

2025

Revue de philosophie française

フランス哲学・思想研究



日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

フランス哲学・思想研究

Revue de philosophie française

第30号

日知社

目 次

特集 哲学史でもって何をなしうるのか？（2024 年秋季研究大会シンポジウム報告）

イントロダクション	上野 修	1
哲学史を知らねばなぜ哲学できないのか——ジャン＝リュック・マリオンによる 「形而上学の終わり」と哲学の革新について	佐藤 真人	4
問題としての哲学の歴史とはなにか ——哲学的内容の实在論とは別の仕方では哲学するために	近藤 和敬	16
「哲学史」の脱構築	藤本 一勇	28

特集 記憶の哲学を問い直す——二人称記憶とベルクソン・精神分析・現象学の交点

（2025 年春季研究大会シンポジウム報告）

イントロダクション	平井 靖史	37
記憶と私（たち？）の生成 ——『物質と記憶』以降のベルクソンの記憶概念の展開	濱田 明日郎	40
痛み、記憶、自我分裂——精神分析とトラウマ	佐藤 朋子	53
記憶の現象学、歴史のメディア哲学 ——リクール『記憶、歴史、忘却』の記憶論とその先へ	川口 茂雄	65

日仏哲学会創立 50 周年記念講演（2024 年秋季研究大会特別企画）

死の思想をめぐるフランス哲学の新たな展望	カトリヌ・マラブー	78

日仏哲学会創立 50 周年をめぐって（2024 年秋季研究大会特別企画）

澤瀉久敬について——『ベルクソン研究』と『医学概論』をめぐって	檜垣 立哉	86
野田又夫とフランス哲学	安孫子 信	94

フランス哲学における〈社会的なもの〉——フランソワ・エヴァルドを起点に

（2024 年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告）

なぜエヴァルドか——企画趣旨説明に代えて	渡名喜 庸哲	101
エヴァルドからフーコーへ——『福祉国家』をめぐる一試論	清水 雄大	107
社会的生と〈悪〉の問い——ドンズロから人類学的思考へ	真島 一郎	113
シェイソンによる「社会的技師」の役割 ——エヴァルドの福祉国家論を出発点として	白瀬 小百合	119
エヴァルド『福祉国家』における「社会的なもの」の概念の再検討	赤羽 悠	125

ドゥルージアン・プラグマティズム——現代プラグマティズムとドゥルーズ

(2024 年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告)

ドゥルージアン・プラグマティズム——現代プラグマティズムとドゥルーズ

..... 得能 想平、西川 耕平、白川 晋太郎、朱 喜哲 131

知られざる英米仏哲学史 (2024 年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告)

知られざる英米仏哲学史 米田 翼、山根 秀介、磯島 浩貴、小山 虎 139

哲学プラクティスのどこが「哲学」なのか? ——若手フランス哲学研究者からの応答

(2024 年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告)

ワークショップの終わりに、そしてはじまりに 戸澤 幸作 145

哲学プラクティスは哲学研究者をどう変えるか? 山森 裕毅 146

哲学的探究の共同体を持つこと 馬場 智一 149

2024 年春季研究大会一般研究発表要旨

Sentire, quae velit——スピノザにとっての哲学すること 佐々木 晃也 153

G. W. ライプニッツにおける「積極的諦念」という生き方——「予定調和」と「最善世界」からの
帰結として、また、オプティミズムとペシミズムの総合として 寺嶋 雅彦 154

ベルクソン哲学における直観と実証科学の関係を再考する 松尾 太陽 155

カンギレムの科学史研究再考 上野 隆弘 156

ジョルジュ・バタイユの方法論——演劇化と弁証法の交差 若杉 直人 157

モーリス・ブランショにおける詩のイメージ——『来るべき書物』の読解を通して
..... 三ツ谷 直子 158

J.-P. サルトルにおける「実感不可能なもの」の概念 関 大聡 159

聴声主体の自己経験における沈黙の様態——pulsion invocante についての考察 本間 義啓 160

エマニュエル・レヴィナスにおける「憎悪」の問題 小林 嶺 161

考古学と主体性——ミシェル・フーコーにおける起源の問題 篠田 拓久 162

シモンドン技術論における百科全書主義と自由の問題 石長 佑一 163

インターネット空間の社会思想のために——シモンドンの哲学を手がかりに 堀江 郁智 164

メルロ＝ポンティにおける自然的態度の問題 野々村 伊純 165

制度化と責任——メルロ＝ポンティにおける表現者の問題 横田 仁 166

ガタリにおける二つの「実践」概念——サルトルとフーコーを通して 濱田 力稀 167

ドゥルーズの美学＝感性論について

——イポリット『論理と実存』との関わりから 仲宗根 大介 168

「基礎づけは約束である」——ジャック・デリダによる基礎づけ主義の脱構築 木村 稜 169

理性の声はいかなるトーンで話すのか

——デリダ『哲学における最近の黙示録的語調について』の一考察	櫻田 裕紀	170
デリダ「真理の配達人」における「女」とヴェール——精神分析との摩擦	森脇 透青	171
1970年代のデリダにおけるイデオロギー論解釈——再生産と想像力	小川 歩人	172

2025 年春季研究大会一般研究発表要旨

佐藤一郎『『エチカ』第一部の二つの因果性がめざすもの』再考

——スピノザ哲学における無限様態研究の展望	李 蓮	173
ブリヤ＝サヴァラン『味覚の生理学』における「コンディヤックの分析的方法論」の受容		
——近代的学問としての「ガストロノミー」の誕生をめぐって	浦上 祐子	174
「共感」と「共－パトス」		
——メーヌ・ド・ビランとミシェル・アンリの他者論	長坂 祥悟	175
ジャンケレヴィッチの道德の問題	田中 優一	176
解放の倫理学と解放の教育学——サルトル「1964 年ローマ講演」とフレイレ		
『被抑圧者の教育学』を中心に	畑田 晃佑	177
世界は人間の未来である——アンリ・ルフェーヴルの実存主義批判再訪	山本 千寛	178
感覚と量——ベルクソン『物質と記憶』の成立の理解に向けて	岡嶋 隆佑	179
バシュラール『瞬間の直観』における非連続的な「瞬間」の連続について	江崎 拓真	180
ミシェル・フーコーにおける個人 (individu) 概念について	池田 信虎	181
ライブニッツにおける系列の理由の外部性をめぐるドゥルーズとセールの理解の相違について	佐原 浩一郎	182
ポール・ヴィリリオと (ポスト) 構造主義試論	小泉 空	183
ラカンとレヴィ＝ストロース	花澤 創一郎	184
「否定」から「性別化」へ——ラカンの性別化図式の成立過程について	信友 建志	185
ラカンにおけるドン・ジュアン——「性別化の式」を再検討する試み	北村 公人	186
ジャン・イポリットにおける精神分析の位置づけ	得能 想平	187
フェリックス・ガタリの記号論における非シニフィアンの二つの方向	有馬 景一郎	188
リクールの「ためらい」の問題——『意志的なものと非意志的なもの』を読む	小泉 圭徳	189
孤独の読み手レヴィナス——その文学論、ブルースト読解を中心に	板部 泰之	190
レヴィナス『全体性と無限』第Ⅱ部享受論における主体の動物学的諸相	布施 哲朗	191
ブランショの言語論とヘーゲル批判——ラザロの形象を手がかりとして	村上 倫	192
現れ、それでもなお		
——ジャン＝リュック・ナンシーにおけるスペクタクル論の射程	山根 佑斗	193
アーレント『カント政治哲学の講義』に対するナンシー「定言命法」論の意義		
	小田 麟太郎	194

公募論文

ベルクソン記憶論における意志の問題

- 記憶力の「自転運動」を中心として …………… 天野 恵美理 195
- フーコーの権力論における法と主権の演劇的構成 …………… 石田 幸人 207
- 科学史の目的——ジョルジュ・カンギレムにおける「尊厳」の問題 …………… 上野 隆弘 218
- ガタリにおける「機械」概念の再検討——ラカンの精神病論との交叉 …………… 尾谷 奎輔 229
- 考えるべきものを与える
- デリダの「時間を—与える」セミネールから見る贈与と思考の関係 …………… 貝沼 千尋 240
- ラカンの機械からガタリの機械へ
- 50年代フランスにおける精神分析と機械論の交差を背景に …………… 香川 祐葵 252
- 死すべき存在の幸福——バタイユのモラン論から …………… 小林 奏太 264
- 理性の声はいかなるトーンで呼びかけるのか
- デリダのカント読解における「語調」の問題への試論 …………… 櫻田 裕紀 275
- 考古学と主体性——ミシェル・フーコーにおける始原の問題 …………… 篠田 拓久 287
- J.-P. サルトルにおける実感不可能なものの理念
- 「冒険の不在」から物語の実存の誘惑へ …………… 関 大聡 298
- 超越論的マルクス主義の返済期限
- メルロ＝ポンティ『ヒューマニズムとテロル』は乗り越えられたのか？ … 鳥居 千朗 310
- ガタリにおける二つの〈実践〉概念——サルトルとフーコーを通して …………… 濱田 力稀 322
- 沈黙と聴声主体の自己構成——*pulsion invocante* について …………… 本間 義啓 334
- 制度化と責任——メルロ＝ポンティにおける哲学者の務め …………… 横田 仁 346
- 『エチカ』第一部定義八「実在そのもの」としての永遠概念再検討
- ゲルー、ジャケの解釈に対する批判を中心に …………… 李 蓮 357

書評

- 赤阪辰太郎著『サルトル——風通しのよい哲学』 …………… 関 大聡 369
- 朝倉友海著『ことばと世界が変わるとき——意味変化の哲学』 …………… 越門 勝彦 373
- 荒谷大輔著『贈与経済 2.0——金を稼がなくても生きていける世界で暮らす』 …… 岩野 卓司 377
- 上野修著『スピノザ考——人間ならざる思考へ』 …………… 藤井 千佳世 381
- 江川隆男著『内在性の問題』 …………… 小倉 拓也 386
- 近藤和敬著『人類史の哲学』 …………… 小林 徹 390
- 杉山直樹著『精神の場所——ベルクソンとフランス・スピリチュアリズム』 …… 天野 恵美理 394
- 平井靖史・藤田尚志編著『〈持続〉の力
- ベルクソン『時間と自由』の切り開く新地平』 …………… 岡嶋 隆佑 398
- 福島知己編著『シャルル・フーリエの新世界』 …………… 伊多波 宗周 401
- 宮崎裕助著『読むことのエチカ——ジャック・デリダとポール・ド・マン』 …… 吉松 覚 405

村上靖彦著『すき間の哲学 ——世界から存在しないことにされた人たちを掬う』	酒井 麻衣子	409
山森裕毅著『フェリックス・ガタリの哲学——スキゾ分析の再生』	信友 建志	413

会員の声

第 25 回世界哲学会議（2024 年）報告	中富 清和	417

その他

日仏哲学会 2024 年度（2024 年 9 月—2025 年 8 月）活動報告		419
日仏哲学会入会手続きについて		423
2026 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領		423
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規程		424
「会員の声」投稿規程		425
日仏哲学会若手研究者奨励賞規程		426
日仏哲学会会則		427
日仏哲学会編集委員会規程		428
編集後記		429
役員・理事・編集委員		430
Sommaire		431

特集 哲学史でもって何をなしうるのか？ (2024年秋季研究大会シンポジウム報告)

イントロダクション

上野 修

二〇二四年九月八日、東京都立大学にて日仏哲学会シンポジウム「哲学史でもって何をなしうるのか？」が持たれた。登壇者は佐藤真人、近藤和敬、藤本一勇の三氏。司会は上野修。以下はその覚え書きである。まずはシンポジウムの趣旨を振り返ってみたい。

創立五〇周年を迎えた日仏哲学会も、近ごろ現代勢に押されてか哲学史の研究発表が少なくなった、という声が企画の発端にあった。そういえばそうかもしれない。今どきの…という話は一切なしにして、それでもやはり誰もが気になる事案ではある。なるほど哲学史をやろうとするとフランス語だけでなくラテン語などを勉強する必要が出てくるし、古典となると膨大な研究蓄積があって文献だけでも大変である。コスパの面でもタイパの面でも分が悪い。それに、「哲学史」にはどこかしら専門的で鬱陶しいところがある。哲学史はやはり大事だ、哲学史を知らないでどうする、という規範的圧力が常に感じられる一方、哲学史を知ったところで、それでどうだということか、という率直な疑問もある。じっさい現代だけでも手一杯なのに、なぜそんな迂回が必要なのか。——要するに、「哲学史」はかつてのように自明ではない。少なくとも当たり前の前提ではない。こうしたモヤモヤを放置しておくことはしかし誰のためにもならないであろう。そこであらためて問わなければならない。そもそも哲学史とは何なのか？ 哲学史でもって人は何をなしうるのか？

こういう次第なので、シンポジウムの三つの提題の紹介に入る前に「哲学史」について若干概念整理をしておく必要がある。哲学的営みの歴史は少なくとも古代にまで遡る。だがディシプリン、すなわち学問分野としての「哲学史」はただか一八世紀末から一九世紀にかけて、ドイツをはじめとする西洋の近代的な大学制度の中で誕生した現象にすぎない。フランスでは一九世紀前半、ヴィクトル・クーザンのイニシアチブによる大学の制度化の中で教育研究体制に哲学が組み込まれ、やがて一九世紀後半にはわれわれが知るような「哲学史」として定着する。それはちょうど西洋列強の帝国主義的世界支配の時代であった。「哲学史」は古代に遡る哲学の過去に進出し、それを西洋的理性の普遍的な「真理の歴史」の、いわば植民地となすのである。かくて大学はあまたの哲学史講義と研究書を生産し、哲学は「哲学史」を必須アイテムとするようになった。帝国大学を設立し近代化を急いだ明治の日本で、「西洋哲学史」をものにすることが哲学のように見えたとしても不思議ではない。

しかしもちろん、パスカルもデカルトも「哲学史」の勉強なんかしなかった。そんなものなしで哲学者たちは哲学していたし、哲学できた。「哲学史」の凋落の本質的な原因はおそらくこうした

ギャップに存する。単純な事実を確認しておこう。現代哲学であろうと何であろうと、どんな哲学も先立つテキスト、先行する他者の命題がなければ思考すらできない。それもどんなテキストでもよいわけではなく、切断をもたらし新たな思考を強いるテキスト、結局は特権性を帯びようになった限られたテキストである。それを古典というなら、ドゥルーズだってデリダだって古典である。哲学はそうしたいいくつかの希少な特異点の発見とその新たな反復として続いてきたし、今も続いている。たしかに、特異点をあたかも正則点のように繋げる「哲学史」の普遍性、全体性を、もやは私たちは共有せず、「哲学史」はこの意味で用済みかもしれない。しかし哲学は、あいかわらず何らかの真理、何らかの普遍性、何らかの全体性への要求を取り下げない、というかそのみが哲学を他の諸学への解消から守っているとさえ言える。このことが事態をとりわけ複雑なものにしているように私には思える。

以下の三つの提題報告はこの証左として読まれるであろう。共通するのは、かつての「哲学史」が前提していた同一的で、本来的で、現前的な真理の確立というドグマの拒否である。しかしその戦略は分かれる。

「哲学史を知らねばなぜ哲学できないのか」（佐藤真人）はデカルト研究の泰斗ジャン＝リュック・マリオンの「神学的転回」を追う。マリオンは哲学史を断固守ろうとする最右翼のように見えるが、その実、むしろ哲学史を激化させ、内破させることをやっている。特異点はその内破の極限にある。マリオンによれば、近代理性の権化のように扱われてきたデカルトは、その無限論においてすでにキリスト教神学へとみ出ている。「哲学史」が排除してきた神学的考察が、マリオンのデカルト研究とともに回帰してくるのである。哲学の知の文法は神の愛と贈与の文法にとってかわられなければならない。そしてそれは哲学史の伝統をそれが内破するまで突き詰めることによって可能となるであろう。

続く「問題としての哲学の歴史とはなにか」（近藤和敬）はドゥルーズとガタリにならって、哲学の特異点を「全事物の状態のみならず全体験をも俯瞰する出来事」の設立として捉える。それは哲学の「絶対的ドメイン」の定義指定であって、行為遂行としてのこの指定を離れて哲学的概念の実在する内容というものはない。哲学史はそうしたいいくつかの特権的な出来事、そうした特異点のアーカイブとなるであろう。

そして最後に「「哲学史」の脱構築」（藤本一勇）はデリダ的な「脱構築的亡霊論」によって哲学史を変容させる。哲学史が前提する現前の形而上学を批判するところは同じだが、ただ前二者と異なっていて、特異点は「飽和」の不成立、あるいは「定義指定」の不成立にこそ存する。哲学は超越にも内在にもコミットしない。むしろ哲学のテキストは先行テキストの亡霊たちの声に浸潤され、内も外も失った織物である。特異点はそこに書き込まれている。哲学史は亡霊たちの寄せ場のようになるであろう。

哲学史を激化させるマリオン、出来事へと転化させるドゥルーズ・ガタリ、脱構築的亡霊の呼び寄せの場となすデリダ。三つの提題が投げかけるように、かつての「哲学史」に到来し得なかったものを到来させること、それがいま哲学することである。その意味で、哲学史は哲学であるというのは正しい。それにこう見てくると「哲学史」はフェイドアウトしつつあるどころか、むしろ全面

的かつ普遍的なアリーナ、闘技場と化しつつある。闘技者としてそこに降り立つために、人は「哲学史」とその作法を知らなければならない。こうして哲学史はますます逆説的なものになる。哲学史を知らないでどうするというのはまったく正しい。と同時に、哲学史を知ったところでどうだというのか、というのもまったく正しい。この二つは調停すべき対立ではなく、アリーナとしての哲学史の本質的な二側面なのである。

哲学史を知らねばなぜ哲学できないのか ——ジャン＝リュック・マリオンによる「形而上学の終わり」と 哲学の革新について——

佐藤 真人

1. はじめに——マリオンの肩に乗って哲学の行く末を遠望する

哲学史でもって何をなすのかという困難な問いは、哲学とはどのような営みであり、哲学にとって歴史はいかなる役割を果たすのかという哲学史そのものに関わる問いと、それに対してわれわれは何をなすのかという哲学者に投げかけられる問いとに大きく分けられる。これらの問いは各々がきわめて大きく、一見捉えどころがないように見受けられるが、現代フランスの最も独創的な哲学者の一人であるジャン＝リュック・マリオンの研究を追跡すると、そこに彼独自の回答が示され（そしてその回答がわれわれに問いを投げかけ）ていることがわかる。

マリオンの研究は、①デカルト解釈を中心とする哲学史研究、②キリスト教神学思想に基づく研究、③フッサールとハイデガーの現象学を敷衍した独自の現象学研究、の三つを柱とするが、これらは独立したものではなく、相互に関連して影響しあい、各々の説は自在に領域を飛び越えて他の議論に現れる。これら三つの領域を跨る考察の変幻自在な現れはいかにして可能になるのだろうか。そしてマリオンの研究の内容と方法は哲学研究者に何を問いかけているだろうか。本稿では膨大なマリオンの研究の一端を垣間見ることしかできないが、それによってわれわれの問いへの回答を考える一助になれば本稿の一応の狙いを果たしたものと考えたい¹⁾。

2. 哲学と哲学することの歴史——哲学的実践について

パスカルは『真空論序言』で、権威による学問（神学、歴史、法学等）と理性による学問（数学、自然学、医学等）を区別し、歴史的な発展が前者にはありえないのに対し、後者では不可欠であると論じた²⁾。マリオンはこれを敷衍し、事実の真理の探究に関わる後者の学問（科学 sciences）は常に進歩する、つまり再検討・修正・撤回のリスクに晒され続けることによって、過去の科学は常に更新され、現在の科学も将来のものによって無際限に更新されうるため、それは常に「一時的に最終的」なものとならざるをえないと指摘する。つまり、科学者にとって起源や過去を知る必要はなく（それは科学史家の仕事である）、常に現在の知の検証と更新や新たな発見のみに注力すればよい。それに対して哲学がもし時間的な知であるとするなら、科学とは異なり、哲学の成立にとっては哲学史が不可欠であることがその理由であるとマリオンは言う（I, §1-§2）。

この説に対しては以下のような反論が考えられる。a) 哲学は論理的に充分正確ではない昔のテキストの読解によってではなく、形式的に正確な議論の習得や考案によってなされるべきである（分析哲学者たちの反論）。b) 哲学は昔のテキスト読解によってではなく、問答法（ソクラテス）や討

論（中世）、学知の成果の考察（ライプニッツ、カント）、言語分析（ウィトゲンシュタイン）等の実践によって学ぶべきである。c] 過去の哲学には誤りや逸脱があることを考えれば、その全てに敬意を払う必要はない（キケロ、デカルト、ヴォルテール）（Ⅲ, §1）。

こういった論に対し、マリオンは該博な哲学史の知識を基に反論する。例えばデカルトは『精神指導の規則』によって何を刷新したか。アリストテレスの名前が示されていなくとも、それがオルガノンに対する批判であることは明白であり、認識は事物に即してではなく、認識する精神に即して行われるべきであるとの主張によって認識論の革新を果たした。また「第一省察」の方法は懐疑派の議論を批判的に踏襲したものだが、その先の「欺く神」と誇張的懐疑の独自の議論を経たうえで疑いえない「私」の発見へ至る（I, §2）。

革新は以前のものと断絶を示す。ということは以前のものの明確な認識の存在を示す（そうでなければ革新の意識はなく、昔の考案や過誤の繰り返しの可能性がある）。哲学者の使う語は既に使われたものである場合がほとんどであり、その概念や問いは既に議論されてきたものばかりである。なぜ哲学史を知らなければならないのか。それはわれわれの現在地を知るために必要だからである。われわれ以前の精神がどこから始め、どのように歩んだ結果、われわれがいる現在があるのか。われわれはどこから始めるべきであり、どこへ向かうことができるのか。こういったことを見渡すためには以前の精神の歩みを知らなければならない。つまり革新は、それ以前の歴史との関係において現在地を測られて初めて可能になる。

そして哲学には哲学史だけではなく実践も必要であるとマリオンは言う。以前の哲学者たちの実践に倣ってわれわれも哲学を実践しなければならない。デカルトの言を借りれば「私とともに真剣に省察する」³⁾ことが哲学の実践には必要である。そこで重要なのは考える行為と、考えられうるものを見出す行為であるが、両者によって不可能なものの可能性を考えることが初めてできる。それによって形而上学の達成あるいは「終わり」を考えることへと繋がるのである（この点は後述）。

では、何をどのように実践すればよいのか。哲学者の思考の跡を彼らの考えたように辿ることが、実践の最も純粋な現れと言えるだろう。彼らの思考の跡は著述の中だけに残されており、これを誠実に辿ることは正確な解釈にとってだけでなく、われわれ自身の哲学の実践に不可欠である。これをマリオンは登山客とガイドの例で譬える。ガイドが道案内はしても、登山客は自身で登らなければ頂上には行けない⁴⁾。哲学でも同様に観客というものはなく、哲学の読者は自ら学んで理解し、考えなければならない。哲学のテキストを読むとは自身で哲学することに他ならず、哲学的実践とはテキストをいかに読むかの問題なのである。その読解次第で正しく哲学できているか、正しい哲学史の知識を得ることができているか、したがってわれわれはどこから始めればよいのかといった問題が明らかになる。われわれの真の師は古典のテキストなのである⁵⁾。

3. テキストをいかに読むか——テキストの種類と歴史的文脈について

1) テキストの問題

哲学するためにはテキストを正確に読解する必要がある、哲学の論証はテキストの正確な解釈によってのみ導かれる。そして論証のためにはテキストに関わる作業を決して省略してはならないと

マリオンは強調する。なぜなら文献上の努力は正しい解釈のために必須であり、翻訳や不明瞭な参照文献のみに依拠すれば解釈上の信用問題になるからである⁶⁾。ここで言うテキストとは原典だけでなく、原典解釈の歴史をも含み、その主なものは以下の三種類である。

(a) テキストそのものを変えうる（したがって解釈を変えうる）校訂版に基づく学識的な寄与。
(b) 外国の文献解釈の必要性。二次文献としてもはや英語、ドイツ語、イタリア語、オランダ語、時にスペイン語、やがてポーランド語、ハンガリー語、ルーマニア語等のものを無視できない⁷⁾。学知の共同体の国際化は人文学にとって（特に哲学にとって）重要だが、それは新しい解釈の有効性が間客観性に依拠しているからである。学知の公正な発展のためには学会や論文、書籍、教育といった手段により、国際ネットワーク下で解釈の有効性が検討される必要があり、それは自身と仲間の考察しか認めない排他的な精神とは無縁なものである。

(c) ある哲学者の解釈は、その後の哲学者たちによる解釈をも併せて考える必要がある。たとえ誤読や曲解があっても、パスカルやスピノザ、ハイデガーや分析学者らによるデカルト読解は、独自の哲学的な意図が皆無の注釈者による読解よりも、新たな解釈の可能性を切り拓いたのである。

またテキストとその一連の解釈史を拡張するためには、哲学史を他の分野の歴史——美術史、科学史、法制史、文学史、とりわけ神学史——と関連づけて考察する必要がある。紀元後のあらゆる西洋哲学はキリスト教と何らかの点で関係しており、キリスト教思想を考慮せずに西洋哲学を理解することはできない。ニーチェのように自らの哲学からキリスト教を排除した場合でも、デカルトが言うようにあらゆる哲学者は「キリスト教の哲学者」（AT VII, 3, 6）と言えるのである。実際、神学上の問題を考慮しない哲学史には、多くの重要な考察が欠落している（§2-3）⁸⁾。

以上の考えはマリオン哲学の基盤を支えるものである（が、この点は後述）。

2) 歴史的文脈の問題（§4）

哲学史の研究は、未解決の問題や十分に認知されていない学説の解明を企図しなければならず、その意味において哲学史は哲学であると正当に主張しうる。先行研究を乗り越える新しい解釈のためには何らかの新しい材料が必要であり、それには次の三つの可能性が考えられる。

(a) 研究対象の現在に由来するもの。すなわち新たに発見された文献（2011年にケンブリッジ大学で発見されたデカルト『規則論』の未知の写本の例など）や、従来あまり重視されてこなかった文献（デカルトでは『良識の研究』『音楽提要』『ビュルマンとの対話』といった文献）の解釈によって、その哲学者の思想全体に対する新たな解釈や視点の発展に繋がりをうる。

(b) 研究対象の過去に由来するもの。哲学者の独創性は、伝統的な術語の意味上の変革や新しい概念の発案等によって示される。デカルトが独自の概念を表すためにスコラ哲学用語を（多少変えて）再利用した事実（*realitas objectiva* 等の例）においてこそ、彼がなぜスコラ的伝統と断絶する必要があったのかを見てとることができるし、ドゥンス・スコトゥスやスアレスらによる神と被造物の間の一義性（と必然的真理の神からの独立性）の考えをデカルトが拒絶した（だけでなく、トマスらによる存在者の類比 *analogia entis* の認識方法をも終結させた）ことを知って初めて、彼の永遠真理創造説の斬新な意義を理解できるのである（マリオン『デカルトの白い神学』の主張）。

(c) 研究対象の未来に由来するもの。哲学者が後続の者らに及ぼした影響を哲学者自身の解釈の中に繰り入れることで、哲学者の主張やそれへの批判の内容を再検討することが可能になる。デカルト以後のすべての哲学者たち（スピノザ、ライプニッツから現代に至るまで）はデカルトを読み、同意や批判をしつつ自らの哲学を樹立してきたが、この事実は哲学史がまさに哲学に属することを示している。われわれの読解や注釈、批判は哲学史の一部を成すことを常に意識せねばならず、またその意識こそが、哲学史がわれわれ自身の哲学を支える根拠となるのである。

4. 伝統とは何か——その一端とフランスの哲学史教育、 そしてマリオンの寄与について

1) 「伝統」の考案とその刷新（IV, §1-3）

このように考えると、哲学は必然的に哲学の歴史という伝統を作ることになると思われるが、一方で伝統という語が哲学にとって何を意味するのかは自明ではない。そこで哲学における伝統の問題を考えるため、マリオンはリクールに依拠しつつ考察を進める⁹⁾。

伝統とは一つの権威であり、冒頭に挙げたパスカル（『真空論序言』）にもあるように、哲学が自明の真理として（少なくとも盲目的には）認めてはならないものである。伝統は実生活では有益であっても、理性が統括する学問である哲学ではアプリオリに有効であってはならない¹⁰⁾。

この考えそのものが（フランスでは少なくともモンテーニュ以来）伝統的であり、また伝統という権威に対して革新を対置すること自体が既に哲学的伝統を成している。新たな始まりを企て、権威を白紙にして事物そのものへ戻ろうとする動きは、哲学（アリストテレス、デカルト、カント、ニーチェら）や神学（ルターら）の歴史の中で絶えず繰り返されてきた。伝統を拒絶して克服しようとする、それ自体が新たな伝統が常に形成され続けてきたのが哲学の歴史である。結果として二つの伝統、すなわち拒否する伝統と始める伝統が生じるようになった。

革新は否定的にせよ伝統を前提するため、伝統と革新の両者は単に対立的というより、もっと複雑な関係にある。過去の指標なしに始まりを宣言することは過去を知らずに繰り返すことにしかならず、「無垢な目は何も見ない」事態になる¹¹⁾。「真の哲学者は本を読まない」というオックスブリッジの格言は、その哲学者がかつて読んだ本をすべて忘れようとした場合にのみ、つまり伝統とは既に書かれた事柄の集積であるとの定義を否定的にせよ確認した場合にのみ容認できる。しかし自称哲学者が本当に何も読んでいないなら、その人は過去の哲学者の説を繰り返すだけになりかねないし、その繰り返しにすら至らない場合もある。ルールや定跡を知らないと将棋を指せないように、伝統的な説を理解して初めてそれを乗り越える革新の端緒が可能になる。先人の説を正確に知って批判することでのみ、正当に開始されたのかどうか判明するのである。その意味で伝統は「生者の死んだ記憶」というより、むしろ「死者の生きた記憶¹²⁾」と言えよう。

伝統的なアリストテレス＝スコラ哲学を転覆したと非難する神学者たちに対し、デカルトは次のような回答をした。真理は自然によってわれわれの精神の中に刻み込まれているのだから、永遠で原理的に最古のものであり、私の哲学はそれを明らかにした最も古い哲学と言える。それに対してアリストテレスの哲学は真ではないため、常に改新され続ける必要のある新しい哲学である¹³⁾。

「第一哲学」とは元来、時系列的にはではなく合理的にみて第一の哲学のことだが、合理的にみて第一の哲学は真であるから原理的に最古であり、したがって時系列にも第一のものである。

これについては、マリオンが「厳正なデカルト主義者」と呼ぶパスカルにも同様の記述がある。「古代性にいかなる威力があるにせよ、優位にあるのは常に真理でなければならない。たとえ新しく発見されたとしても真理はあらゆる臆見より常に古くからあり、それが知られてから初めて存在するようになったと考えるのでは、真理の本性を知らないことになる¹⁴⁾」。真理より伝統的なものはないのだから、真の革新はすべてあらゆる伝統よりも原理的に古い。思想は真に革新的であるほど原初的である一方、古いものを考えようとする「伝統的な思想」は挫折した革新の過誤を受け継ぐことになる。それは伝統を尊重するほど過誤の歴史を崇めるという逆説を引き起こしかねない。伝統を乗り越えるためには、乗り越えるべき地点を見定めるための指標が必要であり、それを知って初めて自身が開始すべき地点を確定することができる。他者によって伝えられた「伝統的」な言語と概念をまず使わなければわれわれは何も始められないが、問題は後にその軛からいかに脱するかである。この点を考えるための事例として、哲学アカデミズムの「伝統」がいかに「発明」されたかについて、フランスの哲学（史）教育を次に概観したい。

2) 「伝統」としてのフランスの哲学史教育

ピエール＝フランソワ・モローによれば¹⁵⁾、19世紀にソルボンヌの哲学史講座担当からフランスの教育行政担当に出世した「折衷主義者」ヴィクトール・クーザンは、コンディヤックの流れを汲む感覚論的「イデオログ」一派（主に生物学者や社会学者等のいわゆる左派）と保守派の聖職者たち双方からの非難をかわす手段として、哲学探究の中心を人間精神が普遍的に見出すことのできる真理の考察に置いた。それは過去の哲学者たちの過誤を批判し、正当な真理を評価して受け入れようとする方法（エクレクティスム）として表れた（そして正確な哲学史の知識のためには校訂や翻訳が重要となる。これ以降フランスで哲学のキャリアを歩むためには、翻訳・校訂作業はほぼ義務のようになる）。クーザンは人間精神の分析こそが哲学の鍵を成すと考えたため、これを心理学と呼び、デカルトを国家第一の心理学者として称揚して自らデカルトの著述の校訂版を公刊した。『方法序説』が「三試論」なしに出版される流れを作ったのはクーザンの校訂版であり、この時以来『方法序説』が独立した認識論の著作とみなされる「伝統」が生まれた。カントやヘーゲルらの巨人が屹立するドイツ哲学に対抗するため、フランスの「近代精神」を切り拓いたデカルト形而上学はクーザンにとっていわばかっこうの錦の御旗だったのである。

フランスの哲学研究はこのとき以来「心理学」発展の探究、すなわち古典の読解による自我の内面探索の歴史を研究することに重きを置くようになった。フランスの哲学教育の主流は今でもこのような哲学史理解を旨としたテキストの説明や小論文である。デカルト解釈の中心もあくまでスピリチュアリズムの伝統に基づく形而上学研究（ジルソン、ゲルー、グイエ、マリオンら）であり、その端緒はクーザンによって開かれた。デカルト研究には他方でタヌリやミロー、コスタベルらによる一連の数学・自然科学研究もあり、これをクーザンのスピリチュアリズムへの批判的現れの一環とみることもできよう。ただこれらは長らくフランスのデカルト研究の主流とは言い難く、フラン

スではむしろエピステモロジーの潮流の一つ（またはデカルト研究を側面から補完するもの）とみなされてきた。現在ではメルやラブアンらマリオン門下に留まらず、デカルトの数学や自然学の研究はフランスでも盛んだが、それも比較的近年になって（流れとしては D. Kambouchner, *L'Homme des passions* (Albin Michel, 1995) 以来？）のことである。

3) マリオンとその一派による「伝統」（または「伝統の革新」）

次にマリオンから影響を受けた（または相互に影響関係にある）研究者たちについて言及しておきたい。彼らの多くはデカルト研究を専門にマリオンの考察を（肯定的にせよ批判的にせよ）引き継ぐばかりか、（主に）形而上学研究における一つの伝統をすでに成していると言えよう。

【Jean-François Courtine】シェリングとハイデガーを中心とするドイツ哲学・現象学が専門だが、後期スコラ哲学と形而上学についての著述も多く、マリオンとは相互に影響関係にある。特に *Suarez et le système de la métaphysique* (PUF, 1990) における後期スコラ形而上学と存在論の分析は、マリオンの考察に大きな影響を与えた（そして逆もまた真である）。

【Vincent Carraud】マリオンのソルボンヌ退官後のポストを継承した「一番弟子」。パスカルとデカルトを専門とし、主著に近世哲学の基礎づけの探究が因果律の考察すなわち原因の探究から、原因と理由を同義とみたデカルトを経て、ライプニッツの理由の探究に収斂していく経過を詳細に分析した大著 *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (PUF, 2002) や、パスカルと哲学（とりわけデカルトと存在 - 神 - 論）の関係を分析した *Pascal et la philosophie* (PUF, 1992)、パスカルの考える真理と真なる宗教について広範に考察した *Pascal : de la certitude* (PUF, 2023)、パスカルによって考案された「私」という概念の内実について中世哲学から現象学まで自在に渉猟して分析した *L'Invention du moi* (PUF, 2010) などがある。

【Olivier Boulnois】中世形而上学（存在 - 神 - 論）の形成と系譜の考察が専門。主著にアリストテレスが残した形而上学概念が中世を通じていかに超越的な存在 - 神 - 論的形而上学を形成していくのかを、論理学・形而上学・神学の観点から重厚に論じた *Être et représentation* (PUF, 1999)、形而上学がいかにして超越的な学問になったのかを、新プラトン主義やアラビア哲学まで遡って中世に至る系譜を分析した *Métaphysiques rebelles* (PUF, 2013) などがある。

【Édouard Mehler】デカルトやケプラーらの近世哲学（とりわけ自然哲学）が専門。主著に若きデカルトが方法を会得したドイツで何を考え、誰と会い何を習得したのかについて、当時のデカルトを取り巻く膨大な文献の読解を通じて論証した大著 *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne* (Presses Universitaires de Strasbourg, 2001)、デカルトの宇宙論がいかにして形成され、それがスコラの「迷妄」から神学を解放することにいかに寄与したかを、『創世記』からコペルニクス、ケプラーらの読解を通して分析した *Descartes et la fabrique du monde* (PUF, 2019) などがある。

【Jean-Christophe Bardout】マルブランシュ、17-18 世紀の形而上学と認識論が専門。「神において見ることが学知の絶対的な基礎づけをすることから、マルブランシュにおいては形而上学が他の学知すべての基礎となる「一般的学問」となることを示した *Malebranche et la métaphysique* (PUF,

1999)、実在概念が中世形而上学ではなぜ重要になるのか、初めは神の存在を表していた実在概念が、やがて世界の存在と人間の存在を表すようになるまでの中世の概念史を辿った *Penser l'existence : l'existence exposée. Époque médiévale* (Vrin, 2014) などがある。

【David Rabouin】近世哲学（とりわけ数学史と数理哲学）が専門。デカルトの *mathesis universalis* 概念の形成史についてアリストテレスから近世に至る系譜を分析した *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes* (PUF, 2009)、パスカル『パンセ』の護教的構造を綿密なテキスト読解によって論じた *Pascal. Foi et conversion. La « Machine » des Pensées et le projet apologétique* (PUF, 2013)、スピノザの「善く生きる」ことが、もはや唯一の幾何学的絶対空間にいないわれわれにいかにか可能かについて、「ローカル」な倫理学としての観点から論じた *Vivre ici. Spinoza, éthique locale* (PUF, 2010) などがある。

【Dan Arbib】デカルト、スピノザ、レヴィナスが専門。ソルボンヌで V. Carraud のポストを継承し、今後のフランスのデカルト研究の中心的存在となるホープ。マリオンによるデカルトの無限観念の考察を敷衍し、それがデカルト形而上学の中核であると同時に形而上学に収まりきらない両義性をもつことを、主に中世哲学（ドゥンス・スコトゥス）と現象学（レヴィナス）の二方面から分析した *Descartes, la métaphysique et l'infini* (Paris, PUF, 2017) などがある。マリオンの信頼も厚く、マリオンにインタビューした *La Rigueur des choses* (Paris, Flammarion, 2012) もある。

マリオンの指導や薫陶を直接間接に受けた弟子たちはまだ多数いるだろうが（この事実だけでもマリオンの思想的豊穡を十分に表すものと言えよう）、彼らによる伝統の革新ないし新たな伝統の創造の代表例として挙げることができるのが、ハイデガーの存在-神-論 *onto-théo-logie* に基づく形而上学史の考察である。

ハイデガー自身における存在-神-論はあくまで限定的な適用をみただけだったが、その考えに基づく形而上学解釈は、マリオンとその一派によってフランスでとりわけ発展することになる。ドゥンス・スコトゥスからスアレスまでの中世哲学では、存在-神-論的構成は存在者概念の一義性の考察において変更・適用され（O. Boulnois）、後期スコラ哲学と講壇形而上学の考察では、存在-神-論は学校の形而上学体系に組み込まれ（そこでは一般形而上学あるいは存在論と、特殊形而上学あるいは合理的宇宙論、合理的心理学、合理的神学に分かれることが J.-F. Courtine によって分析された）、デカルトの例では存在-神-論は二重化して（認識の根拠である「私」と因果律の根拠である神として）現れる（J.-L. Marion）。これら二つの機能はスピノザ、マルブランシュ、ライプニッツでは神のみに帰属する（Marion, V. Carraud, J.-Ch. Bardout）。このような発展を遂げる存在-神-論の概念だが、この先も適用され続けるためには再定義の必要があるとマリオンは言い、それは「形而上学」の意味の再検討をも要請することになる。そしてこれらの問いは必然的に、形而上学の終わりは哲学の終わりを意味するのか、それともその再開 *relance* を可能にするのかという根源的な問いを導くことになる。

5. 「形而上学の超克」とは何か

ハイデガー『形而上学の超克』やレヴィナス『全体性と無限』¹⁶⁾等に依拠しつつマリオンは自ら

の哲学（と神学解釈）を語る際、超克/乗り越えることを意味する語をよく使うが¹⁷⁾、これらの語はマリオン哲学の特徴とその狙いを非常によく表している。

デカルト哲学は存在-神-論の構成 constitution すなわち形而上学に属するが、神の属性のうち（とりわけ完全性、自己原因、無限性の三概念をマリオンは重視する）、ただ無限性のみがその理解不可能性と、因果律と方法論（順序と尺度）を超越していることによって、形而上学の超克を果たしていることを示す。つまりデカルトの形而上学は存在-神-論的な限界内に置かれつつも、ひとり神の無限性のみがその限界を越えていることで、形而上学の超克を示唆する。そしてパスカルは、その限界の完全な超克が愛の真理によってのみ可能であることを明確に主張する。したがって「形而上学の超克」とは、これまで1) プラトン主義の転覆（ニーチェ）、2) 存在-神-論の歴史の破壊（ハイデガー）、3) 意味の脱構築（デリダ）、の各々を表すものだったが、マリオンはさらに4) 愛の真理による形而上学の解任 destitution を付加する¹⁸⁾。主に法律・軍事の用語で、哲学では見慣れないこの語はおそらく、まずは2) ハイデガーの枠組みである constitution の反語として（形而上学を構成しない destituer：従来の形而上学では任務を全うできないため、その任を解くものとして）、次に3) デリダの脱構築 déconstruction を乗り越えるものとして意識された語であろう。

この四段階めの形而上学の超克すなわち愛による「解任」は、マリオンの言う「現象学の原理」の四段階めにそのまま対応するように思われる。「現象学の原理」とは、『還元と贈与』でマリオンが提起した贈与の現象学の原理的な意味を、アンリが問い直して提起したものである¹⁹⁾。それによれば現象学の原理とは1) マールブルク派に由来する「現れれば現れるほど存在する」、2) フッサールが『イデーナ I』第24節で述べた「原初的に与える直観すべては知識の源泉としての権利がある」（これこそがそれまでの唯一の現象学の原理だったとマリオンはみる）、3) 同書第19節で述べられた「事象そのものへ!」、の三つであったが、これにマリオンが4) 「還元すればするほど贈与がある²⁰⁾」という（マリオンによればフッサールとハイデガーに共通する1) より本質的な、アンリによれば前提として隠れていたが常に作用していた）原理を付加した。贈与という究極の還元は、「私」がもれなく把握しうような現象に留まらず、「私」の理解を超え、あらゆる制限や条件を超えて「飽和した現象 *phénomène saturé*」にまで拡大されうる、というのがマリオン現象学の有名な主張である。マリオンによれば、デカルトが「私」の中に見出した神の無限性の観念こそは「飽和した現象」の最たる例である。無限性はいかなる量や質、関係性や結果の地平（すなわちいかなる範疇）をも超え、また共通の尺度が無いために他とのいかなる類比も許さず、そして一切の限定や概念規定を拒むために「考える私」に包括されることは決してなく、反対に「私」や他の一切のものを包含する。

このように考えれば、「飽和した現象」はデカルトの言う無限の観念の逐語訳としてそのまま成立するのではないかとマリオンは提案する²¹⁾。愛、無限性、啓示——これらはすべて被造物とはいかなる共通の尺度もなく、「私」の受容能力を超え²²⁾、つまり形而上学の構成と意味の脱構築を乗り越え destituer、溢れ出て déborder 「飽和」して現れる。形而上学が「不可能なもの」「理解しえないもの」「語りえないもの」として排除してきたものの現れを可能にするのが贈与であり（なぜなら愛は無償で無条件かつ絶対的に自己自身までも与えるから²³⁾）、それによってわれわれは「終

わり」を迎えるのではなく、再び始めることができる²⁴⁾。何を始めるのかと言えば、それは刷新された哲学そのものであろう。

6. 哲学の刷新のために——結びに代えて

形而上学の超克を説明するため、マリオンは二重化 redoublement という表現もよく使う。これはマリオンがデカルト形而上学を説明した際に用いた存在-神-論の（根拠づけの）二重化というモデル、すなわち思惟する存在としての「私」と、原因する（創造する）存在としての神という「二重化」によってデカルト哲学の基礎である「第一原理」が構成されている、というものである²⁵⁾。このモデルにおける神、つまり自己を含む万物の原因として考えられた神は、あくまで形而上学の（すなわち存在-神-論的構成の）枠組みに留まるが、先述したように、神は無限であるという属性によってこの枠組みから溢れ出て、「飽和」して現れるのである。

「二重化」のモデルは、パスカルのいわゆる「三つの秩序」にも見出すことができる²⁶⁾。すなわち第一の物体の秩序から第二の精神の秩序への無限な隔たりは、第二の秩序から第三の愛の秩序への無限な隔たりによってさらに二重化される。この二重の無限な隔たりを乗り越えるためには形而上学の logos（有限者の知識）が神の Logos（無限者の愛）によって二重化されなければならない、とマリオンは言う。第一の秩序から第二の秩序へ至るためには感覚認識への懐疑という認識論的操作が必要だが、これによって「考える私」のいわば帝国を築き、そこに留まったままなのが形而上学だった（それは終わりを迎える運命である）。ところが第二の秩序から第三の秩序へ至るためには「無限の費用」が必要であり、それには愛することだけでなく、愛されていることを知らなければならない（これに気づかないと、われわれはしばしば憎むことになる）。

つまり哲学の文法は愛の文法に、知恵の愛は愛の知恵にとって代わらなければならない、とマリオンは主張する²⁷⁾。しかし哲学を刷新する役割は、はたして神学のみが担うことができるのだろうか。もしそうなら、状況は中世とさして変わらないことになりかねないが、マリオンはそこに現象学を組み入れることで伝統を乗り越えた。つまり哲学史と神学思想史から抽出したものに現代の成果を導入することで、独自の思想（それは考察の独創性であると同時に接続の独創性でもあるもの）をもたらしたのである。クーザン以降の国家的教育政策と、とりわけ現代思想の主潮流によって（もちろん幾人かの例外はいるものの）哲学から神の考察が排除されてきたフランスの傾向を思えば、マリオンがもたらした「神学的転回」は単に現象学に留まらず、哲学（史）研究そのものに当てはまると言えよう。パスカルによれば刷新の余地があるのは神学ではなくやはり哲学というべきだが、マリオンはこれを独自の方法で見事に実践してみせたのである。

われわれがマリオンの例に倣うなら、哲学史から何を抽出して何を付加し、いかなる接続や導入によって哲学を（または哲学するための視点を）刷新することができるのかが問題となる。革新的であろうとするなら、何よりもまず伝統的でなければならない。自身でいくら背伸びしても視界に入るものは限られるのだから、巨人の肩を謙虚に借りる必要がある（それは丁寧にであって、決して乱雑であってはならない）。それによって何をいかに遠望して示そうとするのかは、哲学するわれわれ各人に課された問いである。確定的な答えがもし見つからないにせよ、少なくとも真摯に回

答しようとする姿勢を持ち続けることは哲学者として常に必要ではないだろうか。

註

- 1) そのための導きの糸として J.-L. Marion, *La Métaphysique et après*, Paris, Grasset, 2023 所収の論文を用いる。
以下で章や節、頁のみが提示されている場合は同書の箇所を指す。
- 2) パスカル『真空論序言』（*Euvres complètes* [éd. J. Mesnard], II, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 778-780）。
- 3) 『省察』『読者への序言』（AT VII, 9, 25）。
- 4) マリオンは哲学の実践をスポーツや芸術の実践とも重ね合わせる。伝達や模倣をするだけでなく、自身で（再）生産し、実現しようとする行為が不可欠な点がこれらには共通する（pp. 130-131）。
- 5) 次のような記述もある。「われわれの先生（デリダとアルチュセール）は逆説的に、たとえ誰であっても『師匠』の『弟子』にはなりたくないと思わせることをとりわけ教えてくれた。模倣と従属の関係は真理の研究にはとりわけ不適切なのである」（« Pour une philosophie de la charité », entretien avec Ph. Cournarie, V. Carraud et G. Tabard, *France catholique*, 15 mai 1992, pp. 15-21, repris dans J.-L. Marion, *Paroles données. Quarante entretiens 1987-2017*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, p. 99）。
- 6) そのために翻訳は重要で、若手研究者の業績にすべきだとマリオンは主張する。なぜならそれは文献学的な知的形成に役立つとともに、共通の学知の拡張に資することになるからである。
- 7) 各国語による研究についてマリオンは次のように言う。英語：アングロサクソンの多くはまだヨーロッパを「発見」しておらず、彼らは二次文献だけでなく、原典をもしばしば翻訳でしか読まない。結果としてアメリカ人の作物の多くはほぼ使用に耐えない。ドイツ語：国際的なアクセスとしては衰退している。イタリア語：コンスタントに拡大しており有益な学識に常に基づく。
- 8) この点についてマリオンは次のように言う。「フランスの大学で学んだ哲学者と哲学史家たちの限界の一つは神学を（不十分にしか）知らないということである。したがって研究対象における多くの問題の理解が彼らには困難なまま残っている。」（C. Ciocan & A. Vasiliu (éd.), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, p. 123）。
- 9) P. Ricœur, *Temps et récit*, t. III, Paris, Le Seuil, 1985, p. 328.
- 10) 「権威が私の行為に及ぼすものは、私の理性が私の思想に及ぼすものに劣らない」（デカルト『方法序説』第六部 AT VI, 60, 8-10）；「伝統は合理性に反して聳え立つ」（T. Adorno, *Thesen über Tradition*, in *Parva Aesthetica*, Francfort s/M., 1967, p. 29）。
- 11) E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, Princeton, 1960, p. 102, cité par P. Ricœur, *Temps et récit*, t. II, p. 44.
- 12) J. Pelikan (*The Vindication of Tradition*, New Haven, 1984 ; tr. fr., *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, t. I, Paris, PUF, pp. 9-10) critiquant la formule de Ralph W. Emerson (voir *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York, 1940, p. 3, cité par Pelikan).
- 13) ディネ師宛書簡（AT VII, 580, 16-581, 2）。デカルトが自身の哲学を最も古い原理と考えるのは、それが「自然によって人間精神に植え付けられた」（*ibid.*, 580, 24-25）真理だからである。「第三答弁」（AT VII, 464, 17-23）や『哲学原理』（IV, §200, AT VIII-1, 323, 15-20）にも同様の記述がある。

- 14) パスカル『真空論序言』(op. cit., pp. 784-785)。
- 15) 以下の記述は P-F. Moreau, « Dossier : réformes de la philosophie et de l'université ; contextes français et latino-américain », in *Le Télémaque*, n° 54, 2018-2, pp. 57-66 に基づく。なお、クーザンの「デカルト主義」については次を参照。P-F. Moreau, « Ajourner ontologie. Le cartésianisme relu par Victor Cousin », in D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS éditions, 2013, pp. 521-531.
- 16) Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in G.A. 7; Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye. Nijhoff, 1961, p. 13.
- 17) dépassement, franchissement, outrepasser, surpasser, surmonter, doubler le cap, transgression 等である (*Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981 ; « Quadriga », 1991, p. 445 ; *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, « V. Dépassement » & p. 291 ; *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, p. 74, etc. ; « outrepasser » « franchissement » « surpasser » « surmonter » « doubler le cap » (*La Métaphysique et après*, p. 349 ; p. 354 ; p. 359 ; p. 360 ; p. 354, etc.) 等。
- 18) *Sur le Prisme...*, §25, とりわけ p. 377.
- 19) M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1991, 96^e Année, n° 1, « À propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion », pp. 3-26 ; J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, pp. 18-29 (なお、マリオンは第二と第三の原理を逆にしている)。
- 20) J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1990, p. 303.
- 21) J.-L. Marion, « Le phénomène saturé », in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992, repris dans *Le Visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 72 ; cf. *Étant donné*, §21 & §22.
- 22) C. Ciocan & A. Vasiliu (éd.), op. cit., p. 130.
- 23) *Dieu sans l'être*, pp. 74-75.
- 24) Cf. « Sur le don. Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion », in J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, Paris, Vrin ; J. D. Caputo, « Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion », in *Philosophie*, n° 78, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 33-51.
- 25) *Sur le Prisme...*, « II. Onto-théo-logie », surtout « §10. Une onto-théo-logie redoublée ».
- 26) パスカル『パンセ』(ラフユマ版 308/ プランシュヴィック版 793)。
- 27) « Doubler la métaphysique », in Ph. Capelle-Dumont (éd.), *Métaphysique et christianisme*, Paris, PUF, 2015, repris dans *La Métaphysique et après*, « IX. Et après », surtout pp. 355-358.

※本研究は JSPS 科研費（基盤研究 (C) 24K03365）による研究成果の一部である。

**Pourquoi ne pourrait-on pas philosopher sans connaître l’histoire de
la philosophie ? :
la « fin de la métaphysique » et l’innovation philosophique selon
Jean-Luc Marion**

Masato SATO

Comment peut-on philosopher et renouveler la philosophie ? A-t-on vraiment besoin de l’histoire de la philosophie pour philosopher ? Cet article a pour but de répondre à ces questions en se référant au travail de Jean-Luc Marion.

Il est toujours nécessaire d’avoir conscience de la tradition pour la renouveler dans la mesure où, de même qu’on ne peut atteindre le sommet d’une montagne sans l’escalader soi-même, on ne peut philosopher — et donc commencer une nouvelle philosophie là où la tradition s’est arrêtée — qu’en suivant les pensées des prédécesseurs et en y réfléchissant par soi-même.

Les études théologiques et phénoménologiques de Marion, avec ses collègues et ses disciples, ont donné lieu à de nouvelles interprétations de la philosophie cartésienne, et c’est justement à partir de ses réflexions sur cette dernière qu’il a présenté en retour de nouvelles pensées théologiques et phénoménologiques. Cet article propose que les philosophes contemporains aient pour mission de se demander constamment, à l’instar de Marion, ce que nous pouvons renouveler en philosophie, en nous appuyant sur l’histoire de la philosophie.

問題としての哲学の歴史とはなにか ——哲学的内容の実在論とは別の仕方では哲学するために——

近藤 和敬

1. 問題提起

——要するに「哲学的内容」はフェティッシュの一種であるということか

哲学（という行為）が存立してきた地層が再び流動化しつつあるのだろう。そうだとすると、それは数百年ぶりの出来事となるかもしれない。本シンポジウムの問いが真に意味のあるものとなるためには、この状況認識にたいしてなにごとかを答えるものでなければならない。

流動化しつつある地層のうえで、その激動のなかで、なお哲学史という行為を、欺瞞に留まることなしに今後も続けることができるのか。それが本稿の問いである。

2. 「哲学的内容」の実在論

哲学史という行為を今後続けるためにそれを正当化することを問題としよう。哲学史（という行為）を擁護する議論にはいくつかのバリエーションを予想できる。たとえば「哲学的内容」の実在論の立場という穏当な立場が考えられる。ここで言う「哲学的内容」とは、たとえば「実体」や「偶有性」などの哲学的概念が指示する「相関項 *corrélat*」である。もちろん、この「哲学的内容」の実在論を擁護する議論それ自体が、哲学（的行為）であるという循環関係にある。したがってこれを擁護する議論も、その多数のバリエーションを哲学史から抽出できるだろう。

ここではそのバリエーションのなかでも、ジル＝ガストン・グランジェの議論を参照しよう。なぜグランジェなのかということについて一つ言えるのは、彼が「比較認識論」というフランス・エピステモロジーから彼が発展させた研究分野のなかで哲学を扱うことで、「哲学的知識」について議論する可能性を開いたことである。それによってグランジェは、実在する対象の指示とは異なる根拠によって「哲学的知識」を正当化できている。

「哲学的内容」の実在論という表現は、グランジェから導かれたものではなく、ここだけのものである。ただし、グランジェの数学・論理学の記号的認識における「形式的内容 *contenu formel*」（Granger 1994 : ch. 2, 3）の概念を参照しつつ、それを哲学に横滑りさせたものだと言える。またここで言う実在論とは、知識の内容が、知識を獲得し保持する主体から独立にその認識行為に依存することなしに実在しており、知識を獲得するという事態はこの独立した内容を主体が何らかの媒介をとおして把握するという事態であるという認識論のカテゴリーとして用いている。

「哲学的内容」とは、それを表現する既存の記号系の特異性に還元されることなしに、その記号系において表現ないし指示可能なものである。バディウも指摘しているように（Badiou 2021 : 第二部命題 6）、哲学史家が通常の意味で「ある」と考える「哲学的内容」を擁護するためには、複

数の記号系のあいだでの翻訳によって、その内容が少なくとも権利上は保存されるのでなければならない。さもなければラテン語以降の哲学は哲学としての内容を失うことになる。

そうであれば、そこで保存されている内容とは何か。グランジェは、これを科学的概念や日常的概念が指示する「対象」と設定しては矛盾をさけられないということに十分注意し、それが「対象」とは異なる「体験の全体」という「相関項」をもつと主張する (Granger 1988 :174)。

哲学的概念は「対象なき概念 concept sans objet」であり、「操作的分節の唯一の相関項は、……体験の潜在的な全体性である」とグランジェは結論する (Granger 1988 :175)。このことはドゥルーズも指摘するように (Deleuze et Guattari 1992 :136)、カント哲学がグランジェの念頭にあることは言うまでもない。さらに「この意味で、哲学的概念の形成は、本質の発見の問題ではなく、スタイルの問題である」 (Granger 1988 :175) とグランジェは言う。したがって多様な「スタイル」を受け入れ可能にする「相関項」としての「体験の全体性」それ自体は、ギリシア語記述者であれ、ラテン語記述者であれ、いかなる言語使用者であれ共通しているはずである。そしてその共通した「対象なき」経験の可能性それ自体を、そのうえで分節化するための「スタイル」を決定するという課題それ自体が共有可能だと考えられる。

適切な論証と概念措定のステップを踏むかぎり、任意の言語の使用者は「感性のア・プリオリな形式」や「悟性の純粹概念」などの哲学的概念が表現する内容を認識し、その論述の「スタイル」を身に纏うことができなければならない。そしてその適切に理解された内容を伴う哲学的概念を把持していることが、「哲学的知識」をその主体が有するという事態を意味する。またその知識の妥当性は他の諸概念との論証的かつ全体論的關係性を検討することを通して検証もできる。要するに多様な「スタイル」を許容する「体験の潜在的な全体性」を「相関項」としてもつ記号系が哲学的概念であり、その概念体系を有することが、哲学的知識を把持することを意味する。

このように考える場合、哲学史はこの「体験の全体」の把握の精緻化の歴史であると同時に、数多くの失敗の歴史でもあると解される。たとえば、フッサールの現象学とヴィトゲンシュタインの言語分析はこの試みにおいてかなり成功し重要な進歩をもたらした。しかし他方でエピクロスのそれは、ひとつの典型的な試みであると言えるかもしれないが、失敗の運命づけられた、これはこれで典型的なひとつの試みと解されることになる。いずれにせよ、哲学史はそれ自体で学問的進展の歴史を再現するものとなりうるというのがこの立場から帰結する。

まとめよう。「哲学的内容」の实在論にとって哲学的知識とは哲学的概念のあいだの体系的かつ論証的な関係性の総体である。そして哲学的概念とは、多くの場合は自然言語を部分的に切り貼りすることで生み出し人工的な言葉によって、多様な経験の構造として分節化されることを許容する「体験の全体性」を相関項としてもつ特殊な記号である。そして哲学史とは、この項の切り出しの試みの総体の記録であり、またその試みの進展の記録でもある。

3. この实在論の立場の問題点

グランジェの立場は、保守的であるかもしれないが、それなりに説得力があり、かつ穏当でもある。しかしたとえば、ドゥルーズとガタリは以上のグランジェの立場にたいしてかなり厳しい評価

を与えている。

「かくして、ジル＝ガストン・グランジェは、概念を科学的命題あるいは科学的概念として定義することから初めて、つぎにそれでも、対象への指示を「体験の全体性」の相関項によっておきかえる哲学的概念が存在しうると譲歩するのである。」(Deleuze et Guattari 1992 : 36)

ドゥルーズとガタリは、グランジェの穏当な（しかし科学的概念との関係において理解される）理解とは異なる哲学の理解の可能性があるということを主張している。これに対してドゥルーズとガタリは、グランジェを意識しながらも、次のように自身の立場を特徴づけている。

「哲学的概念は、補綴物として体験を指示するのではなく、それ固有の創造によって、全事物の状態のみならず全体験をも俯瞰する出来事を打ち立てることからなる。それぞれの概念は、そのやり方で、出来事を裁断し、出来事を断ち直す。哲学の偉大さは、その諸概念が我々を呼び出す出来事の自然にしたがって、あるいは哲学がその諸概念からわれわれが引き出すことのできる出来事の自然にしたがって評価される。」(Deleuze et Guattari 1992 : 37)

ドゥルーズとガタリによるグランジェへの批判を受け入れたとして、彼らが主張している「全体験を俯瞰」し、それが打ち立てる「出来事の自然にしたがって評価される」「概念」、しかもその意味での「概念」は哲学にのみ許されているという議論も、たしかにそれ自体では理解しにくい。

ドゥルーズとガタリの議論にはいくつかの可能な解釈のバリエーションがありうるだろう。しかしここではおそらくそのなかでも比較的シンプルなモデルを提示しよう。「出来事」とは、人間の潜在的な（言語行為を含む）相互行為のタイプ＝ダイアグラムあるいは、それ自体が相互行為である傾向性の束である。それは、あるひとが他の人（聞き手および読み手）を巻き込む仕方では何かを言うという現実的な相互行為とともに、かつその言語行為を介した現実的かつ集合的な身体運動を介して打ち立てられると同時に、それに続く相互行為の連鎖全体である。ただし、このような「出来事」の実現は、同時にそれが「出来事」の潜在的範型へと差し戻されることで、それ自体としては反実現化するものでなければならない。たとえば、すべては「様態」であるか「実体」であるかであり、「様態」は「実体」を「内在的原因」としなければならないということを、定義措定と論証という行為をとおして理解するとき、それは直ちにその語り手と聞き手における「この」経験が「様態」であることになるという仕方、措定されるということである。

グランジェの議論との根本的な違いはどこにあるのだろうか。まず押さえるべき重要なことは、哲学（あるいは概念）が（言語）（相互）行為であるということだ。哲学が言語を用いた探求的行為を介して体験の構造を表現するスタイルを探索するという行為であるという意味ではない。グランジェのいう「概念」は後者の意味のもとにある。しかしグランジェのこのような探求的行為が可能であるためには、行為そのものとは無関係にその行為の正しさを保証する内容があらかじめ前提されているのでなければならない。たとえば、「相関項」としての「潜在的な全体としての体験」が

それである。「体験の全体」は、適切なやり方によって厳密に解明可能なものである。

おそらく何が問題になっているのか混乱するのではないと思われる。哲学は学問であり、学問であるからには、真理の探究を目指す。そして真理の探究を目指すということの内実が「体験の全体」の解明であるのであれば、何が問題となりうるのか。問題は二段階に分かれている。

1. そこで前提されている学問的探究のモデルが、哲学以外の自然科学のイデオロギーを、相補的なものとしても規範としている可能性が疑われる。ここでいうイデオロギーとは、自然科学は与えられた自然の実在を探求することであるという集合的信念を指す。
2. その規範に従わないということは、哲学を真理の探究から除外することになるのだが、しかし実のところ真理の探究の規範が自然科学のイデオロギーにおかれなければ、それとは異なる真理の規範がありえる。そしてドゥルーズとガタリの哲学はそれを支持していると理解することもできる。

ドゥルーズとガタリの行論では、哲学を自然科学から切り離すことで、哲学を実在的な真理の探究から独立させる可能性があるが、他方でそのことは哲学を学問そのものの地位から除外するというおそくは本末転倒な状況を引き起こしかねない。

したがって、この問題はそもそも学問が探求すべき真理とは何であるのかという問題と切り離せない。もしその真理がある種の独立した内容をもつものでないのであれば、そもそもそのようなものを哲学が探求の目的とする必要はないということになる。

このことを検討するまえに、ドゥルーズとガタリの議論を片付けてしまいたい。彼らの議論は要約するとこうなる。哲学の概念は哲学者の相互行為とともにそのたびに創造され、打ち立てられるべきものである。それによって「出来事」、すなわち相互行為の^{タイプ}範型が一挙に、「無限速度」による「俯瞰」として（とドゥルーズとガタリは言う）、その潜在性において切り出させるようなものでなければならない。そして、その切り出し行為そのものに唯一性は担保されない。他方で、その切り出しが要求するのはそれと結合する他の諸概念とのあいだの一貫性であり、それら諸概念が投錨される平面（内在平面）の無限性である。それは相互行為の^{タイプ}範型であるがゆえに、それを創設する哲学者の相互行為と深く連動せざるをえない。それゆえに哲学の概念はそれを創造するだけでなく、それを生きる哲学的人物を必要とする。要するにドゥルーズとガタリは、グランジェに対してそのような切り出しの一つに過ぎないものを、無根拠に（あるいはイデオロギーとドクサに従属する仕方）唯一のものと認めているところを批判しているのである。

真の問題は真理という概念が人間の相互行為、即ち「もの／物質性 *matérialité*」から切り離して理解すべきかということにある。

4. 存在論——絶対的ドメイン

しかしもう一度迂回しよう。なぜならこの水準で真理の問題を問うことは存在論の基礎的な問題に一定の態度を示すことを要求するからである。議論を縮約するために、上野修「〈ある〉のすべて」(上野2024 :111-126)の議論の枠組みを踏襲しよう。そこでは、チャーマーズのメタ存在論の立場(Chalmers 2009)として「存在論的反実在論」と呼ばれる立場が紹介されている。以下彼が、

「絶対的ドメイン」と呼ぶものを反論するその議論を要約しよう (主に Chalmers 2009 :101前後の議論による)。

1. 实在にかんする言明は、「りんごがある」とか「10以下の素数がある」のように $\exists xFx$ (F は任意の述語、 x は変数、 $\exists$ は存在量子) の形式をもつ。
2. 哲学以外で問題なく存在量化が用いられるときには、かならず変数 x がわたる議論領域 ($x \in A$ となる集合 A) が前提されている。
3. たいして、哲学が議論するときには、この議論領域の特殊性を無視して、あらゆる議論領域で普遍的に妥当するような主張を立てており、それを「絶対的存在量化」とよび $\exists x Fx$ として区別することができる。
4. しかし、このようなあらゆる議論領域を横断することのできる「絶対的ドメイン」は外延の未規定な疑似概念 pseudo-concept あるいは欠陥のある概念 defective concept である。
5. それゆえ、そのような「絶対的ドメイン」を要求する「絶対的存在量化」は確定的な真理値をもたない。

上野2024はこれにたいして、スピノザは特殊な定義概念を前提とした『エチカ』における「実体」と「様態」概念の措定によって、「絶対的ドメイン」の構成を行い、そのうえで「絶対的存在量化」を実現しており、その意味でスピノザは「存在論的实在論」の立場に立つと答える。

おわかりのようにグランジェの議論も、実のところチャーメーズの問いにたいして实在論に近い立場で答えていることになる。その場合グランジェの議論における「絶対的ドメイン」に相当するのが、先に述べた「潜在的全体としての体験」である。あらゆる経験の分節化のスタイルは、どのようなものであれ、最終的に「体験の全体」を「相関項」としてもつがゆえに、多様な主観に相関する現象によってその構造が部分的ないし全体的に把握される。特殊化された議論領域というのは、この「体験の全体」から派生する部分構造に過ぎない。しかしあとで見るように、この議論は実のところチャーメーズの疑いに引っかかっている。「体験の全体」という概念で名指しするような「絶対的ドメイン」は存在しないか、たとえあってもその相関項は矛盾を含んだカオスに他ならない。なぜなら「体験の全体」という「概念」は、たとえそれが対象をもたない概念だとしても、あらゆる定義行為に先んじて存在していると認めないわけにはいかないからだ。いいかえればそれは定義行為から独立して実在するリアリティを前提せざるをえない。

では、グランジェとスピノザ (上野) の議論のあいだでなにが違うのか。グランジェの立場に立てば、「絶対的ドメイン」はア・プリオリにも、ア・ポステリオリにも一つであるので、もしスピノザの議論が正しいなら、自身の議論の部分にそれは位置づけられなければならないし、位置づけられるのに必要な修正が施されなければならない (実際それは、「普遍数学」への同化を試みる失敗したスタイルとして位置づけられる Granger 1988 : ch. 7)。

それにたいして、スピノザ (上野) はそのように位置づけられることを認めない、言い換えれば自身のうちにグランジェの議論を位置づける余地もないし、グランジェの議論のなかに自身の議論を位置づける余地もない、と述べるだろうというのが違いである。しかしそのようなことはいかにして可能なのか。

「われわれが証明を通じて「〈ある〉のすべて」の概念を形成したのなら、われわれは実際にそういうものをそういうものとして同定し、それを真に理解したのである。得られたこの概念はいささかも恣意的なものではない。」(上野 2024 : 123)

あるならあるしないならない、ということをするのは、最初に「絶対的ドメイン」を定義する行為遂行における超越論的次元である、とここでの議論を解釈しよう。これがドゥルーズとガタリが言うところの「内在平面それ自体」(近藤 2020) の次元と重なる。超越論的な絶対的ドメインを認めるということは、「絶対的ドメイン」の上位の階層を認め、その下に複数の「絶対的ドメイン」を位置づけるということではない。スピノザ自身は、超越論的絶対的ドメインの次元を、定義指定の行為遂行の次元としてみているように思われる。つまり、メタというのはこの場合、より高階の領域ではなく、それ自身が「モノ」でもある行為遂行の自己言及的次元である。

本質的な違いの現れは、その順序にある。まず現実の世界の側に、われわれとは無関係に概念で指定可能な「外延」やあるいは「相関項」、「リアリティ」があり、それを適切に定義された「概念」でもって切り取ったり、場合によっては表現したりする。これがチャーマーズとグランジェに共通した「概念」の考え方であり、基本的に科学的概念の構成方法にしたがっている。それにたいして、スピノザとドゥルーズ+ガタリの場合、哲学において最初にあるのが「定義」を指定する行為である。すべては定義指定の行為遂行のあとに派生する。いかなる外延があるのかということや「定義」行為は構成的に決定する。このような行為こそが、哲学の行為である。チャーマーズとグランジェの場合、概念定義の行為遂行よりも先に、現実の世界の外延やリアリティが相関項として想定されるため(これが自然科学のイデオロギー効果である)、そのなかに「絶対的ドメイン」があるかないかということになる。そしてそのまったく分節化されない「曖昧な」外延をもつ概念、「対象なき概念」を認めるかどうか、グランジェとチャーマーズとの違いを導くことになる。

それにたいしてスピノザはそのような「相関項」が、定義行為よりも先にあるという資格そのものを認めない。「ある」のすべては定義されたものだけであり、その名を彼は「神」と呼ぶ。スピノザにたいしてドゥルーズとガタリは、かつて指定されてきた「絶対的ドメイン」とそこから派生する「絶対的存在量化」¹⁾の織り成す地層を瞥見したのち、そのような歴史的な地層ないし記憶の織物のなかで行為すること、すなわち概念を指定することにおいて超越論的絶対的ドメインの次元を見ているところがスピノザとは少しだけ違う(そしてこの多数性の観点においてグランジェと近づく)。スピノザの立場にたてば、グランジェの立場は端的に無関係であるか、もしスピノザの『エチカ』について言われたなら誤りである。それにたいしてドゥルーズとガタリの立場にたてば、グランジェの試みが歴史的な切り出しのなかで反復された数多くの試みの一つであるということまではおそらく認めることができる。しかしそれが唯一の「相関項」をもつと名指すグランジェの振る舞いや、それがうまくいっているという主張は受け入れられないだろう。

5. 真理の問題と超越論的絶対的ドメイン

ここで真理の問題に戻ろう。真理とは存在するものについて言われたことの評価構造である(い

いかえれば、真理概念は「公理」としてのみ要請される)。したがって、実際に指定される評価のための値構造は連続であっても非連続であってもかまわないが(つまり非古典的な真理概念でもかまわないが)、古典的には非連続の二値、すなわち真偽という二分法的値が割り振られてきたという歴史がある。次に、存在について言われたことということを生み出すためには、存在のみでなく、それを「言う」ということによって存在を冪化(倍化)する必要がある。冪化するときにはじめて存在が多重化(関数集合化)され、多重化された存在が真理の評価構造によって縮約(評価)される必要が生じる。スピノザにおいてはあらゆる「様態」はそれ自体「必然的」であるので、その意味であらゆる様態それ自体は真そのものである。偽が登場するのは、様態がそのなかでさらに様態を二重化する、すなわち部分でしかない「様態」が自らを部分として含むより大きな系列についての部分的観念(蝕の観念)を把持するときである。つまり様態が自らのうちに自らを含む全体を二重化するとき、当の様態に相関して偽の可能性が生じる。かくして魚は騙されて釣り針にひっかかり、人間は騙されて投資詐欺にひっかかる。その時、様態の各々は偽なる観念として受け取られた観念に誘発されて行為したのであり、かくして偽なる観念が自然のうちでは真なる様態として生じることになる。

もちろん、異なる「絶対的ドメイン」の定義の行為遂行を介するなら、異なる真理構造になるだろう。ライブニッツのシステムでは可能世界が立ち上がり、そこにも真理概念が割り振られるが、スピノザの場合そうではない。したがって個々の真理構造は超越論的絶対的ドメインの定義の行為遂行と、定義を指定するものによって生きられる諸概念の論証体系に相関して変化する。

では、これは相対主義なのか。そうではない。〈行い〉と〈肯定すること〉の一致がそこでのおそらく唯一の規範である。それは行いを通してしか現に知ることができない。したがって、ライブニッツはスピノザの存在論を生きることができない。行いの一貫性が哲学の、あるいは存在論のもたらすものであるのだから、それについて選択するという行為をなすことは不可能である(だから自身の固有の真理構造を指定したライブニッツは、決してスピノザの哲学を生きることができない)。なぜなら、その存在論を真であるものとして現に生きているとき、それ以外の存在論が真であるかもしれないと真に肯定する(＝行為する)ことはできないからだ。生きることとは、行為することであり、行為することとは肯定することだからである。

ある者を現に殺しながら、その者を殺すことを真に否定することはできない。それをなすものを嘘つきと呼ぶ。したがってそれを選択するという行為をなすことは不可能である。現に行うことによってのみある存在論は肯定されるのであれば、それがどのような存在論であれ選ぶことはできない。できることは行いを変えることだけである。行いを変え、かつての存在論では一貫性を担保できないなかで思考し、みずからの行いを肯定し、そこで再び一貫性を再創設するときに、ひとは異なる存在論を生きることができる。しかしそのとき、もはやかつての存在論を生きたわたしは死んでおり、同じように思考し、かつてのように肯定することはできない。おそらくどのように思考していたのかすらわからないだろう。

超越論的である「絶対的ドメイン」の定義指定の行為遂行は、したがって可能な多数の選択肢からの選択などではない。そこにおいて選択など不可能である。

もしそうであれば、こうなるだろう。頼るべき最終的な「意味」や、確たる信すべき「価値」などない。自ら肯定し自ら行じたことがそこにあるだけである。絶対の無底のうえで行為をなすということ以外になしうる行為はない。その場合、意味と呼ばれるものは、結局この超越論的「絶対的ドメイン」の定義指定の行為遂行を介してのみ事後的に派生する。そしてその「意味」の根拠は、無である。

6. フェティッシュ

「哲学的内容」の实在性を疑うということは、哲学が神学の最後の隠れ蓑となっているということが疑われていることである。諸々の宗教と西洋神学とを分かつへだたりがあるとすれば、それはブリュノ・ラトゥールがLatour 2009で示した通り（そしてかつてフォイエルバッハが指摘した通り）、自ら「物神」をつくりながら、そのことを徹底的に否認することを制度化する点にある（この制度化は、他方で、物神から切り離された事実の側にも否認を引き起こし、事実そのものが物神化する。この両面性のことをラトゥールは「物神事実faitiche」と呼ぶ。そしてこちらの側、つまり自然科学のイデオロギーの側にチャーメーズの議論は根拠づけられている）。現代の「物神」とは、たとえば選択の根拠としての「自由意志」であり、物質の運動を支配する普遍的な「自然法則」である。あるいは人間が所有するとされる「権利」である。

人間自身が自らの都合によって作り出したものを、自分たちを規定するものとしてむしろ自分たちの手から切り離す所作は物神崇拝そのものである。諸々の宗教（いずれの宗教も物神を崇拝するだろう）との違いは、このときそれが自分たちの作ったものであるということを制度的かつ徹底的に否認し構造的に忘却する点にある。そしてこの否認が、「もの」であるわれわれ人間が「もの」以上の「もの」で（も）あるという錯覚（「超越の錯覚」）を信じることを可能にするのである。確かにその錯覚はある程度までは有用だろう。たとえば社会体を形成する際に、そのような否認が効果を発揮するということはある。しかしその否認の徹底は同時に害悪をも生み出す。

要するにグランジェのような立場、すなわちメタ存在論の立場に立つたうえで、その「絶対的ドメイン」を定義指定行為から分離して、ア・プリオリに实在すると認める立場は、すでに自然科学のうちで構成された真理概念に基づいてそれを流用している点でも不適切だが（チャーメーズの批判が該当する。つまりそれは曖昧な疑似概念の乱用である。ただしグランジェとしては科学的概念とは異なり、それを補うものであるとすることで逃れていることになっている）、根本的にそのような批判を繰り出すことのできる立場というのは、かなり限られている。チャーメーズのように「存在論的反实在論」の立場に立つか（この場合、そもそも哲学はその固有の内容を失い、消滅する。いわゆる自然主義の勝利）、「存在論的实在論」の立場に立つかである。ただし後者の場合、チャーメーズの批判を回避するためには、定義指定を「行為遂行」として〈もの〉のがわに回収する必要がある。そしてその立場に立つなら、「哲学的内容」の实在論は、それが行為との一致（つまり、指定された「絶対的ドメイン」からの派生物）ではないということを理由に、物神化の結果に過ぎないということになる。哲学的概念は確かに「対象」をもたないが、いかなる「相関項」をもたない。哲学的概念は行為の規範であり、そのかぎりにおいてのみそれ自身において真である。

7. 哲学史とは何か

だとすると、哲学史はどうなるのか。総体としての哲学史は、指し示されることが試みられた存在論、歴史的に試みられてきた数多の「絶対的ドメイン」の外部記憶であるということになるだろう。だとすれば、行いとしての哲学史は、この記憶編纂技術ということになるだろう。異なる存在論が生きられることで、かつてその一貫性をみることでできなかった部分的な試みにたいして、あらたな一貫性を与えることができる場合がある。現に生きられている存在論にたいして異議申し立てを行い、その記憶を改変することを試みるという場合もあるだろう。あるいは記憶すべき記憶を銘記することで記憶の欠落を補い、想起のためのリソースを改変し、想起の過程に介入する場合もあるだろう（だからマイナーなものの哲学史は戦いである）。それらはいずれも現に生きるわれわれが生き続けるための目的なき抗いである。それにたいしていかなる「絶対的ドメイン」を指定することによって意味を与えることになるだろうとも、その根底にある無（-意味）は消え去らない。われわれは自然の一部であるが自然はわれわれの目的などではないし、自然がわれわれに目的を与えることもない。そこにおいて生きることにおいてのみ存在論の意味が肯定される。

スピノザ、カヴァイエス、ドゥルーズ＋ガタリの立場にたてば、哲学とは、無限速度で俯瞰する「出来事」をそのたびごとに切り出す「概念」を指定する行為である。したがって、「哲学的内容」のようなものは概念指定行為に先んじてあらかじめ実在しない。むしろそういったものが「存在する」と肯定する超越論的な「絶対的ドメイン」の指定行為そのものが哲学の行為である。

そのとき哲学史とは、この行為にまつわる記憶の再編行為とその技術である。なぜなら「出来事」とは相互行為の範型であり、それによって相互行為が相互行為であることを可能にするものだからである。とはいえ、ここでの記憶とはなんら精神的なものなどではない。それは物質＝言說的であり、モノの振る舞いの編成変換所としての記憶にすぎない。哲学史という行為は、その〈モノ〉としての記憶を扱うという意味で、アーキヴィストとしての行為である、ということになるだろう。これが本シンポジウムで立てられた問いに対する本稿の答えである。

文献

- 上野修 (2024). 『スピノザ考——人間ならざる思考へ』, 青土社.
- 近藤和敬 (2011). 『構造と生成 I ——カヴァイエス研究』, 月曜社.
- 近藤和敬 (2020). 『ドゥルーズとガタリの『哲学とは何か』を精読する』, 講談社.
- 近藤和敬 (2023). 「計算と相互行為——特異性、共通部分、条件的なもの」『現代思想 特集：〈計算〉の世界』, 青土社, pp. 106-118.
- 近藤和敬 (2024a). 『人類史の哲学』, 月曜社.
- 近藤和敬 (2024b). 「フランス・エピステモロジーにおける「概念の哲学」の再検討——実証主義の哲学と想像力の論理」『フランス思想・哲学研究』 29号, pp. 142-152.
- 中村大介 (2020). 『数理と哲学——カヴァイエスとエピステモロジーの系譜』, 青土社.
- Badiou, A. (1968). « La subversion infinitésimale », in *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, pp. 118-138.
- Badiou, A. (1969). « Marque et manque : à propos de zéro », in *Cahier pour l'analyse*, n° 10, pp. 150-173.

- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'événement*, Paris, Le Seuil (coll. « L'ordre philosophique »). アラン・バディウ (2019). 藤本一勇訳. 『存在と出来事』, 藤原書店.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2, Paris, Le Seuil.
- Badiou, A. (2018). *L'Immanence des vérités. L'Être et l'événement*, 3, Paris, Fayard.
- Badiou, A. (2021). *Alain Badiou par Alain Badiou*, Paris, P.U.F. アラン・バディウ (2023). 近藤和敬訳. 『アラン・バディウ——自らの哲学を語る』, 水声社.
- Cavaillès, J. (1937). « Réflexion sur le fondement des mathématiques », in *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie*, vol. VI, Paris, Hermann, pp. 136-139.
- Cavaillès, J. (1938a). *Méthode axiomatique et formalisme : essai sur le problème de fondement des mathématiques*, Paris, Hermann.
- Cavaillès, J. (1938b). *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, Paris, Hermann.
- Cavaillès, J. (1940). « Du collectif et pari », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 47, pp. 149-163.
- Cavaillès, J. (1947a). *Sur la logique et la théorie de la science*, texte édité par G. Canguilhem et Ch. Ehresmann, Paris, P.U.F. ジャン・カヴァイエス (2013). 近藤和敬訳. 『構造と生成Ⅱ——論理学と学知の理論について』, 月曜社.
- Cavaillès, J. (1947b). *Transfini et continu*, Paris, Hermann.
- Cavaillès, J. (1949). « Mathématiques et formalisme », in *Revue internationale de philosophie*, 3, n° 8, pp. 158-165.
- Cavaillès, J. et Lautman, A. (1939). « La pensée mathématique », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 40, n° 1, pp. 1-39.
- Chalmers, D. (2009). « Ontological Anti-Realism », in *Metametaphysics : New Essays on the Foundations of Ontology*, New York, Oxford University Press, pp. 77-139.
- Desanti, J.-T. (1968). *Idéalités mathématiques*, Paris, Le Seuil.
- Deleulze, G. et Guattari, F. (1992). *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit. ジル・ドゥルーズ, フェリックス・ガタリ (2012). 財津理訳. 『哲学とは何か』, 河出書房新社.
- Granger, G.-G. (1988). *Pour la Connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob. ジル＝ガストン・グランジェ (1996). 植木哲也訳. 『哲学的認識のために』, 法政大学出版局.
- Granger, G.-G. (1994). *Formes, Opérations, Objets*, Paris, J. Vrin.
- Lautman, A. (1937). *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Paris, Hermann.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éditions La Découverte. ブルーノ・ラトゥール (2008). 川村久美子訳. 『虚構の「近代」——科学人類学は警告する』, 新評論.
- Latour, B. (2009). *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Éditions La Découverte. ブリュノ・ラトゥール (2017). 荒金直人訳. 『近代の〈物神事実〉崇拝について』, 以文社.
- Salanskis, J.-M. (1991). *L'Herméneutique formelle : l'infini, le continu, l'espace*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Sinaceur, H.-B. (2013). *Cavaillès*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sinaceur, H.-B. (2019). *Jean Cavaillès. Philosophie mathématique*, Paris, J. Vrin.

Spinoza, B. (1925), *Opera, im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt*, 4 vols, Heidelberg, C. Winter. スピノザ, (2022). 上野修訳. 『スピノザ全集Ⅲ エチカ』, 岩波書店.

註

- 1) 「絶対的ドメイン」は、「絶対的存在量化」が構成されるときに、その量子子がわたる領域をさす。それ
にたいして「絶対的存在量化」は、「絶対的ドメイン」上で文字通り「織りなされる」派生形態である。
上野はこれを実体と様態の関係に置き換える。

Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie comme problème ? : pour une pratique alternative au réalisme du contenu philosophique

Kazunori KONDO

Dans la perspective de Spinoza, Cavaillès, ainsi que Deleuze et Guattari, la philosophie consiste en l'acte de poser des concepts qui découpent, à chaque fois, des « événements » appréhendés à une vitesse infinie. Par conséquent, il n'existe pas de « contenu philosophique » préexistant à l'acte de conceptualisation : c'est précisément l'acte même de poser un « domaine absolu » transcendantal - en affirmant qu'un tel contenu existe - qui constitue l'opération philosophique fondamentale. Dans cette perspective, l'histoire de la philosophie est alors une opération de réorganisation de la mémoire liée à cet acte, ainsi qu'une technique de cette réorganisation. L'« événement » y est compris comme un paradigme de l'agir, condition de possibilité de tout acte en tant que tel. Toutefois, il ne s'agit nullement ici d'une mémoire au sens psychique : elle est matérielle et discursive, pure fonction d'arrangement et de conversion des comportements des choses. Pratiquer l'histoire de la philosophie signifie traiter cette mémoire en tant qu'archive matérielle : en ce sens, l'historien de la philosophie agit véritablement en tant qu'archiviste.

「哲学史」の脱構築

藤本 一勇

デリダの脱構築の観点から、「哲学史」の意義について、どのような議論ができるだろうか？
まず、脱構築の発想からすると、「哲学史」という概念自体がすでに二つの問題をはらんでいる。この概念あるいは言葉は、いわゆる「哲学」と「歴史」なるものが、それとして確固と存在する、確立されているということを前提＝想定しているからである。脱構築はまず、この概念上の「前提」あるいは「想定」を問いに付すことから始まる。すなわち、そこで前提（想定）されている「同一性（identité）」や「固有性・本来性（propriété）」を懐疑にかけるのである。これ自体は、伝統的かつ正統的な哲学の根本姿勢と言ってよく、決して「反哲学」ではない。ドクサに対するプラトンの糾弾（ある種の「エポケー」、中斷、訴訟、裂け目の導入）、デカルトの「方法的懐疑（誇張的懐疑）」、フッサールの「現象学的還元」などを考えれば、それは自明だろう。この点からだけでも、すでに哲学と脱構築との一筋縄ではいかない関係、捻じれた関係が推察される。脱構築は、この「哲学的」な懐疑、問題提起力（絶えざる問いなおし）、訴訟の力を肯定し、さらにそれをラディカル化させる営み（哲学の枠を超えたところまで——哲学の自己脱構築）だと言ってよい。

「哲学」と言うとき、そこには具体的な営みやそれを導く理念、「ジャンル」や「分野」としての「特性（固有性）」が想定されるが、デリダは、なによりまず、この「固有性」という発想そのものを問題にする。固有性概念に対する批判は、初期から晩年にいたるまで彼の脱構築の一貫したモチーフである。もちろん、このとき批判される「固有性（propriété）」とは、デリダが「現在性の形而上学（la métaphysique de la présence）」や「存在-神-目的論（onto-théo-téléologie）」として批判する思考システムが想定（設定）する「固有性」のことであり、物事（世界、現象、出来事、社会、文化……）の根底に、根拠として〈現として存在＝現-在〉するもののことである（それが現われていようと隠れていようと、現前であろうと非現前であろうと、はたまた過去のもの（起源・ルーツ・故郷）であろうと未来のもの（目的（地）、目標、ゴール、ユートピア、約束の国）であろうと）。それは「起源」、「原理」、「本来性」、「本質」、「実在（者）」、「基礎・土台」、「根拠」、「真理」などと呼ばれてきた。社会－文化的な大文字の名で言えば、「神」、「絶対者」、「父」、「善」、「正義」、「人種」、「民族」、「国籍」、「性別」、「階級」、「個性」などとして主張されてきたものだ。一言で言えば、自己や他者や世界全般が拠り所とし、自己同定や他者同定、世界の確証（identification）を可能にする同一性＝アイデンティティ（identité）のことである。哲学はこのアイデンティティのなかでも究極のアイデンティティを求めて発展してきた思考や表現である。哲学の父ソクラテスが座右の銘にした、デルフォイのアポロン神殿の碑銘「汝自身を知れ（gnothi seauton）」（のソクラテス流の受け継ぎ方）がそのことをよく示している。

しかし、デリダから見ると、このアイデンティティにもとづく世界（自己や他者も含む）の

理解や運営の仕方は、多数多様な世界のあり方、多数多様体 (le multiple) としての世界の潜勢力 (puissance) を、一つの (unitaire)、同一の (identitaire) 原理によって縮減・管理・統制・搾取・利用しようと欲望する（あるいは幻想する）覇権思想を生み出し、また逆にマイノリティのアイデンティティに閉じて世界を分断し、分断抗争や分断支配を生み出すアイデンティティ・ポリティクスの温床ともなる。その規模や強度に大小や強弱の違いはあるが、どちらにしても、統一^{ユニテ}的な単^シ一のアイデンティティ（固有性＝現-在^レ的なもの）に回収されず（収まらず＝治められず）、纏^{ユニテ}わらず（祀^{ユニテ}らず＝祭^{ユニテ}らず＝奉^{ユニテ}らず）、〈祭り事＝政事〉からはみ出す存在の価値を否定し差別する抑圧・排除（同化圧力と表裏一体の抑圧・排除）の暴力をふるうことになる。この〈現在性の政治＝祭事〉の他者は、たとえそれが認められるとしても、劣ったもの、欠陥品・欠落態、障害者・障害物、失敗者・敗北者、社会の屑あるいは社会の敵としてしか「認められ（認証され）」ず、ある種の「亡霊」や「悪魔」として払い除けられるか、祭られる存在として社会統合を聖別する「犠^{サクリファイス}牲＝供物」として利用されることになる。フーコーの「司祭権力」の議論は、デリダから見ても、犠^{サクリファイス}牲のポリティクスの根本メカニズムとして「哲学的」根拠をもち、単なる政治的・社会的・宗教的コンテクストを超えている。ざっくりと言えば、このメカニズムを剔出し分析するのが、デリダによる「現在性の形而上学」批判の骨子である。これは、現象学・存在論・言語論に対する初期の批判から、中期・後期の「憑在論・幽在論 (hontologie)」や「動物論」にいたるまで終始一貫して変わらない。

このように世界のはらむ多数多様性を〈現-在^レ的なもの〉に（最終的に＝目的論的に）還元しようとする「現在性の形而上学」への批判の文脈で、デリダの「テキスト」や「エクリチュール」という戦略素を再確認しておこう。デリダにおいて、「テキスト」とは、単なる文献に限定されない。語源的に「テキスト (texte)」とは、ラテン語の *texere*（織る）の過去分詞 *textus* に由来し、「織られたもの（織物）」を意味する。デリダはこの語源のニュアンスを利用して、世界やあらゆる存在を「織り成されたもの＝テキスト」として捉える。このテキスト存在には、もちろん常識的に考えられる文献や布（ヴェール、幕）や衣服があるが、それだけではなく、およそ「織り上げられた」と考えられるものであれば、原則的には何でも含まれる（「テキストの外はない (il n'y a pas de hors-texte)」というデリダの言葉は、このように理解できる）。社会や歴史や文化、現象や言語、身体や精神……基本的に多種多様な要素、多数の線や糸（ライン）から織り成されていない存在（現-在^レ的なもの）などないだろう。大雑把に一見すると、どんなに「個体（個物・個的現象）」として「単純」（単一にして純粋なもの）と見えるもの（可視的なものや、それとして認知・認識・同^{アイデンティファイ}定しうるもの）であっても、詳細かつ繊細に、微視的に見れば、多数多様な力の交錯からバイブリッド体として織り上げられている。言うまでもなく、社会や歴史や文化は多種多様な要素やエージェントや出来事や関係性（力関係）から織り成されているし、私たちの身体も何兆もの細胞の群れから織り上げられているし、重力や熱や光、電磁波などさまざまな物理的な力に横断されている。物理現象もさまざまな物理的な力の相互関係から形成され、エネルギー交錯の偶発的な発現態^{アクト}として、それとして（個的現象・個的存在として）成立している。物理世界から始まって、生物界、心理世界、社会、文化など、多層な水準で、世界は多数多様体のテキストである。もちろん、デリダが自

身のテキスト概念でもって、物理学や生物学の問題を直接語ることではない（専門外の事柄には触れないのは、デリダの「学問的良心」、「自制」だろうか）。しかし、あらゆる領域に通底する「現在体」の生成メカニズムを思考する彼のテキスト概念は、そこまで拡張可能ではないだろうか。世界や宇宙のデフォルトは、多数多様性＝テキスト存在なのだ。この多数多様な関係性とその運動性は原理的に、状況に応じて「変幻自在」であり、終着すべき一つの行先（destination）や運命（destin）、目的やゴール（fin）が前もって（事-前に）決定（définition）されているわけではない。世界というテキストは潜勢力の群れ、変身可能性、変態可能性そのものであり、そこには、たどり着くべき、歸り着くべき、単一的・決定的・統一的な「意味」（目的地）はない。

こうしたコンテキストのなかで、「エクリチュール」も単なる「文字」ではない。それは、テキスト体を織り上げるもろもろのラインやリンクを個体書き込む作用とその産物（刻印、マーク、痕跡）として理解されることになる。この書き込み作用が、社会的な常識や通説、ステータスやスティグマ、偏見やヒエラルキーであることもあるだろうし、無意識の圧力であることもあるだろう。物理的な意味や文化的な意味の「エネルギー」（作品産出力）であることもあるだろう。いずれにせよ、世界は「エクリチュール・マシーン」でもあるのだ。これは世界がテキストであることの言い換えである。しかし、エクリチュールという戦略素には、テキスト概念以上に強く「書き込み」の「主体性」、エージェント性、トリガーという側面が出るだろう。単に外在的な力によって、特定の（同一性をもつ）^{マーク}標記（人種や国民や男女といった大文字を始めとして）を外から、たとえば社会的に、無意識に書き込まれるだけにとどまらず、そうした固定された文字としてのあり方を、分裂した「自-分」として書き換え、新しいテキスト体として自己や他者を発明し（invention：到来させ）なおすことも可能だろう。テキストを織り成すエクリチュール・マシンを、特定の存在や権力に独占されたり収奪されることなく（そうした力に抵抗しつつ）、自己と世界の来たるべきエクリチュールとテキストを書き続けること。それがデリダの脱構築の核心だと言える。

このようにデリダのテキスト概念を捉えたとき、いわゆる「哲学」を書いたり読んだり、その歴史を語ることに、どのような可能性があるのだろうか。脱構築的世界観から見たとき、「哲学」も単体的・個別的統一体（統合的ジャンル）としてではなく、その「内外」の両面において数多の多数多様体の一つ（ネットワーク横断的「ジャンル」）として捉えられるだろう。まず、哲学という領域・ジャンル・力場の「内部」に目を向ければ、「哲学」および「哲学史」は一個の「集合知」として捉えられる。言うまでもなく、「哲学」や「哲学史」は歴史的に蓄積された個々の哲学者やそのテキスト群（アーカイブ＝哲学的遺書）から織り上げられた、それ自体ひとつの巨大な^{テキスト}織物である。哲学史はいわば「人類」（国や地域の偏りはありながらも）のアイディア集だ。個々の哲学は、単体で存在するわけではない。個々の哲学者の思考やそのテキストの「特異性」は、「哲学」という表題のもとに集合させうる、多数多様なテキストの群れから織り上げられた産物である。特異性は、哲学と呼ばれる営みの時空（時代や場所や環境）を超えた知のネットワークにおける「ハブ」（結節点・結び目）のようなものとして、一種の共有財・共産財として「構築」されている。このあり方を哲学的コミュニズムと言ってもよいかもしれない。哲学とは根本的にコミュニズムであり、コミュニケーションではないだろうか。この構築が固定し、一元的な意味に還元され、硬直化あるいは形骸

化することもあるだろう。多くの哲学史の「教科書」はそうしたもののかもしれない。しかし、こうした凝り固まってしまった節や塊も、テキストの原理的な多数多様性を「尊重」し、多数多様性に「忠実」（統制的な「忠誠」ではなく分離・分裂・散種的な「忠実さ」）であろうとするのであれば、それを他なるコンテキストに接木・移植したり、主流派でないコンテキストから見なおし、テキストを織り上げる糸やラインを引きなおし織りなおし、再構築（＝脱構築）することによって、「解きほぐす」ことができる（テキストや言葉の「解放」¹⁾）。テキストや思想を（^{オリジナル}起源と想定された）意味へ還元したり、意味を取り戻すのではない（それはデリダがつねに批判するノスタルジー＝閉じた家への帰宅・帰郷の欲望である）。オリジナルでさえ想定（想像）していなかった非知の「意味」を、テキストそれ自身も「自覚」あるいは「包含」していなかった潜在的²⁾な効果を、そこに加え与えることが重要なのだ（デリダのタームで言えば、「代補（supplément）」あるいは「散種（dissémination）」）。デリダがこだわり、頻繁に考察＝脱構築する「固有言語（idiome）」のテーマについても、事態は同様である。それがいわゆる国語や固有表現（慣用表現や熟語）であれ、特定領域に固有の言葉（たとえば哲学や法律のような専門言語、学術言語、業界用語）であれ、黒人英語であれ若者言葉であれ、詩人や小説家のような個人独自の言語であれ、これらに「共通」する性格すなわちパターン³⁾は、固有なものとは、つねにすでに多層的・多面的・重層的な諸力や関係性の「錯綜体」（ヴァレリー⁴⁾）であり、「交差点」（ベンヤミン）だということである。^{パサージュ}通路や道路の「交通整理」はある程度必要だが、整理はけっして管理や統制ではない。過剰で過激な整理・管理は、交通（ヒト、モノ、コトなどの多数多様な財）の流れをかえって悪くし、その場（身体であれ社会であれ、なんらかの組織）の循環を滞らせ、新陳代謝を阻害し、栄養不足に陥らせ、死をもたらし、再生を不可能にするだろう。

「哲学」がもし一個の固有言語であり、それがなんらかの固有性（独自性・特異性）をもつとしても、その固有性は自己の内部にも外部にも開かれたものでなければならない。これは「哲学」の理念にも適ったことだ。なぜなら、「哲学」のもっとも重要な存在意義、目標は、「普遍性（généralité）」にあるからだ。^{普遍的な}知は、哲学が放棄することのできない「スローガン」である。「標語」であり「看板」である。さらに他者への「約束」でもある。parole d'honneur、すなわち、誉れある、名誉を賭けた言葉にして、誓い、誓約である。この場合⁵⁾の「普遍性」とは、自己の固有性に閉じず、たえず自己批判をし、自己の資産を他者に開き与え、共有する（他者にも自分が発明し開発し生産したアイディアや概念や言葉を使ってもらう、あるいは使ってもらえるかたちに「翻訳」する）、そうした「自己開放」（これが即「自己解放」につながるとは限らないし、それは一種の「縛り」「義務」「倫理」でもある）のあり方のことを指す。この脱構築的「普遍性」は、言葉や文献であれ世界であれ、とにかくあらゆる「テキスト」（デリダが言う「一般的テキスト（texte général）」）を統制しようとする「超越論的シニフィエ」（抽象的な理念・法則性・原理・意味・真理であろうが、社会的な国民、国家、党、人種、民族、神、性別、規範、健全性であろうが）による閉鎖的かつ独占的な「交通整理」「^{パサージュ}通路管理」、財の流通管理と流通財（言語やメディア、インターネット、交通機関、貨幣、等々）の管理、居場所の「主人」的管理、「主権」的管理に抵抗・対抗し、できる限り（不可能性に触れつつ）あらゆる存在者や他者（生きとし生けるもの、

森羅万象）に開かれた「普遍性」である。すべての存在者に妥当、適応できなければ「普遍性」と呼ぶことはできない。普遍性とは、超越論的シニフィエ（絶対的な現-在者）によって世界を統括し、その運営を独占（あるいは寡占）することではない。そうではなく、なんら資格をもたない（sans titre, sans qualité）存在、あらゆるまったく他者を尊重し、受け入れることができるような、「無条件」の存在様式のことを言うのである。普遍性は「歓待性」であると言ってもよい⁶⁾。それは、「こうである（それとして存在する）のではない」世界、「そうしたものだ」ではない世界、つまり「現-在的なもの」に限定され条件づけられていない他なる世界を生成させる賭けである。

このように哲学は、まず自己の内的営みにおいて、単一の自己に閉じることができない。とくに哲学のテキストは、先行の哲学者たちの言説、概念、テーマとの「対話」（批判であれ継承であれ、廃棄であれ超克であれ）や引用・参照に満ちている。デリダが書く（ふつうの意味での）テキストには引用が多いが、それはデリダが自身の言説（固有言語）も、他者の言語の群れの効果＝結果（effet）であるということを強く意識しているからだ（引用や資料を提示しながら論証することという、単なる学術上のお約束事・礼儀作法ではない）。接木・移植・代補などの戦略素はそのことを概念化したものである。哲学のテキストは、先輩思想家たちや先行のテキスト（遺言）という「亡霊」たちの声から構成され（織り上げられ）ている（哲学史となれば、なおさらである）。言ってみれば、優れた哲学者とは、一種の「霊媒師」「巫女」「口寄せ師」のようなものだ（「司祭」「神父」「^{エグゾシス}お祓い師・除霊師」ではない）。知を愛すること（philosophie）は、霊を愛するメディア⁷⁾・テクノロジーであり、一種の知的交霊術である⁸⁾。この脱構築的亡霊論のベースには、存在あるいは現在とは、世界というテキストのオータナティヴな潜勢力や他者性を制限・限定・縮小（場合によっては矮小化）・抑圧・排除し、条件つき存在へと還元したものにすぎないとする、デリダの「幽在論（憑在論）」（存在論 ontologie ならぬ hantologie）がある。

したがって、当然、哲学は外部に対しても閉じることができない。これは「普遍性」の主張からも自明である。そもそも、哲学にはそれ固有のいわゆる「専門性」と呼ばれるものがあるのだろうか。学問や科学が発展し、とくに近代以降、知の専門性が高まり高度化し、いわゆる「専門分化」（知の細分化）が進むなかで、哲学がかつての「万学の女王」の地位から転がり落ちたことが、カントの批判哲学による哲学の建て直しの根本動機だったことは言うまでもない⁹⁾。その哲学の「後進性」（遅ればせ・遅さ、事後性という性格）は今日ますます明らかになっている¹⁰⁾。哲学自体が、それ以外の政治・経済・法律・社会・文化、とくに科学技術やテクノロジー（ざっくりとえば、哲学が生息する「環境」）で展開される他領域・多分野の知や情報、制度を参照し、それとの関係で活動しなければ成り立たない。しかし、これは今に始まったことではなく、哲学の歴史の最初から同じだっただろう。プラトンのイデア論は、当時の古代アテナイの政治情勢・社会情勢・技術環境との関係がなければ成立しなかっただろうし、「偉大」「古典」と呼ばれる他の哲学者たちも、同様に彼らが生きた時代環境との対決・対話がなければ成立しなかった。そうした時代環境との対決のなかで、時代環境を超え、異なる時代と場所に生きる他者たちにも訴える「普遍的な」（^{ジェネラル}「超越（論）的」とは言わないでおう）議論や理論を打ち出せた人々が「偉大」な、「古典的」な思想家として——彼らの「亡霊の声」が、「遺言」が——後世に伝わっていくのだ。哲学が一種の「寄生虫」

であることは、哲学の根本条件である。この「寄生虫」としての哲学の存在条件を引き受けなければ、本格的な哲学とは言えないだろう。

したがって、哲学は、よくも悪くも「大風呂敷」である。よく言えば「ラディカルなジェネラリスト」、悪く言えば（他分野の「専門家」たちから見れば）あらゆる分野に口出しする「厄介者」である。場合によっては、哲学者とは、自分が立てた原理や理論に従って他の領域を侵犯し、統括しようとする知の独裁者、暴君であるという批判も出てくる（たとえばブルデューは哲学の「専制君主」性を批判する）。しかし、今日（の状況のみならず、哲学の本質からしてそうなのだが）、知の専制君主としての哲学者などというのはリアリティをもたないし、哲学が望んでいるわけでもないだろう。哲学が立脚する「普遍性」というものが、前述のような他者とのネットワークのなかでしか成立しえないものであるならば、むしろ哲学は他の領域の知や存在様態を参考にし、他の領域に教えられ支えられながら、しかし、できる限り多数多様な領域にとって意義のある、承認可能な議論や論理、理論を提案する活動でなければならないだろう。それこそが哲学の「固有性」であり、「可能性」である。哲学の固有性は、脱固有的＝非所有的であり（私的所有物や独占的所有物ではなく、共産財であり関係財であるという意味で）、まさに（自己）脱構築的なのだ。

したがって、もし「哲学共同体」なるものが可能だとしたら、その共同性は、個別の状況やコンテキスト（個の特異性と状況の特異性）に立脚しながらも、時空を超える（その場だけに閉じない）テレコミュニケーション（散種・差延）のトランス可能性そのものだと言えるだろう。もし潜勢力ある（^{ビュイサン}「可能な」^{ポシブル}というよりも）「哲学史」があるとすれば、このテキスト的変身可能性（トランス可能性）、テレパシーの可能性を保存し、維持し、可能にするような潜勢力をもつものであるべきだろう。教科書や博物館の知識や見物（観光）に回収・収監されないアーカイヴの知の脱構築的な再構築を探求すべきだろう。もちろん、その具体的な方策や試みに、「こうすべき」という最終回答（「最終解決」）はない。そんなものがあるとしたら、またもや現在性の形而上学の目的論に舞い戻る（帰着する）ことになるからであり、永遠に開かれ続け、回転（tour, révolution）し続けるテキスト性の「本質」や「原理」や「根源」に「不忠実」であることになるからだ。もしテキスト性に「本質」や「原理」、「根源」や「目的」なるものがあるとすれば、それは永久流転体という「本質」や「目的」なのである。すぐにわかるように、ここではすでに、「本質」「原理」「根源」「目的」といった概念も、形而上学的なその形態を脱構築され、分裂させられ、拡張され、横領され、盗み取られている。「単純な」（単一・純粋な）概念も言葉もなければ、単純な哲学も哲学史もない。哲学の根本メディアである言語の「本質」からして、単純な語り＝歴史（histoire）はありえないが、そうである以上、哲学史がなすべきは、みずからの語りの限界と不可能性を引き受けたうえで、しかし幻滅や絶望、シニシズムやニヒリズム、居直りや諦念に陥ることなく、通過していった者たちの遺言・痕跡・足跡を、来たるべき世代（génération：生成・創世）の「誰か」・「誰でもよい誰か（n'importe qui）」に手渡すための通路＝橋渡しとして活動することだろう。デリダを強引にバディウに接続して言えば、そうした未聞の出来事（^{パサ}se passer^セ）に開かれた、類生成的＝ノーブランド（générique）のジャンル（genre）——それが「哲学」であり、「哲学史」である。そして、デリダがさまざまところで述べているように、こうした脱構築の可能性は決してデリダ自身が発明

したものではなく、そもそもの初めから、哲学や言葉のなかに、それらの本質として組み込まれていた基本メカニズムであり、過去の優れた哲学者たちもみな、（意識していたかどうかはともかく）このメカニズムを活用して、新しい哲学を発明し（*invention*）、到来（*à-venir*）させ、迎え入れ（*bienvenue*, *Viens* !）ていたのだ。デリダ自身はこの（自己）脱構築可能性を、他の哲学者たち以上に重視し、それに執着し、問題そのものとして取り上げ、そのメカニズムを（その光と影の両面も含めて）探究したにすぎない。

人類の集合知、たえず浮浪し変転するヴァーチャル共同体（多数多様体）としての哲学を、単なる「伝統（*tradition*）」としてではなく、また解釈と意味の独占・占有に陥ることなく、いかに「伝承（*tradere*：手渡す、委ねる）」していくか。これを思考するとき、現在的なもの・現在性（*la présence*）を開放性へと開き続けようとした優れた霊媒師・伝道師としてのデリダの姿は、来たるべき哲学と世界のためのひとつのヒント、触媒であるだろう。

注

- 1) デリダがよく使う言葉で言えば *délivrer*、ベンヤミンで言えば *Erlösung*（*erlösen*）である。
- 2) この点で、元々本質として実在し、隠れたかたちで含まれてはいるが、まだ発現（現実化）していない存在様態としての、いわゆる「潜在態」、たとえばアリストテレスのデュナミスのようなものとは異なる。アリストテレスの潜在態は、デリダの「現在性の形而上学」批判からすれば、単なる隠れた実在であり、隠れた現-在にすぎない。それは、隠れてはいるが、現実や現象や世界の「背後」に（ニーチェによる「背後世界の錯覚」批判を参照のこと）、現実化されるべきもの（目的・意味）、解明されるべき世界の真理（秘密）を想定・設定・欲望する「^{メタ・タ・ビュシカ}形而上学」であり、神学である（否定神学は、捻じれてはいるがいつそうわかりやすく、隠れた神、転倒した「現在性の形而上学」の例である）。
- 3) あらゆる存在に共通し、あらゆる存在が共有（^{シエア}分有）するパターン（型、原型、形式）のことをプラトンはイデアと呼んだので、そのパロディとして「固有性のイデア」と呼んでもよい。
- 4) デリダのヴァレリー論（「痛み、源泉——ヴァレリーの源泉」『哲学の余白』所収。「*Qual quelle — Les sources de Valéry*», in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972）を参照のこと。
- 5) すなわち、哲学の脱構築された固有性の場合では、ということであり、この脱構築された哲学の固有性を伝統的な固有性概念（*propriété*：所有性・所有権でもある）と区別して、とりあえず「特異性（*singularité*）」と呼んでおきたい。哲学の特異性。
- 6) デリダの『歓待について』のセミナール（*Hospitalité, Séminaire (1996-1997)*, éd. par Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf, volume 2, Paris, Le Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2022）を参照のこと。
- 7) 「メディア（*medium*）」には、「霊媒（師）」という意味もある。
- 8) デリダがしばしば持ち出す「モンスター」や「死者の声」、「墓場」や「交霊術」、「テレパシー」などのモチーフを参照のこと。とくに『プシュケー I』所収の「テレパシー」（« *Télépathie* », in *Psyché : inventions de l'autre*, tome I, Paris, Galilée, 1987, 1998）や『マルクスの亡霊たち』（*Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993）を参照のこと。
- 9) もちろん、カントの場合は、いまだに（あるいは、あらためて）諸学の「基礎付け」という統制的・支

配的なかたちをとっている。

- 10) 哲学史のなかでは、哲学という知の「事後性・遅ればせ・遅さ」については、ヘーゲルの『法哲学』の「序文」の有名な言葉「知恵の鳥〔ミネルヴァの鳥フクロウ〕は夕暮れ時に飛ぶ」を思い起こせばよいだろう。ヘーゲルの場合は、哲学のこの「後進性」がかえって弁証法的に（俗っぽく言えば、進歩史観的・進化論的に）哲学の特権へと止揚されていくわけだが、デリダはそれを「差延（différance）」としてラディカル化しつつ、止揚のロジックに刃向かう仕方^{レグ・オリュ・ーション}で逆転・反転（再回転）させる。

La déconstruction de « l'histoire de la philosophie »

Kazuisa FUJIMOTO

Derrida déconstruit l'unité et la propriété de la philosophie que présuppose « l'histoire de la philosophie ». Pour lui, la philosophie n'est qu'un des multiples constituants et tissants du monde (qu'il soit physique, chimique, biologique, psychique, individuel, social, culturel etc.). Ce multiple (un corps textuel, un tissu) est traversé par de nombreux multiples invisibles (présents ou non) et ouverts aux autres textes pour construire un « contexte » disséminé. C'est ainsi que chaque texte philosophique est une voix résonnante des autres voix (historiques ou contemporains, morts ou vivants), « testaments », « citations », « greffes », « suppléments » et que le grand philosophe est une sorte de medium spirituel ou télépathe intellectuel (Derrida dirait « littéraire »). D'où le devoir pour la philosophie et son historien de s'ouvrir aux autres genres de savoir et aux autres contextes pour les faire « passer » et « se passer », partager leurs voix et construire entre eux le lien communautaire de la diversité (non pas d'universalité). C'est la communauté comme espace libre et hospitalière de la philosophie que Derrida considérerait comme déconstructive.

特集 記憶の哲学を問い直す ——二人称記憶とベルクソン・精神分析・現象学の交点—— (2025 年春季研究大会シンポジウム報告)

イントロダクション

平井 靖史

1. 記憶の哲学——経緯と課題

「記憶は基本的な認知能力であり、そのため他のほぼすべての基本的な認知能力と相互作用する。心の中で中心的な位置を占めることを考えると、記憶に関する理論化が哲学そのものと同じくらい古いことも、記憶が今も活発な哲学研究の分野であり続けていることも驚くべきことではない」。これは2017年刊行の『ラウトリッジ 記憶の哲学ハンドブック』序論の一節である。実際、プラトンやアリストテレスに始まり、近代初期、そして精神分析の洞察を取り入れた大陸哲学に至るまで、記憶の思索は哲学史に深く刻まれてきた。しかし、個々の哲学者による主題的探求は古くから存在するものの、「記憶の哲学」が独立した研究分野として明確な輪郭をもって立ち現れたのは、驚くほど最近のことである。

記憶の認知的メカニズムや知識論的地位を問う分析哲学の流れから、Philosophy of Memory Organization (PhOMO) が立ち上げられたのは2017年、現在世界的議論をリードするゲルノーブル大学「記憶の哲学センター (CPM)」の設立は2018年のことである。他方で、これとは独立の潮流として、記憶の社会的・文化的側面を探求する「メモリー・スタディーズ」があり、その代表的国際組織 Memory Studies Association (MSA) は2016年に創設された。実に10年に満たない新規領域であるが、その活動は爆発的ともいうべき勢いを示している。

日仏共同の Remembering : Analytic and Bergsonian Perspectives (RABP、2019年発足)、Bochum-Grenoble Memory Colloquium (BGMC、2020年発足、現BGTMC)、Eurasian Memory Meeting (EMM、2024年発足)、そして日本国内の「記憶の哲学Network Japan (PMNJ)」(2024年設立) など、多くの研究組織や会議が活発化し、分野横断的な対話の必要性を示している。記憶の多元性、真理性、意識や自己性、時間論、集合的記憶や道徳性といったテーマ群は、記憶それ自体が現代哲学の多様な領域と交差する横断的な問いの結節点であることを証している。アストリッド・エアルの指摘通り、「記憶とは何にもまして他の要素どうしを結びつけるテーマ」であり、諸科学を架橋する可能性を秘めているのである。

しかし、二つの異なる潮流——メモリー・スタディーズと分析系記憶の哲学——の間にはその相互作用の遅れが存在し、依然として十分な架橋がなされているとは言い難い。この断絶は、記憶の哲学が集中的に取り組む個人の「エピソード記憶」と、社会や世代を繋ぐ「集合的記憶」との理論

的接合の不備・不整合を反映している。そしてそこには、哲学史、特にフランス哲学の伝統の知見が欠けていることが、影響しているのではないか。

日仏哲学会という場で本シンポジウムを提案するのはそうした経緯による。フランス哲学の豊かな資産の中から、異なるアプローチ間の対話を醸成し、理論的探求と記憶の社会的・歴史的・文化的次元の探求とを架橋するための異なる視座を提供できないか——この問いから結実したのが、本号に掲載する三つの論考である。

2. 一人称の壁を超えて——「二人称エピソード記憶」という視座

それらの論考に先立ち、本シンポジウムの提案者である私からは「二人称エピソード記憶（you-memory / second-person episodic memory : 2EM）」という枠組みの導入とその意義を提示したい。

現代の記憶研究、特に分析哲学では、エピソード記憶は「一人称性」により特徴づけられるのが一般的である。つまり、「私が（I）私自身の過去の経験を追体験する」という形が標準とされてきた。しかしこの理解は記憶の成立に本質的な「対人的契機」を見落としており、このことが、個人の記憶から「われわれ（we）の記憶」としての集合的記憶への移行を困難にしているのではないか。

この困難を緩和するため、「私（I）」と「あなた（you）」という対話的關係性の中に立ち現れる記憶の次元、「二人称エピソード記憶」を提案する。「私が私のことを覚えている」という一人称記憶の成立基盤に、「あなたが私のことを／私があなたのことを覚えている」という二人称的な他者の関与が本質的な役割を果たしているのではないか。その寄与の形は、代理、補填、共同、相互強化などさまざまでありうる。だが、そのような二人称との関わりの多様性を踏まえるなら、私秘的特権として現れる記憶は、むしろ事後的な我有化の効果かもしれない。もしそうなら、一人称エピソード記憶は、より原初的な二人称（人称間）記憶現象の一派生形態として捉え直されるべきかもしれない。

この「二人称記憶」という視座の導入は、個人の記憶と集合的記憶、自己の記憶と他者の記憶という二項対立を超え、より連続的で豊かな記憶の全体像を明らかにする鍵となると考える。ヴァールブルクの「情念定型」やアスマン夫妻の「コミュニケーション的記憶」といった概念も、この二人称的（人称間的）記憶のダイナミズムと深く関わる可能性がある。

3. 本シンポジウムの構成と各報告の接続

本シンポジウムでは、この問題意識を共有する三名の報告が、記憶の哲学の核心にそれぞれ異なる角度から肉薄する。まず濱田明日郎氏は、『物質と記憶』の「純粹記憶」を起点に、『創造的進化』『道徳と宗教の二源泉』へと至るベルクソンの議論を精査し、「ニュアンスとしての記憶」や「生命全体の記憶」といった一人称を超えた記憶のあり方をベルクソンのうちに跡づける。次いで佐藤朋子氏は、フロイトの想起理論を基礎に、痛みとトラウマが「転移」という二人称的關係を介して自我概念を複雑にする過程を析出し、記憶痕跡が言語的・身体的層位を縫合する力学を明らかにする。最後に川口茂雄氏は、リクール『記憶、歴史、忘却』の現象学を手がかりとして、アルヴァクスやノラの議論に照らし、記憶がメディア的・制度的文脈の中で生成・再編される動態を照射する。こ

れら三つの論考は、一人称的エピソード記憶と集合的記憶の関係を再検討するための示唆に富む素材を提供し、その理論的射程と社会的含意を問い直す試みへと読む者を誘うはずである。

提題者とは三度にわたる綿密な事前会議を通じて、多様な背景からどのような問いを析出できるかについて、忌憚なき議論を重ねてきた。最終原稿には反映されなかった多くの魅力的な論点もあったが、それは提題者たちの共同の記憶として未来に持ち越したい。

記憶と私（たち？）の生成 ——『物質と記憶』以降のベルクソンの記憶概念の展開——

濱田 明日郎

1. はじめに

1.1. 「純粋記憶」概念の概要

ベルクソン（Henri Bergson, 1859-1941）の第二の主著『物質と記憶』（1896）における「記憶」概念のインパクトは現在に至るまで繰り返し再発見されているが、そのなかでもラディカルな主張とされるのは「記憶は身体（脳）に依存することなくそれ自体で保存される」というテーゼであろう。ここにいう記憶は表象とは存在論的に別の身分を持つ「純粋記憶」*souvenir pur* であり、それ自身は意識されることなく潜在的な領域に留まるものであるとされる。

とりわけドゥルーズの読解は「純粋記憶」というベルクソンのアイデアを「記憶の存在論」という形で切り出すことで、そのラディカルさを強調していた。ドゥルーズ的な観点から言えば、記憶は自らを保存する「即自存在」であり、これは心理学的な力能とは切り離される。「ひとり現在のみが「心理的」なのである。しかし過去は、純粋な存在論なのであり、純粋記憶は存在論的な意味しかもたない」（Deleuze, 1966, p. 51）。

1.2. ベルクソンの記憶概念に対する疑問

「純粋記憶」の哲学的概念としてのポテンシャルは、リクールの忘却論において倫理的な含意をこめて参照されるなど、さらに多様な方向に展開される¹⁾。しかしそのポテンシャルにもかかわらず、「記憶の即自保存」のテーゼは困惑や批判を引き起こすものでもある。ここではアルヴァックス（Maurice Halbwachs, 1877-1945）の『集合的記憶』から引用しよう²⁾。

ベルクソンにとって、過去は私たちの記憶の中にそのまま全体としてとどまり、かつて私たちにとってあったがままの形で存在している [……] 過去の出来事の諸イメージは私たちの精神（の無意識の部分）においてすっかり完成した形で存在し、それはまるで本の中に印刷されたページのようなもので、たとえば私たちがそれをもはや開くことがなくても、そこにあるのだ。（MC64-65）

アルヴァックスはこの種の記憶概念に異を唱えつつ、過去のイメージは記憶においてすっかり完成済みのものとしてアーカイブされているのではなく、現在時点で得られる新視点や新情報によって、そのつど全体が作り替えられていくものだ³⁾と論じる。そのプロセスには想起するわれわれの属する社会的な枠組み *cadres sociaux* も当然関わるため、アルヴァックスはある集団や社会に共有される

「集合的記憶」を論じることでもできた。翻って言えば、アルヴァックスにとってベルクソンの記憶概念は社会的な契機を欠く個人に閉じたものであり、それゆえに批判の対象ともなりうる。（金，2010, p. 31）

1. 3. 問題提起

さて、そもそもベルクソンの記憶概念はアルヴァックスがいうような一人称的記憶の不変のストレージだったのだろうか。あるいはドゥルーズの解釈の方向性が暗示するように、誰にも所有されずいかなる者の人称をも引き受けることのない非人称的な「即自存在」だと理解すべきなのだろうか。発表者の考えるところでは、『物質と記憶』がわれわれに提示したものは、より広い解釈の余地を持ったものだったと思う。あえてふたたび「心理学的」な読解に立ち戻ってみよう。『物質と記憶』はアルヴァックスが重視したような記憶の不明な領域についての洞察を多く含むものであり、その領域の効力こそが、『物質と記憶』以降の『創造的進化』や『二源泉』といった後続する主著の枠組みとしてベルクソンの議論を駆動している。そしてその議論は「私」の記憶に閉じたものではなく、「私たち」の記憶を論ずる広がりをも持っている。

本稿では、『物質と記憶』の記憶概念が『進化』や『二源泉』でどのように展開されていったのかを回顧することで、ベルクソン自身の記述の中にベルクソンの記憶概念の多様性とポテンシャルを改めて見出すことを試みよう。

2. メカニズムとニュアンス——『物質と記憶』から

本稿は『物質と記憶』以降の記憶概念の展開を見るものだが、『物質と記憶』以降の記憶の概念にとっても基礎的なものとなる記憶の分類を導入しておきたい。よく知られた「記憶力の二つの形態」である。

2. 1. システムとしての記憶

過去は二つの異なる形態で残存する。（1）運動機構 *mécanismes moteurs* として。（2）独立した記憶 *souvenirs indépendants* として。（MM82）³⁾

「記憶」すなわち過去の残存について、ベルクソンはその形態を二つに区分する。ある詩句を暗記しなければならないとき、わたしたちはすらすらとそれを誦じられるまで反復練習し、それを記憶した、という。ここで「記憶した」とは、私の一連の運動がすっかりメカニズムとして組み上がり、いつでも再現可能な状態であることを意味している。テクスト的には「運動機構」とか「習慣記憶」と呼ばれるこの記憶を、以降本稿では単にメカニズムと呼びたい。

さて、私たちにとって記憶とは、このようなメカニズムに尽きるものではない。

仮に、習得に役立った幾度もの朗読を同時に表象として呼び起こす気にならなかったとしたら、わたしはその学課は自分に生得のものだと信じ込みかねないほどである。（MM85）

メカニズムを組み立てているあいだ中わたしたちは何度も繰り返し朗読を行うが、その一度一度の朗読の記憶はそれぞれ個別的なものとして想起されうる。そしてそのような表象が伴っているからこそ、わたしたちはメカニズムを（生得的なものではなく）自分自身によって習得したものとして了解することができる。これがメカニズムに還元されない第二の記憶力であり、例の「存在論的」（ドゥルーズ）な記憶である。メカニズムとは異なり、われわれの経験の全体を個別的に表象可能なものとする記憶力をわれわれは持っている。われわれの経験する出来事の一回性や、そこから生じる文脈（歴史）は、この記憶力によってこそ確保される。

出来事の記憶は、幾度もの反復によって得られる習慣とは対照的に、ただ一度経験されることで自ずから記憶される。そのため『物質と記憶』ではこの記憶は「自発的記憶」と呼ばれたり、われわれのメカニズムや努力に依存することなく記憶されるために「独立した記憶」と呼ばれたりする。以上のペルクソンの分類は、二種の異質なシステムを記憶に見出す「システム説」的なアプローチであると言えるだろう（スープレナント・ニース, 2009）。

以上のようにペルクソンは二つの保存形態による記憶の分類から記憶論を開始する。しかしこの哲学者は単に二つのシステムを分類するのにとどまらず、メカニズムと「独立した記憶」の両システムが同時に関わるようなプロセスにおいて、重要な心理的観察を残している。

2.2. プロセスにおける記憶

次の引用は、メカニズムとしての記憶が構築される現場において、「独立した記憶」がどのように意識されるかを記述したものである。

ある学課を習得しようと練習している時、いくつもの運動で組み立て直そうとしている視覚的または聴覚的なイメージは、すでにわれわれの精神のうちで、見えないながらも現に存在しているのではあるまいか。一回目の復唱から、いま自分がなにか間違えたのを、ある漠然とした違和感によって認める。意識の暗い奥底から一種の警告を受け取るかのようである。そこで体験されていることに注意を集中してみるなら、次のことが感知されるだろう。確かに、完全なイメージは存在しているのだが、うつろいやすいそれはまさに幽霊であって、こちらの運動能力がその輪郭を定めようとするまさにその時に消えてしまう、といった具合なのだ。（MM92、強調は引用者）

習得の過程で未だメカニズムが組み上がっていない状態において、メカニズムの手本となるような聴覚像・視覚像をたぐり寄せようとするのだが、わたしたちは漠然とした違和感を受け取るにとどまる。このときわれわれは現状の朗読と、記憶の中の明晰な表象との比較によって、「この部分をこのように間違えたな」と発見するのではない。そうではなく、「お手本」となる聴覚像や視覚像は確かにどこかにある感じがするのだが、それを明晰に表象することはできず、「こうではない感じがする」と、ただニュアンスとしてのみそれを受け取っている状態だ。

「独立した記憶」についてペルクソンは「[二回目の朗読や三回目の朗読の記憶の] それらのイ

マージュは、一発で記憶に刻み込まれたのでなければならない（MM84）といった表現も用いる。「メカニズム」と「独立した記憶」とがシステムの別であることを強調するためにベルクソンはこのような言葉を使うのだが、しかしここで「独立した記憶」は、アルヴァックスがそう読解したように、経験したその当時の表象やイメージを「本の中に印刷されたページ」のように保存しているとは限らない。確かに想起のプロセスを経て、あの日あの時の記憶が結果的に明晰な表象となるということはある。しかし実際には、一回的で自発的なこの記憶は、明晰にそのイマージュが想起されるより以前に、よりあいまいな仕方であれわれの意識に関わっているのである。

2. 3. ベルクソンの正確なあいまいさ

本稿ではこのことを強調しておきたい。過去の出来事を想起しイメージとして思い描こうとするプロセスについて現象的に考えてみるなら、そのプロセスは「保存されている写真をストレージから検索し、引き出す」というものではない。ベルクソンの想起の理論については平井(2022) 第六章に譲りたいが、想起においては、「独立した記憶の方が次第に知覚化・イメージへと変化すること」が行われるのではない。想起のプロセスにおいて「独立した記憶」が果たすのは、イメージへと「変身」することではなく、むしろ正しいイメージ制作を導く「示唆原因」としての役割である(平井, 2022, p. 310)。特定の思い出を想起しようというとき、われわれはあれこれと手近なイメージを組み合わせつつ、「これじゃない気がする」・「こんな感じだったかも」と漠然としたニュアンス的な示唆を受け取りつつ、徐々に記憶をたぐり寄せていく。記憶からのニュアンス的な示唆とイメージ制作の試行錯誤とを繰り返しながら記憶を想起するのである。

「ニュアンス」という語でここで意図するのは、「独立した記憶」の経験が心理的イメージのような「明晰さ」を欠いているということだ。しかし私たちの心理的な生活において、この記憶が副次的なものだとか、重要でないとかと言いたいのではない。確かに、経験としてもまた理論的にも、「エピソード記憶はニュアンスとして経験される」という主張はそれこそ曖昧だ。しかしこの把握は、記憶を単に古い知覚として扱うような日常的で便利な把握から離れ、われわれに理解される「記憶」を正確な位置に差しもどすという利点がある。記憶をニュアンスとして把握することは、曖昧にして正確なのである。

3. 非人称的記憶——『創造的進化』から

主著としては『物質と記憶』（1896）に次ぐ『創造的進化』（1907）は生命進化を題材とする著作だ。個人の心理を探究の範囲としていた『物質と記憶』とは一見主題がかけ離れている。しかしながら『創造的進化』は、まさしく生命進化という主題を論じるその方法において根本的な仕方であらう。記憶の概念に依拠していると言える。なぜならベルクソンは、生命そのものを記憶としてモデル化するからだ。

3. 1. 生命の記憶モデル

ベルクソンは『創造的進化』において、動物に見られる生得的な「本能」を論じる際、生命を記

憶に準える記述を残している。

[……] 生命が意識一般や記憶と同じように物事を進めるのを見ないわけにはいかない。われわれはそれに気付かぬうちに自分の過去の全体を背後に引きずっている。しかしわれわれの記憶が現在に注ぎ込むのは、われわれの現在の状況にある側面で補足することになる二、三の記憶だけである。それゆえ、ある種が他の種のある特定の点について有する本能的な知識の根は、生命の統一性そのものにある。(EC168)⁴⁾

ここで念頭に置かれているのは、ある生命種が別の種の弱点を正確に知っていというファールブルの観察である。ジガバチは「アオムシの九つの神経中枢を九回連続で刺す」という驚くべき行動をとる。このことによってジガバチはアオムシの殺さずに麻痺させることができるというのだ。ジガバチは「昆虫学者」のように、個体レベルで実験と検証を繰り返してこの知識を得たのではない。ベルクソンはむしろ、「ジガバチとそのいけにえのあいだにある共感（[共に苦しむという] 語源的な意味での *sympathie*）」を、アオムシの傷つきやすさについて、いわば内側から教えてくれるような共感（EC175）を想定する。「この傷つきやすさについての感情は、外的な知覚に何一つ負うところなく、ただジガバチとアオムシが向かい合っただけで生まれるだろう」（EC175）。

ふたたび『物質と記憶』の記憶論とともに考えてみよう。アオムシの弱点についての知識は知覚に由来するものでなく、また試行錯誤を通じて、メカニズムとして個体ないしは種が習得したものでもない。しかしジガバチはなぜかそれを知っている。これを確保する領域が「記憶」として確保されているということは、ベルクソンはこの「共感」をニュアンス的な記憶力の概念に託していることになる。なぜかニュアンスとして感じられ、行動を促すようなこの「本能」を、ベルクソンはニュアンス的な記憶の概念によって表現するのである。

3. 2. ニュアンス的な記憶概念の拡張？

以上に見たような本能論における記憶概念の使用は、『物質と記憶』からニュアンス的な記憶の概念が拡張的に用いられるようになったという解釈を誘う。『物質と記憶』において記憶される内容は、少なくとも暗黙的には、主体が過去に経験したことに限定していたように思われる。先の例においても、朗読の誤りは「意識の暗い奥底から一種の警告を受け取る」（MM92）ようにして受け取られるのだが、それは手本となるような「完全なイメージ」が暗記する主体によって経験され、記憶されているという前提があったように見える。しかし『創造的進化』において記憶は、ある個体が経験した事柄の内容が保存する領域というのではなく、むしろ生命個体が経験していない事柄をニュアンスとして知らせる、謎の領域を担うようになっているように思われる。

しかし翻って、むしろ『物質と記憶』においても、このような個人的なものの以上の「記憶」が入り込む余地はありえたのではないかと考えることもできるだろう。実際、朗読の間違いに際して、「意識の暗い奥底から一種の警告を受け取る」とき、わたしたちはその「警告」の由来を正確に知らない。このプロセスでは、明確に思い出されている記憶のいわば「現物」との比較で、現状の朗

読が間違いだと判断されているのではない。そのような記憶の「現物」をわれわれは見たことがない。そうではなく、どこからともなく感じられているニュアンスが間違いを知らせているだけだというのが正確な把握である。典型的には身体的・脳的な実質を持ち、したがって主体に対する帰属がはっきりしているメカニズム的な記憶と比較して、ニュアンス的な記憶の領域は、ニュアンスによって「これではない気がする」「ああ、これだ」という示唆が与えられるのみであり、元々、主体への帰属は薄い。したがって、ニュアンス的な記憶力については、これが「私の」記憶であるとその人称を正確に指示・限定することは、少なくとも現象的にはそもそも困難であったと言えるのである。

『創造的進化』の引用に戻ろう。ベルクソンは「ある種が他の種のある特定の点について有する本能的な知識の根は、生命の統一性そのものにある」と書いていた。ここで念頭に置かれているのは、原生生物を含む諸生命種が、遠い過去においては単一の起源を持っているという、「共通祖先」に類した発想であると考えられる。「共感」は現生生物どうしのあいだで、この場限りで生じているのではなく、起源において単一のものとしてあった生命の過去によって確保されるものであると考えている。換言すれば、ベルクソンの共感概念は生物種どうしの水平的な共感のみを対象とするのではない。杉山(2019)の言を借りるならば、「ベルクソンの「共感」[……]は、そこにおける垂直軸を、つまり共感する諸事物の産出原理のほうに向かう軸を確保し、そちらに向かって開かれたものになっている」(杉山, 2019, p. 31)。

以上のように、『創造的進化』のベルクソンは、ニュアンスとしての記憶を、誕生以降の個体の経験やメカニズムとして蓄積されるものではない、個体に対して外的な知の領域へと拡張している。そしてこの領域は、個体として生成する以前に共有していた共通の起源の概念によって担保されている。こういってよければ『創造的進化』の記憶は「私」の記憶ではなく、今も分有されている「私たち」＝生命全体の記憶であり、この意味で「私以外」の記憶として経験されるようなものである。こうして、『物質と記憶』に端を発するニュアンス的な記憶の概念は、私の経験を保存するものという一般的な規定を大きく離れて、生命全体のある種の経験を包括するものとなる。

3.3. 小括

『創造的進化』の「記憶」は要言するに生命全体に分有された起源を内的に了解する領域である。本能論によれば記憶は「私」というよりも「私以外のもの」の内的な認識を確保する領域であり、「私以外のもの」の内的認識を生命全体のうちに含ませる行き方である。記憶の概念のこうした拡張は、やはり『物質と記憶』の考察なくしては成立しなかっただろう。「メカニズム」に尽きるのではない、明晰には表象されない潜在的な「ニュアンスとしての記憶」の存在を『物質と記憶』で取り出し、「記憶」を私の身体メカニズムから解放することができたからこそ可能なものであろう。そうでなければベルクソンもまた、獲得形質の遺伝等のメカニズム的な説明原理によって過去の存続や本能論・生命進化史を論じることになったかもしれない。しかしベルクソンが「本能」に関する知識の由来を求めるのはむしろニュアンス的な記憶の方なのである。

4. 記憶と共同性——『道徳と宗教の二源泉』から

さて、わたしたちは冒頭でアルヴァックスによる批判を見ておいたのだが、『創造的進化』の記憶概念が以上のように「生命全体」をスコープとするものであれば、ベルクソンはある種の「集合的記憶」を構想したと考えることもできそうである。確かにアルヴァックスがそう考えたように、『物質と記憶』のベルクソンの「純粹記憶」概念は、個人的経験を保存し、個人的にのみアクセス可能なものとみなされうる側面を持っていた。それゆえアルヴァックスの側からは「過去が個人の精神にのみ保存されているのだとしたら、どのようにして自分自身が体験していない過去の实在性を感じ取り、他者との有機的な連帯を感じることができるのだろうか」（金, 2010, p. 31）という問いが差し向けられうる。しかし『創造的進化』に至ってみればベルクソンの記憶概念は「個人」の閉包に閉じられたものではなく、まさに「他者との有機的な連帯」を内在的に知らせるものとなっている。ここをひとつのきっかけとして、アルヴァックス的な疑問に答えてみることも可能かもしれない。

4.1. 閉じた全体の記憶

『創造的進化』が開いた個体に先立つ記憶の領域は実際、次なる主著『道徳と宗教の二源泉』においてわれわれの共同性を論じるうえで重要な参照点となっている。『二源泉』の主張は、われわれの共同性は異なる二種類の力によって形成されるというものだが、このうち一方の力は『創造的進化』の考察を引き継ぎつつ「潜在的本能」と呼ばれている。『進化』において「本能」が「記憶」のように内在的に知られる行動への示唆であったことを思えば、『二源泉』がこの力を「記憶」によって論じることは不思議ではない。有名な『二源泉』冒頭を引用しよう。

禁断の果実の思い出は、われわれ各々の記憶においてもっとも古いものである——人類の記憶においてそうであるのと同様に。（DS1）⁵⁾

われわれは、親や教師といった存在からの「してはならない」という禁止を幼年期に経験し、時に抗いつつも、えも言われぬ効力によってその禁止を承服する。『二源泉』のベルクソンの問いは道徳における実効性に集中し、道徳論では「なぜわれわれは従ったのか？」（DS1）こそが問われる。この禁止の効力は、特定の親、特定の教師といった個人や、彼らの言葉に負うものではなく、むしろ彼らの背後に控える、非人称的であり、まさにそれがゆえに効力を発揮する「責務の全体」le tout de l'obligation に由来する。不道徳を働いたとき、われわれの心に浮かぶのは「神の怒りを買うのでは」から「法令違反ではないか」まで、特定の主体・権威に紐づいた責務の感覚であるかもしれない。しかし、特定の他者による制止・処罰に先立って社会・人類全体から課され、またわたしたち自身がそれを他者にも求めるような内在的な「従わなければならない」という「圧力」こそがまずわれわれの行動にリアルな効力を発揮しているのではないか、というのがベルクソンの指摘である。ベルクソンはわれわれにとって現働的で明晰に表現される合理的・制度的な「責務」の背後に控えるこの領域を「潜在的本能」と名指すのである。

個体に先立つ「全体」としてわれわれに内在しつつ、個体へと行動への示唆をニュアンス的に知らせるものであるという点で、この「本能」は『進化』によって記述された「本能」概念と構成を同じくする⁹⁾。『二源泉』冒頭で書かれる「禁断の果実の記憶」やこれを共有する「人類の記憶」といった述語は、それ単体では脈絡を掴みづらいものだが、『進化』の本能論が記憶をモデルに論述されたことを押さえておけば、「責務の全体」論は『進化』における本能論が社会論にそのまま適用されたものとみなすことができよう。われわれが明示的に明晰に個別的に表象するもの（『二源泉』における法・刑罰・権威）の背後に、暗黙的に曖昧に全体的に作動する内在的な働き（『二源泉』における「責務の全体」）を見出し、むしろそこにこそ大きな実効力を与えること。脱構築的に丸めすぎたかもしれないが、このように整理してみれば、『物質と記憶』においてニュアンス的な記憶の概念が発見されて以降、『進化』や『二源泉』において、記憶の概念でベルクソンがやろうとしていることはかくも一貫している。

4. 2. 個体を通じた開かれ

ベルクソンの道徳論においてある種の「集散的記憶」のようなものが見出されることを上記で確認してきた。しかし周知の通り、上で見たような「責務の全体」の力で構成される道徳と社会は「閉じた」ものだ。記憶のスキームにより論じられる、内在的なこの「全体」による社会は政治的な全体主義とも無縁ではない。「閉じたもの」によって導かれる道徳や社会は、その構成からして閉じた「全体」の外部を排斥するものであり、その帰結が世界大戦をも引き起こした、というのが1932年の『二源泉』が踏まえる状況である。ベルクソンの記憶の概念は、「私」という閉包を超え出つつ、「私たち」という「全体」に改めて閉じたものとなったように見える。

しかしながら、『創造的進化』から共通している「記憶」の「全体」的な能力は、いわばベルクソンの「集散的記憶」の一側面でしかない。「全体」的ではないが単純に一人称的でもない記憶の経験を『二源泉』ベルクソンが見出していたこと、そしてこれが別種の共同性のありようを開くものとして検討されていたことを指摘して本稿を閉じよう。

非人称的で全体的な力によって形成される道徳・社会は「閉じたもの」と呼ばれる。他方でこれと対照的な仕方で道徳を形成する力の存在——もうひとつの道徳の源泉——は次のように論じられている。

[……] ただひとつと思える道徳には両極がある。一方は圧力 *pression* であり、他方は憧憬 *aspiration* である。圧力は、それが非人格的であればあるほど、言い換えれば、習慣と呼ばれ本能とさえ呼ばれる自然の諸力に近づけば近づくほどそれだけ完璧になる。憧憬の方は、一個の人格によってわれわれのうちへ鮮烈に呼び起こされ、より見事に自然に勝利するように見えるにしたがい、それだけ強力となる。(DS48)

対比は明らかであろう。道徳を形成する力には二つの作動様態がある。一方には全体的・非人称的な「圧力」があり、他方には個別的・人称的な誰かに憧れること、誰かに惹かれることによって

駆動される「憧憬」がある。「誰かに見られているかもしれない」という圧力から出る行動ではなく、「あの人のようでありたい」とつい引き寄せられて為される行動である。この憧憬の対象となる形象が「神秘家」だ。彼らの牽引力によってわれわれの情動 *émotion* が掻き立てられ、習慣や本能によるのではなく、特定の社会や集団に閉じたものではない、「開いた」道徳が可能になるのだ、と『二源泉』の道徳論は書かれる。

この議論は一見脆弱であるように見える。というのも、「わたしにはそのような憧れの対象となる人物はいない」、「そのような牽引力は私に影響を及ぼしていない」と否認することで、いつでも反論することができそうにも思えるからだ。ベルクソンのように、道徳における実効性を議論の中心とするならばなおさらだ。しかしベルクソンはもう一度「**人類の記憶**」に訴えて次のように論じていく。

そうした〔神秘家の〕魂がどういう魂だったか、またかれらの行為がどういう行為だったか、その記憶 *souvenir* は人類の記憶 *mémoire* のうちへ定着されている。この記憶はわれわれ各自のうちに甦りうるものである。それも、この神秘性を分け持つ人物や、この神秘性をその周囲へ広げた人物のイマージュ——それはわれわれ各自の胸のうちになおも生きている——に、この神秘家の記憶を近づけてみる場合にとくに甦りうるものである。われわれは特定の偉人の姿を現実想起していなくても、この想起が可能であることを知っている。そうした人物は、潜在的な牽引力をわれわれに及ぼす。(DS85)

ここでベルクソンは、具体的に特定の偉人を想起せずとも、そのような偉大な人物を想起することが可能であることは、われわれは知っているはずだ、とわれわれの感覚に訴える形で論述を進める。潜在的な領域においてのことではあれ、このような人物からの影響を受け取る素地をわれわれは持っているはずで、その能力を担保する場所が「**人類の記憶**」だと言われている。

引き続き危うい議論と見えるが、まずは解釈を続けよう。上の引用では「**人類の記憶**」を前提としてなされる、個別的な形象の「想起」が論じられているが、この想起は『創造的進化』以来の「本能」的とは区別されよう。一方で『進化』『二源泉』が「本能」の場所として依拠する記憶の概念は個体の生成に先立つ「生命全体」を共有するものである。他方で『二源泉』が憧憬という力の実効性を論じる際に依拠する記憶が確保しているのはそのような「全体」ではなく、ある時ある場所で誕生した、日付をもった存在や行動といった、個別的な内容を持ったものであるはずだからだ。

しかしそのような記憶の「想起」は可能だろうか。想起の対象、すなわち個別的な過去の経験は、私たちの経験としては存在しないではないか。道徳的偉人の言行録やその者の模倣者を観測することがあっても、その道徳的偉人そのものについての記憶を「想起」することにはなるまい。要するに、知識として外在的には知られるけれども、「記憶」を通じて内在的に、自分ごとないしは人類ごととして、その者の行動を知ることにはなるまい。この点を解釈するヒントとなるのは次の引用である。

偉大な神秘家の言葉、あるいはその模倣者のうちの一人の言葉が、われわれのうちのどれかのうちに反響を見出すとすれば、それはわれわれ自身の胸底にも神秘家が一人眠っており、目覚められる機会をひたすら待っているからではないだろうか。[……] 人は一個の人物の呼びかけに応えるのであり *répond à l'appel d'une personnalité*、そしてこの人物とは、道徳的生の示現者自身の人格であることもあり、彼に倣う者のそれであることもあろうが、場合によっては、自分自身の人格であってもよいのである。（DS102、強調は引用者）

謎めいた記述だが、われわれを道徳的生へと導くその形象、想起の対象となるその形象は、自分自身の人格でもありうる、とベルクソンはいう。ここで想起される記憶の人称は不定なのである。この人称不定の記憶内容を想起し、宗教者あるいはそれを模倣する使徒たち（そしてその言行録）を通じて、自己自身の「神秘家」としての人格が再認識されてくること、自分自身の「神秘家」を目覚めさせることが問題となっている。想起の対象が自分自身でもありうるという前提があればこそ、「存在しない記憶を思い出せ」という、それこそ神秘的な行為の要請を強いるのとはことになって、ベルクソンは「われわれは特定の偉人の姿を現実想起していなくても、この想起が可能であることを知っている」（DS85）と述べることはできたのではない。

この「想起」のプロセスはどのようなものだろうか。『物質と記憶』解釈においてわれわれは、想起が写真の現像のように進まない（記憶が知覚へと変身するのではない）ことを確認してきた。そうではなく、ニュアンス的な記憶による示唆を通じてイメージの作成を試行錯誤することで、私たちは「正しく」記憶を想起することができるのだった。『二源泉』のベルクソンは、閉じた道徳や社会の形成においてだけではなく、個人を通じてのみ継続されうる「開いた」ものの共有可能性をも「人類の記憶」として表現している。後者の「記憶」においては、ただ「潜在的本能」が差し向ける行動に身を任せるのではなく、呼びかけに答え、自分自身の「神秘家」としての個性性を再認するというごく個人的なプロセスを通じてひとは神秘家となり、「全体」に限定されるのではない道徳的行動へと邁進する。いわばこれは自己自身との邂逅、自己自身の再認であるが、この「想起」に示唆原因として与えられるのが神秘家の言行や「呼びかけ」と書かれる契機だろう。「神秘主義の言葉を聞くとき、大抵の人の胸の奥には、ほとんど聴き取れぬほどではあっても、何かそれに反響するものがある」（DS226）。そして、具体的に自己自身を再認するにあたっては、神秘家の言行やその模倣者のフィギュールといった宗教的表象は、いわば想起プロセスにおける質料的イメージのように用いられることになるのである。定義からしてそれぞれに固有で、単独的な存在であるはずの神秘家は、こうしたプロセスを通じて宗教的な想起の系譜を持つことになるわけである。

ベルクソンの見立てが正しいならば、われわれは自身が直接経験したのではないにも関わらず、神秘家の存在や行動といったその者に固有であるはずの記憶を、自らに固有なものとして引き受け、喚び起こすことができる。したがって『二源泉』の道徳論は、「全体」に閉じたものとも見える記憶の認識論のただなかで、他者に固有な経験を、しかし自己に固有な経験としてある仕方引き受け共有する可能性を示している。

4. 3. 小括

以上の『二源泉』解釈をまとめて次のように言おう。『進化』以降の「集合的記憶」を考えると、一方では「人類の記憶」は「われわれ」に閉じた「全体」を共有するように働き、他方で「人類の記憶」は優れて個体的な存在や行動を（その個性性を犠牲にすることなく）共有し、先取りされた「全体」に回収されない個体の行動を新たにもたらしうるものでもある。「人類の記憶」という問題含みの概念もまた、「閉じたもの」と「開いたもの」の二面性において把握される必要があるのだ。そして後者の「人類の記憶」は明確に人格的な *personnel* ものでありながら、その人称 *personne* が不定のものであるという点で、われわれの常識からすれば異様な記憶の概念である。

5. おわりに

『物質と記憶』で発見された二つの記憶の概念、そしてとりわけ「ニュアンス的な記憶」の領域は、『物質と記憶』における個人的経験の心理学のみならず、『進化』『二源泉』に展開されるポテンシャルを持っていた。『進化』は生命全体の内在的な認識をこの領域において展開し、『二源泉』はこれを踏まえつつ、一方では「全体」に閉じた共同性を論じ、他方では他者の存在を契機とした想起の可能性から「全体」を開く共同性の可能性をも論じた。『笑い』の芸術論、『二源泉』の宗教論なども含め、より詳細に展開すべきテキスト解釈は残存するが、ベルクソンの記憶論が「一人称的な記憶」の「存在論」にとどまるものではないことは少なくとも示せただろう。

参考文献

- Bergson, Henri (1907/2013). *L'Évolution créatrice*. PUF.
Bergson, Henri (1900/2012). *Le Rire*. PUF.
Bergson, Henri (1932/2013). *Les Deux sources de la morale et de la religion*. PUF.
Bergson, Henri (1896/2012). *Matière et mémoire*. PUF.
Deleuze, Gilles (1966). *Le Bergsonisme*. PUF.
Halbwachs, Maurice (1950/1968). *La Mémoire collective*. PUF.
Surprenant, A. M. & Neath, I. (2009). *Principles of Memory*. Routledge. (スープレナント, A. M. & ニース, I. 今井久登 (訳) (2012) 『記憶の原理』、勁草書房。)
山内翔太 (2017) 「潜在的本能としての道徳と宗教——ベルクソンにおける「閉じたもの」について」、『西日本哲学年報』、25 巻、75–94 頁。
山野弘樹 (2024) 「「赦し得ないもの」をめぐる赦しの在り処——リクール『記憶・歴史・忘却』における「留保としての忘却」概念の検討」、『哲学』、75 号、358–371 頁。
平井靖史 (2022) 『世界は時間でできている——ベルクソン時間哲学入門』、青土社。
杉山直樹 (2019) 「ベルクソンの共感概念のアノマリー」、『新プラトン主義研究』、19 号、25–33 頁。
金瑛 (2010) 「アルヴァックスの集合的記憶論における過去の実在性」、『ソシオロギス = Sociologos』、34 号、25–42 頁。

註

- 1) リクルールの「留保としての忘却」概念はベルクソンの記憶論から展開される。山野（2024, pp. 364–365）を参照せよ。
- 2) 『集合的記憶』（Halbwachs, 1950/1968）は以下略号 MC を用い、頁番号を付記する形で指示する。
- 3) 『物質と記憶』（Bergson, 1896/2012）は以下略号 MM を用い、頁番号を付記する形で指示する。
- 4) 『創造的進化』（Bergson, 1907/2013）は以下略号 EC を用い、頁番号を付記する形で指示する。
- 5) 『道徳と宗教の二源泉』（Bergson, 1932/2013）は以下略号 DS を用い、頁番号を付記する形で指示する。
- 6) 潜在的本能としての「閉じたもの」については山内（2017）を参照されたい。

La mémoire et la genèse du nous : évolution du concept bergsonien de mémoire après *Matière et Mémoire*

Tomoro HAMADA

Cette communication examine l'évolution du concept de mémoire chez Bergson, de *Matière et mémoire* à *L'Évolution créatrice* et *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Dans *Matière et mémoire*, Bergson propose le concept de souvenir pur, distinct du corps et du cerveau, et introduit une « mémoire nuancée » qui saisit l'expérience unique, différente de la « mémoire mécanique ». Contre l'objection de Halbwachs selon laquelle la mémoire bergsonienne resterait enfermée dans l'individu, nous montrons que les textes de Bergson eux-mêmes ouvrent à une conception renouvelée de la mémoire. Dans *L'Évolution créatrice*, la mémoire s'élargit au domaine impersonnel partagé par la vie en général ; l'instinct devient mémoire du « non-moi » transmise comme nuance. Enfin, dans *Les Deux sources*, cette mémoire globale fonde une communauté close d'obligations, mais permet aussi, par le souvenir éveillé par l'aspiration à l'autre (le mystique), l'émergence d'une communauté ouverte. Ainsi, la mémoire bergsonienne dépasse l'ontologie du moi pour inclure des dimensions du « non-moi » et du « nous ».

痛み、記憶、自我分裂 ——精神分析とトラウマ——

佐藤 朋子

本シンポジウムの趣旨説明は、「この10年で、分析哲学とメモリースタディーズの領域では記憶研究が目覚ましい発展を遂げている」¹⁾という一文で始まる。発展の過程において、「分析哲学」はとりわけ用語の定義や体系化の側面から大きく寄与し、「メモリースタディーズ」は、中心적でおそらく代替不可能な推進役を心理学に託すことによって、学問分野に関する既存の区分に照らし合わせるならきわめて学際的で文理融合的といえる探究を展開してきたようである²⁾。ところで、ジークムント・フロイトの言によるなら、精神分析は方法論的次元において哲学と疎遠であり（XIII 229 / 18・167-168）、心理学とはそれぞれの位置からして「〔北極の〕シロクマと〔南極の〕クジラ」（XII 76 / 14・48）のように相見ることがない。はたして分析哲学とメモリースタディーズが主導してきた今日の事業に精神分析は関与しうのだろうか。往時のステレオタイプ的な学問観に拠るものとはいえ、フロイトの言葉はその可能性を危ぶませるのに十分である。

参加への呼びかけに肯定的に応じることは、他の分野に対する精神分析の関係、ひいては精神分析そのものの再定義という事業を伴いうるだろう。その場合、マーク・ソームズが精神分析と脳科学の統合を試み、「神経精神分析」を提唱したことが参照すべき例の一つとなる。そこにみられる試みは、実験心理学の成果と認知神経科学の成果の照応を図る記憶研究に対して形式的な類似を示すだけでなく、脳科学の語彙を共有する点で実質的な対話を開始する態勢にある³⁾。他方、否定的な応答は、フロイトのほか、精神分析の心理学化を批判したジャック・ラカン⁴⁾、あるいは、精神分析の語彙を他の学問領域の語彙によって十全に翻訳し、還元的に解釈することの不可能性を主張したニコラ・アブラハムやジャン・ラブランシュ⁵⁾などの仕事を参照するものとなるだろう。そして、同じ言葉遣いで対話し、直接的に問いかけるのがいかに困難であるかを説明することから始める必要性を認めるにちがいない。

本小論では後者のありうべき応答の一つを追究し、明確にすることを試みる。第1、2節において、精神分析が記憶研究や記憶の哲学に対しては想起の理論として自己規定することを確認し、第3、4節で、痛みに関する考察を経たのちのトラウマの問題へのアプローチにおいて初めて記憶の問いを見出すことを明らかにする。結びでは、その「記憶」が記憶研究のいう意味での「記憶」でありうるのかどうかという問いとともに、語彙を共有する可能性をあらためて問題にする。

1. フロイトからみるシャクター

メーヌ・ド・ピランとアンリ・ベルクソンという先覚者の業績ののち、1960年代から70年代に「短期記憶」と「長期記憶」をめぐる議論が白熱し、1972年に心理学者エンデル・タルヴィング

が提唱した「エピソード記憶」と「意味記憶」の区別、ついで1980年にニール・コーエンとラリー・スクワイアが主張した「手続き記憶」とともにさらなる論点加わった。ダニエル・L・シャクターは1996年に『記憶を求めて——脳・心・過去』で記憶システム論の歩みをそう振り返ったのち、あらたに「潜在記憶」と「顕在記憶」の区別を導入することの妥当性を実験結果やその解釈によって擁護する⁶⁾。本節では、記憶研究におけるこの古典的著作で示された記憶観、心身観、想起観を順に注釈し、フロイトとのあいだで共有されがたいと思われる主張や命題を指摘したい。

第一に、「エピソード記憶」や「意味記憶」の区別はフロイトにとって不要、さらには不適当である。『日常生活の精神病理学に向けて』（1901年）が明らかにした度忘れのメカニズムをみてみよう。フロイトは、フレスコ画をみて作者の名「シニョレツリ」を思い出す努力をしたときに、不適を即座に判断できたにもかかわらず「ポッティチェツリ」などの名がしつこく思い浮ぶ一方で、肝心の名は他の人から教えられてその正しさを判断するという形でしか得られなかったという自身の経験を分析し、こう述べる（IVs 6ff./ 7・5sq.）。「シニョレツリの名前が思い浮かばないのは、この名前そのものが何か特段の性質を備えているからとか、また、名前を思い出そうとした際の前後の心理的な脈絡のせいであるというのではなく、「先立つ話題によって新たに登場してきた話題が妨害を受けた」結果である。つまり、「ボスニアとヘルツェゴヴィナに住んでいるトルコ人たちの風習」をめぐる先立つ会話は、イタリア語のSignorに意味的に対応する「先生〔Herr〕」という呼びかけで始まる発話の再現を含み、同地のトルコ人について他の機会に聞いた「死と性」にまつわる逸話をフロイトに思い出させ、さらには、その逸話を經由して「死と性」という主題に連なる様々な想念をわき起こさせたのであり、そのことによって後続の話題の規定要因となったのである。フロイトのこの観点からするなら、「エピソード記憶」（たとえば会話をしたという記憶）、「意味記憶」（たとえば「死と性」という主題とそれにまつわる連想）、語の意味上の類似（たとえば「Signor」と「Herr」）、音声上の類似（たとえば「シニョレツリ」と「Signor」）等のあいだに区別を設けずにそれらすべてを同じ平面上に置き、平等に扱う態度をとることは、度忘れと（意識的な努力に逆らって執拗に起こる）想起のメカニズムを解明する作業の遂行条件である。

第二に、「潜在記憶」とフロイト的「無意識」についてシャクターが提示する次の対比は、フロイトにとって、一般と特殊に関する特定の観念を暗黙のうちに前提とした一意見に過ぎない。

フロイトが描いた無意識の記憶とは、抑圧の力との闘いに巻きこまれる力動的存在であり、心の奥底に潜む葛藤や欲望と関連のある特別な経験から生じる。私がここで考察してきた潜在記憶は、これよりはるかにありふれたものであり、知覚、理解、行動といった日常的な活動によって自然に生じる。⁷⁾

フロイトによるなら、最幼年期における心の活動は現実の危険を顧みずに欲望あるいは願望の充足という形での快の獲得をひたすら目指すことに存しており、その原初的な様態こそが根本的かつ一般的である。そして、生き延びるための必要に応じて外的世界を修正するすがが学ばれる過程で、偶発事により多少とも規定されながら二次的な仕組みが発達し、「理解」や「行動」などの活動が

可能になる（VIII 231ff., X 213ff., 224ff./ 11・260sq., 14・170sq., 183sq.）。「無意識」と「潜在意識」の比較において前者の起源を「特別な経験」に指定することは、両者の対立点となりうるはずの問題を一方的に解決して前提とする点で不当である。

第三に、シャクターがいう「記憶」はおそらく「脳における保存」と翻訳されうる。たとえば彼は、「潜在記憶を支える脳の構造は、顕在記憶に必要なシステムよりも先に完成することを示唆する内容」の共著論文を発表し、「比較的初期の記憶保持の出現は、海馬を含む脳のシステム〔中略〕に依存しているのかもしれない」⁸⁾という仮説を立てる。また、潜在記憶が活性化するための条件としての「プライミング」の理解を深めるためのヒントを、PET スキャン技術を利用した研究の成果に求め、「知っている単語の視覚分析と意味分析を行なっているときは、脳の異なる領域が活性化すること」に注目し、「単語に関する視覚情報を保持する役割は、他とは異なる脳のシステムが担っている」⁹⁾ことを強調する。脳機能局在論的であるにせよ、脳還元論的であるにせよ、あるいは他の形容詞で同定されるべき特徴をもつにせよ、シャクターのアプローチは、「記憶」の存在を根拠づける脳科学的事象を暗黙のうちに前提としていると思われる。それに対してフロイトは、心理学と脳科学の接続を図る前に言語の問題を問うことを基本方針とする点で少なくともより複雑な立場をとる。最初期の仕事の一つ『失語症の理解に向けて——批判的研究』（1891年）においては、程度の差はあれ、言語障害の発生をめぐる脳の局在説と機能変化説がともに説明として不明な点を残すとし、その点の解明を進めるために、「語表象」の4つの構成要素および「対象表象」のあいだで連合とその遮断を研究してゆく必要があるとする（68ff./ 1・83sq.）¹⁰⁾。精神分析に特有の理論に「メタ心理学」という呼称を与えた後の仕事においても、脳科学との断絶を宣言しない一方で、直接的な対応関係については否定的な言辞を残している。「無意識」（1915年）では、第一局所論と現在一般に呼ばれる理論について、「われわれの心的局所論は、解剖学とはさしあたり関係なく、心の装置の諸領域を参照しているのであり、解剖学的な局在性を参照しているのではない」（X 273/ 14・222；強調原文）と述べる。第二局所論を呈示した『自我とエス』（1923年）や『みづからを語る』（1925年）で自らの理論を解説するくだりでも同様の見解を示す（XIII 252, XIV 58/ 18・19, 92-93）。そして両局所論のいずれにおいても、「語表象」の概念をもって、心（的装置）を構成する系や審級の分節化に取り組んでいる（X 300, XIII 247ff./ 14・251, 18・13）。

第四に、シャクターの著作にみられる想起観は、フロイトにとって、特定の仕方で図式化されたものである。一つとして、シャクターは、たとえばコンピュータエンジニアの転職先における専門知識の利用可能性という現実社会の事例と実験室で得られたデータとを区別することなしに論じている¹¹⁾。他方フロイトにとって、想起がどのような状況で生じるかという問いは捨象されえず、想起の構造の一部をなす。なかでも、誰がいる場で生じるかという問いは決定的に重要である。よく知られる「転移」とは、想起の内容とその内容の妥当性に関する信念とに規定的な効果を及ぼすものとして、分析家への情動的な関係を想起する者（患者）において問う理論である（V 279ff., VII 428ff., VIII 364-374/ 6・152sq., 10・232sq., 12, 209-220）。もう一つとして、シャクターは、想起とともに何が起きるのかという問いを立てないが、フロイトにとってそれは想起の構造の一部をやはりなす。「エピソード記憶」や「意味記憶」に対してフロイト的観念としての「前意識的表象」

が示す類比の限界もその差異に由来する。フロイトによるなら、前意識的表象の特性は、必要に応じて意識的になり、利用されて、外界に修正をもたらすことにある（II-III 546, X 260, 277ff., 286/5・330, 14・260, 226sq., 286）。ヒステリーではそれと裏をなす事態が起きている。つまり、抑圧が起き、ある表象が意識において利用不可能になることによって、その表象が外界に引き起こすであろう望ましからぬ変化が回避される。前意識的表象は、意識化可能性とパフォーマティヴィティと要約しうる二つの不可分かつ相補的な性格によって定義され、その定義において「エピソード記憶」や「意味記憶」との類比と類比の限界とを同時に示す。

2. 記憶の哲学、想起の理論

本節では、フロイトの理論において記憶の問いの所在を同定することの困難に注目しよう。

『物質と記憶』は、いわずと知れた、シャクターにとって系譜上の遠祖にあたるベルグソンの主著の一つであり、そのタイトルはドイツ語において一般に「Materie und Gedächtnis」と訳される。1878年に刊行されたヤーコブ・グリムとヴィルヘルム・グリムの辞書によるなら、「Gedächtnis」は「denken [考える]」という動詞の過去分詞形に由来し、また、見られたり聞かれたり生きられたり学ばれたり読まれたりしたものを「固く保持する」という語義を狭義とする¹²⁾。フロイトは著作のなかでこの「記憶（Gedächtnis）」の語を用い、さらには、「記憶」と「痕跡（Spur）」の合成からなる「記憶痕跡（Gedächtnisspur）」という語を、心の成り立ちをめぐる所論において特徴的な仕方で利用している。しかしながらドイツ語全集版においてこの「記憶痕跡」の語の登場は6回を数えるのみであり、うち3回は、1894年に発表された論文「防衛—神経精神症—後天性のヒステリー、多くの恐怖症および強迫表象、およびある種の幻覚性精神病について心理学的な理論を構築する試み」に記録される（I 63–64, 74/1・398, 410）¹³⁾。その用例について3点注目したい。第一に、「表象の記憶痕跡」に「量」が広がるという記述、またその「量」に与えられた「補助表象」という言説上の資格から、この「記憶痕跡」が術語として用いられていること、また脳科学的あるいは神経科学的な対応物に関する問いを必ずしも伴わないことが確認される。第二に、「抑圧された表象の記憶痕跡は、消え去ってしまうのではなく、その時点から二番めの心的集合体を形成する」という一文は、「記憶痕跡」が「記憶」と呼ばれるものの起源を構成するという解釈を許容し、そのかぎりでのこの語の使用は記憶理論の構築の一契機とみなされうる。第三に、「表象」と「記憶痕跡」が異なるものとして構想されているという推理を促す「表象の記憶痕跡」という用法に並んで、ある種の表象（より詳細には、「興奮量」を奪われたのち心的生活の一部となった「表象」と「記憶痕跡」を等置する用法が読み取られうる。その点において「記憶痕跡」は概念としては曖昧で混乱しており、さらなる洗練を要請する。

グリムの辞書によるなら、「erinnern」という動詞は、「内から（～へ）」を含意する接頭辞「er」と、「表す」という意味合いをもつ一方で語源的には「内部」という意味に送り返す動詞「innern」とからなり、「思い起こさせる」や「気づかせる」等の語義をもつ¹⁴⁾。フロイトは、その動詞の名詞形を含む合成語「Erinnerungsspur [想起痕跡]」をやはり特徴的な仕方で用いている。上にみた「Gedächtnisspur」との違いを重視する読解は今日のフロイト研究において必ずしも主流を形成して

はいないが¹⁵⁾、両語の用例は時期と頻度の点において明確な差異を示す。

ドイツ語全集版にこの「想起痕跡」は64回登場する¹⁶⁾。上にみた「防衛-神経精神症」の発表に続く時期に執筆され、プロイアーとの共著『ヒステリー研究』（1895年）を構成する一章となった「ヒステリーの精神療法のために」に初出が認められ、その後、1938年に執筆され遺作となった『精神分析概説』にいたるまでの各年代の著作で継続的な利用がみられる。『ヒステリー研究』に記された命題、すなわち「抑圧された表象は弱い（強度の殆どない）想起痕跡として存続し、その表象から剥ぎ取られた情動は身体の神経支配のために用いられる」（I 288/ 2・364）という一文では、上にみた「記憶痕跡」にただ代わるものとして「想起痕跡」の語が用いられているようにも思われる。しかし、同時期に書かれた「心理学草案」と今日呼ばれる草稿には、むしろ二つの語の差異に注目するよう促す次の一節がある。

ある想起が体験としてはもたらさなかった情動を喚起するということは、心的生においては普通に起こることではないものの、性的表象にとってはごく普通のことである。というのは性的成熟の遅延は〔人間という有機体の〕編成の普遍的な特徴だからである。青年期の人は誰も、自分の性的な感覚が出現して初めて理解できるような想起痕跡を持っているものである。（XIX 448/ 3・67-68；強調引用者）

体験の当時には生じなかった情動が、体験の想起、あるいは想起される体験とともに喚起される。生きられたのち「固く保持」されてきた何かの単なる再生とは異なる事態を分節化することがここにおいて要請される。その何かを「記憶痕跡」の語で指し示すことは、心の理論に構造的な矛盾をひき起こすかぎりでは斥けられねばならない。「想起痕跡」の語の選択は、記憶の問題を先送りにし、その前に想起を問題にするというフロイトの方法論的、理論的な決断を告げている。その決断が正当化されるのはとりわけ性的表象に関わる場合である。別様に述べるなら、ここにおいて「性的」という形容詞は記憶と想起の非対称を意味している。フロイトが心の理論の埒外に想定する身体は、性的な身体、変化、変容するものとしての身体であり、「性欲動」を「生の欲動」と換言した後年のフロイトに倣うなら（XIII 46/ 17・99）、生きている身体と呼びうる身体である。

3. 痛みと想起の時間

フロイトはコカイン研究やヒステリーの治療に従事した経験を通じて1880年代中葉には痛み（der Schmerz）を身体的かつ心的な問題と認めていたと考えられる¹⁷⁾。本節では、フロイトのその後の仕事においては想起の理論の整備と彫琢に相関して、まず痛みの神話化、ついで脱神話化と歴史化が起きたこと、また痛みの契機が「トラウマ」と名指されるにいたったことを明らかにしたい。

前節末にみた「心理学草案」は、「記憶痕跡」という用語の利用の開始後、かつ精神分析の理論的言説が「メタ心理学」と命名される数ヶ月前に執筆されている。この草稿において痛みは「もとの体験」とその「想起」という2つの局面において論じられる（XIX 399-400, 412-414/ 3・17-18, 32-33）。その記述によるなら、本来的な「痛み」は「生物学的な性質の仕組み」として

のニューロン系の「機能不全」、すなわち、正常時には遠ざけられる過大な「Q〔量〕」が「外界から」ψ〔ニューロン〕に向かって侵入してくること」に存しており、Qの水準上昇のほか、「放散性向」および「放散性向と、痛みを喚起する対象の想起像のあいだの通道」をψシステムにもたらす。その帰結として以降、「敵対的对象の想起像」とともに「情動において不快が迸出される」ようになる。起源の体験は「想起像」を残すが、想起において作り出されるのは「痛み」ではなく、「不快を、また痛みの体験に対応する放散性向を含む」その類似物である。

『夢解釈』（1900年）では、想起の理論としてのメタ心理学の性格が明確にされると同時に、理論の外あるいは前、神話とも呼ばれうる次元に痛みが位置づけられる。フロイト曰く、一次的体験としての「外的な驚愕体験」においては、「痛み興奮の源泉となるような一つの知覚刺激」が「原始的装置」に作用するやいなや、「秩序のない運動性のいくつかの表出が起こってきて、やがてその運動表出の一つが、その知覚から、そして同時に痛みから、この装置を遠ざけ」ることに成功する（II-III 606/ 5・403；以下同様；強調原文）。その体験に続く、想起の可能性によって標づけられる時期には、「痛み源泉の知覚を幻覚として、あるいはその他の仕方でも、ふたたび備給しようとする傾向性はまったく残」らず、ただ先に学習された「逃避運動」、「逃避運動」の模倣のみが存続する。つまり、「その煩わしい想起像〔*peinliches Erinnerungsbild*〕が何らかの事情で呼び覚まされると即時にそれをまた捨て去ろうとする傾向性が存続することになるだろう。なぜなら、その興奮が知覚へと横溢すると不快を喚起する（より正確には、喚起し始める）であろうからである」。「痛み源泉の知覚」は心的な経済の外にあり、「痛み」に送り返す修飾語が「想起像」の語とともに用いられることはない。「痛み」が書き込まれるのは「想起（像）」の時間とは別の時間である。

1915年執筆のメタ心理学諸論文においてフロイトは、痛みの問題が課される文脈とその定式化における指針を次のように素描する（X 214, 221-222, 249, 430, 446/ 14・172, 179-180, 196, 275, 293）。実践において出会われる事象のうちとくにサディズムやマゾヒズム、喪に関して痛みの問題は顕著な重要性を示す。理論的関心の観点からすると、痛みは、「持続的な興奮と緊張増大の」「源泉」として、「器官の変化とそれに結びついた不快の停止」へと有機体を強制的に駆り立てることが注目される。つまり、「心的なものと身体的なものとの境界概念」と定義される「欲動」に振る舞いの点で類似しており、そのかぎりでは「偽欲動」と呼ばれうる。また興奮と緊張の増大を顕著な特徴とするかぎりでは、「身体的な痛み、ついでそれに類比的な心の痛みがもつ経済論的な性質」（強調原文）が局所論的あるいは力動論的特徴よりも先に問われるべきである。

1920年発表の『快原理の彼岸』でフロイトは、従来の経済論を根本から、つまり基本原理である「快原理」から見直すことを余儀なくさせる問題として「トラウマ」を認め、アプローチに向けた下準備の一環として「痛み」を表象する作業に着手する。フロイトは「身体的な痛み」が生じたときの「心の生活の反応」をこう描く。外界に対する生の最前線をなす「刺激保護」の破綻とともに、心の中核装置方向への興奮の流入が起こり、それに対して、流入箇所周辺に「高度のエネルギー備給」としての「対抗備給」が作り出される（XIII 29-30/ 17・82）。刺激保護の破綻、流入する興奮がその起源において示す心的経済に対する異質性、対抗する何かを不明に残した「対抗備給」の片面性において、この表象は、局所論的、経済論的、力動論的というメタ心理学の3つの観点すべ

てからして未完成であり、あるいは準メタ心理学的である。

1926年に発表した「制止、症状、不安」の「補遺c」においてフロイトは「精神的な痛み」のメタ心理学を展開し、次の命題を呈示する。「母親が不在であるというトラウマ的状况」においては「不在の（失われた）対象に対する憧憬備給、その飽くことを知らない性格のために不斷に増大する強度の備給が、傷ついた身体部位の痛み備給と同様の経済的条件を作り出す」（XIV 204-205/19・99-100；以下同様）。不在する対象への満たされえず増大し続ける一方的な備給というこの表象について3点確認しよう。この表象においては、第一に、トラウマによる痛みと身体的な痛みが、画定が不全であるかぎりで混乱にほかならない「場」への一方的な備給としてともに特徴づけられることにより、局所論的に相互に区別されえないものとして現れる。第二に、痛みが心的装置の構成と同じ時間に位置づけられる。つまり脱神話化、歴史化される。第三に、「痛み」と「欲動」概念の類似と差異が明確になる。すなわち、「痛み」は、心的でありかつ全的には心的でないかぎり「欲動」に類似し、局所論的に問われる可能性を構造に含む点において、その可能性をもたない「欲動」と区別される（ただし部分欲動とのあいだでその差異は曖昧になる）。

4. 「自我分裂」、あるいは知覚されつづける痛みの記憶

第2節でみた「防衛-神経精神症」論文は、現実結びついた部分と現実から切り離された部分に自我が分かれる可能性を仮説として呈示した論文として知られる（I 73/1・409）。フロイト全集の英訳者ジェームズ・ストレイチーが訳注で注目させるとおり¹⁸⁾、その仮説は後年に再論され、「自我分裂 [Ichspaltung]」の名のもとで局所論的に定式化される。本節では、その定式に含意されるトラウマと痛みの問題を、前節末にみた「制止、症状、不安」以降のテキストにおいて明らかにすることで、「自我分裂」を、「固く保持」される心的なものの間いとして捉え直すことを試みる。

1927年発表の「フェティシズム」では、「フェティッシュとは女性（母親）のファルスの代替物なのである」という命題、また、女性器の目撃により生じる「不気味でトラウマ的な印象に達する前の印象などがフェティッシュとして留められる」という命題が呈示される（XIV 312, 314/19・276, 279）。発生に関するその命題が登場する段落の直後に、父の死を経験したのちその事実を考慮し、かつ考慮しないという分裂した態度を生活のなかでとりつづけた二人の若い男性の挿話が続く。フロイトによるなら、フェティシズムと自我の分裂した態度の問題を架橋する可能性は、知覚された現実の「否認」という共通点にある。つまり、「フェティシストの場合には女性の去勢という〔中略〕事実が否認され」、挿話の事例では「現実の〔中略〕一断片が自我によって否認され」ており、そのかぎりでも両事例は類似する（XIV 315/19・280）。「トラウマ」に注目するなら、フロイトの解説を次のように補足することが可能である。（去勢の危険を知らせる）女性におけるペニスの不在にせよ、「愛する父」の死という対象喪失にせよ、両事例においてはともに苛酷な現実に直面してのトラウマとその後が問題になっている。

1938年1月2日の日付を記された未完成の遺稿「防衛過程における自我分裂」にはドイツ語全集における「自我分裂」の語の初出がみられる。このテキストでフロイトは事例の詳細により、フェティシズムに対応する心的なあり方として自我分裂を次のように素描する。手淫の現場を押さえら

れ、去勢の脅しを受けた少年が、かつて目撃した女性器、より正確にはその「知覚」を脅しの証拠として「想起」し、「驚愕」するが、その驚愕の結果として、しばしばあるように手淫を断念するのではなく、「消えてしまった女性のペニスの代替物」、すなわち証拠を無効化するはずのフェティッシュを自分で作り上げる。その後、一方ではフェティッシュに守られて安心して手淫が続けるが、他方では、去勢という「この危険をやはり認めていることを示すような症状を発展させる」（VII 62/ 22・266）。注目されることに、フロイトは原稿の冒頭で、「ある心的トラウマの作用のもとで生じ」（VII 59/ 22・263）るものとして「自我分裂」を論じる可能性を認めるものの、本事例の詳細においては「トラウマ」に言及せず、「驚愕」などの関連語を用いるにとどまっている。さらには、同年7月下旬から9月初めに執筆し、やはり未完のまま残すことになった『精神分析概説』の第8章では、トラウマに言及すること一切なしに、フェティシズムにおける自我分裂を図式化された形で解説し、神経症や精神病の考察における観点の応用に論及する（XVII 132ff/ 22・245sq.）。

以上をまとめるなら、次のような経過がみえてくる。1927年以降、自我の分裂とフェティシズムをめぐって「トラウマ」の語がフロイトのテキストの表面から徐々に消える。それに呼応するかのように、トラウマの問題が捨象された文脈において「去勢の脅威」が強調され、そのみで自我分裂の起源を説明する役割を担うようになる。「痛み」の語は一部始終において見出されない。

はたして「トラウマ」と「痛み」はどこに消えたのだろうか。この問いに対する一つの有力な仮説は、個体の歴史の前へと放逐されたというものである。『精神分析概説』の第8章では、去勢の脅威が「現在の現実的危険」であるとともに「系統発生に基礎づけられて想起された危険」（XVII 131/ 22・243）とされている。その観点からするなら、系統発生の歴史に記された去勢がトラウマ的出来事であったとしても、個体の歴史における去勢の脅威はその反復であるかぎりで二次的であり、本来の意味でのトラウマではないことになるだろう。

この仮説がもつ利点の一つは、女性器（ファルスの不在）の「知覚」にフロイトが与えた特別の強度が解釈可能になることにある。フロイトは「フェティシズム」において、この「知覚が消えずに残り、その知覚に対する否認を保持するためにきわめて精力的な活動が企てられ」（XIV 313/ 19・277）ると述べ、「防衛過程における自我分裂」では、「想起され」るこの「知覚」が驚愕の契機になるとし（XVII 61/ 22・265）、『精神分析概説』では、フェティッシュの創造を「否認された知覚」が及ぼす「影響」の直接的な結果とする（XVII 134/ 22・246）。この知覚の強烈さ、そして「消えずに残」という特筆すべき性格は痛みの特徴規定に準じるものとして解釈されうる。

もう一つの利点は「自我分裂」の再考を擁護しうることにある。つまり、自我分裂をもたらしたのは、少なくとも一部の事例においては、トラウマ的出来事の類似物としての去勢の脅威ではなく、まさにトラウマなのではないだろうかと問うことができる。同様に、「消えずに残」っている何かの名としては「知覚」よりも「痛み」が適当ではないだろうかという問いも正当化される。実際、「防衛過程における自我分裂」には、「3歳と4歳のあいだに年長の少女の側からの誘惑を介して女性器を知った」（XVII 60/ 22・264）ことによって少年の手淫が始まったことが記されている。この事例における自我分裂が去勢の脅威以上にこの誘惑の効果に帰されるべきではないだろうかと問うことは正当であり、正義でさえありうる。

患者がフロイトの分析を（おそらく父親転移を経験しながら）受けていたときには想起しなかったことを、他の分析家を相手にした分析実践のなかで想起する可能性は十分にある。アブラハムとトロックの『狼男の言語標本』¹⁹⁾はまさに、フロイトの「フェティシズム」で言及された男性患者についてその可能性を追求した書物である。このフェティシストは、青年期にフロイトからドイツ語で受けた分析治療のなかで語った夢にちなんで「狼男」とあだ名されたロシア人の患者である。その夢は、本人の言によるなら3、4歳のときにみた、「6頭か7頭くらい」（XII 54/ 14・25）の狼が登場する不安夢であった。フロイトは、1歳時に患者が目撃した両親の性交場面を表すものとしてその夢を解釈し、諸症状を決定しているのは「去勢不安」であるという見立てを支える重要な一助とする（XII 69, 148/ 14・41-42, 119）。他方アブラハムとトロックは、狼男が多言語使用者であったことに注目して次のように分析的読解を進める²⁰⁾。「6」という狼の頭数を表す数に意味上で相当するロシア語は「шесть」である。「шесть」はまた、「竿」、「帆柱」をも意味し、おそらく、少なくとも象徴的には「性器」をも意味する。それに類似した音を含む「сестра」の意味は「姉」である。フロイトとのセッションの最中に振り子時計の針が5時を指したのをみて狼男がとった奇妙な振る舞いについては、棒がV（ローマ数字の5）に入ったことが引き金になっている。つまり、「VのなかのI」は「6」だけでなく、「V字に開いた前開きとその真ん中で勃起したペニス」、そして「10歳年長の従兄」が語った「膝の上に乗ってきて、ズボンを開いて男根を掴もうとした」（そして狼男にもおそらく同じことをした）姉を喚起したのである。読解作業の末に現れるのは、狼男の母と家庭教師であったイギリス人女性の口論と、父、姉、狼男のあいだで起きた性暴力という口論の意味内容、端的には狼男の個人史上のトラウマ的事件である。

二人の分析家は作業結果の総括において、トラウマ的事件を白日のもとに晒しうる「語」の隠匿を説明する「埋葬室」^{クリプト}の局所論を呈示する。「埋葬室」は、「特殊なジャンルの〈無意識〉として〈自我〉のまったなかで働」²¹⁾き、夢や症状を引き起こすというその規定からして、フロイトの「自我分裂」を精緻化した理論、あるいは自我分裂の一理論とみなされうる。さて、明るみに引き出される「語」は、分析を通じて生じる想起の次元に位置づけられる。「語」が「対自的に意識的」であることによって「埋葬室」が構成されているということは²²⁾、「語」の知覚が事件以来、「埋葬室」の保持を可能にする強度をもちつつ、心的経済に回収されないままであることを意味する。つまり「語」の知覚は心的経済の前あるいは彼岸に位置する。他方、自我分裂は事件以来、局所論的な構成物として、すなわち心的水準で「固く保持」されている。そのかぎりでは、自我分裂は濫喩的ないし比喩的ではなくして「記憶」と呼ばれうる。

結び

広い文脈において精神分析の立場を定直し、2つの主張に要約しよう。第一に、「自我分裂」を記憶と呼ぶことは、夢や症状について、それらの内容ではなく、それらの生産自体が記憶の名に値すると主張することである。第二に、想起をして第一義的な問題とすることは、記憶と想像や幻覚などの区別という問題を想起の現実性の問題として再定義することを帰結として伴う。その再定義によるなら、二人称で呼びかける相手の問いと三人称的に記述される行為の可能性という問いが

想起の構造の一部をなす以上、記憶は、たとえ一人称的に現れるとしても、つねにそれらの間に先立たれていると言える。ここで用いた「記憶」の語が記憶研究における意味での「記憶」でありうるのかどうかは残された問題である。

本小論はシンポジウムで口頭発表した原稿に加筆修正を施したものである。準備からシンポジウム当日までのあいだに諸氏から有益なコメントをいただいた。記して御礼申し上げる。

次については本文中で（）を用いて出典を示す。その際、/の左に、*Zur Auffassung der Aphasien* については頁数のみを、*Gesammelte Werke*についてはローマ数字で巻号、算用数字で頁数を記す。/の右には日本語訳の巻号と頁数を・で分けて記す。

Sigmund Freud, *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, Leipzig, F. Deuticke, 1891.

——, *Gesammelte Werke*, 19 Bde., Frankfurt am Main, S. Fischer, 1968.

——, 『フロイト全集』新宮一成ほか編訳, 全 22 巻別巻付, 岩波書店, 2006–2020 年.

引用に際しては、既訳を参照しつつ、文脈上の必要に応じて一部変更する。

註

- 1) <https://sfjp-web.net/> 日仏哲学会 2025 年春季大会プログラム / (2025 年 5 月 8 日最終閲覧)
- 2) Cf. 平井靖史, 藤田尚志, 安孫子信編『ベルクソン『物質と記憶』を解剖する——現代知覚理論・時間論・心の哲学との接続』書肆心水, 2016 年, 30–32, 206–269 頁; アストリッド・エアル『集合的記憶と想起文化——メモリー・スタディーズ入門』山名淳訳, 水声社, 2022 年, 第 3 章.
- 3) Cf. Mark Solms, Oliver Turnbull, *The Brain and the Inner World. An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience*, New York, Other Press, 2002 [『脳と心的世界——主観的経験のニューロサイエンスへの招待』平尾和之訳, 星和書店, 2007 年]; Mark Solms, *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, London, Profile Books, 2021 [『意識はどこから生まれてくるのか』岸本寛史, 佐渡忠洋訳, 青土社, 2021 年]. 後述注 10) および 15) も参照.
- 4) Cf. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 487sq.; *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 140sq.
- 5) Cf. Nicolas Abraham, Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987, p. 209sq. [『表皮と核』大西雅一郎, 山崎冬太監訳, 松籟社, 2014 年, 231 頁以降]; André Bourguignon et al., *Traduire Freud*, Paris, PUF, 1989, p. 46.
- 6) Cf. Daniel L. Schacter, *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*, New York, Basic Books, 1996, p. 169sq. [『記憶を求めて——脳・心・過去』北川玲訳, 『無意識と記憶——ゼーモン / ゴールトン / シェクター』高橋雅延, 巖島行雄監修, 岩波書店, 2020 年, 185 頁以降].
- 7) *Ibid.*, p. 190–191 [同 215 頁].
- 8) *Ibid.*, p. 174 [同 192–193 頁].
- 9) *Ibid.*, p. 182 [同 203 頁].
- 10) フロイトは「言語連合野の解剖学的図式」を作成し、「言語中枢という見かけ」がどのように生じるかを説明することも試みている (83/ 100)。ソームズは本小論と異なる観点からこの失語症論を読解し、

- ヒューリングス・ジャクソンやアレクサンドル・ルリアの仕事とともに脳科学や神経学の発展史に位置づけている。次を参照。Mark Solms, Michael Saling, “On Psychoanalysis and Neuroscience : Freud’s Attitude to the Localizationist Tradition”, *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 67, p. 403, 406 ; Mark Solms, Oliver Turnbull, *op. cit.*, p. 62sq. [前掲 88 頁以降] ; Mark Solms, *op. cit.*, p. 33sq. [前掲 50 頁以降].
- 11) Cf. Daniel L. Schacter, *op. cit.*, p. 161sq. [前掲 173 頁以降].
- 12) Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 4-1-1, Leipzig, S. Hirzel, 1878, S.1927–1937. 引用は S.1934 から。
- 13) Vgl. Samuel A. Guttman, *et al.* (Hrsg.), *Konkordanz zu den Gesammelten Werken von Sigmund Freud*, Bd. 3, Ontario, North Waterloo Academic Press, 1995, S. 2099. 他の 3 例のうち『夢解釈』の「満足体験」を論じる文脈での利用 (II-III 571/ 5・361) は興味深いが、本小論の骨子に関わらない。1920 年と 1930 年の著作での利用 (XIII 24, XIV 426/ 17・77, 20・73) は自説と異なる見解を要略するためのもの。
- 14) Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, „ERINNERN“, a.a.O., Bd. 3, 1862, S.858–860.
- 15) 二つの語はフランス語では 1988 年、日本語では 2006 年に初めて明確な指針のもと訳し分けられた。英語では 1953 年の標準訳と 2024 年出版のソームズ監修改訂標準訳のいずれにおいても「memory-trace」あるいは「memory trace」と一律に訳されている。Cf. Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967 ; André Bourguignon *et al.*, *op. cit.*, p. 356 ; 『フロイド選集』日本教文社, 1969–1970 年 ; 『フロイト著作集』人文書院, 1968–1984 年 ; 『全集』別巻, 305 頁 ; Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 Vol., James Strachey (ed.), London, The Hogarth Press, 1953–74 ; *The Revised Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 Vol., Mark Solms (ed.), Lanham, Rowman & Littlefield, 2024.
- 16) Vgl. Samuel A. Guttman, *et al.* (Hrsg.), a. a. O., Bd. 2, S.1599–1600.
- 17) 次の拙論を参照。佐藤朋子「痛みのフロイト的表象」『思想』no. 1167, 9–10 頁。
- 18) James Strachey, “Note 4”, Sigmund Freud, *The Standard Edition ...*, 3, *op. cit.*, p. 59.
- 19) Nicolas Abraham, Maria Torok, *Le Verbier de l’homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976 [『狼男の言語標本』港道隆ほか訳, 法政大学出版局, 2006 年].
- 20) Cf. *ibid.*, p. 112, 165 [同 40, 93 頁].
- 21) *Ibid.*, p. 231, 234sq. [同 159, 161 頁以降].
- 22) *Ibid.*, p. 231 [同 159 頁以降].

Douleur, mémoire et clivage du moi : psychanalyse et trauma

Tomoko SATO

Le présent article explore une réponse potentielle de la psychanalyse aux débats contemporains sur la mémoire, tels qu'ils se déploient actuellement sous l'impulsion de la philosophie analytique et des *memory studies*. L'analyse des divergences terminologiques, qui rendent incertaine la possibilité de dialogue, ainsi que l'examen de l'utilisation par Freud des termes « *Gedächtnisspur* [trace mémorielle] » et « *Erinnerungsspur* [trace mnésique] », permettent de mettre en lumière la spécificité de la psychanalyse dans son approche de la question de la remémoration, à laquelle elle accorde une primauté sur celle de la mémoire. Il est démontré que la psychanalyse ne se voit imposer cette dernière qu'après avoir pris en compte le problème de la douleur et du trauma et, au niveau métapsychologique, avec l'élaboration de la théorie du clivage du moi. La possibilité d'une réponse émerge avec la remise en cause de la définition du terme de mémoire, du point de vue de la délimitation du psychique et de son rapport à la structure de la remémoration.

記憶の現象学、歴史のメディア哲学 ——リクール『記憶、歴史、忘却』の記憶論とその先へ——

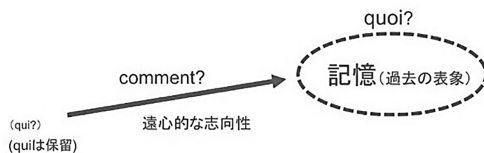
川口 茂雄

0. 導入——対象に向かう

本稿では、リクール『記憶、歴史、忘却』（2000年）第一部・記憶論の要点（方法論、テーマ、事柄）を見ていきます。最後のほうでは、いわゆる「集合的記憶」の位置づけという難題についても取り上げます。

この発表（本稿）では『記憶、歴史、忘却』第一部の方法論にならって、「記憶」という語は、ある人が人生において経験した範囲の物事についての記憶にのみ、用います。——したがって、たとえば精神的に・スピリチュアルにひとりの人生を越えて継承されうる“記憶”なるものは、（本発表の）現象学的記述の範囲では《判断保留》します。また、生物学的・物質的に想定された“遺伝的記憶”なるものがあるかどうかとも、現象学的記述・分析の範囲では《判断保留》です。（後者について、参照：Changeux, Ricœur, *La Nature et la règle : ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, 1998, p. 144. [シャンジュー/リクール『脳と心』合田正人・三浦直希訳、2008年。] シャンジューが「la mémoire génétique de l'espèce」と述べる箇所。）

つまり、方法論的に、記憶事象として表出しているものの表層にとどまります。記憶の「何を？ *quoi?*」に、まず先に向かう。まず「*quoi?*」（ノエマ的対象）を「記述」する。それを手がかりにして、次に、「どのように *comment?*」（ノエシス作用）を「分析」する。この間、「誰が？ *qui?*」は保留したまま。



リクールにとっての「現象学」とは基本的に、後期フッサール（「生活世界」「肉」…）ではなく、中期フッサール『イデーンⅠ』の志向的現象学です。いつもノエマ的対象から出発。「意識はすべて……についての意識である」。意識は、まずはじめに対象に向かう。意識の志向性とは遠心的な（centrifuge）ものであり、内面とか自分とかにではなく、まず対象へと志向する。（« Avec Husserl nous appelons intentionnalité ce mouvement centrifuge de la pensée tournée vers un objet : je suis dans ce que je vois, imagine, désire et veux. » : Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Le Seuil, 2009(1950¹), p. 66. [リクール『意志的なものと非意志的なもの』]）そのようにしてポール・リクールは、観念論的・独我論的な内面引きこもりの袋小路からは距離をとった哲学的な記述を、方法論的に確保してきたのです。これが2000年の最後の主著での記憶論においても効いてきます。

この方法論にはもうひとつメリットがあります。記憶想起において、想起される対象は「過去の表象[過去についての表象]」だが、想起する作用は、現在において作動する。この過去/現在の分

節化が、対象（ノエマ）／作用（ノエシス）の区別で、
わかりやすくなります。「Le passé au présent [現在における過去]」というのは、歴史家ロジェ・シャルチエによる『記憶、歴史、忘却』書評のタ

イトルでしたが、さすが哲学者の歴史家シャルチエは『記憶、歴史、忘却』の趣旨を鋭くとらえています。（*Le Débat*, 2002/5 n° 122, « Autour de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricœur »）

記憶の「誰が？」の問いはとてもむずかしい。行き詰まる。複数の問題が絡み合って、どの話をしているのかわからなくなります。集合的記憶の問題。無意識（抑圧、トラウマ、反復 etc.）。罪悪感・非難・帰責（・赦し）などの事象。記憶（想起作用）と想像（想像作用）との混乱……

だから、いったん《保留》することが必要です（これらの問いが大事でないからではなく、大事だからこそ、性急に扱わない）。リクールは次のように事情を解説します（原文で挙げておきます）。「On a tenu néanmoins à poser la question « quoi ? » avant la question « qui ? » en dépit de la tradition philosophique qui a tendu à faire prévaloir le côté égologique de l'expérience mnémonique. Le primat longtemps donné à la question « qui ? » a eu pour effet négative de conduire l'analyse des phénomènes mnémoniques dans une impasse, dès lors qu'il a fallu prendre en compte la notion de mémoire collective. [...] En bonne doctrine phénoménologique, la question égologique – quoi que signifie ego – doit venir après la question intentionnelle」（Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* [MHO], Le Seuil, 2000, p. 3. [リクール『記憶、歴史、忘却』]）つまり、「自我論的」現象学よりも、「志向的」現象学が先立つ。ナルシスティックな自称“現象学”を優先・先行させてはいけない。志向性から始めるのが「現象学の良質な学説」なのである。

記憶の志向的現象学、言い換えればそれは「記憶のオブジェクタルな契機の現象学」（MHO4）です。「オブジェクタル」というのはリクール用語で、自然主義的な「objectif [客観的]」とは異なる、「対象にかかわる」志向性を「objectal」と呼びます。（ちなみに『記憶、歴史、忘却』の編集作業を手伝ったのが当時大学生のエマニュエル・マクロンでした。マクロンが同書の文章のわかりにくさ・わかりやすさにどのような貢献をしたかは気になるところですが、ほとんど未詳です。）

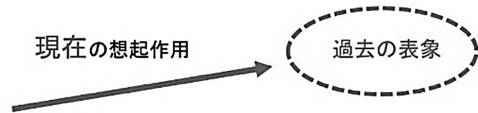
以上、方法論的な前置きでした。補足です。フランス語の「souvenir」と「mémoire」に、日本語訳語の固定は本発表ではしていません。とはいえ、刊行時87歳のリクールがわかりやすく、一応ベーシックな区別は言ってくれています：「老人は、想い出（souvenir）は若者よりずっと多いけれども、記憶力（mémoire）はより少なくなっている！」（MHO27）。

1. 理論——二つの記憶モデルの競合

〈記憶〉事象は多様である。また、〈記憶〉という語は多義的である。〈記憶〉は「過去についての表象」であり、「不在のものの表象」でもある……

日常的な言葉づかいのうちにすでに表われている、記憶とはどのようなものか？ についての、とらえ方のモデルを概観してみましょう。そこが暫定的出発点になります。

リクールは暫定的な参考素材として、プラトンの対話篇での、記憶をめぐる会話をいくつか参照します。



ソクラテス「私たちの魂のなかに柔らかい
蠟のかたまりがあるとしよう〔……〕そし
て、ちょうど指輪の印形を押すときのよう
に、私たちが見たものであれ、聞いたもの
であれ、思いついたものであれ、記憶しよ
うとするものの感覚や思いつきを、その蠟
のかたまりにあてがって刻印するのだとし
よう」（『テアイテトス』191d; MHO10）

記憶の〈刻印モデル〉
（足あと？）



記憶の〈絵師モデル〉
（足を描いた絵？）



書簡に蠟で封をするときに、指輪で刻印を蠟にあてがうように。記憶とは、私の「魂」という蠟のかたまりにつけられた刻印である。これが、記憶の〈刻印モデル〉です。

なるほど、記憶とはどのような事柄か？ と問われた際に、それは刻印のようなものだ、と答えるのは、適切のように思われます。封蠟の刻印でもいいし、あるいは、動物が歩いていった後の足跡でもいい。過去が残したそうした刻印が、記憶なのだ、と。

この〈刻印モデル〉は、それ自体としてはまったく正しい。ですが、それが記憶についての唯一のモデルと言えるかということ、必ずしもそうではないようです。

というのも、たとえば、朝の通勤ラッシュアワーの電車や駅について考えてみましょう。そうした状況で、はたして私は、そこにいる無数の人々の様子をすべて記憶として魂に刻印しているでしょうか。無数の人々の無数の靴は？ そう、なにもかもを記憶してなどいません。記憶の〈刻印モデル〉には記憶現象の実情に必ずしも対応していないところがあると、わかります。

もうひとつ別の記憶モデルが、プラトンの別の対話篇で、会話のなかで提示されています。

ソクラテス「そういうとき、私たちの魂はなにか紙に似ているとぼくは思う〔……〕記憶力が諸々の感覚と出くわして一緒になり、感情状態を付随させつつ、それらが私たちの魂に言葉をいわば書き込む（γράφειν）のだ。〔……〕もう一人別の職人（δημιουργόν）が私たちの魂のなかに登場するのも、承認してくれるかい」／プロタルコス「それはなんの職人ですか？」／ソクラテス「絵師（ζωγράφος）だよ。筆記者の次に、言われていることの似像を魂に描く（γράφει）わけだ」（『ピレボス』38e-39b; MHO16-17）

この『ピレボス』でのモデルは、記憶の〈絵師モデル〉と呼ぶことができます。私がなにかを経験して記憶する際、私はただ単にそのときの「感覚」を記憶するだけなのではなく、それにあわせて「言葉」や「似像」を描き込む。それら描き込みのひとまとまりのセットが記憶なのだ。

この〈絵師モデル〉は、記憶内容についての理論モデルとしては、十全なものと考えられます。つねに私たちは〈絵師〉のようにして、なんらか能動的に構成作業・取捨選択をおこなって、強調点を定めて、記憶内容を描き整えている。たとえば、このイラストをご覧ください。これは新宿駅南口の風景を描いた、フリー素材のイラストです（あるときたまたま見つけました）。バスタ新宿の

建物を中心にして、その後ろに代々木ドコモタワーがありますね。しかし、実際の地理的には、ドコモタワーはもう少し南側に位置しています。写真的な写実性で言えばドコモタワーは、この絵にあるよりも、もう少し右に位置する。ですが、このイラストでは敢えて、写真的な位置からは変更して、バスタ新宿とドコモタワーをうまく重ねて一枚の



（横に長すぎない）絵として構成・配置し直しているのです。写実的ではないが、しかし、“新宿南口らしさ”をより簡潔明確に表現している。実際、私たちがもつあれこれの場所の“記憶”はしばしば、むしろこのイラストのように“構成”されているのではないのでしょうか。

とはいえ、〈絵師モデル〉にも欠点があります。それは、過去の実在に対応する保証が弱い点です。〈絵師モデル〉の描画としての記憶は、たんなる空想と区別がつかなくなる危険があります。

かくして、記憶の〈刻印モデル〉と〈絵師モデル〉とは、理論的に互いに相容れない。両者の関係はアポリアです。理論的に二つのモデルを和解できないまま、私たちは、それら二つのモデルをそのつど使い分けるような仕方で、“記憶”について語ったり考えたりしているようです。

ちなみに、先ほど平井先生が紹介された最近2020年代の英語圏の“記憶の哲学”でも、リクールが『記憶、歴史、忘却』で提示したこの《2つの記憶モデルの競合・アポリア》と類似した論が、まさに現在進行形で展開中のようです。（cf. A. Sant’Anna, Ch. J. McCarroll, K. Michaelian (eds.), *Current Controversies in Philosophy of Memory*, Routledge, 2022. おおよそ、「causal theory of memory (causalism)」が「封蠟モデル」に相当し、他方で「simulation theory (simulationism)」が「絵師モデル」に相当するのではないかと、思われます。）

このように、記憶についての“一つの統一的な理論”を立ててから記憶事象の解明を開始しようとしても、それはできないことがわかります。……しかし、ところが実践的には、記憶は日々ふつうに遂行されている。……理論を立てる、という形の出発点を設定しようとするのが、適当でないということなのでしょう。そうではなく、ひとまず、あるがままの記憶事象を「記述する」ことから——多様で、分散した記述になるとしても——始めるのが、適切なのでしょう。

2. 現象学①：記憶の現象学的素描——4つの二極性

リクールは『記憶、歴史、忘却』第一部第一章第二節で、「記憶の現象学的素描」をおこないます。そこでは記憶の諸現象をさしあたり（i）習慣/記憶、（ii）喚起/探究、（iii）過去把持/再生、（iv）反省性/世界性、という4つの二極性の現象として記述していきます。（「二極性」というのもリクールの長年の用語で、程度の差や混合的現象というあり方の、グラデーション的な事象を指します。）

（i）習慣/記憶

最初の二極性は、いわゆる「記憶」と、もうひとつ「習慣-記憶」とのペア。ベルクソンが『物質と記憶』で提示した有名なものです。先の濱田先生の発表でも触れられました。

（ただしこの現象学的記述の範囲では、ベルクソンがそこに込めた「形而上学的前提」は「括弧に入れて」保

留される。）（リクールが各著作でベルクソンの仕事をどのように取り上げてきたかについては、参照：藤田尚志「リクールとベルクソン 生の哲学の影」『リクール読本』229-242頁。）

「記憶」（「想い出-記憶 *souvenir-mémoire*」）とは、過去における1回きりのエピソード・出来事についての記憶のことです。そうした「記憶」は「日付をもち、それゆえ反復されえない」（ベルクソン『物質と記憶』；MHO31）。特別な日の出来事であれ、日常の些細な物事であれ。

他方の、「習慣-記憶 *habitude-mémoire*」とは、身に付けられた習慣のことです。たとえば習得した外国語、習得したスポーツの動作 etc. です。過去に習得されたそれら習慣は、「歩くことや、書くことの私の習慣と同じ資格で、私の現在の一部となっている」（ベルクソン『物質と記憶』；MHO31）。そうした習慣動作は反復可能になり、「現在」において「生きられ、働かせられ」るのです。

「習慣-記憶」

日付のある「記憶」



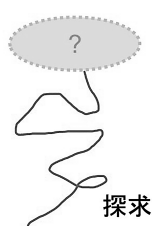
（ii）単純喚起 / 探求

二番目の二極性は、「単純喚起 *évocation simple* / 探求 *recherche*」です。この二極性はちょっと聞き慣れない印象ですが、2014年刊の新しい日本語版『アリストテレス全集』の「記憶と想起について」新訳では、「単純喚起/探求」の対比をはっきりそのテキストに読み込んだ訳出がなされていて、リクールの現象学的記述の趣旨に近いです。

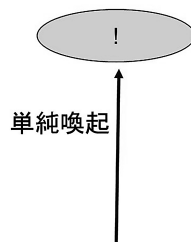
「丸暗記が得意な者（*μνημονικοί*）と、考えて想起こすのが巧みな者（*ἀναμνηστικοί*）とは、同じではない」（アリストテレス『自然学小論集』「記憶と想起について」449b6；坂下浩司訳『アリストテレス全集7』岩波書店、2014年。）（参照：「本論考の研究レベルを飛躍的に高めたリチャード・ソラブジによる詳細な解説と注釈のついた訳書は、現代フランス哲学の巨匠ポール・リクールの著書『記憶、歴史、忘却』で活用されており、哲学史研究と哲学研究の関係の一つの理想を示しているように思われた。」坂下浩司「『自然学小論集』解説」510-511頁。）

上記のようにアリストテレスは「記憶と想起について」において「*μνήμη* [単純喚起、丸暗記、受動的な想起]」と「*ἀνάμνησις* [能動的な想起、探求]」との区別を提示していました。パッとすぐ思い出せるタイプの対象と、一生懸命思い出す労力を必要とするタイプの想起対象との区別、です。

後者の「*ἀνάμνησις*」の場合、想起作用とは一種の「探求 *ζήτησις*」である。また「推論 *συλλογισμός*」でもあるだろう、と、アリストテレスは記しています（453a10；



探求



単純喚起

MHO33-34)。

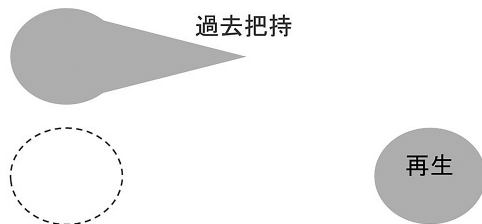
ベルクソンも、類似した二極性を提示していました。『精神のエネルギー』所収の論稿「知的努力」においてベルクソンは、「瞬間的想起」と「骨の折れる想起」との区別を語っています。ベルクソンが挙げる例は、チェスのプレイヤーです。チェスの達人には、チェス盤を直接見ずに (sans regarder les échiquiers)、複数のチェスの試合を同時に指し続けることができるプレイヤーがいる、と (Bergson, *L'Énergie spirituelle*; MHO35)。そこで作動しているのは、想起の知的努力・探究と言いうようななかでしょう。(もちろん「探究」の事象には、思い出せなかったらどうしようという不安・焦りといった感情事象が伴いますし、また、思い出したくない過去を思い出してしまうというトラウマ・反復強迫の「病理学的」事象も関連してきます。佐藤先生の発表とも関連するフロイト的テーマですが、これらは『記憶、歴史、忘却』では主に「エピソード」で扱われます。)

(iii) 過去把持 / 再生

三番目の二極性は、「過去把持 *rétention* / 再生 *reproduction*」です。フッサールが『内的時間意識の現象学』などで扱ったものです。

「今」ないし知覚的現在とは瞬間的な点のようなものではなく、一種の時間的幅を持つ「過去把持」という事象がまさに現在の知覚の一部なのである、とフッサールが分析したことの時間論的・知覚論的な意義は、よく知られています。過去把持は現在が帯びる「彗星の尾 *Kometenschweif*」(『内的時間意識の現象学』§11; MHO41) のような何かである。

なおリクールは、フッサールによる「過去把持」という事柄の「現象学的発見」(MHO134) を高く評価する一方で、その記述の文脈が「主観主義的観念論 *idéalisme subjectiviste*」(MHO38) に傾きがちなことには注意を促します。それは、哲学的な時間論をもっぱら狭義の知覚論としてだけ展開しようとする、狭すぎる観念論的時間論を帰結せざるをえない、という警戒です。



(iv) 反省性 / 世界性

最後の四つめの二極性は「反省性/世界性」です。「in Mind/beyond Mind」とも言い換えられるこの二極性は、「Reminding」「Reminiscing」「Recognizing」の三種類の現象として記述されます(リクールは Edward Casey の『*Remembering. A Phenomenological Study*』(1987) を参考にしています)。

①「Reminding」は、メモ・リマインダー etc.を見て、あっと思い出すこと。「Mind your step 足元注意」の看板なども。

②「Reminiscing」は、過去のある場面・ある時を共有した人どうしで、想い出話をかわすこと。互いの会話が、記憶を思い出させたり文脈をつないだりする補助となる。(回顧録・自伝のような出版物もこれに類する。)

③「Recognizing」は、これはあの人だ、とわかること。「再認」。

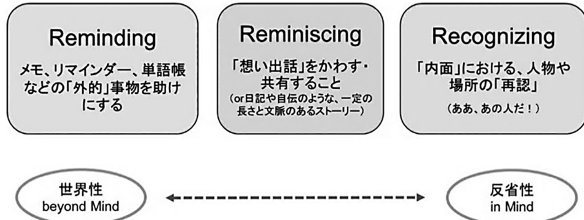
これら三つの現象のうちでは、③「Recognizing」が哲学的・哲学的には重要性が最も認められやすいものかと思われます。写真を見て、ああなつかしいあの人だ、とわかること。人に出会ったとき、これはあの人だ、とわかること。

再認されるとは、過去すなわち「現在とは他なるもの *autre que le présent*」が、想起すなわち「現前とは他なるもの *autre que le présence*」として思い浮かべられて、（たとえば、今見ている写真のなかの誰かと）「同一である」とみなされること。このように言えるでしょう。

リクールは再認を「小さな奇跡」と呼び、その重要性を記します。「再認という小さな奇跡 *petit miracle* は、過ぎ去ったものの他性を現前の衣で包む。再認において *re-* という接頭辞の「後に」と「再び」の二重の意味で、思い出は再-現前化＝表象（*re-présentation*）なのだ」（MHO47）。

他方でリクールはここでもまた、記憶の現象学が世界とのつながりを失った観念論に陥る危険を指摘します。「しかし同時に、この再認という小さな奇跡は、現象学的分析にとっての大きい罠 *grand piège* でもある。この再-現前化は、私たちの頭のなかに、《*in the Mind*》にあるとみなされる表象という不可視の囲いの内部に、反省を再び閉じ込めてしまいかねない」（MHO47）。

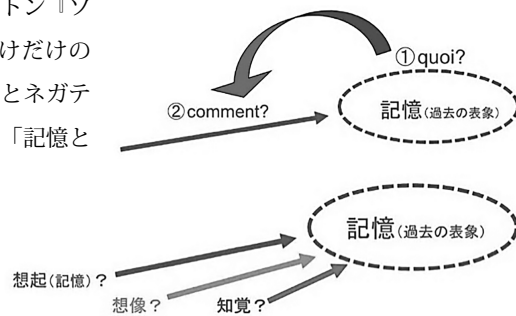
その意味では、一見すると些末な事象と感じられるかもしれない ①「Reminding」のほうが、記憶と世界とのかかわりにかんして、独自の根本的重要性をもっているわけなのです。



3. 現象学②：〈記憶〉と〈想像〉

さて、記憶（力）と想像（力）との区別と錯綜という、保留していた事柄に踏み出しましょう。記憶の「何を？」の記述から、「どのように？」についての反省へと、段階を進めます。

「記憶と想像との紛糾という問題は、西洋哲学と同じだけ古い」（MHO7）。〈記憶〉をどう位置づけるか以前に、〈想像〉の位置づけが哲学史長きにわたって、ずっとあいまいであり続けてきたという実情が、あります。「想像」「イメージ」をめぐる紛糾。ギリシア語においてはたとえば「ファンタスマ *φάντασμα*」という語があります。プラトン『ソピステス』での「ファンタスマ」は、「見せかけだけのもの、まがい物」（MHO13）という、はっきりとネガティブな位置づけでした。他方、アリストテレス「記憶と想起について」での「ファンタスマ」は、単に「心的像、表象」（MHO21）というほどのニュートラルな用法。——近代語で言えば“想像”、“ファンタジー”、“現象”etc.といった語



ないし事柄の周辺にある多義性・曖昧さ、ということになりますね。

フッサールの生前未刊草稿群『フッセリアーナ第23巻 Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)』を参照しつつ、リクールは記憶想起のノエシスの現象学的分析に着手します。リクールが『フッセリアーナ第23巻』草稿群の錯綜した記述を記憶論の助けになるものとみなすのは、それらが「対象的なもの Gegenständlichen, objectaux」に着眼する記述になっているからです。記憶論では作用の「現在 présent」と、対象の「現前 présence」とを分けることが肝要です。「現在」と「現前」の混同を回避できているのが『フッセリアーナ第23巻』の現象学的な長所と見るわけです。

とはいえ、草稿群では用語の錯綜も色々あり、事柄の錯綜に輪をかけています。リクールは「Bild」と「Phantasie」にポイントを絞ります。「Bild」と「Phantasie」との区別・錯綜には、フッサールは長くずっと関心を持ち続けていました（『イデーン I』ではデューラーの銅版画《騎士と死と悪魔》に言及）。現象学者フッサールが「Bild 像」ということで念頭に置いているのは、間接的な描写としての準現前化。すなわち、肖像、絵画、彫像、写真などです。肖像画のような絵は、絵それ自体であり、かつ、それが描いたモデル（実物）を指し示すものでもあります。他方、「Phantasie」の語に草稿群では、妖精、天使、悪魔といった伝説上の存在のイメージが割り当てられています。この意味での「Phantasie」は「Fiktum 虚構」とも言い換え可能です。



一見すると「Phantasie」はとても特殊な珍しい事柄と受け取られる場合もあるかもしれませんが、「文学的フィクション一般やその他の事柄」もそこに含まれます。いわゆる架空の人物、

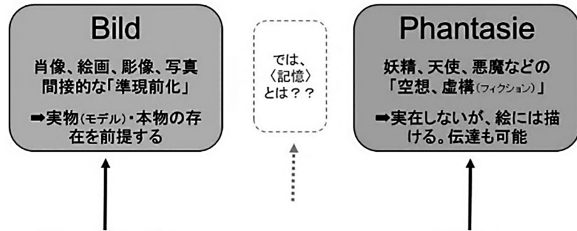
土地、出来事、等々。そうなるとむしろ「Phantasie」は広義の「Vorstellung」に近づいていくところがあります。しかし、実在しないが想像において思い描いたり、絵に描いたり、それについて会話したりできる、という点を、他の「Vorstellung」とは異なる「Phantasie」に特有の性質（「現前提示しない直観性 intuitivité non présentante」MHO57）として認めてもよいでしょう。それをフッサールは英語圏哲学の伝統的な意味用法で「belief」とも呼ぶことがある。

さて、こうしてフッサールの長年の草稿群とともに「Bild」と「Phantasie」を詳しく分析したならば、記憶と想像との紛糾は解決するでしょうか？ いや、むしろ解決しないのではないかと？

……リクールは、この紛糾を回避せず、記憶と想像の分離しがたさをさらに事象ありのままに確認していくような歩みを進めます。それは、今度はベルクソン『物質と記憶』が提示した「純粹記憶」なるものとその周辺の検討作業となります。

ベルクソン『物質と記憶』における「純粹記憶 [純粹想い出]」と「イメージ - 記憶」については、先に濱田先生の発表でも言及がありました。リクールはひとまず「作業仮説として、『純粹記憶』から『イメージ - 記憶への移行』というベルクソンの概念化を採用」（MHO61）します。

「イメージ image になるやいなや、過去は純粹記憶 souvenir pur の状態を去って、私の現在の一



定の部分と混合してしまう」（ベルクソン『物質と記憶』）。

『物質と記憶』の「イマージュ」に“視覚像”
という契機はどのくらい含まれているのかは、

100年以上研究者が議論を続けてきたかと存じますが、「イマージュ」は実在的な何かであるという点がベルクソンにとっての力点であることは、たしかでしょう。しかしながら、その「イマージュ」が、たとえば『フッセリアーナ第23巻』の「Bild」や「Phantasie」を比較参照してどう位置づけられうるのかは、厄介な問題です。

リクールはベルクソンの「イマージュ・記憶」分析のための補助線として、サルトルの想像力論における「幻覚hallucination」を援用・対置します。

「想像力の作用は〔……〕魔法の作用だ。想像力は、ひとが思考する対象、欲する物事を出現させて、それを占有できるようにする呪術である」（サルトル『想像力の問題』；MHO65）。サルトルが幻覚的想像力をめぐるおこなっているのは、「非實在l'irréelの現象学の擁護」（MHO64）です。幻覚は、実在性を権利要求しません。しかしながら、幻覚は「現在にとりつき、現在をさいなむ」という仕方で現在に影響をおよぼし、固有のリアリティをもつのです。ところで、「幻覚」の正反対に位置すると考えられるベルクソンの「純粹記憶」も、何らかの仕方で、現在に影響し働きかけるのでしょうか。したがって、「イマージュ・記憶」が現在において作動させる現われ・働きには、純粹記憶由来の実在性にもとづく現われ・働きと、（場合によっては幻覚的な）想像力に由来する非実在的な現われ・働きとの、両方が混ざっているということになるでしょう。

かくして、記憶と想像との紛糾という問題は、単一的な答えを得られませんでした。しかし、単一的でない答えは、見いだされます。記憶と想像が紛糾する現象は、まさに「混合形態（forme mixte）として語られねばならない」（MHO66）と、リクールは一連の分析を結論づけます。ベルクソンが使う「イマージュ・記憶」というような文字通り混合的な表現は、記憶事象の混合形態性を、すぐれてよく表わしているのです。——これが、リクールの「記憶の現象学」から導き出されるひとつの帰結となります。

4. 「集合的記憶」？——学校のクラス、教科書的歴史、コメモラシオン

「集合的記憶」とは？ もちろん、「集合的記憶」という事柄が存在すると認めるかどうか自体が、そもそも問題적입니다。モーリス・アルヴァクス（Maurice Halbwachs, 1877-1945）の『集合的記憶 La Mémoire collective』（1950年）は近年、改めて注目されるようになっています。この「集合的記憶」という論点を、リクールは『記憶、歴史、忘却』で紙幅を割いて取り上げています。

ただしリクールは、「個人的記憶」と「集合的記憶」とは、種類の異なる、領域の異なる事柄であるとみなしています。「個人的記憶」と「集合的記憶」はいずれも、一方から他方を「派生 dérivation」（MHO152）させることができない、と。

リクールが『記憶、歴史、忘却』で「集合的記憶」を取り上げることにした理由は、1つではなく、異なる理由が3つほどあるように私には思われます。



理由①：〈記憶〉論が、観念論・独我論におちいることを防ぐため

理由②：〈歴史記述〉論において、歴史書・歴史論文が記述する対象は“個人”だけではなく、“集団”でもありうるため（cf. アナール学派の“心性史”、ナチスのユダヤ人虐殺の“意図派/機能派”解釈）

理由③：〈歴史〉論において、過去としての歴史そのものではなく、歴史が現在においてどう取り扱われるかという“現在の力学”について考察することが、おそらく不可避であるため

この3つの理由のうち、とくに理由③に関連する事象、すなわち、“現在の力学”としての「集合的記憶」のダイナミズムは、〈記憶〉でも〈歴史〉でもない、もうひとつ別のゾーン・別のダイナミズムである、と定義するほうがよいかもしれないというのが、本発表の時点での私の考えです（これは十数年前の博士論文での私の考え方・解釈とは、やや異

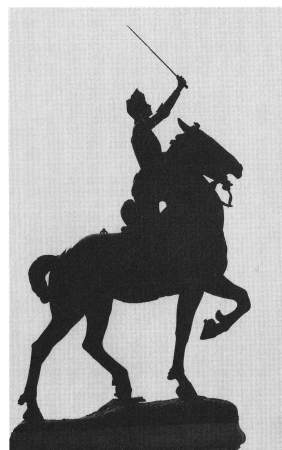


なります）。〈記憶〉事象と〈歴史〉事象とをごちゃまぜにせず、丁寧にしっかり区別してゆくというのが『記憶、歴史、忘却』のひとつの趣旨だったわけですが、そのプロセスによって「集合的記憶」と呼ばれている雑多な事象は〈記憶〉と〈歴史〉のいずれかにきちんと分類されていく（以前の私はそう考えていました）のではなく、むしろ〈記憶〉と〈歴史〉のいずれにも分類されない残余として「集合的記憶」の独自のゾーン・力学が浮かび上がってくる、ということなのかもしれません。そしてそれは、21世紀のデジタル情報社会において新たな様相を見せ始めている。

「集合的記憶」とは、暫定的にこう規定しておきましょう。「集合的記憶」は（記憶内容というよりは）どのようなことが記憶されやすいか・忘却されやすいかの傾向が、ある時点のある人間集団において作動し共有される事象を、表わす。

たとえば、アルヴァクス『集合的記憶』では具体例として、「学校のクラス classe d'école」（MHO148）が挙げられます。……「学校のクラス」は、ある空間的なものであり、また人々・他者の慣習的な位置であり、それらの関連である。さまざまな記憶内容は、その集団の記憶力のうちで保存維持されていく。……しかし、ひとがその集団にもはや所属なくなると、私（たち）の記憶は外的支えを失って、減衰していく。「学校のクラス」の事例が示すように、たしかに、『どのような事柄が記憶に残りやすいか・残りにくいのか』という傾向は、世代や時代において、集合的に存在すると思われる。

加えて「学校のクラス」は、友人関係の記憶といったものの領野であるだけではなくて、そこは教科書等のメディアを使用して「教科書の歴史 histoire scolaire」（MHO515）が伝達され、「歴史的記憶〔歴史についての記憶〕 mémoire historique」が形成される場でもあり



ロワール河中流のプロワにあるジャンヌ・ダルク騎馬像（『記憶の場』日本語版第3巻20頁。）

ます（「歴史的記憶」は〈歴史〉か〈記憶〉かが、とても微妙です）。

集合的記憶と〈歴史〉とが接するゾーンかと目される、「コメモラシオン（記念顕彰）commémoration」という事象に、ここで触れておくべきでしょう。

ピエール・ノラ編の『記憶の場』という歴史書プロジェクトがありました。『記憶の場』の最後、第三部の巻末にノラ執筆の「コメモラシオンの時代」という文章があります。ノラはそこで、『記憶の場』プロジェクトの実行を後悔するような調子で、こう書きだします。『「記憶の場」』というこの書物は「……」コメモラシオンに対抗的なタイプの歴史書であろうとしたのだが、コメモラシオンのほうがこの本を捕らえ込んでしまった」（MHO532）（ピエール・ノラ「コメモラシオンの時代」（1992年）、『記憶の場』日本語版第3巻、427頁。／*Les Lieux de mémoire III*, vol. 3, Gallimard, 1992, p. 977.）。

記念行事、追悼演説、記念碑設置等々によって、集団的に何かの記憶が強められる。また、集団的に何か忘却される。そのうちに、過去そのものは重要性を弱め、現在の気分のほうに力点が移動する。——こうしたコメモラシオンの力学を批評し、解剖するのが『記憶の場』の企画意図であったのだが、ふと気がつくと、浅薄な観光名所ガイドのようなものとして『記憶の場』自体が見られてしまった。これをピエール・ノラは「歴史モデル」にたいする「記憶モデル」の勝利だとして、苦々しく述べます。「逆転したのは、コメモラシオンの力学そのものであった、歴史モデルにたいして、記憶モデルが勝利を収めたのだ。そして、その新たなモデルとともに、過去のまったく別の利用法が優位に立つようになった。予測不能で気まぐれな利用法である。過去は、有機的で、断固とした、拘束的なその性格を失った。いまや大切なのは、過去がわれわれに何を押し付けるかではなく、われわれが過去に何を注ぎ込むかなのだ」（MHO110）（「コメモラシオンの時代」441頁。／*Les Lieux de mémoire III*, vol. 3, p. 988.）。

最後に、『記憶、歴史、忘却』で引用されていない、『記憶の場』の別の一箇所を紹介して、発表の締めくくりにしたいと思います。「ジャンヌ・ダルク」というテーマの章です。

「20世紀において、ジャンヌ・ダルクについて公正に語られることはきわめてまれであった」と執筆者の歴史家ミシェル・ヴィノックは記します。こうした文脈は日本ではあまり一般には知られていませんが、ジャンヌ・ダルクはフランスで政治的なイメージ、シンボルとして色々と使用されやすい、微妙な存在です。さまざまな政治勢力が活用してきたわけですが、1990年代にはっきり目立ってきたのは、ジャン＝マリ・ルペン率いる極右政党「国民戦線」の使用でした。

「ジャン＝マリ・ルペンも、ナショナリストの伝統に沿ったジャンヌ崇拝を再開することに専念した」。「1984年以降はルペン運動が世論にも影響をおよぼすほどに発展したこともあって、ジャンヌの例年の祭典はふたたび攻撃的な性格を帯び、ナショナル-ポピュリスト的なレトリックを新しくつくりだす機会となった。ここでジャンヌに求められたのは、新たな「侵略者」から、つまり



パリのジャンヌ・ダルク像の前で演説する国民戦線創設者ジャン＝マリ・ルペン、2016年5月1日（写真：RFI/Reuters）

移民労働者からフランスを救うことだった」（ミシェル・ヴィノック「ジャンヌ・ダルク」『記憶の場』日本語版第3巻、49、58頁。／*Les Lieux de mémoire III*, vol. 3, p. 715, 723.）。

先ほど濱田先生のご発表のなかで、遠い過去の時代のであれ、「偉大な」「神秘家」の「記憶」のようなもの、それと響き合うようなものを、なんらか「想起」する、という話題が提示されていました。ジャンヌもそうした歴史上の神秘家の一例と言えます。しかし、当たり前ながら、単に中世史学という学術的歴史学の観点だけでジャンヌという存在が人々に認知されイメージされているわけではない。ポピュラーに、そして場合によってはポピュリスト的に、“外国人を追い出した、カトリック・フランスの英雄”というような極めて特化された意味づけで“想起”され、現在においてなんらかの力学をおよぼすことも、ないわけではないのです。

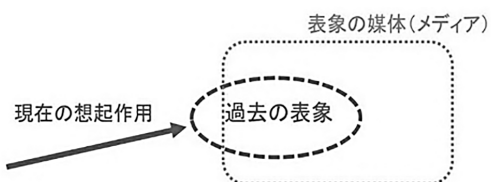
結びにかえて——メディアの歴史哲学へ

本発表では、リクール『記憶、歴史、忘却』第一部「記憶の現象学」を範囲として、〈記憶〉の諸事象について、方法論的な明晰さを重視して、取り扱ってきました。あくまでこれは、方法論的に確保された明晰さにすぎません。現実の記憶事象には、さまざまな要素が入り乱れています。「個人的記憶」にも、実際はつねにすでに「集合的記憶」的なさまざまな力学が、複雑な圧力で働きかけているはずということになるでしょう（もちろんこのことは“二人称的記憶”においても同様です）。

『記憶、歴史、忘却』は刊行から25年、哲学の重要著作の本格的研究は刊行30年後頃からという通例を鑑みるならこれからというところですが、デリダやリクールが相次いで世を去って、そして21世紀のデジタル情報社会の現実が否応なく迫ってくる状況にあって、いまを生きる私たちの世代はいよいよ自分たちで、記憶と歴史をめぐる問題系を考え、言葉を鍛え・紡ぐ努力を引き受ける責務があるというふうにも、感じられます。……みなさんはどう思われますでしょうか？

ひとつ、私が考えるところの新たな課題を示唆して、発表を終えようと思います。先に見た「Reminding」や「教科書の歴史」「コモロシオン」といった現象は、記憶の志向的現象学の次なる問いとして、「ヒュレー」や「超越」では

なく）記憶の表象の媒体、記憶の「メディア」への問いの必要を、指し示しているのではないのでしょうか。もし良質な現象学が“手前”や“彼方”への安易なメタ遡行を退け、生きられる現実のただなかにありながらしかしあたかも透明なものとして見落とされている・飛び越えられている事象に着眼を促す哲学であるとするならば、記憶の「メディア」はそうした事柄のひとつではないでしょうか？



Phénoménologie de la mémoire, philosophie des médias de l'histoire : penser la mémoire après Ricœur

Shigeo KAWAGUCHI

La phénoménologie de la mémoire telle que l'a développée Paul Ricœur dans son magnum opus *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* prend son point de départ à la question « quoi ? » de l'expérience mnémonique objectale, à la faveur de la méthode husserlienne d'analyse intentionnelle. Cette mise entre parenthèses de la question « qui ? » permet d'éviter l'impasse d'un idéalisme « égologique » et de prendre en compte la notion de mémoire collective, inventée par Maurice Halbwachs. Dans la mesure où la concurrence, qui se trouve déjà chez Platon, entre les deux modèles mnémoniques de l'« empreinte » et de la « peinture » reste une aporie, il n'existe pas de théorie globale et unique de mémoire, et de là la démarche de description phénoménologique s'impose, quoique un peu en ordre dispersé. Ricœur donne ainsi l'esquisse phénoménologique des quatre bipolarités : mémoire/habitude, évocation/recherche, rétention/reproduction, réflexivité/mondanité.

En s'inscrivant dans le contexte de l'ère numérique d'aujourd'hui, « le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire », cette phénoménologie herméneutique de la mémoire deviendra-t-elle alors celle des *medias* de représentations du passé ?

日仏哲学会創立 50 周年記念講演

Philosophie française et nouvelles perspectives sur la pensée de la mort

Catherine Malabou

Les développements récents de la philosophie française s'orientent clairement vers une nouvelle pensée de la mort qui, bien qu'inspirée par Heidegger, prend des chemins différents. Je voudrais montrer comment ces chemins mènent vers la prise en compte d'une « réalité » de la mort. Une réalité qui est celle de la crise écologique et la menace qu'elle représente pour les vivants comme pour les non-vivants. Je me demanderai dans quelle mesure les concepts heideggériens d'existence et d'être-pour-la-mort demandent aujourd'hui à être transformés.

Je rappellerai d'abord le sens de ces concepts. Je m'attarderai ensuite sur leur traitement dans la pensée de Jean-Luc Nancy. J'en viendrai ensuite à Alain Badiou et au réalisme spéculatif avant de revenir au problème de la crise écologique.

C'est dans le cours de Marbourg, professé en 1927 et intitulé *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, que Heidegger livre l'une de ses réflexions les plus profondes sur l'existence, l'histoire et les mutations de son concept¹⁾. Il rappelle la « thèse de l'ontologie médiévale, remontant à Aristote », une thèse qui va gouverner toute la tradition métaphysique, selon laquelle l'être s'articule selon le double pli de la quiddité (essence) et de la quoddité (existence). Il écrit : « le 'quid est' (*essentia*, essence) et le 'quod est', (*existentia*, existence) (l'être subsistant *vorhanden*, *Vorhandenheit*), [...] appartiennent tous deux à l'être de l'étant. » Ils constituent « l'articulation de l'être dans sa constitution essentielle »²⁾. Au fil d'un examen patient qui conduit de cette ontologie médiévale à l'ontologie moderne puis à la redéfinition kantienne de l'ontologie, Heidegger entreprend de montrer comment l'existence se dissocie précisément et progressivement de la « quoddité » et cesse par conséquent d'être la servante de l'essence, au point de porter à elle seule tout le poids de la question de l'être. Mouvement qui constitue le cœur de *Être et temps*.

Quelques rappels d'abord au sujet de la signification traditionnelle du rapport entre essence et existence, tel qu'exprimé dans la thèse médiévale. Ce rapport constitue, dans l'ontologie médiévale et au-delà, la structure dite de la *réalité de l'être*. L'être, en effet, est réel. Comme essence d'abord : la réalité de l'être est d'abord la *quidditas*, qui désigne le « ce » qu'une chose est, ce qu'il faut à une table pour être une table par exemple. La *quidditas* est ainsi le concept de la chose. L'essence, ou concept, est réalité en ce sens (*realitas*, *Realität*, *Sacheit*) qu'elle désigne ce qu'une chose doit être pour être ce qu'elle est. Mais la quiddité a encore à être actualisée, en d'autres termes elle a à *exister*, à entrer dans l'effectivité (*Wirklichkeit*), dans la présence.

« À titre de possibilité [elle doit] être actualisée », écrit Heidegger³⁾. Plus loin : « Une chose existe quand elle est en acte (*actu*) (...) en vertu d'un *agere*, d'un agir (*energein*). L'existence (*existere*), au sens le plus large du terme, (...) signifie l'être-actué, l'être en effet (*Gewirkheit*) et corrélativement l'effectivité [*Wirklichkeit*] »⁴⁾. La réalité a à s'effectuer, à exister pour être réelle. Être signifie donc à la fois concept (*quidditas*) et existence (effectivité, ou *quodditas*).

Heidegger déclare alors que le sens de l'existence comme « *Wirklichkeit* » ou être réel « n'est pas [n'est plus] celui où nous la concevons comme mode d'être du Dasein »⁵⁾, c'est-à-dire du sujet humain. Cette déclaration est d'autant plus frappante que l'*existentia*, au sens d'effectivité, se dit en allemand soit *Existenz*, soit précisément *Dasein*. Or Heidegger va affirmer qu'une chose n'a jamais de Dasein. Il n'y a qu'un seul étant qui puisse s'appeler Dasein, qu'un seul étant qui puisse être dit exister, l'être-pour-la-mort. Le Dasein, comme être-pour-la-mort, à la différence des choses et de tous les autres étants, est un étant qui a une compréhension de son être. Une compréhension du sens de l'être. Ainsi, « nous réservons le terme de Dasein pour l'étant humain »⁶⁾.

L'existence, poursuit Heidegger, n'est en rien l'actualisation d'un possible, puisque si le Dasein accomplit quelque chose, c'est sa propre impossibilité. Je rappelle la célèbre phrase de *Être et temps* : « La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la possibilité la plus propre, absolue, indépassable »⁷⁾. « Indépassable » signifie inactualisable, qui ne peut se « réaliser ». L'existence n'est pas réalisation mais transcendance, sortie de soi, ek-sistence, c'est-à-dire finitude, structure d'être d'un étant en vue de la mort, pour la mort. Encore une fois, elle ne donne rien à réaliser.

Heidegger va alors opérer une distinction entre deux adjectifs : *existential*, réservé exclusivement au Dasein, à l'être-pour-la mort, au seul étant qui a une compréhension de son être, de sa finitude ; et *Existentiell*, qui renvoie à la compréhension traditionnelle, médiévale, de l'existence comprise comme effectivité.

L'existence n'est donc pas l'actualisation d'une essence, au contraire de ce qu'affirme la tradition. Il faut rappeler ici la fameuse phrase : « l'essence du Dasein [est] son existence »⁸⁾. Le Dasein est le seul étant qui meurt en « propre », parce qu'il peut dire « ma mort ». Son mode d'être est donc toujours *existential*.

Depuis Heidegger, la méditation de la mort a pris dans la contemporanéité philosophique française deux chemins à première vue opposés. Le premier opère à ce que j'appellerai une *aggravation* ou une *radicalisation de l'approche existentielle* de la finitude, le second à un *retour et un renouvellement de sa compréhension existentielle*. Cette dernière affirme que tous les étants — et donc pas seulement le Dasein humain — existent dans la mesure où ils ont tous des degrés d'effectivité. La première compréhension correspond à la pensée de Jean-Luc Nancy, développée notamment dans *La Communauté désœuvrée* (Christian Bourgois, 1991) et *Une Pensée finie* (Galilée, 1991). La seconde à celle d'Alain Badiou, développée notamment dans *Logique des mondes*, second volet de *L'Être et l'événement* (Le Seuil, 2006). Nous assistons avec Badiou à une sorte de « retour à la réalité », que l'on doit comprendre en grande partie comme un retour à la réalité de l'être et à l'effectivité de l'existence. Retour qui sera suivi un peu plus tard par la naissance du

mouvement intitulé « réalisme spéculatif » et dont le livre de Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, est l'un des repères phare⁹⁾. Interprétée au fil de la réalité et du réalisme, la mort devient chez Badiou non plus « impossibilité », comme chez Heidegger, mais « inexistence », degré zéro de l'effectivité.

Tout se passe donc comme si, d'un pôle à l'autre (Nancy/Badiou) se rejoignent les deux compréhensions de l'existence, celle de la transcendance (pôle 1, existentielle) et celle, plus ancienne mais renouvelée, de l'effectivité (pôle 2, existentielle). Comme si les deux Dasein revenaient sur la scène philosophique.

Je reviens au premier pôle. Dans le mouvement d'une radicalisation de la pensée heideggérienne, Jean-Luc Nancy, en dialogue avec Blanchot et Bataille, développe une conception que je dirai « extasiée » de l'existence, une existence définitivement désarrimée de l'essence. « Extasiée » voudrait dire quelque chose de plus qu'extatique, qui est le terme heideggérien. À l'extatique, Nancy, avec Bataille, ajoute l'extase, c'est-à-dire « la vérité mortelle » de l'existence, qui tient à la complicité de la mort, de la jouissance érotique et de la question politique de la communauté. Nancy analyse en effet, dans *La Communauté désœuvrée*, ce qu'il nomme la « connexion de l'extase [et] de l'existence et de la communauté »¹⁰⁾. Contrairement à ce qu'affirme Heidegger au sujet de la mienneté du mourir et au fait que l'être pour la mort soit fondamentalement solitaire et impartageable, l'existence individuelle ne trouve son sens pour Nancy que dans le « partage des singularités¹¹⁾ » (« il n'y a pas d'être singulier sans un autre être singulier »¹²⁾). Dès lors, « la forme d'une extase est celle d'une communauté »¹³⁾. Ce qui veut dire que l'on meurt toujours pour l'autre, avec l'autre. Bataille, écrit Nancy, « fut le seul à frayer la voie d'un tel savoir », à partir de son analyse de la communauté des amants et de l'extase érotique : « les amants exposent par excellence le désœuvrement de la communauté »¹⁴⁾. L'érotisme est « une fusion où se mêlent deux êtres à la fin parvenant ensemble au même point de dissolution. Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé »¹⁵⁾. Tous les Dasein sont mortels et en même temps, cette identité de destin n'est pas une essence. La finitude est une communauté sans communauté, ce que donne à éprouver l'extase comme double structure de fusion et de dissolution. On est avec l'autre et sans lui dans l'union elle-même. Et à l'être-pour-la mort heideggérien, qui semble ne jamais souffrir ni jouir, ne jamais se blesser ni s'extasier, Nancy, Bataille et Blanchot viennent inscrire les blessures, les failles, les sacrifices, dans l'économie générale de l'exposition-explosion des corps, de la mort comme épreuve de l'autre.

Retour à la réalité, dit Badiou, sans jouer sur les mots. La mort oui mais pas la finitude. Ou bien il faut penser la finitude autrement. Au début de *Logique des mondes*, Badiou exprime sa consternation au sujet de ce que « tous semblent penser aujourd'hui », à savoir « il n'y a que des corps et des langages »¹⁶⁾. Aujourd'hui, poursuit-il, « qui ne souscrit dans les faits, dans la pragmatique des désirs, dans l'évidence du commerce, au dogme de la finitude, de notre exposition charnelle à la jouissance, à la souffrance et à la mort ? (...) artistes, chorégraphes, vidéastes, peintres, traquent l'évidence des corps, de la vie désirante et machinique des corps, de leur intimité, de leur nudité, de leurs étreintes et de leurs supplices. Telle est "l'équation" : existence=individu=corps »¹⁷⁾. Or il n'y a pas que des corps et des langages, il y a aussi des vérités, des vérités non-finies, infinies. Il faut donc penser l'articulation de la finitude des étants à la non-mortalité des

vérités. Car les vérités existent elles aussi, bien que n'étant pas finies, ou mortelles. Il faut donc faire retour à un concept d'existence qui renvoie davantage à l'effectivité qu'à l'être-pour-la-mort. Ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'il faille revenir sans plus à l'ontologie médiévale ni même celle à plus récente de la *Doctrina de l'essence* de Hegel, mais il est désormais impossible de limiter l'existence à la transcendance du Dasein et à l'extase des corps. Il convient donc de repenser, de manière inédite, la relation entre être et existence.

Comment lier alors vérité, mortalité, existence et réalité ? La difficulté principale de la pensée de Badiou consiste dans l'articulation qu'elle propose entre la structure *mathématique de l'être* et la structure *logique de l'existence*. La première est principalement exposée dans *L'Être et l'événement* et la seconde dans *Logique des mondes*. Brièvement, voici l'argument : l'être mathématique est neutre, impassible, similaire à l'essence, la quiddité mentionnées plus haut. L'existence au contraire est apparition dans un monde, entrée dans l'effectivité. Ce qui veut dire qu'elle forme des relations multiples avec les autres existants. Or on peut appeler *logique* une théorie formelle des relations. C'est pourquoi la pensée de l'existence est une logique. « Il est assuré que l'identité d'un étant saisi dans l'effectivité de son apparaître inclut autre chose que la construction mathématique de son être. Mais quoi ? La réponse est : une logique, par quoi tout étant se trouve contraint et disposé dès lors qu'il apparaît localement, et qu'ainsi son être s'affirme comme être-là »¹⁹⁾. Toute existence engage l'être, la vérité, dans le monde, et la vérité de l'être devient alors être là, quoddité, effectivité²⁰⁾. Être là ne renvoie plus seulement au Dasein heideggerien, qui perd son privilège. Tous les étants existent, selon des degrés de réalité, d'effectivité différents. Ainsi, « l'existence est un degré d'existence, situé entre l'inexistence [le zéro] et l'existence absolue [la totalité] »²¹⁾. La mort est inexistence absolue.

Heidegger avait pourtant déconstruit l'idée que l'existence se mesure à ses degrés de réalité. Pourquoi Badiou juge-t-il nécessaire d'y revenir ?

Pour deux raisons. D'une part, parce qu'exister, en tant qu'apparaître dans un monde, concerne tout ce qui est. Tous les étants, encore une fois, sont des Dasein puisqu'ils apparaissent tous dans l'existence. « Autant qu'il est, un étant est situé par un monde ou apparaît dans un monde »²²⁾. D'autre part, le degré d'existence de chaque étant tient aussi à la quantité de mondes dans lesquels il existe. Certains existants existent dans plus de monde que d'autres. Dans l'air et l'eau à la fois pour certains animaux, dans plusieurs environnements. « L'homme [quant à lui] est cet animal qui apparaît dans un très grand nombre de mondes »²³⁾, « l'animal humain est l'étant aux mille logiques ».

Exister, c'est donc apparaître dans plusieurs mondes à la fois, le travail, la politique, l'amour, le jeu, la danse, comme des jeux de langage. Il y a des mondes dans lesquels on existe plus ou moins fortement, et dans tout monde il y a ce point d'inexistence absolue, la mort, qui apparaît à l'horizon comme irréalité de la réalité.

Ce retour à la réalité permet de contrecarrer ce qui reste l'anthropocentrisme dans la pensée de Heidegger et sa restriction de l'existence au Dasein humain. Il est nécessaire d'élargir considérablement le regard. « Comme nous le savons immédiatement, écrit Badiou, tout monde prononce des degrés d'identité et de différence, sans qu'il y ait aucune raison recevable de croire que ces degrés, pour autant qu'ils sont intelligibles, dépendent d'un « sujet » quelconque, voire de l'existence de l'animal humain. Nous savons

de source sûre que tel ou tel monde a précédé l'existence de notre espèce, et que, tout comme nos mondes, il statuait sur des identités et des différences et avait la puissance de déployer l'apparaître d'innombrables étants. C'est ce que Quentin Meillassoux appelle « l'argument du fossile », argument matérialiste irrécusable pour interrompre le dispositif idéaliste (...) de la conscience et de l'objet. Le monde des dinosaures a existé, il a déployé l'infinité multiplicité de l'être-là des étants, des millions d'années avant qu'il puisse être question d'une conscience ou d'un sujet, empirique aussi bien que transcendantal. Nier ce point relève d'une axiomatique idéaliste déchaînée. Il est assuré qu'il n'est nul besoin d'une conscience pour témoigner de ce que les étants sont tenus d'apparaître, c'est-à-dire de se tenir là, sous la logique d'un monde »²⁵).

Nous avons donc désormais deux horizons de méditation sur la mort. L'un ouvert sur la finitude comprise à partir de l'étant exemplaire qu'est le Dasein en tant qu'être-pour-la-mort. La mort y est pensée comme impossibilité, ou possibilité ne donnant rien à réaliser. Certes, Nancy va briser le tabou heideggérien de l'impartageable, comme on l'a vu, mais malgré tout, l'existence ne se partage pas et reste le privilège du Dasein et pas la condition ontologique du dinosaure.

L'autre horizon est celui où l'existence se distribue par degrés entre tous les existants et tous les mondes, les êtres humains, les animaux, les plantes ou les fossiles. Et où la mort se définit comme inexistence absolue, c'est-à-dire comme zéro degré de réalité, auxquels tous les existants sont confrontés.

Je ne veux pas, dans le troisième et dernier moment de mon exposé, opérer une sorte d'impossible « synthèse » entre ces deux perspectives. Je pense cependant qu'il est urgent de les penser ensemble, dans leur confrontation même, tout en les dépassant toutes les deux. Pour ce faire, je propose pour finir de dégager les implications philosophiques du concept d'*extinction*. Un concept qui s'impose aujourd'hui selon moi de façon plus pressante que l'être-pour-la mort d'une part, la réalité du couple existence-inexistence de l'autre et les englobe en quelque sorte tous deux. L'extinction est une réalité, la réalité d'une disparition. En même temps, elle partage avec l'être-pour-la-mort heideggérien l'orientation fondamentale vers le futur. L'extinction est l'être-pour-la-mort de la planète, qui dessine la catastrophe de son avenir. Nous avons tous entendu parler, du fait de la crise écologique, de l'extinction des espèces ou sixième extinction, mais il est clair que l'extinction est une notion qui n'a pas encore reçu un traitement ontologique suffisant. Il est donc de toute première importance de confronter extinction, mort, existence, inexistence et réalité. Et de proposer à partir de là une réflexion nouvelle sur l'existence puisque l'extinction devient aujourd'hui un mode d'existence, peut-être le mode d'existence de tout ce qui est, des choses, des vivants, des Dasein humains. Leur *réalité*. Il est donc nécessaire d'élargir la catégorie d'extinction à tout ce qui est, d'en faire, même, le nouveau nom de l'existence. Il n'y a plus aujourd'hui d'existence sans menace d'extinction, ce qui n'est pas tout à fait la même chose que de dire que toute existence est mortelle.

Il y a différentes sortes d'extinction. Celle, d'abord, que l'on peut dire naturelle. Un volcan s'éteint lorsqu'il vieillit, un arbre s'éteint lorsqu'il sacrifie de lui-même certains rameaux au profit d'autres branches. Une espèce vivante peut aussi s'éteindre d'elle-même, sans raison, disparaître quand meurt le dernier rejeton.

Mais il y a bien sûr l'extinction violente. L'extinction provoquée, causée par la destruction humaine. La

chasse, la déforestation, les incendies ou plus généralement tous les processus d'anéantissement compris dans la notion d'Anthropocène. L'extinction des espèces est dans ce cas, est, comme le disent certains scientifiques, une « grande tuerie », un « gigantesque massacre ». Et cela ne concerne pas seulement les animaux. Certaines rivières ou certains lacs sont en voie d'extinction à cause de la pollution, des barrages ou de la raréfaction des glaciers. Les montagnes, les forêts sont elles aussi menacées.

« En voie d'extinction », l'expression est intéressante. Il faudrait la comparer patiemment à celle « d'être-pour-la-mort ». Le terme « voie », issu du latin « via », « chemin », est fréquemment employé pour désigner un parcours, un choix, une orientation, comprenant un début et un but à atteindre. Ainsi, l'expression « en voie de » signifie-t-elle « en cours de », « en train de », sauf que le point d'aboutissement est l'inexistence. Souvent, l'extinction est un processus qui, pour en revenir à Badiou, s'accomplit par degrés, d'où l'expression « en voie d'extinction ». L'extinction n'en finit pas de finir, l'inexistence à venir est l'avenir.

L'extinction est aussi le sort des Dasein humains. Ceux-ci ne sont pas seulement des êtres-pour-la-mort mais des étants en voie d'extinction. L'extinction est la réalité de la situation politique d'un grand nombre d'humains. Judith Butler a bien montré que certaines vies valaient plus que d'autres, avaient plus de réalité que d'autres. On voit bien aujourd'hui, par exemple, que l'existence des Gazaouis et des Palestiniens en leur ensemble tend vers l'inexistence, le zéro degré de réalité. Sans parler des Yéménites ou des Ukrainiens.

Extinction. Le mot, au départ, renvoie au feu. On éteint un feu. Et je voudrais pour conclure m'attarder sur l'extinction du feu. Et réfléchir sur cet étrange choix que nous avons aujourd'hui entre inhumation et incinération. Nous sommes de plus en plus nombreux à vouloir disparaître en brûlant, à vouloir finir en cendres. Que dit cette attirance pour l'holocauste (*holos caustos*, en grec, signifie « brûle tout »), cette solidarité avec tout ce qui brûle sur la terre, aussi bien qu'avec les cultures non occidentales du bûcher, que dit cette décision de brûler sinon que la réalité de la mort est devenue le feu et l'extinction non pas *du* feu mais *par* le feu ?

Jacques Derrida annonce, le 22 janvier 2003, à la fin de la troisième séance de la dernière année du séminaire *La bête et le souverain*, parle de l'incinération²⁶⁾. Mourir par le feu touche au *fantasme* de mourir vivant. Ce qu'est exactement l'extinction écologique. Ce que Derrida nomme *mourir vivant* n'est pas, selon lui, n'importe quel fantasme, c'est un fantasme fondamental, le fantasme même. L'extinction représente-t-elle la réalité de ce fantasme ?

Je conclus ce tour d'horizon des nouvelles perspectives sur la méditation de la mort par une citation de Derrida tirée de sa belle méditation sur la cendre : « ne pas rester auprès de soi, ne pas être à soi, voilà l'essence de la cendre, sa cendre même »²⁷⁾.

La tâche philosophique de notre temps est de réfléchir sur les cendres de l'existence.

付記 (西山雄二)

本稿は、日仏哲学会の創立50周年記念大会でカトリーヌ・マラブーがおこなった基調講演「死

の思想をめぐるフランス哲学の新たな展望」(2024年9月7日、東京都立大学南大沢キャンパス)である。ハイデガー哲学における死と実存の問いを現代フランス哲学がいかに継承しているのかが、ジャン＝リュック・ナンシーとアラン・バデュウの事例に即して示される。前者は実存論的アプローチを先鋭化させて、死の脱自的な位相に力点を置く。後者は死を非実存とみなして、非実存と絶対的実存のあいだで実存の度合いを説き、実存への回帰を主張する。マラブーはさらに、死と実存をめぐる切迫した今日的問いとして「絶滅」を提起し、今日、あらゆる存在は絶滅に直面し、絶滅しつつあるが、これこそが私たちが思考すべき存在様態ではないだろうか、と問う。

なお、本稿の日本語訳は、講演に続く質疑応答の部分も含めて、『カトリーヌ・マラブーの哲学——脱構築の可塑性』(西山雄二編、読書人、2025年)に収録される。

註

- 1) Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Édition de Friedrich-Wilhelm von Hermann, Collection Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1985.
- 2) *Ibid.*, p. 104.
- 3) *Ibid.*, p. 112.
- 4) *Ibid.*, p. 115.
- 5) *Ibid.*
- 6) *Ibid.*, p. 80.
- 7) Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Authentic, 1985, § 56.
- 8) *Ibid.*, § 45.
- 9) Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la contingence radicale*, Paris, Le Seuil, 2004.
- 10) Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 53.
- 11) *Ibid.*, p. 71.
- 12) *Ibid.*
- 13) *Ibid.*, p. 53.
- 14) *Ibid.*, p. 98.
- 15) Georges Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, 1957, p. 14.
- 16) Alain Badiou, *Logique des mondes*, *op. cit.*, p. 10.
- 17) *Ibid.*
- 18) *Ibid.*, p. 111.
- 19) *Ibid.*, p. 285.
- 20) *Ibid.*, p. 285. « Tout le problème est de savoir en quoi consiste un tel "passage" ». Passage qui, ici encore, « ne saurait être un effet de l'immanent ». On retrouve le lien entre existence, passage et communauté (définie comme « corps de vérité »). Par ce « passage », cet « ex », « le corps individuel (...) devient l'un des éléments d'un autre corps ». C'est le mouvement de la « subjectivation ». Celle-ci « s'articule à une théorie formalisée de la prise de corps : un corps doit organiser sa propre consistance à partir d'un site où la vérité se déploie point par point,

dans l'espace topologique où se distribuent les moments de décision d'un sujet agissant. » C'est de cette manière, topologique, que l'existence individuelle, « franchit [ainsi] les limites » de l'individualité. Au chapitre « axiomatique de l'existence et logique de la mort », Badiou poursuit : « l'existence est à la fois un concept logique et intensif ».

21) *Ibid.*, p. 285.

22) *Ibid.*, p. 124.

23) *Ibid.*

24) *Ibid.*

25) *Ibid.*, p. 129.

26) Jacques Derrida, *La Bête et le souverain*, vol. II, Paris, Galilée, 2010, p. 143.

27) Jacques Derrida, *Feu la cendre*, Paris, Éditions des Femmes, 2001, p. 45.

日仏哲学会創立 50 周年をめぐって 2024年秋季研究大会特別企画

澤瀉久敬について ——『ベルクソン研究』と『医学概論』をめぐって——

檜垣 立哉

はじめに

日仏哲学会の歴史を考えると、その成立過程からみても、初代会長である澤瀉久敬（おもだか・ひさゆき）（1904–1995）に触れないわけにはいかない。澤瀉は九〇年代まで存命していたとはいえ、私の世代にはすでに神話的存在に近かった。だがまだその著作などを入手することはできた。しかし若い会員の方にはすでに歴史的人物だろう。それゆえ、ここでは古参の会員には周知のことにすぎないかもしれないが、澤瀉の業績について短くではあるが記してみたい。

ちょうど十年前、二〇一四年の日仏哲学会創立四〇周年のシンポジウムで、昨年逝去した久米博（1932–2023）が、日仏哲学会の成立について、「日仏哲学会のこれまで」において、以下のよう

に記している。

第二次大戦後、フランス哲学が世界的に一挙に隆盛を見せるのに呼応して、わが国のフランス哲学研究も盛んになる。そのなかで特筆すべきは、澤瀉久敬氏を中心とする「フランス哲学研究会」の活動である。澤瀉氏は大阪大学、京都大学などでの、医学概論、メヌ・ド・ピラン、ベルクソンを中心とするフランス哲学講義によって多くの研究者を育成された。その弟子たちを糾合して、1954年に「フランス哲学研究会」を創設され、活発な活動を展開された。研究会、講演会開催のほかに、会員の分担執筆で論集を出版した。ベルクソン生誕百年を記念して『ベルクソン研究』（1960）、『現代フランス哲学』（1968）、『続・現代フランス哲学』（1970）、また澤瀉教授古希記念献呈論集として、三巻の『フランスの哲学』（1975）を上梓した。この研究会が、新生の日仏哲学会を構成する有力な核の一つになったことは言うまでもない。¹⁾

澤瀉は、日本ではじめてフランス哲学の講義をおこなったとされる九鬼周造（1888–1941）の門下生として（九鬼の講義の岩波書店全集版の整理も澤瀉によるものである²⁾）、フランス哲学を考究し、上記のように関西において「フランス哲学研究会」を組織し、それが一九七四年の日仏哲学会という全国規模のフランス哲学研究の学会の成立につながったことは私もよく聞いていた話である。現在私の手元にある澤瀉編の『ベルクソン研究』勁草書房の扉部分には、ベルクソンの写真とともに、ベルクソンが九鬼に宛てた一九二八年のサインが掲載されている。三巻にわたって継続さ

れたこの研究会の記録も、昭和二九年よりほぼ隔月でつづけられていたことがみてとれ、書籍諸論考のフランス語レジュームも完備されており、関西地域におけるこの研究会が——もちろんデカルトなど一七世紀思想については関西では野田又夫（1910–2004）ら、関東では桂寿一（1902–1985）らの活躍があるとしても——日本における現代フランス哲学の一翼をにない、日仏哲学会の設立につながっていったことは事実だろう。さらにいえば『ベルクソン研究』の末尾には刊行当時のベルクソンの翻訳、ベルクソンの研究書があげられており、ベルクソンが現在以上に広汎に関心をあつめていたこともよく理解できる。またこの研究会との関連で、ガブリエル・マルセルの関西日仏会館での講演などもおこなわれている。

澤瀉は上述したように、京都大学で九鬼周造に教えをうけ、最初の著作は、下村寅太郎（1902–1995）の『ライブニッツ』などが現在でも読まれている「西哲叢書」（田邊元監修）の『メヌ・ド・ビラン』であった。一九三八年に京都大学文学部講師になり、一九四八年に大阪大学に文学部が設置され、その第一講座の教授としてフランス哲学（大阪大学では長らく第一講座がフランス哲学講座であった）を講じた。この役回りからみて、澤瀉の基本的な研究の道筋はフランス思想、とりわけメヌ・ド・ビランからベルクソンを中心とするものであったことがよくわかる。

ただし、ここで少し考えるべきことがある。澤瀉はかなり多くの文筆を（とくに晩年）おこなっており、哲学研究そのものからみずれるようにみえる啓蒙書の執筆もなしている。ただそれらの著作（『健康を考える その他』『健康について』など、医学をめぐるものが多い）は、彼が、フランス哲学研究と並ぶもうひとつの柱として『医学概論』を執筆していることの余滴ともおもえる。澤瀉の大阪大学「医学部」への招へいは一九四一年のことであり、これは大阪大学に戦前には文学部がなかったという事情もあるが、澤瀉と大阪大学との関連としていえば文学部創設に先立つものである。そしてこの『医学概論』（現在では全三部が誠信書房より刊行されている）は、そもそも教科書的な役割をもつものであるが、メヌ・ド・ビラン研究やベルクソン研究と並び、あるいはそれを包括するような広大さをもった研究書であるともいえる。

一九八八年より日仏哲学会の会長を務めた中村雄二郎（1925–2017）が、「パトスの知」を提唱し、当時のニューアカデミズムの風潮などとも競合しながら多彩な研究を進めていったことはよく知られている。中村自身の「パトスの知」は、パスカル研究や三木清からの影響を軸に提示された概念であると考えられるが、日仏哲学会が、ある種のアカデミックな団体でありながら、こうした「生命と病」「情念や情動」などをあつかう人物を中心として立てたという意味で、狭い哲学研究から外部へ向かう運動をはじめからはらんでいたことはやはり特筆すべきであるとおもう。もちろんそれはベルクソン以降のフランスの哲学者たち自身の傾向として、政治、狂気、非西洋的理性があつかわれていたこと、現在でいえばポスト・コロニアル研究やジェンダー・クィア研究などにむすびつく脱領域的な試みに展開されたことが根本にあるだろう。だが、そもそも戦後では初期のフランス研究者である彼らも、そうした動きを先駆的に展開していたことは無視できないことであるとおもう。それはフランス哲学を学ぶものとして、看過してはならない方向性であるだろう。

ただ澤瀉が『医学概論』を論じるようになった経緯は、あまり自発的なものとはいえない。それは数々の偶然と、澤瀉自身の苦闘によるものであるといえる。

『医学概論』のはじまり

『医学概論』およびそれにかんする書物を読んだのは、個人的には相当以前のことであるのだが（その時のテキストは探したがみつからなかった）、そのなかで、澤瀉がこう回顧しているのは妙に頭にのこって離れないものであった（下記で参照したテキストである『医学の哲学』は、『医学概論』三巻のエッセンスを一冊にまとめた簡易版のようなものであり、おわりに「附録 思い出」が掲載されており、その一節である）。

一週間にただ一度、一時間あまりの講義をするだけであるが、その一時間の講義のために一週間全体を傾注しても私の卑力をもってしてはその準備がなかなかできないのである。講義を終えて京阪電車でひとにもまれて京の自宅へ帰る折、医学概論とは今日話したような内容でいいのか、今日も失敗であった！と自分ながら情けなくなったことも度々であった。³⁾

これはある意味で大学において「講義」をおこなうものに共通する感覚であるともいえるが、場所が医学部（すでに実在しない大阪大学中之島キャンパス）、しかもこの文章が戦時中のものであることを考えれば澤瀉の発言はおおげさなものではないようにみえる。以前論者は下村寅太郎の数理哲学が「戦中」の哲学である件について論考を著したことがあるが、『医学概論』にまつわる上記の切迫感もそれにつながるものともおもえる。

ただそれだけではない。『医学概論』のそもそもの成り立ちは、澤瀉が戦前にフランス留学中、シテ・ユニヴェルシテールの食堂で、モンスリー公園を散策後に朝のパンをうけとる際、たまたま大阪大学医学部の当時助教授であった久保秀雄（1902-1985）（「私がゆくのが早すぎてまだおばさんが出てきていない」時に、自分と同様に朝早くから待っている「とっつきのよくない人」と描かれている⁴⁾）と知古の仲になり、その関係で昭和一六年三月の末、澤瀉が郷里の伊勢に帰っているとき、「医学概論の講義を阪大医学部に創設することが教授会で決定したから四月早々から講義を開始せよとの厳命」⁵⁾がきたことからはじまるというのである。澤瀉は、医学部に医学概論があることについては賛成するものの、自身はフランス留学を終え、哲学の研究を本格化しようとしていた矢先であるのに、困惑したとのことである。そもそも久保自身が、医学概論がいかなるものであるのか自分にはわからないといい、ただそうしたものを医学部が創設するのは大英断だとして、同時にすでに、澤瀉が研究指導をうけていた田邊元（1885-1962）に「依頼状をださせる捌め手」⁶⁾をもちい、これを断れなくしたとのことである。澤瀉の困惑ぶりが推察できる。

ここからわかることは、澤瀉は業績としていえば、すでに『メーヌ・ド・ピラン』を刊行したとはいえ、ひきつづくベルクソン研究より以前に、医学概論をおこなわなければならなくなったこと、そしてそれ自身が大阪大学医学部の、医学部生教育としての新たな試みとしてのものであり、澤瀉にとって純粋に内発的なものではなかったということである。医学概論を講じること自身が、澤瀉にとって研究のある種の外的事象であったということになる。

上記のエピソードは事実であるだろう。しかしながら、では『医学概論』が澤瀉にとって二次的な業績であるといえるのだろうか。澤瀉がそう考えていたのかといえば、そういうことはない。む

しろ澤瀉は久保との対話のなかで、医学概論の必要性にはおおいに共鳴しており、久保自身がその内容についてアイデアがないことに対して、結局は（田邊のすすめなどもあり）「科学について」「生命について」「医学について」という三部構成のテキストを完成させるのだから。それは、田邊からひきついできた科学哲学、九鬼以降から学んできた生命論的なフランス哲学、そして医学の知を「総合的に」あつかうものとなっている。その点を踏まえると、契機としては偶発的であるとはいえ、澤瀉にとってその講義をおこなうこと自身は、フランス哲学研究を総合的人間学としてとらえるために必然化されるべきものであったともいえるのではないか。

『医学概論』がたんなる医学論ではなく、科学論・生命論・医学論という三つの構造をなしており、それによって人間存在と医との関係を十全にとらえようとしていることそのものには、澤瀉の面目躍如たるものがあるとおもう。そして、まさに、メヌ・ド・ピランやベルクソンの研究がある種の「生命論」として——それはもちろん哲学的生命論であるのだが——展開される、その研究の先の一例にもなりえていることも重要なであろう。澤瀉にとってもそれは、数多くのフランス研究学徒を育てまた集めて、総合研究としておこなった『ベルクソン研究』にけっして劣らない重みをもった仕事とおもわれるのである。

『医学概論』の構成

上記のことは、まずもって、刊行された（すなわち講義の内容をある程度に固めた）『医学概論』がどのような構成をもっているかを一瞥するだけで理解できるものでもある。

すでにのべたように、『医学の哲学』として出版されるものが、その短い概要になっているのだが、『医学概論』はそれと同様に、三部構成からなっている。その第一部は「科学について」、第二部は「生命について」、そして第三部が「医学について」である。一見して明らかであるのは、澤瀉が「医学」自身を、それだけで論じられる対象とは考えていないという点である。逆にいえば、澤瀉が論じる医学の内容は、たとえば細胞病理学などについての「当時の」最新の知見をあつかおうとするものの、医師になる者が目指す知識ではない。まして、遺伝子や免疫学について多くのことが明らかになっている現在からみれば、ソビエトのネルヴィズム（われわれにはもはやあまりに単純化されたパヴロフの実験でしか知られていない）の重視は、環境と身体との全体関係からひき立てられる点からみてなるほどおもしろい部分があるものの、やはり十分とはいえないだろう。しかし澤瀉はもちろん、個別的な医学固有の知識の総体をもって「医学概論」となるとは考えていない。それは医学と社会や、医学と看護、東洋の医術を、医学そのものの問題とすることからもわかることである。

科学・生命・医学が『医学概論』の三つの柱をなすことについて考えてみよう。まず、医学が「科学」の一部であり、「科学哲学」と同様の「医学哲学」を描くとはいいがたいものの、「科学」の部分としての医学のあり方が問題にされる。ついで医学が、さまざまな科学のなかでとりわけ生命を、あるいはそうした生命がもつ病や異常をあつかうという特殊性が問われていく。そこでは、古典的な生命論から、メヌ・ド・ピランやベルクソンにつながる軸が重視されている。そして「医学について」は、あくまでも科学としての医学、生物を論じるものとしての医学を通して、まさに

最後に描かれるものなのである。

「医学について」のなかでも、まず目をひくのは医術と医学、つまり「医学」をある種の技術論の文脈でとらえる視線が澤瀉にあることだろう。澤瀉はその点で、現代の西洋科学の成果としての技術を重んじつつも、東洋医学（漢方）にかんする公平な視点、その経験的な、人間総体をとらえる技というあり方を軽視しないのである。

上記の構成それぞれについて、もう少し詳しくみてみよう。

「科学について」では、医学それ自身が「生理学、生化学、解剖学、病理学、衛生学、微生物学」などの「基礎医学」と「多くの臨床医学」および「軍陣医学、国防医学、産業医学」という「社会医学」（現在でいえば広義の社会的衛生にかんする医学）から成り立つが、それらは「生命」についての「確固たる理論」をもつべきだと記述したうえで⁷⁾、それが自然科学という「科学」の一分野であるかぎり、もとより「自然科学を反省する」という姿勢が重要であるとのべられる。実際澤瀉は、医学の実証科学性をオーギュスト・コントに、実験医学性をクロード・ベルナールに、そして現代科学の大元としてルネ・デカルトをとりあげ、はてには現代の理論物理学にまで言及し、その領域をとらえていく。それぞれの記述は、概説書的なものの域をでないともいえるが、構想の壮大さが目をひく。

「生命について」は『医学概論』のなかでもかなりの力の入った記述がなされている。そこではメヌー・ド・ピランやベルクソンなどの生の哲学者の名前が特権的にひきあいだされることはすでにのべた。澤瀉はそのなかで、デカルト的な「科学」を基礎としつつも、その二元論を統合するような「身体」という「第三の世界」⁸⁾、あるいは「気」「力」「行動」を強調し、それぞれの生命の「個体化」「時間化」「ありがたさ（孤独）」について議論を展開していく。ここで詳論はできないがそれ自身興味深い生命論ともいえる。科学が西洋哲学的なるものである限り、デカルト的なもののおよぶ圏域は重要である。だがここでは、「生命」の科学がもつ独特の「有機体性」が際だたせられて、それは社会にもおよぶ統合へと向かっていく。「一」なる力を論じるライブニッツから西田幾多郎（1870-1945）までもがとりあげられるが、そこで目につくのは生命現象のホーリスティックな把握であるだろう。澤瀉は科学をあくまでも自然科学という実証性にもとづかせるが、同時にそれを超えた生命の全体性への目配りを強くうちだしていく。

「医学について」は、量的にもっとも多く記述がさかれるものである。そこでは、澤瀉がとりわけ重んじるカナダのセリエによるストレス説⁹⁾と、ソビエト（原文ではソヴェト）・ネルヴィズム¹⁰⁾を重視する点が注目される。これらは、今となってはすでに常識的な考えであるだろうが、生命体自身がバランスをとった統合態としてあり、環境とのかかわりに開かれているあり方を記述する「全体論」的な解明に資するものとしては理解できる。

そしてそのあとで、漢方という東洋療法のもつ意味（それがやはり全体をみる経験知であること）や、医学の現場における個別の観察および、そこでの「看護」という中間的ポジションの重要性、治療、予防といった社会における医学まで順次記述が展開される。とくに目をひくのが患者との対応における、上記のような「身体全体の重視」と（ストレスやネルヴィズムの重視も、結局この医学観つながる）、看護という、医師でも患者でもない中間的な立場の重要性をひきたてていること

である。無論これも、現在のケアにまつわる重層的な議論からみれば、あるいは社会医学の観点からすれば、かなり素朴なものではある。だが、正常と病理のバランス性、患者との関係性、社会の中の医学という論点を具体的に提示し、それらに意味を与えたことを考えれば、澤瀉の業績の先駆性は疑いえない。実際、澤瀉がなした数々のことは、大阪大学では中川米造（1926–1997）を通じ、生命倫理学や優生学研究への展開につながっている。そしてそれは現在では、大阪大学文学部の臨床哲学にも深く関連するテーマを、この段階で明示しているともいえる。

『医学概論』とフランス哲学

さて、澤瀉の『医学概論』について、彼のフランス哲学研究の方向と関連させて、一種の結論を提示してみたい。それは、ひとことでいえば澤瀉はきわめて幸福な哲学者であったということである。

先に示したように、澤瀉が『医学概論』を著した発端は、内発的なものではなかった。だが、彼の『医学概論』の試みは、そもそもメヌ・ド・ピランやベルクソンを論じていた主題そのものと合致する。澤瀉が田邊より教わった科学哲学や、九鬼からひきついだともいえるメヌ・ド・ピランからベルクソンまでのある種の生命哲学は、実際にはそのまま『医学概論』の主要部分をなしている。第一部でのデカルトの重視は、野田又夫などとの同時代的なかかわりも影響しているだろう。第二部の生命論は、いわば澤瀉の本領が発揮される場面である。そして第三部の医学にかんする部分は、晩年の澤瀉が健康をテーマとした一般書を著すことや、ある種の正常と異常、身体と病という問いそのものがフランス哲学の流れとかかわることを考えると、ダイレクトなむすびつきがある。澤瀉が、医学と社会という主題、あるいは看護や全人的な医術というものを論じることは、現在の時点からみれば当然かもしれない。だがそれが第二次世界大戦前からのことである点には、やはり相応の意義を感じるべきである。

澤瀉の特徴は、医学をおおきく科学と生命のなかに、そして社会的な意義や人間間の問題において把握したことにある。セリエのストレス論や、ソビエト・ネルヴィズムを、生体の全体性や環境との関連性においてとらえるという意味でも、ベルクソンの思考固有の「全体論」の色合いが濃い。だが、そうでありながら澤瀉は、たとえば西田幾多郎やドイツ観念論、あるいは当時すでにかかなり深く論じられていたハイデガーのような形而上学性にほとんど踏みこむことはない。澤瀉は相当に健全な実証主義的科学論の枠組みを崩すことはないのである。科学論の師である田邊があれほどハイデガーやヘーゲルと格闘したのに、その痕跡は澤瀉の医学論にはみられない。京都学派と（精神）医学ということでは、木村敏（1931–2021）があくまでも西田のメタフィジカルな部分をとり「臨床哲学」を切り開こうとしたのに対し、そうした形而上学の根底から医療の現象をみすえようとする視点はない（ちなみに精神分析についてもほぼ言及がない）。

したがって、そこには踏みこまれるべき主題が欠落しているとのべることは可能である。もっとも重要とみえるのは身体と生という主題において、澤瀉は死そのものをあつかわないことである。医学が生死の境界につねにかかわることや、澤瀉以降の「医学・看護論」が脳死や安楽死を含む死への問いをめぐりつづけていること（それは「時代的」に要請された主題であったとはいえ）から

みれば、澤瀉は一貫して、西田に「死がない」と批判されたベルクソンの経験論的実証性から離れはしないのである。それは『医学概論』が広く全人的な医療であるべきであるという主張と齟齬をきたさないのだろうか。

またこれ自身はないものねだりになるが、一面ではフーコーやドゥルーズ以降においては、医学や医療技術が政治と深くかかわらざるをえなくなるが、社会を越えた医学の政治性の関心は希薄である。また科学の知見のより緻密な進行（遺伝子、免疫、脳科学）やその人間的意義を、澤瀉はほぼ論じていない。もちろん実直な実証性の生命の学という澤瀉の「持ち味」からみても、それを澤瀉に投げ返すことは生産的でないのかもしれない。こうした問題は、大阪大学医学部では、まさに澤瀉以降の中川米造らにひきつがれていったことを考えれば、澤瀉には澤瀉の分がある、ということとで構わないのかもしれない。

日仏哲学会の五〇年に戻ろう。澤瀉にみられるフランス哲学の研究が、『医学概論』で示したような、実証性にもとづく、医学と社会、看護や社会性などの実践性を追求したこと自身は、現在でいう「臨床哲学」（これは鷺田清一（1949-）のみならず、とりわけ木村敏や、また養老孟司（1937-）などによってもさまざまにもちいられた言葉である）へとつながるものでもある。そうした試みとともに、澤瀉がフランス思想研究をなしていたことは、日仏哲学会のひとつの方向性が、科学と臨床、あるいは社会というはざまの問題にかかわるべきであるという指針を表しているようにみえる。鷺田や木村は、本学会で活躍したわけではないが、現代のフランス哲学研究にもおおきな影響を与えているだろう。それを考えれば、われわれが澤瀉の先駆的な試みから学ぶべきひとつの道は、こうしたフランス哲学自身の、生命的臨床という側面を失わない実践的な開かれにあるといえるのだろう。

もちろんそれには、最後で少しだけ言及した澤瀉—ベルクソンの限界があることは事実だろう。彼があつかいえず、現在では論及が欠かしえない問題はもちろん膨大にある。精神分析、ケア、そして根本的にいえば言語と生命。そのそれぞれは現在の「臨床哲学」では不可欠なテーマである。だがそれらに踏みこむことは、澤瀉がひいたラインの別の方向性として、われわれ自身が、個々に遂行すべきことであるだろう。

註

- 1) 『フランス哲学・思想研究』第20号、四六頁。
- 2) 『九鬼周造全集』第八巻、岩波書店、天野貞祐の「序」を参照のこと。
- 3) 『医学の哲学』誠信書房、二二二頁。
- 4) 同上、二一三頁。
- 5) 同上。
- 6) 同上、二一四頁。
- 7) 『医学概論』第一部、誠信書房、八頁。
- 8) 『医学概論』第二部、誠信書房、二二頁以降。
- 9) 『医学概論』第三部、誠信書房、九一頁以降。

澤瀉久敬について
——『ベルクソン研究』と『医学概論』をめぐって——（檜垣）

10) 同上、一〇七頁以降。

野田又夫とフランス哲学

安孫子 信

1

日仏哲学会創立50周年にあたって、日本におけるフランス哲学研究の草分けの一人である野田又夫の仕事をしばらく振り返ってみたい。

野田又夫の略歴。

1910 大阪府に生まれる

1930 旧制大阪高等学校（大高）卒業

1933 京都帝国大学文学部哲学科卒業

1933 旧制大阪高等学校教授

1947 京都帝国大学文学部助教授（1949 から新制）

1958 京都大学教授

1974 京都大学定年退官

2004 京都市で死去

簡単な比較年譜。※カッコなしは生没年 / [] は京大在職年 / () は京大在学年

西田幾多郎 1870 - 1945 [1910 - 1928]

田辺元 1885 - 1962 [1919 - 1945]

九鬼周造 1888 - 1941 [1929 - 1941]

野田又夫 1910 - 2004 (1930 - 1933) [1947 - 1974]

主要な著書。

『デカルト』（弘文堂書房 1937）

『近代精神素描』（筑摩書房 1947）

『啓蒙思想とヒューマニズム』（みすず書房 1948）

『哲学入門』（堀書店 1948）

『西洋近世哲学史』（弘文堂 1950）

『デカルトとその時代』（弘文堂 1950）

『パスカル』（岩波新書 1953）

『人生と真実——哲学入門』（河出新書 1955）

『自由思想の歴史』（河出新書 1956）

『ルネサンスの思想家たち』（岩波新書 1963）
『西洋哲学史——ルネサンスから現代まで』（ミネルヴァ書房 1965）
『デカルト』（岩波新書 1966）
『哲学の三つの伝統』（筑摩書房 1974）
『西洋近世の思想家たち』（岩波書店 1974）
『野田又夫著作集』（全 5 巻、白水社 1981 - 82）
『哲学の三つの伝統 他十二篇』（岩波文庫 2013）

主要な翻訳。

ラヴェッソン『習慣論』1938
デカルト『精神指導の規則』1939
ブートルー『自然法則の偶然性』1945
デカルト『エリザベトへの手紙』1949
デカルト『方法序説・情念論』1974
アルキエ『永遠への欲望』共訳 1979

こう挙げてきて、野田をフランス哲学研究者であったと問題なく言えるように見えるが、違和感も残る。「ルネサンス」とか「西洋近世」とかいうように、より広い範囲で、哲学が扱われているからである。そうだとすると、フランス哲学研究は彼の仕事の一部としてあったとも実は言いづらい。著書のタイトルに「フランス」という文言は一度も登場していないからである。野田の仕事はフランス哲学とは無関係であった、乱暴ないい方ではあるがこれが今日話したいこととなる。ただそうだとすると、下村寅太郎が言うように、「（野田の仕事は）フランス的なエスプリに充ちてい（て）、……ドイツ的な哲学者、あるいはイギリス的な哲学者（である）野田（君）を想像することは困難である」。¹⁾野田をフランス哲学と切り離して考えることも出来ない。こうして野田とフランス哲学とのあいだには無関係ということと関係ということが共存しているように思われる。今日、最終的にはこの二側面を確認したい。

2

始めに、野田が日仏哲学会とはほぼ無関係であったことを確認したい。日仏哲学会創立の1974年は野田の京大退職年であり、日仏哲学会は野田の京大教授としての実働期間と重ならないということがある。その上で、初めのころの学会の様子を、塩川徹也さん、山田弘明さん、谷川多佳子さん、中田光雄さん、香川知晶さんに、記憶の限りでということでも伺ったことからいえば、野田は日仏哲学会の会員であったり、大会で登壇したりといったことはなかったようである。野田は日仏哲学会とはほぼ無関係だったと思われる。

ただ、学会報告なども収める『著作集』第5巻中に一箇所「日仏哲学会」の文言が登場している。「九鬼先生の哲学」（初出『思想』1980年2月）と題された小論の冒頭においてである（この箇所の

指摘は平松希伊子さんから。なおこの小論は現在は岩波文庫版『哲学の三つの伝統』にも収められている。その冒頭で野田は次のように語っている。「九鬼周造先生の哲学が近ごろ新たに問題にされている。過日も日仏哲学会で九鬼哲学についてのシンポジウムが催され私もいろいろと益を受けた（1979年9月）」²⁾ このシンポジウムの概略は山田弘明さんから教えていただいた。1979年9月7日に京大会館で行われた「九鬼周造——日本のフランス哲学」と題するもので、登壇者は「挨拶：澤瀉久敬、発表者：藤中正義、大野桂一郎、磯谷孝」であった。

こうして野田と日仏哲学会との関係は、見た限りで、この1979年のシンポジウムへの聴講者としての参加に限られる。ただまさにこのシンポジウムに促されて、野田は小論では続けて、「そのとき二つのことを感じた」として、自身とフランス哲学との関係を、九鬼周造に因むこととして、語るのである。この感じた「二つのこと」とは、「第一は、九鬼先生のスタイルが当時の学生にどのような印象を与えたかを、われわれ老人が若い世代に伝えておく必要があるかもしれぬ、ということである。第二は、九鬼先生の偶然性の哲学について、自分自身が今なお正確な理解をもっていないことであった」³⁾。つまり、野田の小論は「二つのこと」として、第一に九鬼の教育について、第二に九鬼の哲学について語るのである。そして、結論じみたことを申せば、この第一の点が、野田とフランス哲学とのいわば無関係を、また第二の点が、野田とフランス哲学とのいわば関係を物語っていると思われる。以下、この観点からこの小論を見ていきたい。

3

第一の点を見るために、野田の学生時代（1930－33）の文芸での活動をまず一瞥しておきたい。この時代、「マルクス主義からの転向者という趣きを持つ」大高の同窓生たちが保田与重郎を中心に評論誌『コギト』（1932）を、そして詩誌『日本浪漫派』（1935）を発刊する。野田は『コギト』に「同人費を払わぬ客員みたいなもの」として参加する。⁴⁾『著作集』に唯一収録されているそのころの論考「島々——ヘルダーリン考」（1934）では、ヘルダーリンに究極的に見出されるのは「ギリシャびと」か「ゲルマンの精神」かという同人間の当時の論争が語られ、それについて野田は次のようにのべる。「けれど覚悟は一つである。問題は古典的〔ギリシャ的〕浪漫的〔ドイツ的〕等の区別を撥無する。分類にはすでに一般概念という底がある、覚悟に底はない」。⁵⁾ヘルダーリンの「覚悟」は、ギリシャ的かドイツ的かという国につながる議論を「撥無」すると言う。同じような議論は、次のようにも語られる（『コギト派の人々』1970）。「こういうわけで「コギト派」が「ロマン派」であったことは事実だが、それをさらに「日本浪漫派」と呼ぶことになると私は抵抗を感じる。……。私はそのころ哲学者たちも唱えはじめた「近代の超克」というロマン主義の現代版を拒む気持ちになっていた。『日本浪漫派』という名前はそういうことの連想がともなうので私は好まないのである」。⁶⁾野田はここでも国名（日本）を「撥無」している。野田の哲学の仕事がフランス哲学とは無関係であったとすれば、それは文芸での野田のこの態度の延長としてある。後年、野田は、民族主義・国家主義について、「それらは18世紀末から19世紀はじめに登場するロマン主義がどうしても向うものであった」とし、それらは「神話的に粉飾された歴史を片手に道徳の説法を行う偽善者の声（となりうる）」と指摘している。⁷⁾

4

さて野田は哲学に向かうのであるが、それは田辺の指導の下においてであった。それがどのようなものであったかは次のように語られている。「その時分の京都大学の哲学の学生の勉強ということを思い出しますと、……だいたい3年の間にカントからヘーゲルまでのドイツ哲学を一通り読むという、何かそういうことが不文律のようになっていたと思います。当時の現代哲学すなわち新カント学派や現象学派の書物が手元にあるわけですが、そういう書物はみなドイツ古典哲学の注釈書として読む、……そういう態度で勉強するのが哲学科の学生のやり方だったと思います」⁸⁾。そして、「先生〔田辺〕が偉かったので、……ともかく3年間は先生のいうとおりの本を読んで、……勉強する気になった」と野田はのべる。⁹⁾

大勢がそうだったとして、その中で、ドイツ観念論に風穴を開けたのが九鬼であった。ここで野田が小論で語る第一の、九鬼の教育の点になるが、それは次のようなものである。「九鬼先生はその哲学の古典的なスタイルをもって、当時の京大の学生に強い印象を与えられた。当時の学生の哲学の勉強の仕方は、……、大抵カントからヘーゲルまでの諸哲学を次々に読んでいくことであった。ところが九鬼先生はデカルトやライプニッツなどの17世紀哲学を本格的に読むことを教えられた。そして、当時誰もが問題にしたヘーゲルの弁証法などには一顧も与えず、ひたすら客観的な正確な分析の途によって哲学の問題をあつかおうとされた。ふたこと目には自己を語りたがる哲学青年の甘さを、先生の哲学は、全く黙殺するものだったのである」。¹⁰⁾別稿（「九鬼周造先生」1960）でも同じことがいわれている。「私は先生が京都に来られた翌年に入学し、ブートルーの『偶然論』、ライプニッツの諸論文、デカルトの『省察』、ベルクソンの『物質と記憶』などを次々に読んでいただいた。先生は講義でも論文でも徹底的に分析した結果だけを透明な簡潔な言葉でいわれるというふうであった。……。先生は近世の古典的哲学、デカルトやライプニッツの明確な理論の哲学を、はじめてわれわれの身近にもたらされた方だと思う。その伝統はフランスに強く生きているが、先生は19世紀のフランス哲学（……）の講義を通じてもそれ〔つまり、近世の古典哲学〕を伝えられた」。¹¹⁾

野田はこうして九鬼によってフランス哲学に出会う。その非常な成果が著書『デカルト』（1937）であり、ラヴェッソン『習慣論』（1938）やブートルー『自然法則の偶然性』（1945）の翻訳である。三書の謝辞には当然のことながら九鬼の名前がある。27歳で出版した『デカルト』について、野田はのちに次のようにのべる。「学校を出てすぐに、西洋の哲学者の紹介のための叢書の刊行が先生〔田辺〕によって計画され、ソクラテス以下一冊ずつ、先輩たちが書くことになったが、当時フランス語をまがりなりにも読める者がはなはだ少なかった。それで先生は私を呼んでいわれるには「君は若すぎるのだが、まあ仕方がないから、デカルトを書くように」」。¹²⁾学部卒業直後の野田に田辺がこのような依頼をしたということ自体、九鬼が野田に与えた薫陶がどれほどのものであったかを物語っている。九鬼と野田、両者の師弟関係を窺わせる以下のようなエピソードを野田は語っている。「南禅寺のそばに居られたころ（1928-39）、ある日伺って夕方までお邪魔したが、帰るときになって、賀茂川の辺へ私も行くから、と一緒に出られた。途中で君は大阪まで帰るのだから飯を食って行けといわれ、もう席を取ってあったと見えて、川沿いの料亭に案内し

て下さった。夏だったから夕涼みの席であった。ご馳走になったなかに、賀茂茄子の大きなのをそのまま甘く煮てあったのが、今でもいつも思い出される。先生はビールを少し飲まれて、はやほの赤くなられ、私はもちろん顔をほてらせていた。先生は口かずにきかれない。……。先生も私も川と東山をゆっくりながめて夕風に吹かれていた。……。すぐ対岸の京阪電車の行き来するのが目についてきた。……。『見ていると電車も面白いものですね』と思わずいうと、先生は意外に力強く肯定された。「うん、あれは面白いものですよ」。先生も無心に見入っていられたらしい。¹³⁾

ただ、改めて、これは野田が九鬼によってフランス哲学に導かれたことを意味しない。そもそも次のようにいわれていた。「九鬼先生はデカルトやライプニッツなどの17世紀哲学を本格的に読むことを教えられた」。あるいは、「先生は近世の古典的哲学、デカルトやライプニッツの明確な理論の哲学を、はじめてわれわれの身近にもたらされた方だと思う」。九鬼が野田を導いたのはフランス哲学ではなく近世古典哲学にであり、それを「ひたすら客観的な正確な分析の途によってあつかう」よう教示したのである。

5

野田はまさにその道を歩むことになる。彼によれば哲学の問いは二つである。「一つは世界がいかにあるかという問いであり、他はこの世界の中でわれわれはいかに生きるかという問いである。この二つの問いに対して、哲学は理性をもって、自由に答えようとする」。¹⁴⁾このような哲学はギリシャ古代、インド古代、中国古代にほぼ同時に生まれたが、その後、西洋近世において、第一の世界認識で、客観性と法則性での大躍進（無限世界と力学法則の発見）が生じ、科学が独立して行くこととなる。その結果、第二のいかに生きるかという善の問題についても、新たな検討が迫られることになった。こうして、西洋近世哲学が生まれた。その先導者がデカルトとパスカルであった。「……17世紀フランスのデカルトやパスカル（は）、無限に開かれた世界に直面して、人間の生き方を考え直そうとした」。¹⁵⁾

野田はこうしてデカルトとパスカルに本格的に取り組むが、それは西洋近世哲学の枠組みにおいてである。フランス哲学の枠組みにおいてはではない。フランスは回避される。野田の語り方は次のようなものである。デカルトについて。「……その後20年間オランダに滞在し、ただ数回しかフランスに帰らずに、すべてを自分の天職の実現に、すなわち彼の二元論的哲学の形成に捧げることになった」。¹⁶⁾パスカルについて。「例えば、現在の……『生の哲学』からパスカルを見るならば、……。パスカルは、内的なサンチマンによる新たな思考の方法を見出した思想家として、……。理性の哲学……との対比において考えられ、パスカルからルソーやメーヌ・ド・ビランを経てベルクソン……に至る一貫した脈絡があることになる。……。しかしながらわれわれはもう一度パスカル自身の世紀にまでさかのぼり、歴史的客観的にパスカルの位置と動きとを考えてみようと思う」。¹⁷⁾フランス啓蒙主義について。「……18世紀前半に入ると、フランス哲学はイギリスから大きな刺激を受ける。……。ニュートンとロックが導きの星とされる。このときいずれもイギリスに渡ってその社会と文化に感嘆せずにいらなかった二人の思想家がある。すなわちモンテスキューとヴォルテール（である）」。¹⁸⁾フランス・スピリチュアリズムについて。「大分後になってであるが、先生「九

鬼] が実存主義やシェリングの後期哲学に同感されていることを知った。シェリングにつながるラヴェッソン、ブートルー、ベルクソンの線が先生の最も親しまれた学派だったといえよう。¹⁹⁾ フランスが一人歩きしていかないように、ブレーキが至るところでかけられている。こうして、野田の仕事はいわゆるフランス哲学とは無関係だったというべきなのである。

6

他方、近代科学がもたらした「客観性」と「法則性」の背後に野田が見るのは、「実験の精神」だった。²⁰⁾ 実験は狭い意味での実験だけではなく、理性の徹底した、一にも多にも、静にも動にも、必然にも偶然にも帰着していかない働きをも指す。それを徹底して引き受け近世哲学を開いたのがデカルトでありパスカルである。その結果、野田はデカルト解釈においては「自発性の自由」より以上に「無差別の自由」を重視するし、パスカル解釈においては「繊細の精神」より以上に「幾何学の精神」（ブランシュヴィック版断章1ではなく断章2の、「正確の精神」と対比される「幾何学の精神」）を重視することになる。これらを重視し、デカルトとパスカルの哲学に「実験の精神」の徹底を見るとき両者の哲学は、心身のであれ、理性と信仰のであれ、強く二元論の哲学と認められることになる。そして、野田によれば、その後の西洋近世哲学史の全体、スピノザ、ライプニッツからハイデガー、ホワイトヘッドに至るまでの全体は、この二元性の克服の試みとみなされるのである。その歴史の全体をつぶさに検討して、野田はこの二元論克服の試みは現代にいたるまで成功していないと断じている。次のようにのべられている。「自然を精神の立場から観念化し、自然を人間の立場から相対化しても、自然はかならず復讐する。再びデカルトの二元論が問題として現れるのである」。²¹⁾

さて野田の小論「九鬼先生の哲学」が語る第二の点は、九鬼の哲学に関わっていた。次ぎのことがいわれている。「……（日仏哲学会の）シンポジウムののち、久しぶりに『偶然性の問題』を再読しいろいろあらたに教えられたが、そこにまた容易ならぬ課題をも見出さねばならなかった。九鬼先生の哲学の現代的意義はと問われると、さしあたりは、大切な課題をつきつけられる点にある、と答えるほかはない」。²²⁾ ここで野田は、九鬼の偶然性論の簡単な要約を与えていくが、最後に、人間関係における二元の邂逅（「運命」）へ導く九鬼の形而上学的「離接的偶然」が、論理における「定言的偶然」、自然学における「仮言的偶然」を踏まえ、それを経て主張されている点に着目し、「個物が個物に対する」とだけ言い、無根拠なままに「絶対無の自己限定」を主張する西田と比較して、「九鬼先生はそれを論理学・自然学・形而上学にまたがって広く考えられた。……。九鬼先生は、世界の含む偶然性・多元性のほうから問題を照明された」とのべる。そして、「これまたわれわれの今後の研究を強くうながす点なのである」と結ぶのである。²³⁾ 「無限に開かれた世界に直面して人間の生き方を考え直す」というのが西洋近世哲学であった。その研究に、野田を導いたのは九鬼である。九鬼は「西洋近世哲学を合理と非合理の二傾向で代表するのがデカルトとパスカルである」²⁴⁾ とするが、野田はデカルトとパスカルへと導かれた。それから半世紀、野田はここで九鬼の偶然性論によってあらためて「世界から」という西洋近世哲学の課題に差し向けられている。デカルトとパスカルがあらためて問題となったはずである。こうして、いわゆるフランス哲学

者ではなかったとしても、野田が、デカルトとパスカルに常に戻るという意味で、すぐれてフランス哲学者であったことは間違いないのである。

註

- 1) 下村寅太郎「著作集によせて」（『野田又夫著作集』第3巻付録月報、1981）
- 2) 『著作集』第5巻247頁（「九鬼先生の哲学」）
- 3) 同上247頁（「九鬼先生の哲学」）
- 4) 同上300－301頁（「コギト派の人々」）
- 5) 同上128頁（「島々——ヘルダーリン考」）
- 6) 同上302頁（「コギト派の人々」）
- 7) 『著作集』第2巻495頁（「歴史主義と自然主義」）
- 8) 同上263頁（「西田哲学と田辺哲学」）
- 9) 『著作集』第5巻83頁（「デカルトとの出会い」）
- 10) 同上248頁（「九鬼周造の哲学」）
- 11) 同上245頁（「九鬼周造先生」）
- 12) 同上84頁（「デカルトとの出会い——一つの対話」）
- 13) 同上733頁（「自然と人」）
- 14) 同上585頁（「哲学の歴史について」）
- 15) 同上587頁（「哲学の歴史について」）
- 16) 『著作集』第3巻594頁（「近世的思惟の出発点デカルト」）
- 17) 同上507－508頁（「幾何学的精神——パスカル考」）
- 18) 『著作集』第2巻165頁（「西洋哲学史」）
- 19) 『著作集』第5巻248頁（「九鬼先生の哲学」）
- 20) 『著作集』第2巻509－528頁（「実験の精神——その実存的意義」）
- 21) 同上498頁（「歴史主義と自然主義」）
- 22) 『著作集』第5巻247頁（「九鬼先生の哲学」）
- 23) 同上249－251頁（「九鬼先生の哲学」）
- 24) Cf. 九鬼周造『現代フランス哲学講義』（1957）67頁

フランス哲学における〈社会的なもの〉 ——フランソワ・エヴァルドを中心に—— （2024年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告）

なぜエヴァルドか——企画趣旨説明に代えて

渡名喜 庸哲

2024年9月7日の日仏哲学会秋季大会ワークショップに「フランス哲学における〈社会的なもの〉——フランソワ・エヴァルドを中心に」を開催した。以下にその企画趣旨を述べておきたい。

まずはエヴァルドの経歴を簡単に紹介しておこう。

フランソワ・エヴァルド（François Ewald）は1946年に生まれ、ソルボンヌで哲学を学び、68年5月ではベニー・レヴィ率いる毛沢東主義団体「プロレタリア左派」に参加する。フランス北部の鉱業地帯にあるブリュエ＝アン＝ナルトワ（Bruay-en-Artois）の高校で哲学を教えるが、その際、女兒殺人事件による鉱山運営企業批判の渦中に居合わせる。1972年にフーコーに出会い、76年から84年まで助手を務める。77年にダニエル・ドゥフェール、ジャック・ドンズロらとともに労働災害についての調査に参加。福祉国家の形成における「リスク」「責任」「保険」概念の変容に関心を抱き、86年に主著『福祉国家』をまとめる。

フーコーの死後は、ドゥフェールとともに *Dits et écrits* を編集。その後、フーコーのコレージュ・ド・フランス講義をはじめさまざまな講義録等の責任編集に現在にいたるまで携わっている。自身の研究の面では、ドンズロとともに、「社会的なもの」をめぐるフーコーの「統治性」論を引き継ぐことになる。たとえば、1991年に公刊された英語の論集『フーコー効果——統治性についての研究』には両者も名を連ねている（Burchell 1991）。

このような紹介の仕方からすれば、まさしくフーコーの「弟子」と称することも可能だろうが、他方で、こうしたフーコー的というか、「現代思想」的な路線とは袂を分つかのようにして、実学的ないし見方によっては「保守」的な路線へと舵を切る。『福祉国家』の議論は、フーコーの19世紀型の規律権力論を補完すると同時に、同時代に整備される統計学的思考が19世紀フランスにおいていかに社会実装されたかをつぶさに検討するものとも評価しうる。ただしエヴァルドは同著以降、そうした思想史的関心から、現代のリスク論や保険論のほうに目を向けかえる。その後、国立保険学校、フランス国立工芸院で教鞭をとり、さらにはフランス保険会社連合の顧問を務め、日本における経団連に相当するフランス企業運動（MEDEF）の社会政策に助言し、フランスの原子力企業大手のアレヴァ社の科学倫理委員会委員長も務めることになる。2006年にレジョン・ドヌール賞を受賞している。こうした経歴は、〈68年5月〉世代の保守の「転向」の一例としてみなされたり、あるいは「反革命的」フーコー主義者と言われたりすることもあるようだ（cf. Behrent 2010）。

1. 「社会的なもの」

いまもってエヴァルドに注目すべき理由の第一に、「社会的なもの」という問題系があるのは間違いない。

「社会的なもの」への思想的な関心が生じたのは、おおよそ1980年代以降、福祉国家体制がほころびを見せ、これまでの国家・社会体制を支えてきた「社会的連帯」といった観念に代わって、新自由主義的な原理が台頭しはじめてきた時代のことである。いわゆる「レーガン・サッチャー・中曽根」という三すくみを代表とするこうした波は、1981年にミッテラン社会党政権を誕生させたフランスにも無縁ではなかった。とりわけ84年に首相に就任したローラン・ファビウスは、「現代化」を旗印に、これまでの社会主義的な政策から緊縮財政・市場経済重視の政策への大転換を実施することになる。こうした福祉国家の衰退とともにその瓦解が顕わになった「社会的なもの」とはいかなるものであったか——この問いがアクチュアリティをもったわけだ。

その嚆矢として挙げるべきは、ジャック・ドンズロの『家族に介入する社会』（1977年）であろう。19世紀に、従来の「家族」の領域が解体し、新たに「社会」の領域が上昇していくことを描いたこの著作は、それにあとがきを寄せたジル・ドゥルーズの言葉を借りれば、「社会的なものが、他の領域に反作用することによって、公的なものと私的なもの、つまり、司法・行政と慣習、富と貧困、都市と農村、医療・学校と家族などのあいだで新しい関係とかかわりあいながら、どのように形成されるのか」を示そうとしたものである。

続く1984年の『社会的なものの発明』においては、まさしく「社会的なもの」に焦点を当て、労働争議・婦人問題といった「社会問題」が誕生した19世紀において、統治の対象が「社会」となる一方、「共和主義」や「連帯」を旗印にするさまざまな思想（E. デュルケムやL. ブルジョワ）や施策が生まれ、社会福祉制度や労働組合が制度化されていくことを示す。ドンズロの議論の意義については、同著の翻訳者でもある真島一郎氏の報告を参照願いたい。

その後、社会学者のロペール・カステルの『社会問題の変容』などがこの「社会的なもの」の問題の検討を引き継ぐが、日本でも、とりわけ市野川容孝と宇城輝人らによる共著『社会的なもののために』を筆頭に少なからぬ関心が寄せられてきた。19世紀フランスにおける「連帯」をめぐる社会思想史については重田園江の研究があるし、またフランスにおける福祉国家をめぐる思想的な背景については田中拓道の研究が特筆すべきだろう。

ただし、フランソワ・エヴァルドに関しては、フーコーの「統治性」の系譜学への関心をドンズロと共有しつつ、主著『福祉国家』でまさしくこの19世紀の「福祉国家」の制度化を労働災害、リスク、保険といった観点から論じたわけであるが、いま挙げた田中や重田をはじめとする関連研究で参照されることはあっても、その思想それ自体が主題的な取り上げられることはなかった。ドンズロやドンズロの著作が複数日本語で読めるようになっていたのに対し、フーコーの助手・編者たるエヴァルドの著作はほぼ日本語には翻訳されていないというのは、あまりにも大きな空隙といわざるをえない。本ワークショップの赤羽報告・白瀬報告がそれぞれ示すように、19世紀のフランス社会思想における「社会的なもの」の思想を再考するためには、エヴァルドの議論へのさらなる参照が必要不可欠のように思われる。

2. フーコー

さらに、こうした〈社会的なもの〉への関心は、本ワークショップの清水報告が示すように、今触れたフーコーとの関わりにおいてもきわめて重要である。「権力」ないし「統治性」をめぐるフーコーの系譜学的な考察は、公刊著作としては『監獄の誕生』や『性の歴史』第一巻に示されるように、中世の君主型権力、19世紀以降の規律訓練型権力、18世紀の自由放任主義および現代の生政治型権力の三つに区分されるのが一般的だろう。しかし、夭折したフーコーによる「統治性」の分析は、とりわけ19世紀から第二次世界大戦期に関しては奇妙な空白があるようにも思われる。まさしく福祉国家が形成され、その綻びを見せ始めるこの時代に、「社会的なもの」の勃興とともにどのような「統治性」、「管理」ないし「規範」のかたちが現れたのか、エヴァルドの『福祉国家』が主題とするのはまさにこの点に関わる。このように、「社会的なもの」をめぐるドンズロとエヴァルドの仕事は、「統治性」をめぐるフーコーの議論の延長・補完として十分に捉えることができると思われるのである（この観点では、下記参考文献表の重田、酒井、西迫、今野等の研究も参照）。

3. 「リスク」の哲学

第三に、残念ながら本ワークショップの枠内では主題的に取り上げることはできなかったが、エヴァルドの思想の意義としてはいわゆる「リスク論」との関わりがある。

エヴァルドは『福祉国家』において19世紀フランスにおける「労働災害」をはじめとする「リスク」の問題、およびそれを社会的な引き受ける体制としての「保険社会」の問題を俎上に載せた。とりわけそこでは、「労働災害 (accident du travail)」の登場における「アクシデント (事故/偶然)」概念の変容、そうした産業リスクの社会的な共有の過程に焦点が当てられたが、それはイアン・ハッキングの名著の邦題『偶然を飼いならす』（ただし現題は *The Taming of Chance*）に倣って言えば、「事故を飼いならす」近代的なシステムが、統計学や確率論の学問的整備を超えて、具体的にどのような社会実装されたかを追うものとも言える。中世ヨーロッパにおける交易のなかで「海上保険」として登場したリスク概念が、ライプニッツによる生命保険の発明や大数の法則、統計学の展開を受けて、「社会保険」の時代にどのように展開していったかは、リスク/アクシデントの思想史の観点からもきわめて重要である。

同著以降のエヴァルドは、『福祉国家』の思想史研究からうってかわり、これらの問題の現代的な課題に積極的に取り組むようになる。とりわけ、『福祉国家』の公刊された1986年は、奇しくもチェルノブイリ原発事故と同年であり、かつ隣国ドイツでウルリッヒ・ベックの『危険社会』が公刊された年でもあった。一般にはベックのリスク論のほうが注目を集めたが、『福祉国家』の独訳への序文をベックが引き受けるなど、両者の議論の関係は度々注目されている。

さらに、1992年国連開発環境会議によって定式化されることでいっそう人口に膾炙することになった予防原則については、エヴァルドは共著者として入門書を執筆しているし、2000年代には経済界や保健業界との対話を通じて、いっそう具体的な「リスク論」を展開している。近年のエヴァルドの議論の特徴は、〈ポスト予防原則〉、あるいは「さまざまなカタストロフの時代」(Dupuy)と呼ぶべき、「見通し (providence)」の効かなくなった社会のなかで、どのように「リスク」を語

れるかを考察するものと言うこともできるだろう。もちろん、不確実性を増し、予見しえなかったさまざまなリスクに対処せざるをえない時代に、それでもなお「リスク」を語ることには「リスク・イデオロギー」との批判もあるが（cf. Grégoire 2009）、ベックやルーマンらのリスク社会論以降、とはいえジャン＝ピエール・デュピュイのようにリスクならぬ「カタストロフ論」を提示するのでもなく、より現代的な「リスク論」を展開する点で、いまなお注目しておかねばなるまい。

エヴァルドのリスク論については、日本でも、法哲学（中山、西迫、今関）、保険論（米山）、社会学（三上、川野）、倫理学（柏葉）の分野でいくらかの言及が見られるものの、とりわけ近年のエヴァルドの議論を射程に入れた総体的な考察は未だ待たれているようである。

以上のように、フランソワ・エヴァルドの関心はきわめて多岐に渡っている。フーコーの統治性、〈社会的なもの〉、リスク等さまざまな思想的鉱脈の混じり合うその思想には、単に「保守的」、「革命的」フーコー主義者として遠ざけておくべきにはいかない意義が潜んでいるだろう。

参考文献

エヴァルドの主な著作（著書・編著に限る。ただしフーコー関連を除く）

Daniel Defert, Jacques Donzelot, François Ewald, Gerard Maillet, Catherine Mevel, *Socialisation du risque et pouvoir dans l'entreprise : histoire des transformations politiques et juridiques qui ont permis la légalisation du risque professionnel*, Paris, 1977.

François Ewald, *L'Accident nous attend au coin de la rue, les accidents de la circulation, histoire d'un problème*, Documentation française, 1982.

François Ewald, *L'État-providence*, Grasset, 1986.

François Ewald, *Naissance du Code civil*, Flammarion, 1989.

François Ewald, *Le Problème français des accidents thérapeutiques*, Ministère de la santé et de l'action humanitaire, 1993.

François Ewald, Jean-Hervé Lorenzi (dir.), *Encyclopédie de l'assurance*, Economica, 1997.

François Ewald, T. McGleenan, Urban Wiesing, *Genetics and Insurance*, Routledge, 1999.

François Ewald et Denis Kessler, « Les noces du risque et de la politique », in *Le Débat*, n° 109, 2000.

Christian Gollier, François Ewald et Nicolas de Sadeleer, *Le Principe de précaution*, PUF, 2001.

Bruno Latour et François Ewald, *Un Monde pluriel mais commun*, Œuvres textuelles, 2003.

François Ewald, *Aux risques d'innover : les entreprises face au principe de précaution*, Autrement, 2009.

François Ewald (dir.), *Les Limites de la réparation du préjudice*, Dalloz, 2009.

François Ewald, Patrick Thourot (dir.), *Gestion de l'entreprise d'assurance*, Dunod, 2013.

François Ewald, Yves Perrier, *Quelle économie politique pour la France ?*, Observatoire, 2023.

その他（本報告で言及したものおよびエヴァルドについての言及があるもの）

Ulrich Beck, « Resikogesellschaft und Vorsorgestaat: Zwischenbilanz einer Diskussion », in François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Suhrkamp Verlag, 1993.

Michael C. Behrent, « Accidents Happen : François Ewald, the “Antirevolutionary” Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State », in *The Journal of Modern History*, 82, 2010.

Graham Burchell et al (eds.), *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*, Harvester, 1991.

Vincent Grégoire, « L'idéologie du risqué. L'État et les assurances », in *Sens-Dessous*, n° 5, 2009.

Michel Foucault, « Un système fini face à une demande infinie », in *Sécurité sociale, l'enjeu*, entretiens avec Bernard Brunhes *et al.*, propos recueillis par Robert Bono, Syros, 1983.

Michela Marzano, « Santé et histoire. Foucault et la santé publique », in *Les Tribunes de la santé*, n° 33, 2011.

市野川容孝・宇城輝人『社会的なもののために』ナカニシヤ出版、2013年

今関源成『法による国家制限の理論』日本評論社、2018年

長田航平「統治性と〈社会的なもの〉——その誕生から危機まで」、『情報コミュニケーション研究論集』20、2021年

重田園江『フーコーの穴——統計学と統治の現在』木鐸社、2003年

重田園江『連帯の哲学Ⅰ——フランス社会連帯主義』勁草書房、2010年

重田園江『隔たりと政治——統治と連帯の思想』青土社、2018年

カステル、ロベール『社会問題の変容——賃金労働の年代記』前川真行訳、ナカニシヤ出版、2012年

柏葉武秀「F・エヴァルドの予防原則論：「悪しき霊の再来：予防の哲学の素描」書評」、『応用倫理学研究』2、2005年

川野英二「「保険社会」と「リスク社会」の間に——社会学におけるリスク研究」、『年報人間科学』19、1998年

今野正規「民事責任と社会秩序——社会思想からみた19世紀フランスにおける民事責任の変遷（1）」、『関西大学法学論集』60(5)、2011年

今野正規「民事責任と社会秩序——社会思想からみた19世紀フランスにおける民事責任の変遷（2・完）」、『関西大学法学論集』61(2)、2012年

今野正規「民事責任とミシェル・フーコーの仮説」、『関西大学法学論集』63(1)、2013年

酒井隆史『自由論——現在性の系譜学』青土社、2001年

田中拓道「フランス福祉国家論の思想的考察——「連帯」のアクチュアリティ」、『社会思想史学会年報』28、2004年

田中拓道『貧困と共和国——社会的連帯の誕生』人文書院、2006年

ドンズロ、ジャック『家族に介入する社会——近代家族と国家の管理装置』宇波彰訳、新曜社、1991年〔*La Police des familles*, postface de Gilles Deleuze, Minuit, 1977〕

ドンズロ、ジャック『社会的なものの発明——政治的熱情の凋落をめぐる試論』真島一郎訳、インスクリプト、2020年〔*L'Invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, 1984〕

中山竜一「リスク社会と法」、『法哲学年報』2009 (0), 1-15, 2010 年

中山竜一「『保険社会』の誕生」、『法哲学年報』1994 年

中山竜一「標準と正義」、『人文学報』76、1995 年

西迫大祐「法と事故——フランソワ・エヴァルドにおける予防原則とノルム」、『明治大学社会科学研究所紀要』51(2)、2013 年

西迫大祐「フランソワ・エヴァルドにおける法とノルム」、『法哲学年報』、2011 年

西迫大祐「フランソワ・エヴァルドにおける「リスクの法哲学」」、『法哲学年報』、2006 年

三上剛史「リスク社会と社会学の問い——「フクシマ」という問題」、荻野昌弘・蘭信三編『3・11 以前の社会学』生活書院、2014 年

米山高生「フランソワ・エヴァルドのパラダイム論と無過失責任論」、『損害保険研究』65 (3・4)、2004 年

エヴァルドからフーコーへ ——『福祉国家』をめぐる一試論——

清水 雄大

はじめに

本ワークショップでは、フランソワ・エヴァルドの『福祉国家（État-providence）』の今日的意義についてさまざまな角度から検討を行った。なかでも本報告は、エヴァルドが助手を務めてもおり、密なやり取りを行っていたミシェル・フーコーの諸著作との比較を通じて、同書のもつ意義を明らかにすることを目指した。そのため、報告者は『福祉国家』の第四巻第三章「すべては政治である（« Tout est politique »）」に注目して議論を展開した（便宜上注意しておくが、本書は四巻（Livre）から成る一冊の本である）。というのも、まさにその巻において、エヴァルドはそれまでの議論において展開された保険技術の系譜学に対して、フーコーの思想を借りながら理論的な展望を与えているからである。すなわち、保険技術は社会的な連帯を可能にするが、その裏には正常化（規範化 normalisation）の無際限な実施が行われているのではないか、という展望である。もちろん、このような考え方は、彼がよく知っていたはずのフーコーの権力概念を引き継ぎ、発展させたものである。しかし、本報告で目的としていることは、両者の間にある思想の同一性を確認することではなく、エヴァルドがフーコーの議論に加えている微妙な差異を同定し、その意義を吟味することであった。

以上の問題設定から、本報告は以下の三つの節に分かれる。第一に、前述した第四巻第三章「すべては政治である」の議論を概観する。同節の議論は、フーコーの『言葉と物』におけるエピステーメーの区分（ルネサンス、古典主義、近代）を踏襲していながらも、そこに同書にはなかった公正（justice）という論点を加えていることに注意を寄せた¹⁾。第二節では前節を踏まえて、エヴァルドによる社会的なものに対する批判を吟味する。最後の第三節では、エヴァルドによる権力批判と、フーコー自身の批判との間に横たわるとされる相違について、主に新自由主義に対する立ち位置、そして今日における公正の物質的（ないしは生物学的）基盤という二点に絞って、検討する。

1. 認識論と公正の歴史

先述したように、エヴァルドはフーコーの『言葉と物』におけるエピステーメー（後年のフーコーならば真理の体制と述べるだろうか）の区分を援用しつつ、そこに同書にはなかった公正の問題を加えている。アリストテレスの「特殊的正義」の議論を下敷きにしつつ、彼は公正とは人と事物に対する共通尺度の設定であると述べる。そして、この公正の尺度もまた、時代ごとのエピステーメーに応じて変容する。言い換えれば、法的認識と真理の認識の間には連続性がある。彼は次のように述べている。

公正の支配は人間と事物の真なる認識の可能性に従属する。法陳述はつねに真理陳述の種類に依存する。公正の問題は認識論に属するのである。したがって、歴史を通じて、公正の問題を思考する仕方は、異なる認識論的な布置と同じ数だけ存在してきたという仮説が作られるだろう。同時に、公正を思考する新しい仕方は、かならず知の新たな配置の出現と相関して現れるという仮説が作られるだろう。その結果、私たちが福祉国家と「社会的公正」に関して問う問題は、それらに関わる認識論的布置がいったいどのようなものであるかを決定することに帰着するだろう。²⁾

ここで図式的に、彼による公正の歴史の変遷に関する議論を確認したい³⁾。

まず、古代から中世において、知は目的論的な自然観とボリス的動物としての人間によって特徴づけられる。そのため、この時代の公正の概念（古典的自然法）においては、共同体の善である共通善が人や物の間の関係を定める共通尺度としての機能をはたした。

ついで、古典主義の時代（近世）を見てみよう。この時代は、何よりもまず科学革命とそれに伴う機械論的な自然観をその特徴とする。自然は法則の探究の場となり、目的論的全体として世界に秩序をもたらすことをやめてしまう。人間社会においては、自然な共同体が消失したため、個々人はバラバラなアトムとなる。それゆえ、個々人からなる自然状態から、社会をつくるための説明原理、つまり社会契約説が時代の要請として求められることになる。共通善が解体され、個々人の善の保全こそがいちばんの関心事となる時代においては、唯一可能な公正の共通尺度は、理性による抽象的な形式（「自分自身して欲しくないと願うことは、他人にも行うな」）でしか表現されえない。共同体の基盤を欠いたこの公正は、一方では抽象的あり、他方では普遍的なものとなる。

最後に、近代の認識論と公正とを一瞥しよう。近代は有限性の思考（カント）によって開始される。この思考は理性批判によって理性の限界を確定し、それゆえかつての自然と理性とのつながりは解体される。それゆえ、近代の知は、思弁の側（哲学）と自然の側（実証科学）とに分裂してしまう。その分裂を縫合するものとして、人間が出現する。人間の知は自然にも思弁にも頼ることができない以上、自らのうちに秩序を発見するしかなくなる。それゆえ、近代的な知は終わらなき自己循環のうちに捉えられることになり、つねにすでに条件づけられたものとなる。

では、近代において公正はどのように思考されるのか。エヴァルドは、フーコーのいう人間を社会と大胆に読み替えることで、この問いに答えようとする。エヴァルドによれば、社会はその公正の規則、ないしは規範（norme）を客体（自然）も主体（思弁）も参照できず、公正の規則を自己自身から出発して定める必要が出てくる。そのため、統計学などの知が用いられ、そこで導き出された平均が、規範、共通尺度の代わりとなる。この規範は一方で、社会の秩序の基盤となり、人々の連帯を可能とする。しかし、規範は平均から外れた異常、逸脱の存在をあぶり出し、追求する。それゆえ、逆説的にも、規範はつねに異議申し立てと修正の対象となり、社会的公正と連帯は同時に対立と闘争によって貫かれることになる。近代における公正の原理である規範に関して、エヴァルドは次のように述べる。

規範とは、社会のなかで散らばって生きているものがひとつとして見られるような虚構点である。それは全体化の原理——ケトレにおいて平均人が果たした役割を思い出そう——であり、この特殊な全体化は共通善の類にも一般利益の類にも属していない。〔……〕それは社会の成員に共通であるような何ものかをもはや指し示さない。それは、実際には闘争し連帯する諸要素に分裂した社会が、連帯の事実を自らに思い描けるような場所そのものである。したがって、それは連帯の精神的分身〔double spirituel〕、つまり連帯の状態の指標であると同時に連帯のゲームの道具であるのだ。⁴⁾

別ように言えば、自己循環する規範は、事実と当為との峻別を解消し、諸事実（経験）から当為（超越論）を導き出している。それゆえ、規範は当為である法を抹消するのではなく、各種の社会的要求と結びついて法律のインフレをむしろ引き起こすことになる。

2. 社会的なものの衰退

以上、エヴァルドがいかにフーコーの『言葉と物』を、法哲学と公正の観点から読み替えているのかをごく簡単に確認してきた。この節では、近代の公正の本質と考えられる社会的なものに対して、エヴァルドがエコロジーの時代の観点からどのような批判を加えているかを検討する。

ここで、時代は二〇世紀後半に移る。この時代は、原発事故や環境汚染、地球温暖化など巨大リスクが登場した時代でもある。この巨大リスクの特徴とは、計算によってリスクを測定することが極めて難しく、ひとたび事故が生じればカタストロフとなりかねない点にある。それゆえ、これら巨大リスクの登場は、リスク計算と保険技術に基づいた負担の分担を本質とする社会的公正に対して大きな変容を加えざるをえない。つまり、カタストロフを前にして、負担の社会的分配を本質とする連帯の原理は大きな修正を余儀なくされるのである。

現代の科学技術がもたらすリスクが計算不可能であるということは、リスク評価が客観性を欠いた、純粋に主観的なものになることを意味する。言い方を変えれば、エコロジーの時代において、公正の規則は自然（客体）を尊重することではなされえない。自然はある意味で、社会に吸収され、人間主観性の相関項に変容してしまう。それゆえ、エコロジーは近代的な知と公正の規則に断絶をもたらすのではない。エコロジーの台頭によって明らかになるのは、近代に生じた社会的なものが徹底されるという事態である。別の観点から言えば、現代とは、エコノミー（経済）の社会化から、エコロジーの社会化への移行期なのである。

しかしながら、このエコロジーと巨大リスクの時代において、公正の規則は何も変化しない訳ではない。リスク評価が純粋に主観的なものになると、もはや擬似客観的に規範を定める社会学的な諸道具は役に立たなくなる。カタストロフの予防（抑止）をめぐるのは、社会学ではなく政治の力が増すことになる。彼はこの事態を次のようにまとめている。

環境リスクを考慮に入れることで、経済の論理を相殺することを可能にするような客観性の領域を発見したと思われたかもしれない。この客観性は罨である。私たちは手の施しようもない

ほど孤独であり、自然の孤児でさえある。今日私たちが対面し、パートナーとして選んだ自然は、私たち自身の分身にすぎないのだ。結局のところ、自然が私たちに教えるとされ、私たちの行いを命じるはずの真なる言葉は、私たちが自然に与える言葉にすぎない。私たちが生きざるをえない次元とは純粋な政治の次元であり、純粋な決定の次元であるだろう。そこで決定は自らに固有の価値のみを摂取し、自らを超越するような何らかの客観性に基づくことができない。その事実を隠すための人造物として、自然はおそらくその最終的な形態であり、最も巨大な形態である。この客観性と主観性の矛盾のうちに、最も大きな客観性が最も極端な主観のうちに消滅してしまうことのうちに、四十年来私たちをとらえてきた論理、つまり抑止の論理が認められるだろう。したがって、私たちの社会を二世紀以来貫く社会化のプロセスが、核兵器を持つ国家間の関係に限定されると思われていたであろうこの〔抑止の〕論理を一般化し内面化させるに至ったと言うことができるかもしれない。⁵⁾

巨大リスクの時代に政治が力を増すということは、つまり民主的な議論の重要性が増すということでもある。この議論の主体は互いに平等な個人（市民）からなるべきであり、連帯社会におけるように規範との関わりから何らかの個別利害を担った諸集団であるべきではない。ここには、社会的なものに基づいた福祉国家から、ネオリベラルな個人主義への回帰が見られる（これはまたエヴァルド自身の思考の軌跡でもあるだろう）。以下のエヴァルドの言葉は、この移行を適切に要約している。

社会政策をもたらす価値観それ自体に関して意見が割れた結果、今日では社会的なものは統一ではなく分断の要因となり、その名においてかつて統一されていたものが分断されてしまう。この新たな不確実さによって、社会的なものと連動していた政治計画が覆され、その論理の裏面を考えざるをえなくなった。そのため、かつての自由主義的な問題系が再び力を得る可能性が開かれた。危機の解決策は技術的な次元ではなく、政治的主権の中心に頼ることでもない。個人は再度、社会政策が実現すべき価値観を担う唯一の主体と認定される。それが意味するのは、政治の軸が中心から周縁へと移動し、個人主義の新たな問題系に機会が与えられるということなのだ。⁶⁾

3. エヴァルドからフーコーへ

ここまで『福祉国家』の四巻を中心に、エヴァルドがフーコーに依拠して彼自身の思想史と現代の批判をする仕方を検討してきた。以下では、エヴァルドのフーコーと、フーコー自身との差異を浮き彫りにするために、二つの論点を吟味したい。一つは前節最後で論じられた新自由主義に関するものであり、もう一つは現代（ポスト近代）における公正の認識論的基盤についてである。

第一に、新自由主義の問題系から検討したい。先ほど確認したように、新自由主義はなるほど連帯社会を解体するだろう。だが、その代わりに、はたしてエヴァルドが主張したように、個人が価値の主体として認められる事態が到来しているのだろうか（とりわけ、新自由主義と権威主義と

の親和性がよく確認される現代において、この疑問はより先鋭化しているだろう）。たとえばアラン・スーピオが『数によるガヴァナンス』でフーコーを参照しつつまとめるように、新自由主義的統治においては、人間たちの統治という問題が事物の管理に還元されてしまう⁷⁾。そこで人間はリベラルな価値の主体ではなく、人間-機械と見なされ、環境の変動に反応するプレーヤーとみなされる。このプレーヤーは民主主義の担い手、すなわち意見と価値の主体という人物像からはほど遠いだろう。それゆえ、フーコー自身はエヴァルドのように新自由主義には合流することはなかった⁸⁾。

フーコーが晩年、人間たちの統治、自己と他者の統治という問題系に移行し、その図式を抽出するために古代に遡ったことはよく知られている。この統治性の問題においては、統治性の余剰物としての真理のゲームが焦点となり、さらに真理と公正の問題が、自己と他者の統治という観点から探られている点に新しさがある。最終的には民主主義の可能性の条件としての「パレーシア（真理を率直に語ること）」が分析されるこの晩年の探求⁹⁾は、フーコーとエヴァルドの思想の分岐を考える上で、一番のポイントになると思われる。

第二に、現代における公正の認識論的基盤へと移りたい。先述したように、エヴァルドにとっては、エコロジーと環境リスクの登場によって社会的公正はその限界に遭遇し、新たに政治的なものと予防原則とが出現する¹⁰⁾。そこでは予見や知恵といったかつての徳が再帰する。しかし、この新たな公正の原則が登場する時代に、知の配置（エピステーメー）はどのような変化を被っているのかを、エヴァルドはほとんど語らない。

この点に関して、フーコーも基本的には同様である。たとえば、『言葉と物』の最後で「人間の死」と近代の知の終わりを予言しながらも、彼はその後何が見えつつあるのかは語らなかった。その後も彼の仕事は基本的に、近代の「起源」を権力や主体性といった異なる観点から、執拗に探求していくことになる。

ところが、書物ではなく、ある短い書評（「〈生物-歴史学〉と〈生物-政治学〉」）のなかで、フーコーは比較的率直に新たな知のあり方について、ごく簡単に彼の考えを素描している。そこで、彼は生政治の現代的な形態を同時代の遺伝学的知見と結びつけて論じる。近代とは異なり、この現代的な生政治は、種、人種、人口集団をそれぞれ独立して存在するものとみなし、それらの保存や絶滅を目指したりはしない。むしろ、諸々の群（人口群、生物群……）が雲のように混じり合い、遺伝子のプールの上に浮かんでは消えていくものとみなし、群の相互貫入と生物の多様化が進行していくとされる。フーコーの考えでは、今日の生政治とは「分割と保存とヒエラルキーの政治学ではなく、コミュニケーションと多様形態性の政治学」¹¹⁾であるという。はたして、この新たなエピステーメーにふさわしい公正の原則とは、エヴァルドの考えたように予防原理なのだろうか。

以上の問いは、エヴァルドとフーコーの仕事を交差させたときに、初めて浮かび上がるものだろう。とはいえ、これ以外にもさまざまな問いが、両者を突き合わせたときには生じるはずである。両者の対話はまだ終わることなく、私たちの思考を触発することだろう。

註

- 1) エヴァルドにおける公正規則の歴史については、次の文献が大いに参考になった。Cf. 中山竜一「標準と正義」、『人文学報』第七六号、一九九五年、一〇一～一一八頁。
- 2) François Ewald, *L'État providence*, Paris, Bernard Grasset, p. 554. [以下、EP と略す]
- 3) 無論、以下の議論は極めて短い概略的なものとなる。『言葉と物』の議論を手際よく紹介している書物として、以下のものを挙げておく。Cf. 慎改康之『フーコーの言説』筑摩書房、二〇一八年、第四章「有限性と人間学」。
- 4) EP, p. 584.
- 5) EP, p. 424.
- 6) EP, p. 546.
- 7) Cf. Alain Supiot, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, « Poids et mesures du monde », 2015, chap. 1 (« En quête de la machine à gouverner »).
- 8) フーコーが自由主義に親和的であったという主張の一例として、たとえば以下の文献を参照のこと。
Cf. Jean-Loup Amselle et al., *Critiquer Foucault : les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Éditions Aden, 2014.
- 9) この点については、次の文献を参照のこと。Cf. 池田信虎「ミシェル・フーコーにおけるパレーシアと民主主義の循環的成立について」、『フランス哲学・思想研究』、vol. 28、二〇二三年、一三〇～一四一頁。
- 10) 本論では触れられなかったが、『福祉国家』以降、エヴァルドは予防原則（principe de précaution）の研究に移る。この点については、次の文献を参照のこと。Cf. 柏葉武秀「F・エヴァルドの予防原則論：「悪しき霊の再来：予防の哲学の素描」書評」、『応用倫学研究』、vol. 2、一三五～一四四頁。
- 11) Michel Foucault, « Bio-histoire et bio-politique » dans *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, « Quatro », 2001, p. 97. [「〈生物 - 歴史学〉と〈生物 - 政治学〉」石田英敬訳、『ミシェル・フーコー思考集成 VI』、筑摩書房、二〇〇〇年、一二五頁）。傍点は引用者による。

社会的生と〈悪〉の問い ——ドンズロから人類学的思考へ——

真島 一郎

フランス福祉国家の制度的完成とほぼ同時にその危機が叫ばれはじめた1970年代後半から80年代初頭にかけて、エヴァルドとドンズロの思考はつかのま鮮明に交差した。フーコーとの特別な親交を記憶する68年世代のふたりは、その死を追うように、社会的なものをめぐる主著を相次ぎ公刊した。論述の焦点は、いずれも統治性論の佳境をなすはずだった空白、19世紀以後のフランスで本格展開をとげた福祉国家の系譜学である。いや、たえざる統治実践の物象化された福祉「国家」というより、問いの核心が社会的なものにこそあったとすれば、両者の思考を介し、これをすぐれて人類学的な〈悪〉の省察にまで拡張し想像することは可能だろうか。

1. 社会的なものの発明

ドンズロは1943年生まれで、エヴァルドの3歳年長にあたる。ナンテール社会学教室の助手だった71～72年、彼はGIP（監獄情報グループ）でフーコーに接近した。フーコーがコレージュ・ド・フランスで統治性を語り始める77年、彼は博士論文を元にした初の著作『家族への内政』、以下『内政』を公刊する。フーコー死去の84年には、続いて『社会的なものの発明』（以下『発明』）を上梓した。

1970年代のドンズロは、フーコーの思考を摂取しながらも、規律権力では捉えきれない〈家族〉の特異性に着目する。家父長の権威から妻や子が多少とも解かれて生じた19世紀フランスの「家族の危機」は、ボリス＝内政からみた人口の中継点、家族を通じた新たな統治技術の到来を告げていなかったか。しかもこの介入実践は、家族の枠を越えてオイコノミア（家政＝経済）と社会との混成域、〈社会的なもの〉に向けられていなかったか。彼が『内政』で投じた問いは、おおむねそのようにいえる。生政治の主体かつ客体としての家族は、「社会的なものの女王でありかつ囚人である」¹⁾。同書に解題文を寄せたGIP期の同志ドゥルーズも、「社会的なものの上昇と家族の危機は、同一の事態がもたらした二重の政治的帰結」²⁾であったと受けとめる。

『内政』刊行後の1977～80年に、ドンズロはダニエル・ドフェールの導きで、エヴァルドらとともに労働省委託の共同研究へ参画する。労働災害と保険装置の形成をめぐるこの討議を契機として、『発明』の構想と執筆は着手された。福祉国家の危機を招いた民主主義の統治能力の低下は、原理的に何に起因していたのか。社会的なものは、何に対するいかなる処方箋として第三共和政期に発明されたのか。それは、二月革命の蹉跌が〈権利〉に断裂を走らせ、共和政体が初発の外傷を負ったためである。〈権利〉に混在する所有権と労働権の対立がこのとき苛烈に露呈したのも、共和政体を定礎する〈主権〉概念に、平等と自由の双方を不確かに約束する両義性が内在してきたか

らだった。そのため第三共和国の創始者たちは、権利の断裂と主権の隘路をかいくぐる統治実践として、社会的なものを発明した。そのさい権利の語法は科学的な統計の語法に刷新され、また従来の法権利とはおよそ異質なノルムの体制下で、リスクの社会化をめざした保険技術が案出された。そして最後に、左右両陣営が待ち受けるカウディナの隘路をくぐり抜けるために、〈主権〉に代わる〈連帯〉と〈進歩〉が新たな統治理念に掲げられたのだとドンズロは考える。

2. ドンズロとエヴァルド

福祉国家の危機を、ドンズロは新たな統治性の不在による危機と捉えた一方で、エヴァルドは危機というより、むしろ生権力の発展に向けた一過程とみなす。ただ、当の危機を系譜学的に捉える構えとしては、双方に違いがない。探究の公準は、おのずと方法論的唯名論のそれになる。普遍や自然を装う諸概念を所与の現実とみなさず、逆に自己を合理化する個別の実践が、統治の相関物としていかに諸概念を配置し、その構成を変容させたかをたどる発想である。ドンズロの主たる批判対象は、著作タイトルの「発明」が対抗的に予示するとおり、社会的なものをめぐる「発見」の物語となった。いわく、連帯とはデュルケムの卓見が発見した「ありのままの社会事象」ではない。それは資本と労働の対立を表面化せずに〈進歩〉の下で双方を媒介するための、第三共和国には不可欠な発明品だった。ただし、それはたんなる虚構やイデオロギーではない。真理の体制の基盤として現実の内に組み入れられた何ごとかとして、決定的な効果をもたらしていたのだと。

他方のエヴァルドがおなじ唯名論の光学で照らすのは、法権利の系譜学、わけても社会権のそれであったといえるだろう。〈法〉は実体として存在する何かではなく、不断の変容にさらされた実践の総体である。この種の「法的経験」に迫るには、系譜学の手続に訴えるほかない。じっさい社会権も、自然法の基盤となった哲学的構築物と、実定法のある種の実践とを内包した概念にほかならないのだからと。

社会的なものは、公的なものと私的なものを循環的に調整させる諸実践が交錯した、一種「異様な領域」（ドゥルーズ）として、すでにそれ自体が本来的な雑種性を帯びていた。しかもそれは、福祉国家の系譜学を標定する操作子のひとつとして、〈経済的なもの〉や〈政治的なもの〉との相関的な配置、およびその配置の変容過程とともに考察される。真理の体制を構成する因子としてみれば、操作子はそれぞれの合理性にも連絡された。ドンズロの論述でとくに目を惹くのは、社会的なものと経済的なものをめぐる置換の喩である。保険技術を通じて生産関係にもたらされたノルム化は、労働者にとっての社会的合理性と、雇主にあっての経済的合理性との和解しがたい対立を「止揚」するかわりに、ノルムからの相対的な偏差として、対立の両極をひたすら社会的なものと経済的なものの範域へと「置換」し再定義する。かくしてノルム化は、対立するふたつの合理性に権力を再配分する交渉的な効果を与えたとドンズロは考える。思考の特質をあえてきわだたせていえば、他方のエヴァルドは、社会的なものと経済的なものの対立の変奏として、政治的なものと法的なものの係争性を秩序の問いに組み入れた。産業労働者の貧窮が19世紀後半から深刻化するにつれ、第三共和国は、社会闘争を惹起しかねない政治的脅威を減圧するために、〈責任〉の概念を法として再考する必要性に迫られる。とりわけそれは、労働災害の責任をめぐる、既往の自由主義

を貫いてきた政治的合理性に大幅な変容をほどこすことの戦略的必要性として生じたものとエヴァルドは考える。

3. 社会的悪

ドングロに〈法的なもの〉への言及はないものの、彼もエヴァルド同様、1898年の労働災害補償法が職業的リスクの概念を明示する社会立法の嚆矢であったことに注目する。人口に内在する偶発的な、だが統計的に算定可能な労働災害のリスクの周囲に安全メカニズムを配備し、個々人の生を最適化していくプロセスはこの時から始まった。

ただし、〈権利〉を〈統計〉に切り替える統治に事実上導かれたのは、法ならぬノルムの体制である。社会法もたしかに法ではあるが、それが保証するのは、所有権の基盤を掘り崩しかねない絶対的権利でなく、偶発事との相関で成り立つ局所的保護の権利である。従来は特定の個人に法的責任を確認して処理された労働災害も、いまや社会的なものの平面におけるノルムの偏差に置換され、万人のリスクを遞減しつつ各人のチャンスを増進させる保険メカニズムのもとで社会化される。ドングロは、責任のこうした劇的変容を示すことで、それが統計的な〈チャンス〉と表裏一体の〈リスク〉の問い、つまりは人間の集合的生の存続をめぐる問いをおのずと引き寄せることを説きあかす。

これに対し、エヴァルドの思考をなにより特徴づけるのは、〈責任〉の変容をリスクや生との関連から捉える点ではドングロと同様の発想が、さらに〈悪〉への省察にも貫かれていた点にあるだろう。労働災害にまつわる責任の所在を再考した近代人は、「自らの新たな存在論的状況」を認識するに到った³⁾。労働における事故のリスクは、超越なき近代における新たな悪＝災厄の省察を導いた。富の増大と進歩の恩恵に社会のだれもが浴しているならば、その共通善の代価、必要悪として生ずる事故は、保険で償われるべき社会的災厄＝悪になる。社会的悪は、個人の過失や悪意による悪でもなければ、人間社会を特徴づける盗み、戦争、略奪のたぐいの悪でもない。労働災害が史上きわめて特異な悪として出現したのは、災厄の責任が社会関係にこそ宿るためであり、その意味で事故は19世紀末以降、他者との関係の様態を指し示す〈悪〉に変貌したものとエヴァルドは指摘する。

4. 人類学的思考へ

〈災厄＝悪〉の責任をめぐる19世紀フランスの問いが、「人間の新たな存在論的状況」を拓いたとすれば、社会的生における〈悪〉の眺望をさらに展げて再考する試みは可能だろうか。労働災害を社会的悪として客観化する保険社会の生誕は、新たな社会契約の到来を告げていたと、現にエヴァルドもルソー以来の原理論を参照する。法の系譜学をたどるさいの彼は、ホップズ、ロックに加えアリストテレスも名指しながら、自他の関係をめぐる「判断共同体」、自然状態からの離脱をめぐる「共通判断」の設立をも語っていた⁴⁾。死の直前に「19世紀の問い」へと足早に回帰しかけたフーコーもまた、社会的なものを「無限の要求に直面する有限のシステム」の次元にまで遡及して、社会的生の存続にまつわる原理的な問いの奥行を喚起していたことが想起される。

社会的生において〈悪〉が包括する範囲を展げる試みは、たとえば19世紀保険社会の〈災厄mal〉を、16世紀（モンテーニュ、ラ・ボエシ）から20世紀（クラストル、ヴェイユ）へと承継された〈災厄malencontre〉の思想とつなげる試みにもなるだろう。社会的なものにより償われるべき社会的悪が生じた場とは、むしろ19世紀以後の生産社会全域にひとしい。ドンズロとエヴァルドはだから、社会的なものを、特定の日付をもつ最も精密な語義で論じていたことになる。社会的なものは、しばしば狭義を超えて語られることもあったからだ。「社会的なものの発明に先行して、すでに社会的なものは存在していた」と、語義の混乱を挑発するかのようにかつて記したのはカステルだった。西欧中世にも、都市困窮者や浮浪者の扶助をはかる公的な介入実践は存在した。賃労働史に照らせば、資本主義以前の社会でも「社会問題」は現に提起され、「プロレタリアート」さえ存在したのだと彼はいう。ただし、19世紀以後に固有の「社会的」政策があるとすれば、それ以前の統治実践まで一括して「社会的」と呼ぶには無理がある。そこでカステルは、後者を「社会的=扶助的なもの le social-assistanciel」と名づけたうえで、それは前者と異なり「個別の歴史状況にほとんど依存しない」事象であると規定するのだった⁵⁾。

史的唯物論の前提から解かれた歴史理解に近づく条件を、カステルは「人類学的な視野」と形容する。「社会的なものなき社会 société sans social」にさえ見いだせる一次的ソシアビリテ、すなわち血縁・地縁の小集団が擁する扶助のネットワークまで含めれば、「個別の歴史状況に依存しない」扶助の諸形態は、19世紀が発明した〈社会的なもの〉の、きわめて広大な史的岩盤を形成していたことになる。モースが『贈与論』の末尾に到って、同時代自国の〈社会的なもの〉の胎動を読み手に示唆せずにいらなかったように、人類学的な深部にひそむこれら扶助の諸形態は、エヴァルドのいう、自他をめぐる「判断共同体」の基底をうらなう対象になる。同じく〈社会的悪〉の問いも、エヴァルドが保険社会の特質を描くため慎重に脇へと取り除けた、社会的生全体における〈悪〉の次元から再帰的に考察する途もひらけるだろう。それは、社会的生の存続にとっての〈悪〉の背後に、自然状態から離脱した人間社会にはどれほど根源的な瑕疵があるのかという、ルソー以来の問いへ遡行する途である⁶⁾。そしてこのとき〈悪〉は、〈不幸な巡り合わせ malencontre〉としての事故=災厄とふたたび連結される。

5. 社会的生と悪

19世紀における特異な〈社会的悪〉の表出を、人間社会に根づく〈悪〉全般とあえて隣りあわせて思考すること。社会的なものの狭義の位相をいちどは意識的に踏み抜いてみる。無謀にもみえる思考の試みには、加えてふたつの理由がある。

第一に、『負債論』の著者は、負債をめぐるモラルの混乱ぶりに人間社会の暴力つまりは〈悪〉の長期持続を透視していた。「物々交換の神話」とともにその混乱の強靱な源泉となった観念、「原初的負債」の近代における典型を、彼はフランス第三共和国の連帯主義に確認する⁷⁾。個々の市民は、あれこれの自由契約を交わす以前に、すでにして「社会的準契約」の当事者であり、そこから生ずる「社会的負債」の弁済義務を、生まれながらに背負っている「ありのままの事実」を、当時のレオン・ブルジョワは強調した。同じ論理にしたがえば、保険もまた、社会的な「事前負債」に

対して当然なされるべき修復＝補償の原理となる。

ところで、〈社会的悪〉を償う〈社会的なもの〉、あるいは「社会的債務」の政治思想は、同じ債務の観念のもとで——多重債務や重債務国といった20世紀の語彙群の祖型として——世界に別様の〈災厄〉を産出してもいなかったか。狭義の〈社会的なもの〉が特定の日付に刻まれた発明品である以上、同時代の帝国主義もおのずとその系譜学に呼び寄せられる。別段ヘーゲルを引くまでもない。原理的に植民地とは、急増する賃労働者を19世紀型「市民」社会に編入せざるをえなくなった時点で、所得とリスクの再配分をめざす統治がその外部——国境のそして平準化されるべき市民社会の外部——に見出した、19世紀版「臣民 *sujet*」の群れからなる収奪空間だった。植民地は、そこを外部とみなす法規定のもとで出現した、そのじつ〈社会的なもの〉をめぐる統治技術の内部空間にほかならない。「生きさせるか、死の中へ廃棄する」権力形態の相関物として社会的なものを捉えるかぎり、そこには植民地空間の影がたえず同伴する。はたして、冷戦の終焉をまたぎ都市論へと足場を移す1990年代以後のドンズロは、まさにその都市の郊外で、旧植民地からの「移民」と向きあうことになるだろう。異なるふたつの〈悪〉、保険技術の〈社会的悪〉と収奪の〈悪〉とを独立に省察することは可能だろうか。

第二に、ドンズロは『発明』最終章で、社会的なものをめぐる統治実践のすべてが〈政治的なもの〉の次元、つまりあれこれの党派的な利害や表象の領域に属する「政治」とは別次元で展開したことをあえて再確認していた。系譜学の発想としては当然といえるこの言明が、〈政治的なもの〉にまつわる同時代の思想風景と無関係に著作の末尾で反復されたとは考えにくい。とはいえ、たとえば「政治的なものをめぐる哲学研究センター」の周囲で、アレントやシュミットの前提に沿って〈政治的なもの〉の対極に置かれたのは、むしろ広義の社会的なもの、つまり保険技術という以上に集合的生の存続そのものが駆動してやまない領域であった。そして、これら一連の思想風景の一角には、ルフォールやアバンスールとともに、比類なき「政治人類学研究」を旗揚げするクラストル——死後もなお生きつづける彼——がいた。

あらゆる強制力を〈災厄〉として未然に祓い除け拒絶していく野生の無意識、あるいは国家に抗する社会。ただしクラストルの著述、わけても理論化に集中した論考群ではないパラグアイ先住民をめぐる彼の民族誌⁹⁾は、しばしばそう解されてきたたぐいのプリミティヴィズム、すなわち野生の社会にこそ全き水平性と純粋さをみいだす志向から少なからず逸脱している。そこでは、いわば共通善の内側で避けがたく生ずる〈悪〉の問いが、あれこれの暴力や死の挿話という素材のまま、読み手にむけて差し出されるからだ。〈政治的なもの〉をめぐる省察の時をむかえた1980年代の問い、わけてもエヴァルドが鋭く踏み入った社会的生における〈悪＝災厄 *mal*〉の問いは、野生の知における〈悪＝災厄 *malencontre*〉の問題系と支障なく切り離せるだろうか。主題として厳密に絞りこまれた狭義の〈社会的なもの〉は、ある補助的な想像の力線を経由することで、いっそう厳密な意味における存在論の、その奥行へと近づくように思われる。

註

- 1) Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 13. なお、ドンズロに関する本稿以下の記述について、詳細は『発明』訳書の付論を参照されたい（真島一郎「ドンズロの問いをひらくために」、ジャック・ドンズロ『社会的なものの発明——政治的熱情の凋落をめぐる試論』[真島訳]インスクリプト、2020年、313-421頁）。
- 2) Gilles Deleuze, « L'ascension du social », dans Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 214.
- 3) François Ewald, *L'État providence*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1986, p. 10. なお、エヴァルドにおいて〈悪〉の問題系が帯びる思想史上の可能性については、渡名喜庸哲の本ワークショップ発言から多くの論点と示唆を得た。ここに記して謝意を表したい。
- 4) François Ewald, *L'État providence*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1986, pp. 24, 31-36.
- 5) Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995, pp. 47-108.
- 6) 真島一郎「南方の澱——レヴィ＝ストロースとモンテーニュ」クロード・レヴィ＝ストロース『モンテーニュからモンテーニュへ——レヴィ＝ストロース未発表講演録』[真島訳]ちくま学芸文庫、2024年、158-159頁。
- 7) David Graeber, *Debt : The First 5,000 Years*, Brooklyn & London, Melville House, 2014[2011], pp. 70-71 ; p. 409, n. 63. Jacques Donzelot, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994[1984], pp. 107-114.
- 8) ex. Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki : ce que savent les Aché chasseurs nomades du Paraguay*, Librairie Plon, 1972.

シェイソンによる「社会的技師」の役割 ——エヴァルドの福祉国家論を出発点として——

白瀬 小百合

1. エヴァルド『福祉国家』第三部のあらまし

本稿は、フランソワ・エヴァルドの著作『福祉国家¹⁾』でわずかながらに言及が見られる、エミール・シェイソン（Émile Cheysson, 1836-1910）のパトロナージュ論、そしてシェイソンが提唱した「社会的技師（ingénieur social）」の役割に着目し、考察を試みる。なぜシェイソンに着目するのか、その理由を説明するため、はじめに『福祉国家』第三部の概略を紹介したい。『福祉国家』第三部は「社会保険」と題され、19世紀以降のフランスにおいて労働災害リスクが社会的リスクとして把握される過程と、このリスクに対してなされてきた、企業、社会、法による対処の展開を取り上げている。労働災害の責任を誰がどのように負い、補償するのか、という問いを中心に据えながら、企業の雇主による自由主義的な労働者救済制度から、国家や社会による社会主義的な制度の成立へと向かっていく、歴史的な歩みが辿られている。

とりわけ第三部の前半では、企業の雇主たちが19世紀までに実践してきた、パトロナージュによる労働者支援が検討対象になっている。パトロナージュは、雇主が実施するさまざまな救済制度に対する総称としてとらえられるが、支援が法的に定められたものではないこと、雇主の自由な善意に差配が委ねられていることを特徴としている。労働災害をめぐる歴史的背景に目を向けると、原因となった過失に応じた責任を負い、損害を補償する、という司法的な責任制度が、長年に亘って労働者と雇主の双方にかかわる原則であった。これに転換点を与えたのが、1898年4月9日に成立した、「労働者が被害者である就業中の事故の責任にかんする法律」（Loi du 9 avril 1898 sur les responsabilités des accidents dont les ouvriers sont victimes dans leur travail。以下、労働災害法）である。この法律によって、労働災害に対する雇主の無過失責任が認められるようになり、ある過失に対して責任を問う、という従来への対応関係が必要とされなくなった。エヴァルドはこの点をもって、自由主義的な労働者救済制度が終わりを迎え、福祉国家への道が拓かれた、ととらえている。

実際の運用面において、労働者に必ずしも補償金が支払われないなどのさまざまな問題があったとはいえ、労働災害法が成立するまでは、パトロナージュが労働者救済の主たる手段であった。19世紀末にパトロナージュの支持者から提起された改革案の例として、エヴァルドはシェイソンの主張を要約し、次のように紹介している。「[……] これらの〔改革の〕措置全体が、技師〔ingénieurs〕たちに社会的教育を与えるよう命じる。技師はもはや、ただ技術者であるだけではなく、「人びとの指導者」、すなわち社会的技師〔ingénieur social〕になる必要がある。²⁾」シェイソンが提示する社会的技師とはどのような存在であり、どのような役割を委ねられているのだろうか。この構想についてエヴァルドは詳しい敷衍を行っておらず、またエヴァルド自身による評価も明確

にされていない。したがって本稿は、シェイソンによる「社会的技師」の構想に関心を向け、その明確化を試みる。『福祉国家』全体の議論において、シェイソンによる概念はあくまで挿話的な要素に過ぎない、と見る向きもあるかもしれない。だが、19世紀の労働災害の主たる発生源であった土木や鉱山、製鉄といった諸産業と密接にかかわる「技師」の存在³⁾に着目することは、当時のパトロナージュの実践をとらえるうえで、また「社会的なもの」をめぐる議論の一端に触れるうえでも、意義があると思われる。シェイソンのパトロナージュ論を把握することは、エヴァルドの考察に対する理解を深めることにも繋がるだろう。

以下では、まず、シェイソンが1897年に行った講演「技師の社会的役割」（« Le rôle social des ingénieur »）を手がかりとして、その主張を吟味する。そして、労働災害をめぐるエヴァルドの議論において、パトロナージュやシェイソンによる「社会的技師」の着想が、どのように位置づけられるか検討したい。

2. シェイソン「技師の社会的役割」（1897年講演）

シェイソンの主張の検討に入る前に、*ingénieur*の辞書的な語義と、技師の養成にかかわる19世紀までの歴史を簡単に紹介しておきたい。*ingénieur*は、古フランス語で「戦争兵器の製作者」（*constructeur d'engins de guerre*）を意味する語 *engineor*、*ingeigneur* に由来する。*ingénieur*の語は1556年に最初に現れたとされ⁴⁾、そもそもは戦争や軍事にかかわる工兵技師、つまり投擲兵器や要塞、堡壘についての設計、開発、建築を行う技師を意味していた。1694年の初版から第9版までの『アカデミー・フランセーズ辞典』の各版⁵⁾を比較すると、軍事に限定されていた *ingénieur*の語義が、次第に他の分野に広がっていった様子を見てとれる。初版においては軍事工兵技師の語義しか見られなかったが、1798年の第5版以降、用例に「土木技師」（*ingénieur des Ponts et Chaussées*）が現れる。1835年の第6版では、*ingénieur militaire*の連辞が用例として登場したことから、この頃には *ingénieur*の一語では、ただちに工兵技師を意味しなくなっていたことが推察されよう。

特に土木工学の分野において、技術の適用領域が軍事から非軍事へと拡大していったきっかけとして、18世紀以降に整備された公職技師の育成・採用制度を指摘できるだろう。政府の公共土木行政を担う土木公団（*Corps des ponts et chaussées*）が1716年に創設され、1747年には技術官僚の育成を目的とした土木学校（*École des ponts et chaussées*）が開設された⁶⁾。公職技師の養成が進められる一方、1848年には民間技師協会（*Société des ingénieurs civils*）が設立されるなど、公共事業以外の民間の開発事業においても、技師の需要は高まっていた。このように、18世紀から19世紀にかけて、技師の養成システムが整備されるとともに、軍事から非軍事へ、そして公職から民間へと、技師の活躍の場が広がっていったという背景がある。

さて、エミール・シェイソンもまた、理工科学校（1854年卒）と土木学校（1856年卒）で学を修めた土木技師であった。鉄道会社の技師長や製鉄会社の工場長を務め、土木学校で教鞭を執った他、鉱山技師フレデリック・ル・プレー（Frédéric Le Play, 1806-1882）と協力し、二度のバリ万博（1867年、1889年）の組織運営に携わっている⁷⁾。ル・プレーもパトロナージュを支持した論者のひとりであり、家族を社会の最小構成単位とみなし、雇主を父とするパターンナリスティックなパト

ロナーージュを構想した。先行研究によれば、シェイソンはル・プレーのパトロナーージュ論を受け継ぎつつ、労使間の協調をより重視したとされている⁸⁾。ここからは、シェイソンが1897年（労働災害法が成立する前年）に民間技師協会で行った講演「技師の社会的役割」の内容を吟味しよう。

シェイソンの主たる関心は、労使間の対立や労働者の反発をいかにして解消するか、ということに向けられている。シェイソンの主張に登場する「技師」とは、彼と同様に専門的な教育を受けた者であり、企業の経営幹部をはじめ、雇用側の立場となることが想定されている。したがって、指導的立場の技師がとるべき行動を示し、パトロナーージュによる援助を確実なものにしていくことが彼の目的であった。産業発展初期段階の工場労働において、労働者と雇主の関係がもっぱら賃金と労働力の交換によって結ばれ、搾取や階級間の分断が生じたこと、しかもそれが未だに過去のものではないことを指摘しつつ、シェイソンは労働者を抽象的な労働力としてではなく、ひとりの人間としてとらえる必要性を訴えている。

というのも、労働商品（travail-marchandise）の学説と、それが推奨する諸実践がもたらした実りはあまりにも苦く、道を誤ったことを産業に気づかせ、考えを改めさせるほどであった。労働力——この経済的な抽象概念——の背後には、労働者が、同胞が、家族や諸々の欲求をとまなうひとりの人間がいること、そしてもし欲求が満たされなければ、その結果、どんな産業機械においても、機械を停止させたり破壊したりしうる、摩擦や動揺、あるいは乱れが生じることを、産業は理解した⁹⁾。

この引用は労働者によるストライキやサボタージュを示唆しているが、それらの可能性を「産業が理解する」に至った背景には、1870年代以降のフランス各地における労働運動があった。例えば、1884年にフランス北部のアンザン炭鉱会社で起こった炭鉱夫のストライキは56日間という長期に及び、エミール・ゾラに『ジェルミナル』(*Germinal*, 1885)の着想を与えた。パトロナーージュの行き詰まりが労使対立の形で現れた例として、エヴァルドもこの長期ストに言及している¹⁰⁾。こうした労使対立の事例を踏まえ、シェイソンは従来のパトロナーージュに共通して見られる性質を指摘しつつ、今後加えるべき改良を説明していく。シェイソンによると、従来のパトロナーージュは一般に、「作業場の繁栄へと従業員の関心を向けながら、敵対関係の源泉を涸らす¹¹⁾」という共通目的を持つとされている。パトロナーージュが目指す労使関係とは、雇主と労働者が敵同士ではなく、作業場全体で同じ利害を持ち、ひとつの家族を構成するメンバーとなることである。その際、雇主に求められるのは、従業員に愛着を持つことであり、「愛し方を心得ている（savoir aimer）¹²⁾」ことであった。ル・プレーが支持したパターナリスティックなパトロナーージュがこれに該当し、牧歌的な農村や、古き良き徒弟制度のような雇主と労働者の関係を、より大きな規模の産業に適用することが目指されていた。加えて、制度面においては、パトロナーージュには自由が必須であり、国家の介入は不要であると考えられている。シェイソンはドイツの例をあげながら、国家主導の労働者保護政策によって、軍隊的な組織作りがなされると同時に、巨大な官僚機構が生じることへの危惧を示している¹³⁾。産業からの国家の完全な排除を目指すものではないにしても、国家管理主義

（étatisme）を否定し、雇主による労働者保護を自由に開花させることが望まれている。

以上が従来型のパトロナージュの特徴であるが、労使協調と労働者支援を成功させるうえで、シェイソンはさらに科学的手法の必要性を強調する。愛着の感情や利害関心の一致が組織の原動力であり、加えて「科学こそがその舵とりをしなければならない¹⁴⁾」とシェイソンは述べる。直観的な着想がもたらしうる衝突や苦痛を回避するために、科学による客観的な指標や技術を用いること、科学が「産業設備について有しているような顕著な位置を、社会設備に持つ¹⁵⁾」ことが必要とされている。これは、ル・プレーやシェイソンが実際に行ってきた、社会調査を通じた労働者の生活実態把握のことを指している¹⁶⁾。事業の長が技術的技師（ingénieur technique）でありながらも、科学的知識を社会的現実の把握、つまり労働者が直面する日常の把握に生かすという営みを通じて、「社会的技師」となることをシェイソンは重要視する。要するに、一種の社会学者のような観点を持って、職能的知識を労働者の福祉に繋げていくことが、「社会的技師」に期待されている。

彼ら〔模範的な社会的技師たち〕は、管理者〔l'administrateur〕と産業家〔l'industriel〕の科学に、人びとの行動やその福祉、その平穏にかんする科学を結びつけることができた。こうした模範的な雇主、完成された技師こそが、社会経済学の真の名手である。彼らこそ、社会経済学の材料を与え、また自身の実践によって材料を組み立てている。彼らは科学を行動にしているのだ¹⁷⁾。

科学を行動に結びつけるためには、作業工程の技術的な設計や整備だけでなく、作業場の日常生活や労働組織の細部に心を配る必要があり、特に雇主側の技師と労働者の関係の結び方に注意を払わなければならない。良好な労使関係を構築するには、中間管理職越しに労働者を見るのではなく、労働者との直接的接触を雇主が自ら持ち、意志を正確に伝達することが、労使間の断絶を避けるうえで不可欠だと考えられている¹⁸⁾。社会学的、フィールドワーク的な直接のアプローチによって労働者の福祉に寄与することが、シェイソンが支持する「社会的技師」のあり方だと言えよう。

3. 福祉国家論におけるパトロナージュの位置づけ

シェイソンによる「社会的技師」の着想は、パトロナージュの改善を目指したものではあるものの、パトロナージュそのものを否定し新たな制度を生み出そうとするものではなかった。1898年に労働災害法が成立することに鑑みても、シェイソンの主張は、企業経営者による自由主義的な労働者保護の最後の世代に属するものであったと位置づけることができるだろう。ただし、これはエヴァルドが整理した、自由主義的な援助措置から、法に基づく社会主義的な救済制度への移行という、パラダイムの移行に即した見方である。例えばカステルによれば、パトロナージュは次のようにとらえられている。「パトロナージュと経営家父長主義は、労働者という境遇の不安定さにたいして仕掛けられた、はじめての全体的な取り組みである。それは同時に社会保障のはじめての体系的な提案でもあった。¹⁹⁾」このように、パラダイムの移行の断絶を強調するのではなく、パトロナージュを社会保障制度の整備に先鞭をつけるものとして位置づける見方も存在することを指摘しておく。

最後に、労働者救済における道德の要素にかんする問いをいくつか提起して、本稿を締めくくりたい。ル・プレーが支持したような従来のパトロナージュ論では、雇主から労働者への愛着に基づいた援助が推奨されていたが、シェイソンは労働者の実態把握という、科学的手法を愛着の感情以上に重視する。また、エヴァルドが示した、労働者救済を雇主の慈善行為から一種の社会的義務へと転換させていく流れにおいては、個人の内にある道德から外にある法律や制度へと、救済の原動力が移行しているように見受けられる。こうした科学的側面、法的側面の重視は、個人レベルの道德的な要素がいわば時代遅れのものとなり、効力を失ったことを示しているのだろうか。経済的な自由放任や労働者の切り捨てが否定され、道德的なものが制度として担保されていく中で、逆説的に個人の道德が等閑視されていく側面はなかったのか。それとも、道德は依然として社会の要として残り続けているのだろうか。エヴァルドの分析にかんして言えば、彼の関心が法的な枠組の整備に向けられていることもあり、個人の道德をめぐる議論や思想がどのような道筋を辿ったかは、詳しい検討の対象となっていない。上記の問いについては、今後考察を深めていく余地があると思われる。

註

- 1) François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.
- 2) *Ibid.*, p. 271.
- 3) 19世紀に活躍したフランスの技師にかんする先行研究には、以下のものがある。栗田啓子『エンジニア・エコノミスト——フランス公共経済学の成立』、東京大学出版会、1992年；上野喬『ミシェル・シュヴァリエ研究』、木鐸社、1995年。
- 4) Paul Robert, *Le Grand Robert de la langue française*, 2^e éd., Alain Rey (dir.), 6 vol., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2001, « ingénieur ».
- 5) *Dictionnaire de l'Académie française*, de la 1^{ère} à la 9^e éd., en ligne, < <https://www.dictionnaire-academie.fr> >, « ingénieur ».
- 6) 土木公団や土木学校の設立については、以下を参照。Charles Coquelin, Gilbert-Urbain Guillaumin, *et al.*, *Dictionnaire de l'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1852-1853, « Ponts et chaussées » ; 栗田、前掲書、13-30頁。
- 7) シェイソンの来歴は、道德政治科学アカデミーのウェブサイトを参照。「Émile Cheysson », Académie des sciences morales et politiques, < <https://academiesciencesmoraletespolitiques.fr/les-academiciens-de-1832-a-nos-jours/les-academiciens-de-1832-a-nos-jours-section-iv/emile-cheysson/> > (consulté le 26 août 2024).
- 8) ル・プレーとシェイソンのパトロナージュ論については、以下を参照。齊藤佳史「19世紀フランスにおけるパトロナージュと社会運営」、『専修経済学論集』、第37巻、第2号、2002年11月。
- 9) Émile Cheysson, « Le rôle social des ingénieurs », dans *Œuvres choisies*, Paris, Arthur Rousseau, 1911, t. II, p. 24.
- 10) Ewald, *op. cit.*, pp. 268-269.
- 11) Cheysson, *art. cit.*, p. 27.

- 12) *Ibid.*
- 13) *Ibid.*, p. 28.
- 14) *Ibid.*, p. 32.
- 15) *Ibid.*
- 16) ル・プレーとシェイソンが実施した調査については、以下に詳しい。北垣徹「社会的ユートピアとしての直系家族——フレデリック・ル・プレと一九世紀」、『社会学雑誌』、第 39 号、2022 年。
- 17) Cheysson, art. cit., p. 35.
- 18) 労働者と経営幹部陣との間に距離があること、従業員がもっぱら現場監督を通じて雇主と接することをシェイソンは特に問題視し、「〔現場監督〕が憎悪の種を撒き、雇主が収穫する」と述べている。
Ibid., p. 33.
- 19) ロベール・カステル『社会問題の変容——賃金労働の年代記』、前川真行訳、ナカニシヤ出版、2012 年、286 頁。

エヴァルド『福祉国家』における「社会的なもの」の概念の再検討

赤羽 悠

1. はじめに

R・カステル、J・ドンズロ、そしてF・エヴァルドら、主にフーコーの影響を受けた哲学者、思想史家による19世紀の社会思想および統治言説の研究は、1980年代頃から盛んになった。これらの研究は、福祉国家が危機にあるという認識を共有しつつ、19世紀の「社会的なもの」の浮上というその出発点にまで遡ることで、いま一度この危機の意味を捉え直そうとするものであったといえよう。他方で、これらの研究の観点や方向性は様々であり、とりわけそこで検討された「社会的なもの」をどう評価するのかについては、互いに少なからぬ相違がある。エヴァルドについていえば、そのなかで「社会的なもの」に対してもっとも批判的で、新自由主義的な人物であるとみなされることが多い。後に経営者団体MEDEFや保険業界のブレーンとして福祉国家政策批判する立場に立ったという彼自身の経歴も考えれば¹⁾、実際これは妥当な見方でもあろう。けれども、1986年の『福祉国家』という著作にかぎっていえば、エヴァルドの「社会的なもの」の捉え方や評価は、実はさほど明瞭ではない。本報告は、『福祉国家』において19世紀の「社会的なもの」の登場および展開がどのように描かれているかを検討し、エヴァルドの「社会的なもの」概念の輪郭を大まかに浮かび上がらせることを目指している。そしてそのうえで、その議論の意義や問題点についても考察し、今日あらためて「社会的なもの」を考える一つの手がかりを示したい。

2. 合理性の歴史のなかの「社会的なもの」

まず、『福祉国家』において、「社会的なもの」がどのような枠組みで分析されているのか見ておきたい。エヴァルドによれば、この著作は、「実践および、実践が自らを思考する際に用いるある種の合理性〔rationalité〕の歴史」²⁾を扱っている。ここで「社会的なもの」は、一九世紀に生じたリベラルな合理性からある別の合理性への変容の過程で生じたものとみなされることになる。つまりこの概念は、知と権力の作用の中で生み出されたものとして、フーコー的な視点から分析されるのである。エヴァルドにとって19世紀における「社会的なもの」の浮上とは、新たな客観的事実が発見されたということではなく、「社会的なもの」が存在するとみなされるようになる、という新しい事態が生じたということの意味していた。19世紀末に社会学を確立したデュルケムが、客観的な社会的事実の存在を認め、それがいかなるものであるかを問うていたとすれば、エヴァルドはむしろ、そのように「社会的事実が存在する」と述べることにいかなる実践的意味や効果があるのかと問うている。エヴァルドにとっての「社会的なもの」は、合理性の変容の中で生じた一つの「虚構」であった。

ではより具体的に、それはいかなる虚構なのか。一言でいえば、それは、労働災害〔accident de

travail) という、その責任を「過失 [faute]」を犯した個人に帰することのできないような事象が出現したときに要請される虚構である。リベラルな体制の下では、すべての誤り^{エラ}は「過失」とみなされ、過失があった者に事故の責任があるとされていた³⁾。その前提には、人間は自由であり、だからこそ責任も生じるとする考え方があった。だが、産業化に伴い、工場での事故など、この原則が適用できないような事故が生じるようになる。それは産業活動中の事故であるから、自然に生じたとはいえないが、特定の個人の過失によるものともいえない。そこで、責任を帰することのできる対象として、個人でも自然でもない領域を考える必要が生じてくる⁴⁾。こうして登場した虚構が、「社会的なもの」であった。

なお、この「社会的なもの」の浮上に示されるような新たな合理性の登場によって、個人から社会へと、責任の所在が移行しただけではない。そこでは「責任」の概念そのものが根本的な変容を被っている。すなわち新たな体制では、責任とは、過失のある者に課されるものではなく、リスクを管理すべき者に課されるもの、すなわち無過失責任となる。責任者はいまや、過失に対して賠償を支払う者ではなく、リスクを補償する者を指す。リスクに対してかけられる保険が重要性を増してくるのも、そのためである。それゆえ、エヴァルドにとって、新たに登場する社会は何より「保険社会」と定義されるべきものであった。「社会的なもの」の概念の登場は、このような責任概念の変容と結びついているのである。

なお、このような観点からすれば、貧困問題 [paupérisme] のようないわゆる「社会問題」は、「社会的なもの」概念にとっての本質的要素をなさないことになる⁵⁾。「貧困問題」がその概念の成立に役買ったのが事実だとしても⁶⁾、エヴァルドにとって、それはあくまできっかけでしかない。「社会的なもの」の概念はここで、貧窮者の社会への包摂の問題ではなく、責任や事故の賠償をめぐる規範的問題の方により密接に結びついている。「社会的なもの」の概念を、責任をめぐる法的・政治的問題に対する応答とみるこの観点は、エヴァルドの議論の一つの大きな特徴であるといえるだろう⁷⁾。

3. 19 世紀の「社会的なもの」

『福祉国家』においては、このような観点から、19世紀の社会思想もまた独特な仕方で描かれる。ここでは、ケトレの社会学と連帯の思想という二点に絞って、エヴァルドの議論を見ておきたい。

まずエヴァルドは、A・ケトレの社会学を、「社会的なもの」概念の登場における一つの重要な契機とみている。新たな合理性の登場を画するのは、社会学の創始者としてしばしば名前を挙げられる A・コントの、いわば有機的な組織としての「社会」概念ではなく、ケトレ的な「社会」概念であり、その背景にある「確率的合理性 [raison probabilitaire]」である⁸⁾。ケトレは、統計に確率計算を応用することで、部分の総和ではない固有の全体、固有の質（たとえば特定の犯罪率や事故の発生率）をもった「人口 [population]」という概念を生み出した。新たな合理性とともに登場する保険制度を下支えするのも、この「人口」の概念であった。というのも、この「人口」という集団を前提にしてはじめて、リスクは計算可能となるからである。つまり、エヴァルドが目する「社会的なもの」とは、統計と確率計算を通じて浮かび上がり、新たな合理性のもとで責任を定義

する際に参照される「人口」のことであり、個人の意志や意識と切り離された人々の集合のことであつた。それこそが、社会の統治のあり方に直接に影響を与えることになった新しい概念なのである。

L・ブルジョワらによって提起される「連帯」概念も、このようなケトレ的な「社会的なもの」と連続したものとされている。エヴァルドは、この「連帯」という語が、労働階級の状況を改善したり、貧窮者を社会に包摂したりするための教義やプログラムを指すものではなかった点を強調する。それはケトレの場合と同様、責任の問題に対する応答であつたというのである。それゆえ、ここでの「連帯」概念は、人々がその意志によって一致団結した状態を指すのではない。それは、まさに「連帯責任」と言われるときの「連帯」であり、つまり、なにか事故が発生した場合にはその損害を分担することが適切となるようなある結びつき、あるいは輻が、人々の間にすでに存在してしまっているという事態を指す。「連帯」概念とはなにより、リスクの分担としての責任の哲学の一部をなすものなのである¹⁰⁾。

このように、エヴァルドは、ケトレの社会学からL・ブルジョワやデュルケムらの連帯の思想に至るまで、19世紀の「社会的なもの」概念の展開を、新たな合理性の登場という観点から連続的に捉えている。当時の論者がさまざまな仕方で喚起する「社会的なもの」は、つきつめれば、リベラルな体制が限界を迎えるなかで、個人に帰することができない事故の「責任」の在りかを、新たに定めるべく発明された概念だということになる。実践から登場してきたエヴァルドが考える「社会的なもの」の概念の核心は、それがいわば、個人の上に実体として想定された、責任を担いのような審級であるという点に見いだされるのである。

4. 「社会的なもの」と福祉国家批判

エヴァルドの福祉国家に対する批判的見解は、このような「社会的なもの」概念の理解を踏まえている。危険はいわば、公平性〔justice〕の基準を決定する権限を、責任とともに「社会的なもの」の審級に投げてしまうということから生じる。

旧来のリベラルな秩序において、法は、社会から自律した準拠点であり、社会それ自体とは別の「自然」から、その公平性の基準を引き出すとされていた。そしてその基準を社会的事象に適用することで、いわば安定した統治を実現するとされていたのである。他方、連帯のシェーマに基づく新たな秩序では、公平性の基準は、存在するとされる社会そのものから引き出されると考えられるようになり、法はその社会の表現でしかなくなってしまう。たとえばケトレにおいては、事実を示す統計から取られた平均が規範〔norme〕あるいは正常〔le normal〕とされたが¹¹⁾、法は、このように事実でも価値でもある規範〔norme〕から引き出されるようになる。

エヴァルドの懸念は、まさにここに存する。福祉国家は、「自然」の制約から解放されたこのような「社会的なもの」の審級の想定に基づいているがために、公平性の決定権力を握り、したがって、恣意的に公平性の規則を決定することができてしまう。「福祉国家は、自然から解放され、公平性を決定する法外な権力を要求する」¹²⁾のである。エヴァルドは、次のようにも指摘する。「責任の社会化〔……〕は、責任が最終的な責任者、つまり主権を有する審級にまで上昇していくという傾

向を招く。責任を社会化することは、政治権力を集中させ、それを無際限にすることでもある¹³⁾。このように、「社会的なもの」の審級の想定により、その次元が公平性の基準を恣意的に定め、様々な事態を裁定する過剰な権力をもってしまう可能性があるものであり、自らをその「社会的なもの」の審級に位置づける福祉国家は、その危険を内包していることになる¹⁴⁾。

結局、エヴァルドは、責任をめぐる法的・政治的・実践的問題に応える必要から個人の上位に想定された「社会的なもの」が、実際の権力の集中、あるいは公平性を定める恣意的な権力の登場を招く可能性があることを指摘し、そこに福祉国家の危険性を見たのである。これは、「社会的なもの」の概念を、客観的事実を指すものと捉えたり、社会包摂の論理と捉えたりしたのでは見落とされがちな点であろう。このような、いわば統治の観点からみた「社会的なもの」の危険性を指摘している点に、エヴァルドの議論の一つの意義があるといえる。

5. 「社会的なもの」の多様性

だが他方で、ケトレからL・ブルジョワやデュルケムに至るまでの「社会的なもの」を、総じて責任の問題に対する応答に切り詰めてしまうとすれば、そのような解釈はやや一面的だと言わざるを得ない。19世紀の「社会的なもの」の含意は多様である。そもそも、統治上の規範の必要性から、個人の上位の「社会的なもの」の審級が存在が強調される場合と、人民あるいは社会の行為者の観点から、我々が社会をなしているという事実が強調される場合では、その意味や実践の効果は異なるといえる。たとえばデュルケムであれば、その「社会的なもの」概念は、社会の自己意識を喚起するために持ち出されているという側面があり、むしろ後者の場合に当てはまる。デュルケムの観点を引き継いだM・モースの「社会的なもの」概念においては、そのような性格はさらに明瞭である。それは、社会的なものの存在を喚起することによって、実際に下からの秩序、社会紐帯を生み出すという行為遂行的側面を持っており、政治的に、国家社会主義とは異なる民主主義的な社会主義の構想とも結びついている¹⁵⁾。それゆえここに、統治の必要から編み出された「社会的なもの」概念の系譜とは別の系譜を見出すことも可能であろう。

もちろん、ケトレ的な「社会的なもの」の概念こそが、保険をはじめとする後の社会的制度に結びついており、実践的にはより大きな影響力があったのだとするエヴァルドの指摘は、依然として無視できない重要性をもつ。くわえて、統治の道具か抵抗の道具か、あるいは国家の介入か自由かといった単純な二項対立が無効化されるところにまさに現れるのが「社会的なもの」の概念である、ということも指摘しておかねばならない。それでも、統治の問題に還元しえない多様性や可能性がこの概念にはあるという点は考慮すべきであり、19世紀の「社会的なもの」の概念の展開を考えるならば、それを個人の上位の審級と一義的に捉え、そのヴァリエーションの歴史を描き出すだけでなく、その概念の多様な意味と、その様々な使用のあいだのせめぎ合いをみる必要もあるように思われる。そうでなければ、エヴァルド的な批判を前にして、福祉国家とともに「社会的なもの」概念そのものを切り捨ててしまうことにもなりかねない。エヴァルドが明るみに出した「社会的なもの」の統治的側面とその危険性も考慮に入れたうえで、さまざまな「社会的なもの」が織りなすダイナミズムを捉え、その概念の可能性を引き出すことが、今後必要となるのではないだろうか。

6. おわりに

ここまで不十分ながら、『福祉国家』の「社会的なもの」概念をめぐる議論を概観し、その意義と問題点を指摘してきた。エヴァルドの議論は、「社会的なもの」の概念を統治の文脈で捉え、その危険性を浮かび上がらせているという利点があるが、それを統治に引きつけすぎるあまり、この概念の多様性を見落として批判を行っている面もある。これが、本報告で指摘した点である。ただし最後に付け加えれば、エヴァルド自身も、「社会的なもの」を、その統治上の危険ゆえに全面的に批判しているというわけでは必ずしもない。実際、『福祉国家』におけるこの概念の評価はかなり曖昧であるといえる。そもそも、リベラルな合理性の時代に戻ることができないということは、エヴァルド自身が認めるところである。したがって、エヴァルドが福祉国家を批判しているとしても、この新たに登場した「社会的なもの」を排除しようと考えていたわけではないとみるべきであろう。だからこそ、この著作の中で、「連帯の観念から、[恣意的でない] 公平性の規則を引き出すことができるのか」¹⁶⁾という問いが、真剣に検討すべきものとして提起されているのである。

この点で、『福祉国家』第四部の、「規範」をめぐる議論は興味深い。そこでエヴァルドは、規範に対する二つの観点、すなわちケトレのような「静的な」観点とカンギレムのような「動的な」観点を対比している。そして、『正常と病理』のカンギレムの「動的な」観点到に拠りつつ、規範の生成のダイナミズムに「民主的なプロセス」を見出してもいるのである¹⁷⁾。ここでエヴァルドは、政治権力の集中を呼び込まない「社会的なもの」の可能性を、この新たな合理性の枠組みの中で、規範の内在的性格そのものから引き出そうとしているようにもみえる。それゆえ、エヴァルドの「社会的なもの」の評価をより正確に把握するにあたっては、この「規範」をめぐる議論は一つの鍵になるようにも思われるが、この点をここで検討することはできない。それは今後の課題としたい。

註

1) 阿部崇「フーコー没後二十周年のフランス——思考の「受容」と「使用」」『未来』、2004年12月号、38-41頁。

なお、この論考をふまえつつ、社会学者の市野川容孝は、次のように述べている。「一つの権力装置として「社会的なもの」を批判的にふりかえることは避けて通れない作業であり、それを欠いた考察は単なる「護教論」に墮すると私は考えているが、さらにその先で道は二つに分かれる。すなわち、社会的なものを権力として丸ごと捨て去るのか、それとも、それを批判的に鍛え上げるのか、である。私自身は後者の道筋を選択しているが、「フーコーの忠実な弟子」を自称する〔……〕エヴァルドなどは前者を選択しているようだ」（市野川容孝『社会』岩波書店、2006年、232-233頁）。本報告は、「社会的なもの」を鍛え上げることの必要性について、この市野川の観点を共有している。ここでエヴァルドの「社会的なもの」の評価を検討するのは、その「社会的なもの」に対する批判を十分に受け止めつつその概念の可能性を模索するという作業が、必要かつ有益であると考ええるからである。

2) F. Ewald, *L'État providence*（以下EPと表記する）, Paris, Bernard Grasset, 1986, p. 25.

3) EP, p. 64.

4) EP, p. 90.

- 5) 貧困問題と「社会的なもの」については、たとえば以下の研究がある。田中拓道『貧困と共和国』人文書院、2006 年。G. Proccacci, *Gouverner la misère*, Paris, Le Seuil, 1993.
- 6) EP, p. 23.
- 7) ここに、エヴァルドとカステルの相違を見ることが出来るだろう。すなわち、19 世紀の「社会的なもの」の歴史における重要な転換点を、エヴァルドが保険制度の成立に見るのに対し、カステルは、保険制度の社会の成員全員への義務化に見るのである。Cf. F. Hulak, « Le social et l'historique : Robert Castel face à Michel Foucault », p. 397.
- 8) EP, pp. 147-148. ケトレと統計学については、重田園江『フーコーの穴』（木鐸社、2007 年）の第 2 章、第 3 章を参照のこと。
- 9) EP, p. 350.
- 10) このエヴァルドの議論や、J・ドンズロ、P・ロザンヴァロンらの議論を踏まえた 19 世紀フランスの「連帯」概念の研究としては、以下のものがある。田中拓道「フランス福祉国家論の思想的考察——「連帯」のアクチュアリティ」『社会思想史学会年報』第 28 号、2004 年、53-68 頁。
- 11) EP, pp. 152-161.
- 12) EP, p. 533.
- 13) EP, pp. 544-545.
- 14) エヴァルドは、フーコーによる生政治の研究の延長線上に自らの研究を位置づけているが、ここにはフーコーとの違いも見出されるように思われる。というのも、ただ人口に直接働きかけるような生政治であれば、そもそも公平性は問題にならないはずだからである。このようなずれは、エヴァルドが法を重視していることとも関係しているかもしれない。だが、この点にかんしては、さらなる比較検討が必要である。
- 15) このようなデュルケムおよびモースの思想の政治的な読解については、F. Callegaro et A. Lanza dir., *Incidence II : le sens du socialisme*, Paris, Éditions du Félin, 2015. B. Karsenti et C. Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2017 を参照のこと。また、モースの「社会的なもの」概念については、以下の拙稿も参照されたい。赤羽悠「第六章 「国民」と社会的現実——マルセル・モース」宇野重規、伊達聖伸、高山裕二編『共和国か宗教か、それとも』、白水社、2015 年、225-252 頁。
- 16) EP, p. 387.
- 17) EP, pp. 589-593.

ドゥルージアン・プラグマティズム ——現代プラグマティズムとドゥルーズ—— 2024年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告

ドゥルージアン・プラグマティズム ——現代プラグマティズムとドゥルーズ——

得能 想平、西川 耕平、白川 晋太郎、朱 喜哲

本ワークショップは、現代プラグマティズムとドゥルーズ哲学とのいくつかの共鳴する点を出発点として、新たな可能性を考えるものであり、朱、得能、白川、西川の順で以下の発表を行った。きっかけとしては、企画者（得能）が『千のプラトール』の言語論を考えるにあたり、英語圏の言語哲学に大きな影響を受けているという見通しがあり、そういった折にブランダムの「規範的語用論」の着想を知る機会があり、比較することでその特徴を明確にできるのではないかという動機で、英語圏の議論にも精通したドゥルージアンである西川氏、現代プラグマティズムの専門家である白川氏と朱氏に声をかけることで成立した。

ワークショップ準備を行うなかで、双方の言語哲学を詳細に比較検討するというよりもまず、双方の哲学に対する態度の違いに目が向いた。研究会のなかでその数編を読みあわせたビグノー・ボウデン・パットン編『ドゥルーズとプラグマティズム』（2015）の議論も、こうした態度を扱ったものが多かったように思う。そうした研究会での議論の結実として、本ワークショップにおける「健康/不健康」、「政治哲学」、「メタ哲学」といった主題がある。これら主題の広がりについては、それぞれの発表報告をご覧ください。

ドゥルーズ哲学はしばしば「表象」批判によって知られ、それは道徳的な思考のイメージに対する対抗という形をとる。多くの人が問題ないと感じる主張に対してわからないと立ち止まってしまいう人に注目し、常識と良識を押し付ける哲学を原理的に批判し、オルタナティブを考えること、こうしたところにドゥルーズ哲学の主要なモチーフがある。ワークショップを振り返って考えてみたとき、企画者個人としては、ドゥルーズ研究において、精神疾患、アルコール中毒、麻薬中毒、障害といったいわゆる「不健康」な事例がしばしば取り上げられるなかで、逆に不健康であることを受容し反省するための距離を可能にする場の雰囲気のような健康さについて、もう少し焦点があたってもよいかと感じた。こうした主題は、ドゥルーズ哲学について多くの人が取り上げてきた社会批判的な側面に逆行するどころか、むしろそれにさらなる力を与えるように個人的には思っている。そうした点についてはこのメンバーのなかでも今後議論を深めていきたい。（執筆：得能）

朱喜哲「重なり、反発するドゥルーズとローティ ——ふたつの対照的な「マジョリティの哲学」

本発表では、近年ドゥルージアンから「プラグマティズム」に寄せられる関心を念頭に、とりわけ当人たち同士のあいだにはほとんど相互無視とわずかな（誤解含みの）相互言及しかないジル・ドゥルーズとリチャード・ローティとのあいだの調停可能性と生産的な相互比較を試みた。

なお、ここでの「プラグマティズム」は、いわゆるネオプラグマティズムとも称される「言語論的転回」をシリアスに受け取った言語哲学としてのプラグマティズムの潮流を指し、古典的プラグマティズム（パース、ジェイムズ、デューイ）のそれというよりも、ローティを軸に先行者としてはウィルフリド・セラーズ、後続者としてはロバート・ブランダムを位置づけられる立場を指す。

まずドゥルーズ-ローティ間の数少ない相互言及を確認するが、それはまずローティによるドゥルーズ『ニーチェと哲学』書評が参考になる。ここでローティは、ニーチェこそが哲学のプラグマティズム化（脱-形而上学化）を成し遂げたのだと評価し、ドゥルーズのニーチェ解釈にもその面を見る。しかし、結果的に同書でドゥルーズが再構成するニーチェは「力への意志」と「系譜学」を新たな形而上学（「哲学に固有の領域」）にすることであり、これを「ニーチェのもっとも間抜けな側面を描こうとするパリジャンの愚行」（Rorty 1983）と切り捨てる。

ドゥルーズも黙ってはいない。『哲学とは何か』（1991）において、哲学とは概念の創造こそを本領とすべきであり、ローティ的な哲学がとどまる「友人同士の西洋的な民主的コミュニケーション」はなんらの概念も生産せず、たんにオピニオン（見解）を垂れ流すに過ぎない「ローティ家の快適もしくは攻撃的な会話」（244頁）なのだと言明をあげつらって揶揄する。

言葉尻を無視して、両者の齟齬を確認するならば、これらはいずれも「メタ哲学」とでもいうべき争点であり、さらにいえば、自分たちが属する西洋哲学という営みが、「西洋のリベラル・デモクラシー」とどう関係性をとりもちえるのか、という論点にこそ、対立がある。（この点、ドゥルーズ晩年のメタ哲学論と言える『哲学とは何か』では、明示的にローティに言及されるのは上記一箇所であるが、全編にわたって一種の仮想敵になっているとも読みうる。）

両者の調停可能性について、ポール・パットンとは、次の二点を指摘している（Patton 2010, 2015）。まず、両者はともに「再記述の哲学」であり、反形而上学、反表象主義、アイロニズム、唯名論……といった一連の立場を共有する。さらに両者はともに「リベラリズム」あるいは「進歩的政治」へのコミットメントを共有する。まず前者では、ローティは主著『偶然性・アイロニー・連帯』（1989）において、哲学の役割として「新しい言葉を含む語彙から、さまざまな対象や出来事を再記述する」（Rorty 1989, p. 78）ことを掲げている。これはドゥルーズにおいては「思考すること、それは実験することである。[……] すなわち、新たなもの、注目すべきもの、興味深いものであり、真理という仮象に取って代わるもの、真理よりももっと骨の折れるものである。[……] 実験はまさに哲学的なものである」（『哲学とは何か』191-192頁）と共鳴するだろう。

あるいは、哲学こそ「脱領土化」というユートピア的使命を担っていると捉えるドゥルーズ＝ガタリの「永続革命の原動力」としての哲学観は、一定程度まで、ローティ的な「哲学に対する民主主義の優先」テーゼと重ならないこともない。しかし、あくまで「懐疑論者」としてふるまい、哲

学的議論のただなかに民主主義を放り込むことを是とするドゥルーズと、「暴露者」として哲学的議論を打ち切ることで民主主義の「会話」を守ろうとするローティは、やはりその姿勢において一線を画する。

発表者は、この対立が象徴的に現れるのが、両者の「われわれ」すなわち「マジョリティ」観にこそあると提案したい。すなわち、ドゥルーズにおいては「われわれ」の営む会話や暫定の合意では不十分なのであって、「オピニオンは、その本質において、マジョリティの意思であり、マジョリティの名で語っているのだ」と否定的に述べられ、「マジョリティであることの恥辱」が説かれている。恥辱としてのマジョリティ論が、ここにはある。

他方、ローティにおいては「われわれ」の会話においてなされる以上のリベラリズムへの動機づけは存在しない。より広い「われわれ」への忠誠心こそが、道徳的効力そのもののなのであり、したがって「マジョリティ」であることは、積極的に引き受けられ、一種の誇り、それに伴う責任感をもって肯定的に評価されねばならない。

この対立において、ある意味では時代ごとに、あるいはその時代の診断ごとに、評価は変わりうるだろう。発表者としては、今日のようにあらゆる場面で「当事者性」が問われ、「マジョリティであることの恥辱」がかなり広範かつ深く浸透している言論環境においては、一種のカウンターとして、ローティ的なマジョリティ再評価、その責任を含めての「忠誠心」涵養をこそ強調することに、いま必要な課題があると考ええる。

得能想平「ローティ＝ブランダムの言語とドゥルーズ＝ガタリの言語」

本発表ではフランス語圏の分析哲学受容を簡単に確認したあと、『プラグマティズムはどこから来て、どこへ行くのか』（2011）所収の、ロバート・ブランダムがリチャード・ローティを論じた論文「プラグマティズムのボキャブラリー」の議論を紹介し、『千のプラトール』に見られるドゥルーズ＝ガタリの言語論との比較を試みた。

「プラグマティズムのボキャブラリー」はブランダムがローティの着想を修正しながら体系的に整理したものであり、ブランダムは政治哲学的な立場が読み取れる数少ないテキストである。ローティにおいては、規範と因果という二つのボキャブラリーが区別されており、これらのボキャブラリーは社会的実践と生存という異なる目的の役に立っており、優劣をつけることはできない。ブランダムはローティのこの区別が『偶然性・アイロニー・連帯』（1989）に見られるような「公私」の区別に対応していると指摘する。そのうえで、ブランダム自身の意見として、公的で因果的なボキャブラリーは、私的で規範的なボキャブラリーの能力のためにあると付け加えた。ここでブランダムは二つのボキャブラリーに優先順位をつけることで、ローティの「平等としての正義」とは異なる〈創造性のための正義〉という考え方を打ち出したといえる。発表者は、こうした正義の考え方が、指令語、間接話法、逃走線によって特徴づけられるドゥルーズ＝ガタリの言語のうちにも見いだされる点を指摘し、プラグマティズムとの比較において浮かび上がる、ドゥルーズ＝ガタリの正義概念の必要性について論じた。

白川晋太郎「健康で不健康なドゥルージアン・プラグマティズム」

プラグマティズムの分野で研究している身として、「プラグマティズムには健康志向がある」というドゥルーズ研究者の指摘（Reynolds 2014）に膝を打った。そんなことを意識したことはなかったが、たしかに「成功」「有用性」などを謳うプラグマティズムはいかにも健康的である。私はここ最近プラグマティズムに違和感を抱くことも多くなってきており、その感覚は「健康」——あるいは「不健康」——の観点から分析できるかもしれない。

差し当たり「健康/不健康」を次のように規定した上で、この観点からプラグマティズムを分析してみたい。

健康：問題や気がかりがなく、満たされている状態。

不健康：問題や気がかり、満たされなさが残っている状態。

実践的な成功の重視

プラグマティズムは何事も具体的な実践の文脈で考えようとする。真理の有用説や道具主義に見られるように「有用さ」「成功」あるいは「自己修養（self-help）」（Shusterman 1997, 邦訳6頁）を重視する。

こうした「自己啓発書（self-help book）」的な概念を目指すのはいかにも健康的である。ある程度健康的でなければ自己啓発書は読めないようにも思える。

けれど日々自己啓発に余念がないということは、常に現状に満たされなさがあるということでもある。自分を改善しようとするのも、どこか気になるところがあるからだろう。実践の成功を目指すことには一面では不健康さがある。

反懷疑主義

デカルト的懷疑に対して、パースは「懷疑は自己欺瞞であり、実際の疑念ではない」「疑うふりはやめろ」と断じる（Peirce 1868）。近代哲学者を広く駆動したオブセッションを「偽物」「ふり」と断定するのは、これまた健康的である。

だが実際には懷疑的傾向をもつ者もいる。後期ウィトゲンシュタインは懷疑的な発問をしては自ら答えるという仕方でも議論を展開することが多い。自身の懷疑的衝動を理性で抑えつけようとしているかのようだ（Wittgenstein 1953; 1969）。マクダウェルも心と世界の断絶という描像がもたらす近代的不安を治療するために「概念主義」を提唱しているが、そんなことをするのも断絶への不安が拭えないからだろう（McDowell 1994）。

プラグマティストは口では一様に反懷疑主義を唱えているが、実際には懷疑的傾向を持つ者もある。言っていることに反してどうしても疑ってしまうことや気になってしまうことがあるという状態は健康的とは言えない。

反形而上学

「形而上学の存在論における命題は、どれもみな意味のない、単なるおしゃべりにすぎない」（Peirce 1905）、「形而上学者の学知など、所詮、思いあがったおしゃべり」（James 1898）などとプラグマティズムは形而上学に冷淡である。私はここで一人悶々と悩んでいる友人に「そんなこと考えていないで外で遊ぼうよ」と励ます健やかな人を想起してしまった。

けれども、はじめ否定していた形而上学に後になって足を踏み入れるプラグマティストも多い（cf. 伊藤 2007）。パースやジェイムズも後年には「進化的宇宙論」「多元的宇宙論」といった思弁的形而上学を展開することになったし、言説実践の記述に終始していたブランダムも、後に概念実在論など世界の構造を直接的に語るようになっていく（Brandom 1994; 2019）。プラグマティストとしては形而上学に手を出すことには何らかの後ろめたさが生じる。自分はこんなことを堂々と論じてよいのだろうか？ 何かが間違っているのではないかと気がかりが拭えない。これも健康的ではない。

このように不健康なプラグマティストには口では否定していることを気になってしまうという傾向が見られる。この者たちは自らの内なる欲求を抑え込もうとしてプラグマティズム的な言説をあえて口にする「頑張ってプラグマティスト」なのである。このような悩みを持たず心のままにプラグマティズムを主張できるような者は「根っからのプラグマティスト」と呼ぶことができよう。かくして「健康的な根っからのプラグマティスト」と「不健康な頑張ってプラグマティスト」の二種類がいることがわかる。

では哲学においては健康であることと不健康であることのどちらがよいのだろうか。

不健康な哲学者は自分がやっていることに常に違和感が拭えないが、ニーチェに言わせれば、これにより「病者の光学」から既存の価値観を冷ややかに眺め、価値の転倒という一大事業が可能になる。ただ不健康が良いと言い切ることに抵抗がある。素直に考えれば、何の違和感も後ろめたさもないままに楽しく哲学ができた方がよいのではないか。

ドゥルーズ（研究者）に教えられたのは、人には健康なときも不健康なときもあるのが普通で、自分の意志とは無関係にどちらにもなりうるのだから、「どちらがよいのか」という問いは基本的に無意味だということである。

まことにもっともである。

「健康/不健康」の観点はドゥルーズ研究者との共同研究がなければ思いつくはずのなかったもので、これによりプラグマティズムに漠然と感じていた違和感の正体が見えはじめた。質疑応答の際にも示唆されたことだが、この観点は分析哲学にも適用できそうなので、今後はその方向で進めていきたい（ちょうど分析哲学にも違和感が出てきたところだった）。

西川耕平「シュスターマンとドゥルーズ——身体の再構成と健康をめぐる」

本発表では、現代アメリカのプラグマティストであるリチャード・シュスターマンの身体感性論（somaesthetics）とジル・ドゥルーズの哲学とを比較しつつ、両者の身体論や健康についての考え

に見られる接点と相違点を論じた。それを通して、プラグマティズムとドゥルーズ哲学の交差点はどこに存するか、その一端を見定めることを試みた。

まず、シュスターマンの哲学の方向性を簡単に示し、その身体感性論の輪郭を描いた。シュスターマンの思想には後期フーコーやピエール・アドの影響を見て取れる（Shusterman 1997）。シュスターマンは、「生きる技芸」を強調し、よりよい生き方・よりよい自己の探究を志向しているのである。こうした哲学的態度をベースとしつつ、身体や身体的経験を重視するシュスターマンが提唱するのが身体感性論である。身体感性論は、身体を感性的受容と創造的な自己形成の場として捉え、身体経験を批判・改良することをめざす営みである（Shusterman 2000）。それは三つの部門からなっており、(1)分析的な身体感性論は、身体的な知覚と実践の基本的な本質を学際的な探究によって明らかにすることをめざしている。(2)プラグマティックな身体感性論は、禅やヨガなどの個別の身体的改良の方法を研究する。(3)実践的な身体感性論は、身体活動に実際に従事することで身体ならびに感覚や精神の機能の向上をめざすものである。

以上のようなシュスターマンの身体感性論や哲学的態度を確認した後に、シュスターマンがドゥルーズについて語っているインタビューの内容を検討した（Shusterman 2022, 268–270）。そのインタビューにおいて、ドゥルーズと彼自身は重要な二つの哲学的方向性を共有しているとシュスターマンは述べている。一つは、非言語的なものも含めて「経験」という概念を尊重していることであり、もう一つは、事物を「それには何ができるのか」で理解するプラグマティックなスタンスである。本質や性質ではなく機能（はたらき）を重視するのは、ドゥルーズとプラグマティズム一般との親近性を示すものでもある。加えて、身体実践がより良い生き方へとつながりうるという観点もドゥルーズと共有していることをシュスターマンは認めている。しかし、ドゥルーズの「器官なき身体」の議論およびそこで例示される薬物中毒や問題的な身体行動に対しては、シュスターマンが慎重な態度を崩すことはない。既成の習慣を問い直し、身体ひいては自己の経験を再構成するのを図るところまでは同じ道を歩んでいるものの、具体的に候補となる実践の内容は両者で大きく異なっている。穏健な改良主義者であるシュスターマンの目には、麻薬やSMへと向かうことも辞さないドゥルーズやフーコーらの逸脱的な実験は過剰に映るのである。

つづいて、このシュスターマンの指摘に応じるために、ドゥルーズ＝ガタリの『千のプラトー』（1980）における「器官なき身体」の議論を整理・検討した。「器官なき身体」の主眼はまずもって、組織化・記号化・主体化から距離を置き、それらに対抗する力を実験することにある。この文脈の下で、たしかにドゥルーズ＝ガタリは麻薬やマゾヒズムを例に挙げている。しかし同時に、オーバードーズは危険として慎重さとともに実験することの重要性を説いてもいる。つまり、自己破壊的な用法を避けながら自己を解体・解放することが企図されているのである。結局のところ、ドゥルーズもしくはドゥルーズ＝ガタリの身体実践においても、基調にあるのはよりよい生をめざすことなのだとはいえるだろう。

しまいに、シュスターマンとドゥルーズの健康観について論じた。いままでとは異なる仕方でも思考したり、生成変化したりするにせよ、最低限の健康は必要であろう。しかし、「何も問題のないこと」を健康であるとするならば、新たな思考は発生しないとドゥルーズは主張する。何らかの間

題に暴力的にさらされることを思考の発生の条件とみなし、ドゥルーズは一般的な意味での健康とは「別の健康」を要請している。それもあって、ドゥルーズにおいては病や老いも自己を新たに再構成するプロセスとして捉えられる。他方で、シュスターマンは禅などの身体実践を重ねることが新たな認識や思考を可能にすると言う。こう主張するシュスターマンは、ドゥルーズとは対照的に、問題を能動的に発見するものと捉えているように見える。この解釈が妥当ならば、シュスターマンを「ポジティブで健康的なプラグマティスト」と位置づけることができるだろう。とはいえ、プラグマティストはみな健康的であるわけではなく、一般には不健康と呼ばれる特質を有するプラグマティストも存在する。そのため、健康すぎない健康をもって、何ができるか実験しつつ身体や自己の再構成を図るドゥルーズを、プラグマティストと呼ぶ余地もいくらか残されているのではないだろうか。

参考文献

- Allen, B. (2015). "The Rorty-Deleuze Pas de Deux," in Bignall, S., Bowden, S., & Patton, P. (eds.) (2015), *Deleuze and Pragmatism*, Routledge.
- Bignall, S., Bowden, S., & Patton, P. (eds.) (2015). *Deleuze and Pragmatism*, Routledge.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press.
- (2019). *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit. (『千のプラトー』 宇野邦一ほか訳、河出文庫、2010 年)
- (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit. (『哲学とは何か』 財津理訳、河出文庫、2012 年)
- James, W. (1898). "Philosophical Conceptions and Practical Results," in 植木豊（編訳）(2014), 『プラグマティズム古典集成』 作品社 .
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*, Harvard University Press. (『心と世界』 神崎繁ほか訳、勁草書房、2012 年)
- Misak, C. (2013). *The American Pragmatists*, Oxford University Press. (『プラグマティズムの歩き方』 加藤隆文訳、勁草書房、2019 年)
- Patton, P. (2015). "Redescriptive Philosophy : Deleuze and Rorty," in Bignall, S., Bowden, S., & Patton, P. (eds.) (2015), *Deleuze and Pragmatism*, Routledge.
- Peirce, C. S. (1868). "The Fixation of Belief," in 植木豊（編訳）(2014), 『プラグマティズム古典集成』 作品社 .
- (1905). "What Pragmatism Is," in 植木豊（編訳）(2014), 『プラグマティズム古典集成』 作品社 .
- Reynolds, J. (2014). "Transcendental Pragmatics ? Pragmatism, Deleuze, and Metaphilosophy," in Bignall, S., Bowden, S., & Patton, P. (eds.) (2015), *Deleuze and Pragmatism*, Routledge, pp. 235-246.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press. (『哲学と自然の鏡』 伊藤春樹ほか訳、産業図書、1993 年)
- (1983). "'Unsoundness in Perspective," Review of *Nietzsche* by Richard Schacht, and *Nietzsche and Philosophy* by Gilles Deleuze," in *Times Literary Supplement*, 17 June 1983, pp. 619-620.

- (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. (『偶然性・アイロニー・連帯』 斎藤純一ほか訳、岩波書店、2000 年)
- (1991). “On Ethnocentrism : A Reply to Clifford Geertz,” in *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, pp. 203-210. (「エスノセントリズムについて」 朱喜哲訳、2023b)
- (2007). *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press. (『文化政治としての哲学』 富田恭彦ほか訳、岩波書店、2011 年)
- Shusterman, R. (1997). *Practicing Philosophy*, Routledge. (『プラグマティズムと哲学の実践』 樋口聡ほか訳、世織書房、2012 年)
- (2000). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (2nd edition), Rowman & Littlefield.
- (2022). “On the Path of Somaesthetics: An Interview with Richard Shusterman” in Abrams, J. ed. *Shusterman’s Somaesthetics: from Hip Hop Philosophy to Politics and Performance Art*, Brill, pp. 261–278.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*, Blackwell.
- (1969). *On Certainty*, Blackwell.
- 伊藤邦武 (2007) 「アメリカン・プラグマティズム 1」、伊藤邦武編『哲学の歴史』8 巻、中央公論新社。
- (2016) 『プラグマティズム入門』 ちくま新書。
- 植木豊 (編訳) (2014) 『プラグマティズム古典集成』 作品社。
- 佐藤嘉幸・廣瀬純 (2012) 『三つの革命——ドゥルーズ＝ガタリの政治哲学』 講談社選書メチエ。
- 朱喜哲 (2023a) 『〈公正〉を乗り越えなす——正義の反対は別の正義か』 太郎次郎社エディタス。
- (2023b) 『バザールとクラブ』 よはく舎。
- (2024) 『人類の会話のための哲学——ローティと 21 世紀のプラグマティズム』 よはく舎。
- 野家啓一 (2015) 『『反自然主義』としてのプラグマティズム』、『現代思想』2015 年 7 月号、青土社。

知られざる英米仏哲学史

2024年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告

知られざる英米仏哲学史

米田 翼、山根 秀介、磯島 浩貴、小山 虎

はじめに

近年、フランス哲学と英米哲学の垣根を超えて、両者の思想交流に関する哲学史研究や、フランス哲学の古典を現代形而上学の成果を踏まえて再評価する横断的研究が徐々に増加している。こうしたフランス哲学研究のグローバルな展開を考慮し、本WSでは、英米哲学研究との協働によるフランス哲学研究の足場の構築を目標に掲げ、まずはその第一歩として、19C後半～20C初頭のフランス哲学と英米哲学の知られざる思想交流の一端を明らかにすることを試みた。

本WSのひとつの範型は、初期分析哲学に貢献した人物として近年急速に再評価が進む、ステビングの試みである。彼女は主著『プラグマティズムとフランスの主意主義』（1914）で、ベルクソンの信奉者と敵対者がいずれもベルクソンを過度に単純化していることを批判し、ベルクソン哲学の真価を理解すべく、その知られざる源流（フランス唯心論や新批判主義）に遡行した。その目的は、当時のイギリス哲学を、単に国内的文脈で捉えるのではなく、フランス哲学との真摯な対話の中から生まれた新たな潮流として捉えなおすことにあった。ステビングの視点は、大陸系と分析系の分断という固定観念から距離をとり、両潮流の連続性を部分的に回復するために有用だと思われる。本WSでは、ステビングにならい、両潮流の合流点を見定めるべく、ブルードン、ルヌヴィエ、ジェイムズの多元論（第一報告者：山根秀介）、ベルクソン、ジェイムズ、ラッセルの真理論（第二報告者：磯島浩貴）、ベルクソン、アレクサンダー、ブロードの時間論（第三報告者・企画者：米田翼）といった主題を設定した。そのうえで、本WSでは、特定質問者として、分析哲学を専門とし、英米哲学史にも精通している小山虎氏を招き、3つの報告が英米哲学史を再考するうえでどのような広がりをもちうるかについて議論した。以下では、その概要を示す。

山根秀介「ブルードン、ルヌヴィエ、ジェイムズ——多元論哲学の一系譜」

第一報告者の山根の主題は、知られざる多元論の系譜である。表面上は対立しているように見えるブルードンとルヌヴィエは、多元論という視座から見ると深く共鳴していたのではないかと。また、両者の思考は、ジェイムズの多元論の形成にも大きく寄与したのではないかと。この見通しのもと、三者の思想を、宇宙であれ国家であれ社会であれ、すべてを一元的に支配し決定する絶対性や無限性といった原理を拒否し、あらゆる一元性を粉碎する多元論の系譜として一望することが、山根の主眼である。

まず山根は、ブルードンの思想の根本動機を、国家による専制、教会や神の絶対的権威、資本に

よる余剰価値の搾取など、人間の自由を抑圧するすべてに対する徹底した否定と見定め、これに代わるものとしてブルードンが提示した「連合」や「均衡」といった多元論の理念に着目する。これらは、世界のあらゆる要素が、一つの全体へと完全に融解するのでも、ただ無秩序に併存するのでもなく、それぞれが独立性を保ちながらも、相互に拮抗しながら横の関係を取り結ぶ機制を記述するための概念である。この「系列弁証法」は、こうした多元的な連合や均衡が、人間社会にとどまらず、宇宙規模をも貫く存在論的な法則として構想されている。

次いで、このブルードンの多元論と深く共鳴するものとして、ルヌヴィエの認識論・存在論が特徴づけられる。それは主観と客観を同じ「現象」として捉えようとする彼の「現象主義」という立場とかかわる。山根が着目するのは、ルヌヴィエがカント批判の一貫として画策したカテゴリ論、特に第二のカテゴリに相当する「数の法則」である。これによれば、世界は時間的にも空間的にも、有限の大きさの単位が有限数だけ集合・複合して、非連続的に構成された多元的なものである。この存在論的な非連続性こそが、自由意志の根拠となる。というのも、「連続性」が必然的な決定性を含意するのに対し、「非連続性」は世界の多元性だけでなく、非決定性としての自由の可能性を開くからだ。また、こうした多元論と関連する議論として、神をめぐる議論にも焦点があてられる。ブルードンは絶対的な神を否定したが、それに代わる神概念を提示したわけではない。これに対しルヌヴィエは、この世界に場所をもたぬ絶対的で無限な神を認めず、「人格としての神」という新たな概念を導入する。ルヌヴィエによれば、神とは、人間と同じく意識と意志をもつ人格的存在であり、我々と同じ時間・空間に存し、我々と同じように時間・空間上の事物を知覚する能力をもつのである。

最後に、ブルードンとルヌヴィエに共通する多元論、そしてルヌヴィエの神概念の継承者として、ジェイズが位置づけられる。ジェイズの多元的な存在論の核心をなす「非連続性の理論」では、我々の具体的な知覚経験は、有限の大きさの単位がひとつひとつ積み重なることで発展する。ルヌヴィエの名を挙げながら、具体的経験は一息に生まれる芽、しずく、脈動を単位とする非連続的な過程によって生成変化し、進展する多元的なものだ、とジェイズは言う。ここに一元性を破砕する多元性を称揚する三者の共通点を見出せる。さらにジェイズは、世界全体を統括する無限で永遠で全能の絶対者という考えを厳しく批判し、それに代わる「有限な神」という概念を提起する。それは、人間や動植物と同様、時間・空間の中を生きる存在である。確かに神は人間を超える力や知識をもつが、決して無限ではなく、能力においても時間・空間においても有限な存在なのだ。

以上の見通しが正しいとすれば、それは大革命後の激動の19世紀フランスで、いかにして新たな国家や政治、宗教、人間の在り方を構築できるかという問いに取り組んだブルードンやルヌヴィエの思想的戦いの成果が、遠くアメリカのジェイズの多元論哲学にまで流れ着いたということの意味する。今後さらに詳細な検討を要するものの、山根の大胆な仮説はさらなる思想史的探究を惹起するものだといえるだろう。

磯島浩貴「知られている人々から知られざる英米仏哲学史を掘り起こす ——ジェイムズの真理論を中心に」

第二報告者の磯島は、ジェイムズの真理論を「人間的経験から規定される真理論」として特徴づけながら、それを世紀転換期のフランス哲学と英米哲学の思想交流の結節点として位置づけていく。それは、ジェイムズという「よく知られた」哲学者から「知られざる」哲学史の脈脈を掘り起こす試みにほかならない。

まずは議論全体の手がかりとして、A. Vrahimisによる「ジェイムズ・プロモーター説」英語圏のベルクソン受容に関する仮説が紹介される（cf. *Bergsonism and the History of Analytic Philosophy*, Palgrave Macmillan, 2023）。Vrahimisによると、(1)英語圏のベルクソン受容の出発点はジェイムズによる『創造的進化』（1907）解釈であり、(2)これがラッセルによって批判的に継承され、(3)ラッセルの解釈が英語圏のベルクソン解釈における標準的な見解（ベルクソニズム）として普及した。この見通しのもと、Vrahimisは、ジェイムズが英語圏におけるベルクソン受容の媒介者——ベルクソン哲学とラッセルによるそのこき下ろしの媒介者——となったことを強調する。だが磯島によれば、これはあまりにも単線的な理解であり、ジェイムズ哲学を「ベルクソン哲学を受容する余地をもつ独自の形而上学を有する姿」として描き直す必要がある。そうすることで、ジェイムズを単なる通過点ではなく、三者の思想交流の結節点として捉え直そうというのだ。そして、その足場となる議論こそ、『プラグマティズム』（1907）における「人間的経験から規定される真理論」である。

ジェイムズの真理論の特徴は、「余剰な真理の肯定」というアイデアにある。これは、真理とは実在とそれに対する我々の観念・信念との一致であるという伝統的な捉え方に対し、そうした真理観も数ある立場のひとつにすぎないという、より包括的な真理観を提示するものだ。実在たる経験界でなされる我々人間の一挙手一投足において、真なる観念は経験の過程で既にある真理と同様の効果を確認可能にする「導きの機能」を持つ。その一方で、この機能が作動するためには、真なる観念が余剰な真理として我々の記憶に蓄積されている必要がある。それゆえ、生存の道具として真理を使用するためには、現に余剰な真理が存在し、その時々にも最も有用なものをそこから選び出して利用することが不可欠なのだ。

では、余剰な真理はいかなる意味で余剰なのか。ジェイムズの回答は、「真なる観念は今なお増え続けているから余剰だ」というものである。いわく、経験界は「一種の信用組織」として秩序づけられており、この実在の秩序と観念の導きの機能が合致するか否かによって、観念の真偽が決定される。そして、この合致は、自らによる直接的検証と、他者による間接的検証という、複数の真理化の過程の組み合わせによって実現される。我々の経験は、自身の直接的検証と、多数の間接的検証に基づく観念を暫定的に真とみなすことで成立するのだ。ここで重要なのは、間接的検証による観念は歴史全体を通して人類が直接的検証を積み重ねてきた成果であるが、その一方で、観念の導きとしては「生まれかけの状態」、未完のものにとどまるという論点である。そして、経験界に存する生まれかけの状態の観念は、実在の隠れた側面を示しながら、今なお増え続けている。このように、人類史の全過程を通じて経験界は今なお生成の途上にあるという真理観こそ、ジェイムズが提示した「人間的経験から規定される真理論」の本質といえるだろう。

以上のジェイムズの真理論に対し、ベルクソンは「私たちがやがて到達する未来の哲学のプログラム」として称揚し、ラッセルは導きによる観念の真理化の議論を拒絶しつつも、実在たる経験界を未決定に留める経験主義的主張については好意的に捉えている。このように見てみると、ジェイムズの真理論は、三者間の思想交流の再考を促す結節点となるだけでなく、「人間的な経験」の形而上学から知られざる英米仏哲学史を描き出しうるひとつの源泉だともいえよう。

米田翼「内在的時間方向と開かれた未来 ——ブロード、アレクサンダー、ベルクソンの時間論」

最終報告者の米田は、英米哲学とフランス哲学の思想交流の実態を、時間論という切り口から明らかにすることを試みた。具体的には、「成長ブロック説」——過去・現在の実在は認め、未来の実在は認めない立場——の雛形を提唱したブロードと、彼に直接ないし間接に影響を与えたアレクサンダーとベルクソンとの思想交流の精査を通じて、成長ブロック説の生成史を解明すると共に、ブロードの時間論の知られざる一面に光をあてることを目指した。

議論の出発点はブロードの時間論の変遷である。初期（『知覚、物理学、実在』（1914）から「時間」（1921）まで）のブロードは、明確に永久主義を擁護していたものの、それは当時の時間の実在論上のまともな選択肢が他になかったからであり、議論の力点は、時間に関する反実在論（マクタガートの観念論）を退けることにあった。だが、中期（『科学的思考』（1923）と『心と自然におけるその位置づけ』（1925））になると、永久主義以外の選択肢を模索し、自らの手で新たな立場を提唱するに至った。この新たな立場こそが、成長ブロック説である。問題は、なぜそのようなことが可能だったのかである。

米田が着目するのは、『科学的思考』で急激な態度変更と共に導入される、時間の方向をめぐる議論だ。ブロードにとって、時間の最も重要な特徴は、内在的方向（認識とは独立した何らかの機序によって成立する方向）をもつことである。この考えに従えば、過去・現在・未来をひとつのブロックとして扱う永久主義は、時間の方向を看過し、順序（前後関係）のみを問題とするがゆえに退けられることになる。では、時間に方向を与える学説とはどのようなものか。それこそが成長ブロック説である。この学説によると、現在における新たな出来事が付加によって、過去の時間ブロック内の出来事間の関係は動的に再編成され、そこから時間に方向が与えられる。過去の時間ブロック内の出来事間には確かに無時制的な順序関係を見出しうる。だが、こうした順序関係は、絶えざる新しい出来事の付加によって刷新されるがゆえに、派生的なものにすぎない。時間ブロックは静止した全体ではなく、出来事の漸進的付加によって絶えず再編成されていく動的な進展なのだ。

米田の見立てによれば、ブロードの時間論の核心をなす内在的時間方向をめぐる議論の直接の源泉は、アレクサンダーである。実際、ブロードとアレクサンダーは、後者の『空間、時間、神性』（1920）の時間論をめぐる、1921年に *Mind* 誌で論争を繰り広げているのだが、その最大の争点こそ、時間の不可逆的な方向をめぐる議論であった。ブロードは完全に同意したわけではないが、時間の本性を捉える決定的な論点として、時間の方向をめぐる議論を高く評価している。加えて、アレクサンダーは前傾書や『スピノザと時間』（1921）、また近年発掘された草稿群において、ベ

ルクソンの時間論や記憶論に触発されながら、時間の方向に関する議論を展開している。この背景を踏まえるなら、ベルクソンがアレクサンダーを媒介して間接的にブロードに影響を及ぼしたと見ることも十分できよう。

米田によれば、この視点から三者の影響を詳細に辿るならば、内在的時間方向だけでなく、時間の空間化批判、過去の保存、開かれた未来といった論点も、ベルクソンからアレクサンダーを経てブロードへと継承されたと考えられる。とりわけ、最後の論点は重要だ。ベルクソンにとって、開かれた未来という論点は、時間論だけでなく、存在論的な新規性の創発をめぐる議論ともかかわるものだが、これを継承するアレクサンダーとブロードもまた、時間論の哲学者であると同時に、イギリス創発学派の代表格でもあった。このように、ベルクソンという知られざる源泉を視野に入れることで、成長ブロック説は、単なる時間の実在論上の選択肢にとどまらず、創発主義の哲学的基盤として再解釈できるのである。

小山虎「各発表に対する質問・コメント」

紙幅の都合により議論の詳細には立ち入れないが、ここでは小山虎氏より寄せられた三つの報告に対する主なコメントの概要を紹介し、各報告のもつ射程の一端を示したい。

まず山根へのコメントでは、ルヌヴィエの立場に対する確認を通じて、英米哲学へのさらなる展開の可能性が指摘された。最初の質問に、山根による「現象主義」というルヌヴィエの特徴づけは、ラッセルの「センスデータ説」とどの程度近いのか、というものだ。もし両者が類似しているなら、ラッセルが数や関係を重視し、認識論と存在論を直結させている点も含め、ルヌヴィエとの共通性が際立つだろう。第二の質問は、ルヌヴィエとブルードンの相違点に関するもので、特にルヌヴィエの実証主義的傾向がブルードンには見当たらない理由を問うている。この違いが、個人に帰せられるものでなく、時代背景に由来するのであれば、観念論から実在論（分析哲学）への移行という同時のイギリスの動向とも一致するため、ここにも知られざる思想史的鉅脈が眠っている可能性がある」と示唆された。

磯島に対しては、ジェイムズの真理論の核心を問うことを通じて、その思想史的意義が検討された。磯島の報告では、観念と信念を交換可能なものとみなされているが、もしそうであれば、ジェイムズの真理論はそのまま認識論としても読めるのではないか。事実、「真理とは私たち人類がこれまでの歴史全体において数限りない仕方ですりずつ形成してきたもののことである」という磯島のジェイムズ理解は、クワイン的な「自然化された認識論」を想起させる。クワイン自身がプラグマティズムの系譜に連なることも踏まえると、ジェイムズの真理論とクワインの認識論が重なる視点はきわめて興味深い。逆に、本WSの趣旨に照らすならば、ベルクソンとの関係はより明確化が必要だと思われる。例えば、ジェイムズの真理論がベルクソンの意味での「形而上学」であるためには、何らかの存在論的な論点が必要になると考えられるが、それはどのようなものか。思想史上の結節点としてジェイムズの真理論を位置づけるには、こうした論点への明確な応答も不可欠となるだろう。

最後に、米田の報告へのコメントでは、マクタガートとの関連に焦点があてられた。ブロードの

内在的時間方向の説明として引用される「 t における存在の総和が、さらなる何かを伴って t' における存在の総和を含む（include）とき、時点 t は t' より後である」という記述は、マクタガート『存在の本性』（1927）におけるC系列の順序づけの説明と一致する。両者はいずれも包含関係で順序を説明しているわけだが、アレクサンダーやベルクソンにも同様の着想が見出せるかを検討することで、時間をめぐる英仏哲学の思想交流の実態がより明確になると思われる——マクタガートは包含関係は順序を与える一方で、方向は与えない（C系列に方向はない）としており、ブロードも1938年の論考では、包含関係だけでは方向を与えるには不十分だと述べているため、慎重な検討を要する。当時のイギリス哲学の中心テーマが「時間と変化」であり、例えば1928年に開催されたアリストテレス協会の「時間と変化」と題したシンポジウムにブロードも登壇していた事実も踏まえると、ブロード、アレクサンダー、ベルクソンの間にどのような影響関係があったのかを特定することは、時間論の現在地の捉え直しにも寄与するだろう。

結びにかえて

本WSの主な話題は、フランス哲学から英米哲学への知られざる影響関係であった（特に山根・米田の報告）。そのため、「フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのための共同研究の場」たる日仏哲学会にとって、どのような意義があったのかについては、付言しておく必要があるだろう。ひとつは、フランス哲学研究の成果を外へと開くことにある。冒頭でも触れた通り、近年英語圏を中心に、こうした越境的な視点からの研究が着実に増加している。本邦においても、従来の内向きな研究姿勢から一歩進み、英米哲学との往還を重視した研究がさらに発展すべきだというのが登壇者一同の認識である。しかし、それ以上に強調しておきたいのは、我々が叩き台として提示した「知られざる英米仏哲学史」がフランス哲学研究そのものへ新たな示唆をもたらす可能性である。例えば、20世紀フランスにおけるヴァールやリュイエルといったしばしば見落とされがちな思想家たちは、英語圏の哲学と真摯な対話を重ねていた。前者の『英米多元論哲学』（1920）は言うまでもなく、リュイエルの『新目的論』（1952）がジェイムズやアレクサンダーと対峙していた点は、今後さらに体系的な検討を要するだろう——ブラッドリー、ボーザンケット、ホホワイトヘッドも同様だ。本WSが示したのは、ある意味では、こうした動向がルヌヴィエやベルクソンに象徴される19世紀フランス哲学の問題系と連続し、しかも英語圏の哲学を媒介として継続しているということだ。直接の企図は、日仏哲学会をその外部へとつなぐ機会を提示することであったが、それは同時に、20世紀フランス哲学を英米哲学との協働の中で再考していくという中長期的な課題を見据えてのことでもあった。本WSは小さな一歩ではあるが、フランス哲学の成果の拡張のみならず、こうした思想史的課題と向き合うための端緒として、本会の今後の発展に多少なりとも寄与できていることを願う。

哲学プラクティスのどこが「哲学」なのか？ ——若手フランス哲学研究者からの応答—— 2024年秋季研究大会特別企画ワークショップ報告

ワークショップの終わりに、そしてはじまりに

戸澤 幸作

近年、様々な分野で対話的な場を生み出す取り組みが提案されており、哲学プラクティス¹⁾ないし哲学対話もまた、そうした流れに乗って一定の市民権を得ている。とはいえ、哲学史研究という意味での「哲学」との距離はいまだ大きく、哲学史研究者にとってこの活動実践が、アウトリーチ活動以上の意味を持つことは稀であろう。発案者としては、そのこと自体を問い直す場に仕かかった。

本ワークショップの企画段階にあったモチベーションの一つは、フランス哲学史研究者から見た哲学プラクティスの意義を考えることであり、もう一つは、山森裕毅、馬場智一という全く異なる方向性でこの活動実践を探究する二人の言葉を通して、その奥深さを学ぶことである。前者についての戸澤のアイデアの一端は、当日の発表をもとに、すでに別の場所で論文にしたので、そちらを参照していただきたい（『ジル・ドゥルーズ哲学における「対話」の意義と創造性——哲学プラクティスとの架橋のために』、『研究紀要』第69号、京都市立芸術大学美術学部、2025年所収）。後者については、当日の提題において、そして以下に収められた論考において十全に展開されたと思う。対話の場のただ中において自らの専門性を鍛え上げてきた二人の言葉に勇気づけられたのは、まずもって私自身である。

哲学プラクティスは、哲学史研究者が自らの外へと出ていくことの可能性でもある。ドゥルーズの言葉を借りれば、哲学者には「哲学によって哲学の外に出ていくこと」が必要である。そしてまた、目的志向に侵されやすいこの世界にあって、対話が何に役立つのかではなく、そもそも対話の場それ自体に探究すべき価値があるのだと示すための言説を、哲学史研究者は構築できるはずだ。

註

- 1) 「哲学プラクティス」という呼称は、日本だけで通用する「アンブレラターム」（Tomokazu Baba, “Preface”, in *Tetsugaku*, vol. 7, 2023, p. 7）であり、本来は哲学カウンセリングの系譜に連なる用語であるとされる。それ故、本特集の仏語タイトルとしては *dialogue philosophique* を採用した。多様な実践の分類と特徴については、以下を参照のこと。山森裕毅「哲学対話とオープンダイアローグ」（『オープンダイアローグ——思想と哲学』石原孝二・斎藤環編、東京大学出版会、2022年所収）。

哲学プラクティスは哲学研究者をどう変えるか？

山森 裕毅

このワークショップの企画立案者である戸澤幸作がここで提起した問題は「哲学プラクティスのどこが「哲学」なのか？」というものである。これは哲学プラクティスにかかわる者として私もしばしば向けられてきた言葉であり、問いの形に見えても実際は往々にして反語である。哲学を専門としない市井の人々が集まり、その時々を主題をめぐって語り合う「哲学カフェ」に対して「バカばかりが集まって話して、いったい何がおもしろいの？」と侮蔑を隠さず反語をたたみかけてくる哲学研究者もいた¹⁾。

今回の企画は、こうした侮蔑するための反語であった「哲学プラクティスのどこが「哲学」なのか？」を、私を含めた哲学研究者が問いとして受け止め直して応答するというものである。この企画の独特な点は、この問いと応答を哲学プラクティス関連の学会や研究会ではなく、日仏哲学会という高度な専門性を誇るアカデミックな団体において行うことにある。ここにはアカデミックとプラクティスの対立が先鋭化しかねない場所でむしろ対立とは別の視野を得ようという狙いと、そもそもフランス哲学と哲学プラクティスのあいだにつながりがあるのか、ありうるのかについて考える機会を作るという狙いもある。そして私はまさにフランス哲学の文献研究者であるからこそ哲学プラクティスに飛び込んだ者である。ここでは、そうした私の経験から何が見えるかを手短かに紹介したい。

実践にかかわっていった経緯

あらかじめ言っておけば、私はここで「哲学プラクティスのどこが「哲学」なのか？」に直接応答することはしない。理由のひとつは哲学プラクティス界限ではすでにいろんな仕方で答えられているからである。そのうえでさらにこの問いを扱おうとすることは「哲学」という営みの正統性や権威性を争い、下手をすれば分断を深めることにつながりかねない²⁾。哲学をめぐる政治の舞台とするにはこの場は手狭であるし、そういうことがしたいわけでもない。そのため観点を少しずらして「哲学プラクティスは哲学研究者をどう変えるか？」という問いについて考えることにしたい³⁾。要するに哲学研究者だった私が哲学プラクティスにかかわっていくことで何が変わったかを記すことで「哲学」と哲学プラクティスの関係を間接的にでも示すつもりである。

私が哲学プラクティスの現場に入ってしまったのはジル・ドゥルーズについての博士論文を書き終えた後である。この頃、私はフェリックス・ガタリの研究に軸足を移そうとしていたが、彼の思想の特性上メンタルヘルスについての理解を深める必要があり、それは文献を読めば事足りるようなものではなかった。研究が実践の場（現場）に足を運ぶことを要請していたのである。こうして私は友人の臨床心理士のツテをたどって精神科グループホームで非常勤職員として働くようになる。

またこの時期、メンタルヘルスの領域に新風を吹き込んだ「当事者研究」という対話実践に出会うことにもなる（この実践はガタリがラボルド精神病院で病者らの言葉を発する経験を重視していたこととリンクしたため、私にとって重要な研究課題となった）。

このことと連動して、当時私が研究員として在籍していた大阪大学コミュニケーションデザインセンターに西川勝という哲学者がおり、この方が日雇い労働者の街であり、ホームレスの集住地域でもあり、さらには福祉の街でもある釜ヶ崎で哲学対話の会を開いていた。その街のこと、そこに住む人たちのこと、そしてそこで行われている哲学対話という活動に興味を持ち、その会に参加するようになった。この経験は、当時の私にとっては不可思議で、かつ鮮烈なものであった。

この二つの契機は私が実践の領域に入っていく糸口に過ぎないが、まさにこの二つが重なるように私の前に現れたことで、私の中で「メンタルヘルス」と「哲学」が「対話」という活動によって結びつくことになる。そしてそのおかげで「対話」を軸にメンタルヘルスの実践領域（臨床の現場）に支援者としてだけでなく、哲学者としても入っていく感覚を持つことができるようになっていく。精神の不調や障害を抱える人たちと言葉を発し合う場を共にするようになってその感覚はより強くなったといえる（ここでいう場は哲学プラクティスで一般的に思い浮かべられる集団的な対話の場にかぎったものではない）。

実践（哲学プラクティス）は哲学研究者をどう変えるか？

私にとって哲学プラクティスが、ガタリの研究を進めていくうえで重要な足がかりのひとつになっていったことは疑いえない。ガタリ自身が哲学プラクティスをしていただけではないにせよ、彼の実践を追体験するうえで（そして私がガタリのように精神分析家でも活動家でもないという状況で）哲学プラクティスの発想や現場感を持っていることが寄与した部分は大きい⁴⁾。

このことを一般化してみるとどういえるだろうか。哲学研究者でしかなかった頃、私にとって哲学の活動領域は学会で発表したり論文を書いたりする「研究領域」か、大学などで哲学の知識や論じ方を教える「教育領域」しかなかった。ところがガタリ研究に要請されて実践の場に入り、同時に哲学プラクティスと出会うことで、私の前に哲学の「実践領域」が開かれたのである。私にとってこのことは哲学の活動領域の拡張を意味した。もう少し踏み込んでいえば、哲学および哲学者の機能や力能の拡張であり、かつ哲学者が足を運べる空間の拡張である（この空間で出会うのは普遍性を揺るがす具体性と特異性である）。これが哲学研究者に哲学プラクティスがもたらす変化である。

私は研究領域が実践領域を含んでいたがゆえにこの変化に直面したが、そこから一步進んで研究-教育-実践の三領域の相互作用が哲学を深めていく手ごたえをつかんでいった。もし今の研究状況に手詰まり感を抱いている研究者がいるなら、自身の研究に関連する実践領域について思い巡らしてみることをお勧めしたい。もちろんすべての哲学研究（者）が実践領域を必要とするわけでもないし、教育領域は不要と考える人もいるだろう。そのことを否定するものではないが、実践領域が存在すること、またそこに踏み入ることによって深まる研究もあるということを否定させるわけにはいかないというのが私の考えである。

最後に注意喚起。哲学を携えて実践領域に入っていくことにはリスクも伴うということを軽視してはならない。目先の研究成果や興味本位だけで飛び込むと、その場の人々や自分が何らかのダメージを負う可能性が高まると考えたほうがよい（そもそも現場に入ることが歓迎されるともかぎらないのである）。この点についてはこれ以上ここでは触れないが、入念な準備を欠かさないようにすることと現場での臨機応変で誠実な対応を望むものである。

註

- 1) 人も時代も変わるもので、この発言をした当人が今では哲学プラクティスに取り組んでいる。
- 2) ドゥルーズ風にいえば、これは「思考のイマージュ」ならぬ「哲学のイマージュ」をめぐる議論となるだろう。
- 3) ここでいう「哲学研究者」とは哲学の文献研究者のことである。
- 4) ガタリのことばかりを書いているが、哲学プラクティスに私が大きな抵抗を感じることなく入っていくことができたのはドゥルーズの影響も大きい。というのも、博士論文で扱った問いと問題の弁証法（『差異と反復』に登場する考え方）が哲学プラクティスの発想と親和的であると認めたからである。つまり、私にとって哲学プラクティスはドゥルーズの哲学を実践するひとつの仕方なのである。

哲学的探究の共同体を持つこと

馬場 智一

本発表では、哲学研究者がいわゆる学会以外にも哲学的探究の共同体（哲学カフェや教室での哲学対話など）を持つことについて、発表者本人にとってどのような意味を持ったのかを振り返って考えてみたい。研究だけでなく対話実践にも興味がある方は一事例として読んでいただければ幸いである。

まず、WSの問いを確認したい。論述の便宜上、以下のように番号を振っておく。

- 1.1 哲学・思想史研究者がこの対話実践に関わることにどのような意義を見出しているのか？
- 1.2 哲学・思想史研究者がこの対話実践から得られるものは何か。
- 2.1 なぜこの対話実践が「哲学」と呼ばれるのか？
- 2.2 「哲学」とは何だろうか？

1と2はそれぞれ二つの問いを含んでいる。1.2は1.1の言い換えとみなせる。2.2は2.1の前提を問うている。1.1に対しては、私の場合、何らかの意義を求めて始めたわけではない。意義というものは、偶然のようにして意義の方からこちらにやってくるものだ、と直感的には理解している。その意味で、私にとって哲学的な対話実践は、一定の目標を達成する「プロジェクト」ではない。2.1と2.2に対しては、「普段考えない当たり前のことを改めて考えること」が哲学で、それをする対話が哲学対話である、と回答したい。これは、一般向けの哲学カフェや高校などの哲学対話の出前授業の冒頭で参加者向けに私が提示しているものだ。哲学カフェなどを初めてから、このような簡潔な説明の必要に迫られ、数年かけてこのような表現に落ち着いた。日常性から脱し、脱自明化する体験に重きを置いた説明になっている。

私が哲学対話に惹かれたのは、日常生活のなかでふと抱く疑問について、自由に話せる場所を求めていたからだ。学問的な議論は、専門知識、テーマ、参加者の点で限定されており、不自由だと感じていた。哲学対話への関わりは、私にとっては、研究者としての哲学研究の延長線上にはない。そこでは満たせない知的好奇心を満たすことが動機である。それゆえ、哲学対話で得た知見の研究への還元など期待していなかった（「研究」に直接役立たなくて良いと今でも思っている）。しかしだからこそ、研究者か対話実践者か、というアイデンティティクライシスに陥り、苦しい時代が数年続いた。近年は当初の分裂が「縫合」されつつある。研究と対話実践がシームレスな山森氏の事例とは対照的だが、結果としては、研究の面でも得るものがあったと言える。

1.2について言えば、私自身が得たと実感しているものは、次の三つに分類できる。（ア）対話の内容から得られるもの。（イ）対話実践についてのリフレクションから得られるもの。（ウ）研究上

の対話実践を支える経験値。

（ア）については、テーマと自分との関わりに応じて二つに分類できる。一つは、（ア.1）なんとなく疑問を感じていたが、言語化・対話し深める機会がなかったテーマを考えられた。例えば、（将来の）夢、ゴミ、涙、といったテーマである。もう一つは（ア.2）逆に、特に疑問を抱いたことのない問い、「なぜ隠すのか」、「なぜ歌うのか」などである。詳述する紙幅はないが、全て私が共同主宰する権堂哲学カフェ（<https://www.facebook.com/gondotetsugaku/>）で実際に扱ったテーマや問いである。

（イ）については、リフレクションの対象に応じ、四つに分類できる問いや実践である。これにより、私の研究領域が広がったり深まったりした。

第一に、（イ.1）対話の難しさについての問いを得た。これは参加者という主体と言語の関係をめぐる問いでもある。難しさについての問いは、「できない」か「できる」のどちらに焦点を当てるかで分かれる。「できない」方であれば、なぜある人は発言ができて、他の人はできないのか、なぜある事柄は言葉になり、別の事柄は言葉にならないのかといった、発言・言葉にまつわる問いがある。また、理由、具体例、発言の間の論理的な繋がりを明確化する論理的な思考がなぜできたりできなかったりするののかという問いもある。「できる」方であれば、発言が出やすい場と身体の関係（姿勢、他の参加者との物理的距離、手や足を動かすなど）についての問いがある。他方、これと密接に関わるが、屋内と野外のような、参加者の身体が置かれる環境と発言との関わりについての問いがある。

第二に（イ.2）、実践の「場」についての問いを得た。場とは学校、教員研修、児童センター、企業研修、哲学カフェといった、一定の目的（の有無とその内実）との関係で規定される。これはその場に集まった/集められた人が埋め込まれた制度・習慣と「哲学すること」との関係についての問いと結びつく。特定の組織に特有の制度や習慣は、それへの違和感を出発点にその外側に出ようとする哲学的問いがあらかじめ出ないようにさせる。しかし、哲学（すること）の起動に必要な、もやもやした感覚への敏感さや問いかけは、普段から自己の感覚を言語化し、お互いに聞き合う習慣がないと、それを記憶から取り出したり、言葉にしたりすることは難しいことを、私は中学や高校での哲学対話で嫌というほど実感した。学校では、生徒が自らの興味関心を互いに表明し、受け止め合い、取り組む探究的な学びの土台を作ることがまず必要である。これを行うソーシャル・エモーショナル・ラーニング（S.E.L.）のような¹⁾、教育方法の重要性に気づいたのは、制度としての「場」そのものが抱えている問題を現場で体感したからだ。

第三に（イ.3）、対話実践の方法についての問いを得た。日本ではハワイ型の子供のための哲学（P4C）の影響が大きい（リップマン2014）、哲学コンサルティング（吉田2020）や哲学カウンセリング（ラービ2006）、ソクラティックダイアログ（さらにその社会問題への応用版の対話コンポ）のような実践もあり（堀江2017）、社会実装された哲学対話の形態は多様である。また、哲学対話に近いものに当事者研究やオープンダイアログ（齋藤2015）、受刑者教育における回復共同体（坂上2022）、美術館などでの対話型鑑賞、当事者研究などを企業組織の運営に応用した「2 on 2」の対話（宇多川2021）、ソーシャル・イノベーターを養成するサークル対話（シャーマー他

2015)、政策の立案への非専門家である一般市民の参加によるミニ・パブリクス（OECD2013）などもある。自分の対話実践がそれとどう重なりどう違うのか、どこか参考にできるところはないか、調査・研究するようになった。

第四に（イ.4）、これと密接に関わるが、自分が哲学対話を実践する際に、気軽に発言ができ、異なる意見が出され、思索が深まることを狙いとした準備的なワーク（哲学対話一歩手前ワーク）や、対話が頓挫した時の実践的な手引きを作成するようになった。また、地面に落ちている自然物（葉、枝、小石など）を使って、与えられたテーマのうち一つを選びそれを表現する作品をグループで作し、完成後にグループ間でテーマを当てる「哲学ランドアート」（およびその室内版の「哲学石ころ対話」）の手法を開発した。このような対話を促す工夫やツールは、対話が成立しない、哲学的にならないという困難を乗り越えるためにもがいた末に生まれた副産物である（後者については2024年の世界哲学会議でも報告をした）。

最後に、こうした対話の経験及びそれについてのリフレクションや方法上の工夫が、文献研究をベースとする「研究」にどのようなフィードバックをもたらしているかについて簡単に述べて終わりたい。専門的な知識や作法というものは一般に、その正当性が専門家にとっては自明となり、研究者（者）がその中に埋め込まれている「制度」である。哲学カフェや教室での哲学対話は、そうした自明性を（研究者に対し）脱自明化する契機を含む。これは専門家と非専門家との認識論上の差異により生じる脱自明化である。これは、哲学対話に限らず様々な場で生じうる。

第一使用言語、専門領域が異なる研究者が集まる国際研究集会、Philosophy as Global Conversationを、私は海外の友人と主催している (<https://philogc.org>)。2024年までに、対面の研究集会を世界各地で4回開催し、ジャーナルを6号発行した。言語の上でも、専門知識の上でも、「話が通じる」かどうかかわからない場で、統一テーマについて発表をすることは、発表者にも聴衆にもそれなりの度胸が要る。加えて、この集会では、研究者ではない（/でもある）アーティストによる発表（ダンスパフォーマンス、絵画、コンセプチュアルアート、映画など）も必ず交え、研究者と議論をする。研究者/アーティスト、専門分野の違い、第一使用言語の違いという、共通の基盤を土台にした議論を期待しにくい場の実践に必要な胆力は、哲学カフェの実践経験で養われたと思う。この集会は、私と、2024年9月に惜しくも急逝したブルガリアの親友ロッセン・ルセフ氏の二名が実質の中心だった。ルセフ氏もまた、地元のヴェリコ・タルノヴォで約10年に渡り Philosophy Club という、哲学カフェ的な集まりを組織していた。

学術研究の対象となる現実とは、さまざまな専門領域の研究対象として切り分けられることなく一つの塊として存在している。しかし、現代の学術研究は、高度に専門分化し蛸壺化しがちだ（蛸壺化の弊害は、企業や行政で言えば、複数の担当部署が没交渉となるタテ割り型の業務体制の弊害に相当する）。それゆえ、各専門領域の盲点に光をあてる専門間対話は、理系文系を問わず必要とされる。

私は現在「尊厳学」という、共通のテーマの元に複数の専門領域（西洋哲学、非西洋圏思想、政治学、法学、経済学、福祉、医療、教育）の研究者が約50人集う新領域の開拓に従事している (<https://songengaku.jp>)。専門ごとに班に分かれ研究を進めているが、班ごとの研究のみならず、複

数の班の異なった専門家が意見交換する場を積極的に企画している。その動機は、視点や背景の差異が、発見や認識の深化につながるという、哲学対話で体感した経験値である。これもまた、あらかじめ狙ったわけではないが、得られたものの一つである。

参考文献

- 宇田川元一『組織が変わる——行き詰まりから一歩抜け出す対話の方法 2 on 2』ダイヤモンド社、2021 年
- C. オットー・シャーマー、カトリン・カウファー『出現する未来から導く——U 理論で自己と組織、社会のシステムを変革する』英治出版、2015 年
- OECD（経済協力開発機構）Open Government Unit『世界に学ぶミニ・パブリックス——くじ引きと熟議による民主主義のつくりかた』日本ミニ・パブリックス研究フォーラム訳、学芸出版社、2013 年
- 斎藤環『オープンダイアログとはなにか』医学書院、2015 年
- 坂上香『プリズン・サークル』岩波書店、2022 年
- 中岡成文監修・堀江剛著『ソクラテック・ダイアログ——対話の哲学に向けて』大阪大学出版会、2017 年
- マシュー・リップマン『探究の共同体——考えるための教室』河野哲也・土屋陽介・村瀬智之監訳、玉川大学出版部、2014 年
- ピーター・ラービ『哲学カウンセリング——理論と実践』法政大学出版局、2006 年
- 吉田幸司『「課題発見」の究極ツール——哲学シンキング』マガジンハウス、2020 年

註

- 1) 特に、下向依梨氏が沖縄の公立高校で実践する事例報告から示唆を受けたことを記しておきたい。
(<https://www.roku-you.co>)

2024 年秋季研究大会一般研究発表要旨

Sentire, quae velit ——スピノザにとっての哲学すること——

佐々木 晃也

分析の出発点となるのは、タキトウスやオルデンブルグからスピノザの身体に刻み込まれた「考えたいことを考え、考えていることを言う」という定式である。この定式を、録音再生されたエピグラムとみなすのではなく、彼の言語ゲーム内で真剣に受け取ろうとすると、まず気づくのは、その定式内での *cogitare* に類する動詞の不在である。そこで繰り返し用いられているのは *sentire* であり、「感覚する」を意味するこの動詞のスピノザの用法は、Zourabichvili (2002) や Vinciguerra (2005) の言及もあるように、E5p23sc の有名なフレーズの解釈をも左右する問題的なものである。本発表ではまず、『神学政治論』がその自由の擁護を目指したところの「哲学すること」の定式 *Sentire, quae velit, et dicere, quae sentiat* に対し、「意志していることを感覚し、感覚していることを言うこと」という翻訳が可能であることを示す。

ところで、その書物全体の主目的は、著者自身に従えば、「信仰から哲学を切り離すこと」であり、また「信仰は各人に哲学する最高の自由を、つまり何事についても罪犯なく、意志していることを感覚できることを認めている」。他方、人々に「感覚していることを言うことの自由」を認めても国の平和は損なわれず、むしろそれこそが自由な国家を条件づける。本発表では第二に、神学と政治学との不可分な関係の下で定義される限りの行為としての哲学、即ち *philosophari* が、もしそれ自体で見られるならば、「意志していることを感覚する」を意味する、というテキスト解釈上の帰結を示す。

以上二点を踏まえ、*Sentire, quae velit* の内実を、同じ著者の他の著作、特にその論理学と倫理学（『知性改善論』と『エチカ』）との関係で体系的に考察すること、これが本発表のタスクである。もしスピノザ的な「哲学する」ことが、Macherey (2018) が示唆するように、意志・感覚・言語活動のあいだの連続性なしには考えられない一つの構成的アクトであるならば、広義の民族的信仰やイデオロギーの只中での一人の哲学者の出現、つまり論文、書籍、講義、あるいはパレーシアなどの諸形態の下での一連の身体的アクト（「言う」）の発生へと導かれる二つの精神的アクト（「意志する」と「感覚する」）の結びつきを、我々はどのように考えればいいのか。様々な社会的力の只中で一人の人間が、自らの精神のみに関係づけられるコナトゥスを感じることこそ哲学者への生成に入るのだとすれば、そうした比較的稀有な人間の有における *Sentire, quae velit* はいかにして生じるのか。この体系的考察の出発点となるのは、「思索のためにも生の賢慮な編成のためにも必ずや知らねばならぬ」意志の教義である。

G. W. ライプニッツにおける「積極的諦念」という生き方 ——「予定調和」と「最善世界」からの帰結として、 また、オプティミズムとペシミズムの総合として——

寺嶋 雅彦

本発表の目的は、初期近代ヨーロッパの思想家であるG. W. ライプニッツに着目し、彼の思想体系における「予定調和」、「最善世界」という二つの基幹的な概念から「積極的諦念」とでも呼ぶべき生き方が帰結し、また、「積極的諦念」は、オプティミズムとペシミズムの総合的なあり方であるという解釈を、主に『モノドロジー』、『弁神論』に基づいて提示し、その解釈の根拠を量的に広げ、質的に深めることで、その妥当性を示すことである。

ここでいう「積極的諦念」とは、ライプニッツが『モノドロジー』§90において、「予定調和」と「最善世界」に関する文脈において示す思想に対し、本発表者がその特徴を言い表した造語である。その造語によって指しているのは、「個人が力を尽くして自らの生を全うすることが好ましいものの、世界のあり方は予め最善なものとして定まっているため、個人が力を尽くしたとしても予め定まっている結果が変わることなく、その結果に満足するほかない」という生き方である。このような生き方は、世界は「最善」であるという意味で「オプティミズム」でありつつも、個人の生は世界の創造以前に「予定」されており、なるようにしかならないという意味で「ペシミズム」でもある（ただし、ライプニッツ自身がこのような状態をペシミズムと名指す訳ではない）。

本発表では、ライプニッツが『モノドロジー』§90で直接的に指示する『弁神論』§134末、序文*4ab、§278、序文*4bの4箇所（このうち、序文*4bが「積極的諦念」を最も明瞭に示している）に加え、それ以外の箇所も解釈上の根拠として提示することで、このような解釈の妥当性が高いことを示す。

本発表による解釈および妥当性の提示によって、これまでのライプニッツ研究上、ほとんど注目されることがなかったライプニッツの倫理的な主張を、テクスト的な根拠を明確にして示すことができる。ラッセルは、20世紀初頭に、「ライプニッツの哲学の最上の部分は最も抽象的なところであり、最低なのは人間の生活に関わるところだ」と述べ、ライプニッツの倫理学を酷評した。それ以降、ライプニッツの倫理学を主題とする研究は、現代に至ってなお、あまり盛んに研究がなされていない状況にある。他方で、『弁神論』の翻訳者である佐々木は、ライプニッツは宮廷顧問官としてさまざまな社会的、倫理的課題に対し実践的に取り組んだため、「倫理学の課題はライプニッツの活動全体にわたって染み渡っており、ライプニッツにおいて「倫理学は理論と実践を結び紐帯の役割を果たしている」と述べ、その肯定的側面を評価している。本発表は、「予定調和」と「最善世界」という抽象的な理論的概念が結びつくことで、「積極的諦念」という実践的な生き方が導出されるという解釈を提示するという点において、上述した佐々木の見通しを具体化する研究である。

ベルクソン哲学における直観と実証科学の関係を再考する

松尾 太陽

本発表は、アンリ・ベルクソン（1859-1941）の哲学における実証科学の役割を、彼の哲学的方法である「直観（intuition）」との連関において考察するものである。

ベルクソンの思想が、一方では分析的知性によっては把握できない実在の生成を聴診する「直観」の方法に立脚したものでありながら、同時に（分析的知性の一様態であるはずの）同時代の実証科学の知見を批判的に摂取することで形成されていったことはよく知られている。ベルクソン哲学におけるこのような「直観と科学の協同」について、従来の研究では主に、ベルクソンが直観を「逃れやすい（fuyant）」ものであるとし、実証科学による絶えざる検証の必要性を説いていることが着目されてきた。これに対し本発表によって示されるのは、ベルクソンにとって実証科学の知見は単に直観によって導かれた仮説を検証するために必要であるだけでなく、そもそも直観という方法を遂行する上で不可欠なものであったということである。

行論は以下の通りである。

(1) ベルクソンが自らの哲学的方法を示したテキストである「形而上学入門」（1903）および「哲学的直観」（1911）の読解を通して、ベルクソンの直観の内実を検討する。その際、「対象認識の原理としての直観」と「その方法が実際どのようにして遂行されるか」という二つのレベルを峻別して捉えることによって、後者が実際には実証科学や哲学の諸学説といった既存の知の批判を通して遂行されるものであることを明らかにする。

(2) ベルクソンが上記のような「既存の知」の中でもとりわけ実証科学の知見を重視したことの意味を、講演「意識と生命」（1911）で示される「事実の諸線（lignes de faits）」という方法の検討を通して探究する。そこで示されるのは、ベルクソンが従来の哲学が個々の思想家による閉じた体系へと陥ってきたことを批判し、哲学を思想家間の共同作業によって「蓋然性（probabilité）」を漸進的に向上させていくものであるべきだと考えていたこと、そして実証科学こそがこうした「知の進歩」の特権的なモデルとされていたことである。

(3) 実証科学の進歩に関するベルクソンの態度を明らかにすべく、『創造的進化』（1907）第三章の科学論を検討する。その際特に、ベルクソンが実証科学を①事実上は「規約（convention）」に左右されるものであるとしながらも、同時に②権利上は物質界においては確実な認識へと到達可能なものであるとし、ル・ロワのような相対主義とも距離を取っていることに着目する。

(4) 以上(1)～(3)を踏まえつつ、同じく『創造的進化』第三章の検討を通してベルクソンにおける直観と実証科学の関係を考察する。これによって、ベルクソンの直観が事実上は実証科学の進歩に批判的に立脚することによって漸進的に進展するものであること、そして従来異なる文脈から論じられてきた「直観」と「事実の諸線」という二つの方法が、実際にはむしろ一体をなすものであったことが示される。

カンギレムの科学史研究再考

上野 隆弘

ジョルジュ・カンギレムは、エピステモロジーの中でも比較的多くの読者を獲得している哲学者である。その哲学は他分野にも影響を与えており、エピステモロジーの哲学者にしては珍しく英語圏でも盛んに研究されている。

とはいえ、現在の研究動向を概観したとき、そこにある種の偏りがあることは否めない。事実、カンギレムに関する研究の多くは医学博士論文をもとに出版された『正常と病理』（1943）を中心に進められており、文学博士論文である『反射概念の形成』（1955）をはじめとした科学史研究が顧みられることは少ない。このような状況に至っている背景として科学史研究の哲学的主張の見えにくさが挙げられる。『正常と病理』では、生命に規範を形成していく力を認めることで生氣論的着想を擁護することが試みられていた。それは、実証主義的な生命観に対して哲学の立場から異なる見方を提起しようとするものである。これに比べ、科学史研究ではその哲学的意義が明確な仕方で提示されることはない。それゆえ、研究者の関心は独創的な『正常と病理』に向けられ、科学史研究については一部の論者を除き重視されてこなかった。

本発表では、こうした背景を踏まえた上でカンギレムの科学史研究を再考する。発表者の見立てではカンギレムのおこなっている仕事は、たしかに科学史の一種であるのだがその狙いは一般的な科学史とは異なっている。カンギレムの歴史研究に潜む動機を探ることを試みたい。議論は以下のように進む。

はじめに、『反射概念の形成』の内容を概観し、この著作に対する先行研究の評価を確認する。次に、この著作を再考するために科学史研究をカンギレム哲学全体のうちに位置付ける。最初期のカンギレムは、師であるアランの影響下で理論に先立つ技術の優位を主張していた。こうした姿勢は『正常と病理』にも見られるものであり、中心的なテーゼの一つである。

この傾向は、『生命の認識』（1952）で変化する。これ以降のカンギレムは、科学的認識も生命活動の一環とみなすことで理論と技術の区別を消し去る。認識を生命に根付かせることは、認識の構図を変化させ、それを循環的なものとして再編する。カンギレムにとって認識とは客体に関する知識の獲得であると同時に認識する生体の意味の探究でもある。

この循環的な関係を抽出するのが科学史である。人間は、科学的認識を通じて自らの意味を探究し変容させるが、カンギレムの科学史はこれを描き出すものとして理解可能である。以上を踏まえ『反射概念の形成』は、意味の変容のうち、とりわけ「尊厳」を問題にしており、人間性の確立を記述するものであることを指摘する。

ジョルジュ・バタイユの方法 ——演劇化と弁証法の交差——

若杉 直人

本発表の目的は、ジョルジュ・バタイユが1943年に出版した『内的体験』において、体験に至るための方法として提示されている「演劇化」がいかなるものであったのかを確認した上で、この操作が従来論じられてきたような視覚的な枠組みにとどまるものではなく、『内的体験』におけるバタイユのヘーゲル読解と密接に絡み合っていることを示すことである。

バタイユのヘーゲル読解については、デリダが「限定経済から一般経済へ——留保なきヘーゲル主義」において丹念に分析しつつ、自身の脱構築の戦略へと昇華させたことは周知の事実である。しかし、デリダは西洋形而上学との対決という自身の課題に引きつけながらバタイユを読解したこともあり、バタイユのヘーゲル読解が「内的体験」という恍惚の体験に至るための方法論の根幹をなすものであったという側面を完全に捨象してしまっている。このようなデリダのバタイユ読解は、非常に大きな影響力を持っていたため、バタイユとヘーゲルの関係をめぐる先行研究は往々にしてデリダの影響下に置かれてきた。そこで本発表では、デリダの言説を用いてドーピングすることなしに、バタイユの『内的体験』に内在した読解を遂行する。それにより、バタイユの『内的体験』におけるヘーゲル読解が、同じく『内的体験』の中で展開される「演劇化」と対になる形でバタイユの方法論の理論的基盤をなすものであったことを明らかにしたい。

本発表は次の順序で進められる。はじめに、バタイユが体験に至るために用いた「演劇化」という方法を、残酷な表象を「見る」という視覚的認識の枠組みを保持しつつも、それを破壊するような運動を持つものとして提示する。次に、『内的体験』の中で展開されているヘーゲル読解を参照しつつ、体験に至るためにはヘーゲルの絶対知に至る道りを模倣する必要があったということ、つまり内的体験がヘーゲルの体系をその基礎として要求するということを示す。そして最後に、バタイユのヘーゲル読解が体験に至るための方法論的な位置付けにあることを示し、このヘーゲル読解が「演劇化」の理論的基盤を与えていることを明らかにする。その上で、バタイユが『内的体験』の中で提示する方法とは、通常視覚的な枠組みで説明されるような「演劇化」ではなく、「ヘーゲルの演劇化」とも呼べるような操作であるということを示したい。

モーリス・ブランショにおける詩のイメージ ——『来るべき書物』の読解を通して——

三ツ谷 直子

詩のイメージにはどのようなものがあり、従来の研究ではどのように論じられてきたのだろうか。それらには例えば、イメージを「視覚的喚起」のものとして捉える立場などがある。だが、詩のイメージはそれだけではない。論理の枠に収まらない、視覚的喚起に還元されない、捉えがたいイメージがある。その「イメージ」とはどのようなものなのだろうか。本研究ではそれを探るための第一歩として、フランスの作家・哲学者・批評家であるモーリス・ブランショ（1907-2003）の読解を通し、これを考察することを目的とする。

モーリス・ブランショは、通称「顔の無い作家」と呼ばれ、その中心的な概念は、「書くとは何か」「死は不可能な経験」「中性的なもの」など様々に挙げられるが、本研究ではそれらの中から特に「詩のイメージ」に焦点を当て、ブランショの1959年の著書『来るべき書物』（*Le Livre à venir*, 1959）からこれを捉えることを目指す。

ブランショはこの書の中で、「詩の現存とは、来るべきものである。つまり、それは、未来をこえてやって来るものであり、現にそこにありながら来ることを止めない」（ブランショ、1989[原著：1959]，p. 341）とし、さらに、「作品とは、作品に対する期待である。この期待の中のみ、言語という本来の空間を手段とし場所とする非人称的な注意が集中するのだ。『骰子一擲』は、来るべき書物である。マラルメは、空間と時間的運動との諸関係を、それらを変化させるようなやりかたで表現するという自分の計画を、とりわけその序文のなかで、明確に断言している」（ブランショ、1989[原著：1959]，p. 341）と述べた。さらに、「すべての芸術が言語であり、言語は、それを消し去ることによって表現している存在と、意味の不可視性に形態と語り続ける動性とを獲得させるためにおのれ自身のなかに収集めている存在の見かけとのあいだで、どちらともつかぬ状態にとどまっている。この動的な非決定性こそ、言語に固有な空間の現実性そのものであって、ただ詩だけが——この未来の書物だけが——、この空間の持つ運動と時間の多様性を確立することが出来る」（ブランショ、1989[原著：1959]，pp. 343-4）と、その在り方について論じている。

考察には、代表的先行研究である郷原佳以（1975-）の『文学のミニマルイメージ——モーリス・ブランショ論』（2011，左右社）を参照し吟味を重ね、詩のイメージの新たな視点獲得を目指す。

J.-P.サルトルにおける「実感不可能なもの」の概念

関 大聡

「実存」主義の問題系の根本に「実感」の問題が存在する、と考えることは可能だろうか。かけがえのない現在（いま・ここ）において他ならぬ私が存在するという実感は、哲学者でなくても誰しもいちは感じることもかもしれない。

ところが J.-P.サルトルの実存主義は根本的に反実感主義であり、生を実感することの不可能性から出発している。『存在と無』において彼はこの感覚を「実感不可能なもの」と名指し、人間の現実はその取り憑かれていると指摘する。この実感の不可能性という概念からサルトルの哲学を再考するとき、実存という概念規定はあらたな相貌を見せることになる、と本発表は主張する。

とはいえ、この「実感不可能なもの」という概念がサルトルの思想として主題的な関心を惹くことは稀であり、サルトル自身もこれを「企て」や「無化」のような主要概念と同列に扱っていないように思われる。こうした曖昧な地位には、次の二点が関与していると考えられる。第一に、この概念が『存在と無』以前の萌芽期においてサルトルの文学的関心と接続しており、その痕跡を留めている点。第二に、「存在を実感できない」という感覚がサルトル個人の特異性に与るところ大であり、彼自身、概念が本来要求するところの普遍性に留保を示している点。ところで、これら二点は「実感不可能なもの」の概念的妥当性を直ちに棄却するどころか、むしろサルトルにおける概念創造の一特徴を露わにする。すなわち、彼が哲学する仕方は、つねに文学的関心と不可分であり、それは特異性と普遍性の境界で展開される、という特徴である。本発表では、「実感不可能なもの」という概念を通して、哲学者サルトルのこうした概念創造の作法を明らかにすることを目指す。

発表は以下の順序で展開する。まず、「実感不可能なもの」という概念が、『存在と無』以前のサルトルの文学的関心と接続していたことを論じる。『嘔吐』ではそれが「冒険」概念と密接に関係し、物語が提供しうるような生の感覚を現実が提供しえないことに由来していた。次に、この「冒険」概念は、戦争に動員された1939年9月以降に再考され、「実感不可能なもの」という名を与えられる。そこでサルトルは「戦争内存在を実感することは可能か」と繰り返し自問し、それを実感するに至らないのは自分の気質的特異性の故ではないかと問いかける。結局サルトルは『存在と無』において実感不可能性を人間の条件として概念化するわけだが、そこでも上述の経緯は痕跡を留めている。最後に、以上を踏まえて、『存在と無』の「実感不可能なもの」がいかにサルトルの思索を総合したのかを解明する。

こうして明らかになる「実感不可能なもの」の概念は、『聖ジュネ』をはじめ『存在と無』以降のテキストにおいても重要な仕方で用いられる。本発表はその前史に主たる関心を向けながら、サルトルにとっての哲学的概念創造の方法を明らかにしようと努める。

聴声主体の自己経験における沈黙の様態 ——pulsion invocante についての考察——

本間 義啓

沈黙のうちに響く声。異他的でありながら自己の中で聴取される声。ソクラテスのダイモニオンからレヴィナスの「インメモリアルな過去から到来するかのような命令」に至るまで、哲学史において声は様々な仕方でも外密な対象として語られてきた。自己経験に統合されないにも関わらず、沈黙のうちに自己の中で響く声がある。このような声を考えるにあたって、精神分析はいかなる寄与をなしうるのか。対象aと呼び求めの欲動（pulsion invocante）についてのラカンの議論を注釈することによって、なぜ沈黙が声として聞かれるのか、その異質性がいかに自己構成に関わるのかを考察したい。

セミナー十巻でラカンは次のように言う。「言語活動は声を出すことではない」。声は「〈他者〉の空虚としての空虚のなかで響く」。声は音声の次元にはない。声は〈他者〉の領野から響くのだとしても、主体にとって、それが明確な意味作用に結実するかどうかは自明ではない。〈他者〉の声を聴取するとき、主体は自らの存在において空虚を経験するとラカンは言う。〈他者〉はシニフィアンの宝庫であり、聞く者との関係で主体が構成される場である。主体は〈他者〉の声を聞き、その発話の中に自らの存在の謎を解くシニフィアンを見つけようとする。しかし自らを表象するシニフィアンを〈他者〉の場に見つけたとしても、その意味が確定されることはない。「他者は私に何を望んでいるのであろう」「他者が私について言っているようになるためには、私は何でなければならぬのであろう」。〈他者〉のシニフィアンは、沈黙のうちに様々なシニフィアンへと移行し、主体は自らの存在を問い続ける。ラカンはこうしたシニフィアンの移行を声と呼んでいた。

声が対象aの様態として論じられ始めたのはセミナー六巻である。そこでは、対象aは、裂け目（coupure）の作用によって切り離され、主体の欲望のエコノミーにおいて、欲望の原因としての機能を果たすと述べられていた。対象aとは、例えば乳房のように、主体自身がそれであったが、（離乳後は）それから切り離されることになる他者の一部である。主体と他者の分割の残余が対象aであるとラカンは言う。では、声が対象aであるというのであれば、それはどのようにして、自己から切り離された後に他者の場から反響し、主体の自己構成に関わってくるのだろうか。呼び求めの欲動についての議論が興味深いのは、聴声主体の自己経験を、他なる声を聞くという経験としてだけでなく、自らの声を他者に聞かせる、聞いてもらう（se faire entendre）経験としても考えさせてくれる点にある。沈黙のうちに異質な声を聞くだけでなく、他者との間で自己の声を響かせ、それによって自らの声への返答を他者に呼び求める。発表最終部では、ロゴザンスキーの呼び求めの議論を参照しながら、こうした複合的な聴声経験こそが、哲学と精神分析に共通する論点になるということを示したい。

エマニュエル・レヴィナスにおける「憎悪」の問題

小林 嶺

『著作集』の公刊によりその内実を検討することが可能となったように、エマニュエル・レヴィナスの思索は1940-50年代にかけて一つの転換点を迎える。『時間と他者』(*Le Temps et l'autre*)や『実存から実存者へ』(*De l'Existence à l'existant*)において、絶対的な他者としての「女性的なもの」とのエロスの交渉を通して、主体の根源的な多元性を意味する「繁殖性」ないし「兄弟関係」に至り、そのことによって存在論的な「孤独」を克服するという図式を提示したレヴィナスは、それにもかかわらず、ジャン・ヴァール主催の哲学コレージュでの講演「発話と沈黙」(*« Parole et silence »*)を皮切りに、自らが論じてきたエロスのモチーフに一定の困難を見出し、新たに言語論的モチーフの探究に乗り出す。そのとき、焦点となるのが「兄弟関係」の内包する「憎悪 *haine*」という主題である。同じく哲学コレージュ講演である「教え」(*« Enseignement »*)には次のような文言が見出される。「兄弟関係は競合関係を含んでいる」。「殺害者の憎悪」。「兄弟関係においては問題がないと考えること、それは社会的な悪を永続させることである」。こうした問題意識を伴ってレヴィナスは自らの理論図式を反転させ、『実存から実存者へ』において「到達点」と呼ばれていた「兄弟関係」はむしろ「出発点」であり、それを「教え」によって「社会性」にまで高めなければならない、と述べることになる。

この「憎悪」という主題は、中期の主著『全体性と無限』(*Totalité et infini*)においても目立たない仕方で引き継がれている。それによれば、倫理的関係のパートナーたる「他人」との関係のうちにこそ「憎悪」は内包されている。1961年のレヴィナスの議論は50年代よりも一層複雑化しており、今や「教え」は「憎悪」を直接的に乗り越えるものではなくなる。というのも、「憎悪」を不可避免的に伴う「他人」との関係こそが「全体性」に対置される「多元的様態」だからである。そこで重視されるのは、「憎悪」に晒されつつも「誰かのために」自らの死を繰り延べる「忍耐の時間」の存続である。「エロス」や「繁殖性」、「兄弟関係」といったエロス論的モチーフは、こうした「生き延び」を可能にするものとして再び主要な地位を得ることになる。『存在の彼方へ』(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)をはじめとする後期レヴィナスのテキストにおいても「憎悪」の問題は引き続きレヴィナスの考察対象であり続ける。そこで「憎悪」は単なる乗り越えの対象ではないばかりか、むしろ「隣人の顔」がほかならぬ「憎悪」を湛えるものであるからこそ、憎悪される者、迫害される者としての「自己」の倫理的主体性が可能になる。人間は嫉妬や憎悪、偽証の誘惑に取り憑かれることによってこそ「責任」の担い手たりうるのである。このように「憎悪」は、なるほどコーパス上は目立たないものでありながらも、その時々理論編成をつねに反映するような、レヴィナスの思索を貫く、ある種の執拗低音であると言える。

考古学と主体性 ——ミシェル・フーコーにおける起源の問題——

篠田 拓久

本発表の目的は、20世紀の思想家ミシェル・フーコーにおける考古学という概念の使用と、その背後にある哲学史的な意味を探索しなおすことで、彼が起源（アルケー）の学としての考古学を破綻させようとしていることを確認し、そしてそれによって、考古学という概念の刷新の企て自体が、実際は、超越的な仕方与えられている普遍的主体性の物語（神話）を解体する試みとしてなされていることを示すことにある。

フーコーの考古学に関する研究はすでに数多くなされており、そのうちでも、すでにフーコーにおける考古学の概念をそれまでの哲学における考古学概念との差異から読解しようとする論文もまた存在している。主なものでは、L. パルトリニエリ（L. Paltrinieri）の『概念の経験——認識論と歴史のあいだのミシェル・フーコー』（2012）や米虫正巳による「哲学の〈考古学〉——フーコーと哲学史」（2008）があり、そのなかではとくに考古学概念におけるカント解釈の重要性や現象学における考古学概念との概念的差異が指摘されている。だが、フーコーが具体的に参照したであろう同時代の考古学概念のフーコーにおける受容の仕方を踏まえた文献学的研究はほぼ存在していない。

そこで本発表では、まず第一章で先行研究における同時代の哲学の具体的受容の研究の不足、そしてそこから生じている普遍的主体性への批判の観点の欠如を示し、本発表の概要を示す。

第二章でフーコーにおける考古学概念の内実（アルシーヴの探究の学としての考古学）とその射程を『言葉と物』や『知の考古学』とその先行研究とともに確認し、それが哲学的な主体による語りの次元とは異なる水準の、言説固有の領域の研究として進展していくことを示す。

第三章で、ここまで見てきた考古学概念が、思想史的にフッサール現象学や、フロイトの無意識理論の中にみられる、始原（arché）の学としての考古学という問題との関係をもっていることをフーコー自身のテキスト解釈から指摘し、そしてその問題は、同時代のメルロ＝ポンティがすでに指摘してきた概念でもあることを確認する。

そして、第四章で、フーコーが当時の考古学概念のなかに見出そうとした問題の根源には、主体が超越的（神話的）な水準で普遍的主体として構成されてしまうことへの批判が含まれていることを指摘し、そうした仕方自己構成されていく主体性への批判として考古学概念の刷新がなされていることを示す。

シモンドン技術論における百科全書主義と自由の問題

石長 佑一

本発表の目的は、ジルベール・シモンドンの技術論において提示される百科全書主義を検討することで、そこで思想史的に位置づけられるサイバネティクスとの対比の中で、シモンドンの掲げる技術学の広大な射程を明らかにすることにある。百科全書主義の中心的な概念である「百科全書的精神」は、あらゆる技術に見出される自由へと向かう傾向性という側面を示している。この百科全書精神の表出として集合知であるサイバネティクスを位置づけている。

シモンドンが個体化を軸に独自の技術論を展開した背景には、サイバネティクスの影響があった。サイバネティクス自体、科学の各領域を航海するように専門性を横断する議論にその特徴がある。その余波は人類学を含む人文社会科学へと波及し、戦後のフランス哲学もその一部である。絶対的人工主義として退けられる場合もあるが、特にジョルジュ・カンギレムらを筆頭に戦後のフランス哲学において何らかの仕方で受容された重要なトピックであったことは疑いえない。次に、シモンドン技術論の核を成す「技術的対象」という概念は、1953年に草稿として執筆された「サイバネティクスと哲学」を見る限り、機械の自動制御というサイバネティクス由来の発想を参考にした可能性が高いことがある。それゆえ大抵の場合、技術的対象は自律性を備えた機械とみなされる。実際シモンドン自身、無線通信技術の発展に多大な寄与をした真空管などを事例に技術的対象の内的な発展プロセスである具体化を分析している。問題はシモンドンにとって技術的対象は単なる自動機械に留まらない点である。技術的対象がむしろ「聖なる対象」に近いとされ、人間と自然とを媒介しつつ社会を編成するオブジェとして位置づけることから示される。

本発表では、シモンドンの技術学の射程を明らかにするため百科全書主義に注目する。技術的対象に含まれる編成に関わる主題は、特に『技術的対象の存在様態について』（1958年）第二部に見られる百科全書主義に関する議論に見られる。以上を通じて、人間の自由というシモンドンの技術学に示される主題の一端を示す。

第一に、シモンドンはいかにしてサイバネティクスを思想史的に位置づけているのかを、「百科全書精神」の観点から論じる。シモンドンは、中世のルネサンス期からその精神的進展を位置づけている。第二に、『百科全書』を一種の技術的対象として検討することで、シモンドンの技術学の条件を探る。極めて高く評価される『百科全書』は魔術的な力を有すると言われる。第三に、百科全書主義から明らかとなるシモンドンの技術学から、技術とは同時的な共立を実現するシンボルの創設行為として位置づけられうることを示唆し、シモンドンにおける「発明」概念との関連を検討する。技術的対象の発明を通じてオートメーション化した世界の舵を取ることが技術学の目的と考えられる。

インターネット空間の社会思想のために ——シモンドンの哲学を手がかりに——

堀江 郁智

ジルベール・シモンドン（1924-1989）は、その哲学のなかで個体化論という議論を提示している。この議論は、フランス哲学・思想においては、ジル・ドゥルーズ（1925-1995）、またベルナール・スティグレール（1952-2020）に影響を与えている。シモンドンは個体化を前個性性（*préindividualité*）、個体、超個性性（*transindividualité*）という3つの局面（*phase*）に分けて論じている。そのなかで、ドゥルーズには主に前個性性に関する議論が、そしてスティグレールには主に超個性性に関する議論が影響を与えている。本発表では、社会的な次元の個体化についての示唆をもたらしてくれる後者の影響関係を重視したい。

この次元についての個体化に関する先行研究としては、政治哲学とシモンドンの関係について考えた Andrea Bardin の *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon*（2015）、また心理的・集団的個体化に関する注解である David Scott の *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*（2014）が存在しているのであるが、本研究では、シモンドンとメディア論の関係についての考察がある Simon Mills の *Gilbert Simondon*（2016）を主に踏まえることにしたい。それにより、シモンドンの議論がメディア論としてどのようにしてインターネット空間の社会思想に応用可能かという問題を扱うことにしたい。実際に社会学の分野の著作になるが、伊藤守『情動の社会学』（2017）にはシモンドンへの言及がある。ここにソーシャルメディアやメタパースの空間に対してシモンドンの個体化論を適用するヒントがあるのではないだろうか。

実際にメディア上においてどのようにして相互触発的な個体化が起こっているかは非常に重要な問題である。自分の聴きたい声だけが反響して聴こえる「エコーチェンバー」（キャス・サンステイーン）、自分にとって心地よい繭が形成されてしまう「フィルターバブル」（イーライ・パリサー）の問題があり、インターネットにおいては実際に心的・集団的個体化が病理的な形で生じるということは十分にありえる。

また、私たちが実際にアバターを用いてコミュニケーションするという時に、それは〈私〉にとっての「電子的な分身」（東浩紀『観光客の哲学』（2017）で用いられている言葉）を介したコミュニケーションになりえるのではないかという問題があると思われる。それは〈私〉にとっての分人かもしれないが、メディア上の現実が実際に私たちの現実をリライトしていくということがありえるのかもしれない。そのあり方について、本発表では考察したい。

メルロ＝ポンティにおける自然的態度の問題

野々村 伊純

M・メルロ＝ポンティのE・フッサールの現象学に対する解釈は、創造的な読解と見なされていたが、最近では、フッサールの晩年の思想を適切に捉えていると評価されてもいる（e.g. Zahavi 2003, 159）。こうした評価の違いがあるとはいえ、多くの先行研究が、彼のフッサール読解に関して、『知覚の現象学』（1945年）以後も「それほど変わることのないかなり明確な一定の見方」（木田 1984, 103）があるとみなしている。しかし『イデーニⅡ』が出版された1952年以後、「自然的態度」の理解は、メルロ＝ポンティにとって重要な論点になっているのではないだろうか。

本発表は、メルロ＝ポンティの思想において、現象学が取り組むべき課題の理解に変化があることを論じる。そのために、現象学的還元という考えの中核をなす自然的態度に関する考え方の変化を示す。

『知覚の現象学』では、自然的態度に関して二種類の特徴づけが見出せる。一方で、自然的態度は、経験主義と主知主義のいずれの立場も固守している態度である（PhP, 49）。メルロ＝ポンティは、自然的態度に基づく客観的思考による世界の把握は、本来の知覚を忘却してしまうと批判する。他方で、彼は、現象学は自然的態度が持つ確かさを放棄しないとも主張する（PhP, VIII）。なぜなら、自然的態度での「二次的な知覚」（PhP, 53）は「根源的現象」（PhP, 54）としての知覚の「自然的な帰結」（PhP, 86）であり、日常の経験の一部を構成しているからである。このように『知覚の現象学』では、自然的態度に相反する眼差しが向けられているが、メルロ＝ポンティはそれを特別問題にしなかったように思われる。しかし以上の考えは、具体的な経験を現象学的に主題化する際、根源的現象と二次的な知覚の境界事例の場合において両者を明確に同定できず、さらには批判していた見方を放棄しないため、素朴な見方をただ追認するだけになってしまう恐れがあるだろう。

その後メルロ＝ポンティは、『イデーニⅡ』における「自然的態度」と「自然主義的態度」の区別に言及する。このことで彼は、自然的態度に関する考え方を変化させ、その結果、論攷「哲学者とその影」（1959年）では、人格主義的態度と自然主義的態度の移行が自然的である、という本質的關係の記述を現象学に求めている。このことは、彼の後の現象学にとって、非人為的な自然の解明だけでなく、毀損されている自然概念の探究が課題として加わっていることを示すだろう。

文献表

Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. * PhP

Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press.

木田元（1984）『メルロ＝ポンティの思想』岩波書店。

制度化と責任 ——メルロ＝ポンティにおける表現者の問題——

横田 仁

本発表の目的は、モーリス・メルロ＝ポンティの哲学における「制度化されたもの」と責任との関係を浮き彫りにし、彼の倫理をより明確化することにある。

メルロ＝ポンティがその倫理において結果責任を重視したことは、よく知られるところである。だが他方で、彼が哲学と「徳」との不可分性を主張していることにも目を向ける必要がある。彼は主著『知覚の現象学』（1945年）で、哲学の役割は「事物であれ状況であれ、はっきりと見ることを私たちに学び直させる」ことにあるとする。コレージュ・ド・フランス開講講義「哲学をたたえて」（1953年）で彼は、哲学者の条件として「明証性への嗜好と両義性の感覚とを不可分にあわせ持つこと」を挙げるが、より具体的には次のように定式化できる。すなわち、人は同時代の状況や出来事について自身の立場を表明すべきであるが、しかもそれは既存の見解のいずれかに同意を与えるという仕方によってではなく、それらを拒否する独自の理由を示すという仕方によってなのだ、と。この規範の実践が哲学者の徳の発揮であって、同講義では、数人の哲学者の表現行為を検討することにより、有徳な責任主体のモデルを提示している。近年ではこれとは別の論点で、現象学と徳倫理学との相互寄与や、徳理論による実存主義の再評価を取り扱う研究も為されている（cf. Antich 2021）。

しかしながら、メルロ＝ポンティの倫理の明確化を試みるにあたり、徳のアプローチを採用する意義にかんして二つの疑問が向けられうる。第一の問いは、そうした徳の概念によっては今日生じている問題（たとえばガザ地区での虐殺のような）を取り扱えないのではないか、というものである。そうした問題は、不特定多数の行為と偶然性との複雑かつ通時的な沈殿により生じている状況、すなわち歴史的な社会構造に由来する暴力であり、しかも、多くの人々にとって自らが当事者としておこなった行為の帰結ではない。したがって、個人が責任主体となることは困難に思われる。第二の問いは、メルロ＝ポンティ研究としての位置づけにかんするものである。とくに歴史的に制度化された状況を主題にしようとする場合、責任主体としての表現者という契機を強調することは、あまりに人間主義的であり、四つの段階的秩序を経て進展するメルロ＝ポンティの制度化の自律性を停滞させるか、あるいは少なくとも彼独自の哲学の固有性を希釈することになるのではないか。

以上の問いは、つまり超越論的なものと経験的なものとの関係、超越と内在との関係についての問いである。これに対して私たちは、講義草稿「制度化/受動性」（1954-1955年）などを参照し、表現者の徳と制度化されたものとの相互内属的関係の検討を試みる。それにより、責任主体が存在しうるとすればどのようにしてかを考究したい。

ガタリにおける二つの「実践」概念 ——サルトルとフーコーを通して——

濱田 力稀

本発表では、ガタリの「実践」概念に着目し、彼の述べる「実践」を問い直すことを試みる。

そもそも、「実践」の概念には、アリストテレスを筆頭に膨大な蓄積があり、変遷がある。それはとりわけドイツで、カントを端緒として展開された論争である。それを引き継いで、フランスでも「実践」について、サルトルを筆頭に多くの哲学者が自身の主張を展開していた。例えばフランスでは、サルトルとガタリがプラクシスとプラティックを区別しており、フーコーはプラクシスを用いていないというような、論者間の身振りの差異が見出される。つまり、「実践」と言うとき、それは必ずしも自明で共通の概念ではないのだ。このような「実践」概念の移行ないしは断絶があるにもかかわらず、日本語ではプラクシスもプラティックも、共に「実践」と訳されている。

ガタリに目を向けると、これまでのガタリについての研究は、彼が行った活動の内容について論じることはしても、この「実践」という概念が持つ含みを問うことはしてこなかった。しかしながら、真にガタリにおける「実践」を語るのであれば、「実践」概念という大きな潮流を踏まえて、ガタリにおける二者の区別と、彼以外の「実践」議論への参照が不可欠である。そうでなければ彼がプラクシスとプラティックに込めた含意は掬い取れないし、「実践」という観点からガタリの特長性を見ることもできないだろう。

そこで本発表は、サルトルとフーコーにおける「実践」の議論を参照することで、ガタリにおけるプラクシスとプラティックの峻別を明らかにすることを目指す。そしてそれは、サルトルとフーコー、ガタリの三者がともに用いる、existenceについての議論を経ることで見出される。

ではなぜ、とりわけサルトルとフーコーであり、「実践」概念なのか。その理由は二つある。第一に、ガタリが頻繁に用いるプラクシスとプラティックの区別とその内容が、サルトルとフーコーにおけるそれらの合成だと考えられるからである。第二に、この三者がexistenceの概念を共有しているからである。そしてこの三者において、「実践」の概念は、existenceという概念を巻き込んだものとして見出される。

以上から、本発表はサルトル、フーコー、ガタリにおけるプラクシスとプラティック、そして「実存」について議論する。この議論を通じて、我々は三つの結論を導き出す。すなわち、ガタリにおけるプラクシスとプラティックの峻別がサルトルとフーコーのアマルガムであるということ、ガタリがプラクシスや実存ということで問題にしていることが「生の様態」であること、最後に、ガタリのプラクシス概念が持つ特異性としての、「非人間主義的な人間的実践」、という三つの帰結である。

ドゥルーズの美学＝感性論について ——イボリット『論理と実存』との関わりから——

仲宗根 大介

ジル・ドゥルーズ（1925-1995）が哲学史の研究者から独創的な哲学者へと変貌していった1960年代にカントとヘーゲルを仮想敵としていたことはよく知られているだろう。そしてそうした変貌の契機のひとつがニーチェにあったことも。しかし、ドゥルーズにおいてある種のニーチェ主義の採用がカントやヘーゲルとの格闘にどのように寄与していたかについては、いまだに十分な解明がなされていない。本発表の目的はこの点に一定の見通しを立てることにある。

そこで本発表が目指すのはドゥルーズの教師であったジャン・イボリット（1907-1968）の著『論理と実存』（1952）である。カントとニーチェを両極に据えてヘーゲルを論じた同書について、ドゥルーズは、1954年に書評を書いており、そこで同書のうちに「純粹差異の存在論」と「意味の存在論」の萌芽がある重要な留保をおきつつ見出している。これらが哲学者ドゥルーズの60年代の主著『差異と反復』（1968）と『意味の論理学』（1969）の思想とおぼしきものであることからしても、カント・ヘーゲル・ニーチェという固有名が召喚されることからしても、『論理と実存』は本発表の関心にとって重要な示唆を与えるものであると期待してよいだろう。

カントとヘーゲルに抗してニーチェと共になされるドゥルーズの思想形成をイボリットの『論理と実存』に照らして理解すること、これが本発表の仕事である。より具体的には、題目から察せられるように、感性の問題を論じることになる。『論理と実存』はヘーゲルの哲学を感性的なものの緊張関係において論じたものであり、ドゥルーズはまさにこの感性的なものの緊張関係におけるある種の否定性をめぐって先述の「留保」をおいているからである。

行論は次のようになる。まずはイボリットの『論理と実存』のカントとニーチェを二極とするヘーゲル論を、感性的なものをめぐる否定性という観点から概観する。次にドゥルーズがイボリットの構図を採用しつつも感性的なものをめぐる否定性をむしろ乗り越えるようにして自らの思想を形成していったということを、『ニーチェと哲学』（1962）と『差異と反復』を中心に論じる。前者において問題になるのはヘーゲルにおいてネガティヴに扱われる「感覚的確信」がニーチェ的な思考においてはむしろポジティヴに扱われるということであり、後者において問題になるのはドゥルーズがそうしたニーチェ的思考との関わりからカントにおける「美学」と「感性論」の分離を批判しているということである。こうしたドゥルーズ解釈にあたっては、ミシェル・フーコー（1926-1984）のドゥルーズ論「哲学ノ劇場」（1970）が貴重な参照項となるだろう。最終的に本発表は、ドゥルーズの思想形成に関してだけでなく、ドゥルーズの芸術論の企図に関しても一定の知見をもたらすことになるだろう。

「基礎づけは約束である」 ——ジャック・デリダによる基礎づけ主義の脱構築——

木村 稜

ポストモダンとは、しばしば近代的な基礎づけ主義の反動から生じたニヒリズムの思潮として理解され、あらゆる体系の無根拠性を主張するデリダの脱構築思想はその典型とみなされている。だが一方で、とりわけいわゆる「政治－倫理的転回」以後の後期デリダは、「信」や「決断」など、一見形而上学に退行するかのような議論をも展開している。この二面性は単なる転回としては説明不可能であり、二面の内在的連関こそが問題である。本発表では、「基礎づけは約束である」（『法の力』）というデリダの箴言を手がかりに、彼がいかにして基礎づけ主義の否定でも肯定でもなく、その「脱構築」を試みたのかを明らかにする。

デリダは反基礎づけ主義者とは異なり、「無根拠な信」を単なる独断論として退けるのではなく、独断論的な信概念において抑圧されている信の他なる一面（教義なき信）を再肯定したうえで、これら二面の相互矛盾的な絡みあいをとらえるという「信の脱構築」を展開した。その原理は、「破られうる約束のみが約束の名に値する」という「約束のダブルバインド」によって説明される。約束は保証を欠くがゆえに、排除の約束（独断論的な信）と開けの約束（教義なき信）とが相互に含意しあう。本発表では、こうした独自の「信」理解にもとづき、ヘグルンド・カプートらの無神論論争への介入を試みる。

続いて、「約束のダブルバインド」が「反覆可能性」の論理へと結実するさまを、ベンヤミン暴力論に対するデリダの批判を通じて分析する。基礎づけは一度きりで完結しえず、必然的に反復の約束をはらむ。ここで約束は二重化されており、排除の約束と開けの約束が同時に反復へと差し向けられる。デリダはベンヤミンによる法指定暴力と法維持暴力の分離を批判したうえで、神的暴力を、反復としての法維持暴力、すなわち状況の特異性に応じた「法の再創造」として読み替えた。法指定という排除は不可避だが、我々は法の適用において、排除した他者の歓待に努めねばならない。デリダの反復において、起源は単にコピーされるのではなく、むしろ起源そのものが反復を通じて再構成される。この「錯時性」という特殊な時間性が、基礎づけ主義の脱構築を可能にする。

反覆的起源（約束）としての基礎づけは、起源において喪失された無限性の回復を目指す弁証法的否定性（統制的理念もその一種）と、そうした目的論的体制を切り裂くニーチェ的肯定とのあいだに成立する、相互矛盾的だが相互依存的な関係、すなわち「差延のダブルバインド」の成立を説明する。ニーチェ的な肯定性は、弁証法を超えたラディカルな自己否定が、内的他者の肯定を介してありのままの自己の肯定へと反転することで生じる（教義なき信）。これら「二重化」と「反転」が、デリダにおける肯定性と否定性の関係を表す原理である。デリダの思想は、統制的理念モデルの隆盛する現代において、統制的理念とは別のしかたで形而上学と相対主義の二元論を乗り越えるための「ポスト・ポストモダン」的論理を提示するものである。

理性の声はいかなるトーンで話すのか ——デリダ『哲学における最近の黙示録的語調について』の 一考察——

櫻田 裕紀

本発表では、ジャック・デリダの中期著作『哲学における最近の黙示録的語調について』（1983年）の読解を出発点とし、デリダ哲学において終始一貫して重要な理論的モチーフであり続けた「声」の問題系の哲学的射程の一端を、とりわけ「語調＝トーン（ton）」、「音調性（tonalité）」の観点から考察する。

周知のように、デリダは60年代の初期著作において、西洋哲学の根本体制の一つを「音声中心主義」として析出し、プラトンからヘーゲルへと至るイデアリスムの伝統から、同時代の構造主義的言語学の理論に至るまで、諸種の言説に見られる音声/書字、精神/身体といった二項対立的図式による形而上学を批判的に分析して見せた。こうした試みは、書名にもなっている「グラマトロジー」の企図とともに、デリダによる広い意味での「エクリチュール」の哲学として、初期の時間論や記号論から、中期に主題化されていく「署名」や「自伝（auto-bio-graphie）」の問い、さらには晩年の動物論（zoo-auto-bio-biblio-graphie）にまで至る一貫したモチーフとして、彼の著作全体を束ねる理論的な支柱を形成していたと言ってよい。

ただしこうした「エクリチュール」の省察と切り離しえない問題系として、初期から問題にされていた「声」の主題もまた、その中期・後期の著作において、それもいわゆる音声とロゴスの特権的結びつきを糾弾するといった企図には必ずしも還元されない形で深化されていったことも見過ごされるべきではないだろう。実際、例えば本発表で取り上げる『黙示録的語調』のなかで、デリダはカントの小著「哲学における最近の傲慢な語調について」の分析に「語調」・「音調性」というモチーフを導入しているが、その争点は単に経験的な声の緊張や文体論にはとどまらず、むしろカントがその理性批判の決定的契機で用いる「規定＝定め（Bestimmung）」、「情調（Stimmung）」といった事象と関わる、言わば超越論的・存在論的な水準における「（音）調性（tonalité）」の問題である。

同書でデリダは、カント的な「理性の声」やキリスト教的な神の啓示とも異なる「他なる黙示録」を「黙示録なき黙示録」と定式化するが、同時にそれが「多声的調性（polytonalité）」のもとで「他者の取り憑き」へと開かれる「純粋な差動的振動」であると形容されるとき、それはいったいいかなる事象を指しているのか。本発表では、後に「メシアニズムなきメシア的なもの」と呼ばれる「他者」の思想の先駆形態としてしばしば指摘されてきたこの奇妙な黙示録論を、デリダ独自の「声」の思想との関係から再考察し、後期デリダの他者論の理論的な内実を明確にするとともに、それが彼の一貫した哲学的企てのなかでいかなる位置を占めるものなのかを検討する。

デリダ「真理の配達人」における「女」とヴェール ——精神分析との摩擦——

森脇 透青

ジャック・デリダの哲学が、精神分析からの大きな影響下に彫琢されたことはすでに周知の通りである。しかし、デリダが、さまざまな分析家（アブラハム+トロークやルネ・マジオールら）と協働しつつ精神分析に対する明確な立場を打ち出したのは、いわゆる「中期」と呼ばれる七〇年代～八〇年代のテキストにおいてであった。本発表は、ラカンに対するデリダの批判としてよく知られる「真理の配達人」を再読しつつ、中期デリダの精神分析に対するスタンスを素描することを目標としている。

デリダはラカンの三幅対（想像界・象徴界・現実界）の堅牢さと恣意的なポー読解に疑問を呈し、とりわけ「象徴界」がラカンの想定を超えて内包するだろう機能不全を指摘した。それは、『盗まれた手紙』についての「セミネール」で提示された「手紙はつねに宛先に届く」に対しデリダが打ち出すテーゼ、「手紙はつねに宛先に届くわけではない」に集約されている。この対立はすでに充分検討されており、たとえば東浩紀はこのラカンとデリダのコントラストから「郵便的脱構築」の可能性を引き出し、他方でジジェクはラカン派の立場からデリダへの再批判を行った。また文学研究の領野から両者の対決を読み直す試み（バーバラ・ジョンソンを筆頭として）も数多く行われてきた。

本発表はこうした先行研究に鑑みつつ、「真理の配達人」における「女」という論点に着目する。デリダはこの論点を通じて「盗まれた手紙」におけるラカンによる「王妃」の位置づけを批判しているが、デリダによれば、この論点はラカンの「盗まれた手紙」において、三幅対に還元されぬまま、しかし手紙の巡回路の堅牢さを基礎づける地点である。とりわけ「見えるところに置かれているがゆえに発見できない」という「盗まれた手紙」におけるトリックが、ラカンにおいては「女」のヴェール的な二重性（開示/隠蔽、公開/秘密）において理解されているとデリダは主張する。この議論を通じてデリダは、ラカンの議論が暗黙理に前提している図式——「男根ロゴス中心主義」——を浮かび上がらせ、批判する。

この批判の理路を確認しつつ、本発表では、ラカンとの対決に収まらない「真理の配達人」の射程を描出するための二つの仮説を提示する。（１）ヴェールの二重性という論点は、ハイデガー的な真理観（アレーティアおよび存在の「秘密」）に紐づけられており（「セミネール」でラカンは明示的にこの点を参照している）、デリダが真に批判を狙うのはこのハイデガー的な真理観であること。（２）こうした批判の背景においてデリダが、とりわけアブラハム+トロークとの共同作業から継承された諸概念を前提していること。このような仮説をつうじて私たちは、中期デリダの議論を「男根ロゴス中心」主義ではないような新たな「秘密」を構想する一連の思索として理解することが可能になるだろう。

1970年代のデリダにおけるイデオロギー論解釈 ——再生産と想像力——

小川 歩人

本発表は、ジャック・デリダ（1930-2004）のセミナー「GREPH（フランス・イデオロギーにおけるイデオロギー概念）」（1974-1975）における想像力論に注目し、その理論的射程を検討する。

1970年代のデリダは生命や制度にまたがる「再生産」を主題としてあついていたが、こうした論点は「反覆可能性」というデリダの初期主題をより広範な射程のなかで翻案するものである。再生産をめぐる主題のなかで、いまだ検討が進んでいないと思われるのが、デリダのマルクス主義との理論交渉である。デリダのマルクス読解については1993年に出版された『マルクスの亡霊たち』がよく知られており、『他の岬』（1993）、『法の力』（1994）といったテキストと合わせて政治的転回としばしば呼ばれる。しかし、それ以前にもマルクス主義との理論的対決は1970年代のテキスト『散種』や『ボジション』といった既刊著作や、近年刊行された『理論と実践』講義などのなかにも含まれていた。

とりわけ未刊行のセミナー「GREPH（フランス・イデオロギーにおけるイデオロギー概念）」（1974-1975）におけるイデオロギー論解釈は、既刊テキストでおこなわれているアルチュセール派を典型としたマルクス主義的科学の〈理論〉偏重への批判とは異なるものとして注目に値する。本講義はデリダの大学論『哲学への権利』（1990）を開始するテキスト「誰が哲学を恐れるのか？」（既刊テキストとしては1976年初出）から出発しつつも、第四回以降、イデオロギー装置をめぐる想像力と表象の理論を展開しており、デリダの教育制度論が強くマルクス主義との対話によって構成されたことが伺える。デリダはルイ・アルチュセール「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」（1970）、エティエンヌ・バリバル *Cinq études du matérialisme historique*（1974）といった構造主義的マルクス解釈を踏まえつつ、マルクスの『ドイツ・イデオロギー』の読解を進めることで、マルクス主義と並走しつつ、自身のフェティシズム/イデオロギー論解釈を展開しようとしていたのである。

さらに本発表ではデリダのイデオロギー論解釈に見出される想像力論が、初期理論に見出される想像/空想論の展開であることを主張する。初期デリダは「文学的対象の理念性」という博士論文構想を有しており、これを現象学的理念論、ヘーゲル記号論において想像力/空想論として検討していた。指導者の一人ジャン・イポリットの死後、博士論文の企図自体は既刊著作から後景化するが、想像力/空想論としてはマルクス主義的イデオロギー論との関係において別の仕方では現象することになったのである。本発表では初期理論の政治的/実践的媒介としての想像力論の展開として1970年代のデリダのイデオロギー論解釈を提示することを試みる。

2025 年春季研究大会一般研究発表要旨

佐藤一郎「『エチカ』第一部の二つの因果性がめざすもの」再考 ——スピノザ哲学における無限様態研究の展望——

李 蓮

2024年6月、佐藤一郎氏の著書『個と無限——スピノザ雑考』（風行社、2004）のフランス語訳が、Éditions L'Harmattan より刊行された（Sato, Ichiro. *L'Individu et l'infini : remarques sur l'Éthique de Spinoza*, Éditions L'Harmattan, 2024）。本著作に収録された論攷のひとつひとつは、その議論の精度と稠密さにおいて本邦のスピノザ研究の水準の示すに相応しいものであり、P=F. モローをはじめとしたフランスのスピノザ研究者たちの反応が俟たれる。

さて、本著の巻頭を飾るとともにその白眉とも言える論文こそ、表題にあげた『『エチカ』第一部の二つの因果性がめざすもの』である。本論の特色は何と言っても、『エチカ』第一部のいわゆる無限様態に関する定理群に対して、極めて独創的かつ説得的な議論を展開した点にある。『エチカ』第一部定理二——二三において語られる無限様態は、数世紀にわたる研究にもかかわらず未だその内実のコンセンサスに達していない、スピノザ研究における最も悪名高いトピックの一つである。無限様態は直接無限様態と間接無限様態に二分され、後者は宇宙の全体と解釈されるのが一般だが、佐藤はこれを“個々の”個物に特定した。他に類を見ないこの大胆な主張を、上野は「スピノザ研究の常識を覆すような論点」と評している（上野修 2005「書評 佐藤一郎著『個と無限——スピノザ雑考』」、『フランス哲学研究・思想』第10号、日仏哲学会、p. 219）。

本発表は、まずスピノザ研究史における無限様態解釈の概略を示し、続いて佐藤解釈の特異性とその哲学的意義を明らかにする。次いで、それに対するいくつかの批判（福居純2010『スピノザ「共通概念」試論』知泉書館、秋保亘2019『スピノザ——力の存在論と生の哲学』法政大学出版局）を検討した上で、モーゲンス・レルケやマイケル・デラ・ロッカらによる近年の研究成果を援用しつつ、「その原因の力による無限」という概念の再定義を図り、もって佐藤解釈の正当性を改めて擁護することを目的とする。

日本のスピノザ研究において、『『エチカ』第一部の二つの因果性がめざすもの』は決して軽視されてきたわけではない。だが、その学術的価値の甚大さに鑑みれば、これを引き継ぎ擁護する立場からの議論が、もっとなされてきても良かったのではないか。この度のフランス語訳の刊行を契機とする本発表が、同研究領域の発展ならびに本邦における佐藤の再評価に少しでも資するところがあれば、発表者にとって望外の幸せである。

ブリヤ＝サヴァラン『味覚の生理学』における 「コンディヤックの分析的方法論」の受容 ——近代的学問としての「ガストロノミー」の誕生をめぐる——

浦上 祐子

本発表では、ブリヤ＝サヴァランにおける「コンディヤックの分析的方法論」の受容を検討する。

「ガストロノミーの祖」としてその名が知られるブリヤ＝サヴァランの名著『味覚の生理学』（『美味礼賛』）は、七面鳥、トリュフ、チョコレートなどをめぐる言説やレストラン誕生の経緯など、美食にまつわる多くの逸話が記されていることから、1825年の出版以来、2世紀近くに亘り、フランス美食文化の文脈で読み継がれてきた。しかしながら、この書物には、単なる美食の言説とは思えない医学的、哲学的な記述が散見される。例えば「伝記」と題された節では美食家ではなく、医者への伝記が記されているし、本論にあたる部分は「感覚」から始まり、休息、睡眠、夢、消耗、肥満、死などの諸テーマが生理学的、心理学的、哲学的に論じられている。

そこで注目したのが、ブリヤ＝サヴァランへの影響が指摘されているイデオログの思想である。彼らはフランス革命期に積極的に政治に関与した知的エリートで、社会の再構築に向けて、その基盤となる人間の精神を感覚との関係において科学的に研究した。彼らは揃って人間の「生得観念」を否定し、「コンディヤックの分析的方法論」を採り入れた。本発表では特に「コンディヤックの分析方法論」に焦点をあて、ブリヤ＝サヴァランがこの方法論をどのように受容しているのかを考察する。

イデオログの先駆的思想家ビュフォンは、感覚に初めて目覚めた「創造時の最初の人間」が諸感覚を源泉に認識を獲得しながら完成に向かっていく物語を描くことで、観念の問題を「形而上学」の領域から「心理学」の領域に移行させた。ブリヤ＝サヴァランは、この経験論的物語が展開されるビュフォンの「人間の博物誌」に「コンディヤックの分析的方法論」を適用するという極めて斬新な方法をとる。さらに「食卓の快楽」を唯一の原理として人間を観察するという独創的な方法を導入、イデオログの「人間の科学」を中心とする諸学問を織り込みながら、ビュフォンの博物学的人類学を、「味覚」を軸とする新たな人類学へと発展させる。これにより、動物の一種としての人間（自然・身体性・獣性）と、獣とは遥かに異なる存在としての人間（文明・精神性・人間性）の、「二重の性質」を含めた人間をめぐる知識が包括的に提示される。そこでは「味覚」こそが人間精神にとって最も重要な感覚であることが一貫して示され、この感覚を上手に導く具体的な方法も教授される。目指す果実は人類の幸福である。ここに、「食べる存在としての人間に関するあらゆる事柄を理論的に認識すること」とブリヤ＝サヴァランが定義する、近代的学問としての「ガストロノミー」が誕生する。『味覚の生理学』は単なる美食の言説ではなく、啓蒙思想の流れを汲むイデオログの知的文脈で誕生した優れて科学的な言説であり、味覚と人間精神との密接な関係を論じた政治的・哲学的言説かつ人類学的言説と言える。

「共感」と「共-パトス」 ——メヌ・ド・ビランとミシェル・アンリの他者論——

長坂 祥悟

本発表は、メヌ・ド・ビランの「共感 (sympathie)」概念とミシェル・アンリの「共-パトス (pathos-avec)」の概念とを比較し、このことからビランの道德哲学と「情感性 (affectivité)」に基づくアンリ哲学の他者論（共同体論）とを相補的に拡張することを目指す。すなわち本発表が目標とするのは、ビランの道德論における他者の議論を、アンリによる「生の共同体論」と接続することによって拡張させ、加えて、アンリにおける「情感性」の人間学的側面、社会的側面に光を当て、この概念の応用的拡張をなすことである。

ビランとアンリの身体論を巡る影響関係が広く知られている一方で、「共感」と「共-パトス」、また「情感 (affection)」と「情感性」との関連性を巡る比較研究は未だその途上にある。これらの概念の間には、単なる表面的な類似以上の本質的な共通点が存する。それは、ビランとアンリが共に、「情感」あるいは「情感性」によって、生の本源的な存在様態を捉えようとしている点、さらにそれに根差した「共感」、「共-パトス」によって、自己と他者との共同性を考察しようとしている点である。つまり彼らは「情感」並びに「情感性」、あるいは「共感」並びに「共-パトス」によって、自己が他者と共に「生」を基盤として存在し、「生」において共同するとする「生の共同体論」とも呼ぶべき他者論を展開していると言える。

ただし我々は同時に、両者の本性的な差異をも指摘する。それは視点の相違である。ビランは生ける存在としての人間を生理学と心理学とによる「混成的な学」の視点から考察するのに対して、アンリは生を現象学に基づく存在論的視点から考察する。つまり、ビランは生を経験論的な内的視点から、反対にアンリは超越論的な内的視点から捉える。とはいえ、この差異がむしろ両者の本質的な共通点すなわち生に向けられた眼差しを浮き彫りにし、またこの相違点から両者の哲学が照射し合い、相補的関係をも有し得る可能性が示唆される。

ビランにおいては確かに、「情感」は知的能力によって統制されるべきネガティブなものとされる。ビラン哲学の範囲内では、情感をポジティブに捉えようとしても、限界がある。アンリのビランに対する批判はまさに、この限界を鋭く指摘し、情感をポジティブに捉えるための存在論的基盤を提供する試みとして見ることができる。他方、アンリ哲学は、ビラン哲学と比較して、人間性、人格の主題を必ずしも強調するわけではない。しかし、ビラン哲学との関連の中でこそ、アンリの「共-パトス」あるいは「情感性」の、人格性あるいは人間的な道德性の形成の契機となり得るような、いわば自己否定性に対して光が充てられうるであろう。

ジャンケレヴィッチの道德の問題

田中 優一

本発表の目的は、ウラジミール・ジャンケレヴィッチ（1903-85）が、経験は道德的であると論じたことを明らかにすることである。彼は、経験を「超経験的」と考えた。

彼は、『道德の逆説』（1981）で「未知の二人」の出会いにおいて他人を愛す理由を説明する際に、他人が他人であるからという「循環」の思考を用いる。彼によれば、このような「循環」の思考は、デカルトの方法的懷疑やわれわれの生の思考にも用いられる。方法的懷疑の場合は、われわれは、思考を否定するという懷疑のなかに自分の十全性を見出す。生の思考の場合には、われわれは、生きることは自分のために生きることと他人のために生きることの二方向があるように見えるが、他人のために生きるためには、少しは自分のために生きなくてはならないし、逆に自分のために生きるためには、少しは他人のために生きなくてはならない、と推論する。

彼は、経験においてこのような生きることの「循環」の思考を可能にするのが、「理念」であると考えた。しかし、彼に先立ってシェリング（1775-1854）が、経験を可能にするのが、理念であると考えている。シェリングは、『学問論』（1807）で、「現実の経験」が「真正の経験」であるためには、「理念」が必要であると述べる。それゆえ、シェリングにとっては、カント（1724-1804）の「実践的な理念」と「理論的な理念」の区別はなく、「理論的な理念」は、「まったく実在しないような経験を引き合いに出してはならない」。だが、シェリングは、本来的な経験とは、理念と合致した経験であると考えているのに対して、カントは、経験に経験の偶然性の消極性を見ている。ここから、道德を経験と捉えるか「原則」と捉えるかの違いが生じる。ジャンケレヴィッチは、シェリングの経験の「理念」を踏襲しつつ、カントの定言命法に隣人愛のような道德行為の単純性を見る。

『徳概論Ⅱ』（1970）において彼は、次のように言う。「誰のために生きるかを知らない者は、徹夜しているか眠っているかさえももはや知らない」。「誰」は、二つの意味がある。ひとつは、他人である。もうひとつは、自己である。先に述べたように、他人のために生きるためには、少しは自分のために生きなくてはならないし、自分のために生きるためには、少しは他人のために生きなくてはならない。すると、この「誰」は、自己であり他人であるのではないか。ここには自己と他人の近接が見て取れる。したがって、ジャンケレヴィッチは、生きるとは、他人のために自分のために生きることではないかと考えたのではないか。つまり、生の経験は道德的であり、その意味で「超経験」なのである。

解放の倫理学と解放の教育学 ——サルトル「1964年ローマ講演」とフレイレ 『被抑圧者の教育学』を中心に——

畑田 晃佑

1964年、サルトルは、グラムシ研究所の招きによって、道徳と社会をテーマにした講演をローマで行った。講演の内容は、2015年に国際サルトル学会（GES）の雑誌『サルトル研究』において、「倫理の根源」というタイトルで公表された。この講演でサルトルは、まず道徳的経験を出発点とし、そこに見出される規範の構造を明らかにする。彼によれば規範とは、無条件的に可能なものとして行為者に与えられ、行為者の「内面性における主体」を生み出す。次いで彼は、「全体的人間（*homme intégral*）」という概念を基軸とし、社会的次元における倫理を展開する。つまりその概念を目標とする倫理とは、抑圧や搾取といった「人間以下の人間」の状態からの脱出を目指し、真に全的に「人間になるという無条件的な可能性」に向かって実践を行うことなのである。いわばそれは、解放の倫理学としての意味を有するのである。

ところで、ブラジルの教育哲学者パウロ・フレイレは、同じく抑圧からの解放を掲げた思索を展開した。『被抑圧者の教育学』（1970年）において彼は、教育者が生徒に知識を蓄えさせる「銀行型教育」を批判し、教育する者と教育される者という対立を乗り越え、両者が対話によって世界の認識を共に広げていく「問題提起型教育」を提唱した。この教育論を支えているのは、被抑圧者が真に全的に人間になること、つまり「人間化」と呼ばれる概念である。このような意味で、『被抑圧者の教育学』は、解放の教育学の礎になったのである。

全体的人間を目指す倫理学と人間化を目指す教育学は、各々がマルクス主義に依拠しつつ、倫理と教育の領域で展開されたものである。しかし両者は、被抑圧者が真に人間になるという解放を目指すかぎりでは根本的に重なり合う。実際、フレイレは、サルトルの著作からしばしば引用をしており、その影響が見出される。本発表は、以上の点を、サルトル「1964年ローマ講演」とフレイレ『被抑圧者の教育学』を中心に分析するなかで明らかにする試みである。

全体的人間と人間化は、ともに普遍的目標として提示される。しかし、それらを目指すということは、普遍的人間像をあらかじめ定義し、その固定的価値に同化するような試みではない。サルトルとフレイレが強調するのは、自らをつくるという創造的過程によってこそ、解放が実現されるという視点である。そして彼らは、解放を永続的な試みとして捉え、それを実現していく上で、状況に対する明晰な自覚と実践を重視するのである。

世界は人間の未来である ——アンリ・ルフェーヴルの実存主義批判再訪——

山本 千寛

本発表では、アンリ・ルフェーヴルが1940年代に展開した実存主義批判に立ち返り、その論点をのちの著作における特徴的な議論や姿勢との関係から再検討する。

フランスで実存主義の思考様式が争点となったひとつの画期は、共産党周辺からサルトルの実存主義へ批判が向けられ、サルトル自身も応答を余儀なくされた1944年前後である。批判への応答として1944年12月29日付の『行動』紙に掲載されたサルトルの論考「実存主義について——その論点整理」では、実存主義とは何かを定義せずに批判をむける人びとの批判点を切り分けつつ、実存主義が説明しなおされた。これを不十分として共産党系知識人らが反発をつよめた時期に、同紙の編集者ビエール・エルベからの声掛けで、この論考に人間主義的マルクス主義の立場から応答する役回りを担うのがルフェーヴルである。

海老坂武も指摘するように、マルクスの「自然存在」に立脚するルフェーヴルにとって、主要な批判点はサルトルが「人間存在の客体的側面を無視」している点にあった。すなわち、「人間は『なされたところのもの』であるとしても、『なされたところのもの以外の何でもない』わけではない」という批判である。この批判で言及される——「抽象的な動物」と誤記された——ヘーゲルの「精神的な動物」とバルザック『人間喜劇』への言及は、のちのルフェーヴルの日常生活批判の文脈でもくり返されることになる。

本稿では上述の批判点にくわえて、ルフェーヴルの思想的なスタンスを特徴づけ、のちの著作の主張とも共鳴する2つの論点に着目しておきたい。ひとつは「生」の世界像であり、もうひとつはほとんど着目されてこなかった「世界は人間の未来である」という定式化である。

まず前者について、ルフェーヴルは1945年のインタビューで「生」を強調する視座から、倦怠や不安にのみ優位な役割を付与するキェルケゴールを批判し、さらに「歓喜」でなく「苦悩」に傾いたものに重要性を付与するサルトルの著作に「なにか病的なもの〔morbid〕」を見出して批判する。これらは、ほとんどレッテル貼りにも等しいが、生の可能性を重視するルフェーヴルの思想的立場を端的に表わしている。翌年の著書『実存主義』でも、「世界とはなにか」という問いに苦悩や死によって応答する立場としてハイデガーやサルトルが位置づけられ、「生や、生への愛の名において」応答するマルクス主義がこれに對置される。

人間存在の能動的かつ客体的な側面に着目し、「生」の思想を展開したルフェーヴルは、1947年の『日常生活批判序説』においてサルトルやポンジュの「人間は人間の未来である」への当てこすりの表現として読み取れる「世界は人間の未来である」という表現をくり返し用いる。この点に着目すると44年以来の実存主義批判から『序説』へと一本の補助線を引くことが可能となる。

感覚と量 ——ベルクソン『物質と記憶』の成立の理解に向けて——

岡嶋 隆佑

『意識の直接与件についての試論』（1889）で提示されたさまざまな概念・主張と『物質と記憶』（1896）のそれらとがどのような点で連続的/異質的であるのかという点についてはすでに無数の研究がなされているが、それらの概念・主張の変遷がなぜ、そしてどのようにして生じたのかという問いに対しては、十分な応答が与えられているとは言い難い。後者の観点から振り返ったとき、アンドレ・ロビネによる『『物質と記憶』の結論は、『試論』の自己批判という形で、実際には、「感覚は量を含んでいる」[……] というジョレスの見解を採用しているのだ（*Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, 1965, p. 159）という主張は、検討の余地のある、興味深い仮説であり続けているように思われる。ジョレスは博士論文『感覚世界の实在性』（1892）の第四章「感覚と量」で『試論』への批判に多くの紙幅を割いており、ベルクソンも実際、『試論』で（表象的）感覚に認めていなかった量的な次元を『物質と記憶』では議論の要所で導入しているのだが、そうした経緯は（カミーユ・リキエがイマージュ論という別の観点への導入として紹介しているのを除けば）、その後顧みられてこなかったからである。

本発表は、ロビネの仮説の検証を出発点として、『物質と記憶』の成立の経緯の一端を明らかにすることを目的とする。考察の順序は以下の通りである。

(1) 『感覚世界の实在性』の議論を概観・検証する。ジョレスは、『試論』第一章の意識状態のカテゴリーごとに批判を加えており、その多くは的を射たものではない（したがって『試論』だけでも反論可能である）ものの、音の表象的感覚についての批判には（低音は身体的振動として感じられるといった）重要な指摘が含まれていることを確認する。

(2) 本発表の範囲に関わる限りで、これまで全く（あるいはほとんど）指摘されてこなかった『物質と記憶』の（主に第四章の）いくつかのリソースを紹介する。具体的には、ロツツェ『形而上学』に見られる音の高さと意識的質の対応づけについての議論、ジェイムズ『心理学原理』で展開される時間知覚の長さの計算や速度の問題等を取り上げる。

(3) ベルクソン自身の主張とその着想源（とりわけジェイムズ）を対比することで、『物質と記憶』第四章の「持続と緊張」のセクションは、ジョレスの批判を（「採用」したのではなく）きっかけとしつつ、上記のさまざまな言説を総合することで成立したものであるという主張を提示する。

バシュラール『瞬間の直観』における非連続的な 「瞬間」の連続について

江崎 拓真

本発表では、ガストン・バシュラール（1884-1962）の『瞬間の直観』において展開される時間論について、ベルクソンの「持続」概念に対する議論を整理し、バシュラールの「瞬間」という非連続的な概念が、いかにして連続するのかを明らかにする。

彼の時間論は、「瞬間」を時間の本質とするものだ。この瞬間は、個別的であり、相互に独立しているという特徴を持つ。また、この瞬間は前後を「無」によって挟まれているという。さらに、現在の瞬間のみ実在し、過去や未来の瞬間は実在しないとされている。

このような瞬間を論じる際に、バシュラールが対比するのは、流れる「持続」を時間の本質として見たベルクソンである。バシュラールはベルクソンに対して繰り返し批判を行っている。ベルクソンが「瞬間」を、持続を抽象化したものと考えたのに対し、バシュラールにとっての「瞬間」とは、意識の直接的所与である。彼にとって持続は瞬間の直観の後で、意識が形成する二次的なものだ。これまでのバシュラールの時間論に関する先行研究のほとんどは、バシュラールのベルクソン批判がどの程度妥当であるかについてののみを問うてきた。

しかし、バシュラールの時間論そのものについては、未だ十分な研究が行われてこなかった。よって本発表は彼のベルクソン批判の是非を問う立場を取らず、バシュラールの議論それ自体に着目し、そこから明らかになる彼の時間論の構造を読み解くことを試みる。

バシュラールにおける瞬間と持続の関係を紐解くにあたって、本発表はバシュラールの「持続のない瞬間によって持続を構成する」という記述に注目する。バシュラールにとって、瞬間は持続を分割することによって得られるものではない。なぜなら、瞬間の非連続性は意識の側ではなく、世界の側にあるものとされており、意識によって任意に切断することはできないものであるからだ。むしろ、複数の非連続的な瞬間と、そこに介在する無に、意識が連続性を重ねることによって持続意識が作られるのである。さらに、私たちの前に現れる現象は、そこにどの程度の連続性を重ねるかの程度によって、異なる姿を持つ。そして、この連続性はのちに「習慣」と呼ばれ、過去を記憶したり未来を予見したりするはたらきを持つようになる。

以上の検討を通じて、『瞬間の直観』において、バシュラールがいかなる点でベルクソンを批判したのかを描くこと、そして、この批判によって明らかになるバシュラールの瞬間論によって、「瞬間」がどのように連続するものとされるのかを明らかにすること。これが本発表の目指すところである。

ミシェル・フーコーにおける個人 (individu) 概念について

池田 信虎

ミシェル・フーコーは1975年の著作『監獄の誕生』において、近代以降に一般化した規律 (discipline) と呼ばれ、空間的に作用する権力的制度が、独房的、有機的、段階形成的、結合的という四つの特徴を持つ個人性 (individualité) を作り出すものと述べている。換言すれば、これら四つの特性こそが近代における個人であり、また、フーコーはこうした四性質による個人の認識が成立すると同時に、個人という現実が存するとも述べている。

こうした近代的個人の理解を含むフーコーの規律権力論がコレージュ・ド・フランスにおける1973-1974年度講義「精神医学の権力」において一定程度の完成を見ていたことは *Politiques de Foucault* (Jean Terrel, Paris : PUF, 2010) といった先行研究などにおいても論じられている。しかし、本発表で着目したいのはそれ以前、すなわちフーコーが本格的に個人について論じた最初の著作である1963年の『臨床医学の誕生』である。

『臨床医学の誕生』においてフーコーは十八世紀から十九世紀における人体、あるいは病へと向けられるまなざし、そしてその変化に伴う認識される空間の変容を描き出した。そこでフーコーは十八世紀における医学的認識における空間化こそが、個人というものを生じたことを既に指摘していたのだ。十八世紀というフーコーが近代と呼んだ時代、空間的な操作による個人の認識とその成立、またこれを可能とした言語の使用への着目という規律権力とそれによる個人が持つ三つの特徴は1960年代、すなわち前期フーコーと呼ばれる彼が言説論や認識論へと着目していた時代に、既に完成していたのである。

しかし、そうであるとすれば、1963年のフーコーはどうして権力について論じなかったのだろうか。言い換えれば、個人概念に関して類似した議論を行なっている『臨床医学の誕生』と『監獄の誕生』における個人論を比較することで、フーコーにおける権力論の条件が明らかとなるのではないだろうか。

したがって、本発表ではまず、『臨床医学の誕生』における個人と『監獄の誕生』における近代的な個人の概念を検討し、両論が併せ持つフーコーにおける個人の成立という共通の構造を示す。これによって、フーコー権力論が認識論と取り結んでいる関係が明らかとなるだろう。続けて両論が共有していない観点を取り出すことで、本発表は第二にフーコーが1970年代に入り問題を権力として論じ直さねばならなかったその理由について論じ、権力論の条件を示す。本発表によってフーコーの個人概念は、彼の認識論と権力論を結ぶものとして解釈されることになるだろう。

ライブニッツにおける系列の理由の外部性をめぐる ドゥルーズとセールの理解の相違について

佐原 浩一郎

ライブニッツが『事物の根本的起源について』のなかで述べている「系列の理由」の求められるべきところについて、ジル・ドゥルーズはミシェル・セールに対して見解を異にしている。本発表は、ドゥルーズによるそうした相違の説明がライブニッツのいかなる論圏に連関するものであるかを明確にするとともに、両者におけるライブニッツ読解の独創性の一定の側面を呈示するものである。

ライブニッツは、ひとつの世界がもたらされた後に認められる必然性と、その世界が実在的にもたらされるか否かに関する必然性を区別し、後者に、「世界の諸状態の系列」の「理由」と見なされるものが属すると想定している。すなわち、系列の理由は、当の系列「とは別の」ところに求められなければならない。マルシャル・ゲルーやバートランド・ラッセルが、こうしたことは数学において起こることと似ていると示唆しているが、セールはそれに反対して、系列の理由は、「数学において」、系列とは別のところにあるのではないと述べている。セールのこの言述に同意できないとするドゥルーズの主張は、ライブニッツの言うことは「文字通りに」受け止められなければならないというものである。

本発表は以下の三つの部から成る。第一部では、『事物の根本的起源について』における「系列」および「理由」がいかなるものとして理解されうるか、『モノドロジー』あるいは『哲学者の告白』（特に系列について）における記述と対照させながら明示し、これを本論全体の軸として据える。第二部では、セールが、『ライブニッツのシステム』のなかで、「系列の法則は系列に対して内部的である」ということが「第n項の言表」である、と明言することで何を言おうとしているかを、系列と理由の連関についてのゲルーらの数学的な理解を念頭に置きながら、第一部で明示された理論体系のなかへの位置づけを試みる。第三部では、系列の理由が系列とは別のところにあるということ「文字通りに」読むべきであるとするドゥルーズの意図を、そのことが主張されている『襞』の射程からのみならず、初期の著作へ遡り、汲み取ることとする。そして『襞』のひとつの注における言及でありながら不同意というかたちで表明されたセールへの評価の妥当性を検証する。

もろもろの論証はそれぞれ以下の結論へ進む。第一部：「理由」はわたしたちに、世界の諸状態から成る一種の無限的な系列全体を、永遠的なものとして承認させる。第二部：多くの注釈者は系列の理由が系列の外部としての諸微分に帰されると見なしているが、セールはペアノの公理のフレグ的な解釈にしたがって系列の法則の内部性が担保されうると考える。第三部：ドゥルーズは、垂直的な発掘不可能性のなかにあるライブニッツにおける神の自由の秩序（神の数学）を系列（数学一般）の外部と想定する。

ポール・ヴィリリオと（ポスト）構造主義試論

小泉 空

本発表は、フランスの思想家、ポール・ヴィリリオ（1932-2018）の思想を、同時代の構造主義、あるいはポスト構造主義との関係から考察するものである。

テクノロジー理論家として世界的に知られるヴィリリオは、ここ日本でもドゥルーズやフーコーといった、いわゆるポスト構造主義思想家たちと同時代的に輸入されることで、その名が知られるところになった。とりわけドゥルーズ＝ガタリ『千のプラトー』で、ヴィリリオの議論が大きく援用されたことは、ヴィリリオを、ポスト構造主義の文脈で受容することに大きく寄与したといえる。

他方で、ヴィリリオ自身のテキストに目をむけてみると、ヴィリリオとポスト構造主義の関係は、そこまで自明なものではない。というのも、ヴィリリオのテキストからは、同時代のポスト構造主義者たちが批判的に受容した構造主義言語学や精神分析への言及、あるいはそれらの学問特有のチームを見て取ることができないからである

こうした事情から、John Armitageが主導してきた英語圏でのヴィリリオ研究では、ヴィリリオと構造主義言語学、精神分析の関係よりも、むしろフッサールやハイデgger、メルロ＝ポンティといった、現象学者との関係を重視する傾向が続いてきた。そしてそれは、ヴィリリオを、ポスト構造主義という大雑把な括りで理解する流れに対して、ヴィリリオのテキストそのものに向き合う姿勢を培ってきたといえる。

しかし本発表は、そのうえで今一度、ヴィリリオとポスト構造主義に共通するものは何かを問うてみたい。確かに、ヴィリリオのテキストからは、構造主義言語学や精神分析への明白な言及を見て取ることができない。だがテキストの背後にあるはずのヴィリリオの思考法、ロジックの部分では、ヴィリリオとポスト構造主義には多くの共通する部分があるように思われるのである。

そこで本発表は、ヴィリリオのテクノロジー論と構造主義言語学、精神分析を繋げるミッシングリンクとして、まずフランスにおけるサイバネティックス、ゲーム論の受容に着目する。次いでヴィリリオのキー概念である「速度」が、構造主義的なゲーム論理解から着想を得ている可能性について考察する。そして最後にヴィリリオから逆照射する形で、構造主義、あるいはポスト構造主義における「意味」の問題が、ヴィリリオの速度の問題とも共通した地平をもつ点を考察する。

ラカンとレヴィ＝ストロース

花澤 創一郎

本発表では、レヴィ＝ストロースがラカンに与えた影響を検討し、ラカンがレヴィ＝ストロースからどのような発想を受け取り、独自の解釈を加えたのかを、特に1950年代のラカンのテキストに焦点を当て、先行研究を踏まえつつ考察する。

人類学と精神分析の交差点は、フロイトの「トーテムとタブー」（1912）にさかのぼる。エディプス・コンプレックスの普遍性を主張するフロイトは、その論証の過程でフレイザーやロバートソン・スミスらの研究を援用するが、マリノフスキーはこれに反発し、主に英米圏で論争が展開された。一方、フランスではこの論争はほとんど影響を及ぼさなかったが、レヴィ＝ストロース『親族の基本構造』（1949）の出版が状況を一変させた（ルディネスコ, 2001: 228-31）。ラカンは「〈私〉の機能を形成するものとしての鏡像段階」（1949）の中ですでに同年のレヴィ＝ストロースの論文「象徴的効果 *L'efficacité symbolique*」への参照指示を行い、「フロイトのテキストへの回帰」を訴えて以降、50年代のセミナーや論文の中で繰り返しその議論に言及している。Zafiroopoulos は、元々デュルケミアンだったラカンは、まさにレヴィ＝ストロースを介してこそフロイトへの回帰を果たしたと主張している（Zafiroopoulos, 2003: 19-20）。これらのことから、50年代ラカンの理論を理解するうえでレヴィ＝ストロースの議論が欠かせない土台になっていることがわかる。

我が国のラカン研究では、代表的なものとして、原和之（2008）、松本卓也（2018）、岡安裕介（2020）、河野一紀（2022, 2023, 2024）らの研究がこの主題に取り組んでいる。また、2021年には日本ラカン協会の特集「ラカンはいかにしてラカンになったか I」が生まれ、ワークショップ「精神分析と人類学」が開催されるなど（主にレヴィ＝ストロースの人類学が対象であった）、近年両者の関係には注目が高まりつつある。

これに対して、仏語圏ではラカン存命中の70年代から研究が展開された。Palmier（1970）、Mehlman（1972）らの草創期を経て、Georgin（1983）、Borch-Jacobsen（1991）へと続き、Zafiroopoulos（2003）が50年代までのラカンのテキストを網羅した著作を出版している。構造主義や象徴システムの観点からは Descombes（2009[1980]）や Hasegawa（2020）がある。近年では Scubla（2011）と Lucchelli（2022）がレヴィ＝ストロースの「神話の正準公式 *La formule canonique des mythes*」（『神話の論理』, 1955）とラカンの「シェーマ L」の理論的生成が年代的に同時期であったことを、周辺資料の調査によって描き出している。

このような仏語圏における研究の蓄積と比較すると、我が国の研究はまだ萌芽的な段階にあると言わざるを得ない。その一因として、仏語圏の最新研究が日本で十分に紹介されていない点が挙げられる。そこで本発表では、主に Zafiroopoulos、Scubla、Lucchelli を中心に仏語圏のラカン・レヴィ＝ストロース研究を紹介し、日本における先行研究と比較することで、現状の整理と今後の研究課題を提示する。

「否定」から「性別化」へ ——ラカンの性別化図式の成立過程について——

信友 建志

フランスの精神分析家ジャック・ラカンが七〇年代に提示した「性別化のマテーム」は、性差を数理論理学の視点から再考する大胆な試みとして知られる。一方、その疑似数理論理学的表現は、ソーカル事件での批判に象徴されるように、専門外領域への安易な援用とみなされ、学術的な議論を巻き起こしてきた。しかし近年、Cathelineau(2002)やLe Gaufey(2006)らによる検討から、ラカンのアリストテレス読解に基づく思想史的背景を洗い直す作業が進められている。

本発表は、この方向性をさらに深めるため、特にイエスベルセン『否定』(1917)からの影響に焦点を当てる。イエスベルセンが論じた様々な語用論的分析な「否定」の分析から導かれる、主語の存在仮定・作用域の扱い、欠如態の位置づけなどは、ラカンがアリストテレスの論理学を形式化する際に直面した「語用論的多義性」と密接に関わるからである。さらにラカンは、ニール&ニールの論理学を全体的な参照枠として用いつつ、パースの四分図における存在仮定および主語の量化の設定、ブランシュヴィクの作用域論を参照することで、四項関係からなるアリストテレスの対当表の理解をより現代的な形式論理学に引き寄せつつも、語用論的には三項関係への揺らぎを引き起こす、そこに回収しきれないこの多義性そのものを「性差」の論理に組み込み、ヒンティッカの様相論理と接続することで、複数の論理体系が偶発的に移行しうる場として性別化を構想した。

この展開においては、性別化の図式は単純な男-女の対比に還元されない。むしろ複数の論理が重なり合い、相互にずれを起こす領域こそが、ラカンが描く女性-性の特異性を照らし出している。「女性はすべてではない」という有名な言葉が示すのは、絶対的な不可能性にとどまらず、欠如態を通じて論理的展開が変容しうるという点である。アリストテレス以降の伝統的論理学における否定の作用域の差異、さらにはアリストテレスに始まりカントやハイデッガーを経由した欠如態といった、重層的に取り込まれた否定の概念を用いることで、ラカンは性差を単なる二項対立としてではなく、移ろいやすさを孕む非決定的な論理空間として提示したのである。

以上から本発表では、ラカンが「否定」から「性別化」へと移行する過程で取り込んだイエスベルセンの洞察や、ブランシュヴィクやヒンティッカの様相論理との交点を整理し、「すべてではない」という命題が孕む多層的な論理的含意を再検討する。これにより、性別化のマテームが当時いかに成立したのか、その理論的背景を明らかにし、現代のジェンダー論に与える示唆の可能性を探りたい。

ラカンにおけるドン・ジュアン ——「性別化の式」を再検討する試み——

北村 公人

本発表では、ジャック・ラカンの1970年代の理論に注目する「現代ラカン派」による「性別化の式 *formules de la sexualité*」（男性の論理式・女性の論理式）の解釈を再考したい。

1970年代のラカンはこの論理式を通じて、精神分析的な意味での「男性」「女性」のセクシュアリティについて議論していたのだが、ラカンの娘婿であるジャック＝アラン・ミレールを中心とする「現代ラカン派」は、「女性の論理式」を説明するものとして、モリエールの戯曲『ドン・ジュアン』の主人公であるドン・ジュアンを引き合いに出す傾向がある。しかし、本発表では、ドン・ジュアンが必ずしも「女性の論理式」を説明するものとしては位置付けられないことを示したい。

ラカン自体の理論に関して、フランスの精神分析家マリー＝エレーヌ・ブルース（2009）は、ラカンの前・中期（1950・60年代）と後期（1970年代）の議論のあいだに断絶を見出していた。確かに、50～60年代の前・中期における議論と、70年代後期の議論との間には、転向とも言える変化が見られ、前・中期ではドン・ジュアンは特殊な同性愛に関連付けられていたが、後期ではそのような同性愛の議論が後退し、「女を数える」という新たな視点が導入された。

だが、前・中期と後期のあいだに断絶があったとする解釈や、同性愛の議論が格下げされたとする立場は妥当なのだろうか。また、ドン・ジュアンの複雑な性別化を単に「女性の論理式」の中に留めることができるのか、再考する必要がある。

というのも、ラカンは中期の『不安』のセミナーにおいて、ドン・ジュアンを男性的・女性的なイメージのどちらかに関連させることを否定的に捉えていたのである。この立場は、ドン・ジュアンを男性的でも女性的でもない視点から捉えることを促し、初期の『対象関係』のセミナーで提示された特殊な同性愛の観点を思い起こさせる。

そこで本発表では、ラカンの1950年代から70年代にわたるドン・ジュアン論を「連続したもの」として捉える仮説を提案する。具体的には、ラカンがドン・ジュアンを論じた三つのセミナー——1956-1957年の『対象関係』、1962-1963年の『不安』、そして1972-1973年の『アンコール』——を総合的に再検討し、ラカンにおけるドン・ジュアンの位置付けをより広範に精査する。

この再検討を通じて、ラカンのドン・ジュアン論には、「女性の論理式」だけでは説明しきれない理論的展開があることを明らかにし、これを通じて、クィアな性別化の問題にも新しい光を当てたい。本発表は、ドン・ジュアンを典型とする複雑な性別化を考察するための新たな基盤、いわば「ドン・ジュアンの論理式」を提示し、ドン・ジュアンにおいては、「女性の論理式」における「追加」の、意図しない停止が起こることを示したい。

ジャン・イポリットにおける精神分析の位置づけ

得能 想平

ジャン・イポリットはヘーゲルに関する哲学的著作によって知られるが、実存主義者（ジャン＝ポール・サルトル、モーリス・メルロ＝ポンティ）との交流や、ポスト構造主義者たち（ミシェル・フーコー、ジル・ドゥルーズ、ジャック・デリダ）との指導関係を通じて、近年その思想が注目されている哲学者の一人である。本稿では、そのイポリットにおける精神分析に関わる議論を紹介することを試みる。

イポリットと精神分析の関係は、ジャック・ラカンのセミナーで発表された「フロイトの否定についての、口述による評釈」（1954年）がよく知られている。ところで、なぜイポリットは精神分析のセミナーに参加することになったのだろうか。この発表は、イポリットが精神分析を主題として書いた最も初期のテキストであり、その後「精神病理と有機体」（1955年）、「精神分析と哲学」（1955年もしくは1956年）、「ヘーゲルの『精神現象学』と精神分析」（1957年）、「人間の実存と精神分析」（1959年）、「哲学と精神分析」（1959年）が続く。本発表ではこれらのテキストや関連する論考を精読し、イポリットが精神分析へと向かった思想的な動機を回顧的に検討する。

例えば、「精神分析と哲学」では、フロイトが人類学、人間科学、哲学を巻き込む革命を引き起こす存在として位置づけられ、サルトルとの対比が行われる一方で、ハイデガーとの類似が強調される。「ヘーゲルの『精神現象学』と精神分析」では、ヘーゲルのフロイト的な読解が提示され、ヘーゲル哲学がパラノイアとスキゾフレンニーの相補性において論じられる。「人間の実存と精神分析」では、ベルクソンに近いエネルギー論的な語彙を用いながら、「資本家」と「起業家」の比喻を通じて、夢の対象と覚醒時の対象、すなわち知覚のあり方について論じている。本発表はこれらの議論を再検討することで、イポリットの思想における精神分析の位置づけを明らかにし、その思想的動機を論じることを目的とする。

あらためて考察すれば、フロイトやラカンの議論は治療を目的とした精神分析の試みであり、20世紀フランス思想における哲学的試みとは目的において明確に異なる。それにもかかわらず、20世紀後半のフランス現代思想において精神分析の考え方が広く受容されていることは周知の事実である。本発表は、イポリットにおける精神分析の位置づけを検討することで、このような現象に対する部分的な解答を提示することも可能にするだろう。

フェリックス・ガタリの記号論における 非シニフィアンの二つの方向

有馬 景一郎

本発表はフェリックス・ガタリの非シニフィアンの記号論について議論する。ガタリの記号論は、一方でイェルムスレウの言語素論における表現と内容の区別を形式・実質・素材の三組により分割することで、「非記号論的コード化」「シニフィアンの記号学」「非シニフィアンの記号論」という三つに分類される。他方で、ガタリにはパースの記号論の三項図式を「シニフィアン—解釈項—対象」に改変して、「主体化」あるいは「記号化」という働きにおいて記号を捉える観点もある。非シニフィアンは主体化や記号化の動きを構成する要素の一つとして位置づけられる。非シニフィアンをめぐるこの二つのあり方の連関は明瞭ではない。

ガタリの三つの記号論の分類は、1977年の『分子革命』の時期に展開される。非シニフィアンの記号論は、ガタリがシニフィアンの記号学を批判する意図をもって提示された。ガタリは意味作用あるいは意味解釈から離れる記号として「非シニフィアンの記号論」を捉える。非シニフィアンの記号論として具体的に提示されるのは、数学や芸術的作品における具体的な複合物である。非シニフィアンは記号論の一つにカテゴライズされ、機械状の意味や潜在性に働く強度としての効果を持つと言われる。

1979年の『機械状無意識』においてガタリは記号を成立させる要素の中に主体を見出し、記号における主体化あるいは記号化という動きを捉える。ここでの非シニフィアンの現れ方は、『分子革命』期と幾分異なる。伊藤守は『フェリックス・ガタリの思想 生の内在性の哲学』において、「一次元的シニフィアン」を「シニフィエ/シニフィアン」というバイナリコードを持ちえない非シニフィアンとして指摘する。『機械状無意識』期の非シニフィアンは一次元的シニフィアンというシニフィエ/シニフィアンに未分化なシニフィアンとして捉えることができる。未分化なシニフィアンは、「不能な意味作用」をもたらす。

非シニフィアンの強度的な効果は、ある主体性に衝撃を与え、調子を狂わせる。そのような非シニフィアンの強度的な効果は、具体性を持った数学的・芸術的な複合物によりもたらされる。また非シニフィアンが未分化なシニフィアンとして理解される場合には、不能な意味作用という別の効果が発揮される。非シニフィアンの効果は具体的な複合物による強度と、「未分化な」シニフィアンという不能な意味作用という二つに区別できる。本発表の目標は、これまで先行研究において明示されなかった非シニフィアンの二つの異なる方向を整理すること、およびそれらの二つの方向がさらに複数の効果を及ぼすことを提示することを目指す。

リクールの「ためらい」の問題 ——『意志的なものと非意志的なもの』を読む——

小泉 圭徳

本発表の目的は、P・リクール（1913－2005）の初期の主著『意志的なものと非意志的なもの』（以下『意志的なもの』）において展開された「ためらい（*hésitation*）」論を哲学的人間学として解釈することである。

本発表が「ためらい」に着目するのは、リクールの「意志の哲学」というプロジェクトを「人間学」として読み解く手がかりに「ためらい」があるからである。『意志的なもの』の眼目が最終章のタイトル「ひとえに人間的な自由」にあるとすれば、まさに「人間」がこの著作にとって問題の中枢をなすことは明らかである。ところが、『意志的なもの』では本格的な人間の存在論的地位の分析は行われていない。それは「意志の哲学」というプロジェクトの続編である『有限性と有罪性』（1960）第一巻『過ちやすき人間』を待たねばならない。もっとも、すでに『意志的なもの』において「哲学的人間学」の萌芽がある。それが「ためらい」である。そこでリクールは「ためらい」を人間の実存の条件、すなわち受肉、時間性に起因するものとして捉え、その苦しみを人間の内的な統一の破綻に見出すのだが、まさにこのような内的な統一の不調和こそ、『過ちやすき人間』において明らかにされる「過ちやすき人間（*homme faillible*）」の存在論的地位の特徴だからである。

これまでのリクール研究では、そもそも『意志的なもの』の体系的な検討それ自体が十分とはいえず、その個別論点である「ためらい」をめぐるリクールの思考の哲学的な意義はほとんど知られていない。数少ない例外として Boyer（2010）や井上（2018）などの研究があるものの、ためらい論をリクールの哲学的人間学に結びつけて論じるに至っていない。これらの先行研究を踏まえ、本発表では『意志的なもの』第一部第三章「決意の歴史：ためらいから選択へ」を中心に、リクールのためらい論を哲学的人間学として解釈することで、「ためらい」概念の哲学的意義を明らかにすることに取り組む。

参考文献

- Ricœur, Paul (1950)., *Philosophie de la volonté: 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Éditions Points, 2009.
- Boyer, Alain (2010)., « Le phénomène de l'hésitation selon Paul Ricœur », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, 2010, pp. 479-494.
- 井上遼（2018）「リクール意志論における〈ためらい〉の射程」、『哲学世界 別冊』第9号、早稲田大学大学院文学研究科人文科学専攻哲学コース、93-106頁。

孤独の読み手レヴィナス ——その文学論、プルースト読解を中心に——

板部 泰之

本発表は、エマニュエル・レヴィナス（1906-95）における文学という問題への関心から出発し、主としてそのプルースト読解に焦点を当てて検討するものである。

独自の思想家としてのレヴィナスは老境に至って広く知られ始めた。それゆえ当初の受容は避けがたく1960年代以降（＝円熟期以後）の用語群——「倫理」や「他者」もそこに含まれる——に偏らざるを得なかった。だがこうした偏頗は殊に2010年代以降、研究の蓄積や新資料の刊行を背景として修正され、相対化が進みつつある。〈他者〉よりもむしろ〈自己〉への繫縛に力点を置き、レヴィナスの思想を自我論として読むという解釈の可能性。1940年代に姿を現す「他者」という用語は、当初は倫理的他者というより、エロスの他者を念頭に置くものだったという事実。そしてまた、少なくともこの壮年の一時期までのレヴィナスが、哲学・宗教のみならず文学（批評・創作）をもキャリアの柱に据えようと考えていたこと。これらの事情が適切に評価され始めてきたのだ。

こうした時流のなかで、文学はレヴィナス研究のホットな話題のひとつになっている。むろん、文学（文学一般ないし特定の作品）を正面から論じたレヴィナスの論考は非常に多いわけではない。しかし、従来レヴィナスの思想的道程全体において副次的なものと位置づけられがちだったこれらの文芸論にも、従来の遡行的視線に縛られない新機軸の読解が提案されだしている。またレヴィナスの哲学的・宗教的「主著」群に目を転じて、シェイクスピアからドストエフスキー、モリエールからブランショに至る西洋各国の文学作品からの引用がここかしこに見られるのだが、こうした特定の作家らへの、一見、散発的にも思われる言及を掘り取り、その重要性を検討する研究も増えてきている。発表者はこの種の先行研究の知見を踏まえつつ、これら文学テキストへのレヴィナスの言及を網羅的に拾い上げる作業を進めてきた。本発表はその成果の一端を、殊にプルースト論を中心に据えて紹介する試みにほかならない。

プルーストの世界的名声が確立する以前、個人主義に耽溺した作家としての否定的採点のほうが優勢であったとさえ言われる戦前・戦中期から、早くもレヴィナスは『失われた時を求めて』を高く評価していた。主人公「私」の否みがたい内閉的・独善的傾向にもかかわらず、レヴィナスはそこに社会性・エロスの他者性の次元を見出しているのである。こうした読みの路線は、自我の「孤独」や「エロス」といった問題系への関心を、他の文学テキストの読解や自らの創作実践と並行して練り上げていくなかで生まれていったものであることが確認されるだろう。本発表では円熟期以降の著作に出現するプルーストにも目配せをしながら、閉塞・孤独の只中にこそ他者の可能性を見ようとするレヴィナスの発想を、そのプルースト読解を通じて浮き彫りにすることを試みたい。

レヴィナス『全体性と無限』 第Ⅱ部享受論における主体の動物的諸相

布施 哲朗

本発表では、エマニュエル・レヴィナス（Emmanuel Levinas, 1906-1995）の『全体性と無限』（1961）を中心に、レヴィナスの哲学における「人間中心主義」をめぐる論争を取り上げる。

この主題による批判のなかで、動物論の観点からなされるものを見れば、レヴィナスが自らの哲学において「他者」に着目することで、西洋哲学の主体概念を転覆したことは認められる。しかし、レヴィナスが自らの哲学の対象を狭義の人間に限定しており、「動物」という際立って他者であるものを排除しているため、他者と倫理をめぐるおこなわれたレヴィナスの思索には留保をつけざるを得ないとされる。

もちろん、この批判に対して、レヴィナス研究者からの応答はいくつかある。その応答で有力なものは、レヴィナスの哲学の対象で人間が特権的に扱われているように見えるのは、彼が行った現象学的営為の対象が人間であったからとするものである。なお、この人間を対象にした倫理を動物側に拡張することも可能であるとするものもある。これを『全体性と無限』に即して考えるならば、その第Ⅱ部の記述はこの世界で生物的に滞在する主体が問題になっており、その意味で『全体性と無限』第Ⅱ部の記述は動物を対象に開かれているとするものもある。

ここにはある種の合意が存在する。『全体性と無限』の第Ⅲ部以降は人間を対象に限られているが、しかし『全体性の無限』の第Ⅱ部までは動物をその対象に含み込んでいるとする合意である。また、この問題は『全体性と無限』の叙述構造をめぐる一連の解釈と合流する。この叙述構造をめぐる解釈は、『全体性と無限』の各部の関係を弁証法的にみなす立場と、多層的にみなす立場で対立している。この後者の解釈では、動物的主体とされる第Ⅱ部までの主体と第Ⅲ部以降を含み込んだ人間的主体の差は、第Ⅱ部を共有しつつも、第Ⅲ部以降を含み込むかどうかによって、そこには紙一重であるが、厳然たる差異が存在することになる。

われわれはここである疑問を提起する。レヴィナスは、確かに人間と動物が異なると言っている。それでも、レヴィナスが『全体性と無限』第Ⅱ部において分析する、未だ動物的である主体が、動物的であるままに、人間かのように振る舞う奇妙な様態を読み取ることができるのではないか。

本発表では、以上の観点から、レヴィナス『全体性と無限』第Ⅱ部を基本的な分析対象とする。その中で根本概念として扱われている享受 *jouissance* の諸相を読み解くことで、レヴィナスにおいて動物的とみなせる主体が人間かのように享受する、特異な様態を提示することを試みる。この様態から、人間と動物の間にある紙一重の差異を、より微細に読み取ることが試みたい。

ブランショの言語論とヘーゲル批判 ——ラザロの形象を手がかりとして——

村上 倫

モーリス・ブランショ（1907-2003）は「書くこと」を中心として彼独自の思索を展開し、20世紀以降の文学・思想に大きな影響を与えた。その言語論は、フランスの文学・思想にとどまらず、ドイツ哲学、とりわけヘーゲルやハイデガーの哲学との対話を通じて形作られている。しかしブランショがヘーゲルをいかに受容し、批判したかは十分に解明されていない。本発表では、論文「文学と死への権利」（1949）において、ブランショが展開したヘーゲル批判を明らかにすることを目的とする。

そこでブランショが参照するのは主著『精神現象学』（1807）ではなく、それ以前の『イエーナ体系草稿』『精神哲学草稿Ⅰ』（1803-1804）である。『現象学』では「言語」は単に対象を直接的に示すことができないものとして（「感覚的確信」章）、単なる媒介物として扱われていたに過ぎない。しかし、「精神哲学草稿」でのヘーゲルの構想では「言語」は自らを止揚する「意識の实在」として位置付けられている。このヘーゲルの構想に対してブランショは、止揚されることのない言語の性質とそのような言語が可能になる場としての文学を提示する。そこで言語は、事物を否定し対象を名指すような意味と言語が事物そのものとして別の意味を保持するという両義性を備えている。

ブランショはこの議論を提示するために、「ラザロの復活」（ヨハネ福音書）を援用する。ブランショはこの逸話を従来のキリスト教的な「復活の奇跡」としてではなく、むしろキルケゴールが『死に至る病』（1850）で記したような「復活の悲劇」として提示している。救済（蘇生）によって否定され、止揚されたラザロの死は、逆説的に「死の不可能性」を明らかにする。ブランショはラザロを通じて、ヘーゲルにおける言語の使用を批判し、言語の止揚されない性質を強調する。

この議論はキルケゴールから少なからず影響を受けたものである。キルケゴールは1930年代にジャン・ヴァールによってヘーゲル批判としてフランスに紹介され、実存主義哲学をはじめとするその後の思想に影響を与えた。ブランショもまたキルケゴールについてはたびたび言及している。先行研究では、主に倫理的段階から宗教的段階への移行に着目したイサク奉献（キルケゴール-ブランショ-デリダ）が論じられてきたが、本発表ではブランショの40年代のキルケゴール論に着目し、彼が美的段階の重要性に注目している点を明らかにする。ブランショはキルケゴールを「実存主義哲学」や「教義学」としてではなく、むしろ「審美家」あるいは「詩人」として再解釈している。

このような視点から、本発表ではブランショがキルケゴールを介してヘーゲル批判を展開し、その独自の言語論をどのように形成していったかを明らかにする。

現れ、それでもなお
——ジャン＝リュック・ナンシーにおける
スペクタクルの射程——

山根 佑斗

本発表は、ナンシーにおけるスペクタクルの射程を明らかにすることを目指す。

ナンシーは、1990年代の著作において、しばしば「スペクタクル」という術語を用いている。とりわけ、ナンシーなりの共存在論が展開される主著『複数にして単数の存在』（1996年）においては、社会や共存在がスペクタクルとして論じられる。ナンシーは、ドゥボール『スペクタクルの社会』を承けながら、「スペクタクルなき社会はなく、あるいは社会のスペクタクルを欠いた社会はない」（*Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 89）とまで述べるのである。

ナンシーのスペクタクル論は、主にドゥボールらシチュアシオニストの議論との比較で論じられてきた。ドゥボールは、『スペクタクルの社会』において、同時代の社会を支配する原理をスペクタクルに見出していた。すなわち、同時代的な社会においては、実質的な価値を持たぬスペクタクルの商品だけが交換されており、そこには本来の生などないとされる。これに対しナンシーは、『複数にして単数の存在』において、スペクタクル概念そのものを再検討し、スペクタクルに別の意義を見出している。ナンシーによれば、スペクタクルは本来の生のコピーではなく、自己を他者へと曝し出すという根源的な運動だとされる。こうしたナンシーの議論は、ナンシーなりの資本主義論として理解される一方、ドゥボールを過度に単純化するものと批判されてもいる。

だが、『複数にして単数の存在』前後の仕事を瞥見すると、スペクタクルという概念は、ドゥボールにのみ由来するとは必ずしもいえない。とりわけラクー＝ラバルトとの共著『舞台』では、スペクタクルは「上演」という意味で用いられている。また、オリジナルとコピーといった二項対立を疑問視する視点は、『思考の重み』（1991年）にもみられる。さらにこの視点は、『イメージの奥底で』（2003年）に見られるような、ナンシーなりの芸術論を準備するものと理解することもできる。要言すれば、ナンシーのスペクタクル論は、『複数にして単数の存在』に突如出現し、彼のドゥボール理解の表層性を露呈させるものではない。むしろナンシーのいうスペクタクルという概念は、彼の存在論の根本原理を——少なくとも部分的に——成すものであり、より広い射程で把握する必要がある。

本発表は、ナンシーのスペクタクル論を、彼の著作群の内的連関のうちに位置づけることを目指す。そのことで、ナンシーの思想全体について、既存の先行研究とは別様の側面を見出すことも目指す。すなわち、ナンシーの思想は、「痕跡」を語るデリダや、不可知の他者を語るレヴィナスといった、しばしばナンシーと並べて論じられる思想家とは異なる特徴を持つ。ナンシーの存在論は、スペクタクルという現前化の運動に貫かれているのである。

アーレント『カント政治哲学の講義』に対するナンシー 「定言命法」論の意義

小田 麟太郎

アーレントが『カント政治哲学の講義』（1982年）において、『判断力批判』（1790年）の読解を軸に、政治的判断力をめぐる議論を展開したということはよく知られている。しかし、以上のアーレントの議論は、『実践理性批判』（1788年）を中心とするカントの道德論を政治哲学的に低く評価し、共通感覚を備えた、すなわち快の共有を目指しうる人間たる他者との政治のみを念頭に置くものである。然るに、今日、私たちが頻繁に経験しているのは、寧ろ、他者との間でそうした共通感覚を見出すことの決定的な困難さではないだろうか。

このような疑問を抱くとき、「定言命法」をめぐるナンシーの議論が、共通感覚を前提とする以上のような政治哲学の議論を乗り越えるための手がかりとなるように思われる。アーレントがカントの道德論を政治哲学的に低く評価したのは、カント的道德が、自明な法則に従うだけのもの、判断を必要としないものであり、政治の条件たる人間の複数性とはほとんど無縁なものに思われたからである。確かに、私たちはカントの道德論をそのように理解することができる。しかし、『定言命法』（1983年）を中心とするナンシーの議論は、カントの道德論が決して一枚岩的ではないということを明らかにしている。純粹実践理性の自律的な立法を命ずる「定言命法」は、そのあり方自体が、カント自身の意に反して、逆説的にも純粹実践理性の自律を否定するものであり、そこで命ぜられているのは、寧ろ、普遍を判断せよということ、他者もまた法をなすということだということである。

以上のような理解をもとに、本発表では、アーレント『カント政治哲学の講義』との比較検討によって、ナンシー「定言命法」論の政治哲学的意義、そして、カントの道德論それ自体を、カント自身の理解を越えて、政治哲学的に再解釈する可能性を明らかにしたい。

公 募 論 文

ベルクソン記憶論における意志の問題 ——記憶力の「自転運動」を中心として——

天野 恵美理

はじめに

ベルクソン『物質と記憶』（1896）の中では表立って語られていないものの、1900年以降の論文や講義に頻出する概念として、「意志」がある。『物質と記憶』の記憶論の延長上にあるとされる論文集『精神のエネルギー』にも「意志」は目立って現れる。

一見したところ、1900年以降も、ベルクソンは『物質と記憶』の記憶理論を敷衍しているように思われる。なかでも1903-1904年コレージュ・ド・フランス『記憶理論の歴史』講義（以下『記憶講義』）は校訂者によって『物質と記憶』の詳細版とも言われているが（cf. HTM, 11）、この講義においては『物質と記憶』で示されていたのと同様の円錐図が描かれており、この円錐図を用いつつ、記憶力¹⁾の運動について同種の説明がなされているのである。

『物質と記憶』では明確に語られることのなかった意志の問題がベルクソンの記憶論において位置付けを持つようになったとするなら、それはいかなる改変を通じてであるのか。

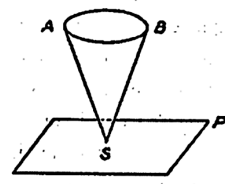
本論文では、『物質と記憶』と『記憶講義』の記憶論に共通して認められる記憶力の働き方の説明——記憶力は、「自転（rotation）」と「並進（translation）」という二重の仕方で運動するとされる——を比較することで、この問いに答えるとともに、ベルクソンの記憶論の発展を跡付けることを試みる。両テキストは一見したところ同じ内容を述べているように思われるが、実は表面に現れない根本的な変化を孕んでおり、その変化によって、ベルクソン記憶論において意志が場所をもつようになった、というわけである。

本論文は以下の手順で考察を進める。1節では、『物質と記憶』における記憶力の二重の運動およびそれが意味する事柄について検討する。2節では『記憶講義』における記憶力の二重の運動について検討し、『物質と記憶』との相違を示す。その上で、『記憶講義』の記憶論における意志の所在を明らかにする。最後に、1900年以降の他の講義等について、2節で示した点を簡単に確認した上で、記憶論への意志概念の導入がベルクソン哲学において持つ射程を示す。

1. 『物質と記憶』の記憶論における意志概念の説明の不在

1.1. 『物質と記憶』における記憶力の二重の運動

『物質と記憶』の記憶論について、まず前提として確認しておくべきことは、現在において働く習慣的記憶力、すなわち、「習慣が組織した感覚-運動系の総体からなる身体の記憶力」と、「過去の真の記憶力」とが区別された上で、これら二つの記憶力が一体となって働いているとされることである（cf. MM, 168-9）。これが、第三章で示される逆円錐図（MM, 169）によって説明される事柄である。記憶力の全体を表す逆



円錐 SAB において、底面 AB には過去のあらゆる記憶が不動のまま座している一方、S には身体の感覚-運動メカニズムが位置付けられ、「頂点 S は […] 不断に前進する (avance)」(ibid.)。

ベルクソンは、円錐図を念頭に起きつつ、全体としての記憶力のなす「二つの同時的な運動」ないし記憶力の二重の運動について、次のように説明する。

一方では、感覚-運動状態 S は記憶力を方向付ける (orienter) のであり、それは根底において記憶力のアクチュアルで活動的な極限にすぎない。また他方では、この記憶力自身は我々の過去の全体とともに、前への押し出し (poussée en avant) を遂行し、自身の可能な最大部分を現在の行動に挿入する。(MM, 187-8)

上の引用の言い換えとして、さらに次のような説明がなされる。

言い換えると、統合的な記憶力 (mémoire intégrale) は、現在の状態の呼びかけに対して二つの同時的な運動によって答える。ひとつは並進 (translation) の運動であり、これによって記憶力は全面的に経験を迎えに進み、こうして行動を目指して分かたれることなく多少とも収縮する (se contracte)。もうひとつは自転 (rotation sur elle-même) の運動であり、これによって記憶力は現在の状況へと自らの方向を定め (s'orienter)、最も有益な面をそこへと提示する。(MM, 188)

言い換えの前後で対応をつけておくと、最初の引用の「一方では」以下が「自転運動」に対応し、「他方では」以下が「並進運動」に対応している。

まず「自転運動」について見ていこう。「自転運動」とは、記憶力が「現在の状況」へと「最も有益な面」つまり現在役に立つはずの記憶を「提示」できるように、「感覚-運動状態 S が記憶力を方向付ける」運動である。同じ働きが、やはり円錐図とともに、次のようにも説明されている。「過去の記憶力は、感覚-運動メカニズムに対し、それらを任務につかせ運動反応を経験の教示する方向に導くことのできる、すべての記憶を提示する」(MM, 169)。また『物質と記憶』では、記憶力は「精神」とも言い換えられ、「我々の精神の方向づけ (orientation) を決定するのは、通常は現在の知覚である」(MM115-6) とも言われる。

次いで「並進運動」について。過去の記憶は、現在の行動を利するかどうかにかかわらず、元々現在へと入り込もうとする傾向を持っている（cf. MM, 142）。こうした傾向は、潜在的な並進とでも言えるだろう。しかし、この傾向が単独で実現してしまえば、現在の状況に役立たない数多の記憶が意識へと躍り出てきて、その場合には、しかるべき運動反応をなすことが不可能となってしまう（cf. MM, 90, 181）。だからこそ、並進運動は自転運動と組み合わせさせて働く必要がある。そうして、全体として働く記憶力は、自転運動の結果を踏まえて、自転運動を通じて示された記憶のみを、最終的に現在の状況へと差し出すことになる。結果的に自転運動と組み合わせられて働く並進については、現実的な並進とでも言えるだろう。

このように、現状においてしかるべき運動反応をなすためには、並進運動の働きを自転運動の働きを通じて規制する必要がある、数多の記憶のうちどの程度のものが現在の行動にとって「有益」なのかといった調整を行わなければならない。「決断に直接先行するもの、および、過去の諸記憶のうちでそれとともに有益に組織されることができるすべてのもの」を照らし出すのが意識の役割であることを踏まえるなら（cf. MM, 157）、今述べたことはつまり、「意識は、自らの内容の展開を引き締めあるいは広げ」（MM, 185）なければならない、ということである。

さて、「意識が自らの内容の展開を引き締めあるいは広げる」という運動は、「収縮（contraction）および拡張」と呼ばれ（MM, 184）、また、「並進運動によって記憶力は〔……〕行動を目指して〔……〕多少とも収縮する」ことから、記憶力の「収縮」は、並進運動の結果と言える。とはいえ、留意しておかねばならないのは、並進運動においてどの程度記憶力が収縮するかは、自転運動においてどの程度の記憶が、現在の行動にとって「有益」とされるかによる、ということである。

そうすると、並進運動によって担われる「収縮と拡張」のなされ方は、自転運動の働きに応じて定まるわけであり、また自転運動は見てきた通りに感覚-運動メカニズムの「任務」の遂行に向けてなされているのであるから、「収縮と拡張」も、結局は、身体の感覚-運動メカニズムが司っていることになるわけである。だからこそ、「収縮と拡張」（をどのように行うか）は、「生きる上での必要ごとから帰結する」（MM, 185）とされる。「生きる」とはここでは、しかるべき運動反応を返すということである²⁾。

このように『物質と記憶』においては、記憶力の全体は、身体の感覚-運動メカニズムに供されていて、通常は、その目的に従わない余地はない。

1.2. 良識、夢、精神異常

ここでは、記憶力の二重の運動の言わば応用として、良識、夢、精神異常についてどのように説明されているかを見ていく。

まずは良識について。『物質と記憶』においては、その都度状況に即して「収縮と拡張」を行う的確性にこそ、「よくバランスのとれた」精神」（MM, 170）が認められるとされる。そして、こうした平衡状態、「現在の状況の輪郭を正確に追うには十分従順で、しかもそれ以外を呼び出してしまうことに抵抗には十分に強力な、ある記憶力の〔……〕姿勢」が、「良識（bon sens）」（*ibid.*）そのものだと言われる。そうすると、「良識」も、1.1で見てきたことを踏まえると、（自転運動を

通じて）感覚-運動連携に依存していると言える。

こうしたことから、「我々の身体は、一方でそれが受けとる諸感覚と、他方でそれが遂行することができる諸運動とをあわせもっていて、それゆえまさに我々の精神を固定させるもの、精神にバラスト (lest) と平衡を与えるものである」(MM193) と言われる。精神に「平衡」が与えられている状態とは、「収縮および拡張」が状況に対して適切に調節されている状態であり (cf. MM, 170)、これはつまり、自転運動の働きに基づいて並進運動がうまく機能しているということである。精神に「バラスト」が与えられている状態とは、「諸記憶が堅固な仕方で現実に向付けられて (orientés)」いる状態であり (cf. MM, 196)、つまり、自転運動がうまく機能している状態である。それゆえ、ここで示されているのは要するに、感覚-運動連携を通じて自転運動をうまく果たしている状態のことだと言えるだろう。このようなわけで、「我々の知的生は全て、その先端、すなわち […] 感覚-運動的諸機能に基づく」(MM, 196)。

次いで夢について。生理学的な見地からして、「深い眠りの間は、神経系において刺激と運動反応との間に打ち立てられる関係が少なくとも機能上途絶えていることを仮定しなければならない」(MM, 194)。このことから、すでに見てきたことの当然の帰結として、夢においてはまるでネジが緩んだかのように記憶力が「高揚」(MMM, 172) し、無意味な記憶が溢れ出てきて「現実感」が損なわれてしまう (cf. MM, 195)。

精神異常については、夢からのアナロジーとして (cf. MM, 194-5)、「精神異常 (aliénation) における心的平衡の破壊は、ごく単純に、有機体において打ち立てられた感覚-運動関係の攪乱に起因する」(MM, 195) と言われる。この攪乱は、「記憶力 […] に現実との接触 (contact) を失わせる」のであり、精神異常者はやはり「現実感」を抱くことができない (cf. *ibid.*)。

夢や精神異常の状態を自転運動と関係づけてまとめておこう。こうした状態においては、「諸記憶はすべて不安定 (moins lestés) になり、堅固な仕方では現実に向付けられることができなくなる」(MM, 196)。つまり、感覚-運動的諸関係の攪乱ゆえに、自転運動がうまく機能しなくなってしまうのである。さらに以上の確認から、「自転」と「現実」との関係について、次のように言えるだろう。単独で働く場合には無関係な記憶を現実へと混淆させ精神の平衡を乱しかねない並進を規制し、記憶力全体を現実と「接触」させるのが、(感覚-運動連携によって成り立つ) 自転だということである。「感覚刺激に対して運動反応によって応じる」(MM, 181) ことで、自転が成り立ち、「我々は、現在の現実には堅固に自らを繋ぎ留める」(*ibid.*)。

以上からも確認されるように、自転運動がその正常な働きの根幹をなすところの「統合的な記憶力」の働きは、身体感覚-運動的連携に、完全に依存しているのである。

1. 3. 注意と自転運動

ところで、夢や精神異常においては、感覚-運動連携が正常に機能せず、目下の状況に関係のない記憶が出現してくるわけだが、これらの状態は、「注意が、身体感覚-運動的平衡によって定まっていない精神状態」(MM, 194、強調引用者) だとされる。つまり、注意とは、「身体感覚-運動的平衡によって定まる」ものとされているわけである。

ここで、「注意」という点に着目して、これまでの考察を捉え直してみたい。ベルクソンは、第二章において、注意的再認（イメージとしての記憶が介入する再認）の仕組みを説明しつつ、「次章〔＝第三章〕の結論の先取り」（MM, 109）として、注意について論じている。注意によって知覚は強度や判明性を増し、我々は知覚に対してより「知的な態度」（*ibid.*）をとるようになるわけだが、そこでの説明によれば、注意とは、ごく基本的なレベルでは、知覚を記憶力でもって覆う、つまり「二重化」（MM, 111）する働きのことである。この二重化は、外的知覚の側からの「呼びかけ」を端緒として、それに応じてなされるのであり、またこの二重化は、現在の知覚に「似ている」「古い諸イメージ」（ないしイメージ記憶）によってなされる（*cf.* MM, 110-111）。つまり、この二重化は、（第三章のタームを使うならば）「自転運動」の働きにおいて示された記憶によってなされるということである。さて、注意的再認において「〔記憶の〕選択を遠くから司っているものは、知覚を引き継ぎ、知覚と思い出されるイメージとの共通の枠として役立つことになる模倣の運動である」（MM, 112）。「模倣の運動」とは、身体感覚-運動メカニズムが知覚対象に適応すべく「自動的に」（MM, 117）なす運動のことである。そうすると、注意的再認においては「我々の精神が採用する緊張の度に応じて、知覚が我々のうちで発展させるイメージ記憶の数は増減する」（MM, 116）にしても、（イメージ記憶の介入以前に）注意をそもそも成立させ、またその進展を通じて注意を司っているものは、記憶力自身というよりむしろ、最初の外的知覚との協働関係にある身体感覚-運動メカニズムなのだと言える³⁾。

以上1節で見てきたことから、『物質と記憶』の記憶論においては、記憶力および注意の説明において意志の作用がそれとして明示されているとは言い難い。

確かに、『物質と記憶』においては、記憶力ないし注意が働く契機として、意志や人格の主體的な働きが想定されている記述が見られる。我々が自らある特定の記憶を思い起こそうとする場合（MM, 87, 148）や、我々が「人格」とともにある決断を下す場合（MM, 192）などがそれに当たるだろう。しかし、現在の知覚の側からの呼びかけに応じて適切な運動反応を返すという、身体感覚-運動メカニズムを中心とした自転/並進モデルにおいては、記憶力のそうした主體的な働きは説明できない、ということである⁴⁾。

こうして、我々はRiquierと共に次の点を認めざるを得ない。ベルクソンは「〔『物質と記憶』において〕自ずと働く記憶力と意志的記憶力とを区別したものの、〔……〕いかにして意志がそこに自らの印を刻印するのかについて、はっきりと示さなかった」（ES, 332-3）。また、Maoilearcaも次のように述べている。『物質と記憶』は、「注意の主体性」に関する問題、あるいは「注意とは力としてどのようなものなのか」という問題を「後に残した」（Maoilearca [2021], p. 127）。

では、『記憶講義』においては事情はどのようなになっているだろうか。

2. 『記憶講義』の記憶理論における意志の所在

2.1. 『記憶講義』における自転運動と並進運動

『記憶講義』においても、一見して同じような仕方で、自転運動と並進運動という記憶力の二重の運動について説明されている。ベルクソンは、注意に関する説明として、それまでの説明を振り

返りつつ次のように述べる。

知覚〔……〕を前にして、記憶力は、自らを方向付け、二重の運動を実行すると我々は述べた。自らへの集中の運動（*mouvement de concentration sur elle-même*）によって、記憶力は自らを単純化し、現在の知覚に対して現実の状況において用いられ挿入される自らの部分だけを提示する。さらに、前進運動（*mouvement en avant*）があり、これはまさしく現在へと自らを挿入するための努力のことである。それゆえ、ここで介入する記憶力の働きこそが、単なる知覚へと自らを重ねることで、注意という現象、注意の本質を構成するのだと予想することができるだろう。（HTM, 168）

ここでは、記憶力のなす「二重の運動」として、「自らへの集中の運動」と「前進運動」とがあるとされている。

まずは「前進運動」について見ていこう。これは、記憶力が「現在へと自らを挿入するための努力」のことであり、『物質と記憶』で「並進運動」と言われていたものと同様の運動であると見てよいだろう。実際、これに先立つ講義においては、同様の説明がなされつつ、「記憶力的前進運動」が、記憶力が果たす「前方への並進運動（*mouvement de translation en avant*）」（HTM, 151）と言い換えられている。また、これまでの膨大な数の無意識的記憶すべてが、言わば「物質化されることを望む幽霊」として意識に立ち帰ろうと「前方への押し出し（*poussée en avant*）」（HTM, 128）を行うとされており（cf. HTM, 136, 169, 192）、『物質と記憶』同様、『記憶講義』においてもやはり、前進ないし並進が単独で働く場合には、現在の状況に無関係な記憶を現実へと混淆させてしまうリスクを持つものだということが理解される。

次いで、もう一つの運動である「自らへの集中の運動」について検討していこう。「集中運動」は引用箇所先立つ講義でなされる二重の運動の説明において、「記憶力自身の自転運動（*mouvement de rotation de la mémoire sur elle-même*）」と言い換えられており、「この自転運動は、行動を照らすことのできる面のみを我々が達成する行動に対して提示するという仕方になされる」（HTM, 136）。だから、ここで言われる「集中運動」は、我々が1節で『物質と記憶』に即して見てきた自転運動と同じ役割を担っていると言える。ここでもまた、自転＝集中運動は、そのままでは無軌道に働いてしまう前進＝並進を規制し、記憶力を現実へと接触させるべく機能するものとされているのである。そうして、「完全な平衡と知性の健康状態において記憶力が行なっているのは、自分自身への集中および前進という二重の運動なのである」（HTM, 151）。

しかし、『物質と記憶』の自転運動と『記憶講義』の自転運動について、両者が結果として同じ役割を担っているからと言って、両者の内実が同じものだと直ちに言うことはできないだろう。その働きの「主体」についてはどうなっているのか。そもそも、『記憶講義』の自転運動が『物質と記憶』の自転運動と全く同じ内実を持つものであるとするなら、それが記憶力の「自らへの集中の運動」（強調引用者）と言い換えられることは、説明を要するのではないか。『物質と記憶』の自転運動は、もっぱら感覚－運動メカニズムの「任務」遂行のために供されているのではなかったか。

2. 2. 『記憶講義』における自転運動の特徴

今述べたように、『物質と記憶』の自転運動と『記憶講義』の自転運動について、両者が結果的に同じ働きをする以上は、同じような仕方ではなされる説明も多い。しかしながら、予め言っておけば、『物質と記憶』においては、自転運動の働き自体は、感覚-運動メカニズムに依存しているものとされていたのに対して、）講義では、記憶力を「現実」と「接触」させる自転=集中運動は、「精神の力」（HTM, 141）、「内的な努力」（HTM, 140）、「心的エネルギー（*énergie psychique*）」ないし「意志」（HTM, 109）によるものであることが明確化される。

『物質と記憶』においてと同様、夢や良識や精神障害についての説明は講義においてもなされるが、こうした事情ゆえに、一見して類似点の多いように思われる両テキストにおける説明は、根本的に異なるものとなっている。以下、講義における「注意」についての規定を確認した上で、良識や夢や精神障害についての説明を概観し、講義における自転運動の特徴を示していく。

『物質と記憶』における注意が、記憶力が終始現在の知覚のために役立てられるという意味において一方向的であったのに対して、講義においては、注意を可能にするのは、ある対象が現に知覚されるのに先立って「知覚と記憶力とのあいだにあらかじめ存在する調和、一致」であって、注意が生じている場合には、「知覚が記憶を喚起することに関心がある」のみならず「記憶が知覚に重なることに関心がある」のだとされる（cf. HTM, 172、強調引用者）。だから、注意の内容も、また注意の成立の可否も、記憶の性質に依存するとされ、注意においては「記憶力が知覚のために役立っている」のみならず、「知覚が記憶力のために役立っている」（cf. *ibid.*）。また注意において知覚に重なるのが現在の知覚に「類似」した記憶であることは認められるが、「類似というものは客観的実在ではなく」、「それを能動的に抽出することができる精神」、「識別の努力をする誰か」によってしか存在しないと主張される（cf. HTM, 193）。このように、講義においては注意の成立における記憶力の側の主体性が問題にされていると言える。

では良識について見ていこう。『物質と記憶』において、良識とは、自転運動をうまく使いこなしてその時々に対応しい記憶を呼び起こす能力に存するとされていたのであったが、『記憶講義』においても、自転運動（=集中運動）の働きが「良識」に対応するものであることが述べられる（cf. HTM, 140）。そして、集中が「目指すのは、いくつかの点に光を投げかけ、いくつかの意識状態を現実化することだが、さらに、とりわけその他の多くの意識状態を排除し、中和すること」（HTM, 141）とされる。これらの説明も『物質と記憶』と基本的には同様であるように思われる。しかしながら、注目すべきは、『物質と記憶』においては、自転運動の働き自体は、感覚-運動メカニズムに依拠するものとされていたのに対し、）『記憶講義』においては、こうした排除の働かないし現実に即した「調整の能力、調整の精確さ」にこそ、「精神の力の本質」があると述べられていることである（cf. HTM, 141）。ベルクソンは、注意的再認について、人間と動物との違いに言及し、（自転という語は未だ登場しないものの、）不要な記憶の排除において「意志がエネルギーで深遠な役割果たしている」（HTM, 109）ことを強調している。このように、『記憶講義』においては、自転運動とは、「精神の力」ないし「意志」を用いることで——仕立て屋が服の皺をなくすためになす「積極的な努力」（cf. HTM, 141-2）と類比的な仕方では——、成り立つものであることが明確

化されるのであり、そうした力によって、記憶力は現実と接触することができるのである。

次いで夢に関する説明を見ていこう。まず、『物質と記憶』との間にある次のような前提の相違に注意しなければならない。『物質と記憶』においては「我々の知的生は全て、〔……〕感覚-運動的諸機能に基づく」との前提の上で、睡眠時には、感覚-運動系の弛緩が認められることから、注意が生から離れ去り、現状に対応していない記憶が蘇ってくるとの説明がされていた。そこにおいては、眠りの生理学的説明に依拠して夢の心理学的説明がされていたと言える。対して、『記憶講義』では、眠りについてのニューロン説のような生理学的仮説については、「大した問題ではない」として取り沙汰されず⁵⁾、「眠りとは、心理学的な観点からすると、まずもって現在の行動からの離脱、現在の行動に対する無関心」（HTM, 138）だとされる。こうして眠りは、関心あるいは注意の欠如として規定され、関心や注意は記憶力の側の努力を要するものであったから、夢に関する『記憶講義』の説明においては、生理学的機序が等閑視されつつ、記憶力の側の関心のなさ、すなわち、自らのなしうる努力から率先して撤退する態度が、本質的な事柄として指摘されていると言える。実際、睡眠状態においては、(知覚が記憶を喚起することに「関心」を持っていないことはもとより、)記憶が知覚に重なることに対してもはや「関心」を持っていないと言えるだろう。

続いて精神障害についての説明を見ていく。すでに述べたように、集中は、「精神の力」ないしは「心的エネルギー」といった「内的な努力」を要するもので、それゆえ集中には「個人差はある」（HTM, 142）。とはいえ、「それは程度の問題でしかなく」、人は、「夢を見ておらず生きているというただそれだけのことで、注意の努力を、すなわち、その人の全過去を〔……〕現在の行動が位置付けられる点へ集中させるという努力をしなければならない」（*ibid.*）。そして、このエネルギーが不足する場合つまり「意志の活力（tonus）とでも呼びうるものの減弱」（HTM, 107）が生じる際には、「現実感」ないし「実践感覚」が持てないという、「精神衰弱（psychasthénie）」の状態に陥るとされる（*cf.* HTM, 159）⁶⁾。『物質と記憶』において「固有の意味での精神異常（aliénation）」（MM, 195）と呼ばれていた病態は、『記憶講義』においては、ジャネに倣い、「精神衰弱」と呼ばれている。精神衰弱に陥った者は、例えば、部屋の鍵をかけた記憶があるにもかかわらず、鍵が本当に閉まっているかどうか何度も確認せざるを得なくなってしまう、部屋を出るという行為に至ることがいつまでもできない。これが、精神衰弱において現れる症状「不決断」である（*cf.* HTM, 159。）

エネルギーの減弱による精神障害の説明が、『物質と記憶』でなされた生理学的説明とは一線を画するものであることは明らかだろう。さらに、精神衰弱状態において欠けているエネルギーは、「すべての記憶に対してその重さを、そのバラストを保存するのに必要な力」（HTM, 158）だとされる。『物質と記憶』においては、感覚と運動を携えた我々の身体が、「精神にバラストと平衡を与えるもの」だとされていた。『記憶講義』においては、心的エネルギーこそが、記憶に対して直に「重さ」ないし「バラスト」を供給し、精神の健康を保証するとされるのである⁷⁾。

以上、2.2で見てきたことをまとめると、『記憶講義』においては、『物質と記憶』においてなされていたような、注意を可能にする集中＝自転（およびその不具合）を、身体の感覚-運動連携に帰する説明はもはや見出されない。『記憶講義』においては、夢についてと同様、精神障害につい

でも、記憶力を主体とした心理学的な説明がなされ、「意志」が、自転運動の原因として明確に位置付けられているのである。

結論

以上、『物質と記憶』においては、記憶力の二重の運動は、身体の感覚-運動的連携のあり方に依存しており、そこにおいては、記憶力および注意の説明において意志の作用がそれとして明示されているとは言い難いこと、対して『記憶講義』においては、記憶力の自転運動は新たに自らへの集中運動とされ、それが意志によって成立するものとして明確化されたことを、確認してきた。こうして、ベルクソン記憶論において、意志が自転運動の原因として、明確な場所を持つに至ったのである。

1900年以降の他の講義等でも、2節で示した点が共有されていることを簡単に確認しておく。

論文「夢」（1901）においては、感覚と「それを最もよく解釈できる記憶」との間の「適合」に向けて、「積極的な努力」によって「過去全体」を「だんだん凝縮させて（*de contraction en contraction*）」いくことすなわち「集中」することが、「意志すること」なのだとされる（ES, 102-4）。

講演「知性について」（1902）では、「精神が自らの対象へと正確に適応すること」は、「注意の集中、したがって意志の努力の一形態以外のものではない」とされ（*cf.* M, 558）、「知的エネルギーを含めて全てのエネルギーの深い源泉が意志である」（M, 560）と述べられる⁸⁾。

コレージュ・ド・フランス「意志の理論」講義（1906-1907）においては、ベルクソンは、「感覚ないし知覚へと向けられる注意」すなわち「感覚的注意」について、リボーらの「感覚運動理論、すなわち、注意の現象を諸感覚と諸運動とに還元する理論」を、「この分析の前では意志や意志の衝動そのものが消失するように思われる」として批判し（M, 697-8）、自説を次のように述べる。精神が感覚と記憶とを相互に適用させようと試みる「注意の努力」において「中心にあるもの」は、「感覚的諸要素」ではなく「精神の一種の内的運動の感じ」である（*cf.* M, 700）。その上で、「努力とは、〔……〕意志の顕現なのである」（M, 704）。

さらに「人格」についてのエディンバラ講義（1914）においては、「不決断」（M, 1083）に存する障害である「精神衰弱」は、「意志に関する〔……〕人格障害」（M, 1082-3）と言われる。

記憶力の自転運動の原因として、意志が記憶論のうちに明確な場所を持つようになったことがベルクソン哲学においてどのような意味を持つのかを探るために、エディンバラ講義をもう少し見てみよう。改めて確認しておくと、精神衰弱ないし不決断においては、集中＝自転運動が覚束ないものとなっているのであった。さて、「不決断それ自体の背後には、より深い原因があるのであって、それはすなわち、正常なはずみ（*élan*）の緩慢化である」（M, 1083）。ここで言う「はずみ」とは、「行動に向けての押し出し（*poussée*）」（*ibid.*）のことである。行動に向けての「押し出し」は、かつて並進運動の側に割り当てられていたが、いまや自転＝集中運動の側に割り当てられているのが分かるだろう。

同様の事柄は、コレージュ・ド・フランス「人格の理論」講義（1910-1911）においても述べら

れており、同じ人格障害について、「障害の原因は、心的なはずみ (*élan psychique*) の緩慢化にある」(M, 862) とされる。「前への歩み (*marche en avant*)」が必要とする力が不足することにおいて、障害が生じるのであって、病人の検証によって明かされるのは、現在から未来へと人格を押し出すはずみ (*élan qui pousse la personne du présent dans l'avenir*) の障害および低下である」(*ibid.*)。ここでもやはり、かつては並進運動に割り当てられていた「前へ」の「押し出し」が、自転＝集中運動の側に割り当てられているのが分かる。

とすると、自転運動の原因として、記憶論のうちに意志が位置付けられたことにより、ベルクソンの時間論に水面下で変化があったと言えるのではないか。『物質と記憶』の逆円錐の頂点Sが表していたのは、「本質上、感覚－運動的な」現在（「私の現在」と呼ばれる）であった (cf. MM, 153, 169)。『物質と記憶』においては、これが「記憶力のアクチュアルで活動的な極限」であり、「我々の過去が我々の未来の方へとたえず押し出す動く先端 (*pointe mobile que notre passé pousserait incessamment dans notre avenir*)」(MM, 82)、杉山の言葉を借りれば「持続が「自らを延長して」いくその切っ先のようなもの」なのであった (cf. 杉山 [2006], p. 167)。この場合、現在から未来へと向かう時間的な進展自体は、感覚－運動系の進展に委ねられているわけである。その後、1900年代初頭において、意志が自転運動の原因として位置付けられたことにより、未来への進展が意志との関係において捉えられるようになった。もはや私を未来へと前進させる原動力は身体ではなく意志にある。これは『物質と記憶』の並進/自転モデルでは示され得なかったことである。

凡例

MM : *Matière et mémoire*, 2008, PUF ; HTM : *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-1904*, 2018, PUF (『記憶理論の歴史——コレージュ・ド・フランス講義』平井靖史・藤田尚志・天野恵美理・岡嶋隆佑・木山裕登訳、書肆心水、2023年) ; ES : *L'Énergie spirituelle*, 2009, PUF ; M : *Mélanges*, 1972, PUF.

文献表

Maoilearca, John Ó [2021], "Attention to life and psychopathology", in *The Bergsonian Mind*, Routledge.

Riquier, Camille [2009], *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, PUF.

杉山直樹 [2006]、『ベルクソン——聴診する経験論』、創文社。

註

- 1) 本論文においては、「*mémoire*」の訳語として「記憶力」を、「*souvenir*」の訳語として「記憶」を、画一的に用いることとする。
- 2) Riquier は、1901年の報告「心理生理学的平行論と実証形而上学」をもとに、『物質と記憶』においては「生はなお、生理学的ないし有機的生という唯一の意味しか持っていない」と述べている (Riquier [2006], p. 361 ; cf. M, 493)。
- 3) Riquier は次のように述べている。「諸記憶が、遠心的な運動にしたがって、自らを知覚の前へと投射しつ

つ自らをアクチュアル化し、知覚を照らし出すにしても、諸記憶は、〔そもそも〕我々の知覚が求心的な運動にしたがってそれらに対して投げる呼びかけによってしか、自らがアクチュアル化する傾向を獲得しない」（Riquier [2006], p. 360）。

- 4) なお、すでに引用した『物質と記憶』における並進の説明の中には、実はそこで示される自転/並進モデルでは説明され得ない事態が示唆されている。それは、並進によって「記憶力が全面的に経験を迎へに行く（se porte tout entière *au-devant* de l'expérience）」（強調引用者）とされる点である（cf. Riquier [2006], p. 368）。記憶力によるこうした先回りは、「素材として行動に役立つ過去」ないし「諸記憶」のみならず、（経験に先んじて未来へと進む）「人格」が現在の内に入り込む（cf. MM, 184, 192）がゆえに可能になるものであろうが、この点については『物質と記憶』の自転/並進モデルでは説明され得ない、というのが本論の主張である。実際、『物質と記憶』の円錐図においても、「私の現在を表す頂点 S は、不断に前進し、宇宙についての私のアクチュアルな表象である運動面 P に、やはりまた不断に接触する」（MM, 169）わけで、記憶力の先回りについては描かれていない。
- 5) こうした姿勢は 1901 年の論文「夢」においても共通して見られる。Cf. ES, 100.
- 6) 『記憶講義』においては、「精神衰弱」と並んで、もう一つの精神障害として「二重人格」に言及されるが（cf. HTM, 154-8）、こちらの障害は自転＝集中の働きそのものに直接関わるものではないため、本稿では扱わない。
- 7) こうしたことが、後年の、「自らが含む以上のものを自分から引き出す力」（ES, 21, 31）としての精神の定義に繋がっていくだろう。
- 8) この講演ではさらに、表面に現れ出ない意志の働きが、「劇場の薄暗い地下室で執拗にまわる機械の強力な回転（rotation）」に喩えられている。

La volonté et le mouvement de rotation de mémoire chez Bergson

Emiri AMANO

Alors que le concept de volonté apparaît fréquemment dans les écrits bergsoniens à partir des années 1900, il n'est pas clairement défini dans *Matière et mémoire* (1896). La présente étude vise à clarifier le statut de la volonté dans la théorie bergsonienne de la mémoire en comparant *Matière et mémoire* avec les cours du Collège de France, *Histoire des théories de la mémoire* (1903-1904) à l'égard de la notion de « rotation » de la mémoire. Elle montrera ainsi que Bergson introduit, dans ses cours, la volonté en tant que cause de la rotation, alors que celle-ci n'est attribuée qu'aux relations sensori-motrices dans *Matière et mémoire*. Enfin, elle discutera sur la signification de cette évolution conceptuelle pour la théorie bergsonienne du temps.

フーコーの権力論における法と主権の演劇的構成

石田 幸人

序論

法 *droit* と演劇、あるいは主権と演劇といえ、少々奇異に聞こえるかもしれないが、そもそもフーコーの権力論において「演劇 *théâtre*」というテーマは決して周縁的なものであるにとどまらない。そればかりか、それは権力の構成における本質的な要件であって、そこで言われる「演劇」それ自体も——シェイクスピア、コルネイユやラシーヌの戯曲の政治的機能が明らかにされるように——、単に比喩であるばかりではない。

フーコーと演劇というテーマについては、主に Arianna Sforzini による体系的な研究が存在する——とりわけそれは、フーコーにおける『オイディプス王』や『リア王』の読解など、具体的な戯曲や悲劇についての議論においても特筆すべき研究である。他方で、フーコーと法というテーマについては、本邦における関良徳や西迫大祐らによる研究をはじめ、Ben Golder や Philippe Chevallier、Alex Sharpe らによる研究が存在する。だが、フーコーにおける法と演劇、あるいは主権と演劇というテーマについてはほとんど主題的な仕方で論じられることがなかった。

そうした研究状況を踏まえたうえで、本論文ではとりわけ、演劇を分析の枠組みに用いながら、フーコーにおける法と主権という権力形態について論じることを試みる。そこから、権力を演劇と結びつけることで開かれる抵抗実践の新たな次元について、いくらか示唆を行いたい。

第1章 国家理性と演劇

本章では、西欧近代を舞台として、主権者たる君主によって緊急事態の名のもとに法が侵犯されるとき、そこには、政治的デモンストレーションとでもいうべき権力の演劇化がともなうこと、すなわち、演劇が権力の顕現の様式をなすことを示す。翻って、シェイクスピアをはじめとする古典演劇もまた、その劇場的な上演において、権力を構成しつつ正当化する表象の場、政治的表象の特権的な場として、法と主権を構成する機能を果たしていたことを示す。そこから、政治と演劇の本質的な相互帰属関係が明らかにされ、西欧近代の政治——とりわけ「法」と「主権」——の不可欠な構成契機として、演劇と呼べるであろうものが明るみに出されることになるだろう。

第1節 国家理性における真理の演劇的顕現

1975年講義『異常者たち』では、「怪物 *monstre*」という「法的な概念」が取り上げられている¹⁾。すなわち、「怪物」とは、「社会の法に対する侵害」と「自然の法に対する侵害」という意味で、その存在が広義の「法」に対する二重の侵害をなすような者たちである（AN, p. 51）。とりわけ、18世紀末には、専制君主と犯罪者という一対の法外なる「政治的怪物」が登場する。彼らは、社会で共通に分け持たれる利害関心からは逸脱した利害関心をもつがゆえに、社会契約を破棄する人物的

形象として描かれている。ここでは、君主の側から見ていこう。

専制君主とは、その存在が犯罪と一体をなしているものであり、したがって、その本性 *nature* が一つの反自然 *contre-nature* であるようなものです。それ「専制君主」は、みずからの暴力、みずからの気まぐれ、みずからの非理性 *non-raison* を、一般法としてあるいは国家理性 *raison d'État* として通用させる人物です。(AN, p. 87)

王はその存在において社会契約の破棄をなす「怪物」とされる。専制君主は「みずからの利害関心を恒常的に行使する者、それを犯罪的なやり方で実現する者」である。そして、1978年講義『安全・領土・人口』を参照するならば、専制君主たる王がみずからの孤絶した利害関心としての「非理性」を「国家理性として通用させる」やり方こそが、17世紀の政治思想において登場した「クーデタ *coup d'État*」という統治技法であった。

まずフーコー自身の定義によれば、国家理性とは、統治に関わるさまざまな知や実践を通じ、国家において国家それ自体を保存する原理であるとされる。そして、17世紀に登場した「クーデタ」とは、通常において法を尊重する国家理性が、何らかの緊急事態において、国家それ自体を救済・保存するために、例外的に法そのものを乗り越え、法を侵犯する行為を意味した。それゆえ、「クーデタ」とは「国家と国家それ自体との直接的な関係化」であり、「国家それ自体の自己顕現 (表明) *automanifestation*」と言われることになる (STP, p. 268)。

このようなクーデタがその効果を発揮するためには、クーデタにおいて、「舞台 *scène* そのもの」のうえに国家理性を荘厳に現れさせるのでなければならず、そこから、「クーデタを演出する *mise en scène* 必要が生じる」ことになる (STP, p. 271)。Senellart (2016) の言い方を借りるのであれば、17世紀の政治思想家ガブリエル・ノードが提示した「クーデタ」とは、いかなる知や認識による把握もなしに、あらゆる理論的な企てをだしぬきながら、突発的に開示される「権力の公現 *épiphany du pouvoir*」であった²⁾。主権権力は、突発的にみずからを「演出する」ことで、いわば荘厳な政治的サプライズを遂行するのである。

それゆえ、ここで浮上するのが、「政治 (国家理性) における演劇的实践の問題」である。政治における「演劇的实践 *pratique théâtrale*」ないし「演劇化 *théâtralisation*」は、国家の「顕現 *manifestation* の様式」となってきた。主権権力は、伝統的に、宗教的・神学的な王の典礼や儀式によって荘厳に演出されていたが、そうした伝統的な意味での主権権力に取って代わったのが、17世紀の国家理性の時代における「近代的な演劇 *théâtre moderne*」としての主権権力だった。

この近代的な演劇において、王権は自己顕現し *se manifester*、具現化する *s'incarner* ことを欲したけれども、その最も重要な表明となったのが主権者自身によってなされるクーデタの実践です。つまり、政治的演劇 *théâtre politique* が出現するのです [……]。(STP, p. 271)

すなわち、国家理性の時代において、権力の儀礼的装置を構成するのは、もはや「神学

théologie」ではなく、「演劇 théâtre」なのである。ここでも、近代の主権を取り巻く統治空間は、演劇的な原理とその効果とによって組織化されるに至った。

つまり、ここで「演劇 théâtre」という概念が示しているのは、国家（ないし国家理性）そのものの純粋な組織化原理であり、その純粋な顕現の様式だろう。言い換えれば、近代的統治における「演劇」とは、国家理性の顕現様式であり、国家理性そのものが「クーデタ」というかたちにおいて自己顕現する様式であった。国家がその演劇化によって、みずからを劇的に演出してみせることで、法そのものが失効させられるのであり、法を無効化するだけの強制力を発揮するためには、その力を正当化するだけのドラスティックな政治の「演劇化」が必要とされる。クーデタによる法の侵犯とその無効化は、演劇的效果によってこそ可能なものになるのだ。

第2節 バロック演劇に見る法と主権の演劇的構成

前節で述べた国家理性の理論から導き出される帰結として、17世紀には、諸国家群が永続的な競争空間に並び立つという近代的な国際秩序が生まれた。というのも、国家理性とは、外部のいかなる超越的な法も参照することなく、国家が国家それ自体の保守を統治の目的とする原理であったからである。「そこにはもちろん主権者の救済もなければ、人間たちの永遠の救済もなく、向かうべきいかなる形式の完了や終末論もない」（STP, p. 298）。いかなる終末論的なテロスももたず、国家群が永遠に競争し続ける世俗的な空間が開かれるのである。そして、フーコーによれば、ここでも、政治と歴史における悲劇的なものが開かれることになる。

国家、国家理性、必要性、リスクを伴ったクーデタ、このようなものすべてが政治と歴史の新たな悲劇的地平 horizon tragique を構成することになる。国家理性が誕生すると同時に、歴史に関するなにか悲劇的なもの tragique が誕生するのだと思います。それはもはや現在や過去の哀悼（年代記における哀歌というそれまでの歴史の悲劇的なものの形式）とは何の関わりもない、政治的实践それ自体と結びついた歴史の悲劇的なものです。クーデタとはいわば、この悲劇的なものを現実的なものそれ自体である舞台 scène へとあげる演出なのです。（STP, p. 272）

国家理性が編成される17世紀バロックの時代に、近代的な意味における「悲劇的地平」が見出される。この文脈をよりよく理解するために、ヴァルター・ベンヤミンの議論を参照するならば、彼がバロック悲劇に見出していたのは、まさにこのような空間、すなわち、終末論や黙示録とは無縁の劇空間、世界の終末や彼岸への救いを欠いた内在性の空間であった³⁾。「バロックの終末論というものは存在しない」のであり、そのような緊張を孕んだ「世俗劇」の次元においてこそ、内的集中度の高じたバロック主権者の形象が生み出される。このようなバロックの統治空間においては、地上のあらゆる事物が此岸において取り集められ、昂揚させられ、劇的かつ強烈な演劇的表出をともなうクーデタにおいて、ドラスティックなかたちで明るみに出されるのである。

フーコーがガブリエル・ノーデのテキストにおいて、ユダヤ風の「長いナイフの夜」の空気を見

出すように、クーデタにおいては、背後からの裏切りや密殺を匂わせる不穏な空気が漂い、いわば一種の内戦状態のようなものが見出される（STP, p. 272）。実際、大竹（2018）も指摘しているように、「宮廷とは永続的な戦争状態にあるこの世界の象徴」であり、バロック主権者は、欺瞞や裏切り、陰謀が渦巻く「宮廷」という舞台において、理性による情念の統御をもって立ち回ることを要求される（大竹2018, 226-227頁）。

ここから、17世紀における政治と演劇の本質的な相互帰属関係が明らかとなる。すなわち、主権者による政治的实践が演劇化すると同時に、演劇もまた政治的表象（クーデタの表象）の特権的な場となるのである。ベンヤミンがとりわけドイツ・バロック悲劇において、政治的表象の特権的な場として演劇という主題を見出したように、フーコーもまた、シェイクスピアの演劇、コルネユやラシーヌのフランス古典演劇を「クーデタの演劇」として見出す（STP, p. 271）。「古典演劇は本質的にクーデタをめぐる組織されている」のである。

まさに政治的には国家理性というものがある種の演劇性において自己顕現 *se manifester* するように、翻って、演劇というものは国家理性の表象をめぐる、すなわち、クーデタというドラマ的で激烈な、暴力的なかたちでの国家理性の表象をめぐる自己組織 *s'organiser* するのです。ルイ十四世が組織したような宮廷はまさに、国家理性が策謀、失寵、選択、排除や追放といったかたちで自己演劇化する場、筋立てする地点であり、宮廷はまさに演劇が国家それ自体を上演＝表象 *représenter* する場でもあったと言えるでしょう。（STP, p. 271）

前年度の1976年講義『社会は防衛しなければならない』の文脈を参照するなら、ここでフーコーが「演劇」と「政治」の本質的な相互帰属関係において問うているのは、歴史言説による権力配置の変更という問題、歴史を語るることによる現実の力関係の現状変更という問題でもある。

「歴史の語りにおいて」問題なのは、力関係を、まさにその配置と現在の均衡において変更することです。歴史は単に諸力を分析し解説する装置ではなく、変更する装置です。結果として、歴史知の次元で管理を行い、正しきを得ることです。つまり、歴史の真理を語ることは、そうすることで決定的な戦略的位置を占めることにほかならないのです。（DS, p. 152）

民族の歴史的記憶を想起させることが権力の正統性を打ち立てるように、あるいは、民族の受難の歴史を暴露することが蜂起や抵抗に火をつけるように、歴史を語ることは——闘争のフィールドの外部からそれを静的に記述するだけでなく——、闘争のただなかに身を投げ入れること、闘争の実践そのものである（それゆえ、まさにフーコー自身にとって、「歴史を書く」行為それ自体が、政治的現実への干渉効果をもった一つの闘争実践であったことは見逃されてはならない）。

まさにこうした次元において、フーコーは「悲劇」の問題を取り上げている。すなわち、古典演劇そのものが、王の歴史的記述を通じて、王の解体（死）とそこからの再生を示し、王の権能を讃えようとする「権力の儀式」だったということである。すなわち、シェイクスピアの悲劇とは、そ

して同様に、コルネイユやラシーヌを主とするフランス古典悲劇とは、その言説実践そのもののレベルにおいて、「公法」と「主権」を構成し、上演するための儀式だった。それゆえ、17世紀フランスの悲劇は「一種の公法の上演 *représentation*、公的な権能の上演」であり、そこでは、「法と悲劇」こそが本質的な問題となっていた（DS, p. 156）。こうして「演劇」と呼ばれるものは、法と主権のステータスを構成し、それらを上演 *représenter* する組織化原理でありながら、国家理性のほうもまた、その演劇化によって法を侵犯する能力を得るのである。

それに加えて、1980年代にさしかかると、フーコーの分析において、「演劇」は単に国家権力が顕現するだけの場であることをやめ、さらに、真理が顕現する場へと展開させられていく。その時期のフーコーの用語を用いるならば、国家がみずからを顕現させる演劇の舞台というのは、「アレトゥルジー *Aléthurgie*」の場なのである。この「アレトゥルジー」は、権力行使にともなう真理の顕現を意味する語として用いられている。

権力があるところ、権力が必要なところ、ここにこそ権力が宿っていると示したいところには、真なるもの *vrai* がなくてはならない。そして真なるものがないようなところ、真なるものの顕現 *manifestation de vrai* がないようなところでは、権力もないかきわめて脆弱であり、権力たることもできないでしょう。権力の力は真なるものの顕現に依存しないわけにはいかず、それは単に良き統治を行うために有益だったり必要だったりするものをはるかに超えているのです。（GV, p. 10）

ここまで私たちは、近代の国家理性がその演劇性においてみずからを表明しながら、宮廷という場において国家理性そのものが筋立てされ、演劇化されることを見てきた。先ほども引用したように、ルイ十四世が組織したバロックの宮廷とは「国家理性が策謀、失寵、選択、排除や追放といったかたちで自己演劇化する場」であったが、まさに近代における国家理性の空間構成においては、「宮廷」という場で、真理の儀式としてのアレトゥルジーの担い手が交替する運動——すなわち、占星術師や呪術師を宮廷から排除・追放し、彼らの知を近代的統治にかかわる合理的な知へ置き換える運動——があった（GV, p. 11）。この点についてはここで詳しく触れないが、「宮廷」という舞台のうえで国家理性がみずからを演劇化するやり方を、近代的形態としてのアレトゥルジーという観点から捉え直し、国王の周辺に組織される「宮廷」を「真理が顕現する場 *lieux de manifestation de la vérité*」（GV, p. 10）として分析する可能性について示唆が与えられているのは、注目すべきことのように思われる。

このように、1980年という理論的転換点において、フーコーは「真なるものの顕現 *manifestation de vrai*」を権力の行使にとって不可欠なものともみなすようになる。そこから、権力が行使される場において執り行われる真理の儀式を通じてこそ、法と主権が構成されていくことになるのだが、次章では、こうした真理の顕現の舞台を、バロックの「宮廷」から、近代の刑事司法における「法廷」へと移していく。

第2章 法と主権の創設的基礎

——告白（自白）における「ドラマトゥルギー dramaturgie」

ここまで明らかなったように、国家理性の演劇化による法の侵犯と、古典演劇の上演（表象）による法と主権の構成という対をなす契機において、17世紀には政治と演劇が相互に帰属しあっていた。国家の次元において、演劇性は法と主権の実質的な構成を担っていたのである。

これに続いて、本章では、「告白（自白）aveu」という真理陳述の言説実践にもある種の「ドラマ的なもの」が伴っていることを示したい。「告白」というものが、単に個人が真理を語るという言表行為であるだけでなく、その真理陳述の実践そのものが、真理を現出させる儀式として、真理のドラマとして演じられるものでもあったという事実を抜きにしては、フーコーの権力論にとって「告白」というテーマがもつ意義を正当に評価することはできないだろう。

第1節 法と主体の問題

『生政治の誕生』講義では、社会契約をめぐる、ルソー的な「法権利 *droit* の主体」とは原理的に異質な「主体」として、イギリス経験論の哲学が「利害関心 *intérêt* の主体」という根本的に新しい問題を出現させたことが論じられている。この「利害関心」をめぐる議論によれば、契約が守られるのは、根本的に「契約がある方が有利だから」であり、そのように「利害関心の計算」を働かせる「主体」が、社会契約を担う「法権利の主体」の基底に見出されることになる。

それゆえ、社会契約に同意するように主体の行動を方向づける原理であるという点で、利害関心の主体は法権利の主体から自律しつつも、それを条件付けている。つまり、利害関心のメカニズムが、社会契約という「法的構造」を支え、機能させている（NB, pp. 276-279）。

だが、こうした「利害関心」と「法権利」という二重のメカニズムによって構造化された社会契約には、その本性からして、臨界点のようなものが存在することになる。というのも、社会契約という法的関係を下支えする「利害関心」という原理こそは、近代の刑罰権力のエコノミーにおいて、犯罪者を犯罪者たらしめる「犯罪」の「理由＝理性 *raison*」とされ、「犯罪行動に内在する合理性、すなわち、犯罪行動の本性における理解可能性」とされたものだったからである。

18世紀末の刑法理論によれば、「犯罪者とは、みずから署名した契約を破棄しつつ、自分の所属する社会を統制する法に対してみずからの利害関心を優先する者」であった（AN, p. 85）。すなわち、「あらゆる利害関心の本性そのものに合致しない」ような利害関心をもつ存在としての「犯罪者」、それゆえに、社会契約の破棄をなすような「犯罪者」が問題となるのだ（AN, p. 86）。

そうした犯罪者の事件例として、フーコーはアンリエット・コルニエ事件を挙げる。この事件は、アンリエット・コルニエというある若い女性が少女を猟奇的に惨殺した事件であるが、捕らえられた彼女は「なぜこんなことをしたのか」と問われ、「ほんの出来心です」と答えたのみで、それ以外の答えは事実上何も得ることができなかった。近代において、「犯罪」とは単なる「法律違反」ではなく、逸脱した利害関心、すなわち「非理性 *non-raison*」へと変容するのであるが、それは正常に利害計算を働かせることができず、「理由＝理性 *raison*」をもたない存在であるがゆえに、法医学的な鑑定手続きへと差し向けられ、そこで病理的意味を付与される。

このように、「法権利」のメカニズム——社会契約——を理解可能にする基底的な原理として、「利害関心」のメカニズムが指定される一方で、共通の利害関心に合致しない、孤絶した利害関心の主体たる「怪物 *monstre*」は、それゆえに社会契約の破棄をなすことになる。

第二節 法と主権の創設的基礎としての「ドラマトゥルギー *dramaturgie*」

1981年のルーヴァン講義によれば、近現代の法典において、法を基礎づけるものとみなされるのは「万人の意志 *volonté de tous*」であり、万人の意志は「法において表現されると想定され、その法は主権体 *corps souverain* としての立法機関の行為により決定され、法的に有効になる」（MFDV, p. 206）。すなわち、「法を基礎づけるのは、万人の意志」（MFDV, p. 206）であった。それゆえ、近現代の刑法理論において、ある人間が犯罪を行ったとき、それを罰するのは彼自身であるという主題が頻繁に現れる。というのも、彼は、彼自身がみずからの意志で同意した法律や裁判制度を通じて、彼自身の犯罪を罰するからである（MFDV, p. 207）。

罪人は自白によって、自分を罰することになる法と裁判所の「主権 *souveraineté*」に同意し、そのうちにみずからの姿を認めることになる。この原則は、18世紀の刑法理論でも、現代の刑法理論でも頻繁に論じられる本質的主题となっている。それと同時に、すべての市民は、（成人であり理性をもってさえいれば）魂と良心に基づき、事の真偽を認識できなければならないという「良心の主権」が要請されたがゆえに、自白は「反駁の余地のない証拠」とみなされ、「一種の真理契約 *contrat de vérité* を構成する」（MFDV, pp. 208-209）。フーコーの言い方を借りれば、「自白」とは「一種の主権の儀式」なのである。

こうして、19世紀から20世紀に至るまでの近代刑法と刑罰制度にとって、罪人の「自白」こそが「システムの根本要件」となったのである。だが、それは単に自白という行為が証拠手続きにとって実利をもたらすからというだけではない。フーコーは、法廷において自白が果たす本質的な役割について、次のように述べている。

自白は司法の舞台 *scène judiciaire* で実際に生じていることのみに帰着するものであり、自白は、この舞台のうえで、この舞台において、この舞台に基づいて、その効果を発揮する。（MFDV, p. 209）

ここでは「舞台 *scène*」という語にアクセントを置くべきだろう。まず、刑事手続きにおいて、被告を罪人へと実効的に構成するのは、法廷が被告に有罪を宣告するときであり、「行為遂行的」な有罪宣告によって、実際に被告は罪人となる。他方で、被告みずからが自分で有罪を宣言しても、そのことで被告自身は有罪にはならない。

だが、有罪性を構成しないにもかかわらず、被告による自白は、単なる「お飾りの付け足し」ではなく、むしろ「システム全体にとって本質的である」。というのも、自白が法システムの根本要件になるのは、自白が「司法の舞台」において「ドラマ的」効果を発するからであり、「自白は根本的に、ドラマ的なもの *dramatique* の次元、ドラマトゥルギー *dramaturgie* の次元に属する」ので

ある（MFDV, p. 210）

それゆえ、自白におけるドラマ的な機能が充分にはたらかないとき、裁判官と精神科医は決定的に躓くことになる。まさにその最たる例が、先述したアンリエット・コルニエのような猟奇的犯罪事件に見出される「理由＝理性 *raison* なき犯罪」である。近代の刑事司法が逢着した「理性＝理由なき犯罪」とは、「情念なく、動機なく、利害なき犯罪であり、妄想的錯覚にさえ基づかない」犯罪、それゆえ、主体自身でさえみずからの犯罪について何も言うことができない犯罪だった。このとき、「主体はいわばみずからについて啞者である」。

すなわち、この特異な犯罪類型は、それが有罪を示すあらゆる証拠の揃った完全な「犯罪」であったとしても、「自白なき犯罪」、すなわち「何も語りようがなかった犯罪」である。このとき、裁判官が罪人に要求するのは、「罪人が自分の犯罪について何かを言うこと」、すなわち「なぜその犯罪を行ったか、どのような意味を犯罪行為に与えたのかを言うこと」、究極的には「あなたは何者であるのか」を語るということである。そのようにして、法廷は、いかなる共通の「利害関心 *intérêt*」も、計算的理性ももちあわせない「怪物」たる被告に対して、ドラマトウルギーからなる舞台に与するように要求するのであるが、被告はその存在の「怪物性」からして、その要求になんら応じないし、応じることができない。もはや「主権の儀式」が執り行われることはなく、「司法の舞台」が上演されることはないのである。

フーコーによれば、19世紀から20世紀の刑事司法が嵌まり込んだ陥穽はここにある。被告による真理の演劇的表明が欠落するとき、法と主権は決定的に不可能なものになる。先に引用したように、「真なるものの顕現がないようなところでは、権力もないかきわめて脆弱であり、権力たることもできない」のである。そこでは、「怪物」的な主体といういわば底なしの窟みが「法」の臨界点に位置する。逆に言えば、法と主権は、主体が「自分が何者であるか」についての真理を「真理契約」のなかでドラマ的に自白することによって、言い換えれば、主体が真理と関係を取り結ぶことによって定礎されるのであり、その真理契約は「司法の舞台」で上演される（紙幅の都合上、本稿では詳述できないが、1980年代のフーコーに至って、「怪物」と「演劇」、そして「法」の問題は、疑いなく「主体と真理」の次元へと鍛え上げられていると見るべきである）。

こうして、「司法の舞台」における「自白」劇において、私たちは再び、「法」と「主権」が演劇的效果によって現実構成され、基礎づけられる場面に逢着することになる。この舞台において、初歩的な「利害関心」の計算を働かせることのできない「怪物的」犯罪者は、いかなるドラマトウルギーにも与することができず、それゆえ、法と主権は根本的な機能不全に陥る。

結論

ここまで、法と主権に関わるフーコーの権力論を、「演劇」を分析の枠組みに用いて読解することを試みてきた。とりわけ、われわれが光を当てたのは、その「非理性」的な法外さをもって、通常の利害計算に基づくエコノミーを乱調させる「怪物」という法的-生物学的な存在であった。第一章で見たように、専制君主の側においては、国家権力がその劇場的な上演において、みずからを構成しつつ顕現させていたとともに、第二章では、「怪物」的犯罪者による脱演劇化とも呼べる

であろうその欠如の様態において、権力が設える演劇の舞台が空転させられる様子を見た。専制君主と犯罪者という一對の「怪物」は、いわば表と裏という異なる相からではあるが、ともに権力が成立するための演劇的構造を明るみに出す存在であった。

いくら一般的な素描となるが、もし権力関係が「至るところにある」とするなら、そしてまた、その権力関係が本質的に「演劇 *théâtre*」や「ドラマ *drame*」といった一定の筋書きや舞台の装置をもって配置されているとすれば、権力関係における調律を乱し、劇の進行に肩透かしをくらわせ、そしてまた自己自身の主体を演劇化するところに、さまざまなかたちでの「抵抗」の根本的契機が見出されることにもなるだろう。それと同時に、フーコーの権力論においては、語り手の言説が、聴き手によって意図的に否認され、歪曲される側面があることも見逃されてはならない。このように、権力がその本質的な作動様態においていわば「聞く耳をもたない」のは、権力関係が本質的に一定の「シナリオ *scénario*」や「舞台 *scène*」の装置によって構成され、進行していくものだからであるようにも考えられる。このような点においても、フーコーの権力論は、その演劇的視角からして、豊穣な戦略的可能性を開いているのである。

今回の議論を踏まえたうえで、フーコー自身が繰り返し好んで言い表したように、権力関係というものが « *jeu* » だとすれば、この多義的な語は「ゲーム」を意味するだけでなく——実際しばしばそう解され（訳され）てきた——、まさに厳密な意味において「演技」であり「劇」でもあることになるだろう。フーコーにおいて、権力と抵抗とが闘われる場は、とりもなおさず、劇が上演される舞台であり、両者は互いにその外延を等しくしているのである。

最後になるが、Sforzini (2017) は、フーコーの1983年講義『自己と他者の統治』において、ドラマ的に真理を語る実践としての「パレーシア *parrêsia*」が、言語哲学者 J・L・オースティンによる「パフォーマティヴ（行為遂行的）performative な言表」から区別されていることに着目する。Sforzini の記述によると、その区別が含意するのは、「芸術的・演劇的なパフォーマティヴ」という固有の相が、「言語学的なパフォーマティヴ」の相から種別的に取り出されているということである⁴⁾。ここから、彼女がフーコーにおける「パフォーマンス *performance*」の概念とバトラーのそれとの関連性についても示唆を与えるように、フーコーにおける法と主権の「演劇」的読解の企てと、「演技」や「ものまね」をめぐるジェンダー・パロディないしジェンダー・パフォーマティヴィティの理論との関連性についても、今後の研究の展望が開かれることになるだろう。

文献表

ミシェル・フーコーの講義録からの引用（参照）については、以下の略号にページ数を付して引用箇所を指示する。引用に際しては、邦訳を参考にしつつ、適宜変更を加えた。

AN : *Les Anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, Gallimard/Le Seuil, 1999.

DS : *Il faut défendre la société : cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard/Le Seuil, 1997.

STP : *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard/Le Seuil, 2004.

NB : *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard/Le Seuil, 2004.

GV : *Du Gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard/Le Seuil, 2012.

MFDV : *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice : cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain, 2012.

註

- 1) 「怪物（奇形）monstre」の概念は、古代ローマ法にまで遡る法的概念であり、生物学的なオーダー（自然の法）と法律のオーダー（社会の法）との交叉点に位置づけられる。フーコーにおける「怪物」概念については、Alex Sharpe の浩瀚な研究が存在する：Alex Sharpe, *Foucault's Monsters and the Challenge of Law*, Routledge-Cavendish, 2009。Sharpe が示しているように、フーコーが『異常者たち』において跡づけた「怪物」の系譜学は大陸法（フランス法を含む）の伝統に依拠しており、むしろ本書では、それとは異なる描像として、コモン・ロー（イングランド法）に依拠した別様の「怪物」の系譜学が記述されている。また、「怪物」という存在が、現代のインターセクシュアルやトランスセクシュアルの「法」的母型としても示されており、この議論がセクシュアリティ研究に与える影響について検討する余地が残されているように思われる。
- 2) Senellart (2016) は、フーコーによる統治の系譜学の企てを受け継ぎながら、国家理性論の枠に属する「支配の秘術 *arcana imperii*」と呼ばれる統治技法について詳述している（フーコー自身、1978 年講義『安全・領土・人口』において *arcana imperii* に言及している）。これは、緊急事態において「必要」な場合に、法を例外的に侵犯する統治技法であるが、特に Senellart は、*arcana imperii* を乗り越える地平にガブリエル・ノーデの「クーデタ」論を位置づけている。以下を参照：Michel Senellart, *Les Arts de gouverner. Du "regimen" médiéval au concept de gouvernement*, Le Seuil, 2016。クーデタについては、大竹弘二『公開性の根源——秘密政治の系譜学』太田出版、2018 年、第 8 章とともに、重田園江『統治の抗争史』勁草書房、2018 年、第 3 章も参照。
- 3) ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』浅井健二郎訳、筑摩書房、1999 年、117-118 頁。
- 4) Sforzini はこの区別に基づいて、「真理のドラマ的言説」と「パフォーマティヴの美学」に焦点を合わせたフーコーのパレーシアに、主体性の新たな形式の創造を見出している。以下を参照：Arianna Sforzini, *Les Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Le Bord de l'eau, 2017, p. 230。

La constitution théâtrale du droit et de la souveraineté chez Michel Foucault

Yukihito ISHIDA

Chez Michel Foucault, on rencontre parfois la thématique du « théâtre ». Par exemple, dans ses analyses de la souveraineté moderne, il fait remarquer que c'est par la théâtralisation de la raison d'État (coup d'État) que le souverain, en transgressant et même en annulant les lois, se manifeste en tant que souverain, et aussi que c'est le théâtre classique qui donne la représentation-modèle du droit et de la souveraineté (Shakespeare, Corneille, Racine...). De plus, dans la justice depuis XIX^e siècle, l'aveu comme une pratique de véridiction se trouve indispensable pour le fonctionnement du droit. L'aveu appartient ici essentiellement à l'ordre de la « dramaturgie » et fait partie de la « scène judiciaire ». Il n'est rien d'autre qu'une « performance » requise par le théâtre étatique. Cet article vise à éclaircir ces relations que Foucault a constatées entre le principe théâtral et le pouvoir juridico-souverain.

科学史の目的 ——ジョルジュ・カンギレムにおける「尊厳」の問題——

上野 隆弘

はじめに

ジョルジュ・カンギレムは、エピステモロジーの中でも比較的多くの読者を獲得している哲学者である。その生命論は哲学のみならず他分野にも影響を与えており、エピステモロジーの哲学者としては珍しく英語圏でも盛んに研究されている。とはいえ、現在の研究動向を概観したときそこにある種の偏りがあることは否めない。事実、カンギレムに関する研究の多くは医学博士論文をもとに出版された『正常と病理¹⁾』を中心に進められており、文学博士論文をもとにした『17世紀と18世紀における反射概念の形成』（以下、『反射概念の形成』）が顧みられることは多くはない²⁾。このような状況に至っている背景として科学史研究の哲学的主張の見えにくさが挙げられる。

『正常と病理』では、生命に規範を形成していく力を認めることで生氣論的着想を擁護することが試みられていた。それは、実証主義的な生命観に対して哲学の立場から異なる見方を提起しようとするものである。これに対して、科学史研究ではその哲学的意義が明確な仕方で提示されることはない。それゆえ、多くの研究者の関心は独創的な『正常と病理』に向けられ、『反射概念の形成』についてはその科学史研究を継承したカミーユ・リモージュやフランソワ・ドラポルトといった一部の論者を除き重視されてこなかった。

本稿では、こうした背景を踏まえた上でカンギレムの科学史に関する仕事を再考する。われわれの見立てではカンギレムのおこなっている仕事はたしかに科学史の一種であるのだが、そこには歴史研究に留まらないある目的が伏在している。カンギレムにとって科学とは単に客観的な事実の獲得を目指す活動ではなく、認識を通じた自己理解の刷新を意味する。それゆえ、科学史は過去の科学的業績の調査という枠組みを超え、人間による自己理解の通史を描き出すことを指す。こうした観点から執筆された『反射概念の形成』には、人間の尊厳をめぐる問いが見出せる。

1. 『反射概念の形成』の狙いとは何か

カンギレムについては近年、全集の刊行がなされていることもあり、これまで知られていなかった思想の奥行きが明らかになりつつある。とはいえ、生前に公刊された主要な著作は、『正常と病理』（1943）、『生命の認識』（1952）、『反射概念の形成』（1955）、『科学史・科学哲学研究』（1968）、『生命科学の歴史におけるイデオロギーと合理性』（1977）と決して多くはない。しばしば、科学史家として紹介されることもあるカンギレムであるが、明確な仕方で歴史研究をおこなっているのは『反射概念の形成』以降である。まずは、この著作の内容を確認しておくことにしよう。

文学博士論文として提出された『反射概念の形成』は、17世紀から20世紀に至る反射概念の変遷を辿るものである。われわれも日常的に経験する「反射」はいつから科学的に探究されるように

なったのだろうか。カンギレム以前の歴史家はこれをデカルトの機械論、具体的には『人間論』のそれに帰していた。しかし、カンギレムによればこうした理解は間違っている。デカルトにおいて、運動は心臓を起点とした精気の流れとして理解されるが、そこでは中枢から末梢へという方向しか考慮されておらず、反射運動を理解する上で不可欠な末梢から中枢へという方向は念頭に置かれていない。

カンギレムによれば、反射が科学的概念として成立する背景には、機械論ではなく生氣論の発想が重要な役割を果たしている。トマス・ウィリス（1621-1675）は、その著書『筋肉運動論』（1670）の中で「動物精気」を再定義し、それを火薬の爆発のようなものと考えた（OC II, 666-667）。こうした発想のもと、ウィリスは感覚器官を出発点とするエネルギーの伝播という視座を反射運動の記述に持ち込む。この功績により末梢から中枢へというデカルトに欠けていた視点が補われ、反射という概念が定着する。機械論的な概念である反射は、一見するとそれとは対立する立場である生氣論から生じたのである。以上が、本書の前半部の議論であり、ハイライトである。ただし、議論はこれで終わるわけではない。後半部では18世紀におけるこの概念の定着、さらには19世紀の機械論者によるデカルトの過大評価とそれに基づくウィリスの隠蔽へと議論が続く。

カンギレムにおけるこうした仕事は、しばしば「概念史³⁾」の試みとして位置付けられてきた。さらに近年では、フレンチ・スタイルと名指され英語圏の科学史研究と比較されてもいる⁴⁾。もっとも、こうした研究は科学史の領域では耳目を集めるものであったとしても、一般的な哲学研究者の関心を引くとは言い難い。多くの読者はこの著作に歴史研究以上のものを見ないだろう。実際、カンギレムの意図は明らかではなく、なぜ哲学者がこのような研究をおこなっているのかという問いが立てられてもおかしくはない。

こうした問いに対して、先行研究では『正常と病理』で展開された着想を補強するためであったとする返答がなされてきた⁵⁾。主著であるこの中で、カンギレムは正常と病理を実証的に区別することを否定し、個人／個体に立ち帰ることを主張する。ある個体にとっての正常な状態が別の個体にとって病理的な状態であることはありうる。カンギレムは、この事実から各々の生命に自らの規範を設定していく「規範形成性（normativité）」を認める。「規範創造性」などとも訳される生命に固有のこの力は、各々の個体がそれぞれの環境に対して一方ではそれを維持し、他方で新しい仕方でそれと関係を取り結ぶ調整と差異化の働きとして特徴づけられる⁶⁾。

規範形成性は、カンギレムの中心的な概念である。それが科学史研究に反映されていることは不思議ではない。また、この著作は『正常と病理』の刊行と同時期の1943年に構想されたことが知られており⁷⁾、その点からも関連を認めることができる。しかし、たとえ中心的な主題が一致していたとしても、二つの著作でその方法は異なっており、両者の間に溝は残る。この説明だけでは、科学史の仕事に取り組む意図は明らかではない。

別の観点からこの著作を理解することも可能である。それは、バシュラールのエピステモロジーの影響を強調するものである⁸⁾。事実、本書はバシュラールと生理学者シャルル・カイザーに捧げられており、バシュラールへの参照が見出せる。カンギレムは、バシュラールの用語を流用することで自らの科学史研究を特徴付けている。バシュラールは、科学研究におけるイマージュの働きを

誤謬の原因とみなし、それを「認識論的障害」として退けようとしていた。それにより規範的な科学史を描き出し、「承認された歴史」と「失効した歴史」の分割を説く。

カンギレムはこの考えを訂正する。ウィリスは「空想的な前提から導き得るあらゆる結論を引き出し、今日では隠喩とみなされているアナロジーから出発して将来性に富んだ一つ概念へと到達できた（OC II, 776）」のであったが、この例のようにアナロジーによる空想は、たとえそれが現在では誤謬として認知されていようとも有効な視座をもたらすのであれば無視されてはならない。科学史を誤謬の集積所とみなしたバシュラルに対して認識論的誤謬を再評価することがカンギレムにおける科学史研究の狙いであったといえる。

上記のようにバシュラルの影響があるのは事実である。とはいえ、この論点もカンギレムが歴史的方法によって何をを目指しているのかその意図を説明できない。『正常と病理』やバシュラルとの関係で『反射概念の形成』を理解する解釈はすでに出来上がったこの著作を前にして特徴づけをおこなうのみであり、いずれも一面的なものに留まっている。問われるべきは、科学史を導入したカンギレムの狙いである。それを把握するには、『反射概念の形成』をそれ以前の著作との関係で位置付ける必要があるだろう。

2. カンギレムにおける生命の認識

カンギレムが初期の仕事から一貫して取り組んでいること、それは徹底的に生命の視点から考えるというものであった。最初期のカンギレムにとって第一にあるのは、生命の行為や活動であり、認識や理論、反省の問題は二次的な位置に置かれる。カンギレムは、科学認識論者であるよりもまずは生命の活動を擁護する哲学者だったのである。

グザヴィエ・ロートが明らかにしている通り、こうした着想はその学生時代を通じて練り上げられたものである。ロートは、最初期の論文や草稿を調査することで初期のカンギレムに見られる行為の先行性を明らかにした。それによれば、若きカンギレムはアランの悟性優位のカント読解を引き継ぎつつも1930年代にそこから離脱し、悟性を越え出る行動の哲学を展開した。「科学から予見が生じ、予見から行動が生じる」というコントの定式は逆転され、必然的に誤謬のリスクを伴う行動が強調されることになる⁹⁾。

主著である『正常と病理』の議論もこうした発想のもと執筆されていると言える。正常と病理の区別を量的多寡によって決定しようとするオーギュスト・コントやクロード・ベルナールの実証主義的態度では、各々の生命に固有な内的な力は取り逃がされてしまう。カンギレムは、外的指標による分析的視座を退け、生体をそれ自身から捉えることを主張する。それにより、はじめて生命の規範形成性が理解されるのである。カンギレムが医学に関心を持つのは、それが理論というよりも実践であり、この規範形成性を明らかにするからである。臨床医の視点は、患者を数値によって分析的に理解せず、患者の視点から患者と病の関係を理解する。病はそれに罹っている主体から理解されなければならない。こうしたカンギレムの議論は、個人／個体の経験を重視するものである。その思想は、科学認識論というよりも主体の哲学に近い。

ところで、ここで本稿が提起したいのは、反省よりも行為を、理論よりも実践を、科学よりも技

術を優先するというカンギレムの初期の発想が『正常と病理』から『反射概念の形成』に至る間に変化したのではないかという仮説である。実際、認識することは行為することと対立するのだろうか。生命の行為があって、その後に理論は生まれるのだろうか。たしかに、初期のカンギレムは理論と実践の間にヒエラルキーを設けている。生命の活動に対して科学や理論は副次的な位置に置かれていた。しかし、理論もまた生命の活動の所産であるならば、もはや行為や行動を理論に先行させる必要はない。むしろ、理論と行為を分割した上で前者を顧みないことは生命の活動から意図的に一部分を取り除くことを意味する。カンギレムはそれを志向するだろうか。

われわれの理解では、『正常と病理』以降のカンギレムは理論的認識もまた生命の基底的な活動としてみなすようになる。理論と技術の間のヒエラルキーは撤廃され、認識は行為に包摂される。事実、こうした理解はカンギレム哲学全体における技術への関心と照らし合わせても整合的であるように思われる。初期のカンギレムには、いくつかの技術論があるが後年になるにつれ技術への言及は減っていく。それは、カンギレムの中で理論と行為の区別が徐々に重要ではなくなったからではないだろうか。最初期のカンギレムは、理論に対する行為の優位という問題を技術論に託していた。こうした傾向はのちに消失する。それは、かつての自身の主張を裏切るものではない。そうではなく、徹底的に生命の視点から出発するというその態度の帰結なのである。

転換の屈折点として位置付けられるのが、『正常と病理』と『反射概念の形成』の間に出版された『生命の認識』である。特に冒頭の「序論——思考と生体」にその姿勢が顕著に表れている。カンギレムは次のように述べている。

ひとは認識と生命のあいだに基本的な衝突があり、その相互嫌悪は認識による生命の破壊か認識による生命の嘲弄にしか至らないことをあまりに容易に認めている。[……]ところで、その衝突は人間の思考と生命の間にあるのではない。そうではなく、生命についての人間的な意識における人間と世界のあいだにある。[……] 認識とは、具体的には、障害による安全性の探究、同化理論の構築である。それゆえ、認識は人間と環境のあいだの緊張を直接的または非直接的に解決するための一般的な方法である。(OC II, 339-340)

ここでは、本来人間において生命と思考のあいだに衝突がないこと、衝突が人間の意識による産物であることが述べられている。加えて、認識を環境との関係で障害を取り除くものとして規定している。認識を生命の活動に対して劣位に置くかつてのカンギレムの姿はない。認識は人間の生命に根差したものとして位置付けられている。

カンギレムによれば、人間はこうした生命と認識の和合を希求しつつもそれを取り逃がしてきた。芸術や宗教はそうした一致を目指しているものの「認識は、自分が裁判官ではなく当事者であり、司令官ではなく道具であることを認めない限りそこから隔たる (OC II, 341)」。

では、認識が生命と一致するにはどうすれば良いのか。カンギレムは「一般的な規則として、分析的認識によって得られた生物学の思考の意義は、全体性において把握された有機的存在を参照した情報からしか得られない (OC II, 342)」と述べている。というのも「全体性についての表象の

みが真に有機体に関係する事実と有機体との関係において意義をもたない事実を区別するのであり、確立された事実の価値づけを可能にするからである（OC II, 342）」。

人間は、分析的認識、つまり科学によって世界を知る。しかし、それが意義を持ちうるのは認識が認識する主体を含み込んだ仕方、つまり全体性において理解されるときに限られる。全体性の関係に置かれたとき、認識することは価値づけることと同義となる。価値づけられる価値とは、認識する生命、すなわち人間にとっての価値である。

カンギレムが述べていることをどのように理解したら良いだろうか。それは認識を生命にとっての有用性の観点から理解することを提案しているのだろうか。そのようにも見える。だが、おそらくそうではない。知覚が問題であればカンギレムもそのように述べたかもしれない。だが、ここで主題になっているのは認識であって、科学的認識と生命の和合をどのように理解するのかという問題だからである。

このことを理解するためにカンギレムが挙げている栄養摂取についての生物学的研究を例に考えてみよう。カンギレムによれば「栄養学の生物学的研究とは、単にバランスシートを作成することではない。それは自由な状態にある有機体が、その環境においてこれこれの種や本質を栄養物とし、理論上はその維持と成長のために同等のエネルギーをもたらさう他の種や本質を排除するという選択の意味を有機体それ自身のなかに探究することである（OC II, 342）」。

栄養に関する研究は、単に栄養バランスをリスト化する作業ではなく、どの栄養物が自らにとって必要であり、どれが不要であるかを確定する作業である。注目したいのは、「選択の意味を有機体それ自身のなかに探究する（*rechercher dans l'organisme lui-même le sens du choix*）」と述べられている点である。有機体に基づいて意味が与えられるのでもなければ、有機体を参照して意味が与えられるわけでもない。有機体の「うちに（*dans*）」探究されるのである。つまり、意味は予め定められているわけではなく、探究の結果、見出される。

われわれが提示する解釈を言い換えて説明すると次のようになる。たとえば、味や食感が悪い食物があるとすると。人はそれを食べようとはせず、拒絶するだろう。しかし、栄養に関する科学的研究の結果、それが栄養のある食物だと判明したならばどうだろうか。当然、人々はこの食物を価値あるものとみなすことになるだろう。場合によっては、それまでとは異なり好んで摂取するかもしれない。ただ、当の食物自体には何ら変化はない。変化があったのは、この食物とわれわれが取り持つ関係、食物に対するわれわれの選択であり、われわれにとっての意味である。そうであるならば、栄養の科学的研究は外界の理解のみならず、そうした探究を通じて新たな意味を自らのうちに見出す作業と理解できるのではないだろうか。

カンギレムにとって科学、とりわけ生命科学は、客観的世界の探究であると同時に自らにとって何が価値あるものなのかを探る試みのことを指している。それは世界を知ると同時に一種の自己変容の体験である。そこには循環の関係があるのであって、生命を認識するとは同時に生命である人間が自己の理解を刷新するプロセスなのである。もちろん、あらゆる認識は多かれ少なかれ自己の変容をもたらすことは事実である。天文学の研究の進展は宇宙における人間の身分について少なくとも変更を迫るだろう。他の学問についても同様である。しかし、生命科学には認識という行為を

通じて主体と対象が緊密な循環をなすという点でほかにはない特徴が認められる。カンギレムが生命科学を範例として扱うのはこの分野のこうした特殊性が背景にある。

「概念と生命」（1966）はカンギレムの代表的な論文とされるが、それはこの点に関わっている。この論文は、当時の分子生物学によって得られた成果、つまりDNAの構造を生命に内在する言語コード、概念と理解することで哲学史と接続するものであった。そこでは、概念から生命を理解するカントと生命から概念を理解するベルクソンが共に退けられ、生命とは概念であり、概念は生命であるとする一元論的視座がヘーゲル、さらにはアリストテレスの思考と結びつけられる。実のところ、生命と概念の一致を主張するこの思想は緊密な議論展開にも関わらず『正常と病理』までのカンギレムの思想と相性が悪い。生命の内的な力、規範形成性を支持していたカンギレムにとって、それは生氣論を棄却する唯物論的で機械論的な思考に導く危険性があったからである¹⁰⁾。それでもなお、カンギレムにとって当時の分子生物学の議論が魅力的であったのは、それが上記で述べたような構図の典型例であるからだろう。DNAの構造の解読は、単に客観的な事実の獲得を指すのではなく、人間が生命としての自身を理解し意味を見出す自己解釈の極致なのである。以下では、この点を踏まえて『反射概念の形成』を再考する。

3. 『反射概念の形成』の目的

一般的に科学史とは、過去の科学的業績や科学者の調査を主要な任務とする歴史研究を指す。ここでは科学の発展を社会や政治といった外部要因との関係で分析する外在主義的記述やそうした外部要因を重視せず科学の発展を自己展開的に分析する内在主義的記述が目指されている。しばしば、カンギレムの立場は内在主義として理解されるがそれは正確ではない。論文「科学史の対象」（1966）で主張されているようにカンギレムは自らが研究する科学史を外在主義はもとより内在主義の立場とも異なるものとして考えていた（OC III, 261-265）。

では、カンギレムにとって科学史は何を記述していることになるのだろうか。前節まで科学的認識が再帰的な意味の探求、自己理解の刷新として理解されていることを確認してきた。それを踏まえると次のように理解できるのではないだろうか。すなわち、カンギレムにとって科学史とは過去の科学的業績や科学者の調査を意味しているのではなく、科学的認識を通じた自己変容のプロセスそのものを記述している、と。以下では、この観点から『反射概念の形成』を理解する。事実、こうした視点から『反射概念の形成』を読み直すとこの著作に対して「概念史」とは異なる新たな読解の可能性が開かれうる。内容の分析に移ることにしよう。『反射概念の形成』は全編を通して、科学史的記述が展開されている。一読する限りカンギレム独自の哲学的省察はほとんど確認できない。しかし、序論の終わりに差し掛かるところでこの著作が執筆された背景について次のように述べられている。

運動に注がれる興味は非常に射程の広いもので、どうにも逃れがたく人間の心をとらえるものである。人間にとって、運動とは、人間以外のどんな生物にも感受性が備わっているということとを推測できる唯一の徴表である。〔……〕上記の理由にさらにもうひとつ、別の理由が加わる。

その理由は生命の本質的特異性に関わるだけではなく、よかれ悪しかれ人間が人間の生命に帰属させる偉大な尊厳に関係しているものでもある。この尊厳の意識というものは、ただ自らが独立しているという事実を意識することにとどまるのではなく、支配の権利を強く意識するという意味をも含んでいる。尊厳の本質は命令するという力、そして意志の力である。それゆえ、さまざまな運動の種類のうちで、動物的にすぎない運動と、より明確に人間的、自発的、合理的な運動を区別して考えようとするのだ。（OC II, 601）

カンギレムによく見られる凝縮した記述である。引用の前半では、運動が人間にとって興味を引くことが述べられている。運動は生物全般に見られるものであり、まさに人間が他の生命と共有するものだからである。重要なのは「上記の理由」から始まる引用の後半である。そこでは、反射についての研究を辿るこの著作が「生命の本質的特異性に関わるだけではなく」人間に固有の「尊厳の意識（la conscience de la dignité）」に関わるとされている。そして、この尊厳の意識というものは、単なる独立の意識でなく、支配の権利を意識することに関わると続く。一体、カンギレムは何を主張しようとしているのだろうか。一読してわかりづらいが、われわれの理解では序論の末尾にあるこの一節に『反射概念の形成』というこの著作の隠れた目的がある。

反射現象を研究することは、随意運動（mouvement volontaire）と不随意運動（mouvement involontaire）、すなわち意志的な運動と非意志的な運動を区別することを意味する。反射はそれが非意志的な運動である限りにおいて、人間に自らが生物の一種であると自覚させる現象である。しかし、非意志的な運動の解明は逆説的にも人間がそうした非意志的な運動によって完全に統制されておらず、意志を持って支配できる存在者として、つまり他の動物とは異なり自由な存在者として自覚する契機にもなりうる。実際、さまざまな運動のうちでも反射は「動物的にすぎない運動と、より明確に人間的、自発的、合理的な運動を区別」する指標となる。そうした背景からカンギレムは反射概念を取り上げている。引用文中で述べられているのは、以上の事柄である。その上で、これまで論じてきた生命における認識主体と認識対象の循環という考えを踏まえると次のように理解できるのではないだろうか。

『反射概念の形成』の中で分析されているデカルト、ウィリス、ハラー、ウンツェル、プロハスからによってなされた反射に関する研究は、カンギレムにとって単なる生理学的業績を意味するものではない。これまでの議論を踏まえるとそれは各々の自然科学者によってなされた人間による自己理解の刷新を意味する。カンギレムの着想に基づけば彼らはみな反射現象の研究を通じて、人間としての自らのうちにその現象が意味するところを見出そうとしてきた。実際、彼らにとって反射現象の探究はどこまでが肉体に属するものであり、どこまでが魂に関わることなのかその境界を定める行為を意味しており、人間と動物の区分をめぐる議論に結びついている。

そうするとカンギレムによる反射概念の形成史は、過去の自然科学者が意志的なものと非意志的なものの境界を絶えず再設定する中で人間を位置付けようとした試みを通史として描き出そうとするものとして読むことができる。つまり、『反射概念の形成』は、生命であるところの人間が生命を探究することで自らを動物とは異なる尊厳ある存在として認識する、そういったプロセスそのもの

のをカンギレムが記述している著作と理解できるのである。

このように整理するならば、『反射概念の形成』はもはや手堅い科学史の著作の一つとはみなせない。少なくとも「概念史」という枠組みでこの著作の狙いを捉えることは不十分である。カンギレムがこの著作を通しておこなおうとしているのは、科学史という体裁をとったある種の人間学的探究だと評価できるからである。それは極めて迂遠な仕方で開催されている人間学ではある。そこには人間に対する明確な問いと答えはない。加えて「尊厳（dignité）」という語は序論の末尾にしか登場せず、カンギレム自身はこの主題を掘り下げてはいない。だが、この哲学者にとって反射概念の研究が単なる生理学史に留まらないことは他の箇所からも伺える。たとえば、カンギレムは次の指摘をおこなっている。

ところで、随意運動と不随意運動との区別が生理学の問題になったのは、それがまずその宗教的、道徳的、法的な意味から引き出した重要性のためである。科学的問題である前に、それは罪や責任の経験に関する問いかけなのだ。たとえば、アリストテレスは単に『動物運動論』の中で随意運動と不随意運動との間に区別の基準を設けようとした著者であるばかりではない。彼はまた『ニコマコス倫理学』（Ⅲ、第一章）の中で、意志的な行為と無意志的な行為について同様の検討を加えた人でもあった。なぜなら、もし意志の権能や諸限界を規定できなければ、彼は美德一般、特に勇氣について論じることができないだろうから。（OC II, 767）

すでにアリストテレスにおいて、随意運動と不随意運動の区別は自然学のみならず倫理学とも結びつけて理解されていた。尊厳ある人間の美德、勇氣を語る上で意志的な行為と非意志的な行為の峻別は欠かすことができない。両者の区別は、「宗教的、道徳的、法的な意味」と関連し、単に自然科学の探究に留まらない価値の問題に関わるものとして位置付けられている。

反射概念の起源における自然学と倫理学の結合を指摘するカンギレムが、単に科学的業績を追跡するためだけにこの著作を執筆しているとは言えないだろう。そうではなく、そこにはアリストテレス以来、試みられてきた意志的なものと非意志的なものの境界設定に科学史という間接的な方法で取り組み、尊厳という人間学的主題に対して特殊なアプローチから考察しようとする姿勢を見てとるべきである。

反射概念の形成という方法を通して描き出される人間による自己理解の通史は、カンギレムにおいて人間中心主義の失墜とその再編成という仕方でも描き出されている。形而上学的段階にある人間中心主義は、反射概念の形成における脳と感覚・運動中枢という二つの概念の分離、離心的な中心の発見によって転回する。ガレノスからデカルトに至る中央集権的な人間観は、全体として一つのシステムを形成しつつもある程度の自律性を各器官に有する存在者としての人間観に取って代わられる。そうした感覚・運動中枢の脱中心化は、感受性、および当時それと結びつけて理解されていた魂の在処について大きな問いを投げかける（OC II, 742）。人間とは何かという問いが反射概念を通じて問い返され、人間観は再構築されるのである。

科学史という手法を用いることでカンギレムが明らかにしたいのは、人間に帰せられる「尊厳の

意識」あるいは人間性というものが透明な内省を通して形而上学的に把握されるのではないということである。カンギレムにおいて「尊厳の意識」というものそれ自体は自明なものではなく、認識という時間的・空間的な間隔のある行為を介して紆余曲折を経ながら自己回帰的な仕方ですべてに設立されていく。こうした発想にこそカンギレムの独創性がある。カンギレムは、尊厳というカント的な主題に対してたとえばそれを意識の明証性の名の下に直接把握できるとは考えない。この哲学者にとって科学史は人間を問う上で不可欠な方法なのである¹⁾。

おわりに

本稿は、『反射概念の形成』の狙いとは何かという問いを出発とし、カンギレムの議論を辿ってきた。最初期のカンギレムは、理論に対する技術の先行性を強調していた。だが、科学的認識も生命活動の一環であるならば、理論と技術を区別する必要はない。『生命の認識』以降のカンギレムにとって、両者の区別は薄れていく。生命と認識を一致させるという全体性の表象のもとでは、生体が一方向的に生命を認識するという構図は解体される。生体である人間は生命を探究することを通じて自らのうちに意味を見出す。この循環的な関係の通史、その変遷を描き出そうとしたのが『反射概念の形成』である。そこでは、人間が反射の研究を通じて意志的なものと非意志的なものの境界を再編し、自己理解を容れさせる過程が記述される。重要なのは、『反射概念の形成』をカンギレムの生命論を踏まえた上で理解することである。カンギレムにとって科学とは何だったのか問わずしてその科学史の狙いは見えてこない。本稿が試みたのは、『生命の認識』以降の視点から『反射概念の形成』を理解することであった。

結局のところ、反射という主題設定は極めて戦略的なものであったと評価できる。それは単に生理学の一分野を適当に選んだものではなく、この哲学者の思索から必然的に選択されている。カンギレムにおいて、認識は循環し、反射する。しかし、それは同一性への回帰ではない。そこには常に意味の発見、自己の変容、差異化が含まれている。その差異化は、人間が意志的なものと非意志的なものの境界を絶えず再設定する中で自らを尊厳ある存在として位置付けようとする試みである。カンギレムの科学史はこのプロセスの記述を目指している。

文献

本文中のカンギレムからの引用に際しては以下の全集版を用いる。OCという略号を用い、その後に巻数と頁数を記す。既存の邦訳を参照したが、著者の責任において一部変更している。

Georges Canguilhem, *Écrits de médecine et de philosophie, Les thèses, Œuvres complètes*, tome II, textes présentés et annotés par Claude Debru, Jean-Claude K. Dopont, Anne Fagot-Largeault, Jacques Lambert et Henning Schmidgen, Paris, Vrin, 2021 ; *Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie, Œuvres complètes*, tome III, textes présentés et annotés par Camille Limoges, Paris, Vrin, 2019.

註

1) 初版の題名は『正常と病理についてのいくつかの問題についての試論』（1943）である。1966年に補論

- を付して『正常と病理』として再刊された。本稿では両者を区別せず『正常と病理』と記す。
- 2) 代表的なものとして以下が挙げられる。Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, PUF, 2010 ; Pierre-Olivier Méthot (ed.), *Vital Norms : Canguilhem's The Normal and the Pathological in the Twenty-First Century*, Paris, Hermann, 2020 ; Pierre-Frédéric Daled, *Le Concept d'anomalie chez Georges Canguilhem. Médecine et résistance (1904-1945)*, Paris, Classiques Garnier, 2021.
 - 3) ガリー・ガッティング『理性の考古学——フーコーと科学思想史』成定薫・金森修・大谷隆昶訳、産業図書、1992年、15頁。
 - 4) Matteo Vagelli, *Reconsidering Historical Epistemology*, Springer, 2024.
 - 5) ドミニック・ルクール『カンギレム——生を問う哲学者の全貌』沢崎壮宏・竹中利彦・三宅岳史訳、白水社、2011年、60頁。
 - 6) Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998, pp. 52-57. (『生命と規範の哲学——カンギレム『正常と病理』を読む』坂本尚志訳、以文社、2023年、55-61頁。)
 - 7) Camille Limoge, « Introduction. Épistémologie historique et histoire épistémologique des sciences chez Georges Canguilhem », in Georges Canguilhem, *Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie, Œuvres complètes, tome III, textes présentés et annotés par Camille Limoges*, Paris, Vrin, 2019, p. 30.
 - 8) *Ibid.*, p. 50.
 - 9) Xavier Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir 1926-1939*, Paris, Vrin, 2013, p. 229. (『カンギレムと経験の統一性——判断することと行動すること 1926-1939年』田中祐理子訳、法政大学出版局、2017年、371-372頁。)
 - 10) カンギレムと分子生物学との関係は以下を参照。Laurent Loison, « Un enthousiasme paradoxal ? Georges Canguilhem et la biologie moléculaire (1966-1973) », in *Revue d'histoire des sciences*, tome 71-2, 2018, pp. 271-300.
 - 11) カンギレムにおける尊厳の問題についてはのちの「『科学の普及』の必要性」(1961)や「生の質、死の尊厳」(1976)などに明示的な主張を確認することができる。生前公刊されなかったこれらの論文における議論とその科学史研究の関係については別途検討される必要があるだろう。

※本研究は、JSPS 科研費 JP23K18606 の助成を受けたものである。

Le but de l’histoire des sciences : la question de la « dignité » chez Georges Canguilhem

Takahiro UENO

Georges Canguilhem a deux ouvrages principaux. *Le Normal et le pathologique* aborde la philosophie de la médecine et *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* concerne l’histoire des sciences. Si le premier a suscité l’intérêt de nombreux commentateurs, le second a souvent été négligé, car il est considéré comme un ouvrage d’histoire des sciences. Mais il n’a pas été écrit dans le même esprit qu’un ouvrage historique. En effet, ce travail présente un intérêt anthropologique et constitue une extension de la philosophie de la connaissance de la vie. Pour Canguilhem, l’histoire des sciences a pour but de révéler la « dignité » humaine.

ガタリにおける「機械」概念の再検討 ——ラカンの精神病論との交叉——

尾谷 奎輔

はじめに

ドゥルーズとの共著である『アンチ・オイディプス』（1972）において、「機械」が中心的概念であることはよく知られている。また、いわゆる構造主義とポスト・構造主義と呼ばれる潮流の中に、ドゥルーズとガタリの機械概念を中心とした思想が位置づけられることも少なくない。

しかし、これまでの研究では、機械の発想は実質的にドゥルーズによって準備されたと考えられてきた。例えば思想史研究の大著『構造主義の歴史』（1991-1992）の著者として知られるフランソワ・ドス『交差的評伝』（2007）によれば、「機械と構造」（1969）では、ドゥルーズの著書『差異と反復』（1968）と『意味の論理学』（1969）による構造主義論に依拠して機械概念を構想したとされる¹⁾。つまり、機械概念を自らのものとして執拗に繰り返し多用したのはガタリであるが、ドゥルーズの構造理解から機械概念が導出されたという理解が広く支持されている。しかし、このような前提に立つ研究は、転移の技法を要とする精神分析を乗り越えようとしたガタリの分裂分析の要である機械概念のもつ可能性を低く見積もってしまうことになる。

本稿では、1960年代のドゥルーズのテキスト群に先立ち、フェリックス・ガタリが21歳の時に初めて取り組んだカタトニー（緊張型統合失調症）の症例報告書「R・Aについての研究」（1956）を手掛かりに、機械概念がラカンの精神病論の影響下にあった1950年代にまで遡れることを示す。

議論は以下のように進む。まず第一節では、「機械と構造」（1969）における機械の概念規定を確認し、ガタリの機械概念が『アンチ・オイディプス』以降の精神分析批判の基盤を形成したことを指摘する。次いで第二節と第三節で、ガタリの症例報告書「R・Aについての研究」の内容を確認し、第四節では、ラカンの精神病論における「シュレーバー症例」解釈について整理しつつ、第五節で、機械概念がラカンの精神病論の影響を受けつつ準備されたことを明らかにする。結論では、ガタリの機械概念のもちうる可能性を指摘する。

1. 「機械と構造」（1969）

「機械と構造」（1969）は、ドゥルーズとガタリの共同作業の起点として広く知られている。1969年6月、両者が初めて出会った際、ガタリがパリ・フロイト派での発表準備中に語った「機械」の概念にドゥルーズは強く惹かれた²⁾。本文では、機械の概念がラカンの「歴史的構造主義」（PT 241）と対比的に位置づけられ、論じられている。

機械の本質とは、まさしく、構造的に確立された事物の秩序とは異質の、代理—表象者 *représentant* としての、「差異化するもの *différentiant*」としての、因果関係の切断 *coupure causale*

としての、あるシニフィアンシニフィアンの離脱 *détachement d'un signifiant* である。（PT 243）

これまでの研究では当該論文の本文よりも、その注釈で参照されるドゥルーズの『意味の論理学』と『差異と反復』に着目して、機械概念の形成の裏舞台について語る傾向にあった。

多くの研究によって既に指摘されるように、ガタリはドゥルーズの『差異と反復』を参照し、「構造」を「取り換え不可能なもの」、「機械」を「差異化するもの」として特異性と反復の次元に位置づけた。また、『意味の論理学』の「構造」（シニフィアン/シニフィエの二つのセリーの相互的な関係）の定義を引用し、それを「差異化」する「パラドックスの要素」を「機械の次元」に結びつけている。かくして、ガタリは、ヘーゲル主義や弁証法に対峙する『差異と反復』および構造主義の成果を取り入れた『意味の論理学』を著したドゥルーズと出会い、その後の彼との共同作業を通じて、哲学史・思想史における機械概念の位置づけを明確にすることが可能となったように思える。

しかし、『アンチ・オイディプス』におけるエディプス・コンプレックスを理論的支柱とする精神分析批判は、ドゥルーズの『差異と反復』や『意味の論理学』にすでに内在していたのだろうか。『アンチ・オイディプス』刊行後に書かれた『『意味の論理学』イタリア語版のための覚書』（1976）で、ドゥルーズは『意味の論理学』は「精神分析に対する無邪気で恥ずべき追従を示していた」（DRF 60）と打ち明けている。また、鹿野〔2021〕は『差異と反復』において、「ドゥルーズは精神分析の現場に対して特に何か提案や批判をしているわけではなく、あくまでも哲学者としてその成果を原理的に再考するに留まっている」と指摘している。

ドゥルーズは1988年9月に行われたインタビューで、ドゥルーズは「フェリックスを精神分析の外へ引きずり出したのではなく、フェリックスこそが私を精神分析の外に連れ出したのです」（PP 197）と説明している。従って、『アンチ・オイディプス』の主題である精神分析批判は、ガタリの精神分析理論がなければ成立しなかったと言える。

ガタリとの協働以降、ドゥルーズは精神分析に対する態度を変え、精神分析の実践の中核をなす「発話する」行為がエディプスの体制によって制約される点に批判を向ける。『アンチ・オイディプス』刊行直後の1972年に行われたインタビューで、ドゥルーズは精神分析を「患者が父や母について話をし、分析家は父や母にそってそれに耳を傾けるというお約束事」（ID 326）でしかないと批判し、翌年の「精神分析に対する5つの提言」（1973）では、「あらゆる精神分析機械は本当の発話の条件を排除するためにつくられている」（ID 382）と批判する。これらの批判を踏まえると、ガタリが提唱した機械概念は、精神分析の実践の中核である「発話」の新たな可能性を模索し、理論的に拡張させるために構築されたものと考えられる。

2. 「R・Aについての研究」（1956）

ドスの『交差的評伝』（2007）によれば、ガタリはジャン・ウリの勧めでラ・ボルド病院の勤務と並行して、ラカンのセミナーを聴講した³⁾。ガタリが彼のキャリアの中で最初に執筆した1956年に公開した症例報告書「R・Aについての研究」はラカンの論文「〈私〉の機能を形成するものとしての鏡像段階」を参照し、『精神病』のセミナーと同時期に執筆されている。また、『アンチ・

オイディプス』執筆のために準備された草稿群のうち、1970年10月1日に執筆された「分裂分析」と題された草稿のなかで、R・Aの「声の鏡像段階」と名指されるものが、シュレーバーによる鏡像段階の退行と結びつけられている。それは後からとってつけたものではなく、1955-56年に行われたラカンのセミナー『精神病』におけるシュレーバー『回想録』での鏡像段階の退行から「神の女」に生成変化するという妄想を経て、『回想録』を執筆するに至るという彼自身が生み出した技法から学び取った痕跡が見受けられる。

ラ・ボルド病院で集団療法に携わったガタリが彼のキャリアの中で最初に手掛けたR・Aという患者は、ドスの『交差的評伝』⁴⁾であきらかにされるように、分裂症者の下位区分である重度のカタトニー（緊張型統合失調症）のユダヤ人であった。病院内での集団活動を拒み、失踪を繰り返す患者は、「自分は存在しない」「死んでいる」「父親と同じだ」と精神的苦痛を訴え、「なんだった？」「ええ？」など攻撃的な言葉で社会生活を困難にしていた（PT 20）。ガタリはこうした反復する攻撃的な決まり文句を「リトルネロ」⁵⁾と呼んだ。

ガタリの機械導入による治療過程には4つの段階が含まれる。つまり、(1)声と「身体図式」の認識、(2)言語の認識、(3)自分自身の状況の認識、(4)他者の認識である。ラ・ボルド病院での「制度論的療法」による治療では改善されず、さらに「転移」を理論的支柱とする精神分析によってさらに病状が悪化した状況に鑑み、「(1)声と「身体図式」の認識」を回復させるべく、ガタリはジャン・ウリとの相談のなかで、R・Aとガタリとのセッションのなか、テープレコーダーでそのやり取りを録音することを提案し、患者が録音した自分の「声」を聴くよう促す。つまり、録音の「機械」越しに彼は「自分が発話した声を聴く」ことになる。

ガタリが再生する録音はR・A自身の声であり、彼にとって耐え難い体験だった。彼は「なんだった？」「ええ？」など繰り返すフレーズ＝リトルネロを口にし、敵対心を「発話の機械」である自分の分身に向けた（PT 20）。同時に、アマチュア映画で活動する自分を見て「哀れな存在」と感じ、リトルネロを再開し、数週間後、鏡で自分の顔を触りながら、ラカンの「鏡像段階」を経て自己を認識し始める。映画のフィルムは光による鏡像段階の代替として機能したが、これは身体的自己認識に留まり、彼の課題は言語の獲得だった。

次いで、「(2)言語の認識」能力を回復させるため、ガタリは「肝心なのは何かを理解することではなくて、とにかくコピーをすることだ」（PT 21）と考え、R・Aが好きな作家カフカの『城』の内容をそのまま機械的に筆写させる。この本を選んだのは偶然ではなく、ガタリが16歳の頃から愛読していた作家であり、たまたま彼の患者がさまざまな面でカフカを思い起こさせたからである。

さらに、「(3)自分自身の状況の認識」させるために、ガタリは段階的にテープレコーダーを撤廃し、ガタリ自身が、R・Aとの会話を記録し、その内容をR・Aに見せ、その内容をもとにR・Aに自身のことについて書かせる。また、ガタリが発話した言葉をR・Aに機械的に書き取らせ、書くこと＝言表行為の役割を移し替えようとする。つまりここでは、「循環する発話 parole を録音する機械」（PT 21）の担い手が入れ替わっている。しかし、ガタリは単なる自動的な「機械」としてR・Aの発話内容をコピーするのではなく、たびたびその内容に介入して、アドバイスする。

最後に、ガタリに対する攻撃的、反発的な内容を含みながらも、彼は自分自身について書き始め

る。本当の意味で「(4)他者の認識」を可能にするために、他の医師や友人たちに彼が書いたテキストを読んでもらい、さらに彼らと議論するようになり、回復に向かっていく。

3. 発話と反復

しかし、R・Aはラ・ボルド病院の女性スタッフ（エプリヌヌ）との恋愛が再発の引き金となり、日記執筆や他者認識に障壁を抱えた。ガタリは彼女が母の機能を担うと指摘（PT 29）。R・Aは母の恐怖をエプリヌヌに投影し、「母の毒のある乳房」が原因で治癒不可能と日記に記し、エプリヌヌの帰還が自己表現を中断させたと自己分析する（PT 29）。イディッシュ語の家庭で育ち、母から言語的応答を得られなかった彼は、「ママ、何か食べたい」を繰り返し、攻撃的な「何だって？」に置き換えた自己分析（PT 25）。この繰り返される攻撃的なリズムである「リトルネロ」が母への不安に由来していることに気が付いた彼は日記の執筆を通じて克服を試みた。

日記のなかで、私は、ときおりだいたい決まった間隔で軽い蒸気の音を発するあの生きつつ死んでいる蒸気機関車 *une machine à vapeur* のように「要するに *bref*」と言う。……その時まで身動きしていなかったのが、ある箇所「要するに *bref*」という言葉をついてとびはねるのだが、それからまた二回目、三回目と……だから、私が使うすべての「要するに *brefs*」は同じ理由にも基づいている（読む者はこのことをよく覚えておくように）。（PT 23）

「一種の無声の発話 *parole muette*」（PT 24）と表現している彼の日記の中で、別のステレオタイプ、言語や文章のフレーズが「要するに *bref*」という語に取って代わっている。それは、まるで蒸気機関車のような機械であり、生きてると同時に死んでいて、規則正しく反復する機械であると表現されている。カフカに同化しつつあったR・Aは、カフカの日記の文言「私はもうこの日記を放棄するまい。ここでこそ粘り強くなければならない」を引用し、日記の執筆を続行する（PT 24）。

ガタリの報告によると、彼は日記の執筆を通じて病気の「本質」を理解し、「父親と同じ」「家族はみな病気」という強迫観念から解放された。最初は機械的だった執筆が、次第に主体的になったという。ガタリは彼にタイプライターを使わせ、会話ノートの走り書きをタイプさせたが、彼はカフカの『城』や自身の言葉の機械的コピーに満足せず、手直しを行った。特にカフカへの同一化の試みを通じて、「循環する発話」をコピーする機械を自ら担った。

『アンチ・オイディプス』の執筆のために準備された草稿群のうち、1970年10月1日に執筆された「分裂分析」と題された草稿の中で、述懐するようにR・Aは親子関係を祓いのけ彼がカフカへの同一化を試み、反シオニズムや政治的使命に目覚める姿が描かれる（EACE 206）。

同日の草稿のなかで、ガタリはR・Aとラカンのシュレーバー症例の解釈を結び付けている。良く知られるように、ラカンは、転移を分析の構造的条件と見なし、大文字の《他者》が転移の舞台を支える象徴的装置であると繰り返し説明している。『精神病』のセミナーのなかで、ラカンは、精神病患者にとって転移が発病の要素であると示唆している（S3 40-41）。迫害、つまり迫害的な人物の突然の出現は、シュレーバーにとってすでに転移の効果であることになる。それゆえ、分析者

は精神病患者に対して、大文字の《他者》として身を差し出すのではなく、彼らの証言の記録に徹する「狂者の秘書」（S3 233）としての役割にとどまるようにラカンは警告している。このテープレコーダーという機械を使用した分裂分析は、精神分析では精神病患者を扱わないという原則を克服しようとする意図があったと考えられる。

ともかく、彼〔R・A〕を私の好きな作家〔カフカ〕に同一化させて『城』の筆写をさせていた。すると彼は、驚くべき仕方でカフカ自身に扮するようになった。テープレコーダーの魔法－機械状の技術（当時はそれほど普及していなかった）。彼は自分に固有の声を聴く。言い換えるなら、声の水準における鏡像段階、脱領土化された鏡像段階だ。それはあたかも、彼を少しずつ〔シュレーバー控訴院長の〕「六・四・二 à la « six-quatre-deux »」のやり方でもって再構築したかのようだ。（EAE 206）〔下線部強調は引用者〕

この「声の鏡像段階」に導く装置が「固有の声」を再生する「機械状の技術」、テープレコーダーである。そして、このシュレーバー控訴院長の「六・四・二 à la « six-quatre-deux »」のやり方での「声の鏡像段階」は、ラカンの『精神病』のセミナーのなかに見出すことができる。

4. ラカン『精神病』（1955-56）

ラカンは「リトルネロ」⁴⁾という語と関連づけつつ、「六・四・二 à la « six-quatre-deux »」という表現について以下のように説明する。

「神経」と、現前化した幻聴の言葉が同等のものであるということは、それがいかに加工されようとも、結局はシュレーバーの最初の経験に基づくものです。この「神経」とは、繰り返される決まり文句＝リトルネロ ritournelle、おしゃべり、彼の世界と化した執拗な言葉の持続です。この時、逆に彼の周囲の人々は、非現実性の一撃を受け、「へのへのもへじの à la six-quatre-deux いい加減な人間」となっています。シュレーバーにとって重要な現れはすべて、本質的に言語的なものとなり、この言語的な現れはすべてシュレーバーにとっては神に匹敵するもの、彼の相手になり彼に應える唯一の現れなのです。（S3 238）〔下線部強調は引用者〕

やがて、周りの人間は奇蹟によって組み立てられた、彼に語りかけてくる「へのへのもへじのいい加減な男たち」に過ぎないという確信に至る（642を縦に書くと、人間の横顔に見えることから、à la six-quatre-deux という語は日本語の「へのへのもへじ」に相当する）。この謎めいた à la six-quatre-deux という語は、大文字の《他者》が除外されている時に到来する。

ドレスデン控訴院議長のダニエル・パウル・シュレーバーの妻は何度も流産を経験しており、彼が子供を持つことで彼の血統とその歴史を継承し、父となることは彼には不可能であったとされる。ラカンは、シュレーバーが父性的機能を引き受けることに失敗することに症状の発症の機序を読み込んでいる。ラカンによれば、「シュレーバー議長は「父である」というこの基本的シニフィアン

が欠け」(S3 330) ており、シュレーバーの『回想録』には大文字の《他者》の場での父性的機能（後年「父の名」の排除と呼ばれる）が機能していない。

彼が51歳の時に、「性交を受け入れる側である女になってみることも元来なかなか素敵なことに違いない」という観念を抱くが、憤怒を持ってこの観念を否認し、「私は女だ」という観念を自分ではない第三者である想像的な他者へと放逐する。それが迫害的・想像的な他者による言語性幻覚の契機となる。ラカンはまず言語性幻覚は「その源を外部には持っていない」と再確認する（S3 33）。つまり、主体が聞く声は、それが幻聴である限り、主体自身の内的言語でしかない。「自分が話すのを聞く」という万人に共通するこの基本的な事柄に、ラカンはパラノイアの根本構造を見る。通常の場合、他者を呼び求めるとき、私は他者の声を聞く前にすでに、私の声において、私が呼び求める他者に出会っているのであり、この他者が何を言うかを、すでに先取しているのである。例えば、「おまえは私の妻」という発話は「あなたは私の夫だ」という発話を前提としている。つまり、発話は「私 je」と「お前 tu」というふたつの側から構成されている（S3 310）。このような発話の条件について、「大文字の《他者》とは、聞く者と話をする〈私〉が構成される場である」（S3 309）とラカンは表現する。

ラカンは、セミナー『精神病』において、精神病では「大文字の《他者》が除外されている」（S3 64-65）と述べている。これは、象徴的承認を行い、世界に秩序をもたらすはずの《他者》＝象徴界が正常に機能しないことを意味する。彼は、大文字の《他者》の場から発する「父である」というシニフィアン（後に「父の名」として定式化される）を引き受けることができず、「〈私 je〉が構成される場」が不安的な状態に陥る（S3 330）。

シュレーバーの世界は〈私〉が失われる代わりに「お前 tu」のみ存続する（S3 116）。シュレーバーの「私は神に仕える」とは、「私は消える」ということにほかならないとする（S3 315）。すると、精神病では、ナルシシズムが支配する想像的世界の内だけで発話 parole が展開し、攻撃性を孕んだ発話が際限なく増殖してしまうことになる。大文字の《他者》の除外を契機として、主体が拒絶したものが「桁外れな意味作用」として「現実界 le réel」に現れ、幻聴となって精神病者を当惑させる（S3 99）。

ただし、幻聴は自分自身の内的言語にすぎない。幻聴に襲われる主体は、自分の声を自分の声として聴くことができず、ただ想像的な他者の声を聴くだけなのだが、その声を発したとされる他者は存在しないのである。従って、当人にとって、その声は誰のものでもない。

シュレーバーが語る「へのへのもへじの à la six-quatre-deux いい加減な人間」という「謎の言葉」は、想像的な他者の発話から到来し、意味不明でありながら、何か重要な事柄を意味しているような印象を与える（S3 30）。このような意味作用は「本質的にそれ自身 [=意味作用] 以外の何物にも送付されない意味作用」であり、「謎の語」すなわち「それ自体で言うには言われぬ何かを意味している」（S3 43）。この意味作用は、主体の象徴化のシステムにかつて一度も参入したことがないものであるため、主体はその意味作用をいかなる既知の意味作用にも結び付けることができない（S3 99）。「繰り返される決まり文句＝リトルネロ ritournelle」のような常套句、あるいは「へのへのもへじの à la six-quatre-deux いい加減な人間」という謎の語はどちらも意味作用の運動を停止

させる。そして、その停止した意味作用の欠損を埋め合わせようとすることで回復する。妄想によって秩序をもたらす大文字の《他者》の位置にいる神に欠けている「神の女」になることによって、「性交を受け入れる側である女になってみることも元来なかなか素敵なことに違いない」という観念に対する解を与えるのであった。彼は53歳の時に、「脱男性化」から神の奇跡を経て、「神の女」として新たな世界秩序を創造するという誇大妄想によって結実し、その使命感のもと、『回想録』の執筆に至る。ラカンによれば、彼が自らの物語を紡ぎ、著作を著したのは、大文字の《他者》に再認されるためである（S3 90）。

5. 機械=シニフィアンの離脱のシステム

先述したように、ガタリはR・Aの認識段階をシュレーバーによる「鏡像段階」と重ね合わせていた。R・Aの症例報告書でも参照されているラカンの「〈私〉」の機能を形成するものとしての鏡像段階において、ラカンは、生後6か月から18か月ごろの乳児が鏡像のうちに自己を認識し、人間の自我形成の決定的な契機として位置づけられるこの出来事を「鏡像段階」と名付けた（E 93）。

「鏡像段階」が意味するのは、身体の統一を有していない幼児が、神経系の発達以前に鏡像の中に統一された理想的な身体像を視覚的に先取りし、それに「同一化」することによって「私（je）」の機能を得るということである。しかしこの「同一化」は同時に疎外であり、視覚的な身体像を巡って自己と他者が絶えず入れ替わりうると同時、果てしない愛憎の渦が巻き起こる双数的=決闘的 dual 関係に陥る。

ラカンはシュレーバーが謎めいた声に支配される状況を「患者と世界との関係は、鏡の関係である。患者の世界はその本性上、彼にとって他者である、あの存在との関係、つまり神そのものとの関係において構成される」（S3 101）と表現する。それは、彼の鏡像段階において、彼と神とのあいだで、到来する声を巡って争奪戦が繰り広げられることを意味する。

松本〔2015〕が指摘しているように、ラカンとは異なり、『アンチ・オイディプス』では、シュレーバーの女性化は決して過程の最終的な状態ではなく、むしろ「準安定的な停止状態」であり、シュレーバーは永劫回帰の円環を辿って、さらに別のいろいろなものになるというヴィジョンが語られる（AE 26）。

ガタリは「機械と構造」（1969）の本文において、ジャック・ラカンのシニフィアン連鎖と関係付けつつ、機械の本質とは「ひとつのシニフィアンの離脱 *détachement d'un signifiant*」と規定していた（PT 243）。周知のように、ラカンのシニフィアンの連鎖は、他のシニフィアンとの関係で初めて成立し、意味は後続するシニフィアンによって与えられる。聴取主体がシニフィアンを捉える際、その先には限られたシニフィアンが想定され、意味は後続のシニフィアンの遡及的作用に依存する。よって、発話者は文の意味を先取りしながら語ることになる（S3 154-156）。

シニフィアンの連鎖から離脱した「あるひとつのシニフィアン」は、自身以外に回付されない、言うに言われぬ何かを意味している。シニフィアンの連鎖から離脱した「へのへのもへじの à la six-quatre-deux いい加減な人間」など、意味不明だが重要な印象を与える言葉がシュレーバーの内的言語として現れる。他方、R・Aが語った「要するに *bref*」という語は、彼の意志とは無関係に

蒸気で動く機械のように、ある一定のリズムに従っている。この「要するに」というシニフィアンはそれ自体としては意味を持っておらず、意味作用が生じるためにはR・A自身によって、「要するに」の後に続く文章を書かなければ文としての意味を持たない。

R・Aの「声の水準の鏡像段階」において、録音された声、カフカのテキスト、ガタリやラ・ボルド病院のスタッフや患者の言葉が、誰のものでもない多数の声として集団間で循環していた。R・Aはそうした機械的他者との間で声が循環する「声の鏡像段階」を超克するため、大文字の《他者》の場から発する「父である」というシニフィアンの代わりに、特徴的なリトルネロというシニフィアン連鎖から離脱した「あるひとつのシニフィアン」の顕現を契機として、その多数の声を自らのものとして引き受け、自身の語りを紡ぐのである。それが集団内で発話を循環させるシステムである機械を基軸とする転移に依拠しない分裂分析のシステムであると理解することができる。それゆえ、「声 La voix は発話の機械 machine de parole」（PT 243）であると語られる。

結びにかえて

以上、ガタリの機械の概念形成は、1960年代のドゥルーズの著作群『差異と反復』（1968）や『意味の論理学』（1969）における構造概念、あるいは構造主義理解を依拠しつつ議論が組み立てられたわけではなく、1950年代のラカンの精神病論の影響下にあった、R・Aとの対話の実践の中ですでに考案されたものであることを明らかにした。

『草稿』のなかで「彼〔ラカン〕によるジュレーバー症例の分析を再検討し、どこで失敗しているのか」（EAE 185）と述べ、ガタリは「言語学的モデルに立脚した構造主義へと帰着される」大文字の《他者》という概念を繰り返し否定する（EAE 187）。ガタリは、その「構造主義を「片づける」ための鍵を見いだせるのは、一方ではイエラムスレウか、おそらくはパース」（EAE 54）であると語り、シニフィアンの論理に代わる記号論を構築するのであった。

ガタリは、1984年に行われた宇野邦一氏との対談で「16歳くらいの時から私はカフカを読みはじめた。大変強い影響を受け、『城』についてはまったく同一的な経験をした。ついで、21歳のころ、初めて精神分裂病の患者に対面したが、彼は完全にカフカと自分を同一化しており、重度のカトニーだった」と述べている。このようなR・Aとの共同作業が後のドゥルーズとの『アンチ・オイディプス』以降の共同作業に生かされていることが、宇野とのインタビューで明らかにされる⁵⁾。以上、R・Aとガタリによる共同作業は、決定的に重要な出来事であったと言える。

文献表

[AÆ] : Gilles Deleuze et Félix Guattari, 1972, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.

[K] : Gilles Deleuze et Félix Guattari, 1975, *Kafka. Pour une littérature mineure*, en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Minuit.

[PT] : Félix Guattari, 1972, *Psychanalyse et transversalité : essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte.

[EAE] : Félix Guattari, 2004, *Écrits pour L'Anti-Œdipe*, publication posthume, textes présentés et agencés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes-manifeste.

- [DRF] : Gilles Deleuze, 2003, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit.
- [ID] : Gilles Deleuze, 2002, *L'Île déserte et autres textes, Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit.
- [E] : Jacques Lacan, 1966, *Écrits*, Paris, Le Seuil.
- [S3] : Jacques Lacan, 1981, *Séminaire Livre III (1955-1956), Les psychoses*, Paris, Le Seuil.
- [S6] : Jacques Lacan, 2013, *Séminaire Livre VI (1958-1959), Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière.

その他の文献

- Aurora, Simone, 2017, "From Structure to Machine : Deleuze and Guattari's Philosophy of Linguistics," in *Deleuze Studies*, 11 (3), pp. 405-428.
- Dosse, François, 2007, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, La Découverte.
- Guesdon, Maël, 2013, "D'une répétition l'autre : la ritournelle dans « Monographie sur R. A. », " in *Chimères*, 79, pp. 142-155.
- Guesdon, Maël, 2019, "De la clinique à la musique : stéréotypes psychiatriques et ritournelles deleuzo-guattariennes," in *Agencer les multiplicités avec Deleuze*, Éditions Hermann, 2019.
- Lapoujade, David, 2014, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit.
- Quentin, Vergriete, 2021, "Schizo-analyse du cas R. A.," in *Chimères*, 99, pp. 15-47.
- Sauvagnargues, Anne, 2004, "Deleuze. De l'animal à l'art," in François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati, *La Philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, PUF, pp. 117-223.
- Watson, Jannel, 2009, *Guattari's Diagrammatic Thought : Writing Between Lacan and Deleuze*, Londres, Continuum.
- フェリックス・ガタリ、2014、『リトルネロ』、宇野邦一・松本潤一郎訳、みすず書房
- 伊藤守、2024、『フェリックス・ガタリ思想——生の内在性の哲学』、青土社
- 國分功一郎、2013、『ドゥルーズの哲学原理』、岩波書店
- 佐藤嘉幸、廣瀬純、2017、『三つの革命——ドゥルーズ＝ガタリ政治哲学』、講談社
- 鹿野祐嗣、2020、『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究——出来事、運命愛、そして永久革命』、岩波書店
- 鹿野祐嗣、2021、『『差異と反復』第二章における無意識論の帰結——ドゥルーズによるフロイトの無意識系と死の欲動の再解釈について』、『思想』7月号 No. 1167 所収、岩波書店
- 千葉雅也、2013、『動きすぎではいけない』、河出書房新社
- 廣瀬浩司、2008、「機械は作動するか——ドゥルーズ/ガタリにおける機械の問題系」、小泉義之・檜垣立哉編、『ドゥルーズ/ガタリの現在』所収、平凡社
- 増田靖彦、2022、「“間”で仕事をする——ドゥルーズとガタリ「の」アジャンスマンについて」、『フェリックス・ガタリと現代世界』所収、ナカニシヤ出版
- 松本卓也、2015、『人はみな妄想する——ジャック・ラカンと鑑別診断の思想』、青土社

松田正貴、2022、「冬の時代の文学機械——R・A、ガタリ、そしてカフカ」、『フェリックス・ガタリと現代世界』
所収、ナカニシヤ出版

註

- 1) F. Dosse, *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 269. また、ドゥルーズ哲学に即して、機械について議論を展開した研究は他に、廣瀬 [2008]、國分 [2013]、Lapoujade [2014]、佐藤・廣瀬 [2017]、Aurora [2017]、増田 [2022]、伊藤 [2024] などが挙げられる。他方で、千葉 [2013] は本稿に先立って、ガタリとラカンの比較を通じて、機械概念について検討しているが、「R・A についての研究」やラカンの精神病論には触れていない。Guesdon [2013, 2019] と Vergiete [2021]、松田 [2022] による一連の研究では、1956 年に書かれた報告書「R・A についての研究」に着目しているが、ラカンの精神病論との関係について展開されておらず、また当の機械とシニフィアン概念との関係についても展開していない。Watson [2009] は、ラカンの 1955 年 4 月 26 日の『『盗まれた手紙』に関するセミナー』、すなわち『自我』のセミナーにおける機械観に呼応して書かれた書簡、およびそれを元にした論文「記号から記号へ」（1961）について議論している。ただし、Watson は『自我』のセミナーで展開された機械＝象徴界とガタリの「機械と構造」で展開される機械を同一視していないことに注意されたい。実際、『アンチ・オイディプス』において、「機械」は「欲望的生産を構成する機械的なものの現実的要素 l'élément réel du machinique」、他方で「構造」は「想像界と象徴界からなる構造論的総体」（ACE 99）にそれぞれ宛がわれており、ドゥルーズとガタリは機械を象徴界に位置づけていないのである。ガタリがラカンを引き合いにして機械について語るのは、対象 a ないし部分対象について話題にするときである（PT 244 ; ID 310）。なお、ラカンが初めて「対象 a」について話題にするのは、『精神病』のセミナー（1955-56）より 2 年後の『欲望とその解釈』のセミナー（1958-59）である。このセミナーでは、対象 a がもつ部分対象として、乳房や糞便などの前性器的対象、去勢に関わるファルス、そしてシュレーパーのような妄想者における声という三種の部分対象を挙げている（S6 458-460）。
- 2) *Ibid.*, p. 32.
- 3) *Ibid.*, p. 52.
- 4) *Ibid.*, pp. 294-296.
- 5) 本発表に先立って、Sauvagnargues [2004] は、リトルネロという語が R・A 症例で使用されていることに着目し、さらにラカンの『精神病』のセミナーにおけるリトルネロという語の使用に由来している可能性を示唆している。
- 6) 「分裂分析のほうへ」『リトルネロ』所収、宇野邦一・松本潤一郎訳、みすず書房、120 頁。

Réexamen du concept de « machine » chez Guattari : intersection avec la théorie de la psychose de Lacan

Keisuke OTANI

Dans cet article, nous nous référons au rapport de cas « Monographie sur R. A. » (1956), le premier rapport de cas sur un schizophrène sur lequel Guattari a travaillé dans sa carrière à l'âge de 21 ans, pour clarifier le contenu sémantique de son concept de « machine ». Comme nous le savons, la « machine » a été utilisée comme concept clé dans son *L'Anti-Œdipe* (1972), qu'il a coécrit avec Deleuze. Cet article soutiendra que l'influence de la série d'enseignements de Lacan sur le « stade du miroir », en particulier dans le cas Schreber traité dans le Séminaire sur la psychose, a été décisive dans la construction du concept de « machine » de Guattari.

考えるべきものを与える ——デリダの「時間を——与える」セミナーから見る贈与と 思考の関係——

貝沼 千尋

1. はじめに

本論文は、ジャック・デリダ（Jacques Derrida, 1930-2004）の「時間を——与える」セミナー（1978-79年。以下「贈与」セミナーと呼称）における、贈与と思考の関係を考察することで、彼自身が出版した『時間を与えるⅠ』と、彼の死後出版された講義録『時間を与えるⅡ』のあいだの連続性をとらえることを目的とするものである。

まずはデリダにおける「贈与don」の問題系について概観しよう。贈与はおおよそ1970年代に発露しはじめたモチーフであり¹⁾、初期の思索を引き受け、後年のいわゆる「政治＝倫理的転回」を準備する、重要な結節点のひとつであるといつてよい²⁾。たとえば贈与は、初期からすでに扱われていた「エコノミー」の問題と密接にかかわる³⁾。また1990年代には、『時間を与えるⅠ——贖金』（1991年）や『死を与える』（1999年）の刊行による贈与の問題の再活性化に呼応するようにして、晩年のセミナー群である「責任の問い」シリーズ（1991-2003年）が始まっている。たとえば『死を与える』の内容は、1990年12月のロワイヨモン講演のあとすぐに、「秘密に応答責任を負う」（1991-92年）のなかで反復されているし⁴⁾、「偽誓と赦し」（1997-99年）で問題となる「赦しpardon」は「贈与」セミナーですでに扱われていた（e.g. DTI 139ff.）。デリダの歩みをこのように見渡してみると、贈与への問いがいかに持続的であったかが見て取れる。

さて周知のように、デリダは贈与を問うなかで、それを「不可能なものl'impossible」として規定する。たとえば、贈与は認知不可能であるとされる。しかしそうだとすると、いかにして認知不可能なもの、ひいては不可能なものを考えることができるのか、という問いが避けがたい。

実際デリダはこの問いを『時間を与える』の第一巻ですでにほのめかし、第二巻の第八回・第九回ではその重要な手がかりを提示しているのだが、二つの巻のこうしたつながりを明示的に主題化する試みはまだないように見える。まずもって、セミナーの第八回や第九回を取り上げた論考が不多ない。Rosenthalは第八回・第九回を詳細に検討しているが、それはデリダによる『芸術作品の起源』の読解を取り上げ、récitやpoématiqueという概念がハイデガーに負うところを明るみに出すためである⁵⁾。Martellは『思惟とは何の謂いか』の読解に触れているが、それは彼の論のほんの一部にすぎないし、彼がこの一節から浮上させるのは「海」にかかわる側面であって、上述の問いにとって重要な「責任」や「アンガジュマン」の側面ではない⁶⁾。

本論文では、『時間を与えるⅠ——贖金』と、講義録『時間を与えるⅡ』を読解することで、贈与と思考の関係を検討する。より具体的には、はじめに贈与の不可能性を概観したのち、次いで『時間を与えるⅡ』の第八回と第九回からハイデガー『思惟とは何の謂いか』にかかわる部分を取

り上げ、そして最後に『時間を与える I』第一章の終わりへと歩み戻るつもりである。そうすることで、贈与と思考とをつうじて二つの巻の一貫性が看取されるとともに、デリダがある種の負債ないし責任を思考し、そこに身を投じていたことが確かめられるだろう。

2. 贈与の認知不可能性

デリダはセミナーのなかで、「不可能なものから始めよう」（DTI 17）と提案し、贈与を不可能なものとして考えるようながす。しかし、贈与を不可能なものとして考えるのはなぜか、またいかにしてか。さしあたっては、それを手短かに確認したい⁷⁾。

デリダは贈与をエコノミーから区別する。エコノミーは「家の法 *oikonomia*」を意味するが、同時に「循環」の形象とも結びつく。それゆえエコノミーを、さしあたっては家ないし出発点に戻ってくる円環運動として定義しておくことができる（cf. DTI 17f.）。そして、エコノミーが交換や回帰、お返しを含意しうる以上、贈与はエコノミーと手を切らなければならない。というのも、「贈与があるためには、互酬性、お返し、交換、反対贈与、負債があってはならない」（DTI 24）からである。たとえば、「このことは、他者つまり受贈者が私に即座に同じ物を返すなら、あまりに明白なことである」（DTI 24f.）。このばあい贈与者は与えたのではなく、与えることに失敗したにすぎない。それと同様に、贈与に対してすぐさまお返しがなされるなら、贈与は失効してしまう。交換にあって、気前よく与えたはずの贈与者の手元には、なんらかの価値が戻ってきている。ここにあるのは財の循環にすぎず、贈与がもつ寛大さは失効しているといってよい。端的に言って、出発点への回帰（すなわちエコノミー）があるならばすでに贈与はないのである。

デリダはそこから一気に極限にまで歩を進める。すなわち彼は、贈与を認知することはできないと言う。いささか言い過ぎにも見えるこの主張は、次のようなかたちであられる。

極限においては、受贈者が贈与を贈与として認知しない必要がある。その者がそれを贈与として認知するなら、贈与がそれとしてその者に現れるなら、プレゼントがプレゼントとして現前するなら、この単純な認知が贈与を破棄するには十分である。なぜだろうか。それは、この認知が物自体〔……〕の代わりに、象徴的等価物を返すからである。（DTI 26）

デリダはここで、贈与の認知不可能性を「象徴的等価物」から説明する。象徴的等価物とはすなわち、贈与に対して現実とは異なる位相でお返しがなされ釣り合いがとられる、という事態を指している。ではその返還はいかになされるのか。この点をすこし敷衍しておく。

贈与はまずもって受贈者に対して現前してはならない。なぜなら、受贈者が贈与を贈与として認めるなら、受贈者は贈与に同一性という等価物を与え返したことになるからである。「贈与を贈与として、そういうものとしてかくも単純に認知することが、まさに感謝としての認知になる以前に、贈与としての贈与を破棄してしまうには十分である。贈与の単純な同定〔identification〕は、贈与を破壊してしまう」（DTI 26）。つまり、ひとが贈与に形を与え返すかぎり、受贈者の認知それ自体が反対贈与なのである。

他方で、贈与は贈与者に対しても現れてはならない。というのも、与える側が贈与を認知するなら、その者は「初めから、つまり与えるつもりになるやいなや、象徴的な認知でもって満足し〔se payer〕はじめるし、自らを称賛し、自らを認め、自らに報い、与えたばかりのもの、与えたと思っているもの、与えようとしているものの価値を象徴的に自分に返しはじめてしまう」（DTI 27）からである。つまり、たとえ贈与者が気前よく与えるつもりでも、与えながら自らの欲望を満たすかぎりにおいて、その者は報酬を受け取っている。かくして、誰かが贈与を単純に認知するならば、象徴的な位相において均衡がもたらされ、贈与は失効してしまうことになる。

3. 贈与の絶対的忘却

このように、贈与は認知されえない。「贈与がないならば〔当然〕贈与はないのだが、しかし他者が贈与を贈与としてとどめたり見たりする場合にも贈与はないわけで、いずれにせよ贈与は現実存在せず、現前しないのである」（DTI 27f.）。かくして現前者ではない贈与は、「絶対的忘却」（DTI 30）のうちにあるのでなければならない、とデリダは述べる。

しかしそれは心理的な忘却、つまり意識主体を前提とし、注意すれば逃れられるような、偶然的な記憶喪失なのではない。贈与が「忘却状態」（DTI 31）にあるとは、贈与が端的にいつて到達不可能な何かとしてあるということである。「忘却はその背後に何も残してはならないし、すべてを抹消し、抑圧の痕跡さえをも抹消しなければならない。にもかかわらず、この忘却、贈与のこの忘却は単なる非-経験や現れなさではないし、抹消するものと一緒に自分も取り去ってしまう自己抹消であるわけではない」（DTI 30）⁸⁾。

したがって、贈与が忘却状態にあるとは、われわれがつねに贈与とは別のものにしか達しえないということでもある。そこから「ラディカルな忘却の思考」は、「灰としてのある種の痕跡の経験」に重ねられることになる（DTI 30）。デリダは日本講演のさい、贈与と痕跡がともに「切り開く開路」であり、「他なるものへ指し向ける」何かであることを指摘していた⁹⁾。したがって贈与はいつも他なるものを与えるのであり、ひとは贈与へと到達したり回帰したりすることはできない。贈与に達しようとするとしても、ひとは贈与からずらされつづけるだろう。このように、贈与の忘却は心的なものではないし、意識する主体という価値をもはや前提としていない。

そればかりか、主体や対象から贈与を考えるのではなく、逆に贈与から出発してそれらを考えるなければならないだろう。「主体と対象とは、贈与の停止した結果、贈与の停止なのである」（DTI 39）とデリダは言っている。ハイデガーの読解のなかで確かめられてゆくように、贈与はつねにすでに介入していたことになるだろうし、主体を構成していたことになるだろう。その具体例は以下で見ることにしよう。

われわれはここまでで、デリダが贈与をいかに特徴づけているのかを、急ぎ足で見えてきた。そこで看取されたのは、贈与は現前しえず、したがって絶対的な忘却状態にあるということである。そして一切は贈与から出発するが、この出発点に回帰することはできない。「贈与は〔……〕すでに場をもってしまっているのだから、あるいは贈与は贈与以外の何ものからも派生しえないし思考しえないのだから、ひとが贈与に到達することはないし、つねにすでにそこから出発してしまってい

る。贈与は到着しない。つねにすでに到着してしまっているからである。それは忘れられるしかない」（DTII 76/90）。贈与の不可能性の一端は、ここに存しているだろう。

4. Heißen——思考をうながす呼びかけ

ここまででわれわれは、デリダがどのように贈与を特徴づけるかを概観してきた。すなわち贈与は認知しえず、忘却状態にある。そうだとすると、やはり贈与は思考不可能であるように見えるし、われわれは「贈与」ということばを使いながらも、何か別のことを言っていることになるだろう（DTI 22）。贈与の思考は端的に言って不可能なのではないだろうか。本節ではこの点を考えるための準備として、「贈与」セミナーの第八回を見ておこう。

デリダは第八回で、道すがら、ハイデガーの『思惟とは何の謂いか *Was heißt Denken?*』を取り上げている。さしあたっては、デリダの贈与論にとって重要な点だけを確認しよう。そこでハイデガーは、『*Was heißt Denken?*』という問いの様態を四つ挙げている。目下重要なのはその四つ目、すなわち「考えるようにとわれわれに言い渡し [heißt]、いわば命じるものは何か。われわれを考えることへと呼ぶ [ruft] ものとは何か」（GA8 117/123f.）である。それゆえ、*Was heißt Denken?*（考えるとは何であるか）とはまずもって *Was heißt uns denken?*（何がわれわれに考えるよう言い渡すのか）なのである。デリダもハイデガーに歩調を合わせ、この問いを「われわれに考えるよう呼びかける [appelle à penser] のは何か」（DTII 60/68）と言い換えている。

注目すべきは、ハイデガーがこの呼び声ないし Heißen（呼ぶ、言い渡す）を、強制・束縛する命令ではなく、静穏な声として考えるよう呼びかけていることである。「《Heißen》に存するのは、必ずしも要求ではないし、命令では決していない」（GA8 120/127）。このことを確認するために、ハイデガーは Heißen の意味をギリシア語 *κελεύειν* から理解しようとする。すこし長いが、デリダも言及している一節なので引いておこう。

Heißen が広義に言わんとするのは、穏やかゆえに目立たない仕方で起こるもの、そしてまたもっともたやすくそのように起こるものを、調子づかせること、その気にさせること [auf den Weg bringen] である。新約聖書のマタイによる福音書、第八章、第十八節にはこうある。Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum. ルターはこう翻訳する。「そしてイエスは、自分のまわりの大勢の民を見て、湖の向こう岸に渡るよう言い渡された [hieß]」。Heißen はここで、ウルガータ原文中のラテン語 *iubere* に対応している。*iubere* が本来言わんとするのは、何が起こりますようにと願うことである。イエスは向こう岸に渡るよう「言い渡した [hieß]」のであり、要求を与えたのではないし、命令を下したのでもない。この箇所での《heißen》が意味するものは、もっと古いギリシア語の福音書原典に依拠すれば、いっそう明瞭に明るみになる。そこにはこうある。Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. ギリシア語の動詞 *κελεύειν* が本来言わんとするのは、車道の上に、道のうえにもたらすこと [auf den Weg bringen] である。ギリシア語の *κέλευθος* は道を意味する。（GA8 120f./127; DTII 64/73f.）

ここでハイデガーは *Heißen* を *κελεύειν*（命じる）に遡って考え、*κέλευθος*（道）と結びつけている。そうすることによって、*Heißen* の本来の意味を *auf den Weg bringen* として規定するわけである。この *auf den Weg bringen* は逐語的には「道の上にもたらす」を意味するが、「道を教える」こと、さらには「その気にさせる」ことをも意味している。この意味での *Heißen* は「助けたり迎え入れたりする」(*ibid.*) という性格をもち、命令にぞくすることなく、「穏やかゆえに目立たない仕方」で語りかける。ゆえに、この呼びかけは返済すべき負債を課すことなしに、思考すべきものを与える贈与である。「われわれに考えるよう言い渡すものが、われわれに考えるべきものを与える」[*gibt uns zu denken*]」（GA8 125/132）。

5. デリダによる *Heißen* の敷衍——応答責任、三元構造の破綻

以上が思考へとわれわれを呼び出す *Heißen* の概要である。デリダはセミナーで、*Heißen* の呼び声を「来たれ *viens*」と翻訳しつつ敷衍している¹⁰⁾。考えるよう言い渡し、考えるべきものを与えるとは、「自ら歩みはじめるよう穏やかに挑発する」ことであって、「歩くよう強いる」（DTII 63/73）ことではない。言ってみれば、それは誘惑する呼び声であるだろう（デリダは誘惑を「道を踏み外させる」[*dévoier*] や「開路」[*frayage*] といった形象でとらえていた¹¹⁾）。

デリダはまた、この呼び声のうちに応答としての思考を聞き取っている。思考は考えるべきものを与える *Heißen* により惹起されるのだから、思考とは自発的な「主体の活動」ではなく、「まずもってある呼びかけへの応答」[*réponse*]、応答責任」[*responsabilité*]、[……] 他者から課された」[*engagée*] 呼応関係」である（DTII 62f./72）。ただしこの責任を、たんなる負債や履行すべき義務としてとらえることはできない。というのも、*Heißen* の要求は「穏やかな挑発」だからである。したがって考えると、第七回の語彙を借りてくれば、この「静かな *tranquille*」要求に応答し、責任を引き受けることであるだろう（DTII 31-34/31-36）。

さらにここで確認しておきたいのは、この贈与が何も与えないということである。ハイデガーは考えるべきものを与える贈与者を「最も憂慮すべきもの」[*das Bedenklichste*] と名づけつつ、「それがわれわれに贈る贈り物」[*Gabe*] は、われわれを考えることへと呼ぶ」[*ruft*] それ自身に他ならない」（GA8 125/132）と述べる。つまり、〈考えるべきものを与える〉とは「最も憂慮すべきもの」の自己贈与である。デリダはここから、思考を要求する贈与が贈与自身の贈与であることを指摘する。「したがって、それ」[最も憂慮すべきもの] が与えるものは何ものでもなく、それ自身、つまり贈与自身以外の何ものでもない。それが与えるものは、贈与よりも些細なあれこれのもの、*Geringeres* ではなく、贈与それ自身である」（DTII 68/81）。

つまり、ここでは「AがBをCに与える」という「三元構造」（DTI 23）が成り立たない。ここではAとBの両項が「憂慮すべき」何かであり、謎めいたもの、無規定なものにとどまるからである。それゆえ、ここにあるのは具体的な贈与ではなく、贈与そのものの出来事であると言うことができる。*Heißen* の贈与は、「誰からも、誰にも、何も与えない」ような「与えることの贈与、贈与を与えること」（DTII 65/76）である。誰かが何かを与えるわけではない以上、そこには贈与がある（あったことになるだろう）という出来事だけが残るのである。この贈与の贈与を、デリダは「喚起な

いし祈り〔invocation〕」（DTII 67/79）の贈与とも呼んでいる。

そればかりか、この贈与は受贈者（C）をも前提としない。なぜなら、むしろCが贈与を前提とするからである。ハイデガーはこの贈与における贈り物（B）を「持参金Mitgift」と言い換え、われわれの本質には「この持参金が賦与されている〔begabt〕」（GA8 131/138）と言う。「持参金」が言わんとするのは、われわれの構成契機としての贈与があり、「昔から、そして将来憂慮されたがっているものを贈られている」（*ibid.*）かぎりで思考が可能になるという事態である。ゆえに「本来的な持参金」は「われわれが礼を言わなければならない自らの本質」（GA8 146/155）なのだ。そしてデリダが言うように、「われわれはこの持参金〔dot〕を受け取るのではない。〔……〕われわれは自分の本質的存在において、この贈与、この持参金の贈与によって構成されている」（DTII 69/82）。したがって、われわれを考えることへ呼び、思考の可能性を条件づける贈与は、三元構造の各項（A, B, C）のいずれからも出発しない、と結論付けることができる。

6. 不可能なものを考える

いましも見てきたように、思考は「憂慮すべきもの」からの贈与によって条件づけられる。デリダは第九回の冒頭で、「憂慮すべきものBedenkliche」を「思考可能なものle pensable」と翻訳しつつ、思考を可能にする「思考可能なもの」自体は思考可能ではないと規定する。

思考可能なもの（*Bedenkliche*）、卓越した仕方では思考可能なもの、それは考えるべきものを与えるものであるが、思考可能なもの自身は何も思考すべきものを与えない。思考可能なものは思考可能でない。思考可能なものは、それが考えられうる一切のものを考えるべきものとして与える以上、それ自身は本来思考可能ではない。〔……〕思考可能なものは思考不可能であって、思考不可能なものとして思考可能なもの、不可能なものとして可能なもの、それが贈与なのだ。（DTII 76/90f.）

ここでの「思考可能なもの」は、思考を可能にするものという意味であり、思考されうるものではない。別言すれば、考えるべきものを与える贈与は、それが思考を条件づける以上無条件であり、思考によって到達可能ではない。「贈与は条件づけるのだが〔……〕それは条件づけられず、無条件でなければならない」（DTII 88/107）。ここには第三節で触れた贈与への回帰不可能性がある。贈与から出発してはじめて可能になる思考は、その出発点に回帰することができないのだ。

しかし、この一節をいっそう複雑にしているのは、「思考可能なもの」が思考不可能でありながら、「思考不可能なものとして思考可能〔pensable comme impensable〕」でもあるという点である。われわれはたしかに、デリダとともに、贈与を思考不可能なものとして考えているし、規定不可能なものとして規定している。しかし、思考不可能なものとして思考するとは、それ自体不可能なことではないだろうか。かくして、われわれはデリダが『時間を与える I』ですでに提起していた問いに送り返される。「なぜ、いかにして、私は贈与が不可能なものであると考えうるのか。そして、あたかも思考や思考という語が不可能なもののような不均衡にのみ適合するかのようにして

〔……〕まさにここで考えることが問題となるのはなぜなのか」（DTI 22）。

たしかに、考えるべきものを与える贈与が思考不可能であり、かつ思考不可能なものとして思考可能であるという記述は、矛盾律に挑戦しているように見える。しかし、さしあたり一点だけ指摘しておくなら、重要なのは贈与がこうしたダブル・バインドのもとでしかありえないということである。つまり、贈与は事実として思考可能である。しかし、デリダに歩調を合わせて思考を進めるなら、贈与は思考不可能なものと考えざるをえない。これは黒板に書いてある文字を読んで、そこに「私を読むな」と書かれていることを見て取る事例におよそひとしい¹²⁾。

このことは、デリダが先程の引用部で用いている、「不可能なものとして可能なもの」という表現からも理解することができる。デリダは贈与が現実存在 *exister* しないが、にもかかわらず贈与はある *il y a* と考える（e.g. DTI 41）。言い換えれば、贈与は「不可能 [impossible] ではなく」あくまで「不可能なもの [l'impossible]」（DTI 19）である。宮崎が簡潔に説明するように、それは「贈与一般が不可能で存在しないということではなく、ここで問題なのは、贈与という事柄の論理を厳密に推し進めてゆけば、贈るなり受け取るなりしたとたん交換と化し、消失してしまうもの、むしろそのようなものとして贈与が生じる、ということだ」¹³⁾。

7. 不可能なものへのアンガジュマン

さらに歩を進めよう。デリダは「なぜ、いかにして、私は贈与が不可能なものであると考えるのか」（DTI 22）と自問していた。われわれはいましも、この問いを「可能と不可能をめぐる矛盾がいかにして解消されるか」として聴き取っていた。そして前節で見たとおり、この矛盾は解消されず、贈与はダブル・バインドの構造をもっていることが示されたのである。しかし、この問いはさらに、「そのようなダブル・バインドへと私が導かれるのはなぜか、どのような道に沿ってか」として理解されうる。補助線として次の一節を引いておこう。

〔贈与は〕不可能ではなく、不可能なものである。不可能なものの形象そのものである。それは不可能なものとして自らを告げ、不可能なものとして自らを考えるようながす [*se donne à penser*]。われわれは、まさにここから始めるように提案されているだろう。そしてわれわれはそうすることになるだろう。われわれはのちに始めることになるだろう。不可能なものから。（DTI 19）

ここで贈与は、「自らを考えるべきものとして与え [*se donne à penser*]」、そのような思考を提案するものとしてあらわれる。それは贈与自身の自己贈与であり¹⁴⁾、それゆえここには、『時間を与えるⅡ』で取り上げられていた呼び声の贈与、思考の道へといざなう贈与がすでに登場している。それゆえ、贈与を思考不可能なものとして考えるよう導くものもまた贈与自身なのだ。

そして贈与は、欲望を掻き立てる。「というのも結局、贈与が不可能なものの別名であるとしても、それでもわれわれは贈与を考え、名付け、欲望するからである」（DTI 45）。実際デリダは、贈与が不可能なものとして現れようとも、あるいはそれゆえに、思考することをやめなかった。「経験

や認識にそれとして現前しえないもの〔……〕を、それでもなお、あるいはすでにひとが欲望し、名付け、考えており、それを告げられるがままにしているという節度なき節度においてしか、語の本来の意味において〔……〕欲望したり、名付けたり、考えたりすることはできないのである」（DTI 45f.）。かくしてデリダは、マントノン夫人さながらに（DTI 11-16）、不可能なものだけを欲望することになる。

この欲望を掻き立てるのは、本稿第四節や第五節で確認した贈与の呼び声、贈与からの「来たれ」である。それゆえ贈与の思考を欲望することは、贈与に責任を負うことへの欲望でもある。デリダははっきりと、贈与の思考や欲望に「身を投じる *s'engager*」必要があると宣言している。

というのも、贈与を考えるためには、贈与の理論は本質上無力だからである。この思考に身を投じ *[s'engage]*、それに質 *[gage]* と身柄を与え、破壊的な円環に入る危険を冒し、約束と誓約とをする必要がある。（DTI 46）

贈与の理論は無力である。ただしそれは、理論や思考を放棄した「実践」に身を置くべきだということではない。このアンガジュマンは「もはや崇拜めいた忠実なる放棄とか、経験、認識、学問、エコノミーを〔……〕はみ出すものを前にした、単なる信の運動であってはならない」だろう。それはむしろ「贈与の厳命や勅令（「与えよ *[donne]*」）に、忠実だができるだけ厳密なしかたで応答するということである」（DTI 46f.）。つまり、思考しえぬものをなおも思考し、計算できぬものを計算することで、贈与の狂氣的な呼びかけ——「アンガジュマンが贈与による贈与の破壊であるとしても、身を投じよ *[engage-toi]*」（DTI 47）——に答える必要があるのだ。

なぜそのような狂気に身を投じなければならないのだろうか。それは、亀井が適切に指摘するように、「エコノミーの中断としての贈与は、エコノミーを通してしか思考可能ではない」¹⁵⁾からである。結局のところ贈与は思考不可能であり、贈与から生じる思考可能な諸効果を手掛かりにしなければならない。それゆえ、「贈与による円環のはみ出し *[débordement]* は〔……〕、得も言われぬ、超越的な、関係を欠いた単なる外部性には至らない」のである。贈与に応答するためには、理性という限られた資源を使って、限りない呼び声に応答しなければならない。

そしてこの責任を、デリダは「説明する＝計算を返す *rendre compte*」義務として呈示する。

贈与がシミュラクルにすぎないとしても、このシミュラクルの可能性と、このシミュラクルへとかり立てる欲望をなおも説明する〔＝欲望について計算を返す〕必要がある。そして、説明したい＝計算を返したいという欲望についても説明する必要がある。こうしたことは、根拠律（*principium reddendae rationis*）に反して、根拠律なしにおこなわれるわけではない。この根拠律がそこにその資源とともに限界を見出すとしても、そうである。（*ibid.*）

このように、デリダは理性と思考の外部には出ずに、贈与を説明する道を選ぶ¹⁶⁾。もちろん、そこには困難が付きまとう。デリダはある箇所、モースの「贈与論」は「贈与を除けば、すべてに

について語っている」（DTI 39）と言い、それが贈与についてではなく贈与の破棄について述べたテキストであると言っている。このことは、そのままデリダの『時間を与える』にも当てはまる。そもそも、贈与を説明することはできない。というのも、贈与は思考不可能であるし、贈与について「計算を返す」ことは、贈与を容易く破棄するからである（cf. DTI 52f.）。

むしろ、『時間を与える』は贈与について語るテキストではなく、贈与を考えるべきものとして与える一つの贈与である、と考えることができる。デリダはモースの「贈与論」自身を贈与としてとらえ、「他者に向けた呼びかけ行為」つまり「テキスト的な詩的パフォーマンスとしての作品」（DTI 79）としての贈与を思考しようとしていた¹⁷⁾。それは言説を贈ることではなく、言説をつうじて「与えることを与えることそのものを与える」¹⁸⁾こと、つまり先に見た「贈与の贈与」を与えることである。この贈与の贈与を遂行する点において、デリダは「与えよ」という贈与の呼びかけに応じていたのである¹⁹⁾。

8. おわりに

本論文はデリダの「贈与」セミナーのなかから、『時間を与えるⅡ』で提示される「考えるべきものを与える」贈与の呼びかけを取り上げたのち、『時間を与えるⅠ』ですでにデリダがこの呼びかけを意識し、それに応答して身を投じることで、ある種の責任を引き受けていたことを確認した。そして、「与えよ」という命令にしたがい、デリダが『時間を与える』（や他の諸テキスト）をつうじて、考えるべきものを与えていることを指摘した。デリダが思考不可能なものをなおも思考し、欲望し、説明する理由はこのアンガジュマンに存している。セミナーの第八回で、ハイデガーがHeißenからVerheißung（約束）やZusagtes（応諾されたもの）へ逸れるのに合わせて（GA8 122/128）、デリダは道すがらではあるが「アンガジュマン」ということばを用いていた（DTII 61/69f.）。贈与へのアンガジュマンとは、「与えよ」という呼びかけに応答し、与えることを約束・応諾することなのである。

凡例

デリダとハイデガーの以下の文献から引用・参照指示を行うさいには出典を省き、下記の略号と頁数を（ ）に併記して示した。そのさい訳文は拙訳によるもので、邦訳があるものについては原典/邦訳の順で頁数を併記した。（e.g. DTII 32/32）。

DTI : Jacques Derrida, *Donner le temps I : la fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

DTII : Jacques Derrida, *Donner le temps II*, éd. par Laura Odello, Peter Szendy et Rodrigo Therezo, Paris, Le Seuil, 2021. / 『時を与えるⅡ』 藤本一勇訳、白水社、2024 年

GA8 : Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 8. Was heißt Denken?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002. / ハイデッガー全集第 8 巻『思惟とは何の謂いか』 四日谷敬子・ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2006 年

註

- 1) デリダにおける「贈与」の歴史については Adam R. Rosenthal, « On Derrida's *Donner le temps*, Volumes I & II : A New Engagement with Heidegger », *Research in Phenomenology*, 52, 2022, pp. 23-47.
- 2) 小原は 70 年代後半に「転回」が準備されていた可能性を示唆しており、これは贈与の問題系が発達した時期と重なる (cf. 小原拓磨「全焼への正義——『精神現象学』「光の实在」のデリダ的読解」、『倫理学年報』第 69 集、2020 年、219-232 頁)。
- 3) 以下を参照。ダリン・テネフ「デリダにおける贈与と交換 (Derridative)」横田裕美子・松田智裕・亀井大輔訳、『人文学報』第 511 号、2015 年、163-187 頁。亀井大輔「エコノミーと戦略——デリダの脱構築における資源 (リソース) の問題」、『立命館大学人文科学研究紀要』第 144 号、2018 年、79-97 頁。
- 4) Jacques Derrida, *Répondre – du secret*, éd. par Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Paris, Le Seuil, 2024, pp. 241-399.
- 5) Adam R. Rosenthal, « On Derrida's *Donner le temps*, Volumes I & II : A New Engagement with Heidegger », *op. cit.*, pp. 35-47.
- 6) James Martell, « Between the Ocean and the Ground : Giving Surfaces », *Derrida Today*, 17. 2, 2024, pp. 211-223. ただし彼がデリダのパフォーマンスに注目している点は興味深い (*ibid.*, pp. 212f.)。
- 7) 贈与の不可能性については、さらに以下を参照。宮崎裕助「「借りの礼讃」と贈与の出来事——ナタリー・サルトウ＝ラジュ『借りの哲学』から考える」、『at プラス 20』太田書店、2014 年、20-29 頁。ダリン・テネフ「デリダにおける贈与と交換 (Derridative)」横田裕美子・松田智裕・亀井大輔訳、前掲、163-187 頁。藤岡俊博「待期の贈与——モース・デリダ・レヴィナス」斎藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編『終わりなきデリダ』法政大学出版局、2016 年、355-372 頁。
- 8) 以下、引用内の丸傍点は原著者による強調、下線は引用者による強調である。
- 9) ジャック・デリダ『他者の言語』高橋允昭訳、法政大学出版局、1989 年、112 頁以下。
- 10) Martel はここにデリダとハイデガーのあいだの微妙な差異を認めている。James Martell, « Between the Ocean and the Ground : Giving Surfaces », *Derrida Today*, 17. 2, 2024, p. 213.
- 11) ジャック・デリダ『他者の言語』高橋允昭訳、前掲、224 頁以下。
- 12) ジャック・デリダ『他者の言語』高橋允昭訳、前掲、109 頁以下。DTI 79 も参照のこと。
- 13) 宮崎裕助「「借りの礼讃」と贈与の出来事——ナタリー・サルトウ＝ラジュ『借りの哲学』から考える」前掲、27 頁。
- 14) とはいえ、この「自己」は主体、客体といった存在者の「自己」ではない (DTI 219/273f.)。
- 15) 亀井大輔「エコノミーと戦略——デリダの脱構築における資源 (リソース) の問題」、前掲、94 頁。
- 16) アンガジュマンにかんする以上の主張は、モースの読解のなかでも道すがら反復されている (DTI 86)。この箇所はセミナー用の原稿になく、『時間を与える I』の出版時に加筆されている (Jacques Derrida, *Donner – le temps* (1978-79), séminaire inédit, 3^e séance, p. 4 [Digital PUL. <https://dpul.princeton.edu/derridaseminars/catalog/dcr207v264q>]. Accessed June 16, 2025)。このことは、贈与へのアンガジュマンがデリダにとって強調すべきモチーフであったことを示している。
- 17) この点で『時間を与える』というテキストは——ひいては贈与一般は——「物語 récit」の構造をもつ。

récit にかんしては以下を参照。Adam R. Rosenthal, « On Derrida's *Donner le temps, Volumes I & II : A New Engagement with Heidegger* », *op. cit.*, pp. 35-42.

- 18) Jacques Derrida, *Psyché : inventions de l'autre*, nouvelle édition augmentée, tome I, Paris, Galilée, 1998, p. 164.
- 19) ただし厳密には、デリダという贈与者の自発的行為が問題なのではない。というのも「贈与者という審級」は「贈与から出発してのみ思考可能」（DTI 132）だからである。また、デリダによれば贈与は、散種やテキストの問題系から出発してのみ思考するものである（cf. DTI 130-133）。本稿では詳しく扱えなかったが、贈与とテキストの関係、モース「贈与論」と散種の関係（cf. DTI 68-69 et 77-78）、モースとアンガジュマンの関係は別稿に譲ることとしたい。

Donner à penser : le don et la pensée dans le séminaire « Donner - le temps » de Derrida

Chihiro KAINUMA

Il est bien connu que, dans *Donner le temps I*, Derrida considère le don comme l'impossible, qu'on ne pourrait ni reconnaître ni penser. Mais, est-il possible de considérer le don comme l'impensable sans contradiction ?

Partant de cette question, cette étude examine le rapport entre le don et la pensée en mettant en lumière le lien entre les deux tomes de *Donner le temps*. À travers la lecture derridienne de *Was heißt Denken* de Heidegger, nous interprétons « *Heißen* » comme un appel qui nous donne à penser (*uns zu denken geben*). Cette interprétation confirme que *Donner le temps I* engage déjà une pensée du don, assumant ainsi la responsabilité et répondant à la voix ou l'appel du don.

ラカンの機械からガタリの機械へ ——50年代フランスにおける精神分析と機械論の交差を背景に——

香川 祐葵

はじめに

本稿の目的は、フェリックス・ガタリおよびドゥルーズ＝ガタリの「機械（machine）」論の理論的ルーツを明らかにすることである。彼らの「欲望機械（machines désirantes）」は現在でも思想界を中心に大きな影響を与えている。しかし、その理論的ルーツには未解明な点が多く残る。本稿はそのルーツを1950-1960年代のジャック・ラカンの機械論に求める。ラカンは1950年代、フランスに流入したサイバネティクス等の知的潮流に呼応し、精神分析に機械論を導入した¹⁾。彼は象徴秩序が主体を構造化する仕組みを解明し、エドガー・アラン・ポーの小説『盗まれた手紙』の分析などを通じて象徴秩序と機械の関係を考察した。ラカンのセミナーに参加していたガタリは、1950年代からラカンの機械論の影響を受けつつも、1960年代にはそれを独自の動的な機械論に作り変える。同時期、ドゥルーズもラカンの理論を参照し、彼の哲学に組み込んでいた。1969年、ガタリは「機械と構造」において自身の理論をドゥルーズに示し、両者の協働が開始される。1969-1972年の対話とテキスト群を経て、彼らの機械論は1972年の『アンチ・オイディプス』で欲望機械として結実する。本稿は、ラカンの構造的な機械論からガタリの動的な機械論、さらにドゥルーズ＝ガタリの欲望機械へと至る思想史的背景を追跡することで、彼らの機械論のルーツを示すことを目指す。

1. 1950年代のフランスにおける機械論の受容背景

本章では、ラカンが自身の思想に機械論を取り込む背景となる1950年代のフランスにおける機械論の受容過程を概観する²⁾。第二次世界大戦中の軍事競争による科学技術の発展を背景に、戦後のアメリカでは機械論が大きく進展した。1940年代後半に提唱された、ノーバート・ウィーナーのサイバネティクス、クロード・シャノンの情報理論、ジョン・フォン・ノイマンとオスカー・モルゲンシュテルンのゲーム理論といった機械論はメイシー会議に収斂され、自然科学と人文科学の統合が目指された³⁾。その成果は1950年代にフランスへと伝播し、科学者・数学者のみならず人文系学者にも大きな影響を与えた。フランスでの機械論の受容は、ロマン・ヤコブソン、クロード・レヴィ＝ストロース、ラカンらの活動を中心に、構造主義と接合する形で広まっていった⁴⁾。ヤコブソンはアメリカに亡命中に情報理論を中心とする機械論に触れて言語学にその概念を導入した。一方、同じく亡命中のレヴィ＝ストロースはニューヨークでヤコブソンと出会い、サイバネティクスや構造言語学の影響を受ける。1948年、博士論文提出のためフランスへ帰国したレヴィ＝ストロースは、1950年代初頭のヤコブソンのフランス短期滞在時に再会し、彼にラカンのほか多くのフランス思想界の要人を紹介した。こうした人脈の広がりのなか、1953-1954年にレヴィ＝ストロ

ース主催で、機械論に関する学際的セミナーがパリで開催された。このセミナーには、ヤコブソンやラカンのほか多くの知識人が参加し、機械論の可能性を巡る議論が行われた。参加者には、後にラカンの数学的相談役となる数学者のジョルジュ＝テオドール・ギルボーやジャック・リゲも含まれていた⁵⁾。

フランスでの機械論受容の中心部にいたラカンは、学際的セミナーなどを通してその知識を深めていったと考えられる。セミナー第Ⅱ巻『フロイト理論と精神分析技法における自我（1954-1955年）』（以下『セミナーⅡ』とする）には、ウィーナーのサイバネティクス、レヴィ＝ストロースのサイバネティクス受容、ベル研究所の通信技術、グレイ・ウォルターの自動人形、アラン・チューリングの万能機械など、同時代の機械論が様々に参照されている⁶⁾。ただし、ラカンの興味は機械的モデル自体ではなく、それを手掛かりとした精神構造の解明であり、サイバネティクスや情報理論はフロイト精神分析を再解釈するための理論的道具に過ぎなかった。また、ラカンが「サイバネティクス機械（machine cybernétique）」と呼ぶものはウィーナーの研究に限定されず、電子計算機や計算理論、さらにはゲーム理論に近いものを想定していた⁷⁾。なかでも、ギルボーとリゲの数学的機械論はラカンに強い影響を与えた。フランスのゲーム理論の先駆者であるギルボーは、主体間の認識や行動を数理モデル化し、ラカンに「共通知識（la connaissance commune）」の観点から無意識を理解する契機を与えた⁸⁾。また、リゲは「0」と「1」に基づく「二項関係（relations binaires）」や「論理行列（matrices logiques）」の理論を発展させ、自動人形や回路の理論的基礎を築いた⁹⁾。ギルボーはセミナー内で明示的に言及されないものの、その影響は周知である。リゲは当時セミナーに参加していたため、『セミナーⅡ』でしばしば言及される¹⁰⁾。彼らはレヴィ＝ストロースとも面識があったが、ラカンを協力者として選んだ。ギルボーは、1945年の「3人の囚人の問題」に関するラカンの論文がゲーム理論の共通知識の先駆けであることに興味を持ったとされる¹¹⁾。リゲは、レヴィ＝ストロースが提案したインディアンの子供の結び物語の形式化の仕事に魅力を感じなかったと述べている¹²⁾。こうしてラカンは二人の数学者の協力を得て、機械論への理解を深めていった。

2. ラカンの機械と象徴秩序*

本章では、ラカンが機械論を精神分析にいかに取り入れたかを具体的に考察する¹³⁾。1954年末頃からラカンはセミナーで機械論に頻繁に言及し、1955年のセミナーは表向きにはフロイト精神分析の再読をテーマとしながらも、裏テーマは機械論であった。これらの議論は『セミナーⅡ』に収録され、特に機械論との関係が深い箇所として、『快原理の彼岸』の解釈部分、『盗まれた手紙』の分析部分、総括部分が挙げられる。なかでも『盗まれた手紙』の分析が最も重要である。機械論と言うとフィードバック理論が注目されがちだが、ラカンの関心は象徴的な記号連鎖としての機械にあり、その分析が主に『盗まれた手紙』の分析部分で行われる。本章ではガタリの機械論との関係も鑑み、『盗まれた手紙』における機械論を中心に論じるが、そのほかの箇所も概観する。

まず、『快原理の彼岸』を扱う箇所を見てみよう。ラカンが機械論に言及し始めるのは、1954年12月1日「象徴的宇宙」から1955年1月19日「回路」までの『快原理の彼岸』の解釈においてであ

る。フロイトは、快原理に背き、不快な行動を繰り返す反復強迫の背景には、すべての生物が無機的な状態へ回帰しようとする根源的な衝動、すなわち死の本能があると考えた。これに対しラカンは、この反復強迫を主体が象徴秩序に依拠することから生じる現象と捉え、この仕組みを「回路 (le circuit)」に例えた (S. II pp. 126-128/上148-150頁)。ラカンによれば、機械が情報をフィードバックして自己調整を行うように、シニフィアンの連鎖も象徴秩序の回路を形成する。人間も自動人形のように象徴秩序の回路に従属してしまうのである。反復強迫は、このような象徴秩序への従属によって引き起こされる現象の一端を示している。

次に、機械論の核心である『盗まれた手紙』の分析に移ろう¹⁴⁾。ラカンは1955年3月23日「丁か半か、間主観性の彼岸」および4月26日の「『盗まれた手紙』」のセミナーで、さらに象徴秩序と機械論の関係を分析する¹⁵⁾。この背景にはギルボーとリゲの数学的機械論がある。ギルボーは共通知識を用いて主体間の行動や思考を数理モデル化し、リゲは情報を「0」と「1」の二項関係に置き換えることで、人やモノの関係を論理行列に形式化した。ラカンはこれらを援用し、主体の判断や行動が無意識に記号体系へ従属していることを示す。この考えを具体化したのが、『盗まれた手紙』の分析と物語内に登場する丁半ゲームの事例である。ボーはこの小説を間主観的な心理戦として描いたが、ラカンはこれを、他者の考えや行動を鏡のように反映する間主観性の過程を超えて、シニフィアンが象徴構造の回路を形成し、人間の判断や行動が象徴秩序に左右される寓話と解釈した。

丁半ゲームは、2つのサイコロの出目が偶数（丁）か奇数（半）かを当てる単純な賭けゲームだ。一見すると心理的な駆け引きや偶然の賭け遊びだが、その出目を「-」と「+」（「0」と「1」に相当）として記録していくと、回を重ねることで一見無意味に見える記号の羅列からパターンが浮かび上がる。このゲームは反復を通じて象徴的な意味を帯び、主体は無意識のうちにシニフィアン構造に従属するようになる。ラカンは対人戦のみならず、人の顔色を窺わない機械との対戦においても同様の結果が得られると示すことで、その象徴性を強調した (S. II pp. 248-251/下13-17頁)。同様の構造は『盗まれた手紙』においても示される。象徴秩序として機能する手紙は、王妃、大臣、デュパンへと移動するなかで、登場人物たちの判断や行動を無意識に規定する。手紙をめぐる駆け引きは、手紙が移動する度に、他者の言説や象徴的な価値を反映し、人物たちはシニフィアンの連鎖に巻き込まれていく。こうして、間主観的な心理戦に見える状況が、実際にはゲーム理論的な象徴秩序の回路に組み込まれていたことが示される (S. II pp. 255-256/下21-22頁)。

最後に、『セミナーⅡ』の総括部分で言及される、精神分析における機械の位置づけを確認しよう。同箇所「パロールはどこにあるか？ランガーシュはどこにあるか？」「A. m. a. S」にも機械論の関係を示す重要な観点が多くあるが、紙幅の都合上、特に機械の役割が明確に示されている1955年6月22日のセミナー「精神分析とサイバネティクス、あるいはランガーシュの本性について」を検討し、議論を収束させたい。このセミナーで、ラカンは「偶然 (hasard)」の観点から精神分析と機械の関係を論じる (S. II pp. 404-405/下206-208頁)。すでに見たように、偶然に見える賭けゲームも、機械の「0」と「1」の二項からなる象徴秩序に還元される。その機械はあらゆる主観性から独立して機能する象徴秩序の純粋形であり、その特性を私たちに具現化して見せ

てくれるものである（S. II pp. 410-418/下214-222頁）。しかし、機械は表出されたものしか認識できず、精神分析が問題とするような抑圧された「非-存在（non-être）」は捉えられない。機械と対比することで、人間において問題となるのは、既存の象徴秩序から逸脱することで執拗に存在を要求する非-存在であり、これは象徴秩序そのものを規定するものである（S. II p. 421/下225頁）。精神分析においては、この非-存在の存在要求の現れとしての症状といかに向き合い、和解するかが重要な課題となる。ラカンにとって、精神分析が機械論を参照する意義は、象徴秩序の機能をより深く理解し、その外部に位置するものとの区別を明確にする点にあった。

このように、象徴秩序の回路によって、人間の判断や行動は規定されている。しかし、機械と異なる点は、人間においては象徴秩序からこぼれ落ちる非-存在が主体を動かし、それが症状として現れることである。精神分析は、この非-存在を言語化し、象徴的な再編を通じて主体が自らの欲望や症状と和解することを目指す。ラカンは、機械を象徴秩序の純化したモデルとして参照することで、無意識や主体の働きを明確に示すことができると考えたのである。

3. ガタリの機械とラカン批判

本章では、ガタリがラカンの機械をいかに再編したかを分析する¹⁶⁾。ドゥルーズと出会う以前の1950年代から1960年代、ガタリはフランスのラ・ボルド精神病院で「制度論的精神療法（Psychothérapie institutionnelle）」の実践を開始すると同時に、理論的にはラカンのセミナーに大きく影響を受けていた。ラ・ボルドの院長ジャン・ウリの勧めで、1953年に始まったラカンのセミナーに、ガタリは初期から通い始める¹⁷⁾。この時期の彼のテキストは、1972年にドゥルーズの序文付きで刊行された『精神分析と横断性』に収録され、そこでは機械論の原型が見られる。本格的な機械論の展開は1966年の「記号から記号へ」と1969年の「機械と構造」からだが、その起源は1956年の報告書「R・Aについての研究」に遡る。本章では、この報告書における機械の位置づけを検討した上で、「記号から記号へ」と「機械と構造」におけるガタリ独自の機械論の展開を分析し、ガタリがラカンの機械論をいかに再編したかを明らかにする。

ガタリの最初期のテキスト「R・Aについての研究」は、統合失調症患者R・Aの治療過程の報告書で、ここで初めて機械という語が現れる。ここでは明確な概念化はないが、ラカンの理論を治療に応用する過程で用いられている。主な治療時期は、ラカンがセミナーで機械を論じた1955年である¹⁸⁾。当時のラカンの理論では、精神病患者は「大文字の他者（l'Autre）」に接続できず、象徴秩序との関係が断絶されていると考えられた。このとき、患者には常套句の反復という症状が現れることがある¹⁹⁾。R・Aにも、否定的なフレーズの反復が見られた（PT p.18, p.20/35, 38頁）²⁰⁾。これに対し、ガタリはウリと相談して、象徴秩序を媒介する「第三項（un troisième terme）」の導入による主体の「象徴的再構造化（restructuration symbolique）」を試みた（PT pp. 19-20/36-37頁）。ラカンの理論では、分析家が大文字の他者の代理の役割を担い、患者に象徴秩序との接続を回復させる「転移（transfert）」が試みられる。しかし、R・Aの場合、過去の治療の失敗や制度論的精神療法の非権威主義な対人環境の影響で、治療者が大文字の他者の役割を担うことは避けられた（PT p. 19/36頁）。そのため、象徴秩序を媒介する第三項として、外在化された装置の導入が検討された。

最初の第三項はテープレコーダーであり、R・Aとガタリの対話を記録・再生するなかで、他者の視点の役割を担った（PT pp. 19/36-37頁）。さらにガタリは、R・Aが読み書きの習慣を持たないことに注目し、第三項をノートへと移行する（PT pp. 20-21/38-40頁）。ノートもテープレコーダー同様、対話を記録する機械となった。治療途中で、R・Aの失恋によって一時的に症状が再発するが、少しすると再びノートを書くことで回復の軌道を取り戻す（PT pp. 21-22/40-41頁）。最終的にR・Aは日記を執筆し、院内で読んでもらうことで他者の視線を通じた象徴的な承認を得るに至る（PT p. 22/41頁）。

この症例は、テープレコーダー、ノート、日記と、外在化された第三項が段階的に導入されることで、二者関係の転移に依拠せず、患者自身が新たな象徴秩序との関係を構築した象徴的再構造化の過程を示している。ここでの機械は、テープレコーダーないし、同様の役割を担うノートであり、これらは「循環する言葉を録音する機械」（PT p. 21/40頁）と表現されていることから、対話の回路をつくることで象徴化を図っているように見える。『セミネールⅡ』の内容をガタリが聞いていた時期の症例ということもあり、ラカンの機械論から着想した可能性はあるだろう。しかし、1950年代の段階では、ガタリはあくまでラカンの理論的枠組みを意識的には出ない。彼の独自性が顕在化するのは1960年代に入ってからである。この間、ガタリはラカンの理論を深く学びつつも、その内容が自身の実践経験と微妙に異なることに違和感を抱き始め、徐々に独自の視点を模索していくことになる。

それでは、いよいよ1960年代の機械論に移ろう。1966年の「記号から記号へ」はガタリの機械論における転換点である。タイトルからわかる通り、ラカンの象徴秩序の回路、とりわけ『盗まれた手紙』の分析における機械論が参照されている²¹⁾。『精神分析と横断性』所収版は一部が抜粋され、全文は『ルシエルシュ』誌第2号に掲載されている²²⁾。削除箇所は、ギルボーヤリゲの数学的機械論を応用したと思われるいくつかの図であり、ラカン経由の機械論の影響が明瞭に見られる。ガタリは、ラカンの機械論における「0」と「1」あるいは「-」と「+」の二項関係に加え、それらの間にある「空白 (blanc)」を非-存在の記号と考えた（PT p. 136/216頁）。ラカンの場合は、非-存在は機械には扱えないとしたが、ガタリは象徴秩序の外にある非-存在、すなわち空白それ自体も一種の記号と見なすことで、ラカンの精神分析のトポロジーを機械の内側に収めることができると考えた²³⁾。空白の記号を入れると、象徴秩序は必ずしも同じ回路内を循環するのではなく、その空白によって欲望が作動し、回路自体が動的に再編すると考えることができる。この発想はR・A症例ですでに萌芽している。この症例では、二者関係の転移を防ぎながら象徴秩序を再編するために、第三項として機械（テープレコーダー/ノート/日記）を介在させた。ここで重要なのは、R・Aが分析家を通して既存の象徴秩序の回路に参入するのではなく、機械を介して象徴秩序と独自に新たな回路を作ること成功した点である。機械は単に既存の二項関係を反復するのではなく、秩序自体の再編も担うのだ。

この発想を踏まえ、3年後の「機械と構造」では、ラカンの構造的な機械との対比をさらに精緻化する。ガタリにとって、構造は要素間の相互参照によって成立する静的な枠組みであり、機械はその構造を外部から「切断 (coupure)」し、再編へと導く原動力である（PT pp. 241-242/379-381頁）。

前者は構造的なラカンの機械に対応し、後者は動的なガタリの機械に対応する。また、「記号から記号へ」で空白の記号としていたものは、ここではラカンの「対象a (L'objet « a »)」に置き換えられており (PT p. 244/384頁)、よりラカンの図式との関係が明確になっている。ラカンにおいては、対象aは象徴秩序の裂け目に位置し、彼の機械においては認識不可能なものだが、ガタリはその対象aも機械の要素に組み込み、構造を切断する契機としたのである。こうしてガタリは、静的な構造としてではなく、絶えず組み替えられる動的なものとして機械を再定義する。また、彼は機械論の分析範囲を、精神分析だけでなく社会や歴史へ拡張し、機械が社会構造を切断・変容する役割を強調する。そもそも技術革新による機械の発明は、歴史的に見ても、それ自体が以前の構造を切断し、社会や価値観の根底を揺るがすものだからである (PT pp. 242-243/381頁)²⁴⁾。

このように、50年代ラカンの機械論に、ラカンのトポロジー的理解と自身の実践経験を組み合わせることで、ガタリは独自の機械論を提示した。“記号から記号へ”のフィードバック回路は、もはや構造を維持するための機械ではなく、それ自体が非-存在の要素を含む、切断の機械へと変容したのである。

4. ドゥルーズとの相互作用と『アンチ・オイディプス』

本章では、ガタリの機械論がドゥルーズとの相互作用を経てどのように『アンチ・オイディプス』の欲望機械へと洗練されたかを概観する。ドゥルーズは1972年のインタビューで、「二年半ほど前」(1969年)のガタリとの出会いを語る²⁵⁾。当時、ガタリはすでに欲望機械の理論を構想していた。ドゥルーズはその先進性に感心する一方で、彼がまだラカンの用語から脱していない点を惜しく思っていた。ドゥルーズ自身もラカンに多くを負ってきたことは自覚しながらも、機械論の理論的可能性を伸ばすために、彼はガタリにラカン正統派²⁶⁾の用語を使わず、分裂症的視点から理論を深めることを促した。この出会いにより、ドゥルーズはガタリとの共同作業に取り掛かる決心を固め、手紙や対話を通じて交流を深めていくことになる。

しかし、二人の問題意識は、ラカンをはじめとする当時のフランス思想界の影響を通して、出会う前から形成されていたように思われる。なぜなら、1967年のドゥルーズの「何を構造主義として認めるか」において展開される議論は、1966年のガタリの「記号から記号へ」とあまりに類似点が多いからである²⁷⁾。ガタリは「記号から記号へ」を、もともとラカン宛の手紙として書き、その主要な議論は1961年12月8日に伝えたと言っている (PT p. 131/238頁)。そのため、ガタリの方が執筆への着手が早いと考えられるが、内容的には二人ともラカンの『盗まれた手紙』の分析およびそのなかで参照されるゲーム理論を援用し、その理論を構造主義から解き放つ独自解釈に置き換えている。ガタリが空白の記号と述べたものは、ドゥルーズにおいては「空白の升目 (la case vide)」、「対象 = x (objet = x)」、「パラドクスの要素 (élément paradoxal)」に相当し、これらは『差異と反復』(1968)や『意味の論理学』(1969)にも引き継がれていく。

1969年の「機械と構造」は、ラカンが『スリセ』誌への投稿をガタリに依頼した際、ドゥルーズの『意味の論理学』の出版に対して応答を書くように求めており、後にこのテキストはドゥルーズの手にも渡っている²⁸⁾。そのため、「機械と構造」が直接的には彼らの初めの接点と言えよう。

ガタリはこのテキストの註でドゥルーズの理論との関係について簡潔な分析を行っている。ドゥルーズにおいて、構造は少なくとも二つの異なる「系列 (série)」同士が互いに関係し合い、その関係によって意味が立ち上がる一般的な仕組みである。しかし、そこには両系列を結びつけ、差異を強調するパロドクスの要素がある。ドゥルーズのこうした差異化の契機は、ガタリの「記号から記号へ」では空白の記号、「機械と構造」では対象aに対応するものである。そのため、ガタリはこの差異化の要素を、構造ではなく機械の側に位置づけることができると書いている (PT p. 240/390頁)。これにより、ガタリ自身の言葉でドゥルーズの理論との類比が明かされることとなった²⁹⁾。

このように、ガタリとドゥルーズは、ラカンを中心としたフランス思想界の先人の影響を通して、出会う前から共通の問題意識を持っていたが、1969年の出会いによって本格的に共同作業を始めることになる。そして、後に『アンチ・オイディプス草稿』として編纂される1969年から1972年の往復書簡で機械の思想を洗練させ³⁰⁾、1972年の『アンチ・オイディプス』に結実させるのである。

おわりに

本稿では、1940年代アメリカで発展した機械論が1950年代フランスに伝播し、ラカンが精神分析に機械論を接合した過程、そしてガタリがそれを動的な機械へと変形し、さらにドゥルーズと共に欲望機械として理論化する展開を追跡した。いわば『アンチ・オイディプス』に結実する機械論の前日譚であり、その思想史的背景を明らかにする試みである。今日では、AIやヴァーチャル空間の進展とともに、人間と機械の関係は新たな局面を迎えている。ポストヒューマン論が指摘する人間の変容は、単なる技術的課題に留まらず、主体と社会秩序の関係をどのように編成し直すのかという哲学的課題を孕んでいる。ガタリとドゥルーズの機械論は、こうした現代的課題を考察する理論的枠組みとしても注目されている。彼らの機械論のルーツを辿る本稿は、単に「ガタリとドゥルーズの機械論はどこから来たのか」という思想史的な問題に答えるだけでなく、現代の主体変容や機械化する社会の分析における理論的基盤を提供する基礎研究にもなるだろう³¹⁾。主体と機械の関係を再考し、現代思想の深化に寄与する一助となれば幸いである。

凡例

繰り返し引用する文献に関して、以下のように略号を定め、著作とページ数を引用する際に（原書のページ数/翻訳書のページ数）の形で示すこととする。

S. II : Lacan, J. *Le Séminaire, Livre II : le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Éditions du Seuil, 1978. (邦訳：ジャック・ラカン『フロイト理論と精神分析技法における自我 (1954-1955)』(上下巻)、ジャック＝アラン・ミレール編、小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、南淳三訳、岩波書店、1998年。)

PT : Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité*, Éditions La Découverte, 1972. (邦訳：フェリックス・ガタリ『精神分析と横断性——制度分析の試み』杉村昌昭、毬藻充訳、法政大学出版局、1994年。)

註

1) 本稿では、サイバネティクス、情報理論、ゲーム理論といった1940年代アメリカで発展した機械技術論を総称して「機械論」と呼ぶことにする。

2) 第1章の戦後のアメリカ機械論のフランスにおける受容に関しては、以下の文献を参照した。

【機械論のフランスでの受容全般に関わる文献】

- Geoghegan, B. D. "From Information Theory to French Theory : Jakobson, Lévi-Strauss, and the Cybernetic Apparatus." *Critical Inquiry*, vol. 38, no. 1, 2011, pp. 96-126.
- Lafontaine, C. "The cybernetic matrix of 'French theory'." *Theory, Culture & Society*, vol. 24, no. 5, 2007, pp. 27-46.

【特にラカンの機械論の受容に関わる文献】

- Le Roux, R. "Psychanalyse et cybernétique : Les machines de Lacan." *L'Évolution psychiatrique*, vol. 72, no. 2, 2007, pp. 346-369.
- Saint-Jevin, A. "La « machine électronique » de Lacan : Alan Turing chez les psychanalystes." *L'Évolution psychiatrique*, vol. 82, no. 4, 2017, pp. 761-773.

【特にギルボーとリゲの仕事に関わる文献】

- Nessah, R., Tazdaït, T., & Vahabi, M. "The Game Is Afoot : The French Reaction to Game Theory in the Fifties." *History of Political Economy*, vol. 53, no. 2, 2021, pp. 1-31.
- Le Roux, R. "L'impossible constitution d'une théorie générale des machines ? La cybernétique dans la France des années 1950." *Revue de synthèse*, vol. 130, no. 6, 2009, pp. 5-36.
- Riguet, J., & Gutermann-Jacquet, D. "Une analyse indolore : Propos recueillis auprès de Jacques Riguet." *Le Diable probablement*, no. 9, 2011, pp. 1-3.

3) Lafontaine, C. 2007, pp. 28-31 ; Saint-Jevin, A. 2017, p. 3.

4) ヤコブソンとレヴィ＝ストロースの亡命、ラカンとの出会い、学際的セミナーの開催などの一連の経緯については以下を参照。Geoghegan, B. D. 2011, pp. 104-123 ; Lafontaine, C. 2007, pp. 32-36 ; Nessah, R., Tazdaït, T., & Vahabi, M. 2021, pp. 7-13.

5) Nessah, R., Tazdaït, T., & Vahabi, M. 2021, p. 13. なお、ラカンのリゲとの出会いは1954年5月の学際セミナーだが(Riguet, J and Gutermann-Jacquet, D. 2011, p. 1)、ギルボーとの出会いは1951年の作業会議で、そこにはレヴィ＝ストロースやエミール・バンヴェニストも参加した(Nessah, R., Tazdaït, T., & Vahabi, M. 2021, p. 8)。

6) 例えば、ウィーナーのサイバネティクス (S. II, p. 405/ 下208頁)、レヴィ＝ストロースのサイバネティクス受容 (p. 420/ 下225頁)、ベル研究所の通信技術 (p. 118/ 上138頁)、ウォルターの自動人形 (p. 81/ 上89頁)、チューリングの万能機械 (p. 390/ 下187頁) を参照。

7) Le Roux, R. 2007, p. 351 ; Saint-Jevin, A. 2017, p. 3.

8) Le Roux, R. 2007, pp. 352-361 ; Tazdaït, T., & Vahabi, M. 2021, pp. 5-7, pp. 22-24.

9) Le Roux, R. 2007, pp. 351-352 ; Le Roux, R. 2009, pp. 22-34.

10) リゲは1954年から1958年までラカンのセミナーに出席した。1958年は、リゲがIBM (International

- Business Machines Corporation) のチューリッヒ研究所に移った年である (Riguet, J and Gutermann-Jacquet, D. 2011, p. 1)。
- 11) Nessah, R., Tazdaït, T., & Vahabi, M. 2021, p. 9.
- 12) Riguet, J and Gutermann-Jacquet, D. 2011, p. 1.
- 13) 2章のラカンの理論の分析にあたって、既出の文献のほか、以下の文献を参照した。
- Courtois, P., & Tazdaït, T. "Jacques Lacan and Game Theory : An Early Contribution to Common Knowledge Reasoning," *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 28, no. 5, 2021, pp. 844-869.
 - Dupuy, J.-P. "Self-Reference in Literature." *Poetics*, vol. 18, nos. 4-5, 1989, pp. 491-515.
 - Liu, Lydia H. "The Cybernetic Unconscious : Rethinking Lacan, Poe, and French Theory." *Critical Inquiry*, vol. 36, no. 2, 2010, pp. 288-320.
- 14) 「盗まれた手紙」の機械論の分析は、以下の文献を参照した。Nessah, R., Tazdaït, T., & Vahabi. 2021, pp. 22-24 ; Courtois, P., & Tazdaït, T. 2021, pp. 856-863 ; Dupuy, J.-P. 1989, pp. 510-513 ; Liu, Lydia H. 2010, pp. 296-311.
- 15) 有名な『エクリ』収録テキストには1956年5-8月の日付が付され、その完成版と考えられるが、本稿では機械論との関係が見えやすい『セミネールⅡ』段階の分析に焦点を当てる。
- 16) ガタリのラカン読解やドゥルーズとの共同作業に関しては、以下の文献に詳しい。本稿でも特に第3章と第4章の構成において参照した。Watson, J. *Guattari's Diagrammatic Thought : Writing between Lacan and Deleuze*, Continuum, 2009.
- 17) Watson, J. 2009, p. 19.
- 18) R・Aの日記には1955年9月27日-12月22日の日付がある (PT pp. 23-34/43-61頁)。日記をつけ始める以前から、治療のためのいくつかの方法を試していることが報告書から分かるため (PT p. 18/35頁)、この症例の治療期間はちょうど1955年の1年間に当たると考えられる。
- 19) Lacan, J. *Le Séminaire, Livre III : les psychoses (1955-1956)*, Éditions du Seuil, 1981, p. 44. (邦訳: ジャック・ラカン『精神病』(上巻)、ジャック＝アラン・ミレール編、小出浩之、鈴木國文、川津芳照、笠原嘉訳、岩波書店、1987年、52頁。)
- 20) この常套句の反復は、ラカンとガタリ両方のテキストで「ritournelle」と表記されており、後にこの概念を独自に作り直したのが『千のプラトー』で有名になる「リトルネロ」である (Guesdon, M. "De la clinique à la musique : stéréotypes psychiatriques et ritournelles deleuzo-guattariennes." *Agencer les multiplicités avec Deleuze*, Éditions Hermann, 2019, p. 76, 註3)。この症例においては、統合失調症の患者が、最低限の領土性を確保するために、フレーズの反復によって閉じたりトルネロを形成していると考えられるだろう。
- 21) このテキストの註では、ラカンのセミネールから着想した考察を基にして内容を構成したこと、特に『盗まれた手紙』の分析を参照したことが明言されている (PT p. 131/238頁)。
- 22) Guattari, F. "D'un signe à l'autre." *Recherches*, no. 2, 1966, pp. 33-63.
- 23) ラカンでは非-存在として回収されない空白を、ガタリは一種の記号と捉えた。これが後の「非-シニフィアン (a-signifiante)」記号の原型ではないかと考えられる。

- 24) 空白の記号は、サイバネティクスにおいては機械のノイズに相当する。既存の秩序の中でノイズと見なされたものを排除するのか、それとも組み込み秩序再編の契機とするのかは、マイノリティー論の観点からも重要な論点である。サイバネティクスとの理論的対応については、本稿では紙幅の都合により扱えなかったが、現在、別稿にて準備中である。
- 25) 『記号と事件』のインタビュー「フェリックス・ガタリとともに『アンチ・オイディプス』を語る」の冒頭を参照した。Deleuze, G. *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, 1990, pp. 24-25. (ジル・ドゥルーズ『記号と事件——1972-1990年の対話』宮林寛訳、河出書房新社、2007年、32-34頁。)
- 26) ラカン正統派とはジャック＝アラン・ミレールとその一派と考えられる。彼との出会いでラカンの関心は変化し、機械論より構造主義に傾倒するようになる。しかし、ガタリは機械論の時期のラカンをその後も追い続け、終生サイバネティクスなどの事例を扱った。こうした姿勢をジャネル・ワトソンは「ガタリは、一種の盗まれたラカン、つまり異端者、倒錯者、少し狂ったサイバネティシャンに忠実であり続けたと言えるだろう。」(Watson 2009, p. 44) と表現した。
- 27) この思想的類似は、ラカンだけでなく、ヤコブソンの音韻論やレヴィ＝ストロースの文化記号論の影響もあるだろう。実際ドゥルーズは、ラカンだけでなく、ヤコブソンとレヴィ＝ストロースも参照している。一方、ガタリは主にラカンへの応答として書いていた。いずれにせよ、当時のフランス思想界における機械論と構造主義の密接な相互関係が背景にあると考えられる。
- 28) Watson, J. 2009, p. 39. このテキストは、掲載が二転三転しており、ラカンが『意味の論理学』への応答を求める前に、別の雑誌への寄稿用に本文はできていた可能性がある。そのため、ドゥルーズへの言及は、不自然に註でのみ示される。しかし、ラカンもこれを出版することなく、最終的に『シャンジュ』誌12号に掲載された。
- 29) 当該箇所のドゥルーズの理論と、そのガタリの理論との接合は、ワトソンの文献 (Watson, J. 2009, pp. 39-45) のほか以下の文献に詳しい。
- ・ Thornton, E. 2017. "The rise of the machines : Deleuze's flight from structuralism." *The Southern Journal of Philosophy*, 55(4), pp. 536-558.
 - ・ 千葉雅也『動きすぎはいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社、2017、186-227頁。
- ソーントンと千葉の文献では、「何を構造主義として認めるのか」から「機械と構造」への繋がりが丁寧に表示される一方で、「記号から記号へ」の影響については触れられていない。本稿では、ガタリの思想に焦点化することで、「機械と構造」以前の思想史的な影響関係を補足した。
- 30) Guattari, F. *Écrits pour L'Anti-Œdipe*, Textes agencés par Stéphane Nadaud, Éditions Lignes & Manifestes, 2004. (邦訳：フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス草稿』ステファン・ナドー編、國分功一郎、千葉雅也訳、みすず書房、2010年。) この著作で彼らの機械論は記号論的な厚みを増し『アンチ・オイディプス』の理論化に至るが、紙幅の都合上、本稿で詳細は検討しない。とはいえ、彼らがこの著作で参照する記号論者の多くはフランスの機械論の受容の場面に参加していた。従来ガタリの記号論と言われたものの背景には、アメリカ由来の機械論とフランス思想の出会いがあることを、再度強調しておきたい。

- 31) 本研究は、サイバネティクスからポストヒューマン思想に至る近代的「人間」観の解体をめぐる思想史的展開を分析する試みの一環である。本稿では、本誌のテーマおよび紙幅の制約を踏まえ、その過程における重要な結節点——すなわち、フランスにおける機械論の受容と、それが構造主義からポスト構造主義へと展開する過程、とりわけガタリを中心とした理論的展開に焦点を当てた。この系譜は、後にダナ・ハラウェイやユク・ホイらに継承され、現代のポストヒューマン論に結実する。本稿では、サイバネティクス等機械論との具体的対応には踏み込めなかったが、現在準備中の歴史的かつ学際的検討の中で、その位置づけを再定位する予定だ。

**De la machine de Lacan à la machine de Guattari :
à partir de l'intersection entre la psychanalyse
et la théorie des machines en France dans les années 1950**

Yuki KAGAWA

Cet article retrace les origines conceptuelles de la théorie des « machines » de Guattari. Dans les années 1950, des théories mécanistes américaines – telles que la cybernétique, la théorie de l'information et les jeux stratégiques – ont été introduites dans le champ intellectuel en France. Ces courants ont une certaine influence sur la psychanalyse lacanienne lorsqu'elle formalise l'ordre symbolique. Participant assidu des séminaires de Lacan, Guattari a remanié ces concepts acceptés par Lacan pour proposer une conception dynamique de la machine avec une dimension de « coupure », tout en critiquant le caractère statique de la machine chez son maître. Ce remaniement aboutira plus tard au concept de « machine désirante » dans *L'Anti-Œdipe*.

死すべき存在の幸福 ——バタイユのモラン論から——

小林 奏太

1. はじめに——バタイユからモランへの異論

「死はじじつ、くだらないし、キヤベツのようにくだらないものだ。ただ人間は、最初からそれを知っていれば人間ではないだろう。人間であるまま、死が取るに足りないものであると知るのがかゝも下手であることは、わたしたちの幸福である」(VIII.520¹⁾)。これは第二次世界大戦後ジョルジュ・バタイユが主宰していた雑誌「クリティック」の1953年7月号に彼自身が寄稿した「死の逆説とピラミッド」というテキストの結論部に見られる一節である。このテキストは、およそ2年前に出版されたエドガール・モラン(1921-)による大著『人間と死』(1951²⁾)への書評として書かれたものであり、同時期に執筆が進められていた遺稿の『至高性』にも組み込まれる予定であった。『人間と死』は、当時30歳だったモランが、古今東西のテキストを縦横無尽に参照しながら死をめぐる壮大な人類史の素描を試みた野心作であり、バタイユは書評の冒頭で、「『人間と死』の著者のうちに、現代フランスのきわめて生氣に満ちた教養形態の、もっとも特徴的な代表者の一人を見ることができる」(VIII.505)と述べ、この年少の著者に対する賞賛の念を表明している。またモランの方も後年のある対談の中で、自身も影響を受けていた『呪われた部分』(1949)の著者による書評が出たことを当時光栄に思っていたことを明かしている³⁾。実際、両者の間には人類史に対する広い関心や、様々な学問を領域横断的に参照する姿勢など共通する点が多く、「世界史」を書き上げることを試みてもいた50年代のバタイユにとって『人間と死』の出版が大きな意味を持っていたであろうことは想像に難くない⁴⁾。

とはいえこうした事情とは裏腹に、実際にこの書評を読んでもみると、『人間と死』へのバタイユの評価は全面的な同意とは言いがたく、むしろいくつかの点に関しては明確な異論が提起されていることにも気付かされる。上記の一節を冒頭に引用したのも、このバタイユの発言のうちに両者の立場の違いが顕著に現れていると思われたからである。

「人間であるまま、死が取るに足りないものであると知るのがかゝも下手 *si mal* であることは、わたしたちの幸福である」。この命題の意味するところはしかしまた、単なる個人間の論争という次元に限定されるものでもないだろう。それもそのはず、バタイユのこの言明は、モランが古今の数々の神話や宗教や哲学のうちに一貫して見てとっていた人間のある根源的な傾向性に関わるものでもあるからである。その傾向性とは端的に言って、人間にとって最大の謎である「死」を手なづけ、それが引き起こす恐怖や不安といった情動を逃れようとする欲望のことであり、ひいては死を克服しようとする欲望のことである。バタイユによれば『人間と死』の中でモランは、「死を克服しようとする意志に目をとめ、それが歴史のなかで恒常的で一義的な役割を演じてきたことを、長々と論証している」(VIII.506)という。実際、哲学することを「死の練習」と捉えたプラトン⁵⁾

や、まさに「死は取るに足りない」という認識に達することを目指したストア派やエピクロス派がそうであったように⁶⁾、人類が古来より様々な仕方での死の恐怖を克服しようとし、いわば「上手に」死ぬための方法や世界観を築き上げてきたことは事実であるだろう⁷⁾。モランによれば死に対する人間の態度は、たとえそれが決然と死に向かっていくようなものであるのだとしても、何らかの形で「死を克服しようとする意志」に貫かれているという。そして彼は、このような観点から古代の神話から現代の科学の発展に至るまでの人間の歴史を、この根源的な意志によって導かれた壮大な人類史的展望のもとで描き出していくのである。

しかるに、バタイユは上記の一節において、まさにこの「死を克服しようとする意志」の専制に対する疑問を投げかけているのである。もちろん彼はこの意志そのものを否定しているのではないし、科学や技術の発展が実際にもたらしていくであろう様々な恩恵を直接否定しようとしているのでもない。しかしバタイユはここで、もし仮に人間が現実的に死を克服してしまったら、その時おそらく「幸福」と言ってい何かが消えてしまうのではないかと問うているのである。逆説的にも、まさに「死は取るに足りない」という認識には至りえないがゆえにのみその意味が保たれる「幸福」というものがあるのではなかろうか⁸⁾。

このように、直接的にはモランへの応答という仕方ではなされた上記の発言は、人間と死との関係についてのバタイユの根本的な立場を表していると同時に、人間が「死を克服しようとする意志」を持った存在である限り決してその意義が失われることのない重要な一節であると言える。ではここでバタイユが語る「幸福」とはどのようなものであり、それは一体人間にとっての「死」とどのような関係にあるのか。以下、本論では、この書評での議論や、必要に応じてバタイユの他のテクストも参照しつつこのことを明らかにしていきたい。

2. 死への非順応、あるいは「深いマルクス主義者」

ところで、「死の逆説とピラミッド」の中にはバタイユとモランの見解の相違を表す象徴的な一節がある。バタイユは書評の序盤の方で『人間と死』の文章を引用した後でやや唐突に、「著者はマルクス主義者なのである。偏狭ではないにしても、少なくとも深い仕方ですうなのである」（VIII.506）と述べている。この発言は、おそらく当時バタイユがモランを共産党に近い人物として認知していたことにも関わっており（モランは1951年まで共産党員であった）、『人間と死』の著者に対する評価としてはやや一面的であるようにも見えるが、それでもこの発言は、バタイユが自身とモランとの立場の違いをどこに見ていたのかを物語っている。では、「深い仕方です」マルクス主義者であるとはどういうことなのか。以下、本節では、『人間と死』の議論も確認しつつバタイユのこの評価の真意に迫ってみたい。

モランにとって人間はまず、死に「順応」することのできない存在として定義される。一つの個体の死や腐敗は、「種」という観点から見れば広い生命活動の一部であり、自然界の動物はそのような生命的次元において死を生きていると考えられるが⁹⁾、人間は自らの死をそのような観点で捉えることは決してできない。つまり、個としての自己意識を強く持つ人間にとって死は、常に個の存立を脅かす否定的なものであり、ついに克服しえなかった自己の自然的相貌を突きつけるお

ぞましきものとして、恐怖や不安といった情動的負荷を伴って意識される他ない。モランはそうした人間特有の死の意識を、「死への非順応 *inadaptation à la mort*」と特徴づけるのである。「種の衰退と個体の精進、それらは同じ一つの現象であるが、それが死の恐怖の出現を引き起こし、死への非順応を引き起こしたのである¹⁰⁾」。そしてモランは、神話や宗教や哲学といった文化的事象が人類史において引き受けてきた意味を、上記のような人間と死との関係性から探っていこうとする。すなわち彼によれば、それらの事象のうちには、自然界に直接順応しえなかった人間が、それでも個を超えた何らかの全体に自らを呪術的に参与させていこうとする根本的な動因が働いているのであり（モランはこの参与のことをレヴィ＝ブリュールの言葉を借りて「融即 *participation*」という言葉で表現する¹¹⁾）、そうした呪術的操作は人間に死の恐怖をいつとき忘れさせ、あえて死の危険を冒すことをも可能にするという（これは「死の冒険＝危険 *risque de mort*」と呼ばれる）。ただしモランはこの「死の冒険」を、動物的な「種」の次元への回帰ではなく、むしろ死の意識を乗り越えた存在がより広大な地平において自らの個性性を確認しようとするすぐれて人間的な契機として捉える。例えば彼はニーチェの思想を引き合いに出して次のように述べている。「ニーチェの生命主義は、まさに生命を価値として設定する。[……] 危険に満ちた生命、それもまた一つのモラルである。こうした危険な生命への融即においては、個体は解消していくのではなく、かえってそれを高揚させる様々な力、様々な実在に参与し、それらと一体化するのである¹²⁾」。このような融即において人間は、個でありながらもある種の「不死性」に支えられた自己自身を見出すのであり、モランはまさにここに、「死を克服しようとする」人類の普遍的欲望の一つの現出形態を認めるのである。

ところで、バタイユが書評の中でモランに対して提起する異論の主要な部分は、「死の冒険」を「個人の肯定」に結びつけるこのモランの発想に関わっている。つまりモランにとって重要であるのは「死の冒険＝危険」そのものであるよりも、むしろそれによって人間が動物的な「種の死」に蹂躪されないような仕方で自己を個として確認するということなのであり、バタイユは例えばこの点に、ヘーゲルの「主人性」や「至高者 *le souverain*」というテーマをめぐる自身の見解との相違を認めている¹³⁾。バタイユによれば「個人の肯定」を引き受けるのは「実用性＝実践の世界 *monde de la pratique*」や「奴隷」であり、その意味において『人間と死』を導く根本的な発想は、この「実用性の世界」に基づいたものとみなされるのである。

バタイユがモランを「マルクス主義者」と呼ぶ理由は、まずは以上のような議論における見解の相違に関わると言えるが、この「マルクス主義」的傾向は『人間と死』の最終部「死に関する意識と科学の行動の現代的知見」（この箇所は1970年版以降ではもっと直接的に、「死の科学と死に抗する行動 *Thanatologie et action contre la mort*」と題されている）に至るとよりはっきりしてくる。バタイユはこの点について以下のように述べている。

私はまず、人間の発生の起源に道具と墓とを見出した著者のとまどいを示した。エドガール・モランはマルクス主義者であり、彼の目からみて、根源的な仕方で動物を人間にしたものは道具なのであって、死への意識ではないのだ。彼は死を、「種の法則であり、動物的な必然性であり、……人間の個人性が真っ向から逆らい、否認しようとしている」ものだとした。私たちは後に、

彼が結局は死を偶発事と見て、科学がやがてその宿命性を回避しうる……としている点を見るだろう。（VIII.510）

バタイユの言うように、モランは『人間と死』の中で、神話や宗教や哲学における人類の死への取り組みを辿ったあと、最終部において視点を科学の方へと転じ、人類がこれまでいわば「呪術的」にしか介入しえなかった人間の死の宿命性に、科学や技術の進歩が現実的な変革をもたらしていく可能性があるという方向へと議論を展開させている（モランが実際に参照しているのは、生物的有機体の潜在的不死性を説いたメチニコフやワイスマンらの生物学者である）。「彼 [=モラン] の研究の結末は、驚くべきものである。彼は、死の宿命性への信仰を、十分に正当化しえないものとみなしているのだ。じじつ、単細胞の存在は不死である」（VIII.518）。要するに、モランにとって科学や技術の発展は、それまで神話や宗教や哲学が引き受けてきた人間の「死を克服しようとする意志」がその呪術的段階を脱却し、ついに死に抗する「行動 action」として現実化するに至ったことを意味するのである。『人間と死』の結論部には次のような文言が見られる。「人類学的道徳は我々に、様々な偽りの神話の呪術から逃れるように命ずる。けれどもそれはまた我々にそうした神話が、人間の渴望を反映していることも知らせてくれる」。「人間の一切の真理を保全せよ、ただしその神話的な、野蛮な外皮を剥ぎ取って」¹⁴⁾。このように、「死の冒険」と「個人の肯定」への意志とを結びつけるモランにとって、神話や宗教や哲学が担ってきた人類学的機能が科学技術（これはまさしく人間が有する「道具」である）の発展へと結びついていくことはある意味必然なのであり、バタイユはモランがこの後者の方をその実効性や「行動」の名のもとに評価しようとしている点のうちに、「深いマルクス主義」を認めるのである。

結局のところ、モランにとって様々な文化的事象の条件である人間の「死への非順応」は、動物的な「種の死」が人間の根本的な性向とは相入れないということを物語っているものであり、それは同時に、そのような死を人類が現実的に克服していくことへの要請でもあるのだ。『人間と死』の最終部に見られる次の一節では、人間の個を脅かす「種の死」に関するモランの最終的な認識が表明されている。「種の死は価値を持たない。それが人間にとって恐ろしいものであるのは、まさにそれが人間のためにつくられたものではないからである。それは、タコや、穴居魚や、クモや、ネズミ……のためにつくられたものなのだ。それは、*キヤベツ*のようにくだらしない *Elle est bête comme chou*¹⁵⁾」。

3. 死への非順応——バタイユの場合

本稿冒頭の一節に見られるように、バタイユは上の引用でのモランの主張をある意味では受け入れている。しかしモランはこのような認識をもって死を獣 *bête* の側に押しやり、それを人間が脱却しうる「偶発事」とみなすのに対し、バタイユはむしろ、人間がそのような認識に至れずある種の隔たりを抱えてしまうことの方を問題にしているように思われる。両者の間のこの微妙だが決定的な相違は一体何に起因するのだろうか。この点に関して重要だと思われるのは、次のようなバタイユの主張である。これは『内的体験』（1943）の第三部に収録された「死はある意味で欺瞞である

La mort est en un sens une imposture」（初出は1936年に出版された『供儀』という小冊子である）というテキストに見られる一節であるが、そこでは、死を意識した人間に対するモランとの一定の共通認識が見られると同時に、両者の見解を隔てるものが示されている。

死の不安な性格は、人間が不安に対して抱く欲求を意味している。この欲求がなかったら、死は容易いものに思えるだろう。人間は、下手に死んでいくため、自然から遠ざかり、幻影的な世界、人間的な、芸術のために作られた世界を生み出す。我々は悲劇的な世界、不自然な世界のうちに生きてるのであり、「悲劇」はその完成形態だ。動物にとっては悲劇的なものなどなにもないのであり、動物は自我という罠に陥ることはないのである。（V.88）

「人間は下手に死んでいく」。これはモランが語っていた「死への非順応」の発想に重なりと見てよい。また、このような死との関わりが人間特有の「幻影的な世界」の条件になっているという点においても両者の見解は一致している。しかし他方でバタイユの主張は、この「幻影的な世界」の意味をどう捉えるかという点において、『人間と死』の議論の枠組みからは決定的に離れていく。前節で確認したようにモランは、「死への非順応」から生じる人間の幻影的世界のうちには、それがどのようなものであれ何らかの仕方で「死を克服しようとする意志」が反映されていると捉えた。だからこそそのような世界は最終的に、人間がむしろその幻影性を脱却し、「死に抗する行動」に移っていくことへの要請として把握されたのだった。

しかしバタイユは、人間と死との関係において生み出される幻影的世界にはむしろ、「人間が不安に対して抱く欲求」が表現されていると述べる。つまり、動物のように死に直接順応することのできない人間にとって死は常に「自我」を脅かす「悲劇的なもの」として表象されるが、バタイユによればこのことが指し示すのは「死を克服しようとする意志」などではなく、むしろこの「死の不安な性格」をあえて欲する人間の欲望なのである。

そしてそれゆえにバタイユはまた、以下の文章に見られるように、動物性を完全に脱却し「死は取るに足りない」という認識に至る「理性」の側にも与することはない。「今、反対の立場に立って、死にはなんとわずかな重要性しかないのだろうか」と述べるなら、私としては理性を持つことになる。[……] 死はある意味で欺瞞である。自我は[……]、恐ろしい死を死にながら、一匹の犬のように理性を気にしなくなり、自ら好んで恐怖のうちに閉じこもるのである」（V.87-88）。「自我」を持つ人間は直接的に動物であることはできない。しかし「理性」の立場から見れば、自らの偶然的な死に翻弄される人間は、その理性の欠かゆえに「一匹の犬」として表現される存在でもある。その意味で、人間における死の様相は純粋な動物性からも完全な「理性」からも隔たった「欺瞞」という位置にあるものとされるが、いずれにせよ重要なのは、ここでバタイユが、まさにこの「欺瞞」という境位においてのみ意味を持つ死の人間的な経験に注意を向けているということである。彼にとってはまさにそこにこそ、「悲劇」に代表されるような芸術形態が存在する根本的な理由があるのであり、翻って、「悲劇」が存在するということはバタイユに、人間には死を「容易いもの」とする「理性」の認識を深いところで拒む何かがあるのだということを告げ知らせるのである。

このようなバタイユの発想は、『人間と死』の書評のおよそ2年後の「ヘーゲル、死と供犠」（1955）においてさらに発展させられている。そこでは死を前にした人間の反応、それも、不安を覚えながらも、まさにその不安ゆえに死が陽気さに結びついていもいるような人間の逆説的な反応が問題になっている（バタイユは具体的にはジェイムズ・ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』で語られているようなアイルランドの通夜の儀式を念頭に置いている）。

この逆説的な反応は、死の実存を否定したいとする願いに込められているということもありうるだろう。だがそれは、理にかなった願いなのだろうか。私はまったくそう思わない。[……] 私が死を陽気に眺める時に問題になっているのは、恐怖させるものに背を向けて、「それはたいしたことではない」とか「それは偽りだ」と言うことではない。反対に、陽気さが死の業に結びついて、私に不安を与え、その不安によって陽気さがいっそう増大し、その陽気さがまた反対に不安を激しくしていく、そうしてついに陽気な不安、不安な陽気さが、熱情と悪寒のうちに、「絶対的な引き裂き」を引き起こすということなのである [……]。(XII.341-342)

ここで、本稿冒頭で引用したモランへのバタイユの異論に立ち戻るならば、そこでバタイユが「幸福」という言葉で語ろうとしていたことが、この「下手に死んでいく」という人間の位置において垣間見られるある種の「陽気さ」に関わるものであるのは明らかであろう。では実際、バタイユはどのような仕方での「幸福」を語っていくのだろうか。次節では再びバタイユのモラン論に戻り、冒頭で引用した一節の意味に迫っていきたい。

4. 何が「宇宙的な死」の真面目さを笑うか

バタイユは「死の逆説とピラミッド」の最後の箇所、『人間と死』の最終部の議論を辿った後、唐突に「笑い」について言及している。彼によればこの「笑い」とは、「個人性が我々を還元しようとする事物への全面的な告発」（VIII.519）であるという。そしてさらにバタイユは、それまでモランへの異論を語ってきたにも関わらず、「この静かな哄笑は、ひそかにモランの結論に結びついているように思われる」（VIII.519）とも語り出す。これは一体どういうことだろうか。

まず、ここでバタイユが言う「モランの結論」とは、彼が『人間と死』の最終部で触れている「宇宙的な死 *mort cosmique*」という観念を指している。先述のように、モランによれば人間の死の意識は、個としての自己意識と不可分の関係にある。だが、その死の意識が克服されたとき、人間の意識は「個」としての自己に関わる特定の死への関心を離れ、宇宙的な生滅流転と調和し、それを純粋に映し出す普遍意識のようなものに至るという。「人間の有限性は宇宙の無限にまで高まるだろう [……]。ミクロコスモスはもはや、自らの価値に匹敵する唯一のものであるマクロコスモスの生と死を観想し、それを生きることを妨げる障壁を持たなくなるだろう……¹⁶⁾」。こうした意識はある意味で、バタイユがヘーゲルのうちに見てとっていた普遍的な「精神」のありように近いと考えられる¹⁷⁾。また、この冷徹なまなざしは前節の言葉で言えば、個々の死を「取るに足りない」ものとして映し出す「理性」の視線でもあるだろう。モランは、「種の死」を「人間のためにつく

られたものではない」と捉えることによって、この「宇宙的な死」の観想に至ったのである。しかしバタイユは、まさにこのような結論を語り出すモランの言葉のうちに、「静かな哄笑」を聴き取ることができると述べている。一体なぜバタイユはこのようなことを言うのだろうか。以下の引用は、この辺りの議論を貫く彼の想像力が垣間見られる箇所であり、さらには本稿が冒頭で引用した一節が導かれる重要な箇所となっている。バタイユは「宇宙的な死」に関する上のモランの文章を引用した後で次のように述べている。

これほど完璧なユーモアの不在は、明らかに無際限のユーモアを呼ぶ。というよりむしろ、呼ぶのではなく、このユーモアの不在は、無際限のユーモアである。というのも、こうした途方もなさについての観想のまさに直後に、著者はわざわざ我々に、おそらく意図せずに、自分がブレーズ・パスカルにではなく、哲学を最後まで笑うことを心得ていた唯一の哲学者……レイモン・クノーの方に、自らの親和性によって近づけられていることを想起させているからである。エドガール・モランは、世界の死に対置しているあの「種の死」に関して次のように書いた時、おそらくまじめではあったのだろう「死が人間にとって恐ろしいものであるのは、まさにそれが人間のためにつくられたものではないからである。それは、タコや、穴居魚や、クモや、ネズミ……のためにつくられたものなのだ。それは、*キャベツ*のようにはくならない」。しかし彼は、この言い回しが、パスカルに見合うものではなくクノーにしか見合わない死の逆説的な陽気さを、我々にもたらさないようにすることはできなかった。死はじじつ、くんだりないし、*キャベツ*のようにはくならないものだ。ただ人間は、最初からそれを知っていれば人間ではないだろう。人間であるまま、死が取るに足りないものであると知るのがかくも下手であることは、わたしたちの幸福である。(VIII.520)

ここでバタイユは、モランが「種の死」を説明するその語りの中に、意図せずして「死の逆説的な陽気さ」が挿入されていることを指摘している。そして彼はこの陽気さが、モランの到達した「宇宙的な死」の「完璧なユーモアの不在」それ自体を、「無際限のユーモア」として意味させているのだと語る。バタイユは「パスカル」と「クノー」という固有名を挙げているが（両者とも「哲学を笑う」ということを語っていたからだろう）、彼はとりわけ引用中のモランの文章のうちに、具体的には「穴居魚 *poisson cavernicole*」のうちに、クノーの『聖グラングラン祭』（*Saint Glinglin*, 1948）への暗示が読み取れると述べる¹⁸⁾。バタイユがこのような指摘を行うことで指し示そうとしているのはおそらく、『人間と死』において論じられる事柄とそれを語る当人との間に生じているある種の隔たりであると思われる。すなわち、モランは死を克服していく人間の意志や行動の展開を語りながらも、その語りのうちには、そうした人間の営みや成果そのものの意味を最終的に宙吊りにするようなある種のユーモアが拭い難く潜んでいるのではないか、ということである¹⁹⁾。実際バタイユは、クノーを論じた1948年の「言語表現のいたずら *La méchanceté du langage*」と題されたテキストの中で、『聖グラングラン祭』の語りが、そこで語られている哲学的省察の真面目さを裏切り変質させる効果を発揮しているということを論じている。『聖グラングラン祭』において

は、哲学と叙事詩は攻撃を受けている。言語表現がそれらを腐食させ、また陰険に、かかるものとしてのそれらを破壊しようとしているのだ」（XI.387）。このようにバタイユは上記の引用において、『人間と死』の結論部の言葉がクノーを思わせるような調子を帯びていることを指摘することで、モランのうちに、語っている事柄の意味そのものを問いに付すような「笑い」を読み込むのであり、ひいてはそれは「死の逆説的な陽気さ」そのものなのではないか、と問いかけるのである。

本稿の議論との関係で重要なのは、モランの語りのうちに見出されたこの「笑い」や「陽気さ」をバタイユが、「死は取るに足りない」という認識に至るのが「下手」である人間の位置に結びつけていることである。すなわち、人間は「下手に死んでいく」存在であり、「死は取るに足りない」という「理性」の認識から隔てられている。それゆえに人間にとって死はどこまでも「悲劇」として表象され、恐怖や不安を抱かせるものとして立ち現れるのだが、しかし、そのような人間の「下手」という条件こそがまた、私たちの「笑い」や死に対する「陽気さ」、ひいては「幸福」といったものの意味を支えているものなのである。本稿冒頭でも引用した上記の一節が言おうとしているのはおそらくこのことであるだろう。

またこのことは翻って、「死を克服すること」は人間にとって恐怖の対象を克服することであると同時に、人間から「笑い」を奪うことでもあるということを示唆している。だからこそバタイユはモランが到達した「宇宙的な死」をまずは「完璧なユーモアの不在」と表現したのである。その意味で、バタイユの例の一節が『人間と死』の議論の方向性に対する異論という意味を持っていることに変わりはない。しかしバタイユはモランの語りの「陽気さ」を指摘することで、何よりも彼自身の語りが、「死を克服する」という意志を深いところで拒絶し、そのような意志によって規定された人間そのものを笑っているのではないかと問いかけるのである。そうしてバタイユは、この「下手に死ぬ」という人間の悲喜劇とその「幸福」を、モランとともに分かち合おうとしたのである。

おわりに

以上のように本稿は、エドガール・モランの『人間と死』を論じたバタイユのテキストを起点に、とりわけその最後に見られる「幸福」をめぐる一節を中心に据えながら、バタイユとモランにおける「人間」と「死」の問題について論じてきた。「マルクス主義」的傾向や「死を克服しようとする意志」の強調など、バタイユは『人間と死』の議論に関しては様々な異論を提起していたが、書評の最後の方では、こうした内容そのものを論じるモランの語りのうちに彼は自分の「笑い」と通底するものを読み取っていた。このようなバタイユの分析が優れているのは、それが単に著者の文体への好みからなされているのではなく、人間と死との関係をめぐる深い省察によって支えられたものだからである。本稿では、「死はある意味で欺瞞である」などのバタイユのテキストも参照しつつこのことを明らかにした。

バタイユは生涯を通じて「幸福」を大きなテーマとして掲げていたわけではないが、おそらく1950年代頃からこの言葉を積極的に用いるようになり、最終的な形態を取る前の『無神学大全』の計画には「純然たる幸福」と題されたテキストも予定されていた。本稿が論じた「死の逆説とピラミッド」もまたその中の一つの事例である。モランに対して語り出された「幸福」と「死」との

関係について本稿が提示した論点を手がかりにバタイユにおけるこの言葉の内実に向っていくことを今後の課題としたい。

註

- 1) バタイユ全集 (*Œuvres complètes de Georges Bataille*, tome I-XII, Gallimard, 1970-1988) から引用する際は、本文に（巻号・ページ数）で略記する。引用中の傍点による強調（原文イタリック）は全て原著者によるものである。なお、本稿のタイトルは、バタイユが 1951 年に発表した論考である「死すべき存在の愛 *L'amour d'un être mortel*」から取ったものである。
- 2) Edgar Morin, *L'Homme et la mort dans l'histoire*, Corrèa, 1951. なお、モランはバタイユの死後の 1970 年に新たな序文と最終章を付した第二版を、また 1976 年にはさらなる序文を加えた版を出している (*L'Homme et la mort*, Éditions du Seuil, 1976)。本稿ではバタイユが参照していた初版から引用を行っていくが、括弧内に 1976 年版の該当する頁数も記す。内容について言えば、章題の変更や、新たに付加された最終章における旧版の結論への批判的言及など、いくつか重要な相違点が見られるが、本稿では『人間と死』を論じるバタイユの思想に照準を定めていくため、これらの変更の意味や後年のモランの見解については立ち入らない。ただモランは、1970 年の序文において、「私がかつての最終章から遠ざかっているのだとしても、少なくともその究極の観念は維持している」(*ibid.*, 1976, p. 23) と述べている。
- 3) Edgar Morin, « Bataille l'aérolithe, entretien avec Olivier Meunier », dans *Cahiers Bataille*, n° 3, Éditions les Cahiers, 2016, p. 12.
- 4) バタイユとモランの関係に触れた以下の研究においても、両者の間にはモランが後に発展させていく「複雑性 *complexité*」の概念をめぐる「思考の共犯性」が生じていたということが語られている。しかし、本稿がこれから論じていくバタイユからモランへの異論については言及されていない。Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique : Georges Bataille, du système de la nature à la nature de la culture*, Lignes, 2012, pp. 77-80.
- 5) プラトン『パイドン』、63e-69e (岩田靖夫訳、岩波文庫、1998 年、pp. 28-43)。
- 6) 例えばルクレティウスは、エピクロスの思想をまとめた『物の本質について』の中で次のように言っている。「[……] 我々が取るに足りないことだと考えていることよりも、更に取りに足りないことがあるとすれば、死は正にそれである」(ルクレティウス『物の本質について』(樋口勝彦訳、岩波文庫、1961 年、p. 150))。
- 7) 古代ギリシアからモンテーニュを経て、ハイデガーやサルトルにいたるまでの哲学史における死への取り組みに関しては『人間と死』の第 7 章と第 8 章を参照されたい (Morin, *op. cit.*, 1951, pp. 238-271 [1976, pp. 263-324])。
- 8) ジャン＝ミシェル・ベニエは、科学技術による人間の制約の克服を目指すトランスヒューマニズムや、そこで想定されるユートピアとバタイユの思想とを突き合わせている。そこでベニエは、例えば死の意識の克服による個人性の希薄化など、両者の特徴には表面上の類似が見られるとしながらも、死の意識のトランスヒューマニズム的な乗り越えが、「至高性」や「交流」といったバタイユの主要概念の意味をいかに失わせてしまうかを論じている。「バタイユにおける至高者と技術者達の脱身体化されたポストヒューマンとの間にある対照に支えられて、私はついに次のように考えるに至った。すなわち、拡張

された人間とその諸々の約束の意味するところは、人間の単純化であり、人間の還元不可能な特性を削ぎ落としてしまうことであると。しかるに、この還元不可能な特性こそ、バタイユが内的体験という開かれた場に託したものであるのだが」（Jean-Michel Besnier, « La valeur d'usage de Georges Bataille à l'ère des utopies posthumaines », dans *Georges Bataille, cinquante ans après*, sous la direction de Gilles Ernst et Jean-François Louette, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2013, p. 309）。またベニエは、『カイエ・バタイユ』第4号の「バタイユ批評辞典」の「死」の項目を執筆しているが、そこで彼は「死の逆説とピラミッド」を参照しながら次のように述べてもいる。「不死性も、エドガール・モランの言う死欠如性 *amortalité* も、バタイユの語彙には属さない。バタイユは今日のトランスヒューマニズムや、死とともに有性生殖をも取り除こうとする幻想を必ずや嘲笑うことだろう」（*Cahiers Bataille*, n° 4, Éditions les Cahiers, 2019, p. 146）。以上の議論については、西谷修の『不死のワンダーランド』（青土社、1990年；増補新版、2002年）なども参照しつつ、今後さらに検討を深めていく必要があるだろう。

- 9) 「動物の個性は、それ自身としての意味を持ちはしない。そして、死から自らを守る種の法則は、個体の死によって覆されることはなく、その死を生きているのであり、それはまさしく死から自らを守るためのものである」（Morin, *op. cit.*, p. 51 [1976, p. 72]）。
- 10) *Ibid.*, p. 72 [1976, p. 94].
- 11) *Ibid.*, p. 63 [1976, p. 85].
- 12) *Ibid.*, p. 65 [1976, p. 87].
- 13) 「エドガール・モランは、至高者、すなわち主人は、死の恐怖に対して死の冒険を対峙させる者だとするヘーゲルの考え方を、受け入れている。しかし、彼は、死の冒険は「個人の肯定」であると考えている。逆に、死の冒険においては、人間存在は個人の意識から離れているのだ」（VIII.515）。
- 14) Morin, *op. cit.*, p. 332 [1976, p. 355].
- 15) *Ibid.*, p. 327 [1976, p. 351].
- 16) *Ibid.*
- 17) 例えばバタイユは、1947年の「実存主義から経済学の優位へ」の中で、ヘーゲルに関して次のように述べている。「さまざまな戦争や抑圧や不安や汗を通していく主体性の歴史の展開を、動く鏡のように自分自身のうちに映し出している精神は、静まりかえったものかもしれない。それでもその静けさは、荒れ狂う広大無辺さに釣り合ったものである」（XI.287）。
- 18) 「この文章は、単に口調や才気の点で、クノーを連想させるばかりでなく、「穴居魚」は、要するに、『聖グラングラン祭』のなじみ深い登場役の一人でもある」（VIII.307）。また、モランがイタリックで表記している「キャベツ *chou*」は、クノーが出版したアレクサンドル・コジェーヴのヘーゲル講義の中で引用されている『精神現象学』の「恐怖政治」のくだりが念頭に置かれたものであろう。（Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 2020 [1947], p. 654）。要するに、モランの上の言い回しには、バタイユにとって多分に「クノー」の名を連想させる要素が含まれているのであり、バタイユはそこに焦点を当てることで「無際限のユーモア」を読み取ろうとしているのである。
- 19) 予想されるように、ここにはヘーゲル＝コジェーヴ的な「歴史の終焉」に対してバタイユが擁護しようとした「使い途のない否定性」の一つの現出形態を認めることができるだろう。

Le bonheur d'un être mortel : Bataille et Morin

Sota KOBAYASHI

Dans cet article, nous analysons un texte de Georges Bataille qui est publié en 1953 dans sa revue *Critique* sous le titre : « Le paradoxe de la mort et la pyramide ». Texte sur *L'Homme et la mort* d'Edgar Morin, mais dans lequel Bataille développe ses propres idées. Certes, les deux auteurs partagent un large intérêt pour l'anthropologie ; ils ont en effet retracé l'histoire de l'humanité en mettant fortement l'accent sur la conscience humaine de la mort. Cependant, une lecture attentive du texte de Bataille révèle plusieurs divergences notables entre leurs points de vue. Nous commencerons donc par examiner ce qui distingue Bataille de Morin, avant d'aborder les notions que Bataille met en lumière au-delà du cadre de *L'Homme et la mort*, telles que le « rire » et le « bonheur ».

理性の声はいかなるトーンで呼びかけるのか ——デリダのカント読解における「語調」の問題への試論——

櫻田 裕紀

「哲学という名称は、人生についての学的な知という原初の意味を失ったあと、きわめて早い時期から平凡な思想家の悟性の飾り物としての需要があった。彼らにとって哲学は、いまや一種の〈秘密の開示〉という意味を持ったのである」（Kant, VIII389/199）。三つの批判書を書き終えた六年後、老カントが記した短い時評に響いているのは、もはや人間理性と道德行為に一つの原則を与えるという当初の理念を失い、一部の知者が人々を魅了するだけの知的秘儀と化してしまった、哲学という営みの方向喪失に対する強い危機感であった。「哲学における最近の高慢な語調について」（1796）（以下、「高慢な語調」）という小著の中で、カントは同時代の哲学言説における「高慢な語調（*vornehmen Ton*）」で語る者たち、すなわち彼が「神秘家たち」と呼ぶ、理性的な批判作業を介さずに独断論的な「真理」を吹聴する論者たちに対し、厳しい批判を浴びせている。

ところで、それからおよそ二〇〇年の時を経て、フランスの哲学者ジャック・デリダもまた『哲学における最近の黙示録的語調について』（1983）（以下、『黙示録的語調』）なるテキストを書いているが、これがこのささやかな警句的テキストへのオマージュであることは言うまでもない。ここでも主題となるのはやはり「語調（*Ton / ton*）」である。しかしそこで加えられる「黙示録的（*apocalyptique*）」という新たな形容詞への改変は、いったい何を企図しているのか。

もっともこのタイトルの選定は、当の原稿が読み上げられるべく準備された特定の文脈に因るところが大きく¹⁾、必ずしもカントの著作への応答のみが意図されていたわけではなかった。とはいえ、それではこのカントからの借用が、単に自説の権威づけに大哲学者の名を後ろ盾にするだけのパロディに過ぎないのかと言えば、決してそうではないだろう。むしろこれから見ていくように、そこでデリダが問いかけるのは、いみじくもカントがその嘆きとともに示唆した、哲学を破局へと導きかねない「秘密」とのある根源的な関係について、さらにはそうした危機を啓蒙の光で克服しようとするとき、人間理性の営みに必然的に憑きまとうある「語調」の謎についてである。

本稿では、デリダがカントから継承するこの「語調」の主題にいま一度焦点を当て、同書で示されるカントの脱構築的読解の基本的な力点を明確にするとともに、「語調」という——同書の議論でしばしば素通りされがちな——この奇妙な題材への着目それ自体が、デリダ思想の理論的な枠組みのうちでいかなる位置と射程を持つのかを素描してみることにしたい²⁾。

トーン 語調のトポス I ——理性の批判と二つの語調

ところで、カントやデリダが問題にする「語調」という主題は、そもそも何を指示するものなのだろうか。むろん辞書的な意味としては、ドイツ語でもフランス語でも、いわゆる声の緊張が生み出す語気の強弱や、声音の高低といった日常的な意味が一義としてある。しかし他方で、ちょうど

日本語の「調^{しらべ}」という字が「色調」や「情調」にも使用されるように、いわば知覚現象や心理的な気分における諸種の変化と均衡を指す場合にも、この語は広く使用される³⁾。先に議論の方向を示しておけば、カントがその理性批判の文脈で唱える特定の「語調」への警戒、さらにはそれに対するデリダの批判的分析の争点も、まさしく感覚に関わる経験的な質料でありながら、他方でそれだけでは汲み尽くされない余剰をもつこの語調＝調子^{トーン}の奇妙な位相を巡っている。

そのことを確認するべく、さっそくカントのテキストを読んでみよう。上でも述べたように、カントがそこで批判の矛先を向けるのは、彼が『純粋理性批判』や『実践理性批判』で示した、人間という認識主体が必然的に抱える有限性（現象界）と、それを支える不可知的な領域（叡智界）との区別＝批判^{クリティーク}を介さずに、独断論的に真理や道徳を唱える者たちである。哲学におけるこの「高慢な語調」の蔓延を、カントは次のように評する。「最近では哲学の名望がかかっている知恵の全体を根本から所有するために労苦する必要などなく、自身の〈内なる神託〉に耳を傾け推し量るだけでよいとする偽りの哲学が、剥き出しかつ大っぴらに告知されるほどである。それもその語調というのが、彼らは〔……〕認識能力の批判から定説的な認識へとゆっくりとかつ思慮深く進む義務を負う者たちと同列にあるなどとはつゆ思わず、むしろその内面への慧眼な一瞥によって〔……〕、勤勉だけが達成できることを、全てどころかそれ以上をも成し遂げうと思っているのだ」（Ⅷ390/200）。

なるほどこうした振る舞いは、カントには典型的な悟性使用の越権行為（超越論的仮象）として看過できないものと映るだろう。というのも、周知のようにカントにとって、理性の限界画定としての批判作業を怠ることは、単に理論的な誤謬を招くだけでなく、その作業と連動して確保される、人間の道徳的行為の無条件性や普遍的妥当性をも根本的に脅かす行為だからである。二つの批判書が示したように、「神」、「魂の不死」、「自由」といった形而上学的な対象は、人間の有限な認識能力では確知することができない。したがってそのうちの「自由」に根拠を持つとされる「道徳」の普遍的な格率は、それ自体は具体的内容を持つことなく「形式」的に（定言命法によってのみ）、その「実践」の可能性が保証される。カントによれば、上で糾弾される神秘家たちは、そうした知の限界画定を経ることなく一足飛びに、主観的感情をあたかも「内なる神託」のごとく特権化し、真理の開示として吹聴する。そのとき彼らの語調は「高慢」となる。「なぜなら、独断論的ないし歴史的知だけが威張るからだ」。それに対し、「自己自身の理性の批判によって和らげられた」語調は、「不可避免的に節度を要求する（謙虚）」と言われる（Ⅷ403/217）。このように、ここでのカントの「語調」批判の主眼は、単に修辞上の美醜の問題ではなく、いわば現象の世界でいかに経験に拘束されない普遍的な〈法〉を確立するかという彼の哲学が必然的に要求する、有限性への認識態度そのものに対する批判的吟味であると理解することができる⁴⁾。

こうしたカントの「語調」批判は、一見すると理性の限界画定を目指す知的態度として真っ当な挙措のように見える。事実、上記のような批判作業を抜きにしては、道徳的行為やその正義/不正義という極めて規範性の高い判断も、結局は各人の特殊な感情の尺度に従うものでしかない（ゆえに普遍的妥当性を持ちえない）脆弱なものになってしまうのではないか。

それにもかかわらず、デリダがこのカントの記述にこだわるのは、この「語調」の問題が、彼の

テキストの中では、単に理性や道徳に対する認識論的な態度のみならず、むしろ彼の理性批判の建築術そのものを支える諸前提（「概念を秘密裡に鍛え磨く欲望、情動、舞台の全体」（DTA18/24））と密接に関係すると思われるからである。しかし、それはいかなる意味においてなのだろうか。

トーン 語調のトポスII——「理性の声」あるいはその「語調」について

デリダが着目するのは、カントが同書で引き合いに出す、彼が「道徳法則」や叡知的審級としての「理性」を論じる際にしばしば依拠する「理性の声（die Stimme der Vernunft）」という形象である。周知のように、この表現はとりわけ『実践理性批判』で前面に打ち出される、本来人間には認識されない領域に属する純粹理性や道徳法則の理念が、いかに有限な人間の判断に実効的に作用するのか、その特異な伝達の仕方を示す象徴的な隠喩である。カントの説明に従えば、経験に依存せず、われわれの悟性能力を超越する実践理性の法則は、たしかに人間にその実在が確知されることはない。しかしその可能性は「理性の事実」として、ある媒体を通じて「実践的」に感知されうる。その媒体とは他ならぬ、われわれの行為を促す動機としての「感情」である。

ただしすぐさま指摘しておけば、ここでカントは先の神秘家たちのように特定の感情の特権視する独断論に甘んじているのではない。というのも、カントが導入する「理性の声」がわれわれに喚起するのは、もはや経験的な快/不快の情感でも、特定の内実を具えた規則でもない内実なき感情だからである。「内的経験と感情〔……〕は、万人に明晰に語りかけ、学的に認識できる理性の声（dictamen rationis）によってのみ導入される。しかし〔理性の声が惹起する〕感情を通して、格別な実践的規則が理性に対して導入されるのではない。それは不可能なのだ。というのも、もしそうでないと、その規則は普遍妥当的でありえなくなるからである」（VIII402/215）。

それゆえ理性の声が「普遍妥当的」なものとして「感情」に伝達するのは、この声なき純粹な「命令」そのものであることになる。実際、カントがわざわざそれをラテン語で補足するように——そしてデリダもそれを強調するように——、彼がここで描く「理性の声」とは、いわば人間にその〈聞き取り＝書き取り〉を命じる一種の口述筆記（dictamen）、あるいはそうした〈聞き取り＝書き取り〉の指示そのものとしての命令（dictamen）である。「〔理性の声〕は何も記述せず、記述可能な何ものをも言わずに、それは口述＝指示し、前もって規定し、命令する」（DTA35/53）。そしてこの純粹形式としての「命令」がある特異な感情と結びつくメカニズムを、カントは次のように規定する。「ところで誰もが自己の理性において義務の理念を見出すし、それに対して不服従を試みる傾向性が生じる場合には、その警告の鉄のような声〔ehernen Stimme〕が聞こえてきて震撼する。彼は、たとえ傾向性が束になって義務の理念に抗して徒党を組んだとしても、自己自身の理性が命ずる法則の主権は、一切を断固として優越していなければならず、それゆえ自己の意志はそのための能力を持っていることを確信するのである」（VIII402/215-216）。

「理性の声」の純粹な命令は、経験的な感情に由来するのでもなければ、何か「格別な」意味内容としてわれわれに啓示されることもない。にもかかわらずその特異な「声」は、たしかにわれわれの感情に働きかける力を持つ。しかしそれはいかにしてか。カントがここで暗に示しているのは、その「声」には語調があるということだ。いや正確には、「誰もが自己の理性において」聞き取る

ことのできる、特定の感情を超えてわれわれの情動を揺さぶる語調だけが純粹にある、ということである。特定の意味内容を持たず、しかし「理性が命ずる法則」の前にひとを「震撼」させ、一切の快や傾向性を断念させる「鉄のような」語調——この〈声なき語調〉の特異な効力こそが、普遍的「義務」を意志する可能性をわれわれに与えるというのだ。

もっとも上で断定される事柄は、カントからすればそれは「理性の事実」として要請される論理的な条件に過ぎないということになるだろう。したがってここで記述される「理性の声」の諸特徴も、当然何か実在的な「声」が響くということではなく、それはあくまで普遍的義務の理論的可能性を記述するための隠喩に過ぎないのだ、と。しかしデリダが問題にするのは、まさしくこの「理性の事実」の思弁的可能性と、それを語るために依拠する有限な隠喩との分離不可能な関係性である（「^{メタフォリック}隠喩的なもの、^{アナロジック}類比的なもの、これこそがわれわれにとって問題なのだ」(DTA43/64)）。すなわち、ここでカントが採用する「声」のメタファーやアナロジーは、単に自明の内容を指示するための中立的な文彩などではなく、むしろカントが描く「理性」の思弁的根拠を支える決定的な言説上の効果を与えているのではないか。

デリダの診断によれば、先のカントが設ける語調の〈区別＝批判〉、すなわち思考の思い上がりや「高慢さ」を鎮めるよう働く「無音調的な規範」(DTA19/25)は、カントの理性批判においては単に認識論的な構えを示すだけでなく、むしろ彼が確保しようとする「理性」の規定そのものと密接に結びついている。彼がそれを確信するのは、上で見た「理性の声」が演出する「語調」の特異な効果である。デリダは、カントが持ち出す「理性の声」、すなわち経験的な発話ではない〈声なき語調〉が、実は「怒号 (tonner)」ではないかと示唆している。「それは「鉄の声」であるとカントは述べている。その声はあらゆる人間の内に鳴り響く、というのもあらゆる人間は自己の内に義務の観念を持っているからである。しかもその声はあらゆる人間の内に十分強く鳴り響き、十分衝撃的かつ反響的に襲い打ち、怒号を与え [tonne] さえする。実際、人間はこの〈鉄の声〉を聞いて戦慄し (zittert)、この声はその威厳の高みから、人間に自己の諸々の衝動を犠牲にし、諸々の誘惑に抵抗し、自己の諸々の欲望を断念するよう命令するのである」(DTA36/53-54)。

上で確認したように、カントが「理性の声」の形象のもとに導入するのは、まさしく人間の有限性を越えた「自由」ないし「実践理性」の威嚇的とも言える驚異（脅威）の前に、われわれが感嘆を覚え、遜ってしまうという特異な感情の可能性に他ならなかった。実際、こうした「理性の声」の語調的效果へのカントの依拠は、この「高慢な語調」に限ったことではなく、例えば『実践理性批判』の中でも、カントは「理性の声は大胆不敵な悪漢すら戦慄させ、彼をしてこの法則の姿の前で身を隠させるほどである」(V79-80/204) とさえ述べている。

さらに、ここでデリダが矢継ぎ早に指摘するように、他の箇所でもカントは、この理性の感情を、自己の衝動をいかなる代償もなく「犠牲に捧げることが可能にするもの」として、「尊敬」または「崇高性」とも言い換えている⁵⁾。周知のように、この尊敬と崇高の感情もまた、カントの道徳哲学ではある規範的な価値を付与された特別な概念であり、これらは経験的な質料に基づくという意味での「^{パトローギッシュ}感受的な」感情とは明確に区別された、「^{モラリッシュ}道徳的な」感情と定義される (VIII395/207)。そして興味深いことに、この経験に一切由来しない道徳感情の純粹性を、カントはまたしても「声」と

情動とのある特権的な関係に求めている。すなわち、この理性のみに由来する内実なき「感情」が、その非経験的な純粋さを保証されるのは、まさしくそれが、ただ「理性」の「声（Stimme）」だけが心の内部に引き起こす、ある「情調＝声の調律（Gemütsstimmung / Stimmung）」でしかないからなのである。「それは、規定された諸理念（実践的）が感情に引き起こす影響に従い、それと調和するような、ある情調〔Gemütsstimmung〕を生み出す。ここから見て取れるように、真の崇高性は、判断する者の心の内にのみ求められねばならず、自然客観の内に、つまりそのものの判定がこの情調〔Stimmung〕を引き起こす自然客観の内に求められてはならない」（V256/上206）。

このように見てくると、われわれは、『黙示録の語調』のデリダが析出しようとする、カントの理性批判を支える暗黙の区別、あるいはその規定＝決定（Bestimmung）のエコノミーとでも言うべきものの一つの賭け金を確認することができる。その鍵となるのは、他ならぬこの「語調」の奇妙な身分である。というのも、一方ではカントが指摘するように、「語調」の高まりは悟性使用を誤らせ、理性の可能性を脅かしかねない独断論的な振る舞いと化す。それゆえカントは、一種の「無音調的な規範」に従い、それを鎮め和らげる「慎み深い語調」の必要性を説かねばならなかった。「語調を高めるとは、この場合、理性の声を跳躍させること、われわれの〈内なる他者の声〉である内的な声を錯乱させることなのである」（DTA33/50）。しかし上で確認したように、「理性の声」が司る道德感情の伝達そのものもまた、まさしくその威嚇的「語調」がもたらす「驚嘆」によって、われわれがその前に服従を迫られ、自己の思い上がりを正すよう「震撼」させられることで引き起こされる「情調」が担うのだった。これはもはや^{パトロ・ゴッジュ}感受的な感情には属さず、むしろそうした外的要因を超越した先に残る純粋な内的感情である。だからこそ「その超越性そのものにおいて、道德的な声はいっそう近く、それゆえいっそう自己触発的で、自律的だ」とデリダは述べる。「したがって道德法則は、感情や靈感、あるいは直観的な幻視、神秘的な^{コンタクト}^{タクト}接触や触知〔……〕に^{タクト}いまだ汚染されている秘儀的な神託よりもいっそう聴覚的で、聞き取られうる」（DTA37/55）。

ハーマン・ラパポートはこうしたデリダの読解を踏まえ、「カントにとって語調はつねに一義的＝単声的〔univocal〕だ」と評している（Rapaport, 1989: 205）。なるほど、たしかにカントにおいて、理性の威嚇的な呼び声は、神秘的経験や感性的次元にとどまる諸種のドグマ（高慢な語調）に惑わされることなく理性的判断を下すうえで、聴従されるべきただ一つの絶対的な声であるだろう。とはいえ、ここで考えるべき語調の単声性は、単に理性の形而上学者である「カントは語調の差異を識別することができない」（*Ibid.*, 206）といった、素朴な限界や無関心に認められるべきものではない。なぜなら上で確認したように、カントがそのエクリチュールの舞台で秘密裏に演出するのは、むしろ一方では特定の語調（高慢な語調）を理性の妨げとして告発しながら、他方では、理性の実行力そのものの範例として——感性的にではなく形式的に⁶⁾——語調の力（理性の怒号）を保持するという、言わば語調の我有化とでも言うべき振る舞いであるからだ。感受的な感情を「神秘的な信託」として吹聴する「高慢な語調」を戒め、逆に何ものをも伝達しない沈黙の——ひとを慄かせる鉄の語調の——「命令」だけが、われわれの「情調」を震わせる。同書でデリダが述語化しているわけではないが、この理性の一義性を保証する「語調」の廃棄と保存は、「語調の差異」への無知であるどころか、むしろその差異に本質的に根ざした再自己固有化の論理にして、「理性の

声」の発声^{エミッショーン}＝使命化を可能にする調性（tonalité）のエコノミーではないだろうか。

黙示録的語調の脱構築——憑依する乱調のスペクトログラフィー

ここまでわれわれは、カントが施す「語調」の〈批判＝区別〉が、単に修辞学的なものでもなければ、あるいは「理性」をめぐる特定の認識論的な態度の枠組みにさえとどまらず、むしろ彼が提唱する「理性」の在り方やその規定それ自体を支える論理と不可分なものであることを確認してきた。神秘家たちの「高慢な語調」と、その矯正としての「慎み深い語調」、さらにはこの矯正を促す実行力として働く「形式」としての「理性の声」。「語調」を巡るカントの一連の記述は、いまや彼の超越論的哲学の要となる諸種の区別（感性的／叡知的、感受的／道徳的）を巧みに正当化するとともに、その理路を経験に依存することなく確保する特異な論理として機能しているのだった。

こうしたカントの「語調」の扱いは、単に彼の記述の内部で「声（Stimme）」に纏わる語彙系がいかに戯れているかといった、テマティックな一批評にはとどまらないある政治的な射程を有している。というのも、以下で見るように、デリダの見立てではカントによるこの「語調」批判は、彼が同じ文脈でしばしば依拠する規範的価値や、その規範化のプロセスで生じる諸種の抑圧や排除のモチーフと決して無関係ではないからである。実際、上の文脈でもその片鱗は「感受的なもの」^{パトロージュ}の「犠牲」として指摘されていたが⁷⁾、例えば「高慢な語調」におけるカントの以下のような記述は、デリダにとって、複数の観点から分析に値するものと映る。「ここにはある種の神秘的な思い込み、概念から思考不可能なものへの致死的な飛躍（salto mortale）、概念がまったく及びえないものの把握能力、秘密への待望、ないしはむしろ秘密との戯れが、しかし本質的には、頭脳が調子を乱して〔Verstimmung〕、夢想到に陥る状況が現れていることは自明である。〔……〕それゆえ予感が超絶的であって、固有の対象の認識には導きえないとすると、必然的にその代替物が超自然的伝達（神秘的閃き）を約束しなければならない。そこでは一切の哲学の死となるのだ」（VIII398/210）。

ここでもカントは、前節と同様の理路に従い、自らの啓蒙を脅かしかねない独断論的な神秘家たちの問題性を厳しく糾弾している。実際、「概念がまったく及びえないものの把握能力」を神秘的経験として吹聴し、何らかの真理や道徳を「予感」や「超自然的伝達」を通じて啓示して見せるという振る舞いは、まさしくカントが一貫して警戒する「高慢な語調」のそれに他ならない。

なかでもこの記述で見逃せないのは、こうした「秘密との戯れ」を唱える者たちの有害さが、ここで意味深長にも「調子の乱れ（Verstimmung）」として、つまり上述の「語調」批判の決定的争点であった、ある規範的な「情調＝声の調律（Stimmung）」の乱れとして書き込まれていることだ。思考を跳躍させる「乱調」をカントは「致死的」とまで形容しているが、こうした記述をもはやカントの大仰な一文飾と片付けるわけにはいかない。なぜなら上で見たように、カントの「語調」批判、すなわち「理性の声」との特権的紐帯を保証する規範的な「情調」の正当化は、まさしく彼が確保しようとする「理性」の可能性を、その核心において支えるものであったからだ。

ここでデリダはこの「乱調（Verstimmung）」を、文字通りに「頭の中の弦ないし声の乱れ」、「調子の狂い」として、カントが死守する理性の「Stimmungを損なわせに来る」ものの特権的形象として読み直す。「語調が跳躍し、高まるのは、〈神託の声〉があなたを呼び寄せ、耳の覆いを取り去

るとき、皆に等しく語り万人に同じ言葉を話す〈理性の声〉を攪乱し、塞ぎ、ノイズで妨害しながら、私的なコードで話しかけて秘密を耳打ちするときなのだ」（DTA34-35/52）。実際、上でカントは、「理性の声」への聴従を妨げる「調子の乱れ」を「哲学の死」とさえ表現しているが、「秘密との戯れ」を忌避するカントの反応は、続く箇所では決定的な切迫さを帯びる。「いまや哲学という名称の装飾的な使用が流行にまでなり、幻視^{ヴィジョン}の哲学者〔……〕が努力なしに、大胆な跳躍によって洞察の先端にまで達するという安直さによって、知らずに周囲に巨大な信奉者を集めることができるが（その厚かましさはなんと伝染しやすいものか）、これは学問の世界の警察が耐えられないことだ」（Ⅷ403-404/217。強調は引用者）。気づかぬうちに浸透していき、人々の思考を、さらには理性の可能性そのものを乱調させかねない「高慢な語調」の伝染力、感染力（「この口軽な横柄さは感染しやすいのだ」（DTA31/46））。哲学をその破局的な終末から救うには、何としてもこの悪しき「秘密との戯れ」を、理性の光が、学問の「警察」が取り締まらねばならない……。

こうした「哲学の死」を前にしたカントの反応を見るとき、われわれは、デリダがカントの警句的小著に「黙示録的」という奇妙な主題を重ね書きする一つの理論的な射程を見定めることができる。というのも、「秘密」の横暴を啓蒙の光で告発するカントの語調は、ここでまさしく黙示録的と呼ぶべきものに限りなく近づいていくからだ。むしろデリダが断るように、「カントはこのテキストで決して黙示録を名指してはいない」（DTA41/62）。ましてや、有名なパトモス島のヨハネのごとく天使から破局の伝令を聞き取るのでも、幻視者たちのごとく「神秘的閃き」によって真理を啓示するのでもない。にもかかわらず、ここでカントの言説は、まさしくデリダがその原義的な含意を紐解く意味での黙示録（apocalypse）として（cf. DTA11/16 ; 69/104）、すなわち理性の〈死＝終末〉を予感しながら、啓蒙の光によって覆^{ヴェール}い（calypse）を剥ぎ取り（apo-）、一切の秘密を白日の下に曝す使命としての〈理性の黙示録^{アポカリプス}〉となっているのではないか。

もっとも、伝統的に「黙示録」と称されるテキストの教えと、上で見たカントの徹底した理性批判の在り方とでは、両者は一見すると対極のもののように見える。実際、世界の終わりを「秘密」の黙示によって内面的に感受する「預言」の在り方は、まさしくカントが「高慢な語調」として批判した独断論的な態度そのものであろう。しかし興味深いのは、デリダが指摘するように、こうした悪しき「秘密」を啓蒙の光によって暴き告発しようとするカントの「理性」の記述もまた、つねに一種の「秘密」という形象にとり憑かれ続けていることだ。「ところでこれ〔理性の法則〕は、悟性概念を時間をかけて発展させ、原則を細心に吟味した後でのみ、したがって労苦によってのみ感じられうる秘密である。それは経験的には与えられず（解決は理性に委ねられている）、アプリオリに（われわれの理性の限界内の現実的洞察として）与えられている。〔……〕この真の秘密を所有すると考える者の語調は高慢であることはできない」（Ⅷ403/217。強調は引用者）。

実のところカントは、「高慢な語調」では〈理性の秘密〉といった表現を幾度も使用している。事実、上の引用からもはっきりと読み取れるように、カントが神秘家たちの「秘密」を告発することで希求しているのは、むしろ理性に由来する別の「秘密」を啓示することなのである。「これこそが真の神秘である。カントはそれをまた Geheimnis〔秘密＝家内へ秘匿〕と呼ぶが、しかしそれはもはや奥義伝授者たちの神秘ではない。それは家庭的で親密であり、かつ同時に超越的な

神秘であり、実践理性の *Geheimnis* であり、道徳法則と〈道徳的な声〉の崇高である」（DTA36-37/54）。それゆえ「高慢な語調」にせよ、それがもたらす有害な乱調（*Verstimmung*）の感染にせよ、これらを「理性」の怒号によって震撼させ、「慎み深い語調」へと服従させることに賭けられていたのは、いわば秘密を理性的に開示＝徐幕すること（*dévoilement*）、理性という別の秘密を真理として啓示＝暴露する（*révéler*）もう一つの黙示録であったことになる。「真理そのものが終末＝目的、定め＝宛先^{フ ァ ン デスティナシオン}なのであり、真理が暴かれること自体が終末＝目的の到来なのである。真理とは終末であり、最後の審判をする審級である。真理の構造はここで黙示録的なものとなるだろう」（DTA69/104）。上でカントは、「真の秘密」を所有する者の「語調は高慢であることはできない」と断言していたが、まさしくここで要請される「語調」批判とは、他ならぬこの「真の秘密」の啓示＝暴露から、その妨げとして憑きまとう悪しき「秘密」を悪魔祓いすることだったのである。

むしろ、このようにカントの中に一種の「黙示録的語調」を看取するデリダの意図は、理性的思考が要請する区別や明晰さを乱調で解消することでも、何らかの秘密主義や蒙昧主義に甘んじることでもない（「黙示文学ほど保守的なものはない」（DTA82/123））。むしろ重要なのは、カントの一見中立的に見える言説の効果の中に、とりわけ「理性」の理念的純粋さを確保するべく導入された諸種の規範的（あるいは司法権力的、エクソシスト的）論理の中に、そこで構造的に排除・抑圧されているものの痕跡を、否認することなく見定めることである。

その際、手掛かりとなるのはやはりカント自身のテキストである。上でも確認したように、デリダは、カントが理性的な「声（*Stimme*）」と「情調（*Stimmung*）」とを結ぶ蝶番において、たとえ否定的な仕方であれ、そこに「致死的な飛躍」をもたらす「乱調（*Verstimmung*）」の闖入可能性をも同時に記述しているという事態を、ある必然性を持って受け止める。デリダはこの「*Verstimmung*」の語を、カントのテキストに必然的に憑依する、排除された潜在的他者性の徴候として読み直す。すなわち、カントが厄介払いするこの「声を多数化して調子を乱す」ものの到来や、「複数の接ぎ木や闖入、感染ノイズ」の危険性を、むしろ思考を「多調性^{ポリトナリテ}のさなかで〈他者の取り憑き〉へと開く」、「一般化された逸脱の効果」として読み替える。「一般化された *Verstimmung* とは、他なる音調^{トーン}ないし他者の語調が、慣れ親しんだ音楽を、ときを選ばず中斷しにやって来ることの可能性である〔……〕。 *Verstimmung*（逸脱を今後こう呼べれば）、それは宛先＝使命＝決定（*Bestimmung*）の混乱ないし錯乱^{エミツシヨウ}にして、一切の発声＝使命化の可能性でもある。語調の統一性、そんなものがあるとすれば、それはたしかに宛先＝定めを確証することであろうが、しかしそれはまた死であり、もう一つの別の黙示録であろう」（DTA67-68/101-102）。

実際、ここまでわれわれは、カントが「理性」の理想的なあり方のために「語調」を区別し、さらには一種の再自己固有化と言うべき論理で「語調の統一性」を確保する、その理路を辿ってきた。そして、そこで「理性の声」というモデルが秘密裡に保証するのは、まさしく思考が聴従すべき絶対的な〈法〉の一義性＝単声性（*univocité*）とでも言うべきものであった。しかしデリダが指摘するように、もし「そんなものがあるとすれば」、それはもはや別の「死」ではないか。すなわち、一切の差異も変異も生起することのない無限の生という別の〈死＝終わり〉の黙示録ではないか⁸⁾。むしろ、カントが記述するこの異質なものの闖入ないし感染のリスクは、思

考の規定（Bestimmung）の内部に潜勢力として宿る、「他者の取り憑き」の必然的な可能性として肯定されるべきではないのか。あるいはカントの啓蒙の営みにおいて、仮にそこで諸々の決定（Bestimmung）が不可避免的に必要とされるのだとしても、そこで構造的に排除、抑圧されてしまうものの声（Stimme）を、その他者性そのものを抹消や忘却（最悪の場合は自己正当化に利用）してしまうことは、逆に理性や啓蒙が有する別の潜在的 가능성을縮減させてしまっていないか。テクストの終盤で、デリダはこの巨大な問いかけを「黙示録的語調の妥協のない脱神秘化という仮説ないしプログラム」と整理したうえで、それを「二〇世紀の啓蒙」（DTA76/115）と言い換えているが⁹⁾、この脱構築された啓蒙においては、「明確で計算可能な一つの複数性の彼方」で、「複数の声と語調の〈差動的多数化〉[démultiplication différentielle]を尊重することから始める必要がある」（DTA76/115-116）と述べている。計算不可能なものの尊重、あるいは計算可能な〈一〉を分割しつつ憑依する〈多〉の潜在的可能性（憑在性）——こうした主題をデリダが前面に展開するには、もちろん九〇年代以降の「亡霊」や「正義」の概念（『マルクスの亡霊たち』（1993）、『法の力』（1994））を待たねばならない（cf. 高橋、2015: 222）。とはいえ、本稿で検討してきた〈黙示録的語調の脱構築〉、すなわち、理性の語調に絶えず憑依する「他者の語調」を聞き取ろうとする、彼が「語調の〈幽霊書き込み術〉[spectrographic]」（DTA92/138）と定式化するものの理論的な射程は、まさしくこの「複数の声と語調」に対する新たな〈聞き取り＝書き取り〉の可能性として、後にデリダが「亡霊の声」（PS145）と呼ぶことになる「他者」の思考への兆しを静かに啓示＝暴露していただろう¹⁰⁾。

凡例

デリダからの引用に関して、本稿では以下の略号を用いる。なお、既訳があるものはそれを参照したのち、訳語の統一や文脈の都合上、引用者が修正を加えた箇所がある。

Jacques Derrida :

DTA : *D'un Ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 1983 (2005). (『哲学における最近の黙示録的語調について』白井健三郎訳、朝日出版社、一九八四年)

PAS : *Passions*, Galilée, 1993. (『パッション』湯浅博雄訳、未來社、二〇〇一年)

PS : *Points de suspension*, Galilée, 1992.

カントからの引用に関しては、アカデミー版カント全集（Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900f.）の巻数と頁数の後に邦訳の頁数を示す。ただし『純粹理性批判』に関しては慣例に従い、巻数に代えて第一版をA、第二版をBと表記する。参照した邦訳は以下。『純粹理性批判（上・下）』宇都宮芳明監訳、以文社、二〇〇四年；『実践理性批判』宇都宮芳明訳、以文社、一九九〇年；『判断力批判（上・下）』宇都宮芳明訳、以文社、一九九四年；『哲学に最近あらわれた高慢な口調について』福谷茂訳、『カント全集 13 批判期論集』、岩波書店、二〇〇二年。

註

- 1) この原稿はもともと、ジャン＝リュック・ナンシーとフィリップ・ラクー＝ラバルトラの主催のもと、1980年にスリジー・ラ・サルで行なわれたコロック「人間の終わり＝目的——ジャック・デリダの仕事から出発して」に向けて用意されたものである。
- 2) 『黙示録的語調』に言及のある研究はすでにいくつか存在するが、多くはとりわけ同書の終盤に登場する「黙示録なき黙示録」という概念の政治的・宗教的含意の考察に傾斜しており、必ずしも「語調(ton)」の問題を主題的に論じているわけではない(cf. 高橋哲哉『デリダ——脱構築と正義』、講談社学術文庫、二〇一五年、二八二-二八四頁；Herman Rapaport, *Heidegger and Derrida : Reflections on Time and Language*, Nebraska U.P., 1989, pp. 175-245 ; John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion without Religion*, Indiana U.P., 1997, pp. 88-101)。なお「語調」の形象をカント思想の内在的な視点から主題的に論じた数少ない試みとしては、ピーター・フェンブスによる『黙示録的語調』英訳版の「序論」を挙げることができる。フェンブスはカントにおける「語調」の形象を、初期の自然学的な考察から後年の永遠平和論までもを貫く重要なモチーフとして析出している(Peter Fenves, "Introduction : The Topicality of Tone," in *Raising the Tone of Philosophy : Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, Johns Hopkins U.P., 1998, pp. 1-48)。
- 3) 『黙示録的語調』のデリダも指摘するように、フランス語の« ton »やドイツ語の« Ton »は、古代ギリシア語の« tonos [張った紐、声調]」、さらにラテン語の« tonus »、« tendere »から派生した語彙であり、原義の一つには「張る」「緊張」といった含意がある(それゆえフランス語の« tendre [張る]」にも通じる)。さらに、ラテン語« tonare [雷鳴を轟かす]」からの影響もあることから、例えばフランス語では« tonner [怒号を挙げる]」とも類縁性をもつ。またフェンブスの指摘によれば、ドイツ語の« Ton »にも古ドイツ語の« duna »、« dynian » [いずれも「騒音を出す」の意]からの影響があり、« beben [振動する]」や« dröhnen [轟く]」との類縁性があるという(Fenves, 1993 : 39-40)。
- 4) カントは『純粋理性批判』ですでに、「独断論的な物言い」に対する謙虚な態度として「適度で慎み深い語調 [Ton der Mäßigung und Bescheidenheit]」(A624/B652/下702)を挙げている。
- 5) 「ところで、私の中にあって私の衝動の最も内奥の誘惑や私の本性から発する一切の願望を、代償として何の利点をも約束せず、守らないとしても何の損失も脅かさない法則の犠牲に捧げることが可能にするもの、それどころか、それが厳密に命ずれば命ずるほど、代償をもたらさねばもたらさぬほど、ますます尊敬の念を深めるものは何か、と自問することを人間にさせよう。この問いは人類における内的素質の偉大さと崇高性、また同時にそれを満たす秘密の不可測性 [……] によって心全体を燃え上がらせる。われわれは眼差しをこれに向け、それ自体の内に自然のどのような力にも譲らない力が存することに驚嘆することに飽きることがない。そしてこの驚嘆は理念から生み出された感情であり [……]」(Ⅷ 402-403/216)。
- 6) この「語調」の特異な身分について、フェンブスはカントにおける「諸々の語調は、特定の感覚の質料であると同時に、心の内部におけるある種の可感的な効果の形式でもある」(Fenves, 1998 : 17)と指摘している。実際、カントは『判断力批判』の中で、音声の調子(音調・語調)や色の調子(色調)といった要素は、単に知覚の「質」には還元されない「形式」に相当する要素であると記述している(V 224-

225/ 上 135-136)。

- 7) 紙幅の都合から本稿で詳しく議論を展開することはできないが、カントの理性批判における「感受的なもの」とその「犠牲」の問題系については、デリダは後に『パッション』(1993) というテキストの中で主題的に論じることになる (ex. PAS40/35-36)。
- 8) カントは「高慢な語調」を執筆する二年前に「万物の終わり」(1794) という論考を書いているが、そこで顕著に示されるカントの「終末」の規定とデリダが唱える「生」ないし「生き延び」との関係については、マーティン・ヘグルンドが詳しく分析している (cf. Martin Hägglund, *Radical Atheism : Derrida and the Time of Life*, Stanford U.P., 2008, pp. 43-49)。
- 9) ここで示唆される理性と啓蒙の放棄ではない批判的継承というプログラムは、晩年の著作 (ex. 『ならず者たち』(2003)) では「来たるべき啓蒙」として概念化される。
- 10) この亡霊的な「声」のモチーフを、デリダは『黙示録的語調』および同時期以降のテキストでは、しばしば「声」の振動性やその自己差異化の効果 (「純粋な差動的振動 [vibration différentielle pure]」(DTA70/105 ; PS146)) として定式化している。

La tonalité de la raison : essai sur le problème du « ton » dans la lecture derridienne de Kant

Yuki SAKURADA

Cet essai a pour objectif d'éclairer l'enjeu déconstructif de la lecture derridienne d'un ouvrage de Kant, *D'un Ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, en reconstituant l'analyse de la « tonalité » dans *D'un Ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Derrida fait remarquer que Kant accuse les discours philosophiques de son époque de mysticisme et de « ton grand seigneur », discours qui affirment dogmatiquement une vérité et un sentiment moral sans passer par aucune critique. L'enjeu de cette critique kantienne ne réside pas dans une simple vigilance envers l'arrogance discursive, mais dans le contrôle et la condamnation d'un ton qui compromet la rationalité. Derrida y voit un geste potentiellement répressif et juridique inhérent à la philosophie kantienne, et cherche à détourner des figures que Kant voulait réprimer, afin de les transformer en voix spectrales – « le ton d'un autre » – qui hantent la voix de la raison.

考古学と主体性 ——ミシェル・フーコーにおける始原の問題——

篠田 拓久

はじめに

フランスの思想家ミシェル・フーコーは、前期（1960年代）の著作において、考古学という方法論を提示し、そしてそれにしたがって著作を著している。彼の考古学の方法論は、のちに『知の考古学（*L'Archéologie du savoir*）』にまとめられることになるが、彼がそもそもなぜ、考古学という概念を用いようとしていたのかという点については、はっきりとしたことがわかっていない。フーコー本人がインタビューで述べたところによれば、カントの用いた考古学概念に由来するもの¹⁾である、と述べているが、本論はむしろ彼とより時代的に近い思想潮流との関係に注目して、考古学概念を再検討し、その概念にフーコーが抱いた根本的な問題を明らかにする²⁾。その潮流とは、現象学と精神分析である。これらの思想における考古学概念の意義を探究することで、フーコーが、考古学という概念を用いることで、乗り越えようとしていた思想的な地平とその問題点を明らかにすることができるだろう。結論から言えばそれらは、起源（あるいは始原）の学としての考古学という概念なのであり、そしてその根本的な問題点とは、自己が自らを認識する際に、その枠組みを超えられないように、超越的な仕方では自己経験を措定してしまうということなのである。

まず第一章において、先行文献を参照しつつ、考古学概念の哲学的な生成を確認する。既存の研究から、フーコーの考古学の思想的意義は一種の起源の問題、あるいはその喪失の問題として展開されていることを確認したのち、第二章において、初期の講義録から、現象学や精神分析における考古学概念を確認する。まず、現象学の考古学概念を再検討し、フーコーがその考古学概念を、目的論という暗黙の背景を有した、限定的なものと考えていることを確認する。続いて、第三章では、精神分析における太古性（archaïsme）の問題のフーコーによる探究を参照する³⁾ことで、精神分析における考古学の問題が、アクチュアルな関係の忘却によって規定されていることを確認する。最後に第四章で、こうした既存の考古学に内包されていた起源の物語が抱えている根本的な問題とは、人間が自己の経験をその枠組みの内部でしか思考できなくなるということなのであり、むしろ考古学が目指すべきは、わたしたちの現在をつねに間接的に示しうる諸差異の発見なのだ、というフーコーの指摘を『言葉と物（*Les Mots et les choses*）』や『知の考古学』から確認する。

1. 考古学的分析と起源の問題——先行研究との関係

考古学というフーコーの概念の哲学的な生成に明確に言及したのは、まずフレデリック・グロ（Frédéric Gros）である。グロは、現象学的な「見る」という概念の意味をフーコーが探究する際に、現象学の枠組みを超え出るような応答として、「歴史的諸体制」を導入していることを指摘している⁴⁾。そしてその次元は、現象学が中心的に問題にしてきたような、起源の主題からはむしろ解放

されているのであり、フーコーの言う考古学は、起源の問題のなくなった現象学なのだ、とグロはまとめる。

このグロの研究を批判的に継承したものとして、フーコーの考古学はむしろ起源の学という文脈を変形して受け継いでいると主張している、フィリップ・サボ（Philippe Sabot）による研究を挙げる。彼は、フーコーの考古学概念のはじまりを、（デュメジルとともに）フッサールの影響下にあるものであることを指摘しつつも、出来事（événement）という概念を導入することで、現象学的な始原の学としての考古学から、フーコー独自の考古学への展開を説明しようとする⁵⁾。本論では、こうした出来事概念の重要性までは問題としないが、その要点は、始原（archée）の学が、歴史のなかで引き起こされたことを扱うものとしての歴史ではなく、それを引き起こしたものの系列としての出来事の歴史という考えを通過することで、ひとつの起源に関する学ではなく、断続的な歴史のアプリオリに関する学として展開するのである、ということにある⁶⁾。つまりサボは、現象学的な始原の学としての考古学概念が、ある思考を引き起こしているものという意味での出来事概念を経由することで、よりフーコー的な考古学概念へと練り上げられたと指摘しているのである。

グロもサボもどちらも根本的な部分で、フーコーのいう考古学とは、起源という概念が喪失あるいは変形された、現象学の延長なのだ、という指摘を共有している。実際、起源という問題に関しては、『知の考古学』において、フーコー自身も「[考古学という] この用語は、いかなる始まりについての探究も促しはしないし、その分析をいかなる発掘にも地質学的調査にも類似させない」⁷⁾と指摘している。だが根本的に、起源があることによって何が問題となるのだろうか。フーコーは、これに明瞭な仕方では言及していない。そこで本論では、晩年の主体の問題系とこうした起源への批判を関係づけることで、なぜフーコーが始原の学としての考古学を否定しようとしたのかを理解することを試みることで、フーコーが考古学という概念を使用したさいの企図を明確化し、そしてそのうえでフーコーが新しい考古学概念によって何を探究しようとしたかを示すことを目指す。

2. 現象学における考古学

フーコーの同時代において、考古学概念は大きく二つの流れの中に発見できる。それは、現象学と精神分析である。実際フーコーはその最初期の講義で、この二つの潮流が同時期に起源についての研究をおこなっていることを、1950年代の『現象学と心理学（*Phénoménologie et psychologie*）』の講義のなかで次のように表現している。

フロイトについて、ビンスワンガーは次のように述べています。フロイトの自然主義は、人間 [homme] をその起源の上でそうであるものへと連れ戻そうという要求に、また人類 [humanité] は、分不相応な生活をしてはならないという教えに支配させようという要求に、応答するものであった、と。[そこで、] 私たちは次のように言えるでしょう。その同時代に、現象学は世界をその起源の上でそうあるものへと連れ戻そうという要求に応答するものであった、と。⁸⁾

フーコーは、フロイトの精神分析においても、フッサール的な現象学においても、目指されてい

るのは、世界あるいは人間をその起源の姿へと取り戻させようとする運動なのだとここで指摘する。またその同じ講義の中でこうした流れの中で、現象学による起源の研究を、フーコーは考古学という概念で説明している。

現象学が、始まりの学であるのは、つまり、現象学が世界の基礎を明るみに出し、世界の意味の起源を再発見し、その最初の合理 [ratio] をその権利へと復元するために「考古学」というこの任務を追求するのは、なによりまず、世界を脱神秘化するためではないか、あるいはむしろ、世界によって神秘化されるがままにしないためではないのでしょうか。⁹⁾

フーコーは、現象学が始まりの学、考古学であるのは、世界の基礎の部分解明し、世界というものが一種の神秘的なものであると確認するためであることを指摘している。つまり現象学的な考古学の目的は、世界というものが一種の神秘であることを確認し、そこから離脱することにあるのだ。

だが現象学的な考古学は同時に、ある限界をもつものであることも指摘される。それは、目的論という限界である。以下、同講義から引用する。

そして、合理 [ratio] は、真理の存在であるということと、存在の真理であるということとの、この二重の存在の意味を、超越論的領野を限界づける運動のなかで、たえず実現し続ける任務・仕事として現れます。対して、直観は、存在の真理をその本源的現前において示すことで、この二つの意味のうち的一方 [=存在の真理] しか実現しませんでした。合理の明示・実行としての、超越論的反省は、存在の他方の意味 [=真理の存在] を実現し、その他方 [=真理の存在] なしでは、一方 [=存在の真理] も実現できないということを示したのです。だからこそ、合理は、直観を問いつつ、それをその本来性において引き受けるのです。しかし、差異は消去されてはならないでしょう。このつながりと距離が、——直観が考古学ならば、理性は目的論であるということ、また、いずれにしろ、目的論は、考古学の問題系であり、またその真理でもあると強調することで、——特徴づけられるでしょう。¹⁰⁾

この部分でフーコーは、現象学における合理と直観を対立させ、合理がもたらす二重の存在——真理の存在と存在の真理——を指摘しつつ、直観が、存在の真理の側面しか実現できないことを指摘する。ゆえに、合理を実現しうる超越論的反省が、必要とされるのである。むしろ、直観による存在の真理の実現には、その背後に合理という真理の存在が必要となっているのだ。ゆえに、理性の目的論は、直観という考古学にとっては問題であり、そしてその真理としてある。つまり、フーコーはこの部分で、現象学的な（直観の）考古学は、実はその前提の部分に、合理あるいは理性の目的論をはらんだ限定的なものに過ぎないことを指摘しているのである。いわば、現象学の考古学は、暗黙な前提を最初から含んだ、目的論的考古学なのである。

現象学的考古学の問題系が、わたしたちの存在の領域にある直観概念のその背後に、——その領

域を超えた場所にあるような——合理という一種の真理を、まさにその前提条件として持っていることがフーコーによって示されている。フーコーによれば、現象学における考古学は合理的あるいは理性の目的論という物語に、はじめから暗に統御されている限定的な考古学にすぎないのだ。

3. 精神分析における考古学

同様に、同時代の精神分析においても、考古学概念は利用されてきた。実際、フーコーも公刊された著作の中で、フロイト的な意味での考古学概念を使用している¹¹⁾。また、同時期の講義（『ビンスワンガーと現存在分析（*Binswanger et l'analyse existentielle*）』）においても、フーコーは、転移という概念を考察しつつ、フロイト的な精神分析が一種の太古的な（*archaïque*）関係に基づいていることを指摘する。少し長いが、以下に引用する。

おそらく、治療の状況における、こうした「患者と医師という」二人の人間の現前という、過激なまでに「ともに・約束しあう＝危険にさらす」[*com-promettant*] ような特性とその危険とを隠すためにこそ、この関係の唯一の方向——「[中略] 医師から患者へ」の方向——だけが、「[中略] 結局、問いに付されてきたのです。おそらく、精神分析は、転移という本質的概念のうちで、逆の方向に向けられた、患者から医師への関係の現実を明らかにしました。しかし、転移が医師へとむけられることが偶然的である限り、それは疑似的關係に過ぎないのです。つまり、精神分析家への転移——まさにそれこそが、フロイトにとっての効果なのですが——とは、反復、しかも、幼児とその父や母との原初的關係の反復の一つに過ぎないのです。転移を治療的な価値へと変えているものとは、その転移が、太古的な [*archaïque*] 関係を繰り返していることであると同時に、それが外部から医師によって管理されているということなのです。転移は、患者から、医師というこの人物へのアクチュアルな運動では、いささかありません。転移が、患者から医師へと向かう限りにおいて、転移関係は、アクチュアルなものではなく、太古的なものなのであり、またその関係は、医師に向けられたものではなく、先行しているイマージに向けられたものなのです。[中略] すべての治療的態度の根底には、結局、二つの実存のこうした対面のより過激な忘却が、さらにあるのです。¹²⁾

この部分でフーコーは、精神分析において、二人の具体的な人間が対面しているということが忘却され、一方向的な、医師から患者への影響性だけが注目されてきたのだ、と指摘している。そして、その際、患者から医師へと向かう関係を一見すると示しうるものとして、精神分析における転移関係をあげている。だが、転移関係は、実は疑似的な関係にすぎず、太古的な（＝始原的な）関係を反復しているものに過ぎないとフーコーは批判的に強調する。それは、医師によってしっかりと管理されている関係なのだ。つまり、転移の関係は、一見すると患者から医師へと向かう一例であるように考えられるが、実は、いま現在ここにあるアクチュアルな関係を無視し、太古的なもの（始原的なもの）に基づいた関係なのであり、またアクチュアルな関係としても、患者から医師へと向かうものではなく、医師から患者へと向かっているものである。こうして、フーコーは、精神

分析の治療では、実存の対面という事態が忘却されていると指摘している。ここでいう、太古的な関係とは、精神分析において幼少期に形成され、忘却された——そして、現在の関係に暗に影響を与えている——関係のこと¹³⁾であり、フーコーはこうした関係に基づいた精神分析治療をここで批判しているといえる。つまり、太古的な関係とは、人格形成における起源にあたる関係なのであり、フーコーはここでその関係が、決して、アクチュアルな関係ではなく、いまここでは確認できないような関係になっていることを強調しているのである。

このように見てくると、始原（archée）という意味での起源の学である考古学は、現象学においても、精神分析においても、ひとつの、わたしたちの知りえない審級との関係性という前提と結びついたものである、とフーコーは主張し続けている。現象学的考古学は、すでに確認したようにその裏に暗に目的論が隠された、目的論的な考古学に過ぎない。精神分析における考古学もまた、そのうちに、太古的な関係というひとつの起源を包含した考古学に過ぎないのだ。

4. 起源の問題と自己経験の条件

このように概観したうえで、わたしたちは、（現象学や精神分析にみられる）起源の問題¹⁴⁾に当時のフーコーがどのような思想的限界を見ていたかを考える。『現象学と心理学』講義の冒頭で、フーコーは、起源がもつ神話性について、次のような指摘を行っている。

先行性という神話、絶えず繰り返されてきた起源の物語、始まりという偉大な寓話——それが聖書のものであろうと、ルソーのものであろうと、フッサールのものであろうと——、これらこそ、人間が、彼の世界の想像的空間のなかで自己の経験を展開する際に、ひとりてに解読しえてしまうものののだ。¹⁵⁾

ここには、後年のフーコーの思想にもつながる重要な指摘がある。つまり、聖書やルソー、フッサールの（そして、ここでは挙げられてはいないものの、おそらくフロイトの）起源の物語の根本的問題は、人間をその枠組みの内側に限界づけ、それによって超越的な仕方て自己の存在様態を規定してしまうことにある¹⁶⁾のである。

以前、拙稿¹⁷⁾において示されたように、フーコーの分析において、聖書（とくにアウグスティヌス主義）における主体の問題と、ルソーにおける主体の問題とは、どちらも法＝権利の主体という概念で接続されることになる。つまり、原罪という超越的審級によって規定された、聖書における不完全な主体と、社会契約という超越的審級によって、元来持つはずの力を失った不完全な主体が、法＝権利の主体という概念によって結び付けられている。前述の引用が示しているように、聖書、ルソー、フッサールを並列することで、フーコーは、自己をある神話的な水準で規制するような、絶対的な審級を否定し、その審級が語ろうとする起源の物語を解体しようとする。

このことは、のちのフーコーの著作である『言葉と物』において、より明確な仕方て指摘されることになる。フーコーはその中で、近代の四つの特徴を指摘しているが、そのうちのひとつとして起源という問題を強調する。

同一性という——実在的であれ潜在的であれ——頂点に至らせたり、あるいはたんにそれをめざしたりするどころか、〈他〉という散逸がいまだまったく働いてこなかったような、〈同〉という契機を指示するどころか、人間のなかの起源的なもの〔originaire〕は、そもそもの最初から、人間を彼自身とはべつの物に接続させるのである。〔中略〕逆説的なことだが、起源的なものは、人間のなかで、人間の誕生の時も、人間の経験のもっとも古い核も、告示しはしない。それは、人間を人間と同じ時間を持たぬものに結びつけ、人間のなかにある、人間と同時代のものではないすべてのものを解放する。¹⁸⁾

フーコーは近代思想に特有の四つの特徴の一つとして、起源の概念を示す。そしてその起源が、実際のところ、人間とは同じ時間を持たない、つまり、人間とは時間的に位相が異なるものとなっており、人間にとってはアクセスできない、動かざる〈同〉なるものとなっていることを指摘している。つまり、フーコーによれば、近代以降の人間の主体は、〈同〉であるなる人間を超えた存在によってつねに規定され続け、それゆえに人間の主体性すら〈同〉なるものに回収されてしまうのである。

ここまで見てきたように、近代の経験に特有であり、フッサール（そしてフロイト）においても同様に表れているような、超越的審級による自己経験の規定を、フーコーが強調しようとしていることがわかる。つまり、フーコーにとって、始原・起源の学としての考古学という概念の根本的な問題とは、そのうちでは主体が絶対的な仕方（主体にはアクセスできない仕方）でその起源に依拠しなければならなくなり、そのうちでしか自己を発見できなくなることなのである。

考古学概念をここまで主体性に結びつけることは、フーコーの意図には一見反しているように見えるかもしれない。実際、『知の考古学』において、フーコーはこうした、既存の考古学とその主体を解体しようとしつつも、その解体の方向性が強化され、主体の問題を喪失し、そして、始原（archée）の学・起源の学でもはやないような、純粋なアルシーヴの分析——より厳密には、言表と言説の分析——という領域へと考古学を至らせている。『知の考古学』の「独創的なものと規則的なもの（L'original et le régulier）」という章で、フーコーは次のように指摘する。

つまり考古学的記述は、最初の〔文の〕形成と数年ないし数世紀の後にそれを多少とも正確に反復する文との間に、いかなる価値のヒエラルキーも打ち立てず、ラディカルな差異も設けないということだ。考古学が行うのはただ、諸言表の規則性を打ち立てようと努めることのみなのだ。〔中略〕ここでいう規則性が指し示すのは、いかなる言語運用に対しても、〔中略〕その存在を保証しそれを定義づける言表機能が働く際の、諸条件の総体なのだ。¹⁹⁾

フーコーの考古学が分析しようとしているのは、起源的な、あるとき行われた最初の言述ではなく、そうしたものも含めた諸言表の全体を成立させ作動させている、時代的諸条件のほうなのだ。

だが、そのさいにも、彼は、これは主体の学では決してない、と執拗に主体の哲学を限界づけるような傾向を頻繁に強調していることは、確認すべきだろう。

私が語る主体への参照を宙づりにしたのは、すべての語る主体が同じやり方で用いるであろう、諸形式や構築の諸法則を発見するためではなかったし、一つの時代のすべての人間に共通であろう大いなる普遍的言説に語らせるためでもなかった。逆に、問題だったのは、いかなる点に差異があるのかを示すことであり、同じ言説実践の内部で、人間たちが、さまざまな対象について語り、対立した意見を持ち、相反した選択をなすことが、どのようにして可能であるのかを示すことであった。[中略] 要するに私は、主体の問題を排除しようとしたのではなく、諸言説の多様性の中で主体が占めることのできる位置や機能を定義づけようとしたのだ。²⁰⁾

フーコーは、考古学の探究の中で、語る主体への準拠をなくそうとしたのは、主体に普遍的にある法則や形式を発見するという目的のためではなく、むしろ諸個人の諸言説のあいだに差異を見つけ出すためである、と強調している。そしてそのうえで、フーコーは主体の問題を排除したのではなく、言説における主体の位置づけを明らかにしただけだ、という。つまり、フーコーの考古学の試みは、主体の問題を批判的に構築しなおすために行われたのである。そしてその目的こそ、普遍的起源によって措定される主体性の制限・解体と呼べるものなのである。

では、最後にアルシーヴの分析としての考古学は、肯定的には何をもたらすのか。それは、わたしたちにとって他なるものであるアルシーヴの参照による、わたしたちの現在への注意とわたしたちのうちの起源的な連続性からの解放である。

アルシーヴの記述は、わたしたちのものであることをちょうどやめたばかりの諸言説から出発して、その可能性（そしてその可能性の統御と）を展開させるのである。[中略] つまり、アルシーヴの記述は、わたしたち自身の言語の外部とともに始まるのだ。そうした場こそ、わたしたちの言説実践の隔たりなのである。この意味で、アルシーヴの記述は、わたしたちの診断のためには有効なのだ。[中略] 人間学的思考が人間の存在とその主体性を探究するその場所で、アルシーヴの記述は、他者を、外部を炸裂させるのである。このように理解された診断は、[中略] わたしたちが差異であるということを、わたしたちの理性とは、諸言説の差異であることを、わたしたちの歴史とは諸時間の差異であることを、わたしたちの自我とは、諸仮面の差異であることを、打ち立てるのである。²¹⁾

アルシーヴとは、ほんの少し前までのわたしたちの言説実践であり、しかしもはや私たちの言説実践ではもはやなくなってしまったものである。それはゆえに、わたしたちに関する診断にかかわっている。（語源的に言えば、診断（diagnose）とは、区別しつつ（dia-）知ること（gnose）である。）これまでの人間学的思考が、なんらかの（起源的な）主体性の物語を——そしてそれに紐づいた同一性の神話を——創出してきた場所で、アルシーヴの分析はつねに差異を発見することを試みる。それは言い換えるならば、極度な（純粋なまでの）現在のわたしたちへの強い注意が、差異の分析をもたらしているのである。アルシーヴの分析としての考古学は、絶対的で直接的な起源の物語ではなく現在のわたしたちを示す間接的差異を志向するのだ。

結論

本論では、フーコーにおける考古学概念の思想的源泉とその意義を明らかにするために、フーコー以前の考古学概念が内包していた、始原や起源の問題に関して探究を行い、その問題の根底にある、起源によって規定される主体の問題をフーコーの考古学概念が乗り越えようとした思想的背景として概観した。すでにグロやサボが指摘してきたように、フーコー以前の同時代の考古学概念は、起源という問題を中心にしてきており、そこから解放することで、考古学概念自体を刷新したのが、フーコーの考古学概念の新しさである。そしてそのさい、フーコーが起源の問題において問題化しようとしたのは、現象学的考古学とともに、精神分析の考古学であった。この二つの思想潮流は、その根底に、目的論と太古性という、人間の実存的領域からは到達できない起源という超越的審級をはらんでいる、とフーコーは考え、そして、『言葉と物』において彼自身が指摘するように、超越的審級によって絶対的に人間主体が規定され、そしてそれによってある〈同一性〉のうちに人間主体がはまり込んでしまうことが、実は近代における問題となっていたのであった。フーコー考古学の試みは、起源によって超越的に措定される静態的主体性の解体の企てと考えられ、そしてその目標にあるものこそ、目前にある現在のわたしたちへの極度の注意なのである。

参考文献

フーコーの著作・講義

Foucault, Michel. *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2021.

Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. (邦訳：『知の考古学』 慎改康之訳、河出書房新社、2012年)

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966. (邦訳：『言葉と物』 渡辺一民、佐々木明訳、新潮社、1974年)

Foucault, Michel. *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954. (邦訳：『精神疾患とパーソナリティ』 中山元訳、筑摩書房、1997年)

Foucault, Michel. *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2021.

Foucault, Michel. "Les monstruosités de la critique" (1971), in *Dit et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1082-1091. (邦訳：「批評の怪物性」 大西雅一郎訳、『ミシェル・フーコー思考集成 IV』 所収、筑摩書房、1999年、121-132頁）.

その他の文献

Freud, Sigmund. "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", im *Gesammelte Werke*, XI, herausgegeben von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, London, Imago Publishing Co., Ltd., 1940 ; Neunte Auflage, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1998 (邦訳：『精神分析入門講義』、『フロイト全集 15』 所収、新宮一成、高田珠樹、須藤訓任、道籐泰三訳、岩波書店、2015年）.

フーコーに関する論文

阿部崇『ミシェル・フーコー、経験としての哲学——方法と主体の問いをめぐって』、法政大学出版局、2017年。

篠田拓久「ミシェル・フーコー『肉の告白』における主体の問題——アウグスティヌス論を中心として」、

筑波大学大学院人文社会科学部研究科修士論文、2021年。

蓮沢優『フーコーと精神医学——精神医学批判の哲学的射程』、青土社、2023年。

Gros, Frédéric. “Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique*”, in *Michel Foucault et la médecine*, Philippe Artières et Emmanuel Da Silva (dir.), Paris, Éditions Kimé, 2001.

Sabot, Philippe. “Dans les « Archives » de l'Archéologie. Relire *Les Mots et les choses* aujourd'hui”, in *Revista de Filosofia Aurora*, 28 (45), 2016.

註

- 1) Foucault, Michel. “Les monstrosités de la critique” (1971), in *Dit et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1090（邦訳：『ミシェル・フーコー思考集成IV』大西雅一郎訳、筑摩書房、1999年、130頁）。
- 2) 考古学と起源の問題については、まず何よりニーチェにおける発明概念からの影響を指摘しなければならないが、本論では紙幅の関係上割愛し、今後の課題としたい。
- 3) 本稿の参照対象はフーコーによる研究に限定されており、その研究自体の批判的検討を試みるものではなく、そうした研究については今後の課題である。
- 4) Gros, Frédéric. “Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique*”, in *Michel Foucault et la médecine*, Philippe Artières et Emmanuel Da Silva (dir.), Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 55.（□ は引用者による補足。以下の引用においても同じ。）なお、この引用については、阿部崇による指摘を同時に参照している。Cf. 阿部崇『ミシェル・フーコー、経験としての哲学——方法と主体の問いをめぐって』、法政大学出版局、2017年、67-68頁。
- 5) Sabot, Philippe. “Dans les « Archives » de l'Archéologie. Relire *Les Mots et les choses* aujourd'hui”, in *Revista de Filosofia Aurora*, 28 (45), 2016, pp. 759-760.
- 6) この引き起こされたものの歴史から、引き起こしたもの（出来事）の歴史へ、という考古学概念の展開のサボによる総括は、正当なものといえる。実際に、フーコーは『知の考古学』のなかで、次のように主張している。「わたしたちは、そこからすべてが組織化され、そこからすべてが可能的でかつ必然的になり、またそこからこそ、すべてが再開されるためにこそ捨て去られるような、絶対的起源あるいは全面的革命というこの地点を、もはや探究する必要がない。異なった歴史的枠組みの中にとらわれた、さまざまな対応や水準の出来事に、わたしたちは関わっているのだ。」（Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 191（邦訳：『知の考古学』慎改康之訳、河出書房新社、2012年、276頁。以下ASと略号。強調は引用者による。なお、上記の訳は引用者による訳であり、邦訳はあくまで参考程度にとどめているため、訳文の責任は引用者にあることを明記しておく。以降の引用も同様である。）
- 7) AS, p. 173.（邦訳251頁。）
- 8) Foucault, Michel. *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2021, p. 89（以下、PPと略号）。
- 9) PP, p. 89.

- 10) PP, p. 174（強調は引用者による）。
- 11) Foucault, Michel. *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 26（邦訳：『精神疾患とパーソナリティ』中山元訳、筑摩書房、1997年、48頁）。Cf. 阿部、前掲書、79頁、注1。
- 12) Foucault, Michel. *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2021, p. 151.
- 13) 太古性概念の詳細な意味については、とくに次のフロイトによる講義を参照。Cf. Freud, Sigmund. “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”, im *Gesammelte Werke*, XI, herausgegeben von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, London, Imago Publishing Co., Ltd., 1940 ; Neunte Auflage, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1998, pp. 203-207（邦訳：『精神分析入門講義』、『フロイト全集 15』所収、新宮一成、高田珠樹、須藤訓任、道旗泰三訳、岩波書店、2015年、244-247頁）。
- 14) 本論は、ここから始原（archée）の問題から起源の問題へと進んでいくが、本来であれば、もうひとつの重要な起源の問題として、系譜学（généalogie）と関係づけられるべき発生（genèse）の問題を扱わなければならない。とくにフーコーにおける発生＝系譜の問題は、ニーチェ的な系譜学との関係やヘーゲル的な発生論との関係を含んでおり、起源という問題を探究する場合には、まさに考察すべき課題である。だが、紙幅の都合上、今後の課題として本論では言及を避ける。
- 15) PP, pp. 15-16.
- 16) このようなフーコーの近代哲学批判を、蓮澤優は、『言葉と物』に関して言及する中で、「主体を規定する準超越論的条件の批判」と形容している。Cf. 蓮澤優『フーコーと精神医学——精神医学批判の哲学的射程』、青土社、2023年、31-32頁。
- 17) 篠田拓久「ミシェル・フーコー『肉の告白』における主体の問題——アウグスティヌス論を中心として」、筑波大学大学院人文社会科学部研究科修士論文、2021年、57-58頁。
- 18) Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 342（邦訳：『言葉と物』渡辺一民、佐々木明訳、新潮社、1974年、352頁）。
- 19) AS, p. 188（邦訳 272 頁）。
- 20) AS, p. 261（邦訳 374 頁）。
- 21) AS, pp. 172-173（邦訳 250 頁）。

L'archéologie et la subjectivité : le problème de l'« archée » chez Michel Foucault

Hirohisa SHINODA

Cet article analyse le problème de l'« archée » dans le concept d'archéologie de Michel Foucault, à travers la réception de la pensée philosophique contemporaine, et montre que le terme d'archéologie utilisé par Foucault a pour but de déconstruire la subjectivité figée dans la philosophie moderne. Dans les années 1960, Foucault a appliqué la méthode de l'archéologie sans en avoir un dessein clair. En conséquence, cette analyse se fait à travers une lecture foucaldienne des deux courants philosophiques : la phénoménologie et la psychanalyse. En démontrant l'« archée » dans ces courants, cette analyse indique sa relation avec la subjectivité statique moderne, critiquée par Foucault dans les années 1960.

J.-P. サルトルにおける実感不可能なものの理念 ——「冒険の不在」から物語的実存の誘惑へ——

関 大聡

本稿ではジャン＝ポール・サルトル（Jean-Paul Sartre, 1905-1980）の名著『存在と無』（1943）に登場する「実感不可能なもの *irréalisable*」概念の生成と射程を明らかにすることを目指す。

この概念は対自や即自、自由や投企といった他のサルトルの主要概念に比べると目立たないが、2013年に刊行された『サルトル辞典』では「非現実化 *irréalisation*」と一緒に項目化されている¹⁾。そこでの対比を踏襲するなら、非現実化とは所与の現実を無化して不在の対象を志向する想像的意識の働きを指すもので、とりわけ『イマジネール』（1940）で展開される概念である。対するに『存在と無』で論じられる実感不可能なものの第一規定は、「私の状況の現実の次元」であることに存する。たとえば、「私が日本人である」ことは、他者や社会にはそのように映り、私としても端的に峻拒することはできない、私の現実的状況である。他方で私は、眼前の机が机であるような仕方
で日本人であるのではなく、自己をその在り方に完全に適合させることができないため、それはあくまで「実感されるべき実感不可能なもの *irréalisable à réaliser*」に留まる。このように要約するとき、実感不可能なものとは、他者のまなざしに取り囲まれた私の状況というサルトル哲学に馴染み深い議論を構成する根本要素の一つである。サルトルはこの概念を『存在と無』の随所で用い、特に同書第四部の第一章第二節「自由と事実性——状況」において展開している。

ところで「実感不可能なもの」は、その概念的
前史において、小説『嘔吐』（1938）で語られた「冒険の不在」テーゼを有する。次節ですぐに論じるが、このテーゼは、自己の存在を物語を通じて実感することの不可能性を提示している。つまり両者はサルトルにおける実感の問いの重要性を示すものとも言えるが、「冒険の不在」から「実感不可能なもの」に至る概念的生成過程をたどると、先行研究で問われていない二つの事柄を解明することが期待できる²⁾。一つは、*irréalisable* の訳語にも関わる問題である。後述するが、*irréalisable* の語幹にある動詞 *réaliser* には「実感する」と「実現する」の二つの意味が存在し、サルトルはこの両義性と戯れつつ議論を展開している。しかしこの概念の生成過程に注目するなら、この二義においては実感の問題が時系列的に優先し、そこから実現の問題が派生してきたことが明らかになる。これは（実感と実現がそれぞれ結びつく）時間性の問いに関するサルトルの考察の深化を証言することになる。もう一つは他者性の問いに関わる。『存在と無』において中心的役割を演じる他者の問いは、それ以前の理論的著作では驚くほど希薄である³⁾。この点で「実感不可能なもの」概念の生成過程は、サルトル思想の発展における他者論の必然的な要請という問題に対しても、一つの見通しを与えることになる。

こうして、時間性と他者性という『存在と無』の二つの柱が、一見すると周縁的で目立たない「実感不可能なもの」の概念に着目することで理解されるようになる。以上の解明を主な争点として、まずは『嘔吐』における冒険と実感の問いの関連を明らかにしよう。

「私がまさに私であって今ここにいる」という実感

本節ではまず「実感不可能なもの」概念の前史として「冒険の不在」テーゼを扱う。両者を連続的に論じるのは奇妙な印象を与えるかもしれないが、その関連はサルトル自身が証言している。「私は『嘔吐』において、冒険は存在しないと言ったようだ。だがそれはうまくない。むしろ、冒険とは実感不可能なものだと言った方が良い。」（CDG, 483）この示唆を手がかりに出発しよう。

冒険とはサルトルが幼少から冒険小説などを通じて親しんできたモチーフであり、自伝的・文学的にも深い意義を有する。本節ではその哲学的含意に注目するが、その際ドイツの哲学者ゲオルク・ジンメル（Georg Simmel）の「冒険の哲学」（1910）を出発点に『嘔吐』における冒険理解を解明するのは有益と思われる。サルトルも参照した可能性が高いこのエッセイは⁴⁾、冒険現象を解明する最初期の哲学論考の一つであり、その対比においてサルトルの議論の独自性を明示することが期待できる。

ジンメルによれば冒険とは、生の通常の連関から転がり落ち、それとは異質なものととして出現する出来事である。では、ある出来事が冒険として現れるには何が必要なのか。少なくとも二つの意味づけが必要だと彼は言う。一つは、それが「始まりと終わり」を持ち、生の通常の流れと明確に区切られて形成されること。したがって冒険は生の雑然とした内容から離脱し、それ自体で存立しなければならない。もう一つは、たとえ実際は偶然に生起していようとも、その出来事は何らかの必然性や意味を有しているという信念である。ジンメルは、こうして生のただなかに現出する特異点としての冒険を「生の中の一つの島」になぞらえる。「たまたまぼつりと生じた離れ小島のようなものが、一つの必然を持ち意味を持つこと、それが、生の外縁にどうかした風の吹き回しではまりこんだにすぎない、すべての生の切片と対照的な、冒険の概念を決定する⁵⁾。」

サルトルは『嘔吐』において、冒険に関するジンメルの二つの規定——「始まりと終わり」の枠づけと必然性を担う意味への信念——を採用していると思われる。このことは、『嘔吐』で開示される偶然性の理念およびそれが想定する生の時間性との対比から見ると明らかである。すなわち、偶然的な実存の時間においては、小説の主人公ロカンタンが体験するように、「過去もなく、未来もなく、ある現在から別の現在へと落ちていく」（N, 207）、点的な時間が支配しているのであるが、冒険の感情に満たされているとき、人は過去と現在および未来のあいだの「宿命的連結の感情」を抱く。この冒険の時間は、始まりから終わりまで一続きに展開する音楽的時間のイメージで語られる。また、そこには実存の偶然性とは切り離された必然性が存在すると、レコードから流れる音楽を耳にしたロカンタンは語る。「[……] この音楽の必然性はかくも強力なものだ。何物も、現実世界が倒れ込んだあの時間から到来するものは、音楽を中断させることができない。」（N, 29）

他方で、ジンメルに対してサルトルの独創を見るべきは、サルトルがこの冒険の感情を物語る行為と結びつけていることである。なるほどジンメルも芸術作品と冒険の深い関係性を語ってはいる。しかしサルトルのように冒険を物語る行為によって排他的に説明することはないのである。この点は独学者とロカンタンの対話から確認することができる。独学者によれば冒険とは、「日常から逸脱した出来事、ただし必ずしも異常とはかぎらない出来事」（N, 44）であり、内容が判断の基準になる。しかし、良きフォルマリストたるロカンタンは、冒険の本質を語りの形式に求める。「ごく平凡な出来事が冒険になるためには、人がそれを物語り始めることが必要であり、またそれだけで

十分である。」(N, 48)「始まりと終わり」が意味を持つのは物語の中においてであって、そこでは結末があらかじめ先取りされ、たとえば「一九二二年秋のある美しい夕方のことだった」のような何の変哲もない書き出しに、これから起きる冒険の予感が充満している。過去、現在、未来に「宿命的連結の感情」を与えるのは、このように先取りされた未来である。もっとも物語の読者は、これから「何」が起きるかまで知っているわけではない。しかし彼らは何かが起きる「こと」を知っているものであり、この出来事の到来の確実性と具体的内容の不確実性とが、物語に冒険的性格を保証する⁶⁾。

だがまさにそのことのゆえに、冒険の感情はひとを騙す。つまり、自らの生を物語的に理解し、冒険小説の主人公のように振る舞おうとしても、現実の世界は小説と異なり、始まりや終わりをもたなければ必然性も存在しない。ここから生の実相としての偶然性と物語る行為が生む冒険の排他的関係が生じる。「選ばなければならない。生きるか物語るかだ」(N, 48)という有名な一節は、以上のような対立から理解することができよう。そして『嘔吐』では冒険はその失望的側面が強調されて、偶然性の開示の前に道を譲るのである。以上が同作において「冒険は存在しない」とされる所以である。これを「冒険は書物のなかにしか存在しない」と言い換えることも可能だ。

だが、この「生きるか物語るか」という厳格な二者択一を額面通りに受け取ることはできない。なぜなら、ロカンタンが記すように、「ひとりの人間はいつも話を語る人で、自分の話や他人の話に取り囲まれて生きており、自分の身に起こることすべてをそうした話を通して見ている」ため、「自分の生を、まるで物語るように生きようとする」(N, 48)からである。このように生と物語の二者択一を侵犯し、物語的な生を生きようとする誘惑を「物語的実存の誘惑」と仮に呼ぶなら、これは人間の実存の恒常的誘惑として現れる。そしてこの誘惑に抗い難い理由は、先取りされた結末が現在に意味を与え、自身の〈いま〉〈ここ〉の存在を実感させるためである。

ついに一つの冒険が私の身に起こっているものであり、自分自身に問いかけてみると、起こっているのは、私が他ならぬ私であってここにいる、ということだと分かる。夜をかき分けて進んでいるのはこの私だ。私は小説の主人公のように幸福である。(N, 66)

この記述は、「存在の意味の探求」という初期サルトルのプロジェクト全体に位置づけられるべきものである⁷⁾。そしてこの意味の探求は世界における対象や出来事にのみ向けられるのではなく、「私が他ならぬ私であってここにいる」状況の意味の実感にも向けられている⁸⁾。冒険の感情が約束するようになるものとは、まさにこうした生の実感に他ならない。〈吐き気〉に満ちた人生においては到達できない生の実感と幸福の約束を、ロカンタンは冒険感情の根底にある物語的な時間形式を通して垣間見ようとする。この点で『嘔吐』は、サルトルにおける実感（不）可能性の問いの重要性とその特異性を同時に開示するテクストなのである。

とはいえ、以上の事柄は小説の登場人物の考えを通して表明されたものにすぎない。次節では、戦時の手帖を参照しつつ、同じ実感の問いがサルトル自身にも表面化するのを見よう⁹⁾。

実感から実現へ——戦争内存在の問いから

『奇妙な戦争手帖』（1939年9月-1940年3月執筆、以下『手帖』）においてサルトルが課題とするのは「戦争内存在 être-dans-la-guerre の実感」である。1939年春以降に本格化したハイデガー読書の影響は明白だろう。「世界内存在」を動員後の世界に応用することで、サルトルは、これまでの空中浮遊の態度を問いに付し、現実の積極的な引き受けを目指したと言える¹⁰⁾。同時に、生の実感という観点からすれば、すでに『嘔吐』に展開されていた「冒険」の欲望を引き継ぐものである。

この課題は、しかし、外的要因と内的要因により困難に出会うことになる。内的要因については後で確認するが、外的要因としては、独仏両国が宣戦布告しながら直接の交戦なしの睨み合いを続けた、いわゆる「奇妙な戦争」の状態を迎えていたことが挙げられる。このような状況では、実感すべき状況としての戦争など皆目見当たらない。サルトルはこのことを、「実感する réaliser」という語を用いながら、ボーヴォワールに向けた手紙で次のように説明する。

私と同様、あなたも戦争を「^{リアリゼ}実感」していないように思われる。（この語を括弧に括るのは、ジッドにはこの件にかんする長い論議があるからだ。私もまた彼と同じくこの語を不可欠だと思う。他のどんな言葉が代わりの役を果たせるか私にはわからない。）思うにこれは万人に共通する定めだ。それに、これは戦争がまだ本格的に始まっていないことに由来するのだと私は思う。（LC, 305）

ここでサルトルは、「戦争がまだ本格的に始まっていない」ことを理由に、戦争を実感することの困難を語っている。同時にこの「実感する réaliser」という語をめぐる同時代の議論の存在が指摘されているのも見過ごせない。というのも、ここまで言及せず済ませてきたことだが、フランス語の réaliser という語は、「（考え・企てを）実現する、現実化する」という意味で用いるのが本来の用法であり、「（対象・状況を）実感する、よく理解する」の意で解するのは英語由来の用法にあたる¹¹⁾。フランス語の保護を目指す純粋主義^{デュリスム}の立場からすれば誤用で、ポール・スーデーのような批評家はそれが作家たちに蔓延した状況を批判していた。ブルーストなどがその矢面に立たされたが、ジッドは彼を擁護しながら、自分も「ええ、私は喪に服しました、それは事実です。しかし心の奥底で^{リアリゼ}悲しみを実感してはいません」といった文を書くだろう、と日記に書き留めている¹²⁾。1923年のスーデー宛公開書簡でも「réaliser という語から英単語 realize の意味を奪おうとするのは無益なことと思われます。私たちはこの意味を必要としているのです」と主張している¹³⁾。サルトルも réaliser を「実感する」の意味で用いることを不可欠とすることで、19世紀末以降の言語の純粋性と雑種性をめぐるポリティクスに参入していることが確認できる。

ところが、この戦争内存在を実感するという課題は、奇妙な戦争という外的要因によってだけでなく、内的な要因によっても成立を阻まれている。というのも、すでに『嘔吐』における冒険感情に関して確認したように、物語的高揚のなかで生を実感するという欲望が挫折に陥ることは、サルトルがロカンタンを通じて分析していたことではないか。戦時下のサルトルは、たとえより逼迫した状況に置かれているにせよ、まったく同じ種類の実感を目指そうとしているのだから、それが挫

折に向かうことは自明なのではあるまいか。このことは駐屯地ではなく、一時休暇を得てパリに帰還する際に明らかになる。出発直前の40年2月2日の日記は熟読に値するが、そこで彼はあたかも『嘔吐』の一場面を繰り返しているかのようである。

平板で生彩を欠く日々の時間、それを生きているのはここ〔駐屯地〕であり、それが積み重なるのもここである。あちら〔パリ〕では、私は別の時間、終わり〔結末〕がすでに始まりに現前している音楽や冒険の時間を知ることになる気がする。まるで私自身が、結末はめでたくないが美しい、一つの無情な短篇小説のなかに入り込んでゆくかのようだ。（CDG, 474）

日々の時間は「平板で生彩を欠く」もので、それに対して休暇で待ち構えている、音楽や冒険のそれにも似た時間は「終わりがすでに始まりに現前している」。そしてその休暇を「一つの無情な短篇小説」に擬えることも辞さない。『嘔吐』の図式へのこれほど明白な暗示においてアイロニーが欠如しているとは本来であれば考えにくいことだが、この反復にこそ「物語的な生を生きる」という恒常的な誘惑がサルトルにおいて有する執拗さを見ねばならない。何度となく失望を繰り返しても、次こそはという期待がふたたび新鮮な感情として蘇るのである。

二週間後、休暇から戻ったサルトルは、一時帰還がやはり期待とは似ても似つかぬ失望の経験だったことを確認する。そして、人間が「実感不可能なもの」に取り囲まれているという考察が始まるのは、この経験を手がかりにしてである¹⁴⁾。「それは現に存在していて、遠くから考え、記述することはできるが、見ることは決してできない、そんな対象¹⁵⁾である。それでもそれはそこに、手の届くところに存在する。」（CDG, 483）ここでまず重要なのは、実感不可能なものとは主観的な錯覚ではなく、またサルトルが『イマジネール』などで分析した非現実化作用により志向される想像的なものでもなく、現実的なものだとされていることである。「そのような対象は、それを真実として考えることができるがゆえに、現実存在する。」（CDG, 483）たとえば一時休暇先のパリは、社会的に見ても（戦時下のパリの相貌）、制度的に見ても（兵士の権利の行使）、現実存在する。

だが、ここにおいて現実とは二重化されていると言えよう。一方では「平板で生彩を欠く」現実（「ここ」）があり、他方では短篇小説のような美しい現実（「あちら」）がある。前者には実感が欠如しており、後者は実感可能なものとして幻惑的に現れるが、実際にはどれほど追求しても実感不可能なものである。重要なのは、この二つの現実が別々の独立したものでなく、後者は前者に取り憑き、手の届くところにありながら触れられない現実であるという点である。このもう一つの現実の蜃気楼的な性格を構成するのは、ここでもやはり「語り」の次元である。たとえば、休暇中に実感したかったのは、恋人との再会や馴染み深い風景の再発見という以上のもの、「いままさに休暇をパリで過ごしている私」をめぐる物語なのである。したがってこの現実とは、直接的に到達されるものというより、自己ないし他者の語りによって媒介されている。端的に言えば、短篇小説のような物語を通じてであれば、休暇という状況は実感したもののなのである。「たとえば、もし私が『休暇』と題した短篇小説を書く意欲があったなら、私はその休暇をそれがあるべきだった仕方で、つまり感動的で高貴な性質とともに書くことができただろう。」（CDG, 484）

それを『嘔吐』のように「冒険」と呼び続けるなら、空想的でロマネスクな性質を引きずってしまふ。そうではなく、「目に見えないが手の届くところにある」現実の影を現実の一部と認め、しかもそれを実感〔現実化〕不可能なものとして引き受けることのうちに、初期サルトルの実感をめぐる考察のひとつの帰結を見ることができる。それは、『存在と無』の用語で説明するなら、「実感されるべき実感不可能なもの *irréalisable à réaliser*」である。このことが意味するのは、実感不可能なものは私たちの周囲に亡霊的に取り憑き、たえずその実感の誘惑へとひとを誘うということである。そしてひとはもう一つの生（物語的実存）を実現しようと、難しい努力を続ける。このため、サルトルにおいて実感とは、直接性の享受であるよりも、ひとつの「企て」である。

ここから、実感をめぐる考察がもたらす、もうひとつの帰結を見出すことができる。それは、実感の問題が実現の問題に接続し、人間の投企の時間論を用意するということである。

人間の活動の大半は、^{イレアリザブル}実感不可能なものを^{リアリゼ}実感＝実現することを目的にしているのだと思う。私たちの最も捉えがたい失望の大部分は、一つの^{イレアリザブル}実感不可能なものが^{リアリザブル}実感＝実現可能なものとして将来に姿を現わし、次いで事が終わると過去に姿を現わすので、それを^{リアリゼ}実感＝実現したことなくなかったのだと感じる、という事情からくるのだと思う。（CDG, 485）

これまで、二重化された現在という瞬間において目指されていた「実感」の問題は、ここで時差を生み（実感が達成される時間としての「将来」）、それを目指して人間の活動が動機づけられる「実現」の問題になる。しかもそれが実現されて現在に訪れたと思うや過去に転落し、ふたたび実感不可能なものとしてその手を逃れることになる。このことは、サルトルの思想の展開、とりわけ時間論に関する思索の深化に関して無視できない意義を有する。ここで『自我の超越』以来のサルトルの時間論の展開を追いかける余裕はないが、サルトル自身が『手帖』において自己のこれまでの時間論を「瞬間の哲学」として批判していることを確認しておこう¹⁶⁾。そして、「時間理論が垣間見えた」（CDG, 495）として、対自存在の投企を基調とする時間性の考察に乗り出すのは、まさに実感不可能なものをめぐる考察が書き付けられた直後（2月18日）のことなのである。

もちろん、人間の投企と自由をめぐる考察は、『手帖』全体を通じて徐々に練り上げられるものであって、ここに直接的な因果関係を見出すのは早計だろう。しかしながら、*réaliser* という語がもつ「実感する」と「実現する」の二重性は、実感が含意する意識の瞬間主義を、未来に向けて投企（実現）する対自の時間論に更新する上で、看過できない重要性を果たしたと考えられる。『存在と無』は、デカルトのコギトから出発しながら、フッサールやハイデガーに依拠してその瞬間主義から脱出することを目指しているが¹⁷⁾、その脱出の手立てが、サルトルの内的な思考の発展においては、瞬間の二重化というべき事態から生じていたことに注目すべきである。

実感と他者のまなざし

前節に見た経緯から、『存在と無』において、意識と世界、認識と存在の内的関係が説明される上で、*réaliser* の語が採用される理由を解する土台が得られる。

「……」認識と存在のこの内的関係を最も巧みに言い当てていると思われる言葉は、「……」存在論的な意味と認知論的な意味を二重に含ませた、「*レアリゼ réaliser*」という語である。私は、一つの企てを、私がそれに存在を与えるかぎりにおいて、^{レアリゼ}実現する。しかし同時に私は、私の状況を、私がそれを生きているかぎりにおいて、また私の存在によってその状況を存在せしめるかぎりにおいて、^{レアリゼ}実感する。私は災害の大きさや企画の難しさを「^{レアリゼ}実感する」。認識するとは、語の二重の意味において、^{レアリゼ}実感＝^{レアリゼ}実現することである。それは存在の反射された否定であるべきことによって、この存在をそこにあらしめることである。すなわち、現実的なものは^{レアリゼ}実現＝^{レアリゼ}実感である「*le réel est réalisation*」。(EN, 215-6)

ここにサルトルの現実概念の多層性を見る必要がある。一方で現実的なものとは未来に向けた企てを通して実現されるべきものであるが、他方で私はそのように実現される状況を実感しようとする。この意味で、実現のための企ては同時に実感のための企てである。しかし「未来は^{レアリゼ}実感＝^{レアリゼ}実現されない」(EN, 163)。この「存在論的失望 *déception ontologique*」は、『存在と無』において対自が追求するさまざまな目標（自己、価値、即自対自）の実感＝実現不可能性にあてはまる。だが、『存在と無』において^{イレアリゼ}実感＝^{イレアリゼ}実現不可能なものというカテゴリーが本格的に導入されるのは他者のまなざしに関してである。最終節にあたる本節では、この他者論の形成における実感不可能なものの役割を確認しよう。

他者が把握する「私とは何者か」は、私にとって実感＝実現不可能なものだとサルトルは言う。

私にとって私は、〔他者から見てそうであるように〕教授でもカフェのギャルソンでもないし、美しくも醜くもなく、ユダヤ人でもアーリア人でもないし、霊妙でも俗悪でも高貴でもない。私たちはこうした特徴を「^{イレアリゼ}実感＝^{イレアリゼ}実現不可能なもの」と呼ぼう。(EN, 572)

こうした対他関係の次元は、『存在と無』以前の実感の問題において明示的に問われなかったものであるが、すでに萌芽的な形で存在していたと考えられる。まず『嘔吐』においては、「ひとりの人間はいつも話を語る人で、自分の話や他人の話に取り囲まれて生きており、自分の身に起こることすべてをそうした話を通して見ている」とされていたことを想起しよう。物語は自己により案出されるだけでなく他者からも提供され、私たちの世界認識には「言説としての他者」が常に介在するのである。また『手帖』で主題化される休暇先のパリに関して、サルトルは自分が実感したいと願うパリの状況が、ロジェ・カイヨワが言うところの「パリ神話」により補われていることを認める。カイヨワが当該論文で論じるのは、バルザック、ウージェーヌ・シュエ、ボードレールなどにより19世紀中葉以降に形成されたパリの表象が、現実のパリに対する私たちの認識にも影響を及ぼすという事態である¹⁸⁾。ここでも実感されるべき世界は、他者が現実と付与した集団的表象によって媒介されている。この『手帖』の記述以降、『存在と無』に至るまでの実感不可能なものをめぐる思索の変遷をたどるテキストは現存しないが、冒険概念から休暇体験を経てきたこれまでの考察からも、言説（言語）としての／を通して現れる他者という契機が、サルトルによって徐々に

把握されていったということは十分考えられる。

もちろんここでも、『存在と無』の他者論の生成をこの一点のみから説明するつもりは毛頭ない。とりわけ敗戦・占領と続く戦争経験において捕虜仲間やドイツ兵の存在、そして拷問の恐怖が、對他関係の相剋的記述に強烈な影響を及ぼしたことに疑問の余地はない。しかし、サルトルの思考の内的発展をたどるとき、他者の存在が、自分自身から絶えずこぼれおちてゆく、生の実感という試みと連関する形で論じられていることも事実である。この意味で、『存在と無』の第四部第一章第二節において、サルトルが以下のように記述していることは、それまでの思索との直接的反響として読まれるべきである。

こうして私たちは実感不可能なものによって無限に取り囲まれている。それら実感不可能なもののうちのいくつかを、私たちは苛立たしい不在として切実に感じる。長い亡命の日々の後で、自分が「パリにいる」ことを実感することができず、深い失望を感じなかった者がいるだろうか。諸々の対象はそこにあり、親しみをもちて自らを差し出しているが、私はと言えばパリがあるために必要な不在、純粋な無でしかないのだ。友人や近親は、「ようやく君はここにいる、戻ってきた、パリにいるんだよ！」と言って、約束された地のイメージを提示してくれる。だがこの約束された地への接近は、私には全く拒まれているのだ。（EN, 572）

「長い亡命の日々の後 après un long exil」でのパリへの帰還とは、動員先からパリに一時帰還するサルトルの境遇を翻訳しよう。その待ち焦がれたパリにおいてなお「実感不可能なもの」は実存を取り囲み、みずからを実感するよう誘惑する。これを「約束された地」のイメージで語ることは意味深長だろう。それは、「パリにいる」ことを実感することは可能だ、いやそうすべきだと囁く他者の声であり、この意味で、他者によって取り囲まれているということは、他者の言説に取り囲まれていることと同義である。しかし、約束された地への接近は「全く拒まれている」。『嘔吐』から『手帖』を経て『存在と無』に至る地平において、こうした接近は、物語を通じてのみ垣間見えるものであって、登場人物ならざる現実存在には権利上不可能なことだからである。

結論にかえて

以上のように、『嘔吐』に記述された生の実感の欲望は、物語を通じて可能になるものとされ、現実存在に対して物語的実存の誘惑を引き起こす。この図式は、『手帖』においてはサルトル自身の生にも適用され、みずからの戦争内存在、ついで一時休暇中のパリでの存在の実感の欠乏から、「実感不可能なもの」の考察が行われた。その第一の特徴は、現実を二重化し、実感の欠如した生存に対して「実感されるべき実感不可能なもの」として出現する、という点にある。また第二の特徴として、「実感する」を意味する réaliser の語は、「実現する」の意味を併せもち、サルトルが将来に向けた対自の投企による時間論を形成する上で重要な役割を果たした。最後に実感不可能なものに含まれる語りの次元は他者性を含むがゆえに、『存在と無』における他者論、とりわけ他者によって把握された「私とは何者か」の実感不可能性を準備するものである。

以上の議論の方向性を、サルトル自身の特異性と切り離して論じることは難しい。実際、実存が実感不可能であるということ、それが物語を通じてのみ実感可能なものとして現れるということは、書くことにみずからの使命を見出したサルトルという個人の特殊な判断ではないかという反問は可能である。サルトル自身、「私の〈世界内存在〉とは〈実感不可能な状況内存在〉である」（CDG, 574）と綴ることで、実感不可能性が自己の特異性に紐づいていることを認める記述もしている。だが『存在と無』は、かかる特異性から出発しつつも、その経験の普遍化可能性を問うた哲学的著作であり、これ以後に続く実存的精神分析の著作群もまた同様の問いを抱えている。とりわけ『聖ジュネ』においては、幼い頃に「泥棒」と糾弾されたジャン・ジュネについて「ジュネとは彼自身にとって実感^{イレアリザール}=実現不可能な存在である」（SG, 53）と書き、他者のまなざしがもたらす実感不可能な「私」を、想像的企てによって進んで意欲し実現しようとする作家の半生を克明に記述している。本稿が示すことができたのは、こうした「実感不可能なもの」をめぐるサルトルの思索の展開のとば口において、物語、投企、時間、他者といった主題が混じり合う、複雑な様相である。実感の誘惑がその後も彼に取り憑き続けることを指摘して、ひとまず筆を擱きたい。

凡例

サルトルの著作からの引用は以下の略号により記す。なお、邦訳が存在する著作に関しては既訳を参照しつつ、拙訳を用いたことをお断りしておく。

CDG : *Carnets de la drôle de guerre* [1983], dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010. (『奇妙な戦争』海老坂武 / 石崎晴己 / 西永良成訳、人文書院、1985 年)

EN : *L'Être et le Néant. Essais d'ontologie phénoménologique* [1943], Paris, Gallimard, 2010. (『存在と無 現象学的存在論の試み』全三巻、松浪信三郎訳、ちくま学芸文庫、2007-8 年)

LC : *Lettres au Castor et à quelques autres*, tome I : 1926-1939, édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1983. (『女たちへの手紙——サルトル書簡集 II』二宮フサ / 海老坂武 / 西永良成訳、人文書院、1988 年)

N : *La Nausée* [1938], dans *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981. (『嘔吐』鈴木道彦訳、人文書院、2010 年)

SG : *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2011. (『聖ジュネ——殉教と反抗』上下巻、白井浩司・平井啓之訳、新潮文庫、1971 年)

註

1) Vincent de Coorebyter, « Irréalisable, irréalisation », dans *Dictionnaire Sartre*, François Noudelmann et Gilles Philippe (éds.), Paris, Champion Classiques, 2013, p. 254.

2) 「実感不可能なもの」を主題にした議論は多くないが、以下の論文は美学的・政治的な視座を提示してお

- り興味深い。Gautier Dassonneville et Jonathan Soskin, « Lever le(s) voile(s) : l'irréalisable comme point critique de l'expérience », dans *Études sartriennes*, n° 21, Paris, Classiques Garnier, 2017, pp. 15-34.
- 3) 1936 年に発表された『自我の超越』の結論では「独我論への反駁」が行われているが、これは自我の特権性の放棄の論理的帰結として提示されるに留まる。
- 4) 高等師範学校時代の図書館貸出記録によれば、サルトルは 1927 年末から 28 年頭にかけて「冒険の哲学」が収録されたジンメルの『相対主義哲学雑録』を借りている (Georg Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*, Paris, Alcan, 1912)。以下を参照。「Liste des emprunts de Jean-Paul Sartre : à la bibliothèque des Lettres de l'École Normale Supérieure (1924-1928) », dans *Études sartriennes*, n° 22, sous la direction de Gautier Dassonneville, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 255-299.
- 5) ゲオルク・ジンメル「冒険」、『ジンメル・エッセイ集』川村二郎編訳、平凡社ライブラリー、1999 年、207 頁。
- 6) 「何かが起きること」の確実性と「何が起きるか」の不確実性から冒険を説明したのはジャンケレヴィッチである。「冒険とは私はそれが何かを知らない *je-ne-sais-quoi* である」と彼は言う。Vladimir Jankélévitch, *L'Aventure, l'ennui et le sérieux* [1963], Paris, Flammarion, 2017.
- 7) サルトルが現象学に自身の企てを実現する方法を発見したのも、この存在の意味の探求というプロジェクトから理解されよう。この点については以下も参照。Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie : autour de « la Nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005.
- 8) ここで詳述することはできないが、物語る行為を通じた自己の存在の実感という枠組みは、ポール・リクールが『時間と物語』で展開した「物語的自己同一性」と結びつけて考察されるべきことと思われる。両者を視野に入れた論考として以下を参照。Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2011.
- 9) 本稿では分析の対象とすることができないが、こうした冒険一般の分析に留まらず、実際の旅をめぐるエクリチュールにおいても、サルトルは「私はいま ×× にいる」という存在の意味の追求を行っていることを、ここでは指摘しておく。
- 10) この間の経緯については以下の拙論も参照。関大聡「大地への慎重な接近——サン＝テグジュペリを読むサルトル」、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻『年報地域文化研究』20 号、2017 年、1-23 頁。
- 11) *Grand Larousse* や *Dictionnaire historique de la langue française* を参照。ラールスは第一義を *Rendre réel* ce qui n'existait qu'en idée, traduire en actes ce qui n'était qu'en puissance、第二義を *prendre une conscience nette de la réalité de cette chose, se la figurer exactement ; se rendre bien compte de* とする。
- 12) André Gide, *Journal II, 1926-1950*, édition établie, présentée et annotée par Martine Sagaert, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 39. 1927 年 8 月 10 日の日記。注も参照されたい。
- 13) André Gide, *Essais critiques*, édition présentée, établie et annotée par Pierre Masson, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 73.
- 14) ここでは指摘のみに留めるが、当時ボーヴォワールが執筆していた『招かれた女』を読んだ経験も、「実感不可能なもの」をめぐる考察の重要なきっかけとなる。この点に関するボーヴォワールとの影響関係については以下も参照。Jean-François Louette, « “La Chambre” de Sartre ou la Folie de Voltaire », dans

Traces de Sartre, Grenoble, ELLUG, 2009, pp. 9-38.

- 15) ここで対象と言われているのは、状況を指すものだとして後で訂正されている。「昨日の、実感不可能なものについての考察は、混同を招く恐れがある。実感不可能であるものは、決して対象ではない。状況である。実感不可能なものという問題がかかわるのは、パリではなく、パリ－の－中に－あることなのである。」(CDG, 494)
- 16) 「時間性の検討に取り組むのは、何か厚かましい気がする。時間というものは、これまでに常に哲学上の難問だと思っていたが、私は不用意にも、持続を理解せぬまま瞬間の哲学をやってしまった（この点は、39年6月のある晩、コイレが私に対して非難した点である）。」(CDG, 495)
- 17) 「私たちのこれまでの研究の目的は、[……] コギトのうちに瞬間主義を逃れて人間的現実を構成する存在の全体性に向かうための手段の発見を可能にする、弁証法的道具立てを獲得することにあった。」(EN, 110)
- 18) Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme* [1938], Paris, Gallimard, 1994. [ロジェ・カイヨワ『神話と人間 新装版』久米博訳、せりか書房、1994年]

※本研究は、JSPS 特別研究員奨励費 24KJ2062 による研究成果の一部である。

L'idée de l'irréalisable chez Jean-Paul Sartre : de l'« absence d'aventure » à la tentation d'une existence narrative

Hiroaki SEKI

Quels sont le sens et la portée de l'idée de l'irréalisable chez Jean-Paul Sartre ? Nous allons répondre à cette question en nous concentrant sur sa genèse, c'est-à-dire sur la notion de l'« absence d'aventure », telle qu'elle est développée dans *La Nausée*. Sartre y souligne une séparation nette entre la vie et le récit, bien que la possibilité, entrevue, d'une existence narrative le hante en tant que moyen potentiel de *réaliser* la vie dans laquelle il se trouve. Cette problématique continuera à le poursuivre après le début de la guerre. Pendant cette période, et dans un contexte où les écrivains modernes font souvent usage du mot « réaliser » dans son sens anglicisé, Sartre élabore l'idée de l'irréalisable à partir de sa propre expérience lors d'un séjour de permission à Paris. Cette notion lui permettra de dépasser l'instantanéisme, auquel il était jusque-là lié, tout en l'incitant à réfléchir à la présence d'autrui dans les récits qui l'entourent.

超越論的マルクス主義の返済期限 ——メルロ＝ポンティ『ヒューマニズムとテロル』 は乗り越えられたのか？——

鳥居 千朗

はじめに

前期メルロ＝ポンティ政治哲学の代表作『ヒューマニズムとテロル』（1947）はしばしば、マルクス主義的で独断的な歴史・政治哲学を提示したもので、これは後期の自由主義的立場へと乗り越えられたと言われる¹⁾。しかしそうした単純な見方では、同書で「マルクス主義は一つの歴史哲学ではなく、歴史哲学そのものである」（HT165=207頁以下）、「マルクス主義は乗り越えられないだろう」（HT165=207頁）と語られることの意味を正當に評価できない。本稿はこの文言の意味を整合的に理解するため、同書におけるメルロ＝ポンティ独自の「マルクス主義」が、いかなる意味で超克不可能な性格を持つのかを明らかにする。本稿の解釈では、それは第一に歴史哲学一般の超越論的な条件を語ったものに過ぎないという超克不可能性（1、2節）、第二にこれから実践的に成就していくべきものだという超克不可能性（3節）に分節できる。そのうえで本稿は、同書の中で、歴史哲学においては超克不可能なものが超克され得る、という逆説までもが予見的に語られている可能性を提示する（4節）ことで、同書の立場と、その後の変節とを統一的に再解釈する展望を示す。この作業を通じて、彼の歴史哲学は、歴史哲学の正當性とはそもそも何か、立場を変えようとはどういうことかを考えさせてくれるようなメタ歴史哲学として現れる。

第1節 超越論的マルクス主義（1）——イデオロギー論

メルロ＝ポンティが「マルクス主義」を論じる際、さしあたりそれはソ連の政治とは区別されることに注意せねばならない。マルクス主義は、特定の政治方針以前に、歴史や政治なるものを適切に思考するための哲学だという。「マルクスは単に、常に異論の余地のある唯物論哲学の名において語ったのではなく、唯心論などでは否定できない、社会についての一つの具体的研究の定式をもたらしただ」（HTx=3頁）。マルクス主義こそ、歴史を歴史として捉えることに成功する卓越した論理だという。それは偶然的かつ合理的なものとしての歴史概念である。「マルクス主義の独自性は、歴史の論理があると同時に歴史の偶然性もあり、何一つ全く偶然ではないが、何一つ全く必然でもないということを認める点にある」（SNS(marx)211seq.=177頁）。メルロ＝ポンティに言わせれば、歴史を全く無秩序な事実の戯れと見なし、それを人間の能動的意志によって統御すべきだと考えたり、逆に歴史は自動的に己の目的を達成するのだと考えたりするなら、それはもはや歴史と呼ぶ意味がなく、単なる道徳主義や決定論で片付いてしまうということだろう²⁾。

歴史は、決然たる意志が物事の流れを方向づけるような一連の陰謀や奸計ではない。[……]

政治家が自ら利用する運動に責任を負わないのは誤りだろうが、運動の個々の企てを彼のせいにするのも誤りだろう。歴史哲学は共産主義的語彙から学ぶことが多い（HT62seq.=104 頁以下）

歴史とは、特定の主体が自らの意図や道徳に沿って現実を操作することではない。むしろ思い通りにいかない他者や自然の動向があるのが基本である。しかし、かかる展開には何の合理的な意味も無いということではない。むしろ最初是不合理に思われた動向が、あとから見れば実は当時の状況に潜んでいた様々な課題と要請からきた必然だったのであり、かつての社会の方が問題を抱えた不安定な状態だったことが分かる、という弁証法的ドラマがしばしば起こるのが歴史である。それ故他者の動向に対し一方的に規範を押し付けてもかえって失敗し、結局は現実を無視した理想論だったということもある。歴史の中での真の道徳は、他者の動向が孕む要請に耳を傾け、そこに自らの意志や行動を連動させようとする政治的思考だ（HTxxx=27頁）とメルロ＝ポンティは語る。歴史を操作する主体と操作される客体に分離したり、無意味な出来事の継起と考えたりするのは、主客の弁証法たる歴史を捉えていないということだろう。かかる議論は、歴史をあくまで歴史として思考するための前提条件を問題にしているように思われる。

この議論はマルクス主義のイデオロギー論から導かれている（HTix-xxxiv=2-31頁）。1940年代当時、暴力革命を選択肢に入れる共産主義陣営を、非暴力の道徳を掲げる自由主義陣営が非難していた。しかしその自由主義社会自体が、植民地や強制労働等を下部構造として成立している。この次元を無視して他者の暴力をアブリオリに排除する態度は、言葉では暴力の廃絶を唱えつつ、実態では暴力を維持・再生産するイデオロギーでしかない。もしも暴力革命が階級の分断を廃絶し、真に自由で平等で平和な生活をもたらすのだとしたら、その動向を支持する方が真に道徳的である可能性を考慮せねばならないし、実際に革命が一定の規模を得たということは、少なくとも現状の社会は人道的生活を十分に与えていなかったことを示す。マルクス主義は「国旗や憲法に書き込まれた〔……〕自由の偶像を〔……〕万人の生活の中で通用する実効的自由の名の元に批判する」（HTxix=14頁）。ここからメルロ＝ポンティは、歴史と政治は道徳で裁けない下部構造を持ち、むしろその次元での暴力的交渉が結果的により大きな正当性や道徳性を勝ち取ることもあるという議論を導いたのである。これは暴力革命が正しいという政治的主張ではなく、暴力革命が正しい可能性もあると認めなければ、歴史を捉えたことにならないという哲学的主張である。

かくしてメルロ＝ポンティは歴史を歴史として——偶然のかつ合理的で、誰かの能動的意志にも単なる宿命にも還元されないものとして——捉えるための思考法としてマルクス主義のイデオロギー論を解釈するのである。偶然のかつ合理的、というのが唯一の歴史概念のあり方かは議論の余地があるが、少なくとも彼が、「歴史」なるものを考える限りは必ずこのような観念を伴わねばならず、それを言語化したのがマルクス主義だったのだと語っていることは理解できよう。

第2節 超越論的マルクス主義（2）——史的唯物論と無階級社会論

さらにメルロ＝ポンティは、歴史を歴史として捉える限り、偶然のかつ合理的という視点に加え

て、人間社会をある種の統一的な全体として捉える視点が必ず伴わねばならないと言う。そしてこの全体論的思考が、彼独自の用語法で「史的唯物論」と呼ばれるのである。

どんな歴史哲学も、史的唯物論と呼ばれるものを前提する。即ち、道徳、法と世界についての考え方、生産と労働の様式は互いに内面的に繋がっていて、互いが互いを表現しているとの考えである。人間の全ての活動が一つの体系を形成していて、〔……〕経済的諸問題と他の諸問題は一つの大問題を形成している〔……〕とするなら、その場合には、歴史哲学が存在することになろう。（HT166=208 頁、傍点引用者）

まず注意すべきは、これは歴史哲学を行う限りは必ず史的唯物論を前提せねばならないという主張であって、史的唯物論が正しいか否かは別の問題であり、ましてメルロ＝ポンティがソ連式の経済決定論を信奉しているのではない³⁾という点である。ここでの史的唯物論とは、人間社会では経済や思想、司法、文化等の諸領域が、各々独立しつつも、潜在的に同一の課題に直面していて、それを各々の仕方で翻訳しながら、間接的に連動しているという観念である。各個人や各部門がただ無秩序に各々の利害を追求するとか、或いは特定の部門だけが全体の合理性を認識し、そのために他の部門を一方的に操作するとかであれば、それはもはや歴史ではない。「歴史が何人かの偉人達の企図から成っているとするなら、歴史哲学は存在しないだろう。人間的共存の論理の如きものがある場合にのみ、歴史は意味を有す」（*ibid.*）。歴史を考えると即ち、ある時代のある社会を見た時、その中の各個人や各部門が思い思いに動いているにもかかわらず、不思議とその全てが見事に符号し、その社会や時代全体を形容する一つの意味、状況を描きだす様を見届けることだ、ということだろう。こうした議論は、例えば我々が歴史を論じる際、俯瞰すれば等質的な出来事の継起でしかないものの内にも、特定の時代区分を恣意的でないものとして認めることができる、ということが前提されていることから理解できる。メルロ＝ポンティが語る史的唯物論は、歴史哲学一般が暗に前提している考え方を言語化したにすぎないものなのである。

さらにメルロ＝ポンティは、かかる歴史認識には、社会全体が一つの方向へ向かっているという観念も必然的に伴うと言う。「歴史哲学なるものは〔……〕この全体性が総体の意味をもたらすような特権的状态へ向けて運動しつつあることを想定している」（HT165seq.=208頁）。つまり、社会全体の統一的な課題を感得している以上、その課題が解決された状態を当の社会全体が求めているということも感得している。いかなる歴史哲学も暗黙裡に目的論を持つということだ。しかし、その完成された社会の像は何でも良いわけではない、とメルロ＝ポンティは議論を進める。

ある人間集団が歴史的使命——歴史を完成させ、人間性を作り上げるという使命——を授かり得るのは、その人々が他の人々を他の人々として承認でき、自身もこれらの人々に承認される場合だけだろう。ところで君主や老人、賢者、国家官吏、更には聖人であっても、これらの人間ないし人間集団の歴史的役割は、力や優しさによって他の人々を統御することに尽きる。しかし、諸権力の賢明なる均衡によって文明が定義されるのだとしても、この文明は依然として

闘争、暴力であって相互性ではない。（HT167=209 頁）

歴史として完成し、人間性を完全に成就した社会は、官吏や聖人等の特殊な人間集団の一方的統治によって維持されるものであってはならない、という。またこの箇所では、唯一歴史的使命を担いうる集団として想定されるのは無産労働者階級であり、唯一可能な究極の社会とは階級の分断が撤廃された社会だとも言われる。このような論述を見て先行研究は、当時のメルロ＝ポンティが「プロレタリアートの道徳的理想化」（川崎2022）によって「歴史のテロスに具体的内容を与える」（金田1996）ような不純で独断的な歴史観に囚われていたのだと判断を下してきた⁴⁾。

しかし本稿の見立てでは、上の一節は良き社会の姿を断定する規範的主張ではなく、単にその社会の理想像が、既に見た歴史認識の前提条件と矛盾してはならない、という形式的議論として解釈できる。即ち、歴史は偶然のかつ合理的であり、特定の主体が道徳的判断と能動的意志の元に管理しようとしても、絶えず予想外の動向に攪乱されるし、その動向が当の管理の元で否認されていた人々の訴えを反映したものとして正当性を勝ち取ることがある。それ故官吏や聖人がこれを封じ続けている状態は、決して課題が解決された不動の究極形態ではあり得ない。仮にそう見なすなら、現実で何が起ころうとも現状の管理主体の道徳的な正しさは永遠だと言って、弁証法的に動く歴史という考え方を棄てることになる。かかる歴史概念と矛盾せず、かつ究極の社会があるとすれば、そこでは少なくとも制御する主体と制御される客体の区別が消滅していなければならないのだ。こう解釈すれば、無階級社会が唯一可能なテロスだというメルロ＝ポンティの主張は、歴史哲学の前提条件から導かれる無矛盾な帰結を言っているに過ぎない⁵⁾と理解できる。

それではなぜプロレタリアートが歴史的使命を持つとされるのか。それは労働者階級という特殊な性質の人々を理想化し、その者たちに支配権を委ねるといった話ではないのか。こうした疑問にメルロ＝ポンティは、そもそもプロレタリアートとは何かという点から答えている。

プロレタリアートが存在するところに人間性は存在しないと述べることは、それは物理学の法則を証明するときのように、提起するや否や証明せねばならないような仮説を提起することではなく、自然および他者たちに対して定位された存在としての人間についての直観を単に言明することである。[……] 奴隷達は主人達から奪うことで支配と隷属の二者択一を乗り越える途上にあるのだろうか。これはまた別の問題である。（HT168=210 頁、傍点引用者）

プロレタリアートが搾取される限り、その社会は人道的でない。これは自然と他者に関わる人間についての「直観を単に言明すること」だという。ここでヘーゲルが参照され、また前期メルロ＝ポンティのマルクス主義論が常にルカーチの階級意識論を念頭に置いていること⁶⁾も踏まえると、この文言は次のように理解できる。即ちプロレタリアートとはまず、自然に対する労働と糧の生産を特化して担っている存在である。ところで糧のための労働は人間が存在するための必須要件である。よって、他の集団の利害は無視できても、プロレタリアートの利害は人間が存在すること自体に伴う普遍的なものである。即ちプロレタリアートとはまず、官吏や聖人等と並ぶ一つの特

な集団を指すのではなく、人間存在の変更不可能な本質部分を指す名辞なのである。ところで、ある集団が他の集団から搾取され、自由な生を禁じられているということは、そこに相互承認という人道的関係が成り立っていないということである。以上より、プロレタリアートが被支配者階級として存在する限り、人間存在の普遍的な条件と人間的相互承認とが未だ両立できていないことになるのだ、と。この議論は、「プロレタリアート」の中身が実際に誰を指すのかを一旦宙づりにすれば、ただ人間存在に内在的に含まれる観念を言語化しているに過ぎない。これを指して「直観を単に言明すること」と言われているのだと思われる。

それ故この議論は、プロレタリアートに権力を移すことで無階級社会を実現していける見込みは実際いかほどか、という問いとはさしあたり「別の問題である」。ただ言えるのは、「もしこうした発展が生じない〔と結論づける〕なら〔……〕歴史は存在しないし、ひいては歴史哲学も存在しない」（HT168=210頁）ということだけである。何故ならそれは、支配者階級が能動的主体として被支配者階級を封じ込める状態だけが現実的で理に適った社会だと考え、その能動性が打ち破られて新たに現れた社会の方が意外にも一層多くの人の要請に答える人道的で合理的なものであることが判明するような弁証法的ドラマはあり得ないと考えることだからである。それによって歴史というカテゴリーは消え、ただ客体を上手く操作する主体の道德だけが残るのである。「マルクス主義の外には、ある者たちの権力とある者たちの諦念しかない」（HT168=211頁）。

以上のように解釈すれば、『ヒューマニズムとテロル』のマルクス主義は、イデオロギー論から無階級社会論まで、歴史を歴史として認識するための超越論的な前提条件を言い表したものであり、その妥当性は、実際にプロレタリアートが歴史を完成させるのか、ソ連を支持すべきなのか否かといった特定の歴史観や政策とは独立したものだと言える。この意味でメルロ＝ポンティは「マルクス主義は一つの歴史哲学ではなく、歴史哲学そのものである」（HT165=207頁以下）、「少なくともこの資格においては、マルクス主義は乗り越えられえないだろう」（HT165=207頁）と言うのである。マルクス主義の放棄は、歴史を考えること一般の放棄を意味する。これは同書におけるマルクス主義の第一の超克不可能性、超越論的超克不可能性と呼ぶことができるだろう。

第3節 実践論的マルクス主義——プロレタリアートの階級意識

とはいえ、世界を変革せんとするマルクス主義が現状の歴史と全く無関係な哲学に終わっていないはずはない。先ほどは宙づりにした、実際に現存のプロレタリアートにどれほど見込みがあるのか、という論点も『ヒューマニズムとテロル』に当然含まれている。それでは今度こそメルロ＝ポンティが一つの仮説的理論でしかないプロレタリアート史観を信奉している様が見られるのかと言うと、決してそう単純ではない。彼個人の心理の如何はともかく、テキスト上の議論の構成に着目すれば、そこにもある種の「乗り越えられえない」性格が見られる。これを次に示そう。

メルロ＝ポンティは、マルクスとエンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』（1846）に基づいてプロレタリアート論を具体化する（HT122-127=163-169頁）。彼らは、歴史学的・経済学的研究の結果、資本主義体制が純化されていく運動としての世界史を見出した⁷⁾。即ち、農村と都市の対立に由来する分業の進展、従来の生産手段の商業的な囲い込み、それによる流動的な日雇い労働者

の発生、大工業の発展に伴う世界的交通手段の発達——こうした産業形態の歴史が、世界全体を資本の運動の元に流動化させ、あらゆる地域的・文化的分断を漂白させる世界市場と、それに依存する世界中の、資産なき労働者大衆を生み出した。かくして遂に世界中の旧来の身分の区別が、プロレタリアートからブルジョワジーまでの経済格差のパロメータに理念的に一元化される。人類の分断の究極の根拠が露呈するのである。マルクス主義はこのような見解に基づいて、プロレタリアートが、歴史的使命を担ったものとして、即ち、人間社会の分断の究極的原因を労働や給料といった形で具体的に味いつつ、それを取り除くために世界中の同じ境遇の仲間と連帯できるだけの条件も揃った状態で、現にいま台頭してきていると主張する（HT123=164頁）。

この主張は、前節までの超越論的議論と異なり、特定の歴史学的研究に基づいた一つの仮説的で反証可能な歴史観である。どれほど説得的であろうとも、それを再検討したり放棄したりする可能性がアприオリに閉ざされているわけではない。超越論的には無階級社会がテロスとならざるを得ないとしても、その実現可能性を現存のプロレタリアートという具体的な勢力にどこまで求められるか、という点の一つの相対的な歴史観に依存し、歴史の展開次第で変動するであろう。

しかしメルロ＝ポンティは、この仮説的主張にルカーチの階級意識論を補うことで、柔軟性を加えている。即ち、プロレタリアートを形成するのは、以上のような生産形態の「客観的条件」だけではなく、当人が自らの階級的条件の自覚に至っているか否かという主観的条件も重要だというのである。「マルクス主義の視覚においてさえ、世界のプロレタリアートは、それが客観的にしか、経済学者の分析の中にしか存在しない限りは、革命の因子とならない」（SNS(guerre)265=219頁以下）。この論点が加わると、現存するプロレタリアートの規模は、知識人や共産党員が社会を観察して単純に計量できるものではなくなる。『知覚の現象学』（1945）の階級意識論（PhP505-520=II355-376頁）が精緻に語るように、賃金や労働形態等のプロレタリアートの客観的生活条件は、プロレタリアートとしての自己意識を自動的に生み出す原因ではなく、あくまでその意識を持つよう「動機づける」だけである。しかもこの「階級意識の自覚」とは、「私はプロレタリアートである」という明示的命題を掲げることではなく、己の生活を圧迫している搾取が恣意的なものだと気づき、さらにその同じ搾取を受けている人々を外部にも見出すことで、それまで持っていなかった連帯の感覚を、諸領域の分断を越えて共有していくようになる過程のことなのである。

工場労働者は、他の職種の他の労働者がストライキの後で賃金の引き上げを獲得したことを知り、次いで彼自身の工場でも賃金が引き上げられることに気付く。彼が戦ってきた運命なるものが、はっきりしはじめる。〔……かたや〕日雇労働者は、工場生産物の値段や生活費が上昇するのを見て、もう暮らしてゆけないことを認める。このとき、日雇労働者が都市の工場労働者を非難することもありうるし、そうなれば階級意識は生まれてこない。階級意識が生まれるとすればそれは、〔……〕彼が己の生活と工場労働者の生活の同周期性と、彼らの運命の共通性とを具体的に感じとったからである。〔……〕つまり、社会空間が集極化しはじめ、被搾取者の層が姿を現すのが見られる。（PhP507seq.=II357 頁以下、傍点引用者）

要するにプロレタリアートの規模とは究極的には、計量可能な客観的条件にも、各個人の名目的な自認にも尽くされない、「社会空間の集極化」という大局的な動態なのである。自らの生活の利害関心に素直に従うとき、生活空間の分断を超えた普遍的な「我々」を自然と見出す人々——それがプロレタリアートの実質であり、これはマルクス主義を知らない人々の間では「ナショナリスト」と呼ばれることもあり得るほど（cf. SNS(guerre)263seq.=218頁以下）、多様な現れ方をする。

したがって重要なのは、現在のプロレタリアートの数を数えてマルクス主義の当否を裁くことではなく、状況に応じて理論と現実を往還し、実践的にプロレタリアートの自覚を促していきながら、現状を反映して理論の方も修正することだ、ということになる。するとプロレタリアート理論は、件の「客観的条件」を明確に満たす集団が見つからないからと言って即座に破棄することはできず、むしろこれから成就していくべきものとなる。即ち同理論は再び、その真偽が経験的に判定されるような決定的規準を持たないものとなる。具体的検討と実践に開かれているからこそ、理論そのものの放棄は問題にならず、その中身の修正だけが必要だということになるからである。これは無限の修正可能性という意味での、実践論的超克不可能性と呼ぶことができる。

第4節 歴史哲学の返済期限

以上、『ヒューマニズムとテロル』（1947）のマルクス主義が二種類の超克不可能性を具えていることを確認した。しかしマルクス主義の放棄は絶対に不可能なのだという結論だけでは、今度は後年のメルロ＝ポンティが自己批判に至ったことが理解できない。1940年代から既にソ連の恐怖政治や世界各国での革命の挫折が問題になっていたが、1950年の朝鮮戦争で遂にソ連が西側陣営に対する先制攻撃に出ると、その後の『弁証法の冒険』（1955）では、いまやマルクス主義をソ連と区別して擁護することも不可能であり、マルクス主義自体を見直さねばならないと語られるようになる（AD127seq.=116頁以下）。だが本稿の見立てでは、『ヒューマニズムとテロル』には、マルクス主義の超克不可能性とこの後年の変節とを整合的に理解するための材料も含まれている。最後にこれを示すことで、彼の歴史・政治哲学の射程を正しく評価できるようになるだろう。

ある箇所（HT161-165=203-207頁）で、プロレタリアート理論の実践論的超克不可能性を固持する立場が代弁されている。「プロレタリア哲学は眞の歴史であり〔……〕日常的歴史の逸脱と混乱と妥協の下で継続されていくのだ」（HT163=205頁）。既述の通り、一見プロレタリアートの客観的条件を明確に満たす存在がおらずとも、理論自体を放棄するのではなく、プロレタリアートを実践的に育て、理論と現実を連動させていくことこそが必要である。すると究極的には、プロレタリアートの発展の歴史こそが実在であり、その外見上の不在は仮象に過ぎない、という形而上学や統制的理念の論法で語ることさえ可能になるということだろう。その結果、譲歩は原理的な限界を失い、40年代当時の共産主義者達は「尚も返済を待っている」（HTxvii=11頁）状態に置かれていた。即ち、共産主義陣営に望みを賭けてきた分、やがて世界のプロレタリアートが目覚め状況が好転することを信じていた。しかしメルロ＝ポンティは、このようにマルクス主義運動が成果を示せない状況はいつまでも許容できるものではなく、いまやプロレタリアート理論自体を破棄するか根本的に書き換えねばならない裁きの時が到来している可能性を提示するのである。

歴史についてのプロレタリア哲学は、当の歴史によって受け入れられるかどうかを決定すべき時を無限に延期することはできない。我々が生きている世界はこの点に関しては曖昧である。しかし、二粒——三粒でも四粒でも同じだが——の砂では砂山はできないにもかかわらず、あの時間が過ぎると砂山がそこにあり、誰もそれを疑うことはできない。（HT162=204 頁）

一定の量の経験的事実が蓄積すると、それがもはや誤差の範囲でなくなるような曖昧な境界線が存在するという。それ故「マルクス主義の歴史的試練に期限を設定する」（HT163=205頁）べきだという⁸⁾。これは単に理論の超克不可能性を忘却して経験的なものに屈服したと言って済むものではない。「マルクス主義が結合した二つのもの——ヒューマニズム的観念と集団的生産——を、歴史が切り離してしまっただ」と（HT164=206頁、傍点引用者）という言い方には、認識者の問題ではなく、存在論的に否応ない変化が起きたのだという含意が見て取れる。これはどういうことか。

続く箇所（HT168-173=210-215頁）で、この論理がより明確にされる。メルロ＝ポンティはまず、たとえプロレタリアート理論が超克されたとしても、マルクス主義の超越論的超克不可能性自体は残ることを確認している。確かに、有望なプロレタリアートが全く居なくなっても、歴史を歴史として考える限りは、道徳主義による暴力革命のアプリオリな禁止を批判し、社会の全体性と階級廃絶への求めとを前提した歴史観を持たねばならない、と言う権利はあろう。しかし、仮にそれさえ主張できなくなることがあるとすればどのような場合か、という点に議論が触れる。

物理学においてさえ、それに即してある理論の真偽の言明が可能となるような決裁の実験は無い。あるのはむしろ、日毎に認識された事象の総体をカバーできなくなっていくような単純すぎる諸理論の没落だ。まして歴史においては、外的自然ではなく人間そのものが問題であり、したがってある理論は、人間たちがそれに同意するのをやめる日にのみ、歴史的因子としての価値を喪失し、この意味で真であることをやめる。（HT172=214 頁、傍点引用者）

歴史哲学の究極の審級は、多くの人間がそれを理解し支持し続けるか否かだという。これは、哲学的には揺るぎなかったマルクス主義の超越論的超克不可能性にさえ当てはまると思われる。というのもこの箇所の直前でメルロ＝ポンティは、マルクス主義の超克不可能性を示すためにわざわざ現在の様々な政治的動向がマルクス主義によって上手く説明できること——米ソの各支持層の分布は階級の分布と相関している、労働者はナショナリズムのイデオロギーに無関心である、等——を列挙しているからである。ここには『知覚の現象学』以来の、ある思想の超越論的な妥当性さえ、それに説得力を与える具体的例証の作業を免除はしないという考え（PhP76=1120頁）が現れている。真なる歴史哲学は、現実の「事象の総体をカバー」し、人々の同意を勝ち取らねばならないのだ。たとえ人々の判断が誤謬に満ちたものだったとしても。「この「誤謬」が数百万倍されるなら、それは申し分なく客観的な社会学的事実と化す」（HT172=214頁）。これは反共主義者が、現実との不一致に反して未だにマルクス主義を支持する人々を「誤謬」と一蹴することに対して、メルロ＝ポンティが再反論する一節だが、裏を返せば、これは革命運動の永き停滞を見て、最早マルクス

主義にはついていけないと考える「誤謬」についても言えるはずである。

しかしなぜ最終的にこのようなラディカルなポピュリズムとも言える審級へと歴史哲学は明け渡されねばならないのか。それはまさに、この審級を無視し続けるとき、既に、マルクス主義が最初に退けようとしたイデオロギー的態度——現実の不合理な動向を等閑視して規範的思想の元に統御しようとする態度へと、逆説的にも舞い戻っているからだともメルロ＝ポンティは考えているように思われる。マルクス主義革命を先導していたソ連が本当に人道的な未来へ進んでいるのか全く五里霧中になってしまった状況（HT141-153=182-195頁）で、マルクス主義的展望と現実との「既に失われてしまった接触は、予見可能な猶予の果てに、ひとりの人間が一生を生きる間に復元されねばならない」（HT127=168頁）。さもないと、〈歴史〉の官吏が若干名いて、彼らだけが、〈世界精神〉の望むところを、万人に代わって、万人のために知り、他者たちの血をもってそれを実現できる」（HT127=169頁）という、これまで何度も退けてきた、歴史なき支配体制の是認に陥ってしまうのである。これはマルクス主義そのものの自己矛盾に至ることだと言えよう。だからこそ、その返済期限を迎えたときには、マルクス主義そのものを見直さねばならないのである。これは、たとえマルクス主義の超越論的超克不可能性が永遠だったとしても、もはやそれを主張できなくなる状況が訪れるという形の、マルクス主義の自己超克なのだと言えよう。

メルロ＝ポンティの返済期限は、ソ連が先制攻撃を仕掛けない限り、というところに設定されていた（HT202=244頁）⁹⁾。実際に朝鮮戦争が起きてしまい、『弁証法の冒険』で自己批判を行ったとき、彼は『ヒューマニズムとテロル』のマルクス主義で既に予見していた、超克不可能なものの超克という「メタ政治哲学」¹⁰⁾的・メタ歴史哲学的帰結を我が身で証示したのである。

結論と展望

『ヒューマニズムとテロル』の「マルクス主義」は第一に、イデオロギー批判から史的唯物論、無階級社会論に至るまで、「歴史」認識に含まれる前提条件の言明だった。それは超克や破棄が本性状不合理であるような超越論的な議論だった。第二に、プロレタリアート理論は特定の歴史観や経験的事実に基づきつつも、その実践的性格の故に、単純な反証が不可能なものだった。しかし第三に、最後の審級として、人々が当の理論の正当性を認めるか否か、という歴史の裁きが存在し、超克不可能な歴史哲学もこれにより超克されることが可能だった。こうした複雑な議論を再構成することで我々は、「自己批判」という行為が本来持つ極度の困難さを理解することができる。歴史性を引き受けた道徳は、単に元々可謬的な仮説の訂正を促すだけでなく、哲学的な熟考の末に超克不可能と証明された権利さえも時に明け渡すよう要求してくるのである。そしてメルロ＝ポンティがこのほとんど絶対矛盾的な責任の重さを伴う自己超克の論理をマルクス主義の内部から取り出し、マルクス主義自身に向けたことを考えれば、これはその後の彼の道程において、マルクス主義の内部と外部を攪乱するメタ歴史・政治哲学として結実したのである。「できるときには内部から、もうその手立てがないときには外部から語るのである。それに誰がそれ以上のことをなしえよう？」（S(préface)18=114頁）。我々は、歴史性を無視せずに哲学を行う限り避けられない種々の論理があることを学びつつ、メルロ＝ポンティの言葉を注視していかなければならない。

メルロ＝ポンティの文献

- (PhP) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
= 『知覚の現象学』 I、II、竹内芳郎、小木貞孝訳、みすず書房、1967年、1974年
(SNS) ——, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966.
= 『意味と無意味』 滝浦静雄ほか訳、みすず書房、1983年
(InéditsI) ——, *Inédits I (1946-1947)*, éd. par M. Dalissier et S. Matsuba, Paris, Éditions Mimesis, 2022.
(HT) ——, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.
= 『ヒューマニズムとテロル』 合田正人訳、みすず書房、2002年
(AD) ——, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
= 『弁証法の冒険』 滝浦静雄ほか訳、みすず書房、1972年
(S) ——, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
= 『シーニュ』 I、II、竹内芳郎ほか訳、みすず書房、1969年、1970年

註

- 1) 詳しくは第2節で論じる。
- 2) 草稿「個人と歴史——」（1946）では、歴史が歴史として思考されるようになったのは、即ち現在の歴史概念が誕生したのは18世紀以後であるという見解が述べられている（InéditsI193-199）。
- 3) 西村高宏「「下からの説明」を超えて——メルロ＝ポンティと「ある種の史的唯物論」、大阪大学大学院文学研究科哲学講座『メタフュシカ』第35号、2004年、115-126頁。
- 4) 川崎唯史『メルロ＝ポンティの倫理学』ナカニシヤ出版、2022年、278頁；金田耕一『メルロ＝ポンティの政治哲学』早稲田大学出版局、1996年、171頁。金田はマルクス主義の超越論的性格は正確に捉えている（同書166-169頁）が、無階級社会論には一貫した説明を与えていない。
- 5) スミスもまたこのように解釈することを提案している。B. A. Smyth, *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 60, 64.
- 6) G. ルカーチ『歴史と階級意識』城塚登・古田光訳、白水社、1991年、第三章；Smyth, *op. cit.*, chap. 3. 他方、後期には『歴史と階級意識』に書き込まれたもう一つの世界、即ちプロレタリアート史観に回収しきれない文化芸術の歴史性の独自のリズムが注目されるようになる（ADchap.2）。
- 7) K. マルクス/F. エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』服部文男監訳、新日本出版社、1996年、65-105頁。
- 8) この論点はトロツキーの態度から抽出されている。メルロ＝ポンティのトロツキー評価は一筋縄にいかない。この箇所在先立つ第一部第三章ではその極左的未来志向が歴史の偶然性を無視した「合理主義」と批判され、これが後年の革命概念批判とサルトル批判へ洗練されることになる（金田、前掲書235頁）一方、今回の箇所や「パラノイア的政治」（1948）では、マルクス主義支持の可能性と不可能性についてあらゆるケースを語り、拙速な断言を避けるという態度が、そのままメルロ＝ポンティの立場に継承されていると言えよう（S(PolPar)326-328=II176-178頁）。
- 9) 著作上で歴史哲学の量質転化が予告されていても、その後の実際の変節は容易なものではなかった。後年ルフォールが適切に批判したように、1950年にソ連の強制収容所の実態が暴かれた際、メルロ＝

ポンティは再びこの量質転化を確認しつつも、なおサルトルと連名しながら、ソ連を集中攻撃してはならない、という譲歩を続けていた（C. ルフォール『余分な人間』宇京頼三訳、未来社、1991年、29-38頁、186-201頁）。しかしその直後の朝鮮戦争によってサルトルとも袂を分かち、ソ連の擁護を断念したことを考えると、我々は「戦争は起こった」（1945）の末尾や『ヒューマニズムとテロル』の結論部等から読み取れるメルロ＝ポンティの反戦主義といったものを新たに考えるべきかもしれない（SNS(guerre)265-269=220-223頁, HT202=244頁以下, cf. AD329=309頁）。ソ連の擁護も、その断念も、新たな戦争を拒否するためだった。このような、暴力よりも文化に重きを置いた相互理解の空間への注視は、諸々の主題群と合わさって、中後期の「制度化」論や言語表現論を形成していくだろう（本稿注6、8も参照）。この究明は今後の課題である。

- 10) 山下通「非 - 政治的なものとしての政治哲学——メルロ＝ポンティの政治哲学的転回をめぐる」、九州大学哲学会『哲学論文集』第47号、2011年、116頁。

※本研究は、JSPS 科研費 JP 23KJ1340 の助成を受けたものである。

**Délai de paiement du marxisme transcendantal :
Humanisme et terreur de Merleau-Ponty est-il révolu ?**

Chiaki TORII

Il est dit qu'*Humanisme et terreur* avait affirmé la position marxiste et dogmatique de Merleau-Ponty, avant d'être supplantée dans ses derniers écrits. Mais cette analyse est réductrice et nous chercherons à démontrer que l'interprétation originale des notions marxistes par ce phénoménologue français constitue l'analytique transcendantale de la connaissance de l'« histoire ». « À ce titre au moins, il [marxisme] *ne saurait être dépassé*. » D'ailleurs, cet ouvrage nous enseigne qu'au sein du domaine de la philosophie de l'histoire, l'indépassable peut être paradoxalement dépassée. C'est cette double compréhension qui est la vertu d'*Humanisme et terreur*.

ガタリにおける二つの〈実践〉概念 ——サルトルとフーコーを通して——

濱田 力稀

はじめに

実践という日常的に多用される語には、実は哲学史上の長い歴史が存在する。それはプラトンやアリストテレスを筆頭に、カントやマルクスにも見出されるものである。そしてもちろん、二十世紀のフランスも例に漏れない。たとえば、プラクシスはサルトルによって主要な概念として扱われているし、フーコーはプラティックについて多く語っている¹⁾。このような実践をめぐる歴史が意味するのは、実践という語が表すものは決して一意的ではないということである。

その中でも、本稿が注目するのはガタリである。ガタリのテキストにおいて、〈実践〉と日本語訳される語には複数ある。本稿は特に、プラティック (pratique) とプラクシス (praxis) という二つの実践概念に着目する²⁾。というのも、ガタリが実践と訳しうる文脈に区別される語を用いているのであれば、その用法に何らかの区別を見出すことが可能だと思われるからである。

このような背景をもとに本稿では、晩年のガタリにおけるプラティックとプラクシスの二つの実践概念がいかなる相違を持っているのかを³⁾、サルトルとフーコーの議論を経ることで明らかにすることを目指す⁴⁾。これによって二つのことが可能となる。一つは、ガタリが実践ということでは何を指していたのかを示すこと。もう一つは、特にガタリのプラクシス概念による効果を提示することである。後者によって、記述の少ないガタリの具体的な試みだけでなく、現在あるいは今後の〈ガタリ的な〉試みにも一定の足場を与えることができるだろう⁵⁾。

1. ガタリにおける二つの「実践」概念の規定

ではまず、ガタリにおけるプラクシスとプラティックの峻別を確認しよう。最初にプラクシスである。この概念は特に、『三つのエコロジー』（1989）と『エコゾフィーとは何か』（2018）で用いられる。これら二つの著作でガタリが問題としているのは、精神・社会・環境という三つのエコロジーの倫理-美的な接合であり、「生き方 (façon de vivre)」である (TE : 12-13=10)。より正確化すると、「周りを取り巻いている単調さと受動性を食い止めようとする試み」(TE : 73-72) という表現から、単調で受動的な生き方が問題とされている。ここでガタリは、人間の生き方を受動的にする諸々の装備と、そのような装備によって我々の生を窒息させる価値体系に批判の矛先を向けている。これらを変革するために、「実践」しなければならないのだ。以下は、プラクシスの概念が用いられている重要な一節である。

[……] すなわち、三つのエコロジーが我々に直面させる実存の領土は、即自存在や自らの上に閉ざされたものとして与えられるものではない。そうではなく、有限で有限化され、特異で

特異化された不確定な対自存在として与えられるのであり、地層化された致死的な繰り返し（réitération）か、あるいは人間的なプロジェクトによって、実存の領土を「居住可能（habitable）」なものにするプラクシスに基づいた、プロセス的な開放に分岐することができる。このプラクシスの（praxique）な開放こそが、根本的な存在（être）の仕方、身体、環境、そして民族に相關するコンテクスト的な大きな総体から、国家や人間の一般的な諸権利にまでさえ関係している、実存の領土を飼い慣らすすべての方法を包摂する、この「エコ」の術（art）の本質を構成しているのである。（TE: 49 = 48、括弧内補足は引用者）

この一節だけで三つのテーゼが提示されている。一つ目のテーゼは、実存の領土は対自存在であるということ。二つ目は、対自存在は二つの様態に分岐するという。三つ目は、対自存在の二つの様態のうちの一つ、つまりプラクシス的な開放がエコの術を構成しているというものである。そしてこれらのテーゼは、三つで一つの問いを暗示している。それは、〈いかにして即自存在から対自存在へと移行することで、三つのエコロジーを一つに縫合することができるか〉である。そしてここで引用したテキストの中核を占めているのがプラクシスである。また、ガタリは次のようにも言う。

常に何かをもって何かがなされるように私には思われます。代わりにプラクシスというより古い用語を置きましょうか。何かをすること、何かを変異させること、同時に何かを解放することとは必要ではないでしょうか。（QE: 159 = 144）

以上の二箇所から明らかなプラクシスの規定は、まずそれが即自存在と対自存在という存在様態に関係すること、何かを変異させ、解放すること等々の行為である。この二つ目の規定を『三つのエコロジー』でのガタリの狙いをもって補足するならば、プラクシスは受動的になってしまった我々の生を、そしてそれを条件づける価値体系を変異させ、そこから我々の生を解放するものである。加えて、引用した部分以外も考慮に入れると見えるのは、「人間的」という形容詞による規定である。ただし、ガタリのプラクシスが人間主義的なものなのかと言え、それには留保が必要である。本稿ではこの問いに答えることはできないが、重要な論点として残るものだろう。

では、プラティックにはどのような規定がなされているのだろうか。この概念の使われ方は一見するとランダムであり、プラクシスといかに区別されているのかも見えにくい。しかし該当箇所に目を配ると、プラティックの概念には「新たな（nouvelle）」や、「革新的な（innovantes）」（QE: 57=56）のような単語が多く使われていることに気がつく。

[……] 新しいエコロジー的プラティックの目標は、孤立させられ、抑圧され（reforées）、空回りしている特異性を、能動的（＝活動的）にすることである [……]。新たなミクロ政治的でミクロ社会的なプラティック、新たな連帯、新たな喜び（＝優しさ）が、無意識の形成という新たな美的プラティック、新たな分析的プラティックと結合的に組織化されることが不可欠

であると私には思われる。（TE：44-45 = 43-44、括弧内補足は引用者）

明らかに、プラティックには〈新たな〉という形容詞が付随している。これが含意しているのは、プラティックは改変されるべきものであるということだ。しかし、なぜ新たなプラティックが執拗に必要とされるのか。それは、人々の生を受動的なものとする資本主義の作用を覆すためである（TE：44=43）。しかし翻って、新しいプラティックが必要とされるのは、これが人々の生を資本主義の効果から解放することに対して、もはや有用ではないからである。

ここまでプラクシスとプラティックについての規定を簡単に確認した。しかし、特にプラティック概念は依然として明確でない。ここで、プラティック概念をより明らかにするために重要に思われるのは、サルトルにおける対自存在と即自存在の概念である。ここで特にサルトルである理由は二つある。第一に、ガタリがサルトルから大きな影響を受けていたからである。そして第二に、本稿でのプラクシスとプラティックの区別の妥当性を支えてくれるからである。サルトルにおける対自存在と即自存在の議論をみてみよう。

2. サルトルにおけるプラクシスープラティックと、そのガタリによる輸入

ここからはサルトルにおける対自存在と即自存在について議論していく。そうすることで、対自存在と即自存在という概念が、それぞれプラクシスとプラティックに対応することが明らかになるだろう。ただ、ここで注意しなければならないのは、ガタリがサルトルの対自存在の概念をそのまま受け取っているわけではないということだ。

サルトルは『存在と無』（1943）において、対自存在を「それ自身との一致であらぬ一つのあり方」（EN：37=66、傍点は原文）としている。一方で即自存在は、「外に対立するような内、判断や法則や自己の意識に類似しているような内をもってはいない」（EN：37=66、強調は原文）と言われる。したがって、即自存在は対自存在に対して、「それがそれであるところのもの」（EN：37=66）とされる。

以上の二つの存在様態は、のちの『弁証法的理性批判』（1960）において、それぞれプラクシスとプラティックに対応させられることとなる。まずはより単純なプラティックについて確認しよう。プラティックは主に「実践的惰性態（pratico-inerte）」として用いられる。これは、有機的全体が物質的諸力に受動的に従っている状態、つまり「集列性（sérialité）」のことである（CRD：167=90）。この場合、その有機体は即自存在であるとみなされるため、変化することがない。このサルトルによる規定は、ガタリが『三つのエコロジー』で提示した、我々の生を受動的にする価値体系と、受動的になってしまった我々の生という問題が即自存在に対応することがわかる。即自存在は受動的であり、集列化しており、そういった自らの状況も、自らの生も変化させることができない。この意味で、即自存在ープラティックは致死性的であり、現状変革に資することがないために改善される必要がある。

他方で、サルトルはプラクシスを「まずはじめには、外的な、未来の目的としての有機体と、おびやかされた全体性としての現在の有機体との関係以外の何ものでもない」（CRD：168=91-92）

としている。プラクシスは、欲求を持った人間から始まる（CRD：167=90）。欲求は、現在に生きる有機体が自己のうちで感じ取っているものである。有機体がこの欲求を充足させようとするならば、それは自分の周りにある存在へと超え出ていかなければならない。しかしながらサルトルによると、有機体が他の即自存在に働きかけることができるのは、自らの即自存在を媒介とすることによってのみである。なぜなら、欲求の充足は〈それがそれであるところのもの〉として自らを維持することと一体だからである。それにもかかわらず、プラクシスは自己の外への超出とは対照的に、「内面化にむかっての外面性ののりこえ」（CRD：167=91）として規定される。それは、「生物は自己を更新することによってのみ存続することができる」（CRD：167=90）からだ。したがってプラクシスとは、他の存在に働きかけることによる自己の変様である。

しかしながら、ここで扱われている主語としての有機体は人間以外の動物でもありうる。それゆえ、「内面化にむかっての外面性ののりこえは、同時に実存としてもプラクシスとしても性格づけられる」（CRD：167=91）という、人間についてのみ言われることと整合性がとれない。この矛盾を解決するために必要なのは、〈意識〉と〈自由〉についての理解である。

プラクシスは外面化への内面性の乗り越えと、内面化への外面性の乗り越えである。これが投企（projet）と呼ばれる。サルトルによれば、この投企によって人間は規定される（CRD：95）。人間は、自らが置かれている状況を、欲求を満たすために対象化する。この対象化とは、状況を道具とするということである。状況を道具化＝対象化するということは、その対象化の主体たる人間はその状況を俯瞰することのできる存在だということである。これが状況からの自己の切り離しであり、未来の自己へ向けた投企による自己の自己からの切り離し、すなわち〈意識〉の導入である。

この意識による未来への投企が、自己のうちに可能性を呼び込む。未来の自己は、～でもありうるという形で可能性に直面する。これが「選択、あるいは自由」（*Ibid.*）とサルトルが呼ぶものである。これはまさに、サルトルが対自存在に対してなしている規定である（EN：38=67-68）。ここで、先の矛盾が解決されると同時に、プラクシスと対自存在が相互に対応するものとなる。そして人間存在は、意識を持つ限りにおいて対自存在であると言われることから、「プラクシスと実践的性態の関係において『対自存在』と『即自存在』の二元論が持続している」（Gervais 1969）⁶⁾という読解が可能である。つまりサルトルにおいては、プラティックとプラクシスという〈実践〉概念は、即自存在と対自存在という存在様態をそれぞれ指し示している⁷⁾。

しかし注意しなければならないのは、サルトルにおいては対自存在が再び即自存在になり、「集列化」と言われている点である（CRD：232=190）。つまり、人間は即自存在でもありうるし、対自存在でもありうる。これは、先に挙げた『三つのエコロジー』におけるガタリの問題と部分的に一致するものである。

以上の議論から、ガタリにおけるプラクシスの規定である〈何かを変異させること〉という言葉の解釈を提示しうる。つまり、プラクシスとは自己の変様であり、周囲へと働きかけることによる環境の変様として規定される。そして、サルトルにおける即自存在-対自存在がプラティック-プラクシスに対応していて、この構図がガタリにも見出されるように思われる⁸⁾。

しかしながら、ガタリにおける二つの実践概念の区別がそのままサルトルと同じものであると即

座に結論づけるわけにはいかない。それには二つの理由がある。一つは、サルトルは対自存在を意識と自由によって規定することで、その対象を人間に限定してしまうからである。ガタリにおいて、実存の領土は環境にも関係する。それゆえガタリにおける対自存在は、人間だけでなく事物でさえもとりうる存在様態であると考えられる。ここに、ガタリがサルトルの対自存在をそのまま受け取ってはいないと言いうる点が存する。そして二つ目に、ガタリがプラクシス概念を用いるときの主要な問題である、倫理-美などの問題系が見出せないからである。

以上で、サルトルにおける二つの実践概念が、即自存在と対自存在に対応すること、そしてガタリにおけるプラクシスとプラティックの区別がサルトルに由来すると考えられることを示した。しかし同時に、特にガタリにおけるプラクシスの概念が、サルトルにのみ即座に還元できるものではないということも明らかとなった。ここから本稿が続けて検討したいのは、フーコーにおけるプラティックである。これによってフーコーが二種類のプラティックを想定していること、ガタリにおけるプラクシスが指示している、サルトルには見られなかった生き方、倫理-美の問題がフーコーの一方のプラティックと共有されていること、それにもかかわらず両者の実践概念がその主体という観点で異なることがわかるだろう。

3. フーコーにおけるプラティック概念

フーコーはサルトルやガタリとは異なり、プラティックの概念のみを用いている。ここには一定の含意があると考えられるが、ここではその含意はそれほど重要ではない。むしろ重要なのは、ガタリのプラクシスの概念がフーコーのプラティック概念の影響下にあると言い得る、その証左を引き出すことである。

まず指摘しておかなければならないのは、フーコーにおけるプラティックが、その時期によって異なるように思われる点である。フーコーは次のように述べている。

主体と真理のゲームの関係という問題について、これまで私は、強制のための諸プラティックと理論的あるいは学問的なゲームの諸形態という二つの方向から考察してきました。強制のための諸プラティックとは、たとえば精神医学や懲罰制度のことであり、理論的あるいは学問的なゲームの諸形態とは、富や言語や生物の分析のことです。それに対してコレージュ・ド・フランスの講義では、自己のプラティックと呼びうるものをおして、主体と真理のゲームの関係を理解しようとしてきたのです。(Foucault 1994 : 709 = 293-294)

ここからわかるように、フーコーにおけるプラティックには変遷がある。つまり、制度のプラティックから、自己のプラティックへの移行である。以降、フーコーの前者のプラティックにA、後者にBを付して峻別する。

この転換とガタリとの関係を詳細に検討するには、その転換によってフーコーのプラティック概念がいかに変遷したのかということ、そしてガタリ自身がいかにフーコーを読んだのかということを見る必要がある。そこで、フーコーのプラティックAの記述も兼ねて、ガタリが1985年に行っ

た討論会での講演を主要な参照項としたい。このテキストには、ガタリとフーコーの間の奇妙な距離感が見出される。その奇妙さは、フーコーがプラティックBについて語る「倫理の系譜学——進行中の仕事の概要」と題された対談をガタリが参照しているにもかかわらず、その対談の結実である『快樂の活用』、『自己への配慮』に言及していない点、さらなる矛盾としてこの二つの著作の主な問題である「生き方」や「倫理」を両者が共有している点に見出される。

まずは、ガタリがフーコーに見出している両者の類似点を挙げることから始めよう。それには三つ数えられる。①「横断性 (transversalité)」⁹⁾、②ミクロ政治学という分析手法、③分析的特異性をめぐる彼らの問題設定である。その中でもガタリが最も親近感を感じているのは、③の点である (AH: 225=198)。そこでガタリとフーコーが共に問題としているのは、〈主観性が個人化されること〉である。

では、この主観性の個人化の何が問題なのだろうか。それは、この個人化が持つ権力への「従属化機能 (la fonction assujettissante)」 (AH: 227=200) である。ガタリによると、フーコーはこれを「個人化による統御」と呼んでいる。それは次のようなものである。

[……] 孤立化させると同時に非特異化させる機能 (MF. p. 302) であり、また、顔を欠いた視線を通して、「社会体をまるごと一つの知覚領野 [……] に変えてしまう」 (SP. p. 216 [214]) 機能なのです。しかし、こうした機能は、必ずしも明確な輪郭をもった社会的操作子——たとえば国家的カーストや合理性の大本営——によって行使されるものではない。それは「集散的な表層と登記」 (AS. p. 56 [64-65]) を起点として作用する主体なき志向性 (HS. pp. 124-125 [121-123]) を発動させるのです。[……] フーコー的な意味での言表とは、自由で中立的に存在しているのではない。すべては常に連合作用の構成要素をなし、その言表領野において切り分けられるのです (AP. p. 130 [150])。 (AH: 200 = 227、括弧内引用・太字は原文)

個人の従属化機能は、個人を孤立させ、非特異化する。ここに、ガタリとフーコーが共有する問題が見出される。とはいえ、この機能はそれ単体で、あるいは明確な権力の代表によって行使されるわけではない。この権力が行使される様式を、ガタリは「主体なき志向性」によってと述べている。

では、この「主体なき志向性」とは何か。ガタリが参照している『知への意志』の該当箇所を開くと、そこでは権力について複数のテーゼが含まれていることがわかる。その中でも、ガタリの分析に合致するテーゼは次のものである。すなわち、「権力の関係は、意図的であると同時に、非主観的であること」 (HS: 125=122-123)。このテーゼが意味しているのは、「一連の目標と目的なしに行使される権力はない」 (HS: 125=122) のだが、その計算を行う個人などいないということである。ガタリはこのようなフーコーのテーゼを、「主体なき志向性」ということによって読み取ったと言える。

この議論から帰結することは二つである。一つはガタリが最も親近感を抱いているフーコーは、制度などの装備に重点を置いているプラティックAについて語っているフーコーであるということ。

二つ目に、この時点ではガタリとフーコーの間の〈生き方〉という問題の共有を見ることができないということ。そこで、プラティックBを見る必要が出てくる。

プラティックBの三つの重要な規定を揃えるところから始めたい。フーコーのプラティックBは、「自由の実践（プラティック）としての自己への配慮」と題されている対談があることから分かるように、有名な「自己への配慮（le souci de soi）」である。ここに〈自己〉と〈自由〉という二つの重要な規定が現れている。

〈自由〉という規定から見ていこう。ここでの自由という語は、単に自己の欲望の限りを尽くすことを意味してはいない。自由のプラティックは倫理的規定と一組である。そしてそれが倫理的であるのは、この自由のプラティックが他者との関係を巻き込み、自由についての絶え間ない反省を含んでいるからだ。そのため、自由のプラティックは自己への配慮と同時に他者への配慮である。その限りで、フーコーの倫理は「エートス（*éthos*）」、すなわち、「存在様態、振る舞いの様態」（*DEIV* : 714=304）である。ここで、倫理が三つ目の重要な規定として見出される。だからこそ、フーコーにおけるプラティックは、次のように定義される。

人間が、自身に対して行いの規則を定める際に行うだけでなく、自らを変様（*transformer*）させ、自らの特異な存在において自らを変容（*modifier*）させ、自らの生を、ある種の美学的価値を備えたある種のスタイル的な基準に応える、一つの作品（*œuvre*）にしようとする際にも行う、熟慮された意識的なプラティック¹⁰⁾（*UP* : 12-13 = 18）。

したがって、ガタリとフーコーの間には、倫理-存在様態-生き方という問題系の一致が見られることとなる。にもかかわらず、ガタリが晩年のフーコーにほとんど言及しないのはなぜか。ガタリとフーコーの間のこの乖離はどこにあるのか。

肝要なことは二つである。まずフーコーの二つ目のプラティックには、明らかに人間主体が想定されていること。そしてその分析の中心が自己だということである。フーコーにおいては制度と権力の問題と生き方の問題という二つの問題系のそれぞれにプラティックAとBが対応している。それに対して、ガタリにおいてはこれらの問題系もプラクシスとプラティックの概念も一繋がりである。フーコーにおいて分裂した二種のプラティックは、ガタリにおいては一つのプラクシスへと統合される。したがって、ガタリにおいてはプラティックの主体が制度か自己かという問いは問題ではない。フーコーにおける倫理が自己の水準にあるのに対して、ガタリの倫理は集団や制度といった水準にとどまり続けているのだ。このことは、エコゾフィーが精神・社会・環境という三つの次元を〈倫理的に〉縫合することを目指しているということから理解される。

このように、ガタリはフーコーの議論を読み替えている。これを可能にするのは、紛れもなくサルトルの即自存在-プラティック、対自存在-プラクシス、そして集列性の概念である。フーコーは制度か自己かというプラティックの主体の分裂にはまってしまった。それに対して、ガタリは制度によって生産される主体を即自存在とし、集列性という概念を関節とすることによって、権力に生き方を支配された存在様態と、その集列化から脱却する生き方を連続的なものとする。この操作

によってもたらされるのは、人間は制度や周辺事物との関わりにおいて即自存在にも対自存在にもなりうるという二つの方向性である。そのため、ガタリにおいては制度に絡め取られた主体であっても、自らの環境との関わりによって対自存在へと移行することが可能なのだ。

ガタリにおける実践概念——結論に代えて

これまでの議論をまとめておこう。本稿の主題である〈実践〉という基礎概念には、もともと大きな議論の流れが存在する。その中でも、本稿では特にガタリに着目し、彼の実践概念を明らかにするためにサルトルとフーコーの議論を参照した。振り返っておくと、本稿が見出したガタリにおける問題は〈単調で受動的な生き方〉そしてそれを強いる諸々の装置であり、そこから出てくる問いは、〈いかにして対自存在へと生成することで、倫理＝美的な生き方をなしうるか〉であった。

では本稿での道程に沿って、ガタリの二つの実践概念の内実を簡潔に整理しよう。我々は第一節で、ガタリの問題系と二つの実践概念の規定を確認した。次に、サルトルにおける対自存在と即自存在の概念がプラクシスとプラティックに対応することを示した。サルトルにおいて、プラティックは惰性態であり集列性の現れであり、即自存在に対応する営みである。対してプラクシスは、このような惰性態から脱した対自存在による行為であり、それは周囲の環境に働きかけることで自己を変様することができる。この議論は、『三つのエコロジー』に見られるガタリによる二つの実践概念の区別と大まかに重なる。とはいえ、サルトルが対自存在を意識と自由によって規定し、人間にのみ妥当な存在様態として提示している点で、ガタリにおける対自存在とは異なる。加えて、倫理-美という問題系を両者が共有していないという差異も指摘することができる。そこで第三節では、サルトルとガタリの比較からは導き出されなかった「倫理-美」という問題系に着目し、フーコーの議論を分析した。ここでは、1985年のガタリの講演を主に参照し、そこでガタリが最晩年のフーコーの著書に言及しないという点に着目した。そこでガタリの講演を読み解いた結果、フーコーにおける実践には変遷があり、ガタリは『知への意志』までのフーコーの立場を採用していることが示された。その立場とは、自己だけでなく制度も考慮に入れて実践を思考するという立場である。したがってガタリは、晩年のフーコーが錬成した〈自己の〉プラティックではなく、あくまでも集団・制度におけるプラクシスを考え続けたことが示された。

以上の議論は、ガタリが史的な観点から実践についての議論にもたらした二つの効果を示唆している。まず、ガタリにおけるプラクシスは、人間に限られたものではないということである。このように考えると、ガタリが制度への関心を失わなかったこと、意味作用や言語といった人間的な要素に還元されない領野に関心を向けたことなどとの整合性がとれる¹¹⁾。以上から、実践を担う主体の開かれがガタリにおける実践概念がもたらす効果の一つであると言えることができる。

しかし、この効果のみではフーコーにおけるプラティックAがもたらしたものと大差がない。そこで二つ目の効果である。フーコーは確かに、制度側の真理のゲームと自己の側の真理のゲームの緊張関係に権力への抵抗を見ている。そしてこの緊張関係は制度に内在的である。しかし、集団なしの自己などあるだろうか。権力の内部に抵抗する自己がいるのであれば、その個人が属している集団、そしてその集団と他の抵抗集団との関係も考慮に入れる必要があるのではないか。このよう

に考えたとき、ガタリのもう一つの効果は、自己という最も局所的な次元での抵抗の背後にそれを可能にする集団があるという集団の重要性であり、集団間の関係の重要性である。

以上で本稿での結論がなされた。ガタリにおけるプラクシスとは、制度、価値体系を含む周囲環境に働きかけることで受動的な生を変様させる、あらゆる存在者が担いうる行為である。それに対してプラティックは、もはや受動的な生を維持する方へと向かってしまう、効果的に生のあり方を変えることのできない行為であり、この意味で改善を要求される営みである。

最後に、プラクシス概念を踏まえた、今後のガタリ研究への道を提示してみたい。実は、ガタリは早い時期からラトゥールに関心を抱いていた（QE：138＝126）。実際、本稿で追ってきたプラクシス概念の内実は、あらゆる存在者にエージェンシーのようなものを認める点で、ラトゥールのアクター・ネットワーク理論と適合する面があるように思われる。現代人類学の観点からガタリを読み直すことは、実り多い成果をもたらすのかもしれない。

凡例

- サルトル・フーコー・ガタリからの引用は引用直後に略号を用い、原文・翻訳の引用箇所を指示する。○内は初版の年号であり、参照した版が異なる場合にはその版の年号を文献末尾に付した。
- Foucault, Michel. (1994) [DE IV], « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et écrits 1954-1988*, tome IV, Paris, Gallimard. (= 『フーコーコレクション 5』小林康夫他編、「自由の実践（プラティック）としての自己への配慮」、浜中優美訳、筑摩書房、2021 年）
- (1976) [HS], *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, tome I, Paris, Gallimard. (= 『性の歴史 I 知への意志』、渡辺守章訳、新潮社、1986 年）
- (1984) [UP], *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, tome II, Paris, Gallimard, 2023. (= 『性の歴史 II 快楽の活用』、田村俣訳、新潮社、1986 年）
- Guattari, Félix. (2013) [QE], *Qu'est-ce que l'écologie ?*, textes présentés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes, 2018. (= 『エコゾフィーとは何か——ガタリが遺したもの』、杉村昌昭訳、河出書房新社、2015 年）
- (2009) [AH], *Les Années d'hiver 1980-1985*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2023. (= 『闊走機械』、杉村昌昭訳、松籟社、1996 年）
- (1989) [TE], *Les trois Écologies*, Paris, Galilée. (= 『三つのエコロジー』、杉村昌昭訳、平凡社、2008 年）
- (1972) [PT], *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2023. (= 『精神分析と横断性』、杉村昌昭訳、法政大学出版局、1994 年）
- Sartre, Jean-Paul, (1943) [EN], *L'Être et néant*, Paris, Gallimard, 2023. (= 『存在と無 I ——現象学的存在論の試み』、第一巻、松浪信三郎訳、筑摩書房、2023 年）
- (1960) [CRD], *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, précédé par *Question de méthode*, tome I, Paris, Gallimard. (= 『サルトル全集 弁証法的理性批判 I ——実践的総体の理論』、第二十六巻、竹内芳郎、矢内原伊作訳、人文書院、1971 年）

註

- 1) フランスにおける大まかな実践概念の変遷を論じたものとして、山本哲士他（1992）『プラチック理論への招待——暗黙の思考領域をどう捉えるか』、三交社を参照。
- 2) 以降、本稿ではそれぞれの語をそのままプラティック、プラクシスと呼称する。また、これら二つの語を総括する場合に実践という語を用いる。なお、ガタリにおいて実践と訳される語には、プラグマティック（pragmatique）もあるが、本稿はこれについて論じない。というのも、プラグマティックは記号論的な文脈におけるガタリの中心的なテーマであり、これを扱うことは本稿の手に余るからである。ただ、ここでの論がプラグマティックと関係することも確かである。
- 3) ガタリにおけるプラクシスという概念の初出は、おそらく 1962-1963 年に執筆された「制度論的精神療法入門」だと思われる（PT : 40 = 68）。なお本稿で引用した外国語文献は、翻訳がある場合は適宜参照し、必要であれば改めて訳出した。
- 4) この着想については、本稿が最初のものではない。Cf. Christoph Brunner, Roberto Nigro, Gerald Raunig. (2012), « Towards a New Aesthetic Paradigm : Ethico-aesthetics and the Aesthetics of Existence in Foucault and Guattari », in *RADAR-MUSAC's Journal of Art and Thought*, issue 1, pp. 38-47. URL : https://www.academia.edu/1238699/Towards_a_New_Aesthetic_Paradigm_Ethico_aesthetics_and_the_Aesthetics_of_Existence_in_Foucault_and_Guattari（最終閲覧日：2024 年 12 月 19 日）このテキストはエッセイであるため、内容として十分に深められているものではない。本稿はこのテキストが提示したものを引き受け、サルトルや 60 年代のフーコーも考慮にいれ、より深化させたものとして位置付けられる。
- 5) 例えば、次の二冊などは〈ガタリ的な〉取り組みの記録だと呼べるだろう。村澤和多里、村澤真保呂（2024）『異界の歩き方——ガタリ・中井久夫・当事者研究』、医学書院。長谷川祐子編（2022）『新しいエコロジーとアート——「まごつき期」としての人新世』、以文社。
- 6) Charles Gervais. (1969), « Y a-t-il deuxième Sartre ? : à propos de la « Critique de la raison dialectique » », dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 93, 1969, pp. 74-103, 86-87. URL : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1969_num_67_93_5477（最終閲覧日：2024 年 8 月 25 日）
- 7) Cf. Quentin Dubois. (2021), « L'institution en situation. La mouvementée de Félix Guattari », dans *L'Institution instable : parcours critiques à partir Jean-Paul Sartre*, sous la direction de Chiara Collamati et Hervé Oulc'Hen, Paris, Éditions Hermann, pp. 339-379. URL : <https://shs.cairn.info/l-institution-instable--9791037010049-page-339?lang=fr>（最終閲覧日：2024 年 8 月 26 日）
- 8) ただし、ガタリが行った精神病院での取り組みがプラティックと呼ばれていることについては、依然として議論の余地がある。
- 9) Cf. Gilles Deleuze. (1977), *Foucault*, Paris, Minuit, 2020, p. 96。また、ガタリとフーコーとの間の 1970 年代の交差については、cf. Shigeru Taga. (2014), « Foucault et Guattari : au croisement de la théorie du micro-pouvoir et de la psychothérapie institutionnelle », dans *Usage de Foucault*, sous la direction de Hervé Oulc'Hen, Paris, PUF.
- 10) 訳に関しては、慎改康之（2023）「自由の実践としての『生存の美学』」『明學佛文論叢』、第 56 号、明治学院大学文学部、55-76 頁、59 頁のものをより参照した。URL : <https://meigaku.repo.nii.ac.jp/>

ガタリにおける二つの〈実践〉概念
——サルトルとフーコーを通して——（濱田）

records/2000221（最終閲覧日：2024年8月30日）

11) ここに、本稿での議論にプラグマティックとの関連を見出すことができる。

Les notions des « praxis » et « pratique » chez Guattari : à travers Sartre et Foucault

Riki HAMADA

Guattari utilise régulièrement les termes français “praxis” et “pratique”, qui sont traduits par le même mot en japonais 実践 (jissen). Dans la mesure où Guattari distingue ces deux notions, il est possible d’interroger la différence qui les sépare. Donc, cet article vise à clarifier la différence entre praxis et pratique chez Guattari ainsi que leurs effets. Pour ce faire, nous discuterons également l’usage de ces notions chez Sartre et Foucault, pour deux raisons : d’une part, il semble que Guattari ait forgé son propre usage de ces notions à partir de ces deux auteurs ; d’autre part, Guattari lui-même ne les définit pas clairement. À travers cette discussion, il devient clair que Guattari distingue les deux notions afin de renvoyer d’une part à une nécessité d’un renouvellement du monde, et d’autre part à l’insuffisance actuelle de ce renouvellement.

沈黙と聴声主体の自己構成 ——pulsion invocante について——¹⁾

本間 義啓

はじめに——沈黙の声を聞く主体の自己経験

沈黙のなかで響く声。自己のうちに聴取される異他的な声。ソクラテスのダイモニオンからレヴィナスの「インメモリアルな過去から到来するかのような命令」²⁾に至るまで、声は哲学史において様々な仕方で「外密（extime）」な対象として語られてきた。パレーシアの主体、死に臨む存在、他者のための一者等において声は沈黙のうちに自己の根幹で響く異他性としてある。このような声の響き方を考えるにあたって、精神分析はいかなる寄与をなしうるのか。ラカンの対象aと呼び求め欲動（pulsion invocante, SXI, 164）³⁾についての議論をとおして、沈黙がなぜ声として聞かれるのか、その異他性がいかに自己構成に関わるのを考えたい。まずラカンの議論を注釈し、沈黙のうちに声が響く様態として聴声主体の自己経験を分析する。主体が声を聞くというよりも、声が自己と他者のあいだでどのように響いてゆくのかを考えたい。つぎに呼び求め欲動についての議論を解釈し、ラカンにおいて、どのように自らの声を聞く主体の経験が捉えられうるのかを考察する。最後に声に関するラカンの議論において哲学が問うべき問題が何であるかを考えたい。黙せる異他的な声を聞くだけではなく、自ら声を発し、それを聞く経験こそが哲学と精神分析がともに争点とすべき問題であることを示したい。

1. 沈黙とシニフィアンの移行

ラカンはろう者を念頭におきつつ次のように言う。「発声（vocal）以外にランガージュを受け取る道がある。ランガージュは声を出すこと（vocalisation）ではない」（SX, 317）。このようにラカンは、ランガージュを発声から切り離しつつも、それが持つ声との関係を問題にしようとする。ラカンは声を「声音（sonorité）とは区別される」ものだと言う（SX, 319）。つまり抑揚等の、声の身体性が持ちうる意味作用が問題になるのではない。身体性が失われてもなお残存する声の意味作用への志向が焦点になる。ミレールによれば、ラカンにおける声とは無声（a-phone）であり、それが行う「シニフィアン連鎖の生産」が問題になる⁴⁾。いわば声にならない声を焦点にして、シニフィアン連鎖の機能が考察されるのだ。ラカンはシニフィアン連鎖を支えるものとしての声を、発する者から切り離された声（SX, 317）と呼んでいる。

切り離された声とは何か。それは「響き（résonance）」であることをラカンは次のように説明している。声は「〈他者〉の空虚であるところの空虚のなかで響く [……]」。声は、言われるものに応えるが、それを保証することはできない」（SX, 318）。〈他者〉とは、シニフィアンの宝庫であり、そこで主体が構成される場である。しかし〈他者〉は、それが語ることに保証が欠けているという事実によって空虚だと言われる。ラカンによれば、この空虚は〈他者〉との言語的關係において

「構成されつつある主体」（SX, 316）の自己経験の根幹をなしている。〈他者〉の空虚を焦点にして、聴声主体がいかに構成されるのかを見てみよう。

まず確認したいのは、〈他者〉の声の聴取が主体の自己経験そのものをなすということである。〈他者〉とは「聞くものとの関係で話す〈私〉が構成される場である」（SIII, 309）。例えば私が誰かに「おまえは私の妻だ」と言うとき、私は〈他者〉から自分自身についてのメッセージを受け取ろうとする（「おまえは私の夫だ」）。主体は〈他者〉の返答する声を聞き、「私とは誰か」という問いの答えを、その言説のなかのシニフィアンのうちに見つけようとするのだ。しかし〈他者〉のなかで主体を示すシニフィアンは、その真理を保障するものを持たない。「自分自身に同一化することを許すもの」が〈他者〉の言説に欠けていることがあるし（SVI, 435）、〈他者〉の言説を超えて自分に対する〈他者〉の欲望を読みとろうすることもある。こうして主体は〈他者〉との言語的關係のなかで空虚に出会い（SVI, 446）、それを自己の存在の根幹において経験する。つまり〈他者〉のシニフィアンのなかに自己を認めたとしても、自らが何者なのかを決定できず、〈私〉が自らにとって問いであり続けるのである。「人間はシニフィアンのなかで主体として構成される」として（SVI, 427）、その真理が保障されていないのだとしたら、自己の存在は不安定なものとして経験されることになる。「〈他者〉が言っているようにあるためには私は何でなければならないのだろう」、「〈他者〉は私に何を望んでいるのだろうか」。このように主体は沈黙のうちに自らの〈私〉と他者の欲望を問いかける声を聴くことになる。

こうした声の聴取は、切断（coupure）の経験をなすとラカンと言う。「主体が、自らの問いかけの最後の地点で、自らに出会うのは、切断、間隔としてなのだ」（SVI, 451）。さしあたって、声を次のように考えておこう。すなわち、声とは〈他者〉の空虚に直面した際に聞かれる。つまり、〈他者〉の声を聞き、それに主体が何かを言うまでのあいだで声は響く。主体は自らと〈他者〉のあいだで展開されるシニフィアン連鎖の切れ目において、声を聞くという仕方、自らを切断として経験するのである。しかし声は、シニフィアン連鎖の切れ目において、シニフィアンの移行を支えているとも言える。実際、ラカンは声をシニフィアンの移行と定義している（SV, 343）。例えば「おまえは……」と言う〈他者〉の発話が中断したとき、その空虚を埋める形で、文の続きが聞こえることがあるだろう。〈他者〉が言わんとしていることを先取りして、その声を聞くのである。あるシニフィアンは「過ぎ去った現前」を明かすだけではなく、後続するシニフィアンに呼びかけを行うとラカンは言う（SVI, 459）。あるシニフィアンを説明する第二のシニフィアンが未だ到来していなくても、主体はそれを予持するのである。Baasはこうしたシニフィアンの時間性に「響き（résonance）」という規定を与えている。声は、その連鎖が切断されたまさにそのときに、あるシニフィアンからそれに後続するシニフィアンへの移行を支えることによって、私と〈他者〉の関係をその切断において維持している⁵⁾。

2. 残余としての声

興味深いのは、こうした切断という形式が声の対象性をなすということである。ラカンは切断としての声を説明するために息の経験から出発している。彼によれば声は呼吸という身体機能に結び

ついている。しかし呼吸という次元にとどまる限り切断として象徴化できるものはない。あるのはリズムや循環といった生の脈動である。しかし声を発することによってこの脈動に区切りが刻み込まれ、切断された何かとして対象が形成される（SVI, 454）。「切断が問題であるとき、主体は自身自身の一部の何かから自らを分離するということ、主体が自分自身を切断できるということが必要なのである」（SVI, 455）。ラカンはこのような自己の切断という観点から対象aとしての声を論じ始めている。いかにして自己から切断されたものが自己と他者のあいだで声として響くのか。このような観点から声の対象性についてのラカンの考察を注釈してゆこう。

対象aは欲望の原因対象とされるもので、それは四つある。口唇的对象、肛門的对象、視認（scopique）対象、そして音声的（vocal）対象である。ラカンはaを、私の「肉」⁹⁾の一部とも、「主体の現前によって〈他者〉の領野が分割されたあとに残るもの」とも言う（SX, 255）。この対象が属しているのは私なのか、〈他者〉なのか。端的に言えば、かつて私がそれであったものの一部が対象aになると言える。口唇的对象を例にとろう。それは母の身体の一部であるが、ラカンによれば、胎盤と同じく、主体が一体になっていたものである（SX, 270）。主体自身がそれであったが、（離乳後は）それから切り離されることによって〈他者〉の領野に欲望の対象として現れる。この意味で対象aは、欲望の対象が他者との関係で現出するための「場」（SX, 248）、ないし、欲望の対象がそれとして現出するための条件だと言える。

ラカンは対象aを主体と〈他者〉の分割の残余と呼ぶ。残余と呼ばれるのは、それが主体から分離し失われたがゆえに、自己のうちに統合されえないからであろう。しかし、それはまさに欠如したという事実によって欲望の対象となり、〈他者〉の領野に現れて、〈他者〉との関係を作り出す。興味深いのは、ラカンが、この残余は、主体が〈他者〉の場で構成されるプロセスにおいて出現すると述べ（SX 314）、そして、この「主体構成の残余」を（SX, 329）、「自身の支持体から切り離された声の方へと」探す必要があると言っていることである（SX, 316-317）。

声が対象aであるのなら、それはなぜ、そしていかなる仕方で自己から切り離され、〈他者〉の領野に出現するのか。自己のものであった声が〈他者〉から反響するのは、どのような事情によるのか。声の現出様態について考えるとき、それが主体と他者のあいだで実に多様な仕方で響くものであることに留意する必要がある。例えば、主体が声を発することによって〈他者〉の聴取の対象になったとしても、主体の声に返答する〈他者〉の声は主体を聞く立場に置く。主体は〈他者〉の声を聞き、その欲望の謎に直面するなかで、沈黙の声を聞くということもあるだろう。このように声は、主体と〈他者〉のあいだで一種の回路をなすプロセスにおいて段階的に経験されるものと考えられる。以下、呼び求め欲動についての議論を注釈し、声が主体と他者のあいだで響く様態と、声の「循環的特徴」について、主体の自己経験という観点から考えてみたい。

3. 呼び求めと〈他者〉の声

声を呼び求める欲動についてのラカンのテキストは次のようなものである。それは「無意識の経験に最も近い」（SXI, 96）。「耳は無意識の領野において閉ざすことができない唯一の孔であ[り]」（SXI, 178）、呼び求め欲動は「自らを閉ざすことができないという特権」を持つ（SXI, 182）。「欲

動、それは、言うこと（dire）があるという事実が身体においてこだますることである」（SXIII, 17）。ラカン、フロイトが欲動の対象のリストに数え入れていなかった声を問題にしたのだとしても、それについて多くを語らなかったとされる⁷⁾。解釈者たちの議論を参考にして、呼び求め欲動とは何であるかを見てゆこう。

まず確認したいのは、呼び求め欲動の対象である。口唇的对象が〈他者〉への要求、糞便が〈他者〉からの要求、そして視線が〈他者〉への欲望に結びつけられるのに対して、呼び求め欲動は〈他者〉の欲望に関係づけられる。対象aは欲望の原因対象であると述べたが、声が問題である場合、それはたんなる原因を示す対象ではなく、それによって〈他者〉の欲望が現れてくる対象でもあるとラカンは言う⁸⁾。他者の声を呼び求め、それに発語させることによって、私は他者が私に何を望んでいるのかを知ろうとする。このように私が声を欲望するのは、それが私から分離されて失われたからであり、それが他者の領野に現れるからこそ、私はそれを呼び求める。あるいは次のように考えることもできる。私が〈他者〉の声を呼び求め、声をとおしてその欲望を現出させようとするとき、私の呼び求めの原因に〈他者〉の欲望がある、と。

〈他者〉の声を呼び求める私の発話そのものが〈他者〉の欲望によって支えられているということ。これを理解するためには、「無意識の形成物」についてのセミナーにおける呼び求め（invocation）の定義を見るだけで十分であろう⁹⁾。「呼び求めは [……] この欲望の道に入ることをおまえに呼びかけるという意味で [……]、私の欲望をおまえの存在に従属させることを要請する。これが呼び求めのプロセスである。この語が意味するのは、私が声に、つまり発話を支えるものに訴えるということである。発話に、ではなく、それを担うものとしての主体に訴えかけるということを意味する」（SV, 151）。〈他者〉を呼び求めるということは、〈他者〉を私の発話を支える者として呼びかけることであり、この発話を支える者としての〈他者〉は声としてある。

例えば「おまえは私の妻だ」と言い、自分の欲望に応えるような返答を聞き手から引き出そうとしているとする。このように私が〈他者〉を呼び求めるとき、私の発話は〈他者〉の声に支えられているとラカンは考える。私は、返答する〈他者〉の声（「おまえは私の夫だ」）を先取りしつつ、まだ聞いていないこの声を実際に聴取すべく呼び求めを行う。呼び求めは、まだ到来していない他者の声を先取りという形式ですでに聞き、そしてそれを現実的に到来させようとするのだ。この意味で他者の声は私の呼び求めを支えているのだが、呼び求めを行う際にはまだ実際には聞かれていない。私の発話を支える〈他者〉の声は沈黙のうちに聞かれた声でしかない。

ラカンによれば、「おまえは私の妻だ」と言うとき、私は〈他者〉から逆向きに自分についてのメッセージを受け取っているという。つまり、私が「おまえは私の妻だ」と言うとき、私は自らを「おまえは私の夫だ」という返答を受け取る者として捉えている。あるいは、自らを「おまえは私の夫だ」と言う〈他者〉の呼び求めの対象として捉えていると言うべきであろう。もしそうであるなら、私が〈他者〉に対して声を上げるとき、すでに私の声は沈黙のうちに聞かれた〈他者〉の言説の中で分節されていたことになる。つまり、「おまえは……」と言う〈他者〉の沈黙の声に応えるかたちで、私は「おまえは私の妻だ」と言うのだ。

こうした声に、Porgeはエコーという規定を与えている。「発話のエコー、それは話す沈黙であり、

主体に向けられた意味の結果である。主体のメッセージが逆転された形で〈他者〉から戻ってきている」¹⁰⁾。「おまえは私の妻だ」と言う私の発話は、「おまえは私の夫だ」と言う〈他者〉の声のエコーでもあるのだろう。そして、この〈他者〉の声は、私が沈黙のうちに聞いた〈他者〉の声の響きでしかないとも言える。そうであるならば、私の呼び求めは〈他者〉の声に、その欲望に従属しているだけでしかないことになる。しかしながら、このような呼び求めの経験は、あくまでも、〈他者〉の領野で主体が構成される一つの段階でしかない。実際、呼び求めの主体が、自らを捕らえる〈他者〉の欲望に抵抗して、「おまえは」と言う〈他者〉の沈黙の声を破って、〈他者〉に自らの声を聞かせることもあるだろう。では、いかにして主体は、沈黙の声を聞くだけにとどまらずに、自らの声を響かせることができるのだろうか。以下に見る Vives が展開する呼び求め欲動についての議論は、このような自己の声の可能性を、すなわち〈他者〉の声への従属を振り解き自己の声を響かせる主体の可能性を考えさせてくれる。

Vives によれば、呼び求め欲動はつぎの三つの段階において主体を〈他者〉との関係において構成してゆく。すなわち、1) 叫び声をあげる、2) 〈他者〉の声を聞く、3) 〈他者〉に自己の声を聞かせる (se faire entendre, cf. SXL, 178) である。他者の声を聞く経験は、いわば自己の声を他者に響かせるための前段階として位置付けられるのである。能動から受動、そして再起的な中動態に変換される呼び求め欲動の展開に関する彼の立論は、フロイトとラカンによる欲動の考察を基点にしている。『欲動と欲動運命』においてフロイトは、視る欲動 (Schautrieb) に関して、能動・受動・再帰という三つの態で展開する欲動のプロセスを次のように語っていた。すなわち、対象を視るという能動的な欲動が、自身を対象として視るという形で自分へと向き直る。ついで「新しい主体」を設定し、それに自分を視させる¹¹⁾。ラカンはこうした欲動の転換を循環ないし回路という語で捉え直している (cf. SXL, 162)。欲動は主体と他者の間で回路を形成し、対象はそこで循環すると言えるだろう。Vives の議論は、いかなる仕方で声という対象が主体と他者のあいだで循環し、そのプロセスにおいて主体がいかに形成されるのかを考えさせてくれる。以下、呼び求め欲動の展開についての Vives の論考を注釈することによって、主体と他者のあいだで循環する声の響き方を考察し、他者に対して自らの声を聞かせる主体がどのように構成されるのかを考察する。

4. 呼び求め欲動の三つの段階における聴声経験

a) 叫び声をあげる

フロイトによれば乳児の叫びは、言葉を持たず、苦境に対処できない者の苦しみを表している。しかしそれは単なる音として響くのではなく、痛みを引き起こし叫び声をあげさせる対象と結びついて「敵対的对象」を作り出す¹²⁾。苦痛や不快に際して叫びを発することにより、いわば自己のうちに感じられる苦痛を異質なものとして排除するのである。この意味で叫びは自己の一部を切り離すと言われる¹³⁾。それゆえ叫びとは、たんに苦痛を自己から切り離す試みでしかないのだが、援助者の注意を自己に向けさせることもある。しかしながら、声が上がった時点において、それはまだ〈他者〉への要求 (demande) ではない。叫びが意味作用を持つ他者への呼びかけ (appel) となるのは、他者による返答を経てのことだとラカンは言う (cf. E, 679)。声を聞こうとする〈他者〉が

いて、「おまえは何を望んでいるのか」と問いかけながら返答を与えることによって、はじめて意味作用を持つ呼びかけが生まれるのだ。かくしてRazavetが言うように、「逆説的ではあるが返答が呼びかけに先行する」と考えられる¹⁴⁾。つまり純粋な叫び（cri pur）が〈他者〉に向けた叫び（cri pour）になるのは、返答する〈他者〉の声の遡及効果による。ここから、自己の声に対する遅れが発話・聴声主体を構造化していると言える¹⁵⁾。とはいえ、Lacadéeが言うように、〈他者〉の先行性に留保を加える必要もある。彼によれば、「〈他者〉の返答が主体を生じさせるのだとしても、叫びが〈他者〉を創り出すということもまた真理である。叫びは、それが響く空間を開く。ラカンのテーマはこうである。沈黙という下地が生じるためには、叫びの形式が必要なのである」¹⁶⁾。つまり、主体が叫ぶことによって、〈他者〉がそれに応えるための時間が流れだすことになり、その沈黙を背景にして〈他者〉の声が聴取されるのであろう。

b) 他者の声を聞く

声を上げた主体は、〈他者〉の返答に直面することによって、声を聞く主体になる。重要なのは、〈他者〉の声を聞くことによって、主体はシニフィアンの次元に入ることである。いわば〈他者〉の声は、主体を言語的次元に到来するよう呼び求める声だと言えよう¹⁷⁾。主体は自らの声を、それを自分へのメッセージとして意味付与する〈他者〉から、逆転した形で受け取る。主体の声が意味作用に結実するためには、それがシニフィアンの宝庫としての〈他者〉のなかに位置付けられる必要があるのだ。そして主体はしだいに、言語を学ぶことによって発話主体として象徴的次元に参入し、自ら語ることができるようになるのだらう。

ここで確認しておきたいのは、〈他者〉との言語的關係に入ることによって、自己の声との直接的な關係が失われるということである¹⁸⁾。Vivesは次のように言う。「声は最初の対象として理解され、失われた対象に数え上げられることになる。実際、母がこの声に意味作用を付与する瞬間から、対象としての声は、それが〈他者〉に対して意味しているものの背後に消える。[……] 失われる最初の対象は乳房ではなく声である」¹⁹⁾。こうして最初の対象aが声だという仮説が立てられる。問題は、いかにして失われた声が〈他者〉の領野に現れるのかということである。

端的に言えば、失われた声は〈他者〉の沈黙において反響すると言える。まず声を犠牲にすることによって他者との言語的關係に入る。そこで主体は、自らに返答する〈他者〉の声を聞き、ついで〈他者〉の空虚に直面することになるだろう。そのとき主体は、自らを示すシニフィアンの欠如（carence）を補うものとして、〈他者〉の声を沈黙のうちに聞く（SVI, 446）。〈他者〉の領野に現れる声は、〈他者〉との關係の切断において、不安定な自己を支える役割をなす。

他者の空虚において響く声の典型として幻聴が挙げられる。実際、ラカンが対象aとしての声に言及したのは、1959年5月20日のセミネールにおいて「妄想のなかの声の機能」を考察したのが最初である（SVI, 458-460）。『精神病』等で言及されている有名な女性の例で考えてみよう（SIII, 59）。彼女が隣人から聞いた「雌豚」という声は、自身の存在のなかのいわゆる言い難いものに彼女を釘付けにする。彼女自身を指し示すシニフィアンを他者の声をとおして聞くのである。自らの存在を示すシニフィアンを、自らの一人称の発話において引く受けることができずに、外から自分を

狙う意味作用として、自らを侮辱する他者の声によって受け取るのだ。自己を指すシニフィアンが、主体が自ら展開しうるシニフィアン連鎖から排除され、〈他者〉の領野に現れる。このようにミレールは、対象aとしての声を「シニフィアンの排除の結果」として捉えている²⁰⁾。ここで対象aとは、シニフィアン連鎖の切断による沈黙において主体に差し向けられる意味作用である。「雌豚」と言う声が主体の存在そのものを釘付けにする限りにおいて、声としての対象aは主体そのものを示している。

c) 〈他者〉に声を聞かせる

沈黙のうちに〈他者〉の声を聴き、その言説のなかで自らを捉える。このような仕方では声を聴取する限り〈私〉についての問いの答えはない²¹⁾。沈黙の〈他者〉に囚われているがゆえに自ら一人称で語る者としての主体が成立していないからだ。重要なのは、先ほど呼び求めの定義を見た際に確認したように、たとえ主体が自らの発話によって〈他者〉の声を呼び求めようとするときでさえも、〈他者〉の声を沈黙のうちに聞いていることがあるということである。では、いかにして主体の声は、他者の沈黙の声を破って響くことが可能になるのか。Vivesによれば、声を発する主体として自らへと到来するためには、〈他者〉との言語的關係の中で「無声点 (point sourd)」が穿たれる必要がある²²⁾。「呼び求め欲動の回路は「呼ばれる」と「呼ばせる」と「呼ぶ」のあいだで変化する [……]。呼ぶためには声を出さなくてはならない [……]。そのためには、主体は〈他者〉から声を受け取る必要がある。この〈他者〉は叫びに返答を与えていて、それを要求と解釈していただろう〈他者〉である。そして主体は、〈他者〉の声を忘却しなくてはならない。その声に埋め尽くされることなく自らの声を自由にするために」²³⁾。「無声点」とは、私の発話や存在を支える〈他者〉の（沈黙の）声の聴取のなかに穿たれた間隙であると言えよう。

呼び求め欲動の第二段階にあって、主体の発話は、沈黙のうちに聞こえる〈他者〉の声によって支えられていた。発話主体は自らを〈他者〉の言説のなかで捉え、〈他者〉の欲望に従属していたのである。〈他者〉に対して自ら声を上げるためには、沈黙の声を聴くことをやめ、自らの声を、それを聴き、それを呼び求めるであろう〈他者〉に対して響かせなくてはならない。たんに〈他者〉に聞かれる（第一段階）のではなく、また〈他者〉の声を聞く（第二段階）だけでもなく、〈他者〉に自らを聞かせる (se faire entendre) ことができなくてはならない。〈他者〉を自らの声に応えるものとして現出させることができる主体が到来しなくてはならないのだ。

ここで、このような主体の可能性を多様な仕方でも論究する Didier-Weill や Vives らの議論を追ってゆくことはできない。ラカン以後、そしてラカンとともに、沈黙の聴取の経験に還元することなく、主体の自己への到来の可能性を論じるために聴声を考察する試みがあるということ、そして、その試みが呼び求め欲動についての解釈をとおして行われているということを指摘するにとどめたい。たしかに病理学的な聴声経験——享楽を強いる「猥雑で残忍な」超自我の声、幻聴における破綻した言語経験、倒錯における享楽の経験——において、自己へと到来する主体の可能性を論じることは難しい。しかし聴声を〈他者〉の空虚を埋めるために声を聞く経験としてのみ考えるのではなく、自己の声を他者に響かせる経験のなかで捉えなおし、主体を圧倒する沈黙を横断する可能性を考え

ることは、やはり必要であると思われる。

おわりに——聴声主体の時間経験

声に関する精神分析の議論に対して哲学が応答を与えるべきは、とりわけ呼び求め欲動の第三段階における聴声経験であると思われる。問題は、〈他者〉に自らを聞かせる主体が、声をどのように聞くのかということである。Vivesによれば、主体はこの段階において自らを声となす。しかしこの主体が声を自己のものとして経験しているかどうかは自明ではない。se faire entendreは「呼び求め欲動の受動化」と言われるように²⁴⁾、主体は〈他者〉の呼び求め欲動に身を供すために自らを声となすとも考えられる。たしかに主体は、たんに〈他者〉の声を聞くのではなく、〈他者〉の声を、自らの声に対する返答として引き出すべく発話を行う。しかし呼び求め欲動の第三段階は、つねにその第二段階と隣接していると言える。つまり、声を上げることによって〈他者〉の返答を引き出したとしても、その声が、主体を〈他者〉の空虚に直面させ、再び沈黙が語り出すことがありうる。こうして呼び求め欲動は、声を主体と〈他者〉のあいだで循環的に反響させる回路を形成することがわかる。まさにそれゆえにこそ、自己の声に安らう主体は問題になりえない。実際ラカンが、声は〈他者〉に向かって消えると言っている（SXI, 178）。声を発した主体は、自らの声の反響を〈他者〉から聞くことになるからである。自ら声を発したのち、主体は、返答する〈他者〉の声をとおして空虚に直面し、ついで沈黙の声を聞く。そしてこの沈黙を背景にして再び声が響いてゆくのである。

哲学においても、Baasに続いてナンシーが検討しているように²⁵⁾、聴声主体の自己経験を「響き」として論究するアプローチがあり、声が響く様態として主体の自己性を論じることはできるだろう。さらには、その声が主体において沈黙のうちに響くところの〈他者〉の存立そのものを議論する哲学者たちもいる。たとえばレヴィナスやロゴザンスキーである。レヴィナスによれば主体に他者への責任を負わせる命令は、それに応答することによって初めて声として現れる。つまり聴取が声に先立つ。それゆえ「アナクロニクな仕方では服従のさなかに命令を見出し、自己自身から命令を受け取る可能性」があると彼は言う²⁶⁾。主体を呼び求める声を、その痕跡を、応答によって跡づけることが問題になるのだ。ただレヴィナスは、「我ここに」と言う主体は「他者のために消える」と考えている²⁷⁾。それゆえ彼において、自己のうちで響く他なる声が主体の自己経験の範疇において論究されうるかどうかは自明ではない。これに対しロゴザンスキーは、聴声を徹頭徹尾、自己経験の根幹において論究していると言える。まず彼は『我と肉』において、「私は（Je）」という力を、他者による疎外を乗り越えることを可能にするものとして肯定する。他者の欲望とその言説による疎外を横断し、自らがあるべきものへと自らを呼びかける力が、「私は」と言う（のを聞く）ことのなかにあると考えるのだ。彼によれば、「私は」と言い、自らの名において語ることのうえには、自らを呼び求める経験（auto-invocation）がある²⁸⁾。興味深いのは、このような〈私（Je）〉の声を聞く経験そのもののなかに他性の起源があると彼が考えていることである。彼によれば、自らに「私は」と言う声を聞くことによって、「私が語るものにおける語りえないもの、私が聞くものにおける聞こえないもの」が生み出されるという。つまり、自らが「私は」と言うことそのものの

のなかに〈私〉の声の異他性があり、それは自らの声として自己経験に統合しえず、自己の聴取から逃れ去るのである。しかしながらロゴザンスキーにとって、発語する〈私〉の異他性は、発話を吹き込む他者が〈私〉と言うことの中心にあるとか、他者への同一化によって〈私〉が成り立つといったことを意味しない。彼にとって問題になるのは、他性の出現を自己の〈私〉への関係から構成することであり、私を自らへと導くものとしての他者の声を、私自身の「私は」と言う行為において考えようとするることなのである。

こうした試みのひとつを彼のモーセ論のなかに見ることができる。とりわけ問題になるのは神の名についての解釈である。モーセは「私は」と言う神の声（éhyéh asher éhyéh）を聞き、エジプトの王にイスラエルの民の解放を要求する。彼の発話が、この神の名においてなされ、その命令に服従したものでしかないとするなら、神の〈私〉はモーセのそれに条件として先行していることになる。しかしロゴザンスキーは、モーセの神は「〈以前〉の神ではなく〈ともに〉の神である」と言う。彼によれば、「私は必ずあなたと共にいる」（Ex, 3, 11）と言った〈私〉は、モーセがファラオを前に一人称で語ろうとする限りにおいて、その発話を支えるのだと考えなくてはならない。つまり、モーセが「私は」と言うことによってこそ、神の〈私〉が先行するものとして現れる。先行して発話を支える〈私〉は後から、私自身の発話において響くと言えるだろう。このようにロゴザンスキーにおいて〈私〉は、主体と他者のあいだで反響する声として捉えられている。重要なのは、彼が「響き」としての声を問題にするのは、抵抗ないし解放の可能性（とその危機）を、一人称で語る主体の自己経験の問題として問い直すためだということである。

声は、主体と〈他者〉のあいだで循環する対象であり、声を発する者と聴取する者との関係は、互いの声が互いに反響するなかで錯綜してゆく。本稿で示そうとしたのは、聴声経験を声の響きとして捉えるとき、そこに時間性的問題があるということである。ラカンによれば、主体の声は〈他者〉の声の聴取によって事後的に構成される。また、〈他者〉を呼び求める主体の声は、すでに、その声によって捉えられていると考えられていた。そして哲学者たちが問題にするのは、主体の自己構成の根幹をなす〈他者〉の声は、主体による応答によって響くということである。哲学者たちにとって問題は、主体の声に意味を与える〈他者〉の先行性というよりも、この先行する他者の構成だと言えるだろう。あるいは、それを背景に主体が声を上げるところの他者の存立を、自己自身であろうとする主体の自己構成の根幹において問い直すことが問題になっている。主体の声は、すでに発せられた他者の声のエコーであるのだとしても、この「すでに」は主体が自己自身であろうとして声を上げることによって出来するのである。このような、聴取と発声の交錯する関係と、そこにある時間性的問題こそ、聴声に関して哲学が精神分析とともに議論すべきものと思われる。

註

- 1) 日仏哲学会 2024 年秋季研究大会での研究発表に基づく。字数の関係上、査読者の方々から頂いたご教示の多くを活かすことができなかった。お詫び申し上げる。
- 2) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de poche, 2008, p. 141.
- 3) ラカンからの引用は下記のテキストから行う。『エクリ』を E、セミネールは S で示し巻数を記す。頁数

は本文中で指示する。なお、ラカンに限らず、文献の訳出は既訳の恩恵に与っている。深謝申し上げる。

Jacques Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966 ; *Le Séminaire*, Livre III, *Les psychoses*, Le Seuil, 1973 ; *Le Séminaire*, Livre V, *Les formations de l'inconscient*, Le Seuil, 1998 ; *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, La Martinière/Champ freudien, 2013 ; *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Le Seuil, 2004 ; *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Seuil, 1973 ; *Le Séminaire*, Livre XXIII, *Le sinthome*, Le Seuil, 2005.

- 4) Jacques-Alain Miller, « Jacques Lacan et la voix », *Actes du Colloque d'Ivry*, Lysimaque, 1989, p. 178 et p. 181.
- 5) Bernard Baas, *De la Chose à l'objet*, Peeters, 1998, p. 196. 声がシニフィアン間の「響き」であるのならば、それはシニフィアン連鎖の基盤そのものとなるだろう。
- 6) SX, 146. 内在的な自己経験の境位としての肉ではなく、分離した自己の断片（SX, 249）が問題になる。
ラカンにおいては、切断という角度から主体の身体経験（欲望、欲動）を考察することによって、いかに欲望の対象が形成されるのかが問われている。肉および欲望の原因としての対象 a については、cf. Juan Pablo Lucchelli, *Introduction à l'objet a de Lacan*, Presses Universitaires de Rennes, 2024, pp. 77-80.
- 7) Alain Didier-Weill, « Ce qui ne cesse de commencer... », *Écoute, ô bébé, la voix de ta mère... La pulsion invocante*, Érès, 2015, p. 165.
- 8) J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XIII, *L'objet de la psychanalyse* (1965-1966), leçon du 1^{er} juin 1966, inédit.
- 9) 呼び求めや幻聴への本稿の言及は、呼び求め欲動や対象 a の議論を欠いた過去の研究を補うためにも行われている。Cf. 本間義啓「沈黙とエコー」、日仏哲学会『フランス哲学・思想研究』第 19 号、2014 年。
- 10) Erik Porge, « Entre voix et silences : tourbillons de l'écho », *Essaim* n° 32, Érès, 2014, p. 51.
- 11) Sigmund Freud, *Trieb- und Triebchicksale*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Imago, 1946, p. 222.
- 12) S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Imago, 1950, p. 445.
- 13) Cf. Jean-Michel Vives, « Comment la voix vient-elle aux enfants ? », *Enfances & Psy* n° 58, 2013, p. 42.
- 14) Jean-Claude Razavet, *De Freud à Lacan*, De Boeck Supérieur, 2016, p. 106.
- 15) Alain Didier-Weill, *Qu'est-ce que le surmoi ?*, Érès, 2016, p. 44.
- 16) Philippe Lacadée, *Le Malentendu de l'enfant*, Michèle, 2010, pp. 87-88.
- 17) J.-M. Vives, « Pour introduire la notion de point sourd », *Écoute, ô bébé, la voix de ta mère... La pulsion invocante*, p. 102.
- 18) J.-M. Vives, *La Voix sur le divan*, Aubier, 2012, p. 247.
- 19) J.-M. Vives, « Comment la voix vient-elle aux enfants ? », p. 43.
- 20) J.-A. Miller, « Jacques Lacan et la voix », p. 183.
- 21) Cf. A. Didier-Weill, *Invocation*, Calmann-Lévy, 1998, pp. 15-17.
- 22) J.-M. Vives, « Pour introduire la notion de point sourd », p. 99.
- 23) J.-M. Vives, « À l'entour de la pulsion invocante », p. 143. [http://www.gnpl.fr/pdf_actes_sem5/A%201%27entour%20de%20la%20pulsion%20invocante%20Jean-Michel%20Vives.pdf], consulté le 8 août 2024.
- 24) J.-M. Vives, « Pour introduire la notion de point sourd », p. 103.
- 25) Jean-Luc Nancy, *À l'écoute*, Galilée, 2002, p. 44 et p. 50. 「響き（sonorité）としての [……] 音が鳴る場所、

それは主体が聞かせる（se faire entendre）ために到来するような場所ではなく [……]、反対に、音がそこで響く限りにおいて、主体がそれに生成するところの場である」（p. 38）。

26) E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 232.

27) *Ibidem*, p. 88.

28) Jacob Rogozinski, *Le Moi et la chair*, Cerf, 2006, pp. 234-235.

29) J. Rogozinski, *Moïse l'insurgé*, Cerf, 2022, p. 216. 神が「人々の叫び声」を聞き、それによって呼び求められたという聖書の記述を強調しつつ、ロゴザンスキーは次のように言う。「根源的現象は神による呼びかけではなく、彼に訴える人間たちの呼びかけである。この最初の呼びかけを呼び求めと呼ぼう」（*ibidem*, p. 258）。

L’auto-constitution du sujet à l’écoute des silences : sur la pulsion invocante

Yoshihiro HOMMA

Lacan analyse la fonction signifiante à partir de la voix comme « articulation pure ». La voix silencieuse résonne, dit-il, dans le « vide de l’Autre », dans la coupure de la chaîne signifiante. Par exemple, lorsque la phrase que l’Autre adresse au sujet est interrompue (« tu es ... »), le sujet anticipe de lui-même ce que l’Autre aurait pu vouloir lui dire. Si le sujet ne trouve pas dans l’Autre le signifiant qui répond à la question « qui suis-je ? », résonne la voix qui modèle le vide dans l’Autre. Lacan appelle objet *a* cette voix que le sujet entend comme ce qui vise son être. Les analyses que Jean-Michel Vives élabore au sujet de la *pulsion invocante* a ceci de particulier qu’elles permettent de penser la possibilité du sujet qui se fait entendre à l’Autre en s’arrachant à la passivité où la voix épingle son être indicible. La possibilité du sujet qui s’arrache à la voix silencieuse de l’Autre pour pouvoir dire *je* constitue l’un des enjeux que la philosophie devrait discuter avec la psychanalyse, pour approfondir la façon dont le sujet se constitue en entendant la voix silencieuse.

制度化と責任 ——メルロ＝ポンティにおける哲学者の務め——

横田 仁

はじめに

哲学者とは何を為すべき存在者であるのか。こうした問いで本稿を開始するのは、私の関心がモーリス・メルロ＝ポンティ（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）の倫理を浮き彫りにすることであり、本稿はその一環として、彼が「哲学者の務め（*tâche du philosophe*）」と呼ぶものを手がかりに、彼にとっての責任概念——ひとは誰（または何）に対し、どのような責務を負うのか——を検討するからである。

まず、本稿の主題となる哲学者の務めなるものの見通しを示しておこう。彼のコレージュ・ド・フランス開講講義「哲学をたたえて」（1953年）の最終節によれば、「哲学者の跛行は彼の徳である」（EP 61）。この「跛行」（*claudication* 足を引きずる歩法）とは、ソクラテスの生き方としての「真のアイロニー」¹⁾を喩えた言葉であるが、メルロ＝ポンティはそれを「務めであり、超然であって、それが哲学者に、人々のあいだで或る仕方で行為するよう命じる」（EP 61）ものと言い換える。また、彼はアイロニーを「他人との距離を取りながらも真である関係」、「自己をも他者をも自由へと解放する試み」（EP 43）とも述べる。さらに、哲学の役割は事物や歴史的状況をはっきりと見るよう私たちを学び直させることに他ならない、とする彼のかねてからの主張（cf. PhP 520）をも併せて捉えると、次のように言えるだろう。哲学者の務めとは、他者と距離を取りつつおこなう行為により、自明視されていた意味や価値を捉え直させ、それらから自他を解放することである。——こういった含意が「務め」と「超然」との押韻（*tâche, détachement*）に託されていると考えられる²⁾。

この務めの内実をどのように検討するのかを示すために、メルロ＝ポンティ哲学における概念の変遷についてごく簡単に触れておく。彼の関心は一貫して人間の経験構造を適切に記述し、説明することにあった。『知覚の現象学』（1945年）ではゲシュタルト心理学や現象学を用いて、自然と精神と世界との経験が現れる場としての知覚経験を検討した。だが、同書出版翌年の講演「知覚の優位性」での質疑応答を経て、彼は知覚概念を中心に置くことなしに哲学を展開する仕方を採用するようになる。というのは、その概念が引きずる伝統的哲学のニュアンスゆえに、自らの哲学が読者からの誤解を招きうると考えたからである³⁾。それゆえ彼は1950年代以降、とりわけコレージュ・ド・フランスでの諸講義で、「知覚」概念を拡張して「表現」を、さらにその不十分さから、「自然」「肉」とともに「制度化」を、鍵概念として導入していく。私は、この制度化概念を参照することによってこそ、哲学者の務めと、それにともなう責任とをいっそう適切に了解しうると考える。

では、メルロ＝ポンティの制度化とはどのようなものか。一般的な意味での制度化とはおおむね、或る目的のための規則や規範などの人為的確立といったものだが、彼が主張するのはそうしたものではない。「制度化」講義（1954-1955年）の講義要録では次のように述べられる。

ここで私たちが制度化ということでおもうとしているのは、恒久的な諸次元を経験に与える出来事であり、それとの関係で、他の経験の一つの系列全体は意味を持ち、思考可能な連続〔suite 後続〕ないし一つの歴史を形づくる。あるいは、それ〔制度化〕は私のなかに意味を、名残や残滓としてではなく、後続への呼びかけや未来への要請として、据えつける出来事である。（IP 124）

メルロ＝ポンティは制度化を、たんに主体的意識の働きに依る作用としてではなく、一種自律的な仕方では生じる出来事として示している。また、それは或る経験の意味や帰結が私たちや私たちが生きる構造のあいだで受容、共有され、ものの捉え方の基盤や価値として沈殿していく過程であるが、不可逆な凝固を意味しない。制度化は、沈殿と不可分に、それに続く新たな思考や行為を要請する過程ないし領域の出現を表す概念でもあるのだ。この過程は「制度化するもの」と「制度化されるもの」とが相互的かつ自律的に設立されていく現象として記述される。その眼目は、個人の身体的な経験から、文化的で間主体的な経験、そして一個人の経験が影響を与えることのないように思われる公共的な歴史の進展までをも、一つで概念で記述することにある。

しかしながら、次のような反論が予想される。哲学者の務めなるものを了解するために制度化概念を参照する本稿の試みは、公共的なはたらきを個人の観点からのみ捉えることであり、広い射程を持つ同概念のごく一部に触れることでしかなく、結果的にメルロ＝ポンティ哲学の意義を矮小化することになるのではないかと。これに対して私は、制度化概念の広範さと、本稿でのその限定的な扱いとを認めつつも、むしろ制度化を経由してこそ哲学者の務めや責任は明確化できるのだ、と主張するつもりである。

本稿は次のように論を進める。まず、メルロ＝ポンティが哲学者の在り方をどのように描写するかを示す（第1節）。つぎに、制度化概念の導入の経緯と制度化の四つの秩序とを概観する（第2節）。そのうえで、哲学者の務めが制度化の枠組みでどう位置づけられるかを検討する（第3節）。それにより、哲学者がどのような責任を負うべき存在なのかを明らかにする。

第1節 哲学者の務めとその必要条件

本稿の主題となる哲学者の務めの内実はどうのようなものだろうか。まずは表現論の文脈でこれを規定しよう。「哲学をたたえて」では、表現としての哲学の条件は、「自らを表現する者」と「表現される真理」、「表現者がその前で表現して見せる他者」の三つの契機が同時に充たされることだとされる（cf. EP 36）。すなわち「表現」は、自己の表現であると同時に、真理の表現でもあり、かつ他者に対する表現でもなければならない。この事情をよりくわしく理解するために、哲学者の務めが果たされなかった例としてのデカルトと、果たされた例としてのソクラテスのそれぞれの行為を確認する。

デカルトは、ガリレオが地動説を唱えて宗教裁判で有罪判決を受けたことを耳にし、著書『宇宙論』の出版を取りやめた。ソクラテスは、処刑される危険があったにもかかわらず、出廷し「弁明」をおこなった。彼らの共通点は、当時自明視されていた認識（常識）とは異なる、彼ら自身の確信

を表明しようとしたことにある。デカルトにおいて確信とは、天動説に対しての、地動説に結びつく考えであり、ソクラテスにおいては、都市国家や神といった既存の価値に対しての、「不知の自覚」に基づく吟味の必要性である。他方で、彼らの相違点は、自身の確信をその身を危険にさらしてまで他者に対して表現したか否かにある。そして、メルロ＝ポンティによればデカルトの問題は、出版を取りやめたことそれ自体ではなく、沈黙したこと、すなわち出版を選択しない理由を彼が表明しなかったことにこそあるという（cf. EP 61-62）。

この沈黙が問題とされるのは、以下の理由からである。哲学とは哲学者自身の確信を表現することであるが、それは聞き手に理解されない可能性をつねにともなう。しかし、それを避けるために表現を控えることは、表現者の考えを理解する機会や自由、可能性などを他者から奪う行為である⁴⁾。では、哲学者にとっての他者とは誰か。たとえば、ソクラテスが最後の法廷で語りかけ、弁明をおこなった相手は、裁判員として現前する約五〇〇人のアテナイ市民であると同時に、彼の確信を了解するかもしれない（が、現前してはいない）アテナイ市民であった。この意味で、ソクラテスにとっての表現相手の在り方は両義的である。また、彼の確信は、誰かの検討を経るまでは一見解にすぎず、「他者」に確信されたときに「真理」の資格を獲得する。そして、「真理」が出現した瞬間にソクラテスは本当の意味での「表現者」となる⁵⁾。「表現者」、「真理」、「他者」という条件が充たされる「表現」とは、それら三者が契機として分節化され、同時に成就する事態であり、その遂行が哲学者の務めである。これを踏まえると、デカルトの沈黙は次のように解釈できる。彼が当時の人々に対して出版停止の理由を公にしていれば、それがいずれは宗教裁判所に対するガリレオの正しさを立証する機会となったはずである（cf. EP 62）。しかし、デカルトは沈黙することで、当時の自明な思考基盤（天動説）から解放される機会を、同時代の現前する人々から、そして同時に彼の考えを了解するかもしれない現前しない人々（潜在的な「他者」）から奪い、それにより彼は「表現者」となる機会を自身からも奪った。以上が、「哲学をたたえて」の表現論の文脈で沈黙が批判される理由である。

真理は他者を經由してしか実現しえないとメルロ＝ポンティは考える。したがって、哲学者の務めとは、表現者と真理と他者という三契機を同時に成就させることにこそある。では、務めが果たされないことの弊害はどのようなものか。先回りすれば、それは「解放」の機会の喪失だということになるが、その主張の真意を明確化する準備として、次節では制度化概念を概観する。

第2節 制度化概念とその必然性

本節では、哲学者の務めをより適切に理解するために、制度化概念への参照の意義を示したうえで、制度化の四つの秩序を確認する。

メルロ＝ポンティの弟子であり講義録の編纂者でもあるクロード・ルフォールによれば、師が「制度化」を主題化したのは、「知覚」の現象学を「表現」論により拡張する試みが、いまだ意識の哲学に依存していることに気づいたからである（cf. Lefort 2003 : 13, また cf. 本稿註3）。ルフォールの見解に沿って、同講義を「現象学を歴史の形而上学へと発展させること」（cf. IP 126）の準備と位置づけるメルロ＝ポンティの主張を受け容れるのであれば、次のようになるだろう。すなわち、

表現概念では十分に扱えず、制度化概念でより適切に捉えられるようになるのは、「歴史の形而上学」である。意識の哲学と制度化の哲学との決定的相違は、時間的・歴史的な生成過程が内在するか否かにある。

では、その過程とはどのようなものか。冒頭で触れたように、制度化とは、或る経験の意味が不特定多数の人々の間主体的関係において（あるいはそれらを超えて）、ものの捉え方の基盤として沈殿し、また進展する、という動的過程の出現を表す概念である。それはつねに迂回や偶然がともなう仕方では実現する。すなわち、行為の意味は状況に応じて（或る時代、文化、集団においては）受け入れられやすく、または受け入れられ難く、誤解・曲解され、定着し再生産され、あるいは新たな価値がつけ加わり変容しもある。以下に見るように、こうした直線的ではない進展をメルロ＝ポンティは「側面的（lateral）」、「斜行的（oblique）」、「間接的」とも形容する。彼はその進展過程を四つの秩序（ordres）に、すなわち①感情の制度化、②作品の制度化、③知の制度化、④歴史的な制度化に分節化する。これらは後のものになるにしたがって間主体性の度合いが大きくなり、とくに第四のものは、主体的意識を前景に現れさせることなしに歴史の自律的進展を記述可能にする原理として示される。これらを概観する。

- ① 感情の制度化は、とりわけ前反省的经验の水準での、感情の発生仕方を記述するものである。その際、メルロ＝ポンティはブルーストの愛の分析を参照する。曰く、愛の感情は、愛する対象が失われたとき、その悲しみにおいて真にありありと経験される。「否定としての現実的な愛」（IP 69）は、他者や過去が、直接的対象としてではなく不在のものとして切迫し、「想像的なもの」と「現実性」とが、対置されるのではなく斜行的な関係に置かれる、という制度化の論理を明らかにする契機となる。
- ② 作品の制度化は、芸術家が表現技法を発明し、それが名称を持つ画法として定着し、模倣され追従者を生む過程を記述するものである。たとえばルネサンス期に、絵画技法は、古代の遠近法から線遠近法〔透視図法〕という「目的（telos）」へとまっすぐに（直接的・直線的に）たどり着いたかのように思われる。しかし、実際にはその道行きは、当時の画家たちがその絵画的身振りにより、従来の技法の捉え直すことで実現したものであり、その努力の途上には無数の誤解や挫折、迂回があった。にもかかわらず、後のパースペクティブにおいては、時を遡ってそれが必然であったかのように見える。それゆえ作品の制度化は、偶然と理性とが混ざり合う「歩みながら創られる論理」（IP 78）であると言われる。
- ③ 知の制度化は、反省的经验の水準において、とりわけ学問的仕方では真理が創設される過程の記述である。それは一見すると前の二つの制度化とは異なり、クロード・レヴィ＝ストロースの考えるような「自然の實在的または弁証法的な論理」（IP 119）であって、誤解の余地なく普遍的な目的としての真理に至るかのように思われる。たとえば、数学や幾何学の定理は証明されるか否かにかかわらず即自的に真である、かのように思われがちである。しかしそうではない、というのがメルロ＝ポンティの主張である。彼はエトムント・フッサールの「幾何学の起源」を参照して、「意識の「伝統性」とは、起源を忘れ、伝統を伝え、それを創設すること

を意味する」(IP 92)と述べる。数学的真理といえども或る日付において誰かが発明したものであり(Urstiftung)、また、それもあらかじめ自明であるのではなく、不特定多数の他者に捉え直されることで確証されるのだが(Nachstiftung)、やがて起源(発明されたという事実)を忘却され、他の数学的操作の自明の基盤となることにより、一種の永遠という資格を獲得する(Endstiftung)。現前するものが不在へと脱中心化されていく忘却という現象が、主体の意のままの真理の直接的な創設を不可能にする。ここに自律性のある論理、しかも「脱中心化」こそが一次的であり「中心化」が二次的であるような歴史的移行の論理が見出される(cf. IP 100, 廣瀬 2018: 272-273)。知の制度化も斜行的かつ跛行的に進展するのである。

- ④ 歴史的な制度化は、歴史学や社会学の領域において、それらの構造同士が交錯することで歴史や文化、時間などが設立されていく、過程の原理の記述である。メルロ＝ポンティは歴史学者リュシアン・フェーブルの研究に、「私たちから過去へと向かう運動と再活性化された過去から私たちへ向かう運動」(IP 125)との同時生成という歴史現象を見出す。歴史的な制度化は、即自的な過去とそれを観照する現在との関係により構成されるのではなく、むしろ現前の時間と不在の時間との「側面的侵入」(ibid.)として場が開かれる、という仕方では生成するのである。

制度化において、主体的意識の働きが進展を引き起こすといった見方は後景に退く。制度化は、暗黙裡に自明視される現前的な知覚、思考、行為を基盤にして、そこから隔たることにより「制度化されるもの」が生じること、そして蓋然的でありつつも偶然的な「一つの系列」が出現する出来事である。たとえば愛の感情は、愛する者(主体)が愛される者(対象)を愛するという現前的な行為(作用)において設立されるのではなく、主体と対象との別れ(不在)により、遡って、かつて真の愛であったものとして設立されるのである。

メルロ＝ポンティは四つの秩序のうち前三つを個人的ないし間主体的な歴史、最後の一つを公共的な歴史とみなすが(IP 125)、しかし秩序同士は排他的でなく相互浸透的であり、かつ「歩みながら創られる論理」という性格は通底している。制度化の各秩序の内的進展が斜行的であるだけでなく、秩序同士の関係もまたそうである。したがって、そこに間主体性の度合いを見出すことができ、本稿の関心である哲学者の務めの度合いもそれと相関すると思われる。

しかしながら、主体的意識はもはや後景に退いているのだから、制度化の概念と哲学者の務めとの結びつきは薄いのではないか、との疑問が生じるかもしれない。だとすれば、この概念を本稿が参照する意義はどこにあるのか。次節で、哲学者の務めを制度化の観点から捉え直し、それが誰(何)に対するどのような責任を果たすことであるのかを、あらためて検討する。

第3節 制度化と責任

哲学者の務めは、表現により「表現者-真理-他者」の三契機を要請し、自他を解放することだと先に述べた。その機序は制度化概念の参照によりもいっそう適切に記述されうだろう。

哲学者の務めとしての「表現」の要点は、現前するものと不在のもの(の切迫)との両義的な現れを起点に、既存の経験基盤を問いに付し、不在のものとしての自らの確信を表現することにある。

それは両義的な相手に対しての表現、すなわち、現前する他者に対してと同時に、不在だがいつか表現者の確信を了解するだろう他者に対しての表現である。ただし、聞き手もしくは読者としての「他者」は、表現者の確信を完全に理解する者ではないし、それに無批判に同意を与える者でもない。たとえば、プラトンの初期対話篇の多くは問答相手たちの困惑で幕を下ろすが、それは彼らが従来の自己と懷疑する自己とのあいだでの葛藤状態に入るから、すなわち従来の自己や価値観と新たなそれらとの隔たりや両義性を認識するからである。このとき彼らは哲学者にとって字義通りの理解者ではないが、ソクラテスの「真理」は実現していることになる。というのも、自己懷疑という現象は、哲学者の主張を拒絶せず聴いたがゆえに実現する、両義的な自己の誕生という事態であり、ゆえに問答という表現は、「他者」の解放、すなわち以前の自分ではないものへの解放の機会であると同時に、「真理」への開かれの機会でもあるからだ。つまり、聞き手が無自覚に前提してきた自らの価値基盤に両義的意味（現前と不在）を見出し、検討し始める、という斜行的な態度の獲得こそが、「他者」の出現という事態であり、そしてそれこそがソクラテスを「表現者」すなわち哲学者として出現させる契機なのである。ただし、「表現者」は「他者」からの誤解や批判へとつねに開かれており、「真理」が実現するかどうかは必ずしも定かではない。三契機のそれぞれは保証なしに、跛行的に生じる。つまり、哲学者の務めであるアイロニー（跛行）とは、偶然的でありつつ蓋然的な仕方、歩みながら作られる仕方である「表現」の謂いなのである。

以上を制度化の枠組みで捉え直すと次のようになる。ソクラテスはその確信（不知の自覚）を、眼前の聞き手が懷疑（不在への開かれ）を開始するとの見通しとともに語りかけるとき、ソクラテスは権利上の先取りにより「制度化するもの」としての表現者なのであり、彼の確信および聞き手は、「真理」および「他者」としての「制度化されるもの」となる。そして、「表現」の成就において聞き手が実際に既存の価値を疑い始めるとき、彼の確信は事実上の「真理」となり、やがて起源は忘却されて、以前から真であったことになる。ただし、「表現者」という契機に定位する場合、ソクラテスは一方的に「制度化するもの」なのではない。「制度化されるもの」としての「他者」と「真理」とが創設されるからこそ哲学者は「表現者」たりうるのだから、先とは逆に「他者」と「真理」とは「制度化するもの」であり、「表現者」は「制度化されるもの」なのである。以上のことは、表現の他の契機（「真理」、「他者」）に定位した場合にも同様に結論される。したがって、「制度化するもの」は「制度化されるもの」である。——いや、この言い方では十分でない。より正確には、制度化するものは、制度化されるものであることによってこそ、制度化するものなのである。しかも、「制度化するもの」即「制度化されるもの」という仕方ではなく、各契機〔表現者-真理-他者〕のうちに時間的隔たりが内在する仕方である制度化するものなのである。ただし、三契機は同時に出現する。時間的隔たりを含むのは、それぞれの契機である。このように、自他や現在および過去（そして未来）の諸契機の相互関係として経験構造を記述することに、制度化の真価はある。

ここまでで、メルロ＝ポンティが制度化概念を導入した経緯をたどり直し、その概念の枠組みにおいて、哲学者の務めとしての「表現」を捉え直した。それにより、両義性とは「時間的隔たり」でもあることが明らかになる。これを踏まえて、哲学者の務めの内実をあらためて確認するために、最後にもう一度デカルト批判の意味を捉え直そう。すでに私はデカルトの沈黙を、表現者自身およ

び他者から解放の機会を奪う行為として位置づけた。それはいまや、「制度化するもの」であることを放棄することにより「制度化されるもの」であることをも放棄する行為だと言い換える。さらに、それは表現の他の二契機（真理、他者）をも同様に喪失させる行為である。また、制度化は「歩みながら創られる」場の自律的な生成過程なのだから、沈黙は真理の出現の場そのものを喪失させる行為でもある。したがって、沈黙は時間的隔たりの拒否として、制度化の停滞を招く行為として位置づけられるのであり、それゆえメルロ＝ポンティにより批判されるのである⁶⁾。

以上から、次のように結論づけることができる。哲学者の務めとは、たんに自他を解放する責任を果たすことにとどまらず、自他を解放へと向かわせる制度化の活性化を促し、時間的次元の出現を動機づける責任を果たすことなのである⁷⁾。

ここまで哲学者の務めについて検討してきたが、明らかにしておくべきことが残されている。すなわち、哲学者の務めが職業倫理であるかどうかということであり、これをめぐって二つの問いが生じる。一方で、制度化の活性化を促し、新たな不在の時間の間を開くことは、必ずしも哲学者に固有の役割とは言えないのではないか。というのも、芸術家であれ政治家であれ、同様の務めを果たす責任を担っているように思われるからだ。それをなぜ、敢えて哲学者の務めと限定しなければならないのか。また他方で、哲学者の務めとは結局のところ、きわめて特殊な資格や能力を要する職業倫理なのではないのか。というのは、哲学者の務めはたんに表現を止めないことではなく、誰かの表現を受け取り吟味すること、誰かにとっての「他者」となる態勢を準備することでもあるだろうが、その実践は余人には困難な道のように思われるからだ。

これらの問いに対しては、以下のように答えられるだろう。メルロ＝ポンティが想定する、在るべき仕方としての哲学者とは、私たちが一般的に考えるそれとは大きく異なる。すなわち、彼が「哲学者」という言葉を用いるとき、上の二つの問いに見られる、芸術家や政治家と区別される一つの職業を想定しているわけではないし、ソクラテスやデカルトのような（そしてメルロ＝ポンティ自身のような）、こう言ってよければ自明なものの中に両義性を見出す感覚がとりわけ鋭く、かつそれに対する懷疑を遂行するに足るきわめて大きな知的体力を持つ人物だけを想定しているわけでもない。ジャン＝ポール・サルトルは「哲学をたたえて」を、哲学者と状況参加する人間とを動物学的な種として区別するものだったと批判した（cf. P2 137）。これに対してメルロ＝ポンティは次のように答えた。「自己と他者と真なるものの原理上の一致と事実上の不一致」を認め、「それら〔三つの契機〕すべてを、どうかこうにか、ともに歩ませる忍耐力」を持つのが善き両義性の哲学である。そして、人間とはそれを為す存在なのだから、それが可能か否かを証明する必要はない、と（cf. P2 148-149）。忍耐力とは、誰にも理解されない可能性および身の危険の可能性にもかかわらず、自らの確信を理解してもらう機会を他者に与え、表現の成就の可否を委ねる姿勢であると考えられる。それゆえ、彼はしばしば、哲学者とは敵対者をも了解しようとする者であるとも主張するのである（cf. GC 333, etc.）。したがって、私はこう結論する。メルロ＝ポンティにとって務めを負うべき哲学者とは私たち各人であり、解放へと向かう制度化を促す責任を果たすべきなのは私たち自身なのである、と。

おわりに

本稿には少なくとも二つの課題が残されていると思われる。第一に、哲学者の務めと、とくに自律的で動的な過程としての制度化概念の第四の秩序、歴史的な制度化における責任との関係については、いまだ十分に検討されていない。ただし、この主題が、メルロ＝ポンティがわずかな時期にのみ論じた制度化概念の射程にあるかどうか（cf. Larison 2023, 廣瀬 2024）、あるいは「自然」や「肉」の概念や問いかけの哲学の枠組みで問題にすべきものであるか、といった是非それ自体も検討に開かれている。第二に、なぜ哲学者の務めや責任を果たすべきであるのか、という問題がある。その理由は自由への解放が「善い」からであるのか。しかしながら、「悪しき」制度化といったものも容易に考えうる。彼は他にどのような要請を想定するのか。これはさらに、メルロ＝ポンティ哲学に対する解釈から踏み出して、「そもそも私たちはなぜ倫理的であるべきなのか」という根本的な問いへと掘り下げられるべき課題である。これらについては稿をあらためて検討する必要があるだろう。

参考文献

モーリス・メルロ＝ポンティの著作（略記）

- EP *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris : Gallimard, Coll. folio essais, 1989 [1953].
- GC *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Lagrasse : Verdier, 2016.
- IP *L'Institution, la passivité : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris : Belin, 2003.
- MSME *Le Monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France, notes, 1953*, Genève : MétisPresses, 2011.
- P2 *Parcours deux 1951-1961*, Paris : Verdier, 2001.
- PhP *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, Coll. tel, 1976 [1945].
- PrP *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophique*, Paris : Verdier, 1996 [1946].
- RULL *Recherches sur l'usage littéraire du langage : cours au Collège de France, notes, 1953*, Genève : MétisPresses, 2013.

Antich, Peter, "Can There Be an Existentialist Virtue Ethics ?", in *The Journal of Value Inquiry*, vol. 57, 2021, pp. 1-20.

Larison, Mariana, *Vers une nouvelle Phénoménologie de l'institution : avec et au-delà de Merleau-Ponty*, Bucharest : Zeta Books, 2023.

Lefort, Claude, "Préface", in *IP*, pp. 5-28.

Reynolds, Jack, "Phenomenology and Virtue Ethics : Complementary Antitheoretical Methodological and Ethical Trajectories ?", in *Phenomenology and Virtue Ethics*, London : Bloomsbury Academic, 2013, pp. 113-131.

佐野泰之「イロニーとパロール——両義的な生の表現のために」、メルロ＝ポンティ・サークル『メルロ＝ポンティ研究』第28号、2024年、27-46頁。

プラトン『ソクラテスの弁明』、納富信留訳、光文社、2012年。（Apol.）

廣瀬浩司『『制度化、受動性』——歴史のこだまのなかで目覚めるために』、松葉祥一・本郷均・廣瀬浩司編

『メルロ＝ポンティ読本』、法政大学出版局、2018年、267-278頁。

廣瀬浩司「制度化概念の位置づけと可能性——間主観的な規範の自己制度化の哲学へ向けて」、メルロ＝

ポンティ・サークル『メルロ＝ポンティ研究』第28号、2024年、63-81頁。

横田仁「動機の表明——メルロ＝ポンティにおける哲学者の徳」、メルロ＝ポンティ・サークル『メルロ＝

ポンティ研究』第26号、2022年、35-51頁。

註

- 1) ここで本稿の先行研究に対する位置づけを示しておく。メルロ＝ポンティの哲学をソクラテス的なものとみなす近年の研究として、さしあたり次の三つが挙げられる。第一に、拙稿（横田 2022）では、「哲学をたたえて」でのアイロニーを哲学者の動機として論じた。しかし、それを表現論の文脈において徳倫理的に扱おうと試みた⁸⁾点で、本稿とは異なる。第二に、マリアナ・ラリゾン（Larison 2023）は、メルロ＝ポンティ哲学を端的に「新ソクラテス主義」と位置づけ、制度化概念の可能性を探究する。ただし、同書はアイロニーについて、後期の「問いかけ」の存在論の射程で間接的かつ示唆的に触れるのみであり、務めや責任については論じていない。第三に、佐野泰之（佐野 2024）は「哲学をたたえて」のアイロニーを表現論の文脈で、プラトンの『弁明』以外の著作をも含めて検討している。同論は「解放」を、表現の解釈を他者の自由に委ねる試みと位置づける（cf. 佐野 2024：37-38）。他方で、本稿では解放を、『知覚の現象学』の主張（PhP 520）とあわせて、表現の理解を他者に委ねた結果、新たな捉え方へと開かれる現象として解釈している。これらの相違について、本稿の解釈が適切か勇み足かを検討することは紙幅の都合上困難であり、別の機会に譲る必要がある。
- 2) 「善きアイロニー」とは、ヘーゲルが「ロマン主義的アイロニー」を「悪しきアイロニー」とみなし、それと区別されるものに与えた呼び名である。悪しきアイロニーとは、望めばあらゆるものに無差別に意味を与えるものであるが（cf. EP 43）、これは言わばたんなる超然であって、メルロ＝ポンティの見方に照らせば主知主義的な在り方である。他方で、ソクラテスの善きアイロニーは、敢えて端的に言えば、超然（détachement）である仕方での状況参加（engagement）という両義的な在り方である。
- 3) コレージュ・ド・フランス講義「感覚的世界と表現の世界」（1952-1953年）の初回で、メルロ＝ポンティは自らの哲学が誤解される要因を次の三点にまとめる（cf. MSME 46-47）。すなわち、①伝統的哲学と自身の哲学とにおける「知覚」概念の意味の混同（cf. PrP 53）、②現象学と存在論との区別という先入見（cf. PrP 97-100）、③現象学と実証主義哲学との同一視である。彼はこうした誤解を表現概念の導入により避けようとしたのである。
- 4) メルロ＝ポンティはソクラテスの出廷理由について、「彼は法廷に自身を理解する機会を与えなければならなかった」（EP 44）と述べる。したがって、出廷しないこと、状況から離脱することは、ソクラテス自身を理解する機会を法廷（他者）から奪うことなのである。
- 5) 彼のいわゆる中期表現論において、メルロ＝ポンティは芸術家について同様のことを述べる。真の表現とは、他者に自身の言葉を理解してもらえない危険を冒しつつ、理解してくれるかもしれない他者の存在や到来を信じて、彼らに向けて慣習的でない言葉で（/言葉を）語ることである（cf. RULL 207）。作

家は、読者を創造することによって、作家としての自身を実現する（cf. *ibid.* 187）。つまり、読者の誕生を以て作家は誕生するのである。

- 6) 当然ながら本稿は、デカルトが哲学者ではないなどと主張するつもりはない。彼の沈黙という事態に限り、務めを果たさない行為、両義性を手放す行為として位置づけているのである。人はつねに「表現者」としての哲学者であるわけではなく、ソクラテスにおいてすらそうである。メルロ＝ポンティによれば、ソクラテスにも、ものごとに自在に意味を与える構成的意識の在り方、「悪しきアイロニー」（cf. 註2）の痕跡がある。ソクラテスが「私は憎まれているが、それこそが私が本当のことをいっている証拠だ」（cf. *Apol.* 24a）とか「私は、たとえ何度殺されることになろうとも、哲学することをやめないだろう」（cf. *ibid.* 30b-30c）と挑発的に言うとき、彼は両義性を手放し、他の解釈可能性や現前する人々を無視し、一足飛びに自身の見解を表現して、それを了解しうる不在の人々にのみ語りかけている（cf. *EP* 43-44）。つまり、哲学者の務めは表現の都度、たえず果たされるべきものである。
- 7) 明示的には述べてこなかった前提として、解放の機会としての「表現」なしにも制度化は生じる、というものがある。非反省的行為ないし歴史的惰性による、制度化されたものの維持、強化、再生産がそれである。つまり、本稿で私がメルロ＝ポンティに見出す制度化概念は、さらに正確に言えば、より豊かな自由の可能性への開かれであることが暗に前提されるだろう。（cf. *IP* 126）
- 8) 本稿で直接的におこなうことはなかったが、メルロ＝ポンティ哲学に徳の観点から（徳倫理的ないし徳理論的に）アプローチすることは、その倫理的観点を浮き彫りにするうえで有意義である。今世紀の徳倫理学への再評価以降、徳の観点から現象学や実存主義を検討する研究が為されてきている。現象学を徳倫理学の術語で論じ、徳倫理学に現象学的な経験記述を導入するという相互寄与が成立すると見られるからである（cf. Reynolds 2013）。たとえば、ピーター・アンティツヒは実存主義を「自由を価値の源泉と位置づける」見解と捉え、それを踏まえて「実存主義的な徳倫理学」の可能性を提示する。その文脈で彼は、メルロ＝ポンティ哲学の徳を、自然的態度から覚醒する実効的自由を実現しようとする実存のスタイルとみなす（cf. Antich 2021）。本稿では直接的には徳を取り扱わないものの、アンティツヒにおける哲学者の務めの、自律的進展の原理としての制度化に内属しつつもそれを活性化させるものという位置づけは、本稿と通じるものがある。

Institution et responsabilité : la tâche du philosophe selon Merleau-Ponty

Jin YOKOTA

Cet article examine la tâche du philosophe selon Maurice Merleau-Ponty. D'après son cours inaugural au Collège de France, la philosophie repose sur trois moments liés : quelqu'un qui s'exprime, la vérité exprimée, et les autres devant qui il s'exprime. Socrate accomplit cette tâche, et Descartes non. Son cours sur « l'institution » (1954-1955) éclaire ce cadre. Il y présente l'établissement de la vérité comme un événement où l'instituant et l'institué, tout en étant marqués par un décalage temporel, forment une série historique autonome et réciproque. Chaque moment de l'expression est ainsi traversé par une ambiguïté temporelle. Dès lors, la tâche du philosophe consiste à ouvrir une dimension d'institution, et d'assumer la responsabilité de son émergence et de sa continuité.

『エチカ』第一部定義八「实在そのもの」としての永遠概念再検討 ——ゲルー、ジャケの解釈に対する批判を中心に——

李 蓮

序論

スピノザの永遠概念を理解する上で最も困難となるのは、他でもない永遠の定義の解釈である。
『エチカ』第一部定義八にこうある。

永遠 *aeternitas* によって私は、永遠なるものの定義のみから必然的に導出されると考えられる
限りで、その实在そのもののことと知解する¹⁾。

この定義に違和感を覚えないことは不可能だろう。まず三つの疑問が浮かぶ。第一に、「实在そのもの *ipsa existentia*」としての永遠とは何か。第二に、永遠を「永遠なるもの *res aeterna*」から定義するのは循環ではないか。第三に、この定義は実体を説明するためだけに設けられたものなのか、それとも様態にも適用されるのか。永遠概念は『エチカ』において、至福の獲得という一大プロジェクトの枢軸である。よって以上の問いに明確な答えを与えることの失敗は、スピノザ哲学の基盤に致命的な欠陥を齎すことになりかねない。

スピノザの永遠概念については、特にフランスにおいて既に多大な先行研究の蓄積があるが、「实在そのもの」という表現にフォーカスし、これを単なる無時間性と峻別して論ずる作業は未だ十分に為されていない。「实在そのもの」としての永遠とはいかなる永遠か。本稿はこの問題を明らかにするため、『エチカ』第一部の定義八から神の永遠が証明される定理一九・二〇までを精査する。それにあたり本稿は、スピノザが永遠を「实在そのもの」とする肯定的概念と「持続や時間によって説明されないもの」とする否定的概念の二種に区別していたとする方法的仮説を立て、二つの概念がどう適用されているかを調べる。その結論として、一)「实在そのもの」としての永遠は定理一一における神の観念の構成を前提とせねばならず、定理一九に至って初めて獲得されること、二) 否定的概念としての永遠は肯定的永遠概念の一特性＝永遠性であり、スピノザはこれを「生得の道具としての真の観念」(TIE39)として、肯定的永遠概念に至るための足場として用いていること、三) よって二つの永遠概念は同一であるが、「实在そのもの」としての永遠とその特性である永遠性の混同は解釈に混乱を齎すこと、を主張する。以上の考察をふまえて上記三つの疑問に答え、以てスピノザの永遠の定義の内実を僚かにすることが本稿の目的である。

1. ゲルーとジャケの解釈

序論に挙げた三つの問題点は既にいくつかの注釈者たちが指摘したところであり、それぞれ解決を試みている。そのうち最も精細なものとしては、マルシャル・ゲルー²⁾とシャンタル・ジャケ³⁾

が挙げられるだろう。ゲルーはこれらのアポリアを、永遠を生ぜしめる「永遠なるもの」を必然的に実在する実体と同定することによって解消する。定義に見られる特異な表現は、実体を特定するためのものである。先ず、本質ではなく実在を永遠の定義対象とするのは、様態の本質もまた永遠性を有する一方で、本質のみならず実在も永遠であるのは、その実在と本質が同一である実体に限られるからである。つまり実在と乖離した本質、本質の永遠性は、永遠を定義するための決め手として相応しくない⁴⁾。次に永遠を定義する「永遠なるもの」についてゲルーは、「永遠なるもの」がその実在が必然である実体のみを指示するのならば、指示対象が単一である以上「永遠なる」という制限的形容詞は不要ではないか、とひとたび自問する⁵⁾。しかし続く論述で直ちに、定義に後続する説明に注意を促し、「永遠なるもの」の永遠が真理や物の本質と同様、無時間的永遠⁶⁾を意味することを強調する。実体の必然的実在の永遠は、単なる無際限の永続と混同されてはならなかったのである⁷⁾。この解釈は同時に、様態について言われる永遠が実体のそれと一義的でないことを含意する。ゲルー曰く、永遠と言われる様態、つまり無限様態さえもその実在を否定することが概念上不合理でない以上、永遠とは区別される永続性 *sempiternité* を有するに過ぎない⁸⁾。よって様態に実体と同じ意味での永遠を認めることは「術語上の厳密さに対する過失⁹⁾」となる。

以上の主張は定義八を整合的に読み替えることに成功しており、この定義の最初の適用 (E1P19) が他ならぬ実体の永遠の証明であることから裏付けられているかのように見える。しかしながら、この説には強力な異議が唱えられている。ジャケは『永遠の相のもとに』(1997/2015)において、ラテン語原文の「永遠なるもの」が、定冠詞を伴う「永遠なるそのもの *la chose éternelle*」とも、不定冠詞を伴う「永遠なるあるもの *une chose éternelle*」とも訳しうる点に注目し、ゲルーが後者の可能性を無視していると指摘した¹⁰⁾。またジャケは、スピノザが「永遠なるものの本質から」とする代わりに「永遠なるものの定義から」と記した点に着目し、本質からその実在が永遠であるのは実体に限られる一方、最近原因を包含する定義 (TIE96) からは、神を最近原因とする様態にも実体と同様の永遠が適用される余地が残ることに注意を促す¹¹⁾。これら二点を根拠に「永遠なるもの」は実体のみならず様態でもありうることをジャケは主張する。わざわざ「永遠なる」という形容詞をつけたのは、様態が有限者の無限系列から決定される有限個物 (E1P28) とも、神の属性から直接生起する永遠なるもの (E1P21, 22) とも二様に認識されうるからであり、後者を前者から区別する必要に迫られたからである¹²⁾。裏を返せば、もしスピノザが「永遠なるもの」をもって実体をしか想定していなかったのならば、「永遠なる」の一語は付加されなかっただろう。

これらの研究は、問題の定義を理解する上で貴重な知見を与えてくれる。しかし同時に、我々はこの点である重要な観点が見過ごされていることに気づく。それは、スピノザが永遠をもって「何を」意味したかのみならず、“どのように”証明したのか、という観点である。我々はスピノザの定義する永遠概念にどうやって辿り着くのか、またスピノザはどのように我々を導こうとしているのか、その具体的なプロセスについての考察がこれらの研究ではなされていない。後に見るように、『エチカ』第一部諸定理における永遠概念の使用は、その定義に劣らず多くの問題を抱えている。この点を儆かにするため、本稿は以下に永遠概念に関する第一部のテキストを検めていく。

2. 「実在そのもの」としての永遠と無時間性としての永遠

テキスト読解に入る前に、『エチカ』には「実在そのもの」としての永遠とは別様に規定される永遠概念があったことを確認しておかねばならない。それは定義八に続く説明に見出される。

なぜなら、そうした実在はものの本質と同様に永遠真理として考えられ、そしてそれゆえ持続または時間では説明されえないからである、たとえ持続が始まりも終わりもないものと考えられようとも。

ここでスピノザは永遠を無時間性として提示している。永遠の無時間性をもってスピノザが何を考えていたか、『形而上学的思想』第二部第一章の例を借りて確認しておこう。三角形の内角の和が昨日も今日も二直角に等しいことは真である。が、そこから“昨日も今日も二直角に等しいことが三角形の真理である”、とは言われぬ。スピノザにとって永遠真理である三角形や円の本質の真理は概念上変化することがありえず、よってその持続について語ることが無意味であるようなものであった。ところでスピノザはそのような無時間性としての永遠が、物の本質を通して得る永遠真理の認識を通して既に獲得されていると考えていたようである。つまり、永遠なる実在は「持続または時間では説明されえないゆえに、ものの本質と同様に永遠真理と考えられる」のではなく、「ものの本質と同様に永遠真理と考えられ、そしてそれゆえ *propterea* 持続または時間では説明されえない」のである。即ち、無時間性としての永遠はあくまで永遠真理の認識を通して説明され、反対に永遠真理の認識の在り方それ自体は何物からも説明されない。この無時間性としての永遠の既得性については後に再び取り上げる。

さて、無時間的永遠はどのような意味で「実在そのもの」としての永遠の説明となりえているか。そのような「実在」がいかなる持続によっても説明されえないということを納得したとしても、いかなる持続によっても説明されえないことを「実在」と解することは、やはり困難と言わざるを得ない。無時間性という概念は一個の特性、“永遠性”であって、「実在」としての“永遠”という概念とは別物のように思われるからである。「実在そのもの」としての永遠と、無時間性としての永遠。永遠という実在と、永遠性という特性。これらの関係は混然としており、互いにどう区別されるのか、そもそも区別されうるものなのか、全く定かでない。実際ゲルーやジャケも両者を無意識にすり替え、また混同していたことが見て取れる。ゲルーは定義八の注釈において永遠を「ある本性の、自己自身によって必然的な実在として定義される¹³⁾」と述べた直後、「永遠とはつまりその実在の特性である¹⁴⁾」と言い換えている。スピノザが『エチカ』以前の著作である『神・人間及び人間の幸福に関する短論文』と『形而上学的思想』で永遠を特性 *proprium* (KV1/7) もしくは属性 *attributum* (CM1/4, 2/1) と定義づけていた事を考えれば、わざわざ「実在」と定義し直したのには相応の理由があるはずである。この変遷の消息を追ったジャケもしかし、永遠を共通概念であると結論付ける一方¹⁵⁾、それがなぜ実在と定義されたのか、実在としての永遠とは何なのかという問題をなおざりにしてしまった。本稿はこれらの解釈が誤っていると指摘したいのではない。ただこのような混同が起ころうという事実、またその混同の中で揺ゆるがせにできない、永遠を「実在

そのもの」と定義した、その真意に迫りたいのである。

以上の事由を踏まえ、以下のテキスト読解では暫定的に、定義における「实在そのもの」としての永遠を肯定的永遠概念、説明における無時間性としての永遠を否定的永遠概念と区別して扱うことを提案したい¹⁶⁾。以て我々は、スピノザが二つの永遠をどう用いているかを検討する。該当箇所は、ひとまず定義八以降から、神の永遠が証明される同一部定理一九・二〇までとしたい。

さて、まず定義八から定理一八までにスピノザは名詞“永遠 *aeternitas*”を一度¹⁷⁾、形容詞“永遠 *aeternus*”を十度¹⁸⁾用いている。使用事例は次の三つに分類される。(1)定義八説明におけるように「永遠真理」に言及する場合 (E1P8S2, E1P17S¹⁹⁾)。 (2)定義六におけるように「神の永遠の本質」に言及する場合 (E1P10Sの二箇所, E1P11, E1P15S, E1P17S三箇所²⁰⁾)。 (3)定義八説明におけるように「物の本質の永遠性」に言及する場合 (E1P17S二箇所²¹⁾)。ここから看取されるのは、次の三点である。(I) この範囲においては肯定的永遠概念が現れない。(II) 否定的永遠概念には何の定義づけも証明も与えられない。(III) 神の永遠は定理一九を俟たずして既に証明されている。

これらの事実は三つの重大な問題を提起する。第一に、既に述べたように定義八説明でスピノザは、無時間性を永遠真理の認識によって説明している。永遠真理の認識は所与であり、よって否定的永遠概念もまた既知とされる。しかしもし永遠性が既知であり、(I) からわかる通り否定的永遠概念のみで「おのおのが永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成っている実体」(E1P11)の証明が可能であるならば、そもそも肯定的永遠概念を定義づける必要はあったのか。第二に、そもそも否定的永遠概念が既知であることをスピノザはなぜ前提できるのか。また、我々が抱く概念とスピノザのそれとが一致するとなぜ言えるのか。第三に、(III) の事実は、定理一九の存在意義そのものに疑問を投げかける。肯定的永遠概念が実体の必然的实在というなら、それは定理七で「実体の本性には实在することが属する」と証明された時点で、既に儼かなのではないか²²⁾。実際、定理八備考二では既に「実体の实在はその本質と同様に永遠の真理である²³⁾」と述べられており、定理一九はあたかも形式的追認である。定理一九の必要性とは何か。問題の定理を見ていこう。

定理一九は「神あるいは神のすべての属性は永遠である」ことの証明である。証明は神の永遠を証明する前半と、属性の永遠を証明する後半に分かれる。前半を引用する。

なぜなら神は（定義六により）実体であり、この実体は（定理一一により）必然的に实在する。即ち（定理七により）その本性には实在することが属する。言いかえれば（同じことだが）その定義から实在することが導出される。こうして神は（定義八により）永遠である。

ここで我々は、定理が定理七に直接言及せず、定理一一を通して定理七に言及しているという奇妙な事実に気づく。これが奇妙であるのは、最初の二文（原文は一文）を約めて「神は実体であり（定義六により）、そしてそれは（定理七により）必然的に实在する」としても論理的には何の問題もないからである。冗長の危険を冒してまで、スピノザが定理一一を経由するのはなぜか。

一方、ここには肯定的永遠概念に関する重要な発見がある。定理一九証明は定義八が初めて援用

される箇所だが、ここで定義は“定義上必然的に實在すること”から“永遠であること”を導出するために用いられている。これは驚くべきことである。なぜなら、上に見た定理一九以前の十一箇所では、永遠真理の永遠性から實在の永遠性が類推されることはあっても、“必然的に實在する、よって永遠である”という論理は見られなかったからである。続く定理二〇証明も参照されたい。「神および神のすべての属性は永遠である（前定理により）。即ち（定義八により）神の属性はその一つ一つが實在を表現する。」ここでは先と反対に永遠から實在が論証されているが、このような論理展開、即ち必然的實在と永遠の論理的同値性に基づく推論は、定理一九以前には見られなかった。それが以降では、当然の如く用いられている²⁴⁾。つまり定理一九において、永遠と實在は論理的に結びつけられたのである。肯定的永遠概念と否定的永遠概念の区別を仮定した我々は、よって定理一九以前の永遠と以降の永遠に差異を認めなければならない。定理一九において、肯定的永遠概念は初めて姿を現すのである。

以上の分析を以て我々はいくつかの疑問と一つの手掛かりを得た。疑問とは(1)肯定的永遠概念の必要性、(2)否定的永遠概念を既知とする正当性、(3)定理一九の存在意義、(4)定理一一を通して神の永遠を証明する必然性であり、手掛かりとは、肯定的永遠概念が定理一九で初めて現れること、である。これらを踏まえ、次章は『エチカ』における二つの永遠の内実とその関係に迫る。

3. 事象的定義と構成的定義

これらの疑問を解決には、『エチカ』における定義の役割を闡明することが鍵となる。一般にスピノザの定義観を語る上で先ず参照されるのは、『知性改善論』九一一九八節である。同処においてスピノザは、「定義が完全であると言われるためには、事物の内奥の本質を説明し、本質のところに固有性を当てることのないようにしなければならない」（TIE95）と述べた。これは、一度定義が与えられたならば「その事物だけを見てそのすべての特性がそこから結論できる」（TIE96）ことを意味する。これをスピノザは、二種類の円の定義を比較することで説明する。もし円を「中心から円周へと引かれた諸線の等しい図形」と定義するならば、それはただ円のある一つの特性を儼かにするものでしかない。一方、もし「一端が固定され他端が運動する任意の線によって描かれる図形」と定義するならば、それは上の特性を含めた全ての特性を導きうる。つまり、前者から後者を知ることはできないが、後者から前者を結論することは可能である。それは後者が事物の最近原因、即ち発生過程を儼かにするからに他ならない。事物がいかに発生したかを示す完全な定義は、よって必ず肯定的定義となる（TIE95-96）。以上の定義観は、“定義はただある対象に恣意的に名称を与えるに過ぎない”とする名目的定義 *définition nominale* に対して、“対象の本質を正しく説明する”事象的定義 *définition réelle* と呼ばれる。

上記のテキストを元に、多くの解釈者が『エチカ』の定義もまた事象的定義に違いないと考えてきた²⁵⁾。だがこの見解に対し、上野「『エチカ』は定義で始まる」（初出2012）²⁶⁾は異議を唱える。上野は、『知性改善論』が事象的定義の孕むパラドクス——定義によって与えられる事物が先に与えられていなければ何も定義することができないという循環——に直面したまさにその地点で頓挫している事実を指摘、書簡九の精密な読解を通し、名目的定義と事象的定義の二分法が『エチカ』

執筆期には廃棄されていたと主張する。代わって設けられた区分が「既知の対象を他者に説明し伝達するための記述的な定義」と「それ自体が吟味と検証の対象となるために立てられる定義」であり、後者こそ『エチカ』において採用された定義である²⁷⁾。この定義の最大のメリットは、「証明による対象の構成を、いわばそれが何であるかを知らずに可能にする²⁸⁾」点にある。（以下、この特徴を根拠にこれを“構成的定義”と呼称する。）構成的定義は、対象概念を一つの名称によって一義的に同定する。対象概念が真であるかどうかは関係ない。ただその後の証明において混乱が生じないように、概念の名称を確定できさえすればよいのである。『エチカ』冒頭で提示された時点での構成的定義は、よって名目的であっても差し支えない。ただし構成的定義の概念は、証明の進展に伴う内包の充足、いわば“概念の現実化 actualisation”を許す。この概念の構成、現実化の最たる例は、神の観念である。神の観念は、第一部定義六で定義されることによって即座に与えられるものではない。先ず定理一—八において“一つの属性を有する実体が实在する”という方法的仮説のもと証明を進め、次に定理九—一においてその仮定を廃し、“無限に多くの属性を有する実体”が証明されることで初めて十全に構成される。こうして獲得された神の観念は、もはや単なる名目的抽象物ではなく、事象的有、「絶対に無限有」（E1Def6）となる。これこそが、対象の事象性を担保できない名目的定義にも、循環のパラドクスを抱える事象的定義にも成し得ない、「吟味されるためにのみ立てられる定義」だからこそできる芸当²⁹⁾である。

書簡九のテキストを精確に汲み取り、第一部定理一—一五の証明を追うことでその有効性を立証した上野の論考は非常に説得的であり、今後のスピノザ研究において名目的定義と事象的定義の二項対立を『エチカ』に持ち込むことは不可能であろう。ただしここで強調しておかねばならないのは、上野の説が決して『知性改善論』の理説を全否定するものではない、ということである。例えば、既に『エチカ』を擲筆していた一六七六年に書かれた書簡八三においてスピノザは、事象的な事物 *res reales* の定義からは多数の特性が導出される、という『知性改善論』九六節の主張をそのまま繰り返し返している³⁰⁾。『知性改善論』の挫折が齎したのはあくまで定義区分の位置変更であって、事象的事物の因果的能力に関する見解ではなかった、という点は抑えておきたい。

さて、以上の論究から我々は既に疑問(4)と(3)の答えが得られているのを知る。即ち、スピノザが定理一九証明において定理一—から神の永遠を証明したのは、定理一—以前と以降の実体が区別されていたからである。定理一九における神の永遠は、定理一—において構成された神の観念に依らねばならず、定理七はその本性を説明する傍証にしかならない。つまり、定理七や八の仮説的実体から他の諸特性は導出できないとスピノザは考えていたのである。「实在そのもの」としての永遠は、あくまで事象的事物として構成された定理一—の神から証明されねばならなかった。

さらに、構成的定義が可能ならしめる実体および神の定義の内包の充足という『エチカ』の証明手続きそのものの内には、疑問(2)の答えも隠されている。事象的事物として構成された神の観念、そしてそれを通じて得られた、必然的实在と永遠の論理的同値性を顕す肯定的永遠概念の構成は、否定的永遠概念抜きにはなしえなかった。定理一—に到るまでに四度、一九までに十一度、永遠という語が用いられたという事実が、端的にそれを物語っている。ここから僚かになるのは、否定的永遠概念が所与とされることが正当であるか否か、という問いがそもそも『エチカ』には存在

しえない、ということである。なぜなら、これを所与と認めない者はいかなる方法によっても永遠概念を獲得できず³¹⁾、また神の観念を通して得られた肯定的永遠概念が必ず十全となる以上、もはや前提としての永遠性の認識の個人差は問題とならないからである。否定的永遠概念の運用は実の処、『エチカ』における『知性改善論』のプレゼンス、『知性改善論』三九節で語られた「本有の道具としての真の観念」の理説の存続を暗に示すものとなっている。ここに、二つの著作の奇妙な断絶と連続の相即が見出されるからである。両者は定義観において確かに断絶している。だがその断絶＝構成的定義の導入は、『知性改善論』において果たせなかった「生得として与えられたものに対する経験の道³²⁾」から始まる真理の獲得の要石となることで、『エチカ』との連続性を逆説的に証しているのである。

以上の考察を以て、我々は定義八において永遠を定義する「永遠なるもの」という言葉の“永遠”の内実を瞭かにした。実にそれは、三つの段階を経ていたのである。①まず「永遠なるもの」の永遠は既知の永遠性、否定的永遠概念として、事象的な神の観念と肯定的永遠概念の構成に必要な特性として実体に付与される。②しかしひとたび定理一一で事象的事物としての神の観念が確立すれば、それはその実在が必然である実体の「實在そのもの」としての永遠を導出しうる、潜在的な肯定的永遠概念に変化する。③最後に定理一九は、神の観念から「實在そのもの」としての永遠を導出し、肯定的永遠概念を顕在化させる役割を果たす。以上の通り、「永遠なるもの」による定義は十九の定理を経てその構成を完遂するのであり、その過程は込み入っている。だが決して循環ではない。ここに展開されているのは循環論法ではなく、経験によって得られた既知の道具から知性によってのみ得られる高度な道具³³⁾を獲得していく、周到な方法の巧緻である。

さて、以上を以て我々は疑問(2)(3)(4)を解決した。しかしそれらは最後の問いへの疑念を一層掻き立てる。なぜ所与の否定的永遠概念だけでは不十分なのか。なぜそうまでしてスピノザは肯定的永遠概念に拘ったのか。結論を先に述べよう。それは他でもない、事象的事物である「實在」としての永遠だけが、諸特性の産出力を持つからである。本稿はここまで、方法的仮説として否定的永遠概念と肯定的永遠概念を区別してきた。しかし、今や我々はこの仮説を破棄すべきである。肯定的永遠概念と否定的永遠概念の二つの永遠概念は、別の永遠ではなかった。前者こそが正しく永遠と呼びうるものであり、後者はそこから導かれる一特性だったのである。二つの永遠が頻繁に混同される理由はここに起因した。永遠＝肯定的永遠概念は、確かに永遠性＝否定的永遠概念でもあったのだ。しかし永遠性は永遠ではない。この峻別を疎かにすれば、スピノザが肯定的概念としての永遠に見出した重要な側面を見落とすことになる。それは即ち、「實在」としての永遠が持つ諸特性の産出力である。永遠から導かれる特性は無時間性一つに限らない。次章では改めて、本論の主眼たる「實在そのもの」の内実に取り、その更なる特性を瞭かにしたい。

4. 永遠の一義性

永遠の定義において現れる「永遠なるもの」を実体と見るか、様態と見るかに議論のあることを我々は見た（1）。テキストが両方の読解の許すことはジャケが主張した通りだが、スピノザがどちらを念頭に置いていたかは確かめようがない。が、そもそもそれは必要だろうか。あの鉛筆で描

いた円も、この鉛筆で描いた円も、作図法が正しければ同じ円になる。肝心なのは、そうして得られた永遠が「実在そのもの」としての永遠一つに定まるということである。我々が真に問うべきは、「実在そのもの」を以てスピノザが何を意味していたか、ではないだろうか。

実の処『エチカ』には、「実在そのもの」という語が現れる箇所が、定義八の他にもう一つある。それは第二部定理四五備考である。個物の観念が神の本質を必然的に含むことを証明した後、スピノザはここで言われる個物の実在が持続ではなく「あくまでそれら個物が神の中にある限りで、その実在そのもの ipsa existentia」のことでありと補足する。この備考は第五部定理二九備考で再び取り上げられ、このような実在の認識が「永遠の相の下」の事物の認識であったこと、よって第三種認識であったことが明かされている。以上の事からスピノザが「実在そのもの」という語を以て、第三種認識によって得られる、神の内に必然的にある限りにおける個物の実在を意味していたことが察せられる。

さて、ジャケが永遠を共通概念と結論付けたことは既に述べた（2）。実際、永遠が全ての様態に共有される特性であれば、それは普遍を感得する第二種認識の対象以外の何物でもないだろう。しかしスピノザがかつて個物の「実在」を共通概念の対象としたことがあっただろうか。上記テキストは、それとは別の永遠の在り様を示唆している。即ち、第三種認識の対象としての永遠である。第三種認識、神の本質を介した事物の個別的認識が個物の「実在そのもの」の認識と同義であることを我々は見た。これが意味するのは、「実在そのもの」としての永遠が「部分にも全体にも等しく在る」（E2P38）共通概念として認識される“永遠性”ではなく、個々の個物の永遠でなければならないという事実である。言い換えれば、個々の個物の「実在そのもの」が永遠そのものでなければならない。永遠は実在から抽象されないものである。共通概念として認識された永遠性は、よって個物の「実在」それ自体の永遠の付帯現象に過ぎない。永遠を「実在」とするこの定義が、ジャケがそうしたように特性ないし共通概念と混同され、容易に曲解される危険にスピノザは気づいていたのだろう。だからこそ、「実在そのもの」とわざわざ強調語を付加したのではないか。永遠が「実在そのもの」であるという定義に忠実である限り、永遠はあくまでも、第三種認識の対象たる個物でなくてはならない。

またここで見逃してはならないのは、そうして得られた永遠に種別はない、という特性である。実在には、実在するとしか考えられない神のそれと、実在しないことも考えられる様態のそれとで、全く異なる二種の分別があるが、「実在そのもの」には必然的実在一つしかない。つまり神の永遠と様態の永遠、二つの永遠はたった一つの永遠に収斂している。「実在そのもの」として永遠なる自己を認識することは、よって神と同じように永遠そのものとしての自己を認識することに他ならない。「第三種認識から生ずる神に対する知的愛」（E5P33）が「神が自己自身を愛する神の愛そのもの」（E5P36）とされるのもこのためである。即ち、認識する精神の永遠（E5P31）の「実在そのもの」、認識された個物の永遠の「実在そのもの」、その認識に含まれる神の永遠の「実在そのもの」、全ては「実在そのもの」という一義の永遠に折り重なるのだ。ここにゲルーの主張したような実体と様態の永遠の差別はない。特性ではなく「実在そのもの」が永遠である以上、様態の実在はもはや概念上ですら否定されないからである。永遠のもう一つの特性、それは“永遠の一義

性”である。様態は永遠の相の下に見られる限り、神と等しく一義的永遠の栄光Gloria（E5P36S）に浴している。『エチカ』の目指す至福は、永遠の定義において既に予定されていた。

結論

以上より、我々は序論の三つの疑問に対して以下の解答を得た。一）「实在そのもの」としての永遠とは、実体と個物の第三種認識から得られる肯定的概念であり、無時間性を含めた諸特性を導出するものである。二）『エチカ』は生得の真理として与えられた特性としての永遠性を足掛かりとして、構成的定義が可能ならしめた神の觀念の現実化を経由することで、「实在そのもの」としての永遠を導出する。よって定義八は循環ではない。三）永遠が第三種認識の対象たる個物の永遠である以上、様態の永遠は実体のそれと同じ「实在そのもの」としての一義的永遠に重なる。

読解が進むにつれ驚嘆を禁じえないのは、スピノザの言葉の精確さである。一見詭弁とも捉えられかねない定義八は、『エチカ』全体の存在論・方法論・救済論を視野に収めた、金剛石の如く完璧な定義であった。そこに見出されるのは、一字一句を揺るがせにしない思考の明晰さである。幾何学者が描かれた円に目を凝らしその特性を汲み尽くすように、我々もまた、スピノザの描いた永遠の相貌をしかと眼差さねばならない³⁴⁾。

註

- 1) 本稿はスピノザの著作の原典として Gebhart 版スピノザ著作集 (Spinoza, *Opera*, 4 vols., Carl Gebhart, Carl Winters, 1925) を用いる。日本語訳は『スピノザ全集』上野修、鈴木泉編、岩波書店、2022- を参照し、適宜修正した。スピノザのテキストへの参照は *Studia Spinozana* の citation conventions に従い、参照が容易でない場合に限り、Gebhart 版の頁数と行数を付加する。
- 2) Gueroult, Martial, *Spinoza I : Dieu*, Georg Olms, 1968.
- 3) Jaquet, Chantal, *Sub specie æternitatis : étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, 2015 (original work published in 1997).
- 4) Gueroult, *op. cit.*, pp. 78-79.
- 5) *Ibid.*, p. 79.
- 6) 無時間性については 2 で詳述。
- 7) Gueroult, *op. cit.*, pp. 79-81.
- 8) *Ibid.*, p. 82, 309.
- 9) *Ibid.*, p. 81. 尤もゲルーは「神が自己原因と言われるその意味において、神はまたすべての物の原因であると言われなければならぬ」(E1P25S) 等を引用しつつ、能産的自然と所産的自然が同じ真理をなす限りにおいては、様態に実体と同様の永遠を付与することを容認しうる、と付け加えている (*ibid.*, p. 82)。しかしここで様態に認められる永遠は実体に還元されたうえでの永遠であり、様態が様態として永遠なるものであるとはやはり認めていない。
- 10) Jaquet, *op. cit.*, p. 108.
- 11) *Ibid.*, p. 109.

- 12) *Ibid.*, p. 110.
- 13) “(…) *l'Éternité*, définie comme *l'existence nécessaire par soi* d'une certaine nature.” [イタリアック原文ママ]
Gueroult, *op. cit.*, pp. 77-78.
- 14) *Ibid.*, p. 78. また p. 79 において “(…) elle [éternité] est définie par l'existence *par soi*, (…).” [イタリアック付加]
先の *comme* が *par* になっていることに注目されたい。实在としての永遠は、いつの間にか实在によつて定義される（特性としての）永遠にすり替わっている。
- 15) Jaquet, *op. cit.*, p. 113.
- 16) 無限概念を否定的無限概念と肯定的無限概念に分別したゲルーに倣う。Gueroult, *op. cit.*, pp. 70-71.
- 17) E1P10S [Geb., II, p. 52, l. 12-13].
- 18) E1P8S2 [Geb., II, p. 50, l. 19], E1P10S [Geb., II, p. 52, l. 16], E1P11, E1P15S [Geb., II, p. 60, l. 15], E1P17S [Geb., II, pp. 62-63]. (E1P17S の六箇所は註 19-21 参照。)
- 19) Geb., II, p. 63, l. 19.
- 20) Geb., II, p. 62, l. 19-20, 32. “*Dei omnipotentia actu ab æterno fuit et in æternum in eadem actualitate manebit*” の事例は議論の余地がありそうだが、ここでスピノザが神の全能の未決定性 / 可変性の否定を念頭に置いていること、それが三角形の本質と類比されていることを踏まえれば、(2)に分類しようとみて差し支えないだろう。
- 21) Geb., II, p. 62, l. 18.
- 22) ゲルーとジャケにも同様の指摘がある。Gueroult, *op. cit.*, p. 301 ; Jaquet, *op. cit.*, p. 71.
- 23) Geb., II, p. 50, l. 19.
- 24) E. g., E1P23D, E5P30D.
- 25) E. g., Deleuze, Gilles, *Spinoza : philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, 1981/2003, p. 82 ; Gueroult, Martial. *op. cit.*, pp. 22, 27 ; Laerke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Honoré Champion, 2008, pp. 450-452, 457 ; Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie*, Presses Universitaires de France, 2021 (original work published in 1998), p. 29, n. 1.
- 26) 上野修 2024 『スピノザ考——人間ならざる思考へ』青土社, pp. 47-64 (初出：2012 「スピノザ『エチカ』の定義」『アルケー』第 20 号、関西哲学会, pp. 42-53)。
- 27) 正確には、これは『エチカ』各部の冒頭の定義にのみ当てはまる。第三部末尾の諸感情の定義は前者「記述的定義」である。Cf. *ibid.*, p. 361, n. 19.
- 28) *Ibid.*, p. 62.
- 29) *Ibid.*, p. 61.
- 30) Aussi cf. Ep60, TTP4 [Geb., III, p. 58, l. 19-20]. この二箇所は、定義が近接原因を含まねばならぬ、という事象的定義を彷彿とさせる箇所であるが、ここから上野の説が覆されるわけではないことは、既に上野自身が同書 p. 362, n. 25 で十分に説明している。
- 31) ものの本質の永遠性を所与と認めない者は、永遠概念の構成に必要な神の観念も、神の観念の構成に必要な永遠性の認識も否定することになり、永久に論証の道が拓けない。
- 32) 佐藤一郎訳 2018 『知性改善論 / 神、人間とそのさいわいについての短論文』みすず書房, p. 489.

33) Cf. Ep12, Geb., IV, p. 57, l. 12-14: 「それというのも、私たちがけっして表象によってではなく知性によってのみ推論できるものが solo intellectu assequi possumus、数多く在るからです。実体、永遠性、等々がそうしたもののなのです。」

34) 拙論を批評下さった査読者に深く感謝申し上げたい。次稿では無限様態を佐藤一郎解釈（1984）から取り扱い、更に個物の真相に接近、改めて永遠概念を照射する予定である。

Réexamen du concept d'éternité en tant que « l'existence elle-même » dans l'*Éthique* : une critique des interprétations de Guérout et Jacquet

Woogie LEE

Cet article s'attache à l'analyse de l'expression « l'existence elle-même » dans la définition de l'éternité chez Spinoza, en vue d'en éclairer le contenu. À cette fin, il adopte comme hypothèse méthodologique la distinction entre l'éternité en tant que l'existence elle-même (l'éternité positive) et l'éternité en tant qu'intemporalité (l'éternité négative), et examine l'usage de ces deux concepts dans les démonstrations de l'*Éthique*. Sur la base des résultats obtenus, l'article conclut que : (1) l'éternité positive repose sur l'idée de Dieu dans la Proposition XI, (2) l'éternité négative n'est qu'une propriété dérivée de l'éternité positive, et par conséquent, (3) bien que ces deux concepts d'éternité renvoient à une seule et même éternité, la confusion entre eux engendre des malentendus cruciaux, comme ceux commis dans les interprétations de Guérout et Jacquet.

書 評

赤坂 辰太郎著

『サルトル——風通しのよい哲学』

(大阪大学出版会、2024 年)

本書は2019年、大阪大学に提出された博士論文「前期サルトルの哲学研究——形而上学の問題を中心に」をもとに執筆されたジャン＝ポール・サルトルについての研究書である。元の題目が示唆するように、サルトルにおける形而上学の問いの重要性が論じられている。

この問いの設定は奇異に思われるかもしれない。サルトルの哲学的主著『存在と無』(1943年)は、「現象学的存在論の試み」と副題にあるように現象学または存在論の文脈で論じられることが多い。だが、彼が当初この書を「形而上学論」として構想していたことを知れば、事情は変わってくる。形而上学とはその「隠蔽された次元」(75頁)なのであり、なぜ・いかにして隠蔽されたのか(あるいは隠蔽されていないのか)という問題の解明が本書の大きな争点となる。

構成は、第二部「存在論・形而上学・絶対的出来事——『存在と無』読解」(第3~4章+補論)を中心に、第一部「生・文学・哲学——形而上学の形成」(第1~2章)でサルトルにおける形而上学観の形成、第三部「倫理への展開へのまなざし」(第5~6章)で倫理との関係が扱われる。

第一部第一章「作家と形而上学」では、『存在と無』以前の文学批評における「形而上学」概念に注目する。DES論文(1927年)や『想像力』(1936年)において形而上学は経験を離れた抽象的思弁として批判的に言及されている。だが、1939年のフォークナー論において、「批評の仕事は、小説技法を評価する前に、形而上学を掘り起こすことである」と言明され、作家は皆実存に由来する何らかの形而上学を奉じており、それが彼らの文学作品に統一を与える原理として機能しているとされる。こうした「作家の形而上学」は、戦後にはあらゆる人間に拡張され、「各々の人間が独自に形而上学をもつ」(41頁)という視座へと広がっていく。

第二章「無の理論から無の形而上学へ」では、サルトル自身の形而上学を「無の形而上学」と名指し、その解明を『奇妙な戦争の手帖』(1939-1940年執筆)に求めている。従軍中に書かれたこの手帖で、サルトルは自らの過去の立場を反省的に振り返り、具体的な富や財の所有ではなく認識による世界の全体的所有を目指してきたことを「形而上学的自尊心」と呼ぶ。こうした世界全体を所有する野心は、根無し草的態度により可能になるものだが、著者はこれを〈根づかないという根づき〉として肯定的に捉え、サルトルに固有の形而上学を見出す。自らを「無」や「風」と見なす

この立場が、サルトルを『存在と無』に結実する「無の理論」へ導いたのである。

以上の萌芽期を経て、いよいよ第二部では『存在と無』が論じられる。第三章「形而上学と存在論」では、現象学的存在論と形而上学の領域の違いが整理される。端的に言えば、存在論が対自の構造および対自と即自の関係を扱うのに対して、形而上学は「なぜ対自が出現したのか」という対自の起源にまつわる問いに思弁的に向き合う。「存在論的現象学」と称する同書において、形而上学の問いは必然的に周縁的になるが、対自と即自という二つの存在領域を設定するというその問題構成自体に、形而上学的想定が織り込まれていると著者は指摘する。世界における対自の出現は「絶対的出来事」と呼ばれ、格別の配慮を与えられる一方で、本書第一部で論じられた意味での形而上学と、『存在と無』第四部で理論化される実存的精神分析の関連が指摘されている。

第四章「他者の出現と絶対的出来事」では、前述の「絶対的出来事」が世界における対自の出現に留まらず、他者との共出現という位相をもつことが論じられる。この点は、第三部の倫理の問いへの助走として捉えることもできよう。補論「痛みを生き、病と付き合う」では、現象学的存在論に立脚した経験分析として、「痛みの現象学」の記述が試みられている。「痛み」、「病」、「病氣」の区別に注目した興味深い論考であるが、本書の中心主題との直接的関連は薄い。

第三部では、形而上学の問いと戦後に入って本格的に論じられる倫理思想の接続が試みられる。第五章「存在欲求・呼びかけ・承認」では、メルロ＝ポンティの文学論と比較しつつ、『文学とは何か』（1948年）における文学を通じた作家と読者の承認関係に、「作家の存在欲求の正当化」という契機が存続していることが指摘される。第六章「『文学とは何か』における承認論の意義」はこの論点をさらに敷衍し、作家と読者の相互的とされる承認の理想に関して「すれ違い構造」が生じていることが提示される。これら二章では、『文学とは何か』のような、一見すると形而上学的立場を離れ文学を通じた道徳的問題に関心を寄せているかに見える著作においてさえ、形而上学という主題が継承・変奏されていることが強調され、本論の歩みは閉じられることになる。

本書評では、紙幅の都合から倫理の問題に接続する第三部には触れず、形而上学の問題が扱われる第一部と第二部、および両者の関係に集中したい。さて、形而上学と言えば「第一哲学」として哲学史的に負荷の高い概念であるが、著者の関心は明らかにそうした方向に向かっていない。伝統的な形而上学概念については手短に「自然学の領域を超えた存在の原理の探求」（14頁）、あるいは「生成消滅するこの世界の起源にある原理を問い、ときにそれを成立させる超越者としての神のありようを問うてきた」（4頁）と言われ、それ以上の顧慮は与えられない。とはいえ、こうした簡潔な規定で果たして済むものか、辞書や事典の定義を引くだけでも本書における用法との差異を明示させる上で有益だったのではないか、という疑問も浮かぶ。言うまでもなく、サルトルは形而上学という言葉、伝統的用法を意識しながら用いているのだから。

では肝心のサルトルにおいて形而上学はどのような意味をもつのか。著者はその用法が多義的であることを認めつつ、冒頭箇所で特定の意味合いを示唆している。それは「生の条件への態度そのもの」（2頁）という規定であり、「ひとが生きる、そのことのなかには思想としか言いようのないものが自ずから息づく」（v頁）ことこそ「形而上学」なのだとも言われる。要するに、人間の奥底に潜むいわく言いがたい核のようなもの、そのまま表出されはしないが、作品や活動を通して浮

かび上がってくるその核を、著者は「人間の内なる形而上学」として捉えているのだと言えよう。

この意味での形而上学に厳密に概念的な規定を求めるのは適切ではあるまい。形而上学とは、私たち一人ひとりの「生きざまと一体となった哲学」(vi頁)なのである。サルトルは『奇妙な戦争の手帖』に、「ほんとうに人生と哲学とはただ一つのものなのだ」と書き付けている(73頁に引用)。これはサルトルを愛読する誰もが一度は立ち止まるフレーズであるが、本書はこの生存と不可分なものとしての思想に「形而上学」の名を与え、その精神に愚直なまでに忠実であろうとしている。その誠実さを受け止めることからしか、本書を出発点とする議論は成立すまい。

この知的・実存的な誠実さ以外にも、本書の美点として、「生きざまと一体になった哲学」としての形而上学の探求が、ひとつの世代的な共通関心として練り上げられている点を挙げることができる。フッサールは、現象があらわれてくる枠組みの外部を独断論的に語る形而上学を、現象学とは相容れない思弁として批判していた(4頁)。サルトルの形而上学の用法に明確な影響を与えたこの議論との関連が、数行の言及と武内大氏による『現象学と形而上学』(2010年)への参照のみで片づけられてしまっているのは残念だが、すでにハイデガーは「形而上学とは何か」をはじめとする形而上学期の著作を通じて、存在者から出発して存在の問いに到達するための経路として形而上学を復権させており、こちらは63-74頁において主題的に扱われている。

重要なのは、こうした思想的変遷を経た戦後、ボーヴォワールやメルロ＝ポンティとともに、形而上学的と称すべき書き手たちが一挙に登場してきたことであろう。前者の「文学と形而上学」(1946年)および後者の「小説と形而上学」(1945年)は、「ひとはみな形而上学をもつ」というテーゼに収斂されていく。彼らにおいて、もはや形而上学は具体的経験と対置される抽象的思弁ではない。存在や死、神のようないわゆる「形而上学的」で遠大な問いは、二度にわたる戦争の経験により社会的な薄膜が剥がれ、人間の生きる条件がむき出しに露呈されたからこそ、身近な現実として体験されることになる。こうした戦後思想とその前夜の風土にサルトルを位置づけ、生と形而上学の関心を結びつけたことで、本書は魅力的な思想史的広がりを示してくれる。

他方で、生と一体になった形而上学というこの見方が『存在と無』にどのように反映されているかを問う第二部になると、論述上いくつかの困難が生じているように思われる。先述のように、当初「形而上学論」と題されていた『存在と無』は、結局「現象学的存在論」の書になる。そのため、「個人にとっての独自の仕方での状況の引き受け方を反映する形而上学は、表面上は隠されて」(86頁)いる。著者はここで形而上学の「隠蔽」を語るわけだが、しかし『存在と無』結論部「即自と対自：形而上学的概観」には形而上学の語がはっきり現れており、なるほどそれは現象学的存在論の「限界」(外延)を示すものとして周縁化されてはいるものの、隠蔽とまで呼ぶことは適切には思われない。

それでも著者がこのような言い方をするのは、第一部で論じられた形而上学と第二部で論じられる形而上学の間に齟齬が存在しているからだと思われる。確認すると、第一部では形而上学が、個々人に秘められた生への根本的な態度選択として語られていたのであるが、『存在と無』のサルトルはこうした問題を「形而上学」とは呼ばず、むしろ人間の一晃すると雑多な行動の根底にある統一的原理をなす「根源的選択」と呼び、それを分析する手法として「実存的精神分析」を提唱す

ることになる。これを「態度としての形而上学」ないし形而上学Aと呼ぶなら、たしかにこれは「形而上学」の名を与えられないことで「隠蔽」されている。他方『存在と無』には、存在論と明示的に区別して形而上学と呼ばれる領域がある。それは「なぜ対自は出現したのか」という、存在論の枠組みでは具体的分析の対象になりえない起源をめぐる思弁的問いかけを扱う領域である。これを「学としての形而上学」または形而上学Bと呼んでおく。

両者はどのような関係にあるのか。著者は以下のように要約する。『存在と無』において「形而上学 [=形而上学B] とは、自己と世界の起源への問いに対峙しつつある人間のあり方の形式構造を取り出したものである。これに対し、実存的精神分析 [=形而上学A] [...] は、人間存在が、具体的な状況の中で存在についてとる、ひとつの態度を探究する」(120-121頁。〔〕内は引用者)。だが、このような説明は、なぜ両者が同じ「形而上学」の語でもって語られえたのかを納得させるものではない。明らかに著者は両者の間に関係を認めることを断念していないのだが、それを明確に結び合わせる仕方については逡巡しているように思われる。そこから、本書における論述上の若干の混乱を指摘することが許されよう——齟齬を来す二つの形而上学の用法を同じ「形而上学」の語のもとに連続的に議論することで、本書全体の形而上学の定義がぼやけてくるのである。

著者の根本的な関心は第一部で扱われた形而上学A（態度としての形而上学）に向かっているように思われ、評者も本書の主要な意義をこの第一部の議論に見出す。しかし、前期サルトルにおける形而上学の問題を扱うにあたって、『存在と無』において「形而上学」と明示的に名指されている形而上学Bを俎上に載せないわけにはいかない。こうした苦心は、第二部の複雑でしばしば脱線的な構成（対自の存在論的構造の記述に多くの紙幅が割かれ、ドゥルーズによるサルトル解釈の再読まで試みられている）に反映されていると思われるが、『存在と無』における形而上学の問い（これはこれで極めて興味深いものである）が汲み尽くされたという印象からは遠い。著者が今後、後期サルトルをも視野に入れて研究を進めていくなかで、さらに明晰な表現に到達することを期待したい。

（関 大聡）

朝倉 友海著

『ことばと世界が変わるとき——意味変化の哲学』

(トランスビュー、2024 年)

本書は、意味論、存在論、論理学など現代哲学の諸領域における成果をふまえて、言葉の意味変化について考察したものである。著者は、京都学派を中心とする東アジア哲学の研究者として活躍しているが、これまでスピノザやドゥルーズに関する著書や論文も発表しており、本学会会員にはこれらの著述を通して名前が知られているかもしれない。

ただ、本書において著者は、広い意味で「分析哲学」的と評しうるような方法論、問題設定をとっている。また、議論の骨格をなすのも「分析哲学」に分類されるさまざまな学説の解釈と統合の試みであり、フレーゲやラッセル、デイヴィッドソンなどが主要な参照項となっている。「あとがき」によれば、意味変化という事象への著者の関心は15年近く続いているとのことで、著者が言語哲学の方面でも研鑽を積んできたことは、緻密で目配りの効いた本書の考察からうかがい知れる。その一方で、東アジア哲学と西洋近代哲学の研究も生かされている。例えば、一般名詞の（指示対象を持たないという意味での）「幻想性」から仏教の「空」の思想を再解釈することでその意義を明らかにしたり（82-83ページ）、事実の述定の可能性をめぐる問題に対してライブニッツの個体概念がヒントになることに言及したり（110ページ）している。こうしたパースペクティブの広さは随所に見られる。

本書の特筆すべきもう一つの特徴として、自前の思考ということが挙げられる。著者はこれを「手作り」と表現し、「できるだけ他人から学んだことの紹介になることを避けるような仕方での……考察を試みる」（7ページ）と述べている。こうした姿勢については賛否が分かれるだろうが、評者は個人的に強く共感する。本評も「手作り」の精神に徹したい。

本書の主題ははっきりしている。格言の意味がわかるようになるとき、何が起きているのか。これである。格言の例としては、「人間万事塞翁が馬」や、著者のご母堂のユニークな教え「かなんところにロマンがある」（1ページ）が挙げられている。これらの言葉を初めて聞いたとき、〈私〉は一応意味がわかっていた。少し解説してもらえばさらに深く理解していただろう。しかし、それは、さまざまな経験をして今やっと意味がわかった、という仕方での理解とは異なる。タイムマシンで過去に遡って子供の自分に、こういうことなのだと説明しても、過去の自分は現在の自分の理解には達しない。この事象を著者は意味が変化したと呼び、それがいかにして生じたのかを問うわけである。当たり前だが、言葉そのものは変化していない。では何が変わったのか。〈私〉の受け取り方が変わったのだろう。世界（あるいは社会）が変わったとも言える。（社会での言葉の使われ方が変化するのとは頻繁に見られる現象である。本書でも「おしゃれな街としての神戸」のニュアンスの変化が印象深い具体例として用いられている。）だからこそ、著者は、意味は心に属するも

のであると同時に物的世界にも属する、と繰り返す。ある受け取り方を持つ〈私〉、言葉、そしてこの両者を取り巻く世界、この三要素によって意味が定まる、ということだ。本書の構成は、意味変化という現象を説明し（「Ⅰ 意味変化という主題」）、それに続いて、意味ならびに言語（「Ⅱ 事実へいたる意味」）、〈私〉（「Ⅲ 意味をもたらす自己」）、世界（「Ⅳ 世界の意味が変わるとき」）が主體的に論じられる。順に見ていこう。

Ⅰ章では、意味の変化がいかにして起きるのかという問題が提起される。言葉の意味が変わるとき、言葉そのものは変わらず、また外延的な変化が指摘できない限りは、まず自分の受け取り方が変わったのだと考えるべきである。「明らかに変わっているのは、自己の状況である。……言葉は変わらない、だが自己が変わっており、それによって言葉の受け止め方が変わっている……自身の変化にともな着一群の文の意味が変わる」（55ページ）。「塞翁が馬」に限って言えば、「逆説的状况を経験し、それを文脈として理解すること」（62ページ）によって深い理解が可能になったのだろう。ここから、著者が、格言の「文脈」を、自身の受け取り方、あるいは経験の積み重ねによって形成された「観点」として捉えていることがわかる。「文脈」という言葉自体が多義的である。誰かの具体的な発言であれば、それが発せられた時間と場所、発した主体の属性が文脈をなし、あるいはまた、文学作品のなかの登場人物の発言であれば、その作品におけるその人物の来歴や、作品世界で進行している事態が文脈を形成する。では格言の文脈、つまり、それを参照することで意味が明らかになるような言葉を取り巻く状況、に当たるのは何か。それは、受け取り手たる〈私〉が経験によって創り上げた「人生観」なのだとわかる。文脈たる人生観ないしは観点を共有している者は、同じ格言から同じく深い意味を受け取ることができるが、共有していない若い受け手はその意味を理解しない。異なる文脈に気づくことができないため、意味が通じないということが起きるわけである。

Ⅱ章は、「心でも物でもない」意味の存在論的身分を確認するところから始まる。構文によって作られる意味は、理念的なものとして客観的に扱われ、その限りで現実と関わりを持つ。つまり、客観的に思考し語ることが可能であるものは、その限りで意味として存在する。ただし、「構文を通して意味される」もの・ことは「存立するものの領域」に属し、この領域は「個別的なものからなる実在的な領域ないし世界」から区別される（98ページ）。本章の主眼は、存立領域から実在領域への移行がいかにして果たされるかを示す点にある。デイヴィッドソンが行為文の論理分析により導き出した「出来事」に基づくなら、明治維新のような個別的な出来事は、無限に続く述語づけの連言として言い表しうることがわかる。このように、構文的に作られる意味は実在する個別の事実_に到達している。だが実際には、私たちは、ただか数個の述語づけで個別の出来事について語っている。つまり、省略された連言で事足りているのである。これが可能になるのは、出来事についての発言を行ったり聞いたりする〈私〉が文脈を補うからである。

Ⅲ章では、〈私〉の視野の拡張がどのように生じるかが論じられる。身体をもって世界に存在するだけで開かれる私一人の「単層的」視野は、他者の視点と視野を自らのうちに取り込むことによって拡大する。大まかに同じものを捉えていることについての理解や共感により、自分のものと少

しだけ異なる他者の視点と視野が、自然と取り込まれていく。大人が子供の言うことを理解できるのは、子供の視野に付け足すように自らの視野を広げてきたからである。安定した私が成立するためには、常に拡張へと傾く視野をあえて制限し異質なものを退ける「心の壁」(159ページ)も必要となる。だが、さまざまな経験を重ねるなかで、視野の動揺は避けられない。それまでの考え方や感じ方を改めるよう迫ってくる出来事に直面するとき、安定と安心を与えてくれていた「心の壁」が崩れ落ちる。

Ⅳ章では、視野の重層化が、容易に接続できないほどに異なる視野との出会いにより生じることが説明される。自らの慣れ親しんだ視野から異なる視野へ移行する経験を積むことで視野の重層化が果たされ、同時に、重層化した視野を束ねて複数の視野を使い分ける「観点」が獲得される。「観点」は、集団内部での自らの役割を認識することや、現実を超えた可能性について考え理想によって自らの行動を導くことをも可能にする。

本章の後半でついに、〈格言の意味がわかるようになるとき何が起きているのか〉という本書を貫く問いへの答えが与えられる。Ⅰ章で暫定的に、「「塞翁が馬」という格言そのものが、私にとって新たに深い意味をもつようになったということ」、「既存の意味をやっと理解した、という自分の変化」(67ページ)と述べられていた「自分の変化」とは、視野の重層化・観点の獲得であることが明らかとなる。「成長」とほとんど同義(186ページ)のこの変化、すなわち「自己の文脈の変化」によって、「私たちにとって世界の意味が変わっていく」(212ページ)。ではこの場合、世界が変わるとはどういうことなのか。それは「世界が最初からもっていた意味が新たに開示されるということ」(226ページ)である。世界が最初からもっていた意味とは、「塞翁が馬」の場合、この言葉を伝えてきた人が知っていた意味に該当する。「私一人がこの言葉の意味を、まったく新しく見出したというわけではないだろう。すでにあるところの意味が分かったのである。そしてその意味が、かつての自分には分からなかったのである」(227ページ)。ただし、以前の私に現れていた世界の姿は単なる間違いというわけではない。「次々に開示されていくものが積み重なっていくところこそ、意味の変化が重層性を作り上げるところこそ、真の世界の姿がある」(231ページ)。視野の累積的性格に支えられながら複数世界を渡り歩くことで見えてくる世界の真相を強調して、本書は完結する。

言葉と事実の結びつきを解説したⅡ章、視野の拡大・重層化を考察したⅢ、Ⅳ章はいずれも、限られた紙数では紹介できないほど多様な論点と、20世紀言語哲学を中心に広範囲にわたる諸学説への言及を含み、説得力にみちた議論を繰り広げている。だが、本書の独自性はやはり、格言という言語表現に注目して意味変化を問い、その意味変化のメカニズムを表現の受け取り手に生じる視野の重層化として説明する着想に存する。このテーマにしばって疑問の残る点を指摘しておこう。

〈私〉が「塞翁が馬」の意味を体得した、本当にわかった、と感じたとき、そもそも具体的に何がどのように変わったのだろうか。格言を通して新たに開示される世界は、字面だけでわかったつもりになっていた以前の世界とどこがどのように異なるのか。格言の文脈をなす〈私〉の視野の重層化が、これらの問いへの答えとなっているはずである。だがこの重層化が、格言の意味の確定、新たに姿を見せた世界、これら二つの事柄とどのような関係にあるのか十分に明らかではないよう

に思われる。補われるべき論点があるのではないか。(視野の拡大・重層化を、デイヴィッドソンの「概念枠」のアイデア、さらには「枠」の翻訳可能性・習得可能性をめぐる議論と対比してみても、新たな発見が得られるかもしれない。専門家による論評が待たれるところである。)

先に確認したように、〈私〉はこの格言を伝えてきた先人が知っていた意味を見出したのであり、その意味が理解の内容をなしていることは間違いない。だがそれだけでなく、自身の体験の捉え方も変化していると思われる。Ⅲ章では、「幸せ」という述語の意味変化の具体例として、幸せと引き換えに多くのものを失った人が「悲しみの気持ちとともにしみじみと〔幸せだと〕表明」することや、反対に、「悲惨のどん底にありながら、なお幸せを感じる」(172ページ)ことが挙げられている。自分の境遇の価値評価が逆転するというこの事態は、単に「幸せ」の意味が変化した一ケースにとどまらず、「塞翁が馬」が「最初からもっていた意味」の気づきの構造そのものを表していないだろうか。多くの格言が——「かなんところにロマンがある」も含め——生き方や人生について述べたものである以上、その意味の体得が、自分を取り巻く状況や直面している出来事の捉え方のこうした転換と結びついていることは、「塞翁が馬」に限ったことではない。そして見落としてはならないのは、ある一つの出来事にせよ境遇にせよ、その捉え方や評価の変化は、過去の他の出来事あるいは行為との関連において生じる、という点である。これは、格言が人生という単位で物事を見ることを促すものであるから、自然なことである。脇目もふらず事業に没頭して地位と財産を手に入れたが、その一方で、友人をみな失ってしまった。かつて不幸に見舞われたとき考えぬいたがゆえに、今は心残りなく前向きに過ごせている、というように。

このとき行為あるいは出来事を言葉でどう捉えるかという問題に関して、新たなアプローチが要請されるのではないか。Ⅱ章では、行為や出来事は「存立の領域」に属する「構文を通して意味される対象的なもの」と規定され、個別的出来事については無際限に続く連言を省略することで記述が可能になると説明されていた。その際に文脈を補ってそのつど意味を確定させるのが〈私〉の観点であった。出来事の個体化と記述が問題になっているのであれば、デイヴィッドソンらが確立したこうした道具立てだけで用は足りる。しかし、〈私〉がこれまでに体験した出来事、なしてきた行為を相互に結びつけ、そこから浮かび上がる意味を考察するのなら、「物語」という言語表現の形式にも目を向けるのが得策だと思われる。『時間と物語』で「単なる行為文の連続と物語との区別」、「範列的次元と連辞的次元の区別」を試みたポール・リクールは、「統合形象化」の概念にもとづき、『他としての自己自身』では、〈私〉が自らの生を事後的に回顧しながら編成する営みと、そこに成立する「人生の物語的統一」を論じている。こうした物語の視点を取り込んで著者の視野がさらに重層化したとき、意味についての哲学的思索がどう展開していくのか、興味深いところである。

(越門 勝彦)

荒谷 大輔著

『贈与経済2.0——お金がなくても生きていける世界で暮らす』

(翔泳社、2024 年)

気候変動、先進国における経済格差、無縁社会、グローバルサウスの搾取、肥大化した金融による経済危機など、資本主義がもたらす弊害について、今の時代、既に多くのことが語られている。行き過ぎた資本主義への対処は、私たちの喫緊の課題である。ある者はコモンについて語り、またある者はシェアリングを提唱し、また別の者は倫理による経済の矯正を模索し、さらに別の者はアナキズムの相互扶助に活路を見つつけようとしている。

そういったポスト資本主義の鍵のひとつに贈与がある。贈与については、モース、レヴィ＝ストロース、バタイユ、デリダなどの人類学者や思想家が優れた研究を発表しているし、日本でも柄谷行人や中沢新一などが脱資本主義社会を模索するうえで贈与の重要性に着目している。荒谷大輔氏の『贈与経済2.0』もこういった土壌の上に成立している。ただ彼の贈与論は、ブロックチェーンという新しいネットワークを活用していることや、理論だけではなく社会的に実践している点で、斬新と言えるのではないだろうか。

どうして私たちはお金を稼がなくては生きていけない世界にいるのだろうか。それは資本主義の構造に関わっている。荒谷氏はアダム・スミスの経済学を取り上げているが、それによれば、お金を介することで誰でも他者の労働の成果を自由に享受できるようになったからである。お金を基準とすることで、非効率な封建的な身分制は廃止になり、誰もが平等になった。ただ、これは労働者の自由な競争を保証するものに過ぎず、資本家と労働者の格差には配慮がなかった。これが資本主義の基盤なのである。それに対して、ルソーの「社会契約」に端を発する、反＝資本主義の考えがある。これは、個人が自分の意志を放棄し、一般意志に従うということである。つまり、個々人の欲望を野放しにするのではなく、共同体のルールに従うことが本当の自由だという主張だ。この考え方は、ファシズムやマルクス主義に受け継がれて独裁的な全体主義国家を生み出し、異分子の粛清に至った経緯がある。しかし、その一方で競争や搾取に歯止めをかける福祉国家の発想も生み出してきた。今日の議会制民主主義は、資本主義経済の推進者と福祉という形でのルソー主義者が対立し、対話不能な議論を重ねており、熟議というよりは多数派工作に終始している。これが、資本主義とそのオルタナティブの問題点なのだ。(第1章と第2章)

こういった現状に憂いながら、荒谷氏は資本主義以前に経済を動かしていた贈与に目を向ける。贈与経済は、お金ではなく、贈与を媒介とする物やサービスの分配だからである。この経済には独自のインセンティブがあった。それは、モース『贈与論』が語っているように、贈与にはお返し義務がともなうというものである。例えば、ニュージーランドの先住民マオリ族の慣習では、物に

はハウという霊が宿り、この霊が旅をしたがるから、物は贈与を通して人の手から人の手に渡る。しかし、ハウは必ず元の場所に帰りたいがるので、お返しが必要になる。途中で物を手放さずに自分のものにしてしまうと、帰還を妨害されたハウが怒りその人に災いがもたらされる。お返しは暗黙の裡に「強制」されているのだ。また、贈与とお返しを違った角度から分析すると、贈与は受け手に負債感をもたらし、お返しによってこの負債感が解消される。ところが、お返しができないとき、負債感が残ってしまう。例えば、いろいろな部族が集まって祝宴を催したとしよう。ある部族が特に豊かでいつも他の部族に対して大盤振る舞いし、それが続いたとする。他の部族はつねに負債感に苛まれることになり、そこにヒエラルキーが生まれる。これが繰り返されると、返せないことによる負債感は、身分の固定化を生み出す。このように従来贈与経済は、身分制や封建制と強く結びついている。だから、この経済をそのまま復活させても資本主義のオルタナティブには決してならないというのが、第3章を通しての荒谷氏の主張であるが、私もまったく同感である。

それならどうすべきか。第4章で登場するのが、「贈与経済2.0」である。贈与という出来事において、負債感へと結実する「手前」に、荒谷氏は着目する。これは、まだ何を意味するのか分からない「ゼロ地点」である。私たちは何かを受けとったときに、最初は「モヤモヤ」とらわれ、この「モヤモヤ」の「わからなさ」を意味づけして社会に適合させていく。だから、「ゼロ地点」にまで遡れば、負債感に至る手前の贈与そのものが迎えられるのだ。

もうひとつの重要な点は、この贈与の出来事をネットワークのブロックチェーンに記載して、永久に失われないものにし、フェイクですら難しいものとするところである。誰かが私に贈与してくれたら、私は感謝の気持ちを記載し伝えるためにトークンというポイントを贈与者に送る。これはあくまで気持ちの表現であり、物品や金銭によるお返しのように贈与を清算するものではない。贈与と感謝のこの関係は、荒谷氏によれば「ゼロ地点」であり、この地点に遡ることで私たちはそこから多くの物語をつくることができる。かくして、贈与の意味は複数の物語のなかで多様に解釈可能なものとなるのである。

その上で荒谷氏は、贈与経済を単に理論の枠だけにとどめず、社会「実装」させている。(第5章と第6章)これは「ハートランド・プロジェクト」と呼ばれるものだが、東京都の高円寺と石川県の白峰でその実験は開始されている。そもそも贈与によって何が生じるかと言えば、それは他者との関係である。しかも、贈与によって他者を喜ばせ、贈与者も喜ぶという関係である。荒谷氏が企てる「新しい経済」は、利他の快樂のうえに成立している。資本主義の経済が利己的な利益をベースにしているのに対し、この贈与経済は利他へのインセンティブの上に成立している。贈与を受けとった人は、感謝の重みを表現するために、「ハート」というトークンを相手に送る。これによって贈与者は相手がどれくらい感謝しているかを理解する。「新しい経済」のコミュニティでは、毎日一定量の「ハート」が各人に支給されるが、そこから所有量や送付量を加味して感謝の重みが算定される。こういったことが、コミュニティのなかでの評価につながり、利他による他者からの信頼に至るわけである。

そして、荒谷氏が想定しているコミュニティは、150人ぐらいで直接民主制がとられるという特色がある。各人が主体的に参加してその意志を決定に反映させてルールをつくっていくべきという

考えからである。彼が直接民主制にこだわるのは、議会を通しての間接民主制が本当の意味での熟議ではなく多数派工作に堕しているという反省、それから、従来の贈与経済が「村社会」の制約にあったことへの反省からである。しかもこのコミュニティは、理念や正義を共有するという縛りもなければ、退出の自由も認められている。そして、こういったコミュニティがいくつも生まれ、それらをネットワークでつなぐことによって「新しい経済」を発展させることができる、と荒谷氏は考えるのだ。

こういったコミュニティの実践に関して、私が特に注目したいのは、荒谷氏の目的がかつての革命のように資本主義のシステムを破壊して「新しい経済」を実現することではないという点である。「贈与経済2.0」は、むしろこのシステムと並存する「経済」なのである。つまり、お金を媒介にした労働の成果の享受は残るということでもある。それならどうしてこういう試みが必要かという、この並存がただの並存でなく資本主義の価値観とシステムを変化させる可能性を孕んでいるからである。「並存」は必ずしも外部に留まるものではない。現行の経済に依拠しつつそのうえでコミュニティをつくっており、一見すると資本主義のパラサイトのようにも見えるが、このパラサイトが資本主義に外側から影響を与えることで資本主義を内部から「変質」させてしまうのだ。150人のコミュニティに参加する人が同時に資本主義のなかで生活している以上、「外部」は「内部」に食い込んでくるわけである。「外部」の「内部」への陥入という意味で、私は荒谷氏の試みに大いに期待したい。

この画期的な試みに対して、荒谷氏に聞いてみたいこともある。「贈与経済2.0」の基盤に関して、負債感に至らない「モヤモヤ」を「意味の手前」だと述べているが、これは本当に「意味の手前」なのだろうか。贈与に対して、「ハート」というトークンを送って感謝の気持ちを表現するとき、そこにはすでに何らかの意味が前提にされているのではないだろうか。例えば、母親から乳を贈与してもらい、生まれたばかりの幼児は、この贈与に「感謝」するのだろうか。空腹を満たして「満足」しても、それが「感謝」に結びつくには、何らかの「教育」が必要なのではないだろうか。だから、贈与と感謝という最低限のきまりが意味以前かどうかについてはよく考えてみなければならないだろう。

この点で、荒谷氏の試みとデリダの「純粹贈与」とは異なるものだ、と私は思う。荒谷氏は第3章の註(236-237頁)でその類似について指摘しているが、私はその違いについて強調したい。『時間を与える』のなかで、デリダは贈与について、ある出来事を贈与だと気づいてしまうと、それは贈与ではなくなり、交換になってしまうと述べている。何らかのかたちで贈与だと認めたら、受贈者は象徴的に何かを返したことになる、交換になってしまうのだ。だから、贈与が贈与である限り、忘却において為されなければならない。しかも、この忘却は徹底したものでなければならない。精神分析の「抑圧」のように、事後的に思い起こされる「忘却」は、思い起こした時点で何かを返しているからである。だから、贈与は徹底した忘却のうちにしか生じないというのだ(J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991, pp. 24-32)。この考えをそのままあてはめると、荒谷氏の贈与論も交換の思想になってしまう。

しかし私は、デリダの論理に従いながら、「贈与経済2.0」を交換の形而上学と決めつけて批判を

するつもりはない。既存の交換論と荒谷氏の思想とではデリケートな違いがあり、「交換」という言葉で大雑把に括ってしまうと、「贈与経済2.0」の可能性を閉ざしてしまうからである。ただ、デリダについて言及したのは、忘却において受け取られる贈与——例えばハイデッガーの存在忘却を思い浮かべてもいい——を考えていくことは、荒谷氏の理論的可能性をさらに広げていくかもしれないと思ったからである。それは例えば、歴史である。私たちは先人の贈与してくれたものを受けとり、新たなものにして未来へ贈与する。もちろん私たちが受け取ったとき、つまり先人の業績を贈与物として認めたとき、それは「お返し」になる。しかし、認めたときに「正しく」認めるとは限らない。形而上学の歴史において、存在者を「存在」と誤認し続けた歴史を思い浮かべてもいいかもしれない。そういった誤認にもかかわらず、存在についての思索は「忘却」を通して受け継がれてきたのである。自然、科学、社会に関して、先人たちから贈与されたもののなかには、即座に贈与物として認められるものもあれば、贈与として忘却から目覚めていくものもあれば、忘却されながら受け渡されるものもあるだろう。いずれの場合も、次元が違って未来への贈与につながっていく。荒谷氏はコミュニティにおける贈与と感謝から他者との関係を考えて「贈与経済」を構築しているが、さらに過去、現在、未来の時間軸に贈与と忘却について考えていってもいいのではないだろうか。

蛇足のような質問を書き加えたが、そのことによって荒谷氏の企ての斬新さが失われるわけではない。資本主義を乗り越えるために贈与論を取り上げ、その贈与を「ゼロ地点」にまで還元してブロックチェーンに記録として残したうえで、その利他的な関係を軸に直接民主的なコミュニティをつくっていく発想は、ものすごく刺激的である。贈与論とネットワークの組み合わせやその実践など、私たちが学ぶべきことは多々ある。多くの人が『贈与経済2.0』を手に取り、資本主義と私たちの未来について考えてもらいたい。

(岩野 卓司)

上野 修著

『スピノザ考——人間ならざる思考へ』

(青土社、2024 年)

本書は、これまで単著として書籍化されていなかった著者の諸論文からなる論集である。『精神の眼は論証そのもの——デカルト、ホッブズ、スピノザ』(学術書院、1999年)、『スピノザ『神学政治論』を読む』(筑摩書房、2014年)に次ぐ3冊目の論集であるが、研究書のスタイルでない書籍、『スピノザの世界——神あるいは自然』(講談社、2005年)や『哲学者たちのワンダーランド——様相の十七世紀』(講談社、2013年)においても著者のスピノザ解釈の核となる部分は提示されており、本書の各章の論点は、これまで論じられてきた内容と重なる。また、いくつかの章は、共著として出版された論集に所収の論文の再録である。よって本稿では、これまで異なるテーマや文脈においてバラバラに論じられてきたものに一つのテーマがある「かのように」にまとめられることによって、何が見えてくるのかに焦点をあてて論じたい。

根本的に、著者のスピノザ解釈の核は最初の論集から変わっていないと考えられる。それが本書において、スピノザの思想生成史的研究によって裏づけられ、哲学史的には近世哲学の枠にとどまらないより広い視野からスピノザの思考の奇怪さが浮き彫りにされる。また、本書では、特に研究書のスタイルではない書籍においては詳細に論じられなかった(むしろ解釈の核を見やすくするためにあえて削ぎ落とされていた)解釈上の争点にも言及されていることから、著者のスピノザ解釈におけるスタンスがよりクリアになっている。特に、ここでは著者のスピノザ解釈の次のような特徴に注目する。1/スピノザ哲学におけるアノニムな思考における構成的リアリティへの注目、2/定義からの出発にこだわった『エチカ』へのアプローチ、3/彗星のようなスピノザの光に共鳴する思想の点在——人間の自由ではない自由の示唆、4/ラカン理論の援用。

1/ スピノザ哲学におけるアノニムな思考における構成的リアリティへの注目

「スピノザ哲学の核心へ」と題された本書の第I部では、第1章が真理、第2章が定義、第3章が必然主義、第4章が永遠性、第5章が神的実体、第6章では国家論、第7章では自然権がそれぞれテーマとなっている。スピノザとの真っ向からの哲学的対話が展開されるが、第I部全体に通底する基本的視座は、スピノザの神は、これまで哲学的な議論において「実在的」という言葉で問題にされてきたものとは異なるリアリティを定式化する試みであるというものである。

第6章(初出は本書に所収の論文の中で最も古い1995年)では「二つの「あたかも」」というタイトルのもと、ホッブズの契約説とスピノザの政治論が比較される。「あたかも」という言い回しは「実際にそうだとは言わないが……」という保留を含む(pp. 128-129)。ただしこの「あたかも」という言葉への注目において問題にされているのは単に仮言的推理の連鎖からなる政治学のフ

ィクシヨナルな性格ではない。とりわけスピノザが「あたかも一つの精神によってのように導かれる群衆の力能」について語るとき、そこで問題になっている力能は、「成員の意図に還元不可能な仕方では彼らの外に生じる力、まさに各人の「目を開けてみる夢」とずれる仕方、しかもあたかもそれと一致するかのように生じている現実」(p. 150)である。著者のスピノザ解釈のベースにあるのは、このような或一個人の思考には還元されない「あたかも」に伴うリアリティであり、それが、スピノザ認識論、存在論の次元においては事象の必然性として理解される。

『精神の眼は論証そのもの』ではこうしたリアリティは、「シミュラクル」という語をスピノザの属性概念や感情の模倣の言説に重ねながら説明されていた。本書では、「シミュラクル」という言葉が用いられることはほとんどないが、スピノザの真理論を出発点に、ある意味仮構的な思考が、「別様ではありえない」(p. 73)強い現実性を伴う限りで、「真なる思考」となり、必然主義へと帰着するという説明がされる。スピノザの神が、このようなリアリティの定式化であることが各章において強調される。『エチカ』で行われているのは、「真理が存在するために世界はどうなっていないか」(p. 29)という説明である(第1章)。『エチカ』の定義は、「真なる定義」とは区別される「よい定義」であり、すなわち「それ自身が試され吟味されるためにのみたてられる定義」である。問題は、「真であるかどうかではなく、それが何を思考させるかだけ」(p. 57)である(第2章)。真なる思考は虚構できない。『エチカ』が「神ないし自然」と呼んでいるのは、「真理・存在・現実性が必然様相のもとで一つにつぶれてしまうような全域」(p. 74)であり、「〈ある〉のすべて」である(第3章)。この必然主義をテーマにした章は次のような印象深い一文でまとめられている。「神もやってみないとわからないのである。スピノザはその絶対的な現在に神と居合わせることを「エチカ」(倫理)と名づけていた」(p. 84)。

2/ 定義からの出発

本書では、『エチカ』が定義から始まるということに力点をおいた解釈が展開される。

まず、ここに力点がおかれるのは、スピノザ解釈上の一つの争点である、スピノザの初期の『知性改善論』が主著『エチカ』との関係においてどのように位置づけられるか、という問題に対し著者独自の解釈を提示するためである。著者は、『知性改善論』と『エチカ』の関係性を、真理の解明と説明という二つの異なるアプローチとして理解した上で、『知性改善論』の頓挫の理由を、定義論の失敗に見る。『知性改善論』で示された定義論(定義は、事物の内的本質を説明する「真なるかつ正しい定義」でなければならない)は、『エチカ』の定義と整合的に理解できない。『エチカ』は所与の存在者への一切の参照、したがってまた実在主張が依存する一切の文脈をシャットアウトするところから始める」(p. 117)。このように著者は『知性改善論』最後の定義論と『エチカ』冒頭の定義の間に根本的な断絶を認める。

また、『エチカ』が定義から出発していることにこだわった解釈は、『エチカ』における備考の位置づけに注目するドゥルーズや、『エチカ』を必ずしも第1部から読まない読み方の可能性を示したマシュレ、スピノザ哲学における「経験」(『知性改善論』の冒頭)の重要性を強調するモローとも根本的に異なる解釈スタイルである。

わたしたちは、スピノザを読むときに、『エチカ』第1部の始まりにおいて「一体ここで何がおこなわれようとしているのか」と面くらひ、どこか自身と共感できる部分を手探りして理解を試みようとする。モローの「経験」への注目、ドゥルーズの備考の位置づけ、実践の問題としての「喜びの感情の組織化」は、そうしたときに手引きとしやすい。しかし、著者がスピノザに感じる「強度を失わない熱いもの」(p. 17)は、こうした人間的な共感を許す論証の隙間にはない。人間的主体の入る隙間を『エチカ』の論証の中に探し求めない姿勢は本書において徹底している。

3/ 彗星のようなスピノザの光に呼応する思想の点在 ——人間の自由ではない自由の示唆

第Ⅱ部「哲学史を通過するスピノザ」の最初の章の末尾において、著者は「人間の自由ではない自由がもしあるとすれば、それはいかなるものなのか」(p. 208)と問いかける。第Ⅱ部には、ライプニッツ、19世紀フランス社会主義、ヴェイユ、アンリ、ラカン、ネグリなどの名前が登場する。そのうち、ライプニッツ、多くのフランス社会主義、アンリ、ネグリは、スピノザ哲学のネガとして、「スピノザの自由はそうじゃない」と言うために持ち出される。スピノザの世界には隠れた意味に満ちた無限の奥行き——自由の余地としての不透明さ——がない。汎神論は汎人類論ではない。「精神の眼」は「心の眼」ではない。群衆の力能は革命的転覆性の主体、反乱や革命によって自由を創出する主体ではない。スピノザを虚軸に「人間的自由」が系譜づけられる。

それに対し、本質的な点で近さをもつ思想として取り上げられているのは、社会主義者のブルードン、ヴェイユ、ラカンである。ブルードンは汎人類論の否定、ヴェイユは「酷薄な必然としての現実」(p. 282)への愛においてスピノザの思想と共通性を持ち、ラカンにとってのスピノザは「ラカンの理論的思考に内在して働いている一つの機能」(p. 324)であり、「症候」である。

とりわけ「人間の自由ではない自由」を考える上で示唆に富むのは、ヴェイユとの比較である。スピノザの光に照らしてヴェイユを読むことで、著者は、スピノザ的自由の輪郭を「宿命的なものからの自由」(p. 277)として映し出す。「人間の自由ではない自由」の核心は次の箇所に示されていると考えられる。

「自分の行動の動機を、自分の外部に持って行くこと。押し迫られること」とヴェイユは言う。そのためには、「真空を充たすものとしての想像力の働きを停止させ、ものとのとの関係に注意を向けなければならない」。そのとき必然が現れ、従わずにはいられなくなる。スピノザはスピノザで、そういうふう生きる人間を自由な人と呼んでいた。自由な人は「ほかのだれの意向にも従わず、自分が生きていく上で一番大事だと知り、それゆえ自分が最も欲することのみをなす」。想像の中心にいる〈わたし〉を滅ぼすこと。両者にとってそれは神による最大の肯定なのである。(p. 281)

ここで示された自由の輪郭——想像の中心にいる〈わたし〉を滅ぼすこと——こそ、著者がスピノザ哲学に見る「強度を失わない熱いもの」(p. 17)なのだろう。

4/ ラカン理論の援用

著者のスピノザ理解においてラカンは特別な位置を占める。本書の副題となっている「人間ならざる思考」は、ラカンのスピノザ理解に負うところが大きい。

『精神の眼は論証そのもの』でもラカンは援用されていた。『エチカ』第3部における無意識の主体とその欲望の対象は、消失している何ものかへと主体を回付して止めない「シニフィアン」であり、欠如への欲望とその欠如を代理表象する主体は、ラカンの分析対象と重なる。

本書におけるラカンの位置づけは複雑である。ラカンにとってのスピノザは、まずは、ラカンの思考の理論的定式化において機能しているものであり、ヴィトゲンシュタインにとっての語りえぬ論理形式のようなものとして理解される。「デカルト的主体が精神分析の対象、それについて語られるものであるのに対し、スピノザは対象とはならずむしろ理論の形成に内在する」(p. 306)。

とはいえ、ラカンの理論においてスピノザはあくまでも外部であり、他者にとどまり続ける。それが「症候」としてのスピノザである。大文字の他者における欠如は「父の名」によって担保されることで維持され、そこから欠如のシニフィアンに対して主体を代理提示するすべてのシニフィアンが生じる。しかしスピノザにおいては「父の名」が除名され、大文字の他者の領域はシニフィアンの普遍性に還元される。象徴界、想像界、現実界を繋ぎ止めていた「父の名」の除名は、シュレーバーにおいては想像界による妄想（『ある神経症者の回想録』）を生み出し、ジョイスはエクリチュールによって独自の象徴界を構築する。ではスピノザにおいてはどうか。著者は幾何学的証明で書かれた『エチカ』こそが、「症候」であると言う。「症候」とは、象徴界と想像界と現実界という三つの輪を「三つのものの結ばれになっている「かのように」見せかけるある位置において保存するもののこと」(p. 322)である。「スピノザは……もはやだれのものともつかない知性が、みずから幾何学的様式で語るのを聞く。そこでは真理が、証明によって勝手に語るのである」(p. 323)。ここに著者は「学知の非人間的主体の可能性」(p. 323)を見る。

以上、これまでの著者の著作と比べると、著者のスピノザ解釈における基底的な視座は変わらないが、本書では特に、スピノザとヴェイユの親和性についての章が挿入されることで、スピノザ的必然性がどのような意味で自由と呼べるのかという点について、輪郭が描かれた点は大きいと考える。著者は、スピノザのいう自由は、ライブニッツも、ドイツ観念論も、ドゥルーズやアルチュセールもつかめていないと考えている。ということは、『エチカ』を読む誰もが「どこに自由があるのか」という疑念を抱くということであり、さらに言うなら、スピノザのテキストに沿ってスピノザ的必然性について説明される本書の第1部を通して読んでも、それがラカン理論と重ねられても、わたしたちは同じ問いに突き当たる。スピノザの言説だけではどうにもつかみきれないスピノザ的自由の問題が、スピノザ主義の根底にあるわけだが、それが、ヴェイユと重ねられることで肯定的な仕方でも語る可能性が示された点は、スピノザ解釈として重要である。

最後に、現代という一つの時代を生きる人間的な視座からも、著者がスピノザを通して主題化したテーマ——或る一個人の思考には還元されない「あたかも」に伴うリアリティ——が極めて現代的な問題であるという点にも触れておきたい。特に第6章において、著者は、スピノザが『政治

論』において〈大人数の会議体という術作〉、「権力の中枢部分に膨大な人数から成る会議体」を構想していた点に注目している。会議体が大きいほど、その意志は「気紛れによってよりは理性によって決定される」(p. 153)。現代社会において、このような〈大人数の会議体〉による意志決定は、SNSの普及や生成AIの影響を鑑みたときに、非常に現実味のある問題である。果たして〈大人数の会議体〉が、まっとうな決定、「理性の指図に一致」することにつながるのか疑念も生じるが、1995年に書かれた論文が本書に収録され、そこにスピノザと現代的な問題を接続する糸口が開かれていることにも、本書の意義を見出すことができる。

(藤井 千佳世)

江川 隆男著
『内在性の問題』

江川 隆男著

『内在性の問題』

(月曜社、2024 年)

本書は、大部分が書き下ろしからなる著者の一冊としては、講義、集成、再編からなる刊行物を挟んで、『アンチ・モラリア』（2014年）以来の大著である。その記述の、というより思考の抽象性は、著者のこれまでの著作のなかでも最高度だと言ってよく、一方では、著者の思考がその速度を失わずそのままあらわになったという印象を与えるが、他方では、それゆえの理解の著しい困難さがある。このような特徴は、本書の半身を構成するカント論で繰り返し強調される、内容を欠いた極度の「形式性」を、ある意味で行為遂行的にあらわにしていると見ることもできるかもしれない。読者には、この苛烈な形式性に耐え、つきしたがうことが求められる。しかしそれは容易なことではない。評者自身、相当の試練のなかで、内容の体系的、整合的な理解がままならぬまま、何とか本書を読みとおすに至ったにすぎない。以下ではその限りで本書を評していく。

「内在性」を主題とする本書は、著者のこれまでの仕事と同様、ドゥルーズ、ガタリ、そして何よりもスピノザの哲学を、批判的にラディカライズするものだと言えるが、論述対象としてスピノザと並んで多くの紙幅が割かれるのは、意外なことに、カントとフーコーである。大きく分けるなら、本書は前半である第Ⅰ部がカント論、後半である第Ⅱ部がフーコーを足掛かりにした言表論となっており、それらを展開しながら本書が論究しようとするのが、「主観性」であり、「観念論」である。内在を標榜する現代思想の多くが、概して、主観性を「構造」なり「関係」なりに解消して済まそうとしてきたが、本書は内在性の哲学の立場から、あくまで内在性の哲学として、主観性の問題に真正面から取り組みつつ、独自の観念論を構築するのである。

ドゥルーズが、スコトゥス、スピノザ、ニーチェからなる「存在の一義性」の系譜を、哲学史において把握したことはよく知られている。本書はそこに、ある仕方、カント哲学を一義性の哲学として帰属させる。それは存在の一義性ではなく「概念」の一義性であり、これによって「現象」、「表象」、「経験」が一義性のもとにあらわにされる。存在の一義性においては、多様なものについて存在がただひとつの同じ意味で言われ、多様なものが互いに不等でありながら優劣なしに対等であるということが肯定されるのであった。それと同様に、概念の一義性においては、たとえば「超越論の対象＝X」という概念は、多様な現象についてただひとつの同じ対象であることによって、多様な現象を互いに不等でありながら優劣なしに対等であるものとして肯定する。そして「超越論的統覚」という概念は、今度は多様な表象について、それらが互いに不等でありながら優劣なしに対等であるということを肯定する。

概念の一義性のもとに、つまり純然たる空虚な形式性のもとに捉えられる現象と表象は、いわば前個体的で非人称的であり、それゆえ特権的な中心も観点も有さない経験を、やはり概念の一義性

のもとに、つまり純然たる空虚な形式性のもとに構成する。その概念が「一つの可能的経験」であり、それは多様な経験についてただひとつの同じ意味で言われ、経験を互いに不等でありながら優劣なしに対等であるものとして肯定する。このような一義性の圏域である「一つの可能的経験」は、物自体の自己完結的な汎通的規定性とは鋭く対照される「非-汎通的規定性」をその特性とし、経験が、それに外的な超越や目的に準じた閉じた全体を形成することを絶えず防ぐ、ある「稀薄化」の作用を持ち続ける。そして、「対象X-現象」や「統覚-表象」といった一義性の各圏域の水平的な定立に対して、それらのあいだを移行し、垂直化し、いわばシステム化する働きが、既存のコードにもとづいた再生産ではない、非-汎通的規定性に貫かれた独特の「アナロジー」の作用に見いだされる。

このように、カント哲学は、概念の一義性により、純粹たる空虚な形式性のもとに経験を捉えることを可能にするものとして理解される。その上で問われるのが、そうした経験の「主体」である。もちろんそれは人称的な主体ではありえない。本書が強調するのが「身体」の存在である。直観の多様は、身体における触発を必要とし、それゆえ身体なしにはありえないからだ。本書はここで、スピノザの並行論を召喚し、『エチカ』第2部定理7と定理12から、身体が外部の諸力による触発と変様の多様体であること、そしてその触発と変様の多様体がすべて、必然的同時に、精神において観念として知覚されることを確認する。そうして、論究されるべき主体は、身体の変発と変様の多様体であり、それに対応する精神の観念の総体であるところの「自己」、あるいは——ドゥルーズ＝ガタリの「被知覚態」と「被触発態」と同様にその「対象性」を強調する観点から——「被観性」として理解される。被観性としての「自己とは、身体の変様と精神の観念とからなる並行論的な束のことである」（283頁）。

自己が、超越や目的、そしてそのための冗長な媒介なしに、いわば最小回路において、身体の変様でありそれと必然的同時にである精神の観念であるということ、これが内在性の哲学において論究される主観性と観念論ということになる。そして、このようなかたちでの内在的な主観性と観念論の観点から、「言語」の問題が俎上に載せられ、すでに身体と自己の問題をめぐる「自己への配慮」の概念が取り上げられていたフーコーの「言表」の理論が、その歴史的アブリオリとしての規定を脱して拡張され、観念に対応した身体における言語以前の「表現」を概念化するものとして援用される。本書の言表の概念は、明確な定義を拒むものであり、理解が容易ではないが、カントにおける一義的な現象と同様に、非-汎通的規定性を特性とする多様体を構成するものと考えられている。

そして、言表に関して重要となるのが「言表作用」である。これも難解な概念だが、評者の理解では、言表は、単に言語以前の表現であるだけでなく、それ自体が言語における非-汎通的規定性であり、言語を言表へともたらす「非」の作用、あるいは「非」の行為でもある、ということだろう。フーコーから援用され、拡張された言表の概念、言語の「非」的側面は、おそらくスピノザの並行論に固有には見いだされないものであり、カント哲学から引き出され、本書の通奏低音となっている非-汎通的規定性の概念とともに、本書が論究する内在性の哲学における最重要の概念であり、またその成果であるとみなすことができる。

さて、本書はこのように彫琢される内在性の哲学を、ガタリの分裂分析的地図作成法における四機能素、そしてドゥルーズ＝ガタリの「器官なき身体」を通過させながら、明示的に「自然」の哲学として提示する。本書はそこで、かなり唐突に、「気候変動」を特別な対象として取り上げる。気候変動は、比喩ではなく文字どおり、唯一の内在性である自然における前代未聞の触発と変様であり、それに対応する精神の観念、言表作用、つまり思考の、現代における唯一のそして必然的な対象である。「〈被観性〉とは、たとえ人間精神について言われるものであれ、こうした自然における対象性を相互に知覚する仕方、相互前提あるいは相互変様についての観念であり、したがって自然の局所的で非-大域的な自己認識そのもの」(490頁)である。気候変動において、数千年にわたりヨーロッパ哲学を支えてきた「大地」とその分割にもとづく超越と目的の思考、そしてその固有の「自己認識」は、「大気」の非-汎通的規定性ととも根本的な意味変形と価値転換を迫られている。身体[・]の触発と変様、精神の観念とともに、「自己認識」の変形と転換を遂行すること、おそらくはそれこそが、本書が内在性の哲学として「主観性」と「観念論」を論究したことの意味であり、必然性なのだと思う。

以上が、冒頭で述べたように、内容の体系的、整合的な理解がままならぬまま、何とか本書を読みとおすに至った、評者なりのまとめである。以下でささやかな論評を加えようと思うが、本書の半身を構成し、その独自性の最も大きなウエイトを占めるであろうカント論については、その是非を明らかにすることは評者には難しい。とはいえ、本書が際立たせるカント哲学における概念の一義性、その純粋たる空虚な形式性、あるいは「一つの可能的経験」の「可能主義」は、認識に関して、賢者や愚者、自由人や隷属者に対してさえ無差別であり、それゆえ認識における優劣の問題、人間精神における多義性の問題を「スピノザもなしえなかったような」(194頁)仕方で無化したと言いうるという点で、カント哲学を一義性の哲学の系譜に帰属させることの意義を最もよく示しているように思われる。

しかし、それゆえにこそということになるが、身体の問題を起点に前景化し、その後前景の位置を一度も譲らないように思われるスピノザの並行論と、カント哲学とが、本書において恣意的ではない必然性においてどのように「総合」されているのかは疑問である。身体の変様と精神の観念の並行論的な束としての「自己」をめぐる議論は、『エチカ』第2部定理7と定理12に内在的で、演繹的ですからあるように見え、カント哲学との総合が、それがなければありえなかったであろう何を並行論にもたらしめているのかは、評者にははっきりとは分からなかった。このことは、他の哲学者たちの哲学との関係にもある程度言え、『エチカ』の特権性を明言してはばからない本書における、一義性の哲学の系譜の「総合」の内実は——たとえば離接的総合のような観念にゆだねることなく——明示されているのではないだろうか。

とはいえ、これらは瑣末な点である。評者がより重要な問題として問いたいのは、本書が、気候変動を特権的な対象としながら内在性としての自然と「地球倫理学」を論じる際に、ガタリ哲学に関連して「現働的な政治」を見限っていることについてである。評者の理解が間違っていなければ、非-汎通的規定性は、超越や目的の過程のなかでも、絶えず非-規定化するものとして作用するものである。そうであるなら、非-規定性の思考は、超越や目的の彼方あるいは此方だけでは

なく、超越や目的の過程のただなかで、つまり「大地」のただなかで「大地」に抗するように絶えず作動している思考であるし、むしろそうでしかありえないのではないか。その意味で評者は、非-規定性の思考は、「現働的な政治」を決して手放すべきではなく、むしろその「地面」を離れるなら、それ自体が、決別すべきであったニヒリズムに転化しうるのではないかと考える。

「日々の出来事あるいは身体の活動こそが実は〈非-戦争〉を肯定的に支えている」(536頁)という、気高く、アクチュアルで、今日最も革命的と言いうる本書の主張は、このことを指示してはいないだろうか。

(小倉 拓也)

近藤 和敬著
『人類史の哲学』

近藤 和敬著

『人類史の哲学』

(月曜社、2024 年)

思考の自由

本書は抵抗の書である。「人類史の哲学」という標題に挑戦的な響きを聴き取ることは難しくない。「人類史」を冠する著作が数多く出版され、近代西洋的な枠組み（自然と文化の分割）を相対化しながら「人間」について語り直す試みが続けられているが、この流れの中で学問としての「哲学」が肯定的に、依拠すべき立場として呼び出されることはそれほど多くない。本書は冒頭で、哲学の営みを「人間の思考の自由を拡張すること」(p. 11)と定義しつつ、それを「価値の批判」と言い換え、ニーチェやフーコーに由来する「系譜学」の試みに結びつけている (p. 26)。哲学という学問を人類史的観点から相対化する潮流に棹さしつつ、諸々の概念（あるいは学問）の由来を問い直して別の可能性を探る系譜学的な観点をそこに重ね合わせ、最終的にそれをドゥルーズ的な「内在の形而上学」の言葉で語り直すことによって、哲学的思考の価値をアクチュアリティにおいて見出そうとする点に、本書の明白な独自性を認めることができるだろう。

本書によれば、近代とは二つの「価値の序列」——道徳的なものの優位と自然科学的なものの優位——の間の「弁証法的な振り子運動」によって規定された時代であり、現代はその極端化した継続として捉えられる (p. 42)。人間本来の社会性は自然科学の言葉で語り直されていくが、公平性や正義といった道徳的観点がそれを自らの支配下に収めようとする。「価値の批判」を目論む本書は、まさにこの社会性の自然化という場面において、自然の概念そのものを二重化することによって、新たな哲学的語りの可能性を切り開いていく。自らのうちで人間的現象と自然的現象を切り分ける自然科学的な「自然①」の傍らに、自然科学をも含むあらゆる人間的現象を「自然の一部」として自らのうちに包み込むスピノザ的な「自然②」を想定することによって (pp. 42-43)、社会性の自然化という問題は異なる方向性を指し示す。それは人間の社会性を、自然科学の適用可能性を尺度にして捉え直すのではなく、自然科学をも含む人間の社会的活動の固有性を「自然の一部」と見なす観点から自然そのものを再考し、社会性（「社会性②」）の在り方を別の仕方立て直すことである。

異律と構造

自然のうちで群れをなして生きる人間は、個人では作り出せない「集合的表象」（デュルケム）によって固有の空間を創設し、維持し、発展させている。本書はこのような水準における主体の在り方を「異律的 disnomie」という言葉で捕らえようとする (p. 78)。それは、他者から独立した自律的在り方でもなければ、他者に依存する他律的在り方でもなく、自他の区別が不明な状態の中

で他者と相互的な「巻き込み/巻き込まれ」関係に置かれつつ、他者の観点を織り込みながら自己の行為を構成していく主体の在り方である。要するに、社会を自律的な個人の集合体と見なすのではなく、むしろ人間の自然的な集合性（「共棲」）から自己と他者の関係を展開していくような主体の在り方である。私の自律的行為は意図せずに他者を巻き込み、同時に同じ環境に住まう他者の行為に巻き込まれることによって、自らの状態を容容させていく。近代的思考は独立した自律性を理想的な自己概念の中心に置き、あるいは依存的な他律性を排除しようとしたが、「異律的主体」の概念は、その枠組みそのものを解体し、自然②に根ざした社会化——異律的なものの「二重化」あるいは「襞」（p. 97）——を思考することを可能にするだろう。

環境の中で生きる人間的主体（ホモ・サピエンス）は、自らの行為を定める際に、そこに別の行為主体として含まれている他者の動きを予めリハーサルし（「一次の心の理論」）、さらにはその他者がこちら側の動きをすでにリハーサルしていることまでリハーサルすることによって（「二次の心の理論」）、その環境における諸々の行為主体が生み出す動きの連鎖の全体を見渡す能力を持っている（pp. 99-100）。しかしながら、この高次のリハーサル能力は人間的主体を行為の決定不可能性に曝け出し、「それまでの動物が出会ったことのないある種の不安」をもたらす。以後、人間の世界には埋め合わせることでできない亀裂（「存在論的裂傷」）が生じるようになる（p. 104）。世界は開かれたものとなり、人間は異律的な関係性の中で互いに巻き込み/巻き込まれながら、環境の中で問題を解決し、相互行為が織りなす「文脈」に基づいて少しずつ自らの行為の「意味」を見出していく存在となる（pp. 111-112）。このような営みは反復され、提示された解は受け継がれ、相互行為の型あるいは「構造」として固定化されていくだろう。そこには様々な度合いで「集散的規範」が成立することになるだろう（pp. 115-116）。人間は、「異律的主体」同士の「共棲」を高次化しつつ、いわばその空転を「意味」の領野（「生きられた存在論」（p. 140））で補うことによって、独自の社会体を創設してきたのである。

霊長類の生活において食餌と生殖といった基本的活動の中心となる「単位集団」には、集団の形成や階層化へと向かう「集合化」の傾向と、そこから個体が遊動化して別の個体と新たなペアを形成する「分散化」の傾向が見出される（pp. 144-145）。つまり霊長類の社会は、より大きな地域社会を構築する方向性と、特定の雌雄がより恒常的な仕方で結びついていく方向性とのバランスをとる形で発展してきたのだ。人間社会も、基本的にはこのメカニズムの延長線上に考えられるべきである。人間社会の固有性があるとすれば、それは集団形成において行為の決定不可能性が露呈する中で、いわば根源的な未規定性（「存在論的裂傷」）を暗い背景として「集合化」や「分散化」が行われるという点に求められるだろう。レヴィ＝ストロースが明らかにしたように、いわゆる「交又イトコ婚」や「インセスト・タブー」は、集団間を「女性の交換」による互酬の関係によって結びつける「集合化」の規則として機能しているし、中世日本に現れた「家」制度は、「分散化」の方向性に棹さし、近親婚のみならず「同性婚をも含み込み、さらには婚姻制度すら背景として非婚姻的紐帯をも巻き込みながら、新しい社会体を実現していくポテンシャル」を示している（pp. 161-162）。ドゥルーズ＝ガタリが提示する「戦争機械」の概念は、より大きな社会体の構成を目指す「国家装置」を解体し続けるこの「アナキー」的な傾向をさらに推し進めるものだと言えるだろう。

(pp. 165-166)。

このように異律的なものの「二重化」を軸にして人間社会を捉えることによって、私たちは資本主義社会に至る「歴史」を再構築し、そこに別の道筋を描き出すことができるだろう。それは市場経済の観点から人類史を記述することではなく、むしろ自然②に含まれる経済過程が示している諸々の「総合形態」を捉え直すことである。本書では、ポランニーらに依拠しつつ、贈与に対する返済の「負い目」を根本要因とする「交換」と、むしろ「負い目」の欠如ないし排除によって成立する「シェア」（あるいは「家政」）が区別される。またこれとは異なる仕方では「負い目」を回避する形態として、ヒエラルキーに基づく「再分配」がある。そして「交換」の中では、贈与交換（「互酬」）から等価交換（「市場」）が両極をなしている（p. 213）。言い換えれば、狩猟採集社会における「シェア」、家族経済を基本とする社会における「互酬」、都市型社会における官僚制度による「再分配」、そして貨幣技術によって国際的な仕方では構築された自由市場（「市場」）といった四つの「総合形態」がこれまで展開されてきたのだ。中世とは、古代に成立した「市場」が崩壊した後で、再び新たな「再分配」システムが確立した時代であり、近代資本主義社会とは、「市場」が再び、とはいえさらに広範囲で横断的な形で回帰してきた時代である（p. 257）。そしてこの経済的場において、自然から切り離された道徳性に基づいて社会形成（国民国家）を志向する政治的傾向と、そうした社会から距離を置いて自然の探求へと向かう科学的傾向という二つの「価値の秩序」が打ち立てられていくのだ。政治的な自然法から自然科学的な自然法則が分離していく手前で提示されている「スピノザの『神学政治論』および『国家論』の自然〈権＝法〉論」（p. 320）は、両者の分離を明確にし、「自然科学と人間存在の二項分裂関係」（p. 357）を強化していく近代的思考を批判的に解体する視座を表している。ここで本書は「近代の描く、破壊的で一様な構造から、より特異的で多様で多腔的にして多向的な諸構造の共立・共棲関係へと移行すること」（p. 364）を目標として掲げる。それは、「異律の主体」の相互行為が自ずと形成していく「構造」を、「分散化」の「アナキー」な流れに沿って転回させ、その背景に広がる未規定性の闇へと向け変える試み——「ライティングの変更」（p. 372）——だと言えるだろう。

哲学の抵抗

本書は抵抗の書であると述べた。哲学を含む近代西洋的な「価値の秩序」を問い直す今日的な潮流の中で、本書はあえて「哲学」を表題に掲げ、自らの由来を辿りながら別の道筋を歩む哲学的思考のポテンシャルを提示している。本書によればそもそも学問自体が、近代社会に特有の現象であり、「人間は、いくつかの社会の構造化のしかたのなかでは、学問やそれにまつわるものがなくても存続することができる」（p. 263）。そこで本書は、学問を「異律の主体」の相互行為や自然②の観点から捉え直すことを目指す。とりわけ哲学に関しては、それが探究する「真理」そのものが、古代ギリシアにおける国際的な「市場」の展開と並行する発明であることが明らかにされ（p. 289）、人間支配の技術として制度化された学問の一種と規定されつつも、そこには「現在とは異なるしかたで、人間を支配する技術を求める傾向性」があったことが指摘される（p. 303）。本書はこの「異なるしかた」を案出する哲学の力、つまり学問という枠組みの中で、その方向を転回させ、

その枠組みを内側から組み立て直す力に賭けているのだと言えるだろう。それでは、この賭けは私たちに何を求めているのだろうか。本書が提案する新たな相互行為の概念（「異律的主体」）からスピノザを、ドゥルーズを読み直すことだろうか。それもあるだろう。しかしそれだけではない。この概念には、どこか手に負えない野性的部分がある。巻き込み/巻き込まれるとは、押しのけ/押しのけられること、少なくとも潜在的にその可能性を含み込むことではないだろうか。「破壊的で一様な構造」へと突き進んでいく近代の動向の中にも抵抗の動きがあるのと同様に、本書が求める「より特異的で多様で多腔的にして多向的な諸構造の共立・共棲関係」のうちにも、その中でかき消されていく小さな亀裂が無数に存在するにちがいない。抵抗に共鳴するということが、新たな「破壊的で一様な構造」の創出であってはならないだろう。「人間の思考の自由を拡張する」という本書の姿勢が魅力的なものであればあるほど、私たちはその傍らで、つねに別の仕方抵抗せねばならないのかもしれない。「異律的主体」の概念は、自らに対向する力を絶えず呼び求めているように思われる。

（小林 徹）

杉山 直樹著

『精神の場——ベルクソンとフランス・スピリチュアリズム』

(青土社、2024 年)

著者は、著書『聴診する経験論』やラヴェッソン『十九世紀フランス哲学』、ベルクソン『物質と記憶』の翻訳を通じて、ベルクソン研究をリードしてきた存在である。本書は、比較研究的な考察を中心とした既出の諸論考をまとめたものに、書き下ろしの論考（「はじめに」「おわりに」）を付した論集である。

「フランス・スピリチュアリズム (spiritualisme français)」の枠をどのように規定するかについては、論者によってばらつきがあるが、著者は、哲学者たちがそれを自覚的に引き受けていた時代、すなわちクーザン前後からベルクソンが生きた時代までに限定する。その上で著者が問題視するのは、この時代のフランス哲学の研究においては、議論を豊かにするための文脈が整備されていないことである。こうした状況を踏まえ、本書の目的は第一に、「フランス・スピリチュアリズム」の思潮を背景としてベルクソンの特異性——ベルクソンの精神の「場所」——を描き出すことである。さらに、ここで背景となる「フランス・スピリチュアリズム」自体がかなりの多様性を含んでいるがゆえに、本書はまた、スピリチュアリズムの側についても適切な分節化を施すことをも目的とする。

本書の構成は次のようになっている。Ⅰ（第1-3章）には、フランス・スピリチュアリズムについての論考が配される。Ⅱ（第4-6章）は、ベルクソンを中心に論じたパートである。Ⅲ（第7-8章）では、フランス・スピリチュアリズムのコンテクストからは離れたところでの、ベルクソンとスピノザおよびフッサールとの比較研究が提示される。

以下、各章の議論の方向性を大まかに示しておく。

「はじめに」では、フランス・スピリチュアリズムの規定についての予備的考察がなされる。そこでは、この思潮の成立、継承、解体の経緯が示されるとともに、とりわけ、（ポール・ジャネが最初に掲げた）「神学からの独立」を通じた「哲学」の自律性という、この思潮の基本的な自己規定が確認される。

第1章では、フランス・スピリチュアリズムの思潮のうちでも、「自然」に与えた位置付けにおいて際立っていた二人の哲学者、ラヴェッソンとベルクソンの自然観が紹介される。クーザンに始まる公認哲学としてのスピリチュアリズムは、カトリック勢力との微妙な力学において成立するものであって、そうした伝統的なスピリチュアリズムにおいては、「神」に対する「自然」の関係は、回避すべき問題設定とされていたが、この二人の哲学者はこの問いを正面から捉え、自然を生成運動と見做しつつ、神を言わば「自然化」した点において際立っている。その際、（『習慣論』の）ラヴェッソンにおいてポイントとなるのが、習慣の分析を通じて我々の「意志」に先立つ「自発性 (spontanéité)」概念を見出した上で、個体化へと向かう自発性によって自然を特徴づけたことであ

る。またベルクソンにおいてポイントとなるのは、自然の生成に「創造」という要素を組み込み、神をもまた目下創造中のものと捉えたことである。

第2章では、「フランス・スピリチュアリズム」といった、元来自明でなかった概念が、1860年代において、イギリスの哲学者ミルを一つの対立項とすることで発展していった経緯が辿られる。クーザンらフランスのスピリチュアリストが直接的な認識源泉として掲げる「直観」に抗して、ミルは、認識の成立においてアプリアリナ諸要素は不要とする経験主義的な認識論の立場を掲げたのであり、(テーヌによってフランスに紹介された)ミルのこの論点を対立項とすることで、フランス・スピリチュアリズムが却ってアイデンティティを固めていったというわけである。

第3章では、著者は、スピリチュアリズムの立場からカントを積極的に受け入れた哲学者としてラシュリエを取り上げ、『帰納の基礎』が示す立場を「フランス・イデアリズム」として整理するとともに、それを軸として周辺の哲学者の布置を示す。まず、ラシュリエが探求するのは個々の帰納推論を有意味なものとして成立させるアプリアリナ地平であること、そうした地平となる客観世界の存在を保証するのが因果性と目的性であることが確認される。その上で筆者は、ラシュリエの議論を、二つのテーゼ ((1)主観の存在と客観の存在また自己認識と客観認識とが不可分である、(2)真なる存在の意味は、「直観に与えられていること」ではなく、「概念や形式を通じて総合され、理解されていること」である) のもとに整理し、これらに基づき、ピラン、ラヴェッソン、ルヌヴィエ、ベルクソンとの差異や、さらにプランシュヴィックのエピステモロジーとの密接な連関を指摘する。

第4章では、「プラグマ=行為」の概念によってスピリチュアリズムとエピステモロジーとを密接に関連づけた哲学者ル・ロワとの対比を通じて、ベルクソンの精神の特異性が示される。ル・ロワが主に物理学を念頭に置きつつ規約主義的科学論を延長し、科学的認識における構成者の場所に「プラグマ」の主体としての精神を位置付けたのに対して、ベルクソンは生物学に寄り添いながら、科学のうちに規約や構成を越えた実在の把握を見る。その実在とは、我々が構成する以前にすでに我々の「内」でも働き続けている自然であって、ベルクソンは、自らの自然への内属という位置づけから出発して、生命自身の(自己)認識を精神に可能ならしめる。そうしてベルクソンは、この世界における事象すべてにそれなりの精神性を見出すがゆえに、彼の哲学においては(クーザンなりル・ロワなりの場合とは異なり)精神に固有の場所が与えられることはない。さらに著者は精神のこうした位置付けをベルクソンの哲学観に結び直し、「直観」にも科学の水準でのテストが課される必要があるという、哲学の蓋然性・漸進性についてのベルクソンの主張を喚起する。

第5章では、フランス・スピリチュアリズムの思潮において「自発性」——「私」の根底そのものであるコントロール不能な何か——を取り上げようとする試みが一般に存在したことが確認された上で、ベルクソン哲学の特異性が示される。そもそもフランス・スピリチュアリズムとは、十八世紀の感覚論や唯物論の後で、また十九世紀実証主義との対立の中で、形而上学を復興しようとする思潮であって、そこでは、前/非人称的な「自発性」概念が、なお形而上学を可能にするための一つの有効な装置として働いた。しかしながらクーザンやラヴェッソンにおいては、「自発性」は結局は神を頂点とする目的論的構図の中に回収されてしまうのであって、つまり飼いやられてしまう。対してベルクソンは、徹底して内在的な観点に固執することで、「自発性」をその本来の馴

致不可能性において承認した機能させる点で特異である。

第6章では、ベルクソン哲学の中での行為と認識の関係がいかなるものであったか、さらに、哲学者ベルクソンは自分が語る哲学的認識と行為との関係をどう理解していたのか、という問いが順次考察される。まず、第一の問いについて、著者は、ベルクソンにおいては行為と認識は別種のものでとされており、「行為という形での認識」が認められることを指摘する。さらに、自由論から神秘主義論に至るまで、ベルクソンが洗練された批判とともに、「やればわかる」といった一種の乱暴な処理でもって観照に対する行為の優越性を示していることが指摘されつつ、哲学者ベルクソンにとっての行為と認識との緊張関係が辿られる。最終的に著者は、「哲学者ベルクソン」が語る「哲学」を、自らの解体と解消を自らの逆説的な完成とするようなテオリアとして描き出す。

第7章では、スピノザとベルクソンとの両者が、（無や可能性を迂回することのない）実在の端的な思惟および実在への思惟の内在といった共通点を通じて「逆説的な再会」（255頁）を遂げていることが指摘される。まず、スピノザにおいてこうした点を支えているのが「必然性」概念であることが確認される。次いでベルクソンについては、彼の「予見不可能性」概念によって根本的に企図されているのは「可能様相を割り振られる事象に関する端的な非実在論」（251頁）であること、実在とは端的な創造であること、さらに、ベルクソンに固有の意味での「直観」とは、こうして生成する実在のただ中への定位であることが順次示され、ベルクソンもまた彼固有の仕方実在の端的な思惟と実在への内属を肯定していることが確認される。

第8章では、著者は、ベルクソン『創造的進化』において生命の自然史的ないし宇宙論的な歴史（第1-3章）と「諸体系の歴史」としての西洋思想史（第4章）という二つの歴史が描かれている理由について、ベルクソンとフッサールとの共通関心——単純なプラトニズムと単純な経験論とを拒否しつつ、「幾何学の起源」という問題を正当な仕方提出すること——に照らして両者を対比させることでアプローチを行う。著者は両者の相違として、フッサールにおいては、幾何学的理念性が能動的な所産であるのに対して、ベルクソンにおいてはそれが、異質化の力能である持続の単なる不在、「すべては与えられてしまっている」という完了相的存在、つまりは消極的な極限であることを指摘する。ベルクソンにとっては、そうした理念は超えていくべき地平なのであり、それゆえ『進化』には、その地平内部で展開する「諸体系の歴史」と併せて、それを乗り越える要素を提示する歴史すなわち「生命の歴史」が記されることになる。

「おわりに」では、著者は、補足と展望として、「すべてが与えられてしまった」状態である「完了相」を「死」のイメージに結び付けた上で、ベルクソンの精神と彼の哲学の特異性について結論づける。「ベルクソンの「精神」とは、「完了」の到来を限りなく延期すべく、「持続」を自らに保ち続ける努力である」（293頁）。かくして、ベルクソン哲学の特異性は、「存在の「未完了」性への驚きから出発しての「精神」の再規定、ならびに、その意味での「精神」と「自然」概念との合流に存する」（295-6頁）。

本書の概観は以上である。以下、評者が気になった点を留めておく。

あとがきに、ラヴェッソンについての全般的評価について章の間ですれが見られると記されている。第1章で『習慣論』のラヴェッソンによる「自発性」を中心とした議論が紹介されているのに

対して、第5章ではラヴェッソンが「自発性」を典型的に飼い慣らした論者として紹介されている、といったことがそのずれに相当するだろう。こうしたずれをあえてそのままにした著者に敬意を表した上で、さらに、本書の比較・対照の基本方針——「「近い」と思われる相手に対しては、差異のほうに注意を払い、一見「遠い」と思われる相手に対しては、むしろ近さを探る」(12頁)——を踏まえた上でも、ベルクソンがラヴェッソンをいかに継承したのかという点については隔靴搔痒感が残った。ラヴェッソンは、自発性に依拠しつつ「思考と行為が一体となった境位、思考が実在と一致する点、すなわち〔……〕「実在的直観」」(61頁)を示したと言えるであろうし、また著者の訳によるラヴェッソンの著作の「解説」においてもラヴェッソンの独特の直観主義がベルクソンに継承されたことが指摘されている以上、尚更気になる点ではある。

また、本書の性質ゆえと言うべきか、ベルクソンの議論に関しては選択的な面があり、『物質と記憶』についての言及は少ない。その点をとにかく言うのは当然筋違いであるにしても、第6章の注で『物質と記憶』についてなされる指摘——「観念」自体の力動性および心身に跨るその「越境的因果効果とでも言うべきもの」が『物質と記憶』の心身関係論全ての基礎をなしている(203頁)——は、それ自体で重要な指摘であるように思える。評者としては疑問が残る面もあり、欲を言えばより詳細に論じてほしい論点ではあった。

いずれにしても、本書は当時のフランス哲学を扱う研究として、視野の広さから議論の深度に至るまで比類ない。本書が来るべき研究のための「地図」となることは既に疑い得ないだろう。

(天野 恵美理)

平井 靖史、藤田 尚志編著

『〈持続〉の力——ベルクソン『時間と自由』の切り開く新地平』

(書肆心水、2024 年)

ベルクソン『創造的進化』出版100周年の2007年に安孫子信を代表として第一期(2007-2009)が開始されたPBJ(Project Bergson in Japan)は、『道徳と宗教の二源泉』を対象とする第二期(2011-2013)、そして代表を平井靖史が引き継ぎ『物質と記憶』(2015-2017)を扱った第三期へと移行し、『時間と自由』(2019-2024)で第四期を迎えるに至った。本書『〈持続〉の力』は、第四期中の2022年11月に(コロナ禍のため)Zoom上で開催された国際シンポジウム、In Search of Time and Free Willの研究発表の原稿を元に編まれた、全6部から成る論集である。

まずは各部で主題的に扱われるトピックを手短に紹介しておこう(出版社Webサイトから閲覧可能な編者平井による「序論」には、各論文の概説が含まれているため、それぞれの要約はそちらを参照いただければと思う)。

第1部「強度とリズム」では、『時間と自由』第一章で提示される「強度」概念(カンポおよび三宅)、同書のみならずベルクソンの著作の要所で顔を出す「リズム」概念(合田)が、その歴史的背景や解釈史を踏まえつつそれぞれ検討される。続く第2部「時間と空間」は、「時制と時間的延長」(デッペ)、「時制とアスペクト」(平井)といった、持続を理解するためのさまざまな道具立てを中心とした議論が行われた後、その対概念である空間と密接な関係のある「数学」について、ベルクソンがどのような理解をとっていたのかが考察される(近藤)。第3部「人格と自由」では、「意思決定」の問題(ピカヴェ)、分析系の「自己」論へのベルクソンの自己論の位置付け(藤田)、そして「芸術作品」とのアナロジーという観点からの自由行為概念の再解釈(村山)がなされている。

以上に挙げた主題群は、『時間と自由』の三つの章の内容におおよそ対応するものであるが、後半部に続く論考は、同書に限定されない、発展的な考察をより多く含んでいる。

第4部『「時間と自由」以降の展開』では、モリエール『人間嫌い』の主人公アルセストという共通項を通じた『時間と自由』の自由行為論の『笑い』への接続(中原)、『時間と自由』以後、一見表立って論じられなくなったかに見える精神の意志的な働きについての『物質と記憶』以降の展開(天野)、近年の分離脳解釈とベルクソン哲学のさまざまな着想との親和性(デイントン)などの諸論点が考察される。また、この第4部には、PBJ第四期中に開催されたワークショップ「ベルクソンにおける持続とその数学的射程」における、(記憶の逆円錐図の解釈をめぐる)ミラヴェットとデューリングの論争の記録が付されている。続く第5部「持続概念の社会論的展開」は、『二源泉』を中心とした植民地主義という観点からの持続概念の刷新(アル＝サジ)、近年のニューマテリアリズムとの関連における同概念のフェミニズム的考察(檜垣)や、ベルクソンにおけるコントの科学主義の継承とその意味の検証(安孫子)といった多様な観点を提示している。最後に、第6部「持

「持続概念の日本的展開」では、これまで注目されてこなかった西谷啓治のシェリングとベルクソンを相互に論じた卒業論文が検討された後（杉村）、九鬼周造のベルクソン批判を経由して、『時間と自由』における「我々は一人で持続するのではない」というフレーズに対して「邂逅」という概念の検討を通じた再解釈が示されている（エベルソルト）。

全ての論文にコメントを付したいところではあるが、紙幅の都合上、以下では、評者自身の関心から、興味深く思われた論点をいくつか指摘したい。

第一に、第1部所収のカンポ「強度的大きさ——それは撞着語法か、必然の謂いか」と三宅「強度概念をめぐる論争とその背景」について。カンポの議論が、『時間と自由』第一章の「強度」概念の曖昧さとこの論点をめぐるその後のベルクソンの哲学の変遷を主題とするものであるのに対し、三宅の考察は、同章のベルクソンの立場をタヌリに始まる当時の心理学上の議論に位置付けることを主な目的としたものであるという相違はあるものの、いずれの論考も、「強度」をめぐるベルクソンの立場が、1874年のリボーの論文「ドイツにおける生理学的心理学」の内容に依拠しているという指摘を行なっているという点で一致している。とりわけ三宅は、「あらゆる正確な測定は、空間の測定である。私たちは、時間そのものを踏破された空間によって測定する」（*Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 1874, p. 554. 訳文は評者）というリボーの主張を引用しつつ、『直接与件』のいたるところで目にされる空間化と計測可能性の関係について、同様の意見にリボーはこの論文ですでに到達している」（65頁）とまで述べている。この指摘が興味深いのは、ここでの（強度でなく）「時間」に関する主張は、リボーのオリジナルというよりも、彼が同年に（エスピナスとの共訳で）仏訳を出版したスペンサー『心理学原理』のものであるように思われるからである。時間の空間化というベルクソンにとって重要な発想と、同書の議論の類似は以前より指摘されており（Scharlfstein, *Roots of Bergson's Philosophy*, 1943, pp. 13-14）、評者もこれまで、ベルクソン哲学の主要なアイデアのいくつかは、『第一原理』というよりも『心理学原理』のスペンサーに由来するものだろうという見通しを持っていた。そのために、持続と空間の関係が主題的に取り上げられる『時間と自由』第二章の内容には、第一章の強度をめぐる議論との（着想上の）繋がりが見出しづらかったのだが、空間的な測定の対象を時間だけでなく感覚ないし質にまで拡張するというリボーの主張とともにスペンサーが受容されていたのだとすれば、空間化という共通の観点から、強度（心理学）と多様体（哲学/数学）という二つの章の主題をこれまでよりも統一的に理解するような解釈の可能性が開かれることになるのではないだろうか。

第二に、第2部所収の平井「マクタガート vs. ベルクソン——時制とアスペクトの時間論的射程」について。ベルクソン哲学においては、過去/現在/未来という時制の区分よりも、完了/未完了というアスペクト（相）の区分の方が本質的だという杉山『聴診する経験論』の主張は、少なくとも国内のベルクソン研究者の間では、共通理解のうちのひとつになりつつあると言って良いだろう。しかしそうであるがゆえに、かえて「未完了」という語彙は、マジックワードと化してしまっていないだろうか。『世界は時間でできている』（2022）で提示されたマルチ時間スケールという新たな解釈の下でも、アスペクト概念の導入箇所（第2章第4節）については、ベルクソンのテキストがそう読めるのだということは十分にわかって、それが従来の時制的な時間理解に対してど

の程度の利点を有しているのかという点にかんしては、理解が追いつかないままであった。平井の本書の論考は、マクタガートの議論に改めて立ち戻り、かつ言語学上の（文法的）アスペクトの諸相の明確な区分を用いることで、まさにこの点を補完するものである。平井によれば、マクタガートが「時間の实在性を破棄」したのは、「彼の議論が全順序系列から出発することに起因している。全順序からなる二種の系列を用意しても、結局それを組み合わせるために、メタ時間論的動機が必要となる。それが不穏な帰結をもたらすとしても驚くことではない。アスペクトに依拠する時間哲学は、時間の系列性を一次的所与とみなさないことによって、この隘路を回避する」（117-118頁）——この指摘は、今後ベルクソン哲学について、「未完了」という語彙を使用する際に必ず立ち戻るべきものとなるだろう。

最後に、『時間と自由』で、四大主著が一巡し、「一応の締めくくり」（8頁）となった、PBJの活動そのものについて、今後の「新たな歩み」に向けて、第二期以降、さまざまな形で参与してきた評者の観点から、若干の提案を行うことで結びに代えたい。

本書末尾で編者の藤田が、述べているとおり、PBJの活動を基礎にあるのは、人々の「出会い」であり、編者らの積極的な人的交流から、評者も含め、PBJの活動開始後に研究を始めた世代が受けた恩恵は計り知れない。とはいえ、そうした出会いの最初のきっかけとなっているのは大半の場合、直接的な紹介ではなく、論文や著作、翻訳等々のテキストの存在であり、そうしたテキストとの出会いは、Googleを通じてといったケースも多かったのではないだろうか。そのGoogleが自ら検索をAIに取って代える方向に舵を切り始めた以上、今後はこれまでよりもさらに、Web上で容易にアクセス可能なデータとして置かれていないテキストは、存在しないに等しいものとして扱われる傾向が強まることは必至である。そうした中、研究成果が紙媒体でしかアクセスできないという状況は、同時代的な研究の相互交流の促進を推奨するのであれば、好ましいものではないだろう。だからといって、第一期や第二期の論集や、『『物質と記憶』を解剖する』（2015）のように、全ての成果をフランス語ないし英語で（も）出版すべきだということでは全くない（出版のハードルの高さに加え、価格面で逆に多くの人々のアクセスを制限してしまうという問題もある）。そうではなく、国際シンポジウムであれば、英語やフランス語原稿は、各著者自身の手元にあるのだから、それを国内での出版と同時に、何らかの形で参照できるような仕組みを整えられないだろうか、という趣旨の提案である。もっとも、こうした問題は、本書のような報告集に限った話ではなく、これまでに日本語で出版されたベルクソン研究全般についても当てはまるものだろう。現在では、生成AIのおかげで、テキストデータの標準化や翻訳、文献データベースの作成のための技術面でのハードルも飛躍的に下がってきており、ベルクソン研究には、アンドレ・ロビネというデジタル人文学の伝統もあるのだから、人的交流の継続と同時にその基盤であるはずのインフラ整備も進めるべきタイミングだろう（国際ベルクソン教会では文献目録の整備が進められつつあり、評者としても、微力ながらそうしたリソースを用いた情報共有のあり方を模索しているところである）。

（岡嶋 隆佑）

福島 知己編著

『シャルル・フーリエの新世界』

(水声社、2024 年)

編者が序文で述べるように、本書はシャルル・フーリエに関する日本初の研究論文集である。ほかでもなく論文集が編まれるべきだった。その思想の「潜在的可能性を掘り起こす」には、「多面性の認識」が必要だからだ。そのとき、フーリエの著作そのものを扱わなければならない。優れたいくつかの例外を除き、これまでの「フーリエ研究」は、エンゲルスを「なぞっているだけ」のものに代表されるように、往々にしてフーリエそのものを論じてこなかったのだ。そう、「要は、わざわざフーリエの名前をださなくても言える程度のことしか言っていないのである」。こうした動機の説明に痺れながら、「新世界」に誘われる。序文では、フーリエ理論の概略が整理されており、馴染みのない読者でもスムーズにその世界に入ってゆける。四部と一つの「幕間」からなる本書の構成自体、「調和世界」のように節約的な配置をなしていると思われるので、順に見ることにしたい。

第 I 部「フーリエとは誰か」では、18～19 世紀におけるフーリエ思想の位置とその特質についての見通しが得られる。まず、篠原洋治は、フーリエのユートピアが「どこか遠方の閉じられたトポス」ではなく、「文明」から「調和」への移行を描くものであること、彼の文明批判が、「未来の幻視」を現実を重ね合わせて、未来から現実に「風穴を開けるような」構図で描かれることを指摘し、こうした「入り組んだ構造」を、奢侈をめぐる18世紀の議論との対比で明らかにする。真の奢侈・洗練のためにはまず、各人が「嗜好に一致した職務」に就き、労働を快楽に変える必要がある。「文明」では、資本家の圧倒的優位ゆえにそれが妨げられ、同時に女性は世帯に閉じ込められる。「所有」の問題である。すると、「文明」では悪徳と見なされる「姦通」は、「調和」への移行、習俗全体の洗練のための戦略的拠点になりうる。「男女の組み合わせを調和的に配置」することで、情念の流れは「閉塞」を逃れられるのだ。

福島知己は、『産業の新世界』の序文とするために執筆された草稿の一つが、弟子たちにどう改変されたのかを整理する。削除されたのは、「アナロジー」という新しい学問が調和世界で莫大な利益をもたらすことについての数字をあげた具体的記述群、および「自然的平衡錘の理論」の説明のために書かれた二時間ごとの圧倒的快楽の寓話である。福島は、弟子たちには「無益な繰り返し」に見えた具体例が、ヴァリエーションを持ちつつ反復されるという事実こそ重要であり、そこに「具体例が理論を駆動」させるというフーリエ思想の根幹が表れていると指摘する。

金山準は、アソシエーションについてのサン＝シモン主義、およびフーリエの発想が、その思想的出発点をなすものと言いうるにもかかわらず、後の論者に十分受け継がれなかったと指摘する。アソシエーションを実体化・有機体化に向かわせず、「結びつけること」そのものを考察する原理的発想である。サン＝シモン主義では「循環とコミュニケーション」、フーリエの場合は、「分類・計

算・組み合わせ」にその柱がある。そう整理して金山は、フーリエの独特の意義を、18世紀的なパラダイムのうちにある方法を用いて、社会という新しい現象を思考した点に見出す。

第Ⅱ部「思想の諸相」では、思想の多面性を具体的イメージと共に味わえる。まず、小澤京子は、ファランステールの建築構想に体现されるフーリエの思想を「循環」「流れ」を鍵概念に分析し、それが弟子たちにどう変貌させられたかを明らかにする。パレ＝ロワイヤルに衝撃を受け、各地で見聞を広めたフーリエは、18世紀的関心事である衛生・防災のための空気の流れのみならず、「人と情報の流れ」をも念頭に、ファランステール構想を生み出す。情念系列を歪めず、成員間の紐帯を増強する建築物とその「配分」の構想である。系列房、連結通路、そして回廊式通路。重要なのは、外部と隔絶した親密空間ではなく、来訪者との交流もまた促進される「動的で多孔質の空間」の構想であることだ。

橋本周子は、食と子どもの問題がフーリエにとって一つの問題系だったと指摘して、「砂糖に魅せられた」17世紀以来の議論の系譜を踏まえてフーリエの独自性を明らかにする。調和世界の子どもたちの口は、食の情念を最大化する甘い食べ物で満たされる。そこにあるのは「怠け者の国」ではない。正反対である。子どもたちは、単に消費するのではなく、自然と生産に誘われるが、消費と生産の情念が「絡む形で交差する」ところに、甘い「コンフィチュール」が特権的な仕方では位置づけられる。高品質な食物を「生産しつつ消費して育つ」子どもたちの舌は自然と洗練され、その洗練が「さらなる産業の好循環」を生むが、このメカニズムは、コンフィチュールによってこそ最もよく作動するのである。

藤田尚志は、フーリエを「分人主義的結婚論」の先駆者として位置づける。ヘーゲルの弁証法が対立を真つ向から受け止めるのに対し、フーリエのそれは「先回りしてそもそも根本的な対立自体を生み出さないシステムを構築しようとする」。どんな情念もそれ自体で悪いということはない。必要なのは、文明世界のように情念を抑圧するのではなく、情念の抑圧を先回りして除去することである。ところで、ヘーゲルの弁証法が三拍子を刻むのに対し、フーリエの弁証法は二拍子、ただし「ずれゆくマーチ」の二拍子を刻む。ヘーゲルにとって、婚姻とは本質的に一夫一婦制であり、愛は矛盾の解消としての「倫理的合一」である。相続に故人の情念を混入させてはならない。対してフーリエは、結婚制度の多様化・複線化を唱える。特に、かつて愛した人との記憶を「なかったことにしない」という別の倫理性に基づいて、だ。相続も、核家族の枠組みを超え、関係のあった人々に情念に従って配分される形でよい。こうして、個の上の「夫婦人格」と呼ぶべき第三項への志向に倫理性を見るヘーゲル、個の下の多様な情念の展開可能性に倫理性を見るフーリエ、という図式が得られるが、藤田は、実のところ両者は鏡像関係にあると指摘する。

森元庸介は、楽器製造セクト員たちの昼餐に給仕として居合わせたクロエが彼らのたくらみに関心をもつ、という『産業の新世界』の一節から始め、industrie, industria（「作為」）をめぐるパンヴェニスト、ラ・ロシュフーコー、さらにはトマス・アキナスらの議論を参照して、密謀情念——職能集団に競合をもたらす配分情念——を「個人を産業に引き込む最初の導因」として捉えるフーリエの歴史的所在地を明らかにする。そのスリリングな考察のあと、再びクロエの逸話に戻って、楽器工房への訪問が「気まぐれ」、すなわち蝶々情念によるものだったことの重要性が強調される。

「めぐりあわせ」が吹き込む「風通し」のよい調和世界の構想は、配置を問題にするからといって、「さかさまの世界」である文明世界のマネジメントの構想と混同されえないものなのだ。

第三部「フーリエはどう読まれたか」。まず、フロラン・ペリエ（清水雄大訳）は、ベンヤミン、クロソウスキー、アバンスールによる読解を踏まえ、ファランステールの「爆発的」拡大というモチーフの意義を論じる。フーリエの関心は、「爆発よりも火花、果実よりも萌芽」にあり、プログラム的な革命計画ではなく、「今ここでの解放」のための導火線こそが重要である。大森晋輔は、クロソウスキーによるサドとフーリエの比較の議論を丹念に分析し、フーリエのクロソウスキーへの影響がどこにあるのかを見定める。サドは情念レベルでの媒介なき交換は不可能だと捉える。だが、クロソウスキーは、フーリエの発想が単にサドと対立するのではなく、最も対立的に見えるこの点においてこそサドを補完すると捉える。そうして、『生きた貨幣』末尾の、人間そのものが通貨になる、という発想の位置づけが理解される。塩塚秀一郎は、「物書き狂人」と呼ばれた人々とフーリエを分かちものが何かを、彼らの調査を行ない、またフーリエにも惹かれたクノーを通じて考察する。宇宙論だけを切り取れば、両者に大差はないが、フーリエには、それがユートピア思想に接続されるという「思考の運動」があると指摘される。早足で見てしまったが、こうして、すでに19世紀までの思想史との関係からフーリエの諸相を味わっていた読者の理解は、20世紀のフーリエ読解を通じて多層化する。さらには、第三部につづく「幕間」に、トマ・ブシェ（清水雄大訳）の「二一世紀におけるフーリエ研究の活力」が配され、最新の研究動向の詳細まで知ることができる。だが、これで終わらない。

第四部「フーリエをどう読むか」。阿部日奈子は、自身の詩「未来はオーレンカのもの」について、家族に回収される結婚・恋愛のあり方に「爆弾を投げ込む」つもりで造形したヒロインであるオーレンカが、その受動性ゆえに、「爆弾」になりえなかったと述べる。そこで、「欲望がないからこそポリガミ的關係が可能になる」という矛盾、その解答を求めて『愛の新世界』が繙かれたが、人がみな欲望をもつことを大前提とするその世界には解答が見出されなかった、と振り返られる。次の言葉が非常に印象的である。「フーリエの構想する調和世界での開放性や透明性は、ほの暗い内面をくまなく照らし出す強迫的な光とも思えてくる」。フーリエその人は、「湿っぽいアパートの居室」で思索したのである。

郡司ペギオ幸夫は、フーリエのいう諸情念を「広義の計算実行環境」として解釈することで、「フーリエ理論に新たな人工知能、新たな計算論の可能性」を見出す。人工知能とは、共立不可能な二者をどう理解するか、という問いに対し、二者の関係づけによって理解を完了する知性である。すると、人間の知性は、極めて人工知能的である。他方、郡司が「天然知能」と呼ぶものは、「異質な二者の外部にアクセスし、外部を召喚する」。二者を受け入れれば肯定的矛盾、退ければ否定的矛盾が帰結するが、二つの矛盾の均衡状態が実現すれば、そこに「隙間」ができ、外部が召喚される。郡司は、フーリエが提示する「天使カップル」が天然知能に極めて近い形式をとると指摘して、諸情念の計算論的意味を明らかにすることで、質的計算に立脚した「当事者」である「天然知能化された人工知能」の可能性を提示する。

中村恭子は、当事者性について、古墳を手がかりにして論じる。それは、墓としての機能が「脱

色」されて、「潜在的な可能性としての公園や寺などの様態」、すなわち「未来という外部」を召喚するという「書き割り構造」をもつ。言い換えれば、古墳は、「暮らし」という「当事者性」により「新たな大きさ＝肉体」を再生する「スケールフリーで融通無碍な肉体」である。しかるに、中村は、フーリエを「当事者性をことのほか緻密に構想した稀有な思想家」として押さえる。諸世界を配分するのは、「無限小の当事者」であり、未来の人間がもつという「アルシブラ」（万能肢）は、「当事者の現場に備わる」ものとして捉えられる。反動物種も同様だ。中村は、フーリエの提示する「反キリン」などの「反」を次元の異なるところへ跳躍する「脱創造」として捉え、芸術家の営為と重ねる。作品とは、「外部を召喚するための装置」、「空白域」である。「装置を周到に仕掛けるように造り、あとはそこに、描いていない潜在するものが降りてくるのを待つのだ」。その個別性は、一般論に還元できない。このことをこそフーリエは早くから主張していたのである。

本書はこうして最後のページを迎えるが、やはりそれで終わりはしない。「フーリエの名前」を出してこそ言えることをめぐる論考群は、「風通し」よく、思想の多面性を実感できるように配置されるが、閉鎖系を形成するのではない。各論考が、それぞれに「新世界」を召喚する。福島は、先に触れた目眩く快樂の寓話について、「私なら疲れ果ててしまい」そうだと述べている。同感である。だが、フーリエは、潤沢な快樂に慣れた調和人は疲れを知らず、わずかししか眠らないのだと述べる。本書は、これ以上望めないほど贅沢なものでありながら、もっと続けて読みたいようにも思わせる。そう、読者を一步、調和人に近づけるのである。

（伊多波 宗周）

宮崎 裕助著

『読むことのエチカ——ジャック・デリダとポール・ド・マン』

(青土社、2024 年)

ジャック・デリダとポール・ド・マン。副題からも明らかなように、本書が扱う対象はこの二人の思想家、20世紀後半の哲学と文芸批評をはじめとした人文諸科学に衝撃を与えた「脱構築」という鍵語の震源地と目される二人である。まさに脱構築とは読むことから始まるのであるのだから、なおのこと両者の思想の核心に迫るものである。それでは、当の脱構築思想の核心に迫った結果、著者が主張するものは何か。それが本書の主題にもなっている、「読むことのエチカ」である。

とはいえ、このエチカ、あるいはラテン語の *ethica* とは、近代語において *ethics* や *étique*、*Ethik* にその名残がある「倫理（学）」という意味と結びつくことはない、と著者は述べる。すなわち、本書は「特定の倫理や規範を提示するものではないし、なんらかの読書術を示そうとしているのではない」¹⁾。さらに、デリダとド・マンという固有名が挙げられていこそすれ、彼ら二人が当のエチカの模範を体現するものでもないとすら述べている。つまり、すでに古典となってしまった二人の思想家が示していたのは「不可能な読解/読解の不可能性」であり、まさにこの不可能性においてこそエチカが臍げに姿を表してくるというのである。だが、不可能性を強調することのみでは否定神学的な、実体を欠いた空論にもなりかねない。しかし著者は「彼ら〔デリダとド・マン〕の読み方に忠実であろうとすればこそ、その読み方に単純に従うことはできないのである」²⁾と書くことで、そのような隘路に陥ることもない。敢えて図式化をするならば、著者の述べるエチカをもたらし脱構築的な読み方を、当の脱構築の領袖とされた二人のテキストに対して行なうことで、彼らを過度に権威化することなく、彼らの残した遺産を散種していく、ということが本書の眼目である。

それでは、そのエチカの脱構築的遺産継承をした結果、著者は何を指すのか。著者にとって根本的な問いは何か。それはまさに「読むこと」に関わっている。本書の序論の第2節には、今日の私たちの生活において、読まれるもの——読むに値しないようなウェブ上の記事や広告に至るまで——が溢れかえっていることが挙げられる。デリダとド・マンにおける〈読むこと〉を想定していた本書の読者の一部には、そのようなものすら読まれるものに含み入れることに当惑したかもしれない。しかし、この文字通りの意味での「読まれるもの」と「読むこと」が本書の基調をなしているのである。読まれるべき古典と、読むに値しないような雑文や広告との序列を取り去ることで、この段落の冒頭の問いに回答を与えることができる。曰く、「現代における「読むことの不可能性」は、古典を筆頭として本当に読むべきとされているものが読めない環境ができ上がってしまっているという点で、事実上の制限に起因するところが大きいと考えることができる」³⁾。しかし、同様の問題意識のもとで書かれた、フランスの精神分析家にして批評家のピエール・バイヤールの『読んでいない本について堂々と語る方法』との視点の違いが強調されている。バイヤールの立場と著

者の立場とでは、前者が古典（例えばプルートスの『失われた時を求めて』など）の権威性を、読むにあたって敢えて大真面目になりすぎないようにすることで掘り崩すことにあるのに対して、本書は当の権威性を、テキストにおいて内在的かつ真正面から引き受けつつ格闘することを目指す。まさにエドワード・サイードによる、デリダが読解する対象がヘーゲルなりプラトンなりという権威であり、脱構築とは権威の再生産であるというかの有名な批判への著者なりの回答となっているのである。

この古典的テキストの権威性との内在的な格闘と、読解不可能性という問題だけではいかにして「エチカ」なるものに結びつくのか。序論ではこの問いは謎に包まれたままである。だが、後述するようにその謎は本書第三部で一定の解決を見る。それまでに至る各章は、独立していながらも、第三部での与えられる（と評者は理解した）答えを十分に理解するために必要な前提としての著者のデリダ/ド・マン理解を提示している。そもそもこの書物の成立経緯は著者が25年にわたって書いてきた論文を集めたものであり、章の順序は成立順ではない。加えて、著者の過去の著作『判断と崇高』および『ジャック・デリダ——死後の生を与える』でもそうであったように、各章の独立性ゆえに、興味のある章から順に読んでいくことも十分に可能な書物である。だが、それでもなお、評者はこの書物を、章の順番通りに読解していくことを強く勧めたい。まさに、序章でかけられた謎を解くべく、当の謎を解くための手がかり第一部と第二部、そして第三部冒頭にて手がかりを掴み、第13および14章にてその謎への著者の答えが与えられる。このダイナミズムこそが、この著作を強く魅力のあるものとしているように思われる。評者のこの読解を踏まえて、本書の内容紹介をしていきたい。

第一部ではデリダが主に論じられる。先述のとおり、著者によるデリダ論はすでに『ジャック・デリダ』があるが、本書のデリダ論はとりわけ言語論を中心にした論考——デリダ＝サルトル論争、討議倫理学とデリダの対話、ソーシャル論、『散種』書評、ジュネ論——である。他方で第二部ではド・マンにおける「美学イデオロギー」概念が中心に論じられる。ポール・ド・マンにとって「美学イデオロギー」とは、美的経験が主体の自由や倫理、さらには社会的調和の保証となりうるという近代的信念そのものを批判的に問うための概念である。この批判の核心には、彼のシラー解釈が据えられている。すなわち、シラーが『美的教育の書簡』において提示した美学は、感性和理性という二つの相反する能力を「美」を媒介に調和させ、主体の道徳的完成を導くものとして構想されている。美的経験はそこで、内的な自由の実現を可能にする教育的契機とされており、このモデルは近代的な主体形成や政治の統一の理想を支える規範となってきた。だが、ド・マンはこのような美的媒介の理念を「イデオロギー」として読み解く。彼にとって問題なのは、美や芸術が倫理や政治と自然に結びつくかのように語られるとき、その語りがいかにレトリカルな操作によって成立しているかを見落としてしまう点である。美は、倫理や真理を保障する本質的な力ではなく、むしろ言語の修辭的效果の一形態でしかない。美的経験が調和や普遍性を可能にすると思われるとき、その信念自体が修辭によって構築されており、それを認識しないまま美を価値づけることは、イデオロギー的な錯覚に他ならない。この体制を、このベルギー出身の批評家は「美学イデオロギー」と名づける。そして、著者にとって重要なことはまさに、言語に宿る還元しえないレトリック、修

辞性である。つまり、「美学」といっても単に芸術や感性についての思想にとどまるものではない。むしろそれらを下支えする言語の作用をこそ、ド・マンは、そして著者は解明しようとする。

そして第三部ではデリダおよびド・マンが交叉的に読解され、両者の理論的な差異が明快な仕方
で腑分けされていく。例えばデリダとド・マンが1960年代にそれぞれ独立にルソーの『言語起源
論』を読解しており、ボルティモアでのコロキウムで出会った二人はそれがきっかけで意気投合し
たことはよく知られている。そして、両者のルソー論において、一方による他方への批判とも取れ
る記述があることも周知の通りだろう。この二人のルソー読解についても、著者はいずれか一方に
肩入れすることなく論じ、両者の理論の可能な対話の場を開くことに成功している。そして、第
13章「弁解、機械、ランダムネス」において、まさにド・マンのルソー読解におけるレトリック
の作用が解き明かされたのちに、ルソーの行論に見られる恣意性が「機械」そして「ランダムネス」
として名づけられる。いずれもド・マンの用語法に拠るものであるが、これらの語によって示され
る事態こそが、テキストを決定不可能なものにするという。それを承けての著者によるまとめにこ
そ、本書冒頭で投げかけられた問いの答えがある。曰く、読解行為やテキストにおけるアレゴリカ
ルな構造こそが倫理の条件をなすのだ。

それが倫理ではなく倫理性の条件なのだとすれば、そのようなアレゴリーを読解する『読むこ
とのアレゴリー』は、まさしくみずから読解機械として倫理的なものの場それ自体を開いてい
る。それは、けっしていかなる「倫理」についても語ることはないが、そのかぎり「つねに
倫理的である」ことをやめはしない⁴⁾。

この機械のモチーフとは、テキストの内部に見出される形式的構造に従って作動するプロセスと
しての読解である。この機械は自ら倫理を語ることはしないが、倫理的応答の可能性の条件である
という。ド・マン、そして著者において読解行為とは意図のないし主体的な判断に先立つ言語の修
辞性に応答して作動するものである。だからこそ、私たちは、本書とともに、読むことを（再び）
学ぶのだ。

改めて、本書冒頭で提示された問題意識を振り返っておこう。さまざまな〈読まれるもの〉に溢
れ、今日古典を読むことはかつての地位を失ってしまった。さらにそのような事態は活字離れで
はなく、〈読まれるもの〉の過剰さゆえに引き起こされたのだという。このような状況下にあつて
もなお古典を読み繋がねばならないとき、私たちはデリダとジャン＝リュック・ナンシーの対話を
もじってこう言うのだ。「しっかりと読まねばならない/そうは言っても読むほかないのだ」(il faut
bien lire)、と。

註

1) 『読むことのエチカ』35頁。

2) 同上、36頁。

3) 同上、23頁。

宮崎 裕助著
『読むことのエチカ——ジャック・デリダとポール・ド・マン』

4) 同上、344 頁。

(吉松 寛)

村上 靖彦著

『すき間の哲学——世界から存在しないことにされた人たちを掬う』

(ミネルヴァ書房、2024 年)

同書は、社会問題に現象学者としてどのように寄与できるか、という著者の問いかけと倫理的な姿勢がよく現れた作品である。貧困、アイヌ、被差別部落、障害、黒人、家庭内での虐待、新型コロナウイルスにおける差別、などのさまざまなテーマを、社会科学の成果や文学作品を参照しつつ取り上げ、ときに著者自身によるインタビューを引きながら、アーレント、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、アガンベン、ロールズ、ヌスバウム、ウィリアム・ジェイムズ、ベルクソンといった哲学の議論に接続し、思索を編み上げている。しかし、それでいて、「哲学者が社会問題について論じてみた」、といった軽薄な印象は与えない。それは、その思索があくまでも著者自身の調査フィールドとなっている西成地区の事例や活動からの触発によって支えられているためであろう。評者は同書から著者自身の重みを感じたのだが、この重みは、著者がフィールドに出た者であるからこそ抱くことになったある種の〈後ろめたさ〉から来ているものであると思われる。

同書は四部で構成されており、第Ⅰ部では〈すき間〉を生んでしまう排除の構造を論じ、第Ⅱ部ではアウトリーチ活動や政治哲学の理論を参照しつつ、〈すき間〉に落ち込んだ人々と出会うための方途について考察し、第Ⅲ部ではそのような〈掬いに行く〉アプローチが陥りかねないパターンリズムへの警戒を示しつつ、それを打破する闘争としての当事者運動に言及し、第Ⅳ部ではそもそも〈すき間〉を生み出さない社会の理念を提唱している。

各部の内容にもう少し踏み込んでみよう。第Ⅰ部「すき間を生む世界」は、国家、社会、家庭という三つの次元において重層的に起きている、横方向の排除（その集団において排斥されること）を分析している。実はこれらの次元の排除は別々に存在しているのではなく、国家において排除された人が、学校のような社会において、そして家庭内でも排除される、という形で垂直方向に開いた〈穴〉へと落ちていくということがしばしば生じるとされる。この〈穴〉に落ちることは、国家においては無国籍や入管への収容のように、法の元に人権を保障されないこと、社会においてはレイシズムのような差別を受けること、そして家庭においては虐待やネグレクトされることといった具合に、命を落としかねない危険を意味している。この〈穴〉こそ同書が〈すき間〉と呼ぶものであり、著者はその〈すき間〉、つまり逆境の元凶となる排除を生まない社会を目指すと同時に、「逆境を反転することを可能にする方途」(p. 94)を探すことを社会の課題として提示する。

第Ⅱ部「すき間と出会う」は、排除によって生じた〈すき間〉に落ち込んでしまった人々の発するSOSをどのように受け取り得るのか、という問題に焦点を当てている。その中で、SOSへのアンテナを張り巡らせる実際のアウトリーチ活動が参照され、ある種の理論化が行われる。例えば、第6章では〈すき間〉の人々と出会うための方法として、地図上から見下ろす〈俯瞰〉とは異なる〈歩

行〉のイメージが強調される。著者によれば、上空からの俯瞰は、マジョリティが統治者の視点で考え、マイノリティを円で包摂するイメージであり、「「助けてあげる」という温情的なパターンリズム」(p. 121)である。それに対して、歩行は単独の人称的な私として、人称的で顔を持った他者と出会うための方法であり、そのことによって〈すき間〉にいる人々と出会える。しかし歩きさえすれば彼らの〈声〉が聞き取れるわけではない。ここからマイノリティの〈声〉を聞き取ることが、マジョリティの理解可能な言語に翻訳されることとして捉えられ、翻訳の難しさ、言語間の非対称的な権力関係に伴う翻訳そのものの暴力性へと話は展開している。またマジョリティ側が〈すき間〉にいる人々と出会い「話を聴いてあげた」と温情主義的に思うとき、マイノリティ側が説明を強いられているという非対称性が指摘される。

第Ⅲ部「すき間からの声」は、安全なところにいる支援者側と被支援者側との間に不可避免的に存在する権力勾配を、どのように打破することができるかという視点から、マジョリティの社会の規範と秩序を揺るがすノイズとしての〈声〉について、日本における闘争的な社会運動、特に障害者運動を参照して論じている。それは生存可能な環境を作り出すという意味において居場所を作る運動でもある。またダルクやアルコールクス・アノニマスといった当事者同士の語り合いの場も居場所として挙げられている。それらの場所において、マイノリティはよそでは語りえないことを語りえるのであり、そのような声を出せる場所こそが（そしてまた安全に沈黙できる場所こそが）生存可能な場所、居場所となる、とされる。

第Ⅳ部「すき間を生まない世界」は、現行の社会が、制度から漏れた人々を救済する形で社会的包摂を行うのに対して、そもそも〈すき間〉の生じない社会を構想し、円として閉じることのない、それゆえ排除のない社会的開放性の理念を唱えている。第10章では社会的包摂と社会的開放性をそれぞれ、ベルクソンの「閉じた社会」と「開かれた社会」に重ねた上で、「開かれた社会」を作るのはイエスやソクラテスのような卓越した個人に限定されず、どこにでもいる街場の「人類全体へと向かうような「開かれた魂」をもつ」(p. 214) 支援者たちでもあるとする。第11章において著者は、財政学者である井手英策のベーシック・サービス論を手がかりに、無条件のユニバーサル・サービスを提唱し、支援を受けることによるスティグマが生まれない社会を描いてみせる。そのような誰もが使える社会的資源が保障された社会は誰もがいることのできる「開かれた社会」であり、〈声〉を出すことのできる場所であることになるだろう。このように理想論的な前章までに対して、第12章では、ユニバーサルなケアを唱えることによって普遍性を標榜した排除が起こりうること、そしてそれが生じていることにマジョリティは気づき得ないということへの警戒感が示される。しかし、マイノリティから発せられるかすかなSOSへのアンテナ（支援者たち）が、マジョリティ側からは見えなくなっている排除を気づき得るものにし、社会的開放性を徐々に推し進める、という議論がなされる。このように、一挙に到達し得ないものとして、「手探りの探究」を要求するものとしての、社会的開放性を唱えるのが本書のタイトルでもある「すき間の哲学」であるのだろう。

以下は評者によるコメントである。まず簡単なものから述べると、具体と抽象を行き来するスタイルによって書かれていて一般読者向けの本としても読める同書であるが、第2章と第4章で今村

仁司の第三項の排除という概念が説明なしに言及され用いられる箇所は、それらの読者を突き放してしまうように思われた。再版される際には修正されることを願う。

次に、第6章の、マイノリティの言語ないし経験をマジョリティの言語において理解可能にするという翻訳の暴力性に関する議論には、相手を理解可能性の枠組みに押し込める同化ではない形で、接近することは可能かという問題が連続しうる。それは同書の言い方ならば、マジョリティにとって耳障りの良い「多文化共生」ではない形で、どのように〈すき間〉の人々に出会えるのかということになるだろう。この点に関して興味深かったのは、第6章に収められたアフリカ系の医学生の実例である。著者のまとめによれば、移民でありおそらく苦勞のなかで医学生となった青年は、ある若いアフリカ系移民の薬物中毒者に対して、そのセルフケアの不足と、周囲の人々を危険に晒している状況ゆえに「激怒」している自分に気づく。だが、その強い怒りを感じていると気づいている事実によって、自分の感情を脇に置いて、患者を適切に扱うことができる、と彼は述べている。この医学生はその患者に対して共感できる可能性を見出さない。理解という言葉にどこまでの意味を込めるのかにもよるが、医学生は怒り、理解できない。だが、それを自覚しており、それゆえに支援できる、ということである。「すき間の哲学」においては、〈すき間〉の他者を理解できればなお良いかもしれないが、理解できなくても支援できる必要があるのだろうと評者は推測する。そして、そのとき、その支援を心情的に、あるいは理念的に支えてくれるものは果たしてなんなのだろうか。

第三に、第11章では「すべての子どもが気軽に遊ぶ場所」であるかぎりにおいてのみ、SOSを出さないまま困難に陥っているすき間の子どもと出会えるだろう（p. 228）という一文に見られるような形で、「ユニバーサルな居場所」（*ibid.*）が強調されている。この「居場所」について、著者は同章で、人種や障害に対する差別が解除された場所として居場所が機能してきたとも述べている。ここから、ある場所が居場所として機能するためには、それが差別を禁止する場所である必要がある、ということを述べているようにも読める。評者にとって気になるのは、SOSを発することなく〈すき間〉にいる人が差別を行うことが、往々にしてあり得る（それどころか評者の考えではすべての人が何らかの差別を行なっている）、という点である。差別が禁止されるという前提条件がその場所をリベラリストや知識人にとって許容できない「差別」の排された「ユニバーサル」という閉じた円にするのではないか。評者は差別主義者を許容せよという主張をしたいわけではなく、むしろそのような人にとっても居場所もまた、別の所にはあるべきだろうと考えている。このことは支援者や支援団体が一枚岩ではなく、多元的に存在することの必要性を意味するように思われる。その中のいくつかはもしかしたら疑似家族的な「閉じた社会」であるかもしれない。だがそこで初めて居場所を得ることのできる人もいるのではないか。ここでは差別を例に挙げたが、ある人々にとって安全である場所が他の人々にとって危険であるということもあり得る。そうなれば、「ユニバーサルな居場所」、言い換えると純化された社会的開放性が社会的包摂に取って代わることは目指されるべきことではないのではないか。むしろ社会的包摂と社会的開放性が互いに異なる方向を持つ運動として、両者が併存することこそが、「誰一人取り残されない社会」を可能にするのではないか。あるいは実のところ「ユニバーサルな居場所」というものは、一つのものではなく、複数

存在しており、やはりそれぞれが大きな円であるのではなかろうか。

最後に、このことに関連して、社会的包摂と社会的開放性の関係について問い直してみたい。著者は、子ども食堂に子どもが遊びに来ることで、その子の家庭の支援につながるケースに言及しているが、「すべての子どもが遊びに来る場所」は、来る場所であって住む場所ではない。第5章で触れられる一時的・長期的に居住可能な支援施設が示すのは、それが遊びに来る場所からホーム（家庭、居場所）になることであるようにも思われる。となれば、やはり家のような閉じた場所は、何らかの形で必要なのではないか。社会的開放性は、社会的包摂を前提にすることでしか存在しえず、後者を改善する役目を果たすものであるとすれば、雑な類比に頼れば、クリステヴァにおけるル・サンボリックに対するル・セミオティックのようなものなのではないか。建物としての家がそうであるように、家庭もまた通気性を持っていて完全に閉じてはおらず外の社会とつながっている。それゆえにこそ第1章で考察されたような三つの次元の〈すき間〉が重なって致命的な陥穽を穿つこともあるし、子ども食堂の例のように外部から家庭への支援が可能であるようにも思われる。とはいえ、制度からこぼれた人を、制度の拡張により掬おうとする社会的包摂の方向性は、現行の社会においてすでに強力に動いている。それゆえ、『すき間の哲学』が社会的開放性を対抗的に主張することは意義深いことであると思われる。

（酒井 麻依子）

山森 裕毅著

『フェリックス・ガタリの哲学——スキゾ分析の再生』

(人文書院、2024 年)

たとえば、こう聞かされたらどうだろう？ 「ジャック・ラカンの「サントーム」概念は、ドゥルーズ＝ガタリの『アンチ・オイディプス』への返答であり、それを表題に掲げたセミナーは同書の改良のためでもあった」。

古典的な「フランス現代思想」の対立構図では、違和感がある、と反応するのがふつうではあるまいか。だがこの言葉は、当時をよく知る現在のラカン派の領袖、ジャック＝アラン・ミレールのものだ。このいささか驚かされる言葉がその一例となっているように、極東のわれわれがかつて「フランス現代思想」について描いていた思想の地図は近年各領域で、あらたに発見されるさまざまな史料や、当事者たちの歴史的証言によって、より豊かなニュアンスをもったものへと修正に向かっていく。しかし隣接領域の変化まではなかなか追いきれない、というのも、我々研究者にとっての昨今の研究事情というものだろう。

本評の対象たる山森裕毅の著作『フェリックス・ガタリの哲学——スキゾ分析の再生』（人文書院、2024）のテーマであるフェリックス・ガタリ、まさに冒頭のみレールの言葉のもう一方の主役であるかれもまた、研究動向に大きな変化がみられた一人である。

その引き金となったのは、2004年にステファヌ・ナドーの編集によって刊行された『アンチ・オイディプス草稿』である。これにより、『アンチ・オイディプス』の成立過程の分析への気運は一気に高まった。2007年のフランソワ・ドスによる浩瀚な評伝『ドゥルーズとガタリ——交差的評伝』も、その流れを後押しする。さらに現在、カルロス・セゴビアにより『哲学とは何か』関係手稿を含む史料の発掘が続いており、その作業の進展がさらに大きな変動を引き起こす可能性は高い。いまとなっては「かつては共著者のジル・ドゥルーズの影に隠れがちであったが、近年は…」という書き出しがすっかり陳腐化するほどに、ガタリ研究は進展している。エディンバラ大学の出版する学術誌 *Deleuze Studies* が2018年からは *Deleuze and Guattari Studies* にタイトルを改めたことは、その象徴と言えるだろう。

この間の日本の研究動向としては、『草稿』の分析に一章を割いた佐藤嘉幸、廣瀬純『三つの革命——ドゥルーズ＝ガタリの政治哲学』（講談社、2017）のほか、ガタリの多様な思考の広がりをアートと社会運動を中心に独自に展開させた上野俊哉『四つのエコロジー』（2016/2024）が代表的なものとして挙げられる。山森のものと比較的近いモノグラフ的な研究書としては伊藤守『フェリックス・ガタリの思想』（青土社、2024）も挙げられるだろう。そうした流れを総括するように、村澤真保呂と杉村昌昭を中心としたプロジェクトの成果として公開された『フェリックス・ガタリと現代世界』（ナカニシヤ出版、2022）には、若手からベテラン、海外の代表的研究者に至るまで、

現状の主だったガタリ研究者が名を連ねている。

本書『フェリックス・ガタリの哲学』もまた、その流れの一つとして挙げるべき著作である。

この著作は、山森が博士論文をもとに刊行した前著『ジル・ドゥルーズの哲学——超越論的経験論の生成と構造』（人文書院、2013）の10年越しの延長戦、という趣を持っている。超越論的経験論とスキゾ分析を二つの柱とするドゥルーズ＝ガタリ読解、というかれのプロジェクトのうち、一本目の柱は前著を世に問うことで完成を見た。しかし、二本目の柱について世に問うには、さらに10年以上の月日を要することとなる。その間、山森は精神科臨床や自助グループ等、「スキゾ分析」を実地で知るために役立ちそうなさまざまな活動にも接触しつつ、粘り強く研究を積み重ねていったという。哲学系の論者にはとにかく一括りにされがちな、制度論的精神療法や制度分析、反精神医学の各論者といった、臨床に近い領域に対する区分の繊細さは山森の美点であり、このことはかれがさまざまな実践の関係者にアプローチしたことと無縁ではないのだろう。

この歳月を要した事情は理解できる。ガタリを読んだものなら誰でもすぐに分かるように、ガタリの著作のもつ速度は恐ろしく速い。しかもそこには多様な思考線が混線する。あきらかに線形、つまりセリーで織りなされたドゥルーズの思惟に比べれば、リゾームの名にふさわしいのはガタリであり、そもそも論文という線形のメディアとは相性が悪い。そして、無制限な造語癖。哲学とはすなわち、概念の創造である、と謳ってみるにしても、さすがにこの増殖をフォローし続けることは難しい。

ゆえに、ガタリの思惟は分析して理解するより、使って「動かしてしまう」ほうが早い。「過程の思惟」とはそういうものだろう。実際、先ほど近年の動向の代表例として挙げた日本の書き手たちの著作では、社会思想、社会運動、そしてアートにと、縦横にガタリが概念が駆使され、書き手自身の活動に接続されている。あるいは、ガタリにとって線形メディアとの相性の悪さを補うために利用されたのがダイアグラムだったとすると、カルロス・セゴビアのようにダイアグラムを自在に駆使する方法論もまた、一つの解決策だろう。

しかし、「まず使ってみる」という姿勢が要求されることが、ガタリを理解し伝達する上で障害になっていることも、ままあるようにも思われる。かといって、それを力業で整然とした理路に収めることは、山森の引用する杉村昌昭の懸念にもあるように、角を矯めて牛を殺す結果にしかならないに違いない。

『草稿』がガタリ研究の進展に大きな影響を及ぼした理由の一つはおそらく、そこではガタリの思惟がもっとも「遅く」、逡巡に満ちており、ガタリにとっての「理解の時」の時間感覚がはっきりと伺えるからだろう。そして山森の著作の最大の特徴は、『草稿』と同じほどに、著作内に流れる時間の速度を落とし、この「理解」と「伝達」にあえて集中したことにある。

本書で扱われるのは、1972年から1980年の『千のプラトー』の刊行前までのガタリに限定される（興味深いことに、小泉義之『ドゥルーズの狂気』（河出書房新社、2014）とはほぼ同じ設定で、いくつかのテーマは共有されており、ある意味で補完関係といえるかもしれない）。その限定内で、『草稿』を始めとする近年の史料の検討も十分に踏まえつつ、重要概念を提示・規定し、スキゾ分析のプロトコルを導く、というスタイルは、いかにも博士論文風である。

だが、根本となる問いは、むしろ愚直とも言える直截さを特徴としている。スキゾ分析は誰を／何をターゲットにし、誰がいつどこでどのように行い、どのような効果をもたらすのか。精神分析その他となりが違うのか。その前提や理論、世界観はなにか。この五つの問いに始まり、五つの答えで結ばれるこの著作からは、その直截さのゆえに、こうした問いをかれに向かって投げかける声に満ちている印象を受ける。その声の主はかれ自身であるかもしれず、かれと縁を結んだ精神科臨床の当事者たちであるかもしれず、あるいは激詰めしてくる指導教員であったかもしれない。その問いと答え、あるいは答えようとする試み、伝えようとする試み、それらが随所に聞き取れるのが、本書の大きな特徴である。後に見るように、実践に関係するガタリの複雑な議論をあえてプロトコル化する、という試みが、たんなる外野の哲学研究者による知的な概念整理に終わった印象を与えないのは、それが明晰化のための明晰化ではなく、問いを発する者の声、それに答えようとする声、伝えようとする声のしっかり聞き取れる筆致によるところが大きい。

本書第一部は、制度論的精神療法と制度分析の区別からスキゾ分析への導入を図る、という方針で組み立てられる。これは「ジャン・ウリの影響、ラポルドでのガタリ」でまとめられがちな研究史において、はっきりした長所である。その流れのなかに、改めて「横断性」、「機械」、「主体集団」といった重要概念を位置づけたことで、『草稿』において“artifice”という語を巡ってガタリとドゥルーズの間で行われたやりとりが、どう『アンチ・オイディプス』に繋がっていくのか、よりクリアに浮かび上がる。これは『草稿』読解のひとつの成功例としても、重要な意味を持つことになるだろう。

それらの整理をもとに、第二部『アンチ・オイディプス』において、スキゾ分析の整理が着手される。ここでの山森の立場は、概念のガイド役と言えるかもしれない。スタイルは大幅に違うものの、同種のスタンスの必要性については、すでに『草稿』の編者であるステファヌ・ナドーが自著の一つを『使用マニュアル』と題していることから伺えるところである。第一部では制度分析での七つのステップによるプロトコルが提示したのち、第二部ではスキゾフレニックな「過程」の三基本概念とスキゾ分析の四つの命題という整理が行われる。最終的にそれは、第三部におけるカフカ論にもとづいたスキゾ分析の側面、機械状アジャンスマンを巡る五つのステップへと繋がる。こうして読者は「パラノイアのスキゾフレニー化」としてのスキゾ分析へとガイドされることになる。

第三部は、『アンチ・オイディプス』以降、『千のプラトー』以前の時期のガタリの著作を対象とする。この時期はすでに前著で扱った『機械状無意識』のほかにスキゾ分析を議論の中心に据えたものが少ないため、むしろこの時期の重要概念、例えば「非シニフィアン」「顔貌性」のような概念をスキゾ分析的に読み直す作業が中心になる。最終的にそれらの成果は、スキゾ分析の実践の具体例をガタリのカフカ論に見いだす「スキゾ分析カフカ式」に結実し、ここで山森の考えるスキゾ分析の具体例が提示されることになる。

最終的に、本書冒頭に掲げられた五つの問いは、こうして整理されたスキゾ分析の各ステップとその具体例を通じ、五つの答えとなって本書を締めくくる。なかでも、生きる主体に先立つ、「生きられた状態」をスキゾフレニーと考え、それをスキゾ分析の対象とする、したがってスキゾ分析

は行うものというより起きるものと考える必要がある、という山森の回答には十分な魅力が感じられる。

とはいえ、これらはあくまで暫定的な回答であり、本書全体を通じてそれらを導く過程はけっして歯切れの良いものではない。むしろ本書でもっとも印象的なのは、と問われれば、「わからない」と答えている箇所が多さだ、という読者もいるかもしれない。ガタリの諸概念を整理するはずのその過程で、むしろそれらの両義性を浮きぼりにしてしまう困難に踏み入れてしまう箇所も散見される。

だがそれは必ずしも弱点ではないだろう。そうした箇所はあえて捨象して、スキゾ分析の各ステップのプロトコルを抽出した書、かつガタリの主要概念のグロッサリーとしても利用できる有益な書、と本書を紹介しても、それは間違いではない。しかし本書が図式主義と無縁でいられるのは、本書が「問いを投げかける多様な声によって織りなされる多声的な書物」だからであり、わからなさや両義性という答えに帰着せざるを得ない声もそのまま響かせているからこそ、多様な広がりがあり、辿るべき別ルート、漏出線＝逃走線への旅を読者に誘う魅力があるのだ。

先にも触れたセゴビアの仕事の展開次第では、ドゥルーズ＝ガタリの共著の成立過程の分析は、さらに大きな変動を強いられる可能性がある。我々はそれに備えなければならない。おそらく断片的な内容に終始するであろう草稿の一句一節に感度よく反応して、それらをガタリの思惟へと再接続するには、自分なりにかれの諸概念を明確化する試みを続けつつ、それらが開いたままにしている問いに耳を澄ませ続けることが必要になる。日本の読者にとって、本書はそのための準備に欠かせない一冊になるはずだ。

(信友 建志)

会員の声

第25回世界哲学会議（2024年）報告

2024年8月1～8日、同会議がローマ大学で盛大に举行された。哲学の歴史的な中心国での開催ということで、世界109か国、参加者数5723名が集い熱い議論が展開された。開会式は、数千名収容可能なカラカラ浴場で、歴史的遺跡の中で、光の芸術を駆使して見事に行われた。ローマ市長、ローマ大学学長、世界哲学会議議長などのメッセージの後、プッチーニのオペラの名作『トスカ』が上演された。その演技、メロディー、歌詞の美しさに聴衆は酔いしれた。

会場のローマ大学は、ローマ市の中心駅（テルミニ）に徒歩で行ける便利な地にある。敷地も広大で、発表場所を探すのに若干苦労した。会議のテーマは、「国境を越える哲学」で、毎日、全体シンポジウム、一般研究発表（3か国の審査員が論文を審査）、ラウンドテーブル（3か国の代表者により構成）など多様な集いが開催され、世界中の叢智が交流した。

全体シンポジウムのテーマとしては、'Living in a sustainable world', 'Vulnerability and knowledge', 'Citizenship, care, and self-determination', 'Embodiments', 'Emptiness and experience'があった。特に、'Emptiness and experience'は、最終日8日の午前中に行われ、会場は、満員であった。講演者は、東洋学、神道学の国際的権威のトーマス・カスリス教授（米国）で、東洋の伝統的無、空を日本の絵を用いながら巧妙に論じた。タイトルは'Empty Questions : Engaging Nothingness as a Basis for Cross-cultural Understanding'で、最終日に日本の哲学が論じられたことは、世界哲学会議では、初めてではないかと思う。無、空は国際的に認知されている。他のシンポジウムでは、人工知能の精神性、女性についての哲学の歴史など多様であった。日本哲学会主催の'Project on Dignity Studies'は、新しい研究といえる。今回は、日本人リーダーによるラウンド・テーブルが増えた。

本学会のメンバーも参加活躍した。平井靖史慶応義塾大学教授は、'Bergson Redefined : Locality, Scale, and the Imperfective'を一般研究発表し、冒頭で、日本のベルクソン研究、英語版など刊行された多くの本、業績を紹介された。日本のベルクソン研究が世界哲学会議で紹介されるのは、初めてである。発表も、リズムカルで流暢な英語、カラフルで芸術的なスライドが印象的だった。創造的進化が紹介されて終了。機会があれば、日仏哲学会の会合でこの発表を聞きたい。

私は、人工知能のラウンド・テーブルで'Creative Origin of Nikola Tesla and Artificial Intelligence'、一般研究発表の比較哲学のセッションで'Philosophy of Peace by Fusaaki Uzawa from Japan'を発表した。

閉会式では、次の開催国が日本であることが発表され、日本哲学会会長の納富信留東京大学教授が日本の魅力的風景画像を披露しながら、日本、また、会場の東京大学の紹介をした。反応は、極めて良好で、世界の日本に対する期待で満ち溢れていた。閉会式は、喜びで溢れ100人以上の会

員がステージ付近で踊っていた。民族性の発露である。

（中富 清和）

日仏哲学会2024年度（2024年9月—2025年8月）活動報告

(1) 秋季研究大会

2024年9月7日（土）～ 8日（日）に、秋季研究大会（学会創立50周年記念大会）を東京都立大学南大沢キャンパスにて開催しました。

9月7日

〔記念ワークショップ〕

10時～ 12時

「フランス哲学における〈社会的なもの〉——フランソワ・エヴァルドを起点に」

（清水 雄大、赤羽 悠、白瀬 小百合、真島 一郎、渡名喜 庸哲）

「ドゥルージアン・プラグマティズム——現代プラグマティズムとドゥルーズ」

（得能 想平、西川 耕平、白川 晋太郎、朱 喜哲）

13時～ 15時

「知られざる英米仏哲学史」

（米田 翼、山根 秀介、磯島 浩貴、小山 虎）

「哲学プラクティスのどこが「哲学」なのか？——若手フランス哲学研究者からの応答」

（馬場 智一、山森 裕毅、戸澤 幸作）

〔記念講演会〕 15時30分～ 17時30分

カトリーヌ・マラブー（Catherine Malabou）「死の思想をめぐるフランス哲学の新たな展望（Philosophie française et nouvelles perspectives sur la pensée de la mort）」

司会：西山 雄二

9月8日

〔一般研究発表〕

第一部会 9時～ 11時55分 司会：①②秋保 亘／③④平井 靖史

①佐々木 晃也「Sentire, quae velit——スピノザにとっての哲学すること」

②寺嶋 雅彦「G. W. ライプニッツにおける「積極的諦念」という生き方——「予定調和」と「最善世界」からの帰結として、また、オプティミズムとペシミズムの総合として」

③松尾 太陽「ベルクソン哲学における直観と実証科学の関係を再考する」

④上野 隆弘「カンギレムの科学史研究再考——誤謬あるいは奇形の問題を中心として」

第二部会 9時～11時55分 司会：①②郷原 佳以／③④黒木 秀房

- ①若杉 直人「ジョルジュ・バタイユの方法論——演劇化と弁証法の交差」
- ②三ツ谷 直子「モーリス・ブランショにおける詩のイメージ——『来るべき書物』の読解を通して」
- ③関 大聡「J.-P.サルトルにおける「実感不可能なもの」の概念」
- ④八木 悠允「フランスにおけるショーペンハウアー受容について——ミシェル・ウエルベックを中心に」（病欠により当日の発表なし）

第三部会 9時～12時40分 司会：①②③渡名喜 庸哲／④⑤宇佐美 達朗

- ①本間 義啓「聴声主体の自己経験における沈黙の様態——pulsion invocanteについての考察」
- ②小林 嶺「エマニュエル・レヴィナスにおける「憎悪」の問題」
- ③篠田 拓久「考古学と主体性——ミシェル・フーコーにおける起源の問題」
- ④石長 佑一「シモンドン技術論における百科全書主義と自由の問題」
- ⑤堀江 郁智「インターネット空間の社会思想のために——シモンドンの哲学を手がかりに」

第四部会 9時～11時55分 司会：①②廣瀬 浩司／③④小倉 拓也

- ①野々村 伊純「メルロ＝ポンティにおける自然的態度の問題」
- ②横田 仁「制度化と責任——メルロ＝ポンティにおける表現者の問題」
- ③濱田 力稀「ガタリにおける二つの「実践」概念——サルトルとフーコーを通して」
- ④仲宗根 大介「ドゥルーズの美学＝感性論について——イポリット『論理と実存』との関わりから」（オンライン参加）

第五部会 9時～11時55分 司会：①②桐谷 慧／③④宮崎 裕助

- ①木村 稜「基礎づけは約束である」——ジャック・デリダによる基礎づけ主義の脱構築」
- ②櫻田 裕紀「理性の声はいかなるトーンで話すのか——デリダ『哲学における最近の黙示録的語調について』の一考察」
- ③森脇 透青「デリダ「真理の配達人」における「女」とヴェール——精神分析との摩擦」
- ④小川 歩人「1970年代のデリダにおけるイデオロギー論解釈——再生産と想像力」

[総会] 13時15分～14時15分

[日仏哲学会創立50周年をめぐって] 14時15分～15時15分

安孫子 信「野田又夫とフランス哲学」

檜垣 立哉「澤瀉久敬『ベルクソン研究』と『医学概論』をめぐって」

[シンポジウム] 15時30分～18時

テーマ：哲学史でもって何をなしうるのか？

プログラム：

司会：上野 修（大阪大学）

佐藤 真人（法政大学）「哲学史を知らねばなぜ哲学できないのか——ジャン＝リュック・マリオンによる「形而上学の終わり」と哲学の革新について」

近藤 和敬（大阪大学）「問題としての哲学の歴史とはなにか——哲学的内容の実在論とは別の仕方哲学するために」

藤本 一勇（早稲田大学）「『哲学史』の脱構築」

(2) 春季研究大会

2025年3月29日（土）に、春季研究大会を北海道大学札幌キャンパスにて開催しました。

[一般研究発表]

第一部会 8時30分～12時55分 司会：①②③檜垣 立哉／④⑤⑥杉村 靖彦

①李 蓮「佐藤一郎『『エチカ』第一部の二つの因果性がめざすもの』再考——スピノザ哲学における無限様態研究の展望」

②浦上 祐子「ブリヤ＝サヴァラン『味覚の生理学』における「コンディヤックの分析的方法論」の受容——近代的学問としての「ガストロノミー」の誕生をめぐって」

③長坂 祥悟「『共感』と『共－パトス』——メヌ・ド・ピランとミシェル・アンリの他者論」

④田中 優一「ジャンケレヴィッチの道德の問題」

⑤畑田 晃佑「解放の倫理学と解放の教育学——サルトル「1964年ローマ講演」とフレイレ『被抑圧者の教育学』を中心に」

⑥山本 千寛「世界は人間の未来である——アンリ・ルフェーヴルの実存主義批判再訪」

第二部会 8時30分～12時10分 司会：①②平井 靖史／③④⑤米虫 正巳

①岡嶋 隆佑「感覚と量——ベルクソン『物質と記憶』の成立の理解に向けて」

②江崎 拓真「バシュラール『瞬間の直観』における非連続的な「瞬間」の連続について」

③池田 信虎「ミシェル・フーコーにおける個人（individu）概念について」

④佐原 浩一郎「ライブニッツにおける系列の理由の外部性をめぐるドゥルーズとセールの理解の相違について」

⑤小泉 空「ポール・ヴィリリオと（ポスト）構造主義試論」

第三部会 8時30分～12時10分 司会：①②③小倉 拓也／④⑤信友 建志

①花澤 創一郎「ラカンとレヴィ＝ストロース」

- ②信友 建志「『否定』から『性別化』へ——ラカンの性別化図式の成立過程について」
- ③北村 公人「ラカンにおけるドン・ジュアン——『性別化の式』を再検討する試み」
- ④得能 想平「ジャン・イポリットにおける精神分析の位置づけ」
- ⑤有馬 景一郎「フェリックス・ガタリの記号論における非シニフィアンの方の二つの方向」

第四部会 8時30分～12時55分 司会：①②③渡名喜 庸哲／④⑤⑥西山 雄二

- ①小泉 圭徳「リクールの『ためらい』の問題——『意志的なものと非意志的なもの』を読む」
- ②板部 泰之「孤独の読み手レヴィナス——その文学論、プーレスト読解を中心に」
- ③布施 哲朗「レヴィナス『全体性と無限』第Ⅱ部享受論における主体の動物学的諸相」
- ④村上 倫「ブランショの言語論とヘーゲル批判——ラザロの形象を手がかりとして」
- ⑤山根 佑斗「現れ、それでもなお——ジャン＝リュック・ナンシーにおけるスペクタクル論の射程」
- ⑥小田 麟太郎「アーレント『カント政治哲学の講義』に対するナンシー『定言命法』論の意義」

[シンポジウム] 13時30分～16時50分

テーマ：記憶の哲学を問い直す

プログラム：

司会：平井 靖史（慶應義塾大学）

平井 靖史「シンポジウムの主旨説明（二人称の記憶）」

濱田 明日郎（無所属）「記憶と私（たち？）の生成——『物質と記憶』以降のベルクソンの記憶概念の展開」

佐藤 朋子（金沢大学）「痛み、記憶、自我分裂精神分析とトラウマ」

川口 茂雄（上智大学）「記憶の現象学、歴史のメディア哲学——リクール『記憶、歴史、忘却』の記憶論とその先へ」

- (3) 編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手研究者奨励賞2024年度（第12回）受賞者は、櫻田 裕紀氏に決定しました。2025年9月13日の総会時に授賞式を執り行なう予定です。
- (4) 『フランス哲学・思想研究』第30号を2025年10月1日に刊行予定です。第27号からオンラインジャーナルとしての刊行です。
- (5) その他

2024年11月、日仏哲学会は日本学術会議協力学術研究団体に指定されました。

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」（書式自由）を、原則として電子メールでお送り下さい。入会申込書には、氏名・郵便番号・住所・所属・専門分野・正会員の推薦者名（会則第5条による）を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記事務局口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4,000円です（会則第9条による）。

事務局 E-mail : secretariat.sfjp@gmail.com

郵便振替口座記号・番号：00120-6-194046 加入者名：日仏哲学会

2026年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2026年の春季大会は3月に立命館大学（衣笠キャンパス）にて、秋季大会は9月に専修大学（神田キャンパス）にてそれぞれ対面方式で開催する予定です。いずれも詳細は、会報等でお知らせします。

発表希望者は、春季大会に関しては2025年12月末日、秋季大会に関しては2026年6月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300 mots 以内の発表要旨を学会公式ホームページ内の「研究大会への発表応募フォーム」よりお送り下さい。なお、同一年度に連続して発表を申し込むことはできません。また、応募に際しては、発表時の会計年度を含めた会費を納入済みであることが求められます。

なお、発表要旨は、学会公式ホームページに掲載されます。フランス語の場合は、あらかじめネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておいて下さい。また、応募時から発表タイトルを変更した場合も含め、修正を希望する場合は、各大会終了後1ヶ月以内に、所定の方法で提出して下さい（提出方法については大会開催後に指示があります）。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規程

1. テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの。
2. 応募資格：日仏哲学会会員（ただし機関誌最新号に公募論文が掲載された者は次号には応募できない。また、投稿時の会計年度を含めた会費を納入済みであること。）
3. 応募原稿の形式：完全原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談。学会公式ホームページからテンプレートをダウンロードして使用することを推奨する）。論文は、和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）かつ1頁36行の設定で横書きし、タイトル、注、図表、空白の行を含めて369行以内に収めること。注は、本文の該当箇所に通し番号1)、2)、.....をつけ、脚注ではなく文末脚注として本文の後に置くこと。和文・仏文いずれの場合も仏語レジュメ（上記設定でタイトルを含め11行以内）を本文以降に、ページを改めて付すこと。
4. 原稿作成上の注意：欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。論文と仏語レジュメには、氏名と所属、ならびに関係者/団体への謝辞をいっさい記載しないこと。自著を参照する場合も、著者名や三人称を用いて他の文献と同様の形式で参照し、自著であることを仄めかすような記述を避けること。
5. 応募期間：当該年度の12月1日～31日（JST）。
6. 投稿方法：学会公式ホームページ内の公募論文投稿フォームから提出。
7. 審査：掲載の可否は、二重匿名査読ののち、編集委員会で審議・決定し、理事会における承認を経て通知する。
8. 掲載決定の場合、応募者は編集委員長によって指示された期日までに、掲載用原稿（本文・仏語レジュメ）の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談）を電子メールに添付して編集委員会宛に提出すること。なお、本文は、タイトル、注、図表、空白の行だけでなく、査読のために除去した氏名、自著についての情報、また、謝辞なども含めて370行以内に収まるように修正すること。仏語レジュメは、査読のために除去した氏名を含めて12行以内に収まるように修正すること。

「会員の声」投稿規程

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様な形で取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規程に従いご投稿下さい。

1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、日仏哲学会活動への意見・提案、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見、等。なお、ご自身の哲学的主張を前面に出す投稿の場合は、本コーナーへの掲載ではなく、研究大会での研究発表を代わりにご提案することがあります。
2. 枚数は、概ね2000字以内。投稿者は原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）をメールの添付ファイルとして送付すること。投稿期間は、当該年度の12月1日～31日（JST）。
3. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。
4. 原稿送付先：編集委員会宛（E-mail : redaction.sfjp@gmail.com）。

日仏哲学会若手研究者奨励賞規程

1. 新年度開始直後（10月1日）に発行予定の『フランス哲学・思想研究』に掲載が決定された公募論文に基づいて選考を行なう。
2. 公募論文の投稿締切時点（当該年度の12月31日）で40歳以下の者を選考対象とする。
3. 掲載が決定された公募論文執筆者で前項に該当する者の中から、編集委員会が候補者を1名選定し、理事会で承認・決定する。
4. 表彰式を次年度開始時（9月）の秋季大会の総会時に行なう。
5. 表彰式出席のための交通費（日本国内に限る）が必要な場合は学会が補助する。
6. 正賞として賞状、副賞として30,000円を授与する。
7. 受賞できるのは1回のみ。

日仏哲学会会則

- 第1条 本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de philosophie）と称する。
- 第2条 本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。
- 第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。
- イ 年次総会、研究発表会、講演会、等の開催
 - ロ 研究機関誌の刊行
 - ハ 日仏間の研究者・思想家の交流
 - ニ その他
- 第4条 本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。
- イ 正会員
 - ロ 賛助会員
 - ハ 名誉会員
 - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。
- 第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。
- 第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名、副編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。
- 第9条 本会の会費は、正会員年額4,000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。会費の滞納が会計年度5年を超えた会員については、会員資格が失効する。会費の滞納により会員資格が失効した会員は、権利失効年度の会費と新年度の会費を納入した時点で、再入会することができる。
- 第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。
- 第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。
- 付則
- 1 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
 - 2 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。
 - 3 本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。
 - 4 本会則は2023年9月9日をもって一部改正した。
 - 5 本会則は2024年9月8日をもって一部改正した。

日仏哲学会編集委員会規程

- 第1条 本会は、研究機関誌『フランス哲学・思想研究』を年1回、秋に刊行する。機関誌は、研究大会でのシンポジウム報告、公募論文、書評、「会員の声」などで構成される。
- 第2条 機関誌の編集（執筆依頼・査読のとりまとめ・校正を含む）は、理事会の委嘱を受けた7名の編集委員から成る編集委員会が行なう。
- 第3条 編集委員の任期は3年とする。ただし再任を妨げない。
- 第4条 編集委員会には、編集委員長1名、副編集委員長1名を置く。委員長、副委員長の選任は理事会の推薦による。
- 第5条 編集委員会は、公募論文1本に対し約3名の査読者の選任を行なう。その際、公募論文のテーマに応じ、理事を中心とする会員が、専門性に照らし合わせて査読者に任命される。編集委員会は査読者の査定をとりまとめ、公募論文の掲載の可否を決定するほか、若手研究者奨励賞の受賞者を決定する。
- 第6条 編集委員会は、会員が公刊した新刊の研究著作について、書評の担当者を会員から選定し、依頼を行ない、寄稿された書評のとりまとめを行なう。
- 第7条 編集委員会は、会員から寄せられた「会員の声」の掲載の可否を決定する。

付則

- 1 この規程は2023年3月19日より実施する。

編集後記

『フランス哲学・思想研究』の第30号をお届けする。

本号には、2024年秋季大会ならびに2025年春季大会でのシンポジウムの記録8篇（イントロダクションを含む）と研究発表の要旨42篇、公募論文15篇（応募数27篇）、書評12篇、そして「会員の声」1篇が収められている。

さらに、日仏哲学会創立50周年記念特別企画として2024年秋季研究大会で開かれた講演会の原稿ならびにワークショップの報告も収められている。

昨年度と同様、今年度もまた、研究発表ならびに研究論文に多くの応募をいただいた。これは、活況を呈する学会員の堅固な研究活動を反映したものと言え、会員諸氏には深い敬意を表する。また、公募論文の匿名査読者を務めてくださった方々に、さらには、会員が昨年に公刊した研究書に評をお寄せくださった方々に篤く御礼申し上げる。

イタリアの小説家イタロ・カルヴィーノは次のように述べている。

「古典とは、私たちが読むまえにこれを読んだ人たちの足跡をとどめて私たちのもとにとどく本であり、背後にはこれらの本が通り抜けてきたある文化、あるいは複数の文化の（簡単にいえば、言葉づかいとか慣習のなかに）足跡をとどめている書物だ。」（『なぜ古典を読むのか』、須賀敦子訳、河出文庫、2012年、13頁）

私たちの学会が刊行する『フランス哲学・思想研究』がこれからも、哲学史の「古典」を読む会員諸氏の《声》だけでなく、彼ら彼女らが読むまえに「これを読んだ人たち」の《声》も響き合うポリフォニックな空間であり続けることを願う。

今号をもって任期満了につき編集委員長の職を辞する。編集委員会の業務にご理解とご協力を賜った会員諸氏に深く御礼申し上げます。どうもありがとうございました。

2025年8月1日

日仏哲学会編集委員長 津崎 良典

旧役員(2022年9月-2025年8月)

会長：檜垣 立哉

副会長：上野 修、長坂 真澄

事務局長：西山 雄二

旧理事(2022年9月-2025年8月)

上野 修、小倉 拓也、加國 尚志、亀井 大輔、合田 正人、郷原 佳以、米虫 正巳、澤田 直、杉村 靖彦、杉山 直樹、鈴木 泉、津崎 良典、渡名喜 庸哲、長坂 真澄、西山 雄二、檜垣 立哉、平井 靖史、廣瀬 浩司、藤田 尚志、村松 正隆(以上、五十音順)

旧編集委員(2022年9月-2025年8月)

村松 正隆(以上、三期目)、津崎 良典*、平井 靖史(以上、二期目、五十音順)、小倉 拓也、亀井 大輔、

郷原 佳以、渡名喜 庸哲** (以上、一期目、五十音順)(編集委員長*、副編集委員長**)

新役員(2025年9月-2028年8月)

会長：檜垣 立哉

副会長：上野 修、長坂 真澄

事務局長：西山 雄二

新理事(2025年9月-2028年8月)

上野 修、小倉 拓也、加國 尚志、亀井 大輔、郷原 佳以、米虫 正巳、近藤 和敬、酒井 麻依子、佐藤 香織、澤田 直、杉村 靖彦、鈴木 泉、津崎 良典、渡名喜 庸哲、長坂 真澄、西山 雄二、檜垣 立哉、平井 靖史、藤田 尚志、村松 正隆(以上、五十音順)

新編集委員(2025年9月-2028年8月)

小倉 拓也**、亀井 大輔、郷原 佳以、渡名喜 庸哲* (以上、二期目、五十音順)、近藤 和敬、酒井 麻依子、佐藤 香織(以上、一期目、五十音順)(編集委員長*、副編集委員長**)

Sommaire

Colloque en automne de 2024 : Que peut-on faire de l’histoire de la philosophie ?

Osamu UENO, Introduction	1
Masato SATO, Pourquoi ne pourrait-on pas philosopher sans connaître l’histoire de la philosophie ? : la « fin de la métaphysique » et l’innovation philosophique selon Jean-Luc Marion	4
Kazunori KONDO, Qu’est-ce que l’histoire de la philosophie comme problème ? : pour une pratique alternative au réalisme du contenu philosophique	16
Kazuïsa FUJIMOTO, La déconstruction de « l’histoire de la philosophie »	28

Colloque au printemps de 2025 : Repenser la philosophie de la mémoire : la mémoire à la deuxième personne au croisement de Bergson, de la psychanalyse et de la phénoménologie

Yasushi HIRAI, Introduction	37
Tomoro HAMADA, La mémoire et la genèse du nous : évolution du concept bergsonien de mémoire après <i>Matière et mémoire</i>	40
Tomoko SATO, Douleur, mémoire et clivage du moi : psychanalyse et trauma	53
Shigeo KAWAGUCHI, Phénoménologie de la mémoire, philosophie des médias de l’histoire : penser la mémoire après Ricœur	65

Conférence commémorative à l’occasion du 50^e anniversaire de la Société franco-japonaise de philosophie

Catherine MALABOU, Philosophie française et nouvelles perspectives sur la pensée de la mort	78

Table ronde autour du 50^e anniversaire de la Société franco-japonaise de philosophie

Tatsuya HIGAKI, Hisayuki Omodaka et la philosophie de la médecine	86
Shin ABIKO, Matao Noda et la philosophie française	94

Quatre ateliers coordonnés à l’occasion du 50^e anniversaire de la Société franco-japonaise de philosophie

I. « Le social » dans la philosophie française : autour de François Ewald

Yotetsu TONAKI, Pourquoi Ewald ? En guise d’une introduction	101
Yudai SHIMIZU, D’Ewald à Foucault : un regard croisé sur <i>L’État providence</i>	107
Ichiro MAJIMA, La vie sociale et la question du « mal » : de Donzelot à la pensée anthropologique	113
Sayuri SHIRASE, Rôle de « l’ingénieur social » selon Cheysson : à partir de <i>L’État providence</i> d’Ewald	119
Yu AKABA, Repenser le social dans <i>L’État providence</i> d’Ewald	125

II. Pragmatisme deleuzien : le pragmatisme contemporain et Deleuze

Sohei TOKUNO, Kohei NISHIKAWA, Shintaro SHIRAKAWA, Heechul JU, Pragmatisme deleuzien : le pragmatisme contemporain et Deleuze	131

III. L'histoire inconnue des interactions entre la philosophie française et la philosophie anglo-américaine

Tsubasa YONEDA, Shusuke YAMANE, Kouki ISOSHIMA, Tora KOYAMA, L'histoire inconnue des interactions entre la philosophie française et la philosophie anglo-américaine	139

IV. En quel sens le dialogue philosophique est-il de la « philosophie » ?

Kosaku TOZAWA, La fin du workshop, mais ce n'est qu'un début !	145
Yuki YAMAMORI, Comment la pratique philosophique change-t-elle les chercheurs en philosophie ?	146
Tomokazu BABA, Avoir des communautés de recherche philosophique	149

Résumés des communications au congrès en automne de 2024	153

Résumés des communications au congrès au printemps de 2025	173

Études

Emiri AMANO, La volonté et le mouvement de rotation de mémoire chez Bergson	195
Yukihito ISHIDA, La constitution théâtrale du droit et de la souveraineté chez Michel Foucault	207
Takahiro UENO, Le but de l'histoire des sciences : la question de la « dignité » chez Georges Canguilhem	218
Keisuke OTANI, Réexamen du concept de « machine » chez Guattari : intersection avec la théorie de la psychose de Lacan	229
Chihiro KAINUMA, Donner à penser : le don et la pensée dans le séminaire « Donner - le temps » de Derrida	240
Yuki KAGAWA, De la machine de Lacan à la machine de Guattari : à partir de l'intersection entre la psychanalyse et la théorie des machines en France dans les années 1950	252
Sota KOBAYASHI, Le bonheur d'un être mortel : Bataille et Morin	264
Yuki SAKURADA, La tonalité de la raison : essai sur le problème du « ton » dans la lecture derridienne de Kant	275
Hirohisa SHINODA, L'archéologie et la subjectivité : le problème de l'« archée » chez Michel Foucault ...	287
Hiroaki SEKI, L'idée de l'irréalisable chez Jean-Paul Sartre : de l'« absence d'aventure » à la tentation d'une existence narrative	298

Chiaki TORII, Délai de paiement du marxisme transcendantal :	
<i>Humanisme et terreur</i> de Merleau-Ponty est-il révolu ?	310
Riki HAMADA, Les notions des « praxis » et « pratique » chez Guattari : à travers Sartre et Foucault ...	322
Yoshihiro HOMMA, L’auto-constitution du sujet à l’écoute des silences : sur la pulsion invocante	334
Jin YOKOTA, Institution et responsabilité : la tâche du philosophe selon Merleau-Ponty	346
Woogie LEE, Réexamen du concept d’éternité en tant que « l’existence elle-même » dans l’ <i>Éthique</i> :	
une critique des interprétations de Guérault et Jacquet	357
Comptes rendus	369
Opinions	417
Rapport d’activité 2024	419
Règlements	423
Éditorial	429
Membres du Bureau, du Conseil d’administration et du Comité de rédaction	430

『フランス哲学・思想研究』第30号

発 行 2025 年 10 月 1 日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿 3-9-25 公益財団法人日仏会館内

事務局 〒192-0397 東京都八王子市南大沢 1-1 東京都立大学

人文科学研究科 西山雄二研究室内

編 集 日仏哲学会編集委員会

〒305-8571 茨城県つくば市天王台 1-1-1 筑波大学大学院

人文社会科学研究群 哲学・思想サブプログラム 津崎良典研究室内
(2025 年 8 月まで)

〒171-8501 東京都豊島区西池袋 3-34-1 立教大学 文学部

渡名喜庸哲研究室内 (2025 年 9 月から)

頒 価 3,000 円

