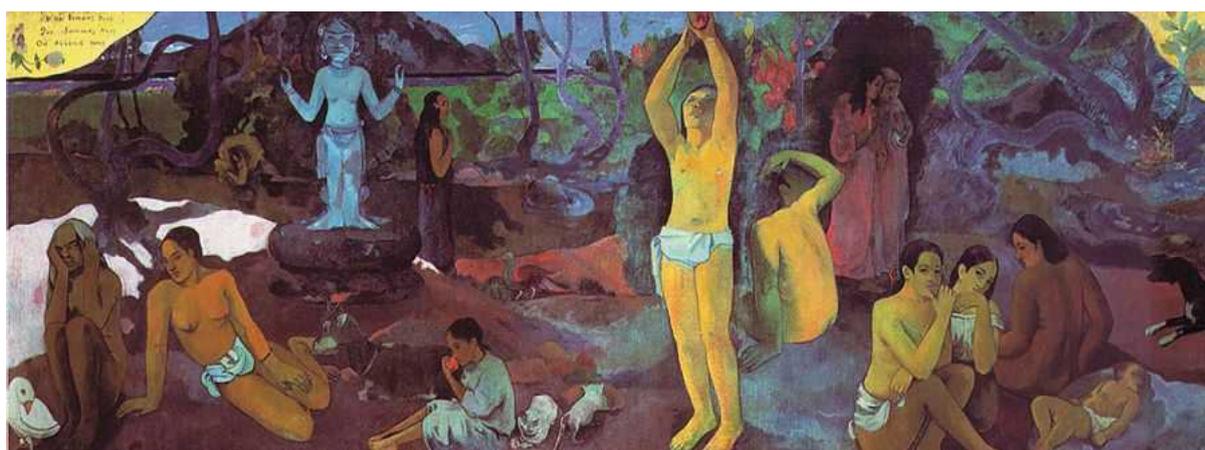


ISSN 1880-1900

# 宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2008 vol.5

京都大学文学研究科宗教学専修 編

オンライン刊行物 <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/>

ジャン・グレーシュ氏の二つの講演について	杉村靖彦 (3)
為しうる人間と承認(再認)の理念 ポール・リクールを講えて	ジャン・グレーシュ(杉村靖彦訳) (5)
一体なぜ  なぜ なのか ハイデガーとキリスト教神秘主義	ジャン・グレーシュ(杉村靖彦訳) (29)
ミシェル・アンリにおける生 の 世界	古荘匡義 (48)
自由の不確定な志向性 「動的図式」と前期ベルクソン自由論	笠木 丈 (68)
宗教学研究室紀要編集委員会の設置について	氣多雅子 (90)

## ジャン・グレーシュ氏の二つの講演について

杉村靖彦

以下に収録するのは、ジャン・グレーシュ氏（パリカトリック大学名誉教授）が、2007年9月に日本学術振興会の外国人招聘研究者として来日した際に東京で行った二回の講演の邦訳である。氏はリクール研究の第一人者として世界的に有名であると同時に、仏独バイリンガルという語学的才能を生かして、フランスのハイデガー研究をリードしてきた。とくに、1994年に刊行された『存在と時間』の詳細な注釈書(Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF.) は、フランス語圏では類例のない仕事であり、ハイデガー研究の基本文献として信頼を得ている。昨年の招聘は、筆者も含めた京大宗教学の中堅・若手研究者のグループの手でこの書が訳出・刊行された（『『存在と時間』講義 統合的解釈の試み』、法政大学出版局）ことを直接の機会として企画されたものである。なお、その折には京都でも二回の講演をしていただいたが、それらは哲学的人間学の現代的可能性の掘り起こしを図る氏の最近の研究に関わる考察で、まもなく刊行予定の新著に収められることになっている。

以下に訳出した二つの講演について、ごく簡単に紹介しておく。

「為しうる人間と承認(再認)の理念 ポール・リクールを讃えて」は、『形而上学・倫理学雑誌』のリクール追悼特集号に掲載された論文(« Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de métaphysique et de morale*, No.50, 2006, p.149-171)を、日本での講演向けにアレンジしてもらったものである。リクールが死の前年に刊行した最後の著作『承認の行程』を丁寧に読み解き、そこからリクール哲学の歩みを照らし返すことによって、「為しうる人間 (L'homme capable)」という観念に収束していくこの哲学の有り様が多角的に描出されている。1990年の『他者としての〔のような〕自己自身』以降、2000年の大著『記憶・歴史・忘却』を経てこの最後の著作に至るまで、リクールの思索は驚くべき進展を遂げたが、その詳細はわが国ではまだ十分に紹介されていない。この論考は、その欠落を埋める貴重なガイドとなりうるものである。

「一体なぜ なぜ なのか ハイデガーとキリスト教神秘主義」は、2005年にドイツのマインツ大学で行った講演を、日本での講演向けにアレンジし、フランス語で書き換えてもらったものである。この論考は、アンゲルス・シレジウスの有名な詩「何故無しに」

の引用から始まるが、ハイデガーとエックハルト等の神秘主義との関係を直接主題とするのではなく、『存在と時間』の直後のいわゆる「現存在の形而上学」期から『哲学への寄与論考』や『省慮』を経て『根拠律』に至るまでのハイデガーの思索における「何故？」の問いの位置づけの変遷を辿ることを通して、「何故無しに」が意味をもちうる境位への通路をあくまでハイデガーの思索の内側から切り開こうとしたものである。博識と柔軟な思考力、アイディアの豊かさと目配りのよさを身上とするグレーシュ氏のハイデガー研究の特質がよく表れた好論文である。

最後に、この二つの論考を本誌に掲載することを快く許可して下さったグレーシュ氏に、この場を借りて心より感謝を申し上げたい。

# 為しうる人間と承認（再認）の理念 ポール・リクールを讃えて

ジャン・グレーシュ  
(杉村靖彦訳)

承認（再認）(reconnaissance)（訳注1）とは、理念であるより前に、一つの経験、一つの営みです。それは、まずもって記憶するという営みです。この講演は、まずはポール・リクールへのオマージュとなるものです。リクールが生前公刊した最後の著作には、『承認の行程』<sup>1</sup>という美しい題名が付いています。しかし私は、私よりも以前に日本を訪れたフランス哲学の他の二人の巨匠の名をここで思い起こしておきたいと思います。一人はスタニスラス・ブルトン、もう一人はミシェル・アンリです。

リクールの死以降、『承認の行程』という題名は新たな含意を背負うようになりました。すなわち、リクールの著作を読み、それを我が物とするという作業は、以後、読者一人ひとりが固有のリスクを負い、危険を冒して実行しなければならない「承認の行程」となったのです。その場合、次のように問わなければならないでしょう。20世紀の哲学において特異な地位を占めるこのリクールという哲学者は何者なののでしょうか。自己自身を「他者として」承認（再認）することをこの哲学者が可能にしたのだとして、それはどんな種類の

---

\* リクールの著作からの引用は、既存の訳業を参照しながらも、基本的には訳者自身の手で訳している。

\* 本文および原注内の亀甲括弧〔 〕は、訳者による注記であることを表している。

（訳注1）フランス語の reconnaissance は、同定、再認といった意味を起点に、ヘーゲルの Anerkennung に相当する承認という意味を持ち、さらには感謝という意味をも持っている。リクールはこの多義性を最大限に活用しつつ考察を展開しており、グレーシュの解説もそれを踏まえてなされている。本訳稿では、基本的にはそれらの訳語を文脈によって使い分けて訳出しつつ、とくに語の多義性に注意を促したい場合には「再認（承認）」というような表記を用いた。

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004. [邦訳：ポール・リクール『承認の行程』、川崎惣一訳、法政大学出版局、2006年]。この著作からの引用箇所は、本文中にカッコで示している〔邦訳の頁数も付記しておいた〕。

承認（再認）なののでしょうか。そして、ただ一人の勝者しか認めない生死を賭けた戦いには還元されないような相互承認の涵養を促進する上で、彼の思索の主たる諸テーマはどんな貢献をなしているのでしょうか。

まさにこのことによって、『承認の行程』という題名は、〔単なる題名から〕姿を変じて、リクールの哲学的道程を一つの承認（再認）の作業の生成として読み直すように誘いかけてきます。すなわち、未完了の承認作業、定義上完了しえない承認作業がゆっくりと辛抱強く生成してくる過程として、リクールが辿った道程を読み直すように誘いかけてくるのです。『承認の行程』という著作は、同定としての承認（再認）、自己承認（再認）、相互承認（再認）（ここから感謝と贈与という問題系へと至る）という三つの概念を焦点とするものですが、こうしてさらに第四の次元が加わることとなります。つまり、探究としての承認（再認）です。これは、先の三つとは別に研究する価値のあるものでしょう。

彼と最後に交わした会話の中で、リクール自身、このような次元に言及していました。彼は私に次のような逸話を語ってくれたのです。例の「奇妙な戦争」の最中のこと、指揮官が彼に命令しました。「リクール、あそこの森をよく見て (reconnaître) こい。ドイツ兵が隠れていないか確かめるのだ。」「私は任務を遂行しました」とリクールは言いました。「そして五年後にやっと帰ってきたのです」〔リクールは第二次大戦中ドイツ軍の捕虜となり、五年間捕虜収容所に拘留されていた〕。絵に描いたような話ですが、「迂回の哲学」として特徴づけられるリクールの思考様式にふさわしい逸話です。リクールをヘーゲルから分かつものはいろいろありますが、それでも二人は「精神の道は本質的に媒介であり、迂回である」という確信を共にしています。二人の道が分かれるのは、絶対精神を施工責任者とし、究極の保証人とするような全的媒介の可能性をリクールが排除するからです。

もちろん、リクールが後に残した膨大な哲学領域を「再認（承認）」する仕方、すなわちそれを探究し踏破する仕方は色々あります。『承認の行程』にまとめられた三つの研究は、まずはネガティブな事実の確認から始まっています。すなわち、認識理論にはさまざまなものがあるが、それと比べられるような哲学的承認（再認）理論は存在しない、と言うのです。「行程の巡行(l'itinérance)」という表現（p.357、邦訳 353 頁）からして、リクールがかくも重大な欠如を埋めようという野心を持っているわけではないことが分かります。問題はもっと控えめなものであって、「《承認(再認)》という語について知られている一連の哲学的用例に対して、語彙のレベルでの一貫性に対応するような 統制された多義性 としての一貫性を付与する」(p.10、邦訳 2 頁)ことはいかなる条件のもとで可能になるのかを示す、ということなのです。『承認の行程』の序言と序論で、リクールはこの語に関する『リトレ』と『グラン・ロベール』の記事をあたかも声に出すようにして読み直しています。そこで考察は、バーバラ・カッサンが編集したあの素晴らしい『ヨーロッパ哲学語彙集』(Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004.)に収録するだけの値打ちのあるものですが、残念なことにカッサンの語彙集にはそれに対応する項目がありません。

「reconnaître」という動詞一つに、フランス語は二〇個を下らない多様な意味を集中させています。だから、そこから翻訳上の諸問題が生じてくることは容易に想像できます。これは『承認の行程』の翻訳者が解決しなければならない問題です。

## 過ちやすき人間 から 承認(再認)しうる自己 へ

「哲学は、普通の使用に従う日常言語の叙述のための語彙を改良することから発してくるのではなく」、「その通常の使用法によって統制されているだけの日常言語と対照をなすような哲学固有の諸問題」(p.32、邦訳 24 頁)によって任務を授けられるのだということ、そうしてそれらの問題は、「新たな問いかけ方」(p.124、邦訳 117 頁)を開始する真の意味での「思考の出来事」となるのだということ、本書の行程を区切る三つの研究は、そのような確信によって支えられています。リクールが自らの「承認(再認)の行程」を構築していく仕方を詳しく吟味する前に、今しがた言及した 探究としての承認(再認) という考え方に立って、まずは次のように問うてみるのも無駄ではないように思います。つまり、『承認の行程』という著作はリクールの残りの哲学著作とどのような関係をもつのか、と問うてみるのです。

リクール自身による明示的な言明は一切ありませんが、私は三つの仮説を立ててみたいと思います。

1 / 第一の仮説は、1960 年に生じた解釈学への最初の突破に関係するものです。この突破は、『過ちやすき人間』と『悪の象徴系』という双子の著作で起こりました。「象徴は思考を引き起こす〔思考するものを与える〕(Le symbole donne à penser.)」のだとすれば、それは、象徴とは定義上承認(再認)の象徴だからでもあります。これは、すでにプラトンが『饗宴』で強調していたことです。「したがって、ぼくらはひらめのように一つのものを二つに断ち切られたのだから、一人ひとりが人間の割符〔象徴〕(シュンボロン)というわけだ。だから誰でも自分の割符を探し求めるのだ」<sup>2</sup>。象徴の解釈学は、象徴が顕現するさまざまな次元 夢の次元、宇宙的次元、詩的次元 を分析したり、それらについて第二段階の記号を作成したりすることに甘んじるわけにはいきません。この解釈学は、同時に象徴の根本機能にも関心を寄せなければなりません。それは、エドモン・オルティグが『言語表現と象徴』で示していたように、承認(再認)という機能なのであって、象徴される多様な内容からは独立したものなのです。この意味で、リクールが1960年代に展開しよう

<sup>2</sup> プラトン『饗宴』191d5 - 7.〔邦訳：『プラトン全集第5巻 饗宴・パイドロス』、鈴木照雄、藤沢令夫訳、岩波書店〕

とした象徴の解釈学は、すでに承認（再認）という問題系を萌芽状態で含んでいたのではないかと問うことができるでしょう。

2 / この結びつきは、1990年代から『他者としての〔のような〕自己自身』に続く諸著作でより明示的になってきます。『他者としての自己自身』の第七研究から第九研究では、リクールが控え目にも「小倫理学」と呼んだ考察 実際には偉大なる様式の倫理学であることは言うまでもありません が展開されていますが、この考察は「批判的な」賢慮（フロネーシス）で締めくくられています。この賢慮は、感性的直観にも比しうる個別化の機能をもった 状況における道徳的判断<sup>3</sup>が、公共の討論、友情ある対話、共有された諸々の確信を通してどのように形成されるのかを理解しようとするものです。「カントのいう道徳性を介してアリストテレスの賢慮とヘーゲルの人倫性を和解させる」<sup>4</sup>ことを目指すこの勇気ある企ては、最初の「承認（再認）の作業」と形容するに値するものであると思われま

す。『他者としての自己自身』の課題は、「誰が話すのか」、「誰が行為するのか」、「誰が物語るのか」、「誰が帰責の道徳的主体なのか」という四方向の問いを展開することにあります。この作業は、まずは自己性(ipséité)と同一性(mêmeté)の弁証法に、次いで自己性と他者性の弁証法に動かされる探索に伴って出現してくる自己のさまざまな形象の吟味を通してなされます。このリクールの探究は、次のようなテーゼに行き着きます。すなわち、他者性とは、すでに完全武装した自己性へと あたかも「独我論的逸脱を警告するためであるかのように」 外から付け加わるものではなく、「自己性の意味内容と存在論的体制」<sup>5</sup>に属するものだ、というテーゼです。

この著作には結論はなく、「ソクラテス的イロニーの調子で」なされた宣言があるだけです。すなわち、受動性 他者性の三大経験である固有身体、他人、良心の経験は、何らかの共通分母へと引き戻されるのではなく、それぞれの特有性において確認されねばならない、と言うのです。しかし、リクールの言う「現象学的 解釈学的サイクル」が完遂される第九研究には、それまでの行程を読み直す形での結論めいたものが含まれています。この部分は、まさしくリクールの諸々の大著での結論部と同じスタイルで書かれているのです。そこでは、序言で言い表された三つの問題系、すなわち「誰が？ についての反省の何が？ - 何故？ - どのように？」の分析による迂回、同一(idem)としての自己同一性と自己(ipse)としての自己同一性との一致と不一致、自己と自己とは他なるものとの弁証法」<sup>6</sup>は、それぞれ古代と近代の道徳哲学から借り入れた象徴的術語へと関係づけられる

<sup>3</sup> アリストテレス『ニコマコス倫理学』第6巻第11章, 1143 a 25- b 13. [邦訳:『アリストテレス全集第13巻 ニコマコス倫理学』、加藤信朗訳、岩波書店]

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p. 337. [邦訳:『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局]

<sup>5</sup> Ibid., p. 367.

<sup>6</sup> Ibid., p. 338.

ことになります。そうしてこの術語の方も、自己の解釈学によって豊かにされ、明確化されるのです。

(a) 「良い」と「為すべき」という述語で形容される行為の目的評価と自己評価とが交差するところでは、帰責可能性(imputabilité)という概念に出会います。この概念の定義は、「倫理的および道徳的な述語、すなわち、良い、正しい、義務に適った、義務によってなされたというように行為を形容し、最後に葛藤状況では、もっとも賢明なものとして形容するような述語の条件下で、行為をその行為主へと帰すること」<sup>7</sup>とされています。

(b) 第二の交差点は、自己性の概念と同一性の概念とが交わるところにありますが、それは責任という概念によって形成されます。すでに第五研究と第六研究で示されたように、物語的自己同一性の真の本性は、自己性と同一性の弁証法に照らされて初めて明らかになります。物語的自己同一性は、恒常性と継続性とを混同させないようにしつつ、性格の維持と創造的忠実の保持とを交差させます。この弁証法が倫理的行為の諸問題に結びつけられると、責任という概念によって表現されるわけです。リクールはこの概念を、将来への関係、過去への関係、現在への関係という三重の領域で活用しています。ハンス・ヨナスが『責任という原理』で強調するようなもっとも遠い帰結も含めて、将来にわたる自らの行為の帰結を引き受ける者こそが、「責任ある」自己と言えるのです。リクールはまた、「完全に私たちの所産となることなく私たちを触発してくる」<sup>8</sup>過去に対する責任をも語っています。この場合は、責任は承認(再認)された負債という姿をとります。最後に、責任という概念には、単なる点的な瞬間には還元されない現在への関係が含まれています。

(c)このように第九研究では、それまでの九つの研究が描き出す現象学的 解釈学的サイクルがごく簡単に読み直されたのですが、その読み直しの最後の一節で、リクールは一つの提案を行っています。すなわち、自己自身と自己とは異なるものとの弁証法は、イエナ期のヘーゲルが愛用した承認というカテゴリーによって十全な姿で表現される、と主張するのです。この読み直しが辿り着いた次のようなテーゼは、『承認の行程』の胚珠細胞となるものでもあります。「承認とは、自己評価を心遣いへと、そして心遣いを正義へと向かわせる運動を反省する自己の構造である。承認は自己の体制そのものに二者関係と複数性を持ち込む。友愛における互助性(mutualité)、正義における配分的平等は、自己自身の意識の内では反省されることによって、自己評価そのものを承認の形象と化すのである」<sup>9</sup>。

このように、承認というカテゴリーがもつ哲学的重要性をほのめかす時、リクールはその裏付けとしてヘーゲルに言及しています。そうになると、私たちは『承認の行程』という著作に闘争の行程という意味を与えたいくなります。リクールからすれば、問題となっているのは、究極的な「承認のための闘争」なのですが、ただしこの表現は、P. - J.ラバリエー

---

<sup>7</sup> Ibid.,p.338.

<sup>8</sup> Ibid.,p.343.

<sup>9</sup> Ibid.,p.344.

ルと G. ジャルクジックが彼らの手による『精神現象学』の翻訳と注釈で与えた意味で解されねばなりません。『精神現象学』には伝統的に「主人と奴隷の弁証法」という題名で提示されてきた章がありますが、著作全体の組立てを注意深く見るならば、実際この章は、承認のための最初の闘争として読んだ方がよいものなのです。

3 / 『他者としての自己自身』は、リクールにとって究極的なものである大いなる作業場を開いてくれています。それは、「為しうる人間 (l'homme capable) の現象学」というタイトルで指示されるような作業場です。『承認の行程』の第二研究は、丸ごと一章を使って、この為しうる人間の現象学というプログラムを提示しています。同定としての承認(再認) 自己承認(再認) 相互承認(再認) 感謝をその最高の表現とする という三重の意味で解された承認(再認)の力能 (capacité)こそが、この現象学の決定的な契機となるのです。

『承認の行程』の序言に、この本の道程全体を要約する一節があります。つまり、「まずは同定としての再認を前に出し、次いで或るもの一般の同定から自己性によって特有化された存在のそれ自身による再認(承認)への移行を、さらには自己承認(再認)から相互承認(再認)への移行を司り、ついには 承認とは感謝である という究極の等式 フランス語はこの等式を称えることができる稀有な言語の一つである へと至らせる力動性」(p.10、邦訳2頁)を受け入れることが大切なのだ、と言うのです。

「承認に関する包括的な大哲学は存在しない」ことを確認した上で、リクールは、承認の概念が問題として浮上してくる過程で主たる思想上の出来事となった三つの哲学的源泉へと関心を向けることを選びます。すなわち、カントの『純粹理性批判』の第一版で出てくる「再認 (Rekognition)」という源泉、ベルクソンの『物質と記憶』で出てくる「思い出の再認 (reconnaissance)」という源泉 これはすでに『記憶、歴史、忘却』の第一部でとり上げられました、そして、最後ですが重要なのは、イエナ期ヘーゲルの『実在哲学』で出てくる「承認 (Anerkennung)」という源泉です。Rekognition、reconnaissance、Anerkennungと術語もばらばらですが、それよりも重要なのは、超越論哲学、反省的心理学、思弁的精神哲学というように、それぞれの哲学的スタイルがばらばらであることです。

リクールは大胆な戦術をとって、切り立った峰々ほどにも異なったこれらの哲学的要素の間に概念的な移行を手配することによって、それらの明らかな分散性を埋め合わせようとします。リクールの大胆さを示す徴がもう一つあります。つまり、彼は三つの峰のそれぞれに、年代順にではなく問題化の順序にしたがってよじ登ろうと決意するのです。その場合、カントの再認がベルクソンの再認やヘーゲルの承認よりも優先されることとなります。同定としての再認という問題系から出発することの根拠となるのは、「私たちのもっとも本来的な自己同一性、私たちが現にある姿にしているこの自己同一性とは、まさに再認(承認)されることを求めるものである」(p.38、邦訳30頁)という確信です。この自己同一性が「同定」されなければ、すなわちそれとして「再認」されなければ、相互承認 へ

ーゲルの『精神現象学』では、「自己意識は他の自己意識においてのみ満足に達する」<sup>10</sup>という有名な言い回しで表現されています。において何が賭けられているのかも分からないのです。

生きた自己意識は、純粹自我に還元されるのではなく、「自己意識に対する自己意識」<sup>11</sup>であって、ヘーゲルによれば、これは「精神とは何であるかという経験」、すなわち「私たちであるところの私、私であるところの私たち」という経験に対応します。こうして、承認の欲望に特有の次元が開示されます。ヘーゲルによれば、この欲望を通して、私たちは「現在という精神的真昼」<sup>12</sup>の中へと入るのです。この「精神的真昼」は、承認 (Anerkennung) という術語が含意するものの重要性を見てとった者たちだけのものです。承認とは、自己意識が他者の意識ときわめて内密に「絡み合う (Verschränkung)」がゆえに、自己意識が「承認されたものとしてのみ存在する」<sup>13</sup>ような関係なのです。ヘーゲルはさらに説明して、ここで問題になるのは「多面的で多義的な絡み合い (eine vielseitige und vieldeutige Verschrängung)」だと言っています。「自己意識に対する自己意識」という主導的表現における「対する」の意味内容を解明しようと思うならば、このことを肝に銘じておかねばなりません。

エマニュエル・レヴィナスならば、この 絡み合い を、「他者 のための 一者」という構造によって明示される他者性の倫理的「筋」として解釈するでしょう。レヴィナスの言う「筋」はヘーゲルの言う「絡み合い」に何を付け加えるか、と問うことができるのと同様に、リクールの『承認の行程』はヘーゲルの言う「承認の運動」、これもまた「行為 (Tun)」です。をいかなる点で変容するか、と問うことができます。承認の秩序に入ることによって、意識は自己自身から引き抜かれます。というのも、以後その意識にとっては、自らの外にある他の意識が存在することになるからです。『精神現象学』において、承認の運動が出現させる自己は、すでに「他者における自己自身 (sich selbst im Anderen)」として規定されています。このことは十分に注意されてこなかったのではないのでしょうか。

これは、リクールが彼の 自己の解釈学 において描き出そうとする「他者としての自己自身」と同じものなのでしょうか。ここではこの厄介な問題を扱うことはできません。次のことを確認するだけで十分でしょう。すなわち、『時間と物語』の第三巻で、リクールがヘーゲルの歴史哲学に別れを告げる仕方を表現するために用いた「ヘーゲルを断念する」という言い回しは、『承認の行程』の第三研究でもまったく古びていないということです。問

<sup>10</sup> « L'autoconscience n'atteint sa satisfaction que dans une autre autoconscience. » (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk, P. J. Labarrière, Paris, Gallimard, p. 215). [ラバリエールとジャルクジックによる引用箇所]の仏訳]

<sup>11</sup> G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S.108. [邦訳：『ヘーゲル全集第4巻 精神の現象学(上)』、金子武蔵訳、岩波書店]

<sup>12</sup> Ibid., S.109.

<sup>13</sup> Ibid., S.109.

題は、完全なる媒介の哲学である精神の哲学の諸前提を断念した解釈学が、「彼らは互いに承認しあう者として自らを承認する (Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend)」<sup>14</sup>というヘーゲルの定式にどのような意味を与えることができるのか、ということです。これはさまざまな面での二重化 (Verdoppelung)の運動 他者であることの二重の意味、止揚(Aufheben)の二重の意味、自己自身への還帰の二重の意味 を集約しており、ヘーゲルによれば、「承認することの純粹概念」を要約するものなのです。

### 見分けられないもの (le méconnaissable) の試練、および同定としての再認 (承認) のささやかな奇跡

『承認の行程』の三つの研究には、それぞれ冒頭に巻頭言が付されており、各々の探究の精神について長々と語られています。

同定としての再認を扱う最初の研究は、「ド・サシ氏との対話」から抜粋したパスカルの言葉を後ろ盾にして展開します。それは、「誤認(méprise)の本質は誤認していることを知らないことにある」、というものです。この表現は、誤認と単なる無知との隔たりへと一挙に注意を向けさせます。誤認とは、単なる判断の誤り以上のものです。それは、間違っただけの同定に由来する判断の誤りであると言ってもよいでしょう。これは普遍的な経験 そのような経験があるとした話ですが であって、シュライアーマッハーの言う誤解の普遍性と比べることができるものです。

このことから、リクールがカントではなくデカルトを自らの出発点に選んだ理由が分かります。カントの場合、同定は結合を意味するのに対して、デカルトを迂回することによって、同定が区別の作用となるような問題設定に直面することになるわけです。たしかに、諸々の反省哲学の元祖であるデカルトに敬意を表しただけだと見ることもできるでしょう。リクールは自分自身の解釈学の構想を反省哲学の系列に結びつけているのですから。しかし、もっと深い理由があります。デカルトは、単に判断に関する偉大な哲学者として、「判断の現象学」(p.60、邦訳 51 頁)の内に任意の場所を占めるに値するだけではありません。「デカルトの言説を貫通する誤謬の強迫観念」(p.53、邦訳 45 頁)は、再認の哲学理論を形成するという企てにもついてまわります。この理論は、誤認の経験、つまり間違っただけの同定に対しても、何らかの仕方で全き地位を認めなければならないでしょう。

リクールによれば、真の意味での再認理論はデカルト的な土壌の上では展開できないも

---

<sup>14</sup> Ibid.,S.110.

のです。というのも、懐疑のとりこになった主体（あるいはもっとデカルト的に言えば、本気で根本から誇張的に疑うことを決意する主体）は、誤認が単なる主観的な躊躇を源泉とするのではなく客観的な様相を呈してくる場合にしか、認識作用と再認作用とを区別する必要性を見出さないからです。このようなことが起こるのは、アルツハイマー病によって荒廃し切った人を前にして、私たちがこう叫ぶときです。「彼は誰だか見分けがつかなく (méconnaissable) なってしまった」と。

この表現は、カントの判断理論を理解する際にも助けになります。カントの言う判断とは、私たちが「思考によって一つの意味単位〔意味統一〕を把握する」(p.63、邦訳 56 頁) ことを可能にする、言い換えれば同定することによって再認することを可能にする悟性の結合能力のことです。この作業がきわめて困難に、さらには不可能になる場合がありますが、そのような事態を引き起こすのは時間の変質能力を措いてほかにありません。「それはもはや昔の姿ではない」のです。「概念における再認(Rekognition)の総合」に関するカントの分析は、「直観における把捉の総合」と「構想力における再生の総合」を延長するものですが、この分析とともに問題になるのは、まさに時間であり、「時間における結合として解された同定の観念」(p.86、邦訳 77 頁)なのです。

リクールは紙数を費やしてカントの超越論的構想力や図式論といった重要な主題を解釈していますが、その細部には立ち入らないことにして、第三章の最初でリクールが「カント主義からの脱出というのは難しい問題だ」(p.87、邦訳 81 頁)と打ち明けていることをとくに記憶しておきたいと思います。この告白は、『時間と物語』第三巻の「ヘーゲルを断念する」と題された章での〔ヘーゲル主義からの脱出に関する〕同様の告白と関係づけてみたいという気を起こさせます。どちらの場合も、困難の源は、これらの思想界の巨人を「訂正」しようとするのは、生徒に返却する答案に「もっとできるはずです」というコメントを付すのと同じくらい空しいことだ、という点にあります。カントにせよヘーゲルにせよ、本質的な問題は「何と縁を切るか、どんなレベルの徹底性で縁を切るか」(p.87、邦訳 81 頁)ということなのです。

目下のリクールにとって重要なのは、「一挙に」コペルニクス的転回を斥け、かつ「表象の魔力圏から脱出する」(p.90、邦訳 84 頁)、ということです。この「表象の崩壊」(レヴィナスの表現)のための戦いを遂行するためにリクールが同志とする人物はたくさんいます。ある意味では、たくさんすぎるかもしれません。レヴィナスに加えて、リクールはフッサールとハイデガーを引き合いに出してきますし、そこにミシェル・アンリを加えることもできるでしょう。この点では、『承認の行程』の読者は少々物足りない状態にとどまります。というのも、リクール自身がどんな戦略によって表象の帝国主義を逃れようとするのかを、読者はもっと厳密に知りたいと思うだろうからです。

表象の優位を打ち砕きに来るのは、世界内存在の哲学です。この哲学はさまざまな存在様式(ハイデガーの言う *Seinsweisen*)を区別することができますが、それらの存在様式に

はそれぞれ異なる時熟の様式が対応しています。かつて私は、長い間見失っていた人をあらためて見出した〔再認した〕ことがありましたが、それは顔の特徴によってではなく、彼の性格に対する私自身の反応の仕方によってでした。単なる誤認が二つの表象の混同から生じるものであるのに対して（私のスキャナーは文字の l（エル）、数字の 1、文字の i を混同したことがあります）、見分けがつかない（*méconnaissance*）というのはそれとは別の次元に属する事柄です。ここでは、同じものがもう一度現れることは、「ささやかな奇跡」（p.100、邦訳 94 頁）というほどではないとしても、少なくとも、遍在する非恒常性にたいするささやかな勝利という姿をとるのです。聖書でコヘレトの冷め切った智恵に悲愴な調子を与えているのは、この遍在する非恒常性なのです。

こうして、リクールがこの最初の研究をプルーストの「見出された時」のとある頁で締めくくった理由がよりよく理解できるようになります。それは、「仮装パーティー」のエピソードであって、語り手が夕食時に、年をとって容色が衰えたために誰だか見分けられなくなった過去の知人たちと再会するという話です。ここで現代の小説家は、「メメント・モリ（死を想え）」と死の舞踏の長い伝統に対して貢物を納めようとするのでしょうか。骸骨以上に誰だか見分けられないものがあるのでしょうか。「再認（承認）　少なくとも同定としてのそれ　がその頂点に達するのは、それが　見分けられないもの　から勝ち取られねばならない時ではないでしょうか」（p.103、邦訳 97 頁）、とリクールは問うています。これは修辭的な疑問であると思われる。なぜなら、承認（再認）が真の意味でのシジフォスの作業に変わる場合があることを理解するためには、自分が「見分けられないものの試練」に直面した時のことを各人が思い返してみるだけで十分だからです。

プルーストが推奨するジレンマの解決は、リクールが象徴からテキストに強調点を移した彼の「第二の解釈学」を定義するために自ら用いている定式と合致します。この解釈学の指導的定式は、「自己を理解するというのは、テキストの前で自己を理解し、読解からやってくる別の自己の諸条件をそこから受け取ることである」<sup>15</sup> というものですが、この定式はプルーストの次の言葉と直接に響きあうのです。「作家の著書とは一種の光学器械にすぎない。作家はそれを読者に提供し、その書物がなければおそらく自己自身の中から見えてこなかったであろうものを、読者にはっきりと見分けさせるのである。』とはいえ、「書物が述べていることを読者が自己自身の中に再認（承認）することは、書物が真であることの証拠であり、その逆もまた真である」というプルーストのテーゼは、「少なくともある程度は」という言い回しによって含みを与えられています。この含みをもつ重みを測ることが大切なのです。

リクールがこの「別種の再認（承認）」を考察する仕方を分析する前に、最初の研究に関する以上の分析を、「仮装パーティー」の陰鬱なイメージとは対極に位置する評言によって

---

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, p. 31.

閉じることにしましょう。「彼は誰だか見分けがつかない」という表現は、たしかに同定の作業を挫くような姿形の歪み(défiguration)について用いるのが普通ですが、逆の仮説を考えてみることはできないでしょうか。つまり、見分けのつかなさは「変身(transfiguration)」に由来するのだと考えることはできないでしょうか。「彼はもう誰だかわからない」というのは、変身の成功という「ささやかな奇跡」を前にしたときの驚きの表現でもありうるのです。新約聖書の読者ならば、必ずこうした可能性を、復活したキリストの使徒たちの前への出現が語られる仕方と引き比べるでしょう。使徒たちの目が「キリストを再認(承認)することを妨げられている」のは、彼らが関わっているのが幽霊だからではなく、「生き残った者=生を 超えた者(sur-vivant)」だからです。エマウスの使徒たちについてのルカの物語では、「再認(承認)する」という動詞が繰り返し用いられていますが、このことは、かれらが踏破しなければならなかったきわめて特異な「承認の行程」へと関心を向けるように促しているのかもしれませんが<sup>16</sup>。

## 自己自身を他者として承認(再認)すること

第二研究の冒頭には、「僕は自分が詩人であると再認(承認)したのです」というアルチュール・ランボーの言葉が掲げられています。これは、ジョルジュ・イザンバール宛の手紙から抜き出したものです。「詩人」を「哲学者」に変えてみれば、この句がリクール自身にとってもちうる意味が推測できます。彼は短い知的自叙伝を素描し、『遂行された反省(Réflexion faite)』という題で刊行していますが、この本の副題は、「私はいかにして自分が哲学者であると再認(承認)したか」としてもよかったですでしょう。

リクールが自己承認(再認)という概念を展開する仕方は、最初の研究で採用された戦略よりもさらに人を面食らわせるものです。読者がまず驚くのは、レミ・ブラーグが『アリストテレスと世界の問い』で強調しているように<sup>17</sup>、ギリシャ人たちは哲学的問題としての「自己」を知らないと思われるにもかかわらず、リクールが「ギリシャ的資源」を動員することを決意している点です。ギリシャの遺産のこうした名誉回復は、ホメロスを出発点とし、アリストテレスの熟慮概念で完結します。まるで、この研究でリクールが概要をまとめている 為しうる人間の現象学 は、自己意識 超越論的であれ経験的であれ に関する近代の理論家たちへと目を転じる前に、まずはそのギリシャの源泉に思いを

<sup>16</sup> この問題については次の著作を参照のこと。Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Ed. du Cerf, 2004.

<sup>17</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 13.

致さねばならないかのようです。

リクールは、哲学的なものと哲学外のものとの諸々の関係について、けっしてジャンルの混同に陥ることなく考察をめぐらしてきました。そのような考察に付き従ってきた読者であれば、あるいは「行為の悲劇」と題された『他者としての自己自身』の「幕間」部について熟考したことのある読者であれば、自己承認（再認）という問題系へのギリシャ的貢献を再構築するにあたって、オデュッセウスのイタケーへの帰還をめぐるホメロスの物語やソフォクレスの手による『コロノスのオイディプス』が占める位置に驚くことはないでしょう。『オデュッセイア』の有名なくだりでリクールの注意を引くのは、「再認（承認）の言語表現、再認（承認）のしるしの役割、変装の役割」（p.116、邦訳 108 頁）です。まさに「仮面ヲ付ケテ進ミ出ル(Larvatus prodeo)」という仕方で、オデュッセウスは自分の家に姿を現すのであって、そのことが家族たちの側に再認（承認）の作業を引き起こすのです。この作業はさまざまなしるしを頼りにして行われるのですが、そうしたしるしには単なる痕跡も含まれています。例えば年寄りの召使女は、傷跡を見て自分の主人を再認（承認）したのでした。この「再認（承認）の寓話」を手掛かりとして繰り広げられる再認（承認）の記号論の全体は、別に研究する価値のあるものでしょう。この研究を入れておくとしたら、「痕跡の解釈学」という書類箱になるでしょうが、それは、記号と象徴の解釈学やテクストの解釈学とは対照的に、目下のところは素描という状態でしか存在していないものです。

自己承認（再認）の基本形態としての責任の承認（再認）に関するギリシャ的な考え方を省察するにあたって、リクールは『オイディプス王』ではなく『コロノスのオイディプス』に焦点を絞るのですが、それはなぜでしょうか。我が身に降りかかった不吉な運命によって打ち碎かれていたとしても、「特に回顧という条件において、なお自分の行為を評価するという内的な活動の主であり続ける」（p.121、邦訳 113 頁）という意味で、〔『コロノスのオイディプス』における〕オイディプスは、なお 為しうる主体 です。彼が描く承認（再認）の行程は独特のものであって、それによって、被った不幸が引き受けられた不幸へと転じることとなります。そうして、不幸が「責任ある仕方で耐えられるものとして、行為すること自体の一つの次元」になりうることを示されるのです（p.121、邦訳 113 頁）。この深い「教訓」は、「苦しむことによって学ぶ」というアガメムノンの有名な言葉を別の仕方で読むように促すものです。おそらく、耐えられた苦しみは、「智恵を教える」よりもむしろ「自己承認（再認）を教える」のでしょう。

この悲劇による「自己承認（再認）の教え」の延長上に、リクールは実践知というアリストテレスの考えを位置づけます。この概念は、賢慮(フロネーシス)と有徳者(フロニモス)という二つの術語によって支配されていますが、この二つを切り離してはなりません。両者が互いを含意しあうことによって、実践知という理念は独特の色合いを帯びてきます。すなわち、「不確実な状況において、適切な行為へと方向づけられた分別、瞬視」（p.135、

邦訳 127 頁、強調原文)という色合いです<sup>18</sup>。このような賢慮の知において、「反省哲学の素描を回顧的に見分ける」(p.137、邦訳 133 頁)ことができるとリクールは考えています。

アリストテレスの倫理は、為しうる人間の現象学とは『他者としての自己自身』が 証し(attestation) に認めた役割を延長するものであることを思い出させてくれます。それによって、この倫理は、『承認の行程』第二研究の)第二章で概略が描かれる為しうる人間の肖像への通路となり、入り口となるのです。『他者としての自己自身』での重要な注で強調されているように、証しとは 自己の解釈学 の全体に参入するための秘密のパスワードであるとすれば<sup>19</sup>、このパスワードを理解する者のみが、為しうる人間の現象学の視野を手に入れることができるでしょう。為しうる人間とは、自らの諸能力において自己を承認(再認)する自己なのです。

リクールにとって重要なのは、人間的行為という概念の背景をなす「哲学的人間学」の土台を固めることです。それは、言い換えれば、第二哲学の地位につけられた実践哲学ということです。『過ちやすき人間』で言及された最初の「哲学的人間学」とこの第二の「哲学的人間学」を対立させて、過ちやすき人間と為しうる人間のどちらかを選ばねばならないかのように考えるならば、間違いを犯すことになるでしょう。二つの哲学的人間学の真の差異は別のところであって、それは以下の二点によるものです。すなわち、まずは「人間とは何か」という問いが「為しうる自己とは誰か」という問いに変わったこと、次に第二の人間学の方がより「実践的」な方向づけがなされているということです。

第二研究の第二章は、『他者としての自己自身』を貫く根本的な諸問題の捉え直しとして読めるものでした。それに対して、第三章は、『記憶・歴史・忘却』の 三本マスト が〔リクールは『記憶・歴史・忘却』を三本マストの帆船にたとえていた〕この著作で行われている新たな航海にとっても十分な装備であることを示しています。この章でリクールは、『記憶・歴史・忘却』での考察を「記憶と約束を組にして自己承認(再認)という問題系の切っ先に」置いています (p.187、邦訳 180 頁)。この二つの能力を別扱いする価値があるのは、自己承認(再認)の切り立った山頂であるこの二つは、誰でもよじ登れるものではないからです。実際、前の章で列挙された諸能力 話す能力、行為する能力、物語る能力、自分の行為の責任を負う能力 の場合は、まだそこに含まれている自己承認(再認)は自明のものだという印象が生じうるでしょうが、新たに出てきたこれらの能力〔記憶と約束〕の場合は全くそんなことはないのです。

もちろん、「否定的なものの脅威」(p.166、邦訳 160 頁) 記憶と約束の場合には忘却と

<sup>18</sup> そうなると、こう問うてみることもできよう。クンデラは小説家の技を形容するために「不確定性の知恵」という表題を用いているが、この表題は実践的知恵についてのリクールの考えにも適合するのではなからうか、と。この仮説については、次の拙論を参照されたい。Jean Greisch « Paul Ricœur : la sagesse de l'incertitude » in *Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris n° 94 (avril-juin 2005), p. 11-32.

<sup>19</sup> *Soi-même comme un autre*, p. 335.

裏切りという姿をとります は、先の四つの能力にもすでにのしかかっているのではないかと問うことができるかもしれません。その場合は、脅威はそれぞれ、話せなくなること、自らの実存を死せる重荷として背負う者の受動性、一貫性を付けられない体験を意味ある物語へと翻訳できないという無能さ、最後に自分の行為の生みの親であること〔＝父性(paternité)〕を認められないという無責任性(文字通り自分が父であることを認知できない場合も含む)といった姿をとることになります。記憶と約束の場合には、「その反対物がそれらの意味の一部となる」(p.166、邦訳 160 頁)わけですが、それと同じようにして、こうした「無能力」が先の四つの能力の意味を構成していないというのは、それほど明白なことでしょうか。

これに加えて、さらに二つ目の困惑があります。リクールは、「私はできる」のもっとも注目すべき諸形態を再構築していき、それによって「ベルクソンの契機」を称えることができるわけですが、『記憶・歴史・忘却』の終章が行き着いた赦しの能力については、ここでは何も述べていません。この事実をどのように説明すればよいのでしょうか。ハンナ・アーレントが示唆するように、約束する能力と赦す能力が組になるものであるならば、赦しの能力も、それなりの仕方自己承認(再認)と相互承認(再認)を照らしてくれるのではないかと問うてもよいのではないのでしょうか。おそらく、赦すことができるのは他人だけであって自分自身を赦すことはできないのだから、そもそも問いの立て方が間違っているのではないかと、という反論があるでしょう。けれども、「あんなことをした自分が赦せない」と言う人は、やはり自己承認(再認)の作業に入っているのです。自己承認(再認)の最高の表現であるからこそもっとも困難であるもの、ヘーゲルの術語で言えば究極の「承認のための戦い」となるもの、それは赦しを求めるとのことなのです。

リクールがとくに意を注ぐのは、「各人が遂行できると確信し信頼する諸能力」(p.224、邦訳 218 頁)に関わる自らの現象学を、「私はできる」の個人的表現にのみ関心を寄せる偽装した自我論ではないか、という非難から守ることです。だからこそ、「私はできる」の「私」は、一定数の capability 経済学者のアマルティア・センがこの術語に与える意味での備えた「私たち」でもありうることを強調するのです。こうして行為能力がその個人的な諸形態から社会的な諸形態へと拡張されることによって、「個人的な諸能力を含む自己同一性と社会的な絆の設立に属する自己同一性との間の隔たり」(p.206、邦訳 200 頁)と結びついて、認識論的・概念的な面である種の異質性が入ってきます。集団的行為の次元には「証しとしての承認(再認)」に厳密な意味で対応するものがないことを強調するとき、リクールは本質的な差異を指し示しているのです。

## 主人と奴隷の弁証法を超えた相互承認（再認）

第三研究は、『言語起源論』から取ってきたルソーの次の文章を後ろ盾にして展開されます。「ある人間が他の人間によって、感じ考える存在であってその人の同類であると承認されるやいなや、自分の感情と思考をその人に伝えたいという欲望ないしは欲求が生じ、自分でそのためのいろいろな手段を探求することになった」。ここでもまた、承認 (Anerkennung) というヘーゲルの契機との対論の企ての冒頭に直接性の哲学者がもちだされていることに驚くかもしれません。実際には、リクールがヘーゲルという頂に達するまで踏破していく一連の「思考の出来事」の中に、「ルソー主義的契機」は入っていません。最初からリクールは、読者が相互性(réciprocité)や互助性(mutualité)を不都合なほどに称賛しないように気を配っています。そうした称賛によって、「互い」という表現 (l'un l'autre) 同時に「カテゴリー的構造」でもありますが に含まれている一者と他者という観念の間に「根源的で乗り越えられない非対称性」(Cf. p.225, 邦訳 219 頁)があるかもしれないことを、頭から否定してかかることになりかねないからです。

ルソーは相互性が根源的な現象であると想定したようですが、これは実は派生的なカテゴリーであって、その背景には自我と他我との根源的な非対称性があります。リクールは、フッサールの『デカルト的省察』の第五省察とレヴィナスの『全体性と無限』および『存在の彼方』に範をとって、この困難を説明しています。

フッサールから取ってくるのは、相互性は二次的な構成に属するものだという考えです。「自我の経験が相互性を土台として他者の経験と組合わされるためには、他者が私の類比物でなければならない。だが、こうした一連の構成は、私自身の自我としての根源的経験から意味を得るのである。」(p.231、邦訳 226 頁)

レヴィナスのように、顔において露わになる他人という極から直接出発することを選ぶならば、同じ非対称性が全く別の顔(ここでこそこう言うべきです!)を示してきます。他人の他者性はどこまでも「概念に逆らい」ます。というのも、私が他人について何を理解しても、それによって他人の還元不可能な外部性が無化されることはないからです。しかしそれだけではありません。加えて、レヴィナスは好んで他人を「異邦人という相の下で」とらえますが、その場合、他人は「興を冷ます人」[trouble-fête : 文字通りには「宴を台無しにする人」]として、自らが存在し続けることを気遣う自我の「倫理的まどろみ」を乱しに来る 拷問しに来るとまではいわないにしても ことになります。自我の他人への関係という問題を扱うフッサールとレヴィナスのやり方の中には、無限の隔たりがあるように思えるでしょう。しかし、それでもリクールは、フッサールとレヴィナスのどちらを選ぶのか、という二者択一に絡めとられることを拒みます。リクールがこの二者択一を斥けることができるのは、フッサールにしてもレヴィナスにしても、「そのつど比較不可

能なもののどうしを比較し、そうしてそれらを相等化 (égaliser) することが問題になっている」(p.238、邦訳 232 頁)という事実があるからです。少なくともこの観点からすれば、フッサールとレヴィナスは、共に反ルソー主義者なのです。

この承認(再認)の第三行程〔第三研究のこと〕には、「承認(再認)の否認」が執拗に影を投げかけていますが、これは第一の行程の「見分けられないもの」と、第二の行程の自己自身に関する誤認を引き継いだものです。第二の行程では、自己自身に関する誤認から運命的に生じる他者に関する誤認(p.370、邦訳 365 頁)の諸相「秘密、制止、抵抗、歪曲、嘘、偽善等」も詳論されました。そこには、ベルナノスの次の文章の意味での「自己憎悪」をも付け加えるべきでしょう。「自らを憎むことは想像以上に簡単なことです。恵みとは自己を忘れることです。けれども、私たちの内で一切の傲慢さが死ぬならば、自らをイエス・キリストの受苦する肢体のいずれかとして、おずおずと愛し始めることが、恵みの中の恵みとなるでしょう。」ちなみにこの一節は、リクールに『他者としての自己自身』という題名をもたらしただけのものであって<sup>20</sup>、リクール自身もこれを進んで受け入れたいと公言しています。この引用では「承認(再認)」という語は登場していませんが、それでも次のように問いたくなります。リクールが規定するような「自己承認(再認)」とは、古来の謙遜・恭順(humilité)の徳に新たな現代性を与えるものではないだろうか、と。

ヘーゲルの承認(Anerkennung)が第一の目的とするのは、ホッブズが『リヴァイアサン』で提示しているように、政治的なものを自然主義的に解釈する姿勢に対抗して、精神的な次元でその等価物を提供するということです。共に生きることを最終的に基礎づけるものは何でしょうか。ホッブズにとって、それは自然状態という一種の理念です。これは、人間どうしが、「互いに攻撃し合い、殺し合うことができる者と化すことによって」、互いに分離されるような状態のことです。このような考え方が「為しうる人間の現象学」にどんな挑戦を投げかけるかは、容易に推測できます。この現象学には、人間が最悪のことも最善のことも同じようにできるということを受け入れるのは、かなり難しいことでしょう。「各人が確信と信頼をもって実行できる諸能力」のリストは、そこに「互いに攻撃し合い、殺し合える能力」が加えられたとしたら、一体どうなるのでしょうか。人間がこうしたこと全てを為しうるのであれば、「万人の万人に対する戦争」という可能性を前にして、国家という「われわれが不死なる神の下にありつつ、そのおかげで自らの平和と防衛を得ている死すべき神」に自らの能力の一部を委ねることによって、損害を制限することが必要となることはたしかに理解できるでしょう。〔ホッブズの〕テキスト解釈という形で凝縮された分析を繰り広げた末に、リクールは次のことを示唆します。すなわち、ホッブズの挑戦に応酬するただ一つの方法は、法という理念自体がどれほど自己性と他者性の結合と協働を求めるものであるかを示すことによって、ライプニッツがしたように、法に対する関係の

<sup>20</sup> *Soi-même comme un autre*, p. 36.

中核に他人を据え直すことだ、と言うのです。

まさにこのようにして、承認されたいという欲望が 共に生きること において果たす役割に関心を向けねばなりません。まさしくこれが、イエナ期のヘーゲルの関心事だったのです。ヘーゲルが承認という概念を展開する仕方において、まず第一にリクールの注意を引くのは、自己意識と他人への方向づけとが緊密に結合しているという点です。加えて第二に、誤認を考慮へと、不正を尊敬へと転じる過程的な見地も重要です。そして第三に注目すべき局面は、そのような承認を保証し促進することを任務とするさまざまな制度を区別しようという配慮です。制度がこのように多数化されるというのは、過程全体の歴史性が意識されることに対応します。承認のための数々の戦いは、あらかじめ勝ちを収められるようなものではありません。そこでは、私たちはいつも新たな戦場へと連れ行かれるのです。

『実在哲学』の偉大な諸テキストは、政治哲学の空白部に承認という主題を決定的に書き入れた功績を持つものであり、リクールはそれに魅惑されてもいます。にもかかわらず、彼は精神についてのヘーゲルの考え方、つまり「精神がその他者において自らを見出す仕方は、なお根本的には自己の自己自身に対する関係である」(p.265、邦訳 262 頁)という点に対しては、留保を表明しています。これは重要な反論です。というのも、その背景には、すでに言及したような「ヘーゲルを断念すること」があるからです。承認の欲望は、絶対精神の形而上学の諸前提に賛同しない場合でも、はたして再活性化されるのでしょうか。

この問いは、リクールに対してだけでなく、リクールが〔第三研究の〕第四章で主要な対話相手とする A・ホネットに対しても向けられるものです。この章では、テキストの内在的解釈からこのヘーゲル解釈者との対話へと重心が移動します。リクールはこの対話相手と、〔承認という〕ヘーゲルの主題を組織的に再活性化したいという関心を共有しているのです。ホネットの著作『承認をめぐる闘争』(Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.)の中でリクールの注意を引くのは、愛、法、社会的評価という間主観的承認の三つのモデルですが、これには承認の否認の異なる三つの形象が対応しています。

この三つを検討する前に、ホネットのやり方についてリクールが注意を促している点を際立たせておきましょう。それは、ホネットが規範的な内容をもつ社会理論を基礎づけるという自らの計画において、ヘーゲルと G.H.ミードを結びつけているという点です。この結びつきは、「思弁的な概念性と経験による試験との交差の模範」(p.274、邦訳 272 頁)となるものです。強固な思弁的構造がなければ、承認という主題は「今日においてますます増えているように、通俗化へと流れる」という危険があります。しかし、その反対もまた真実であって、経験に繋ぎとめられていなければ、承認という概念は空回りしてしまいかねません。

ここで言われているような、思弁的なものと経験的なものを交差させねばならないという考えは、自己の解釈学という企図そのものにも当てはめられるのではないのでしょうか。

実際、『他者としての自己自身』では、自己同定の「心理学的」な諸問題を回避ないしは迂回することによって、自らの探究が純粋に概念的な方向性をもつものであることをリクールがことさら強調しているのが目につきます。けれども、このような括弧入れは、遅かれ早かれ除去されねばならなくなるのではないのでしょうか。ヘーゲルとミード（彼がディルタイの弟子であったことを思い出しておきましょう）を組み合わせることによる積極的な諸効果に言及していることからして、私たちはそのように考えたくなのです。

リクールとホネットが承認の欲望の第一の領域として露わにするのは、性愛、友愛、家族関係の次元です。それらには、承認の否認を表す同等の深さをもった諸形象が対応しますが、この否認は、「単に身体的な無傷性への期待よりもさらに複合的な期待」（p.280、邦訳 276 頁）を裏切るという意味での侮辱という形をとります。リクールは、ホネットの考察をさらに展開するに当たって、家族という単位と親子関係（血統）という現象に強調点を置きます。P.ルジャンドルの仕事を引き合いに出しながら、彼はそうした事象に対して、「家系の中で自らを承認（再認）する」（p.281、邦訳 278 頁）能力という特別な形の承認の欲望を結びつけるのです。その背景にはさらに先行する承認の営みがあるのですが、それはしばしば家族的、市民的、宗教的な儀礼によって媒介されています。「誰某の息子として、娘として承認（再認）されたからこそ、私はこれこれの者として自らを承認（再認）するのであって、そのようなものとして、このかけがえのない相続物として、私は存在しているのである」（p.283、邦訳 280 頁）。

ルジャンドルのこの定式に、リクールはより個人的な二つの考察を接ぎ木しています。

(a) 第一には、誕生を考えることの難しさに関する考察です。誕生が私たちに、単なる始まりとは同一視できない起源の謎を突きつけてきます。これはまさしくアーレントの意味での「生誕性（Gebürtigkeit）」であり、C・ロマーノが『出来事と世界』（Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998.）で示したように、現存在を 到来するもの へと転ずる原初の「出来事疇」となるものです。これにリクールが注で引用しているアンゲルス・シレジウスの二行詩を当てはめてもよいでしょう。その誕生によって、現存在は何故なしに在るのであり、実存するがゆえに実存するのだ、というように。

(b) 第二の考察は、近親相姦の禁止に関係します。この禁止は、超越論的と形容してもよいような機能をもっており、「親子関係における自己自身の承認（再認）」（p.286、邦訳 283 頁）という系譜論的原理を可能にするものですが、このことは、コクトーの美しいイメージを引くならば、それぞれの鳥に「その系譜の木（樹系図）の個々の枝でさえずる」ことを教えることによって果たされるのです。この系譜論的原理の絶対的な基礎づけがどのようなものであれ、リクールは「親子関係において自己自身を承認（再認）するという経験だけで、[...] 全能性という空想に立ち向かい、誕生の神秘を再び目覚めさせ、無差別化をもたらす近親相姦の衝動に対して系譜論的原理が突きつける反対を証しするためには十分である」（p.286、邦訳 311 頁）と考えています。ウルリチというのは、R・ムージルの小説

『特性のない男』の「英雄」ですが、彼とて「特性を欠いた」男だというわけではありません。そうではなく、彼に欠けているのは、父との対決の場面から明らかのように、家系の中で自らを承認（再認）するという能力なのです。この小説のもっと先の場面では、このウルリチが妹のアガーテと近親相姦の関係になるのですが、このことは、家系の中で自らを承認（再認）できないという無能力をとくに意味しているのです。

この「家系〔系譜〕」というのは、単にウルリチをその生みの親に結びつける関係ではなく、もっと広く、20世紀初頭のオーストリアのウィーン文化の「家系〔系譜〕」のことであります。この意味で、「かけがえのない相続物」をめぐる諸々の考察は、知的な、あるいは霊的な系譜において自らを承認（再認）しようとする全ての企てに含まれる承認（再認）の作業を考えることによって、さらに延長することができるものです。自分のアカデミックなアイデンティティを述べる際にどの先生の弟子であるかを名乗ることが、フランスよりもドイツの方が多いのには偶然でしょうか。私もドイツに滞在した時には、「私はリクールの子供です(Ich bin ein Ricoeurschüler)」と言って同僚に自己紹介をしたいという誘惑に抵抗しなければならなかったことが、一度ならずありました。

正義という概念を扱った二冊の論集(*Le juste*, vol.1,2)でリクールが擁護しようとした諸々のテーゼに思いを致すならば、彼が承認のための戦いの法的な諸側面に関心をもっていたことに驚く人は誰もいないでしょう。それらのテーゼに特有な点は、信頼の代わりに尊敬が場所を占めるのと同様に、感情の次元でのみ存在する能力に代わって「自由な」という述辞が現れるということです。リクールは、「慣習的」道徳と「ポスト慣習的」道徳を対立させる。これは確信と論述という二分法と軌を一にするわけですが、「ハーバーマスの」なやり方には抵抗しますが、それでもホネットに同意して、私権、参政権、社会権を区別しています。この三つにそれぞれ対応する承認の否認の形態として、「私権の否認に関わる侮辱」、「公共的意思形成に参加できないことによる欲求不満」、「基本財へのアクセスを拒否されることによる排除感」(p.292、邦訳 287 頁)が挙げられます。これらの経験の全てを結ぶ共通分母となるのは、憤りという感情です。この感情の重要性は、『他者としての自己自身』や『正義をこえて 公正の探求』〔原題は *Le juste*, vol.1〕でも強調されていました。『承認の行程』の第三研究がそれに付け加えるのは、憤りが意気消沈しないでいられるのは、責任。「自己主張」および「他人も法と諸権利の前進に貢献する権利を等しくもっていることの承認」(p.293、邦訳 288 頁)という意味でのと結びついた場合だ、という議論です。

法的次元の承認（再認）の特性は、普遍的なものへと上昇していく過程が歴史的なものだということです。この歴史的な過程は、法権利の諸領域のそれぞれの固有性を考える場合と、それらの法権利が人格や集団の新たなカテゴリーに適用される仕方を考える場合とで異なる相貌を見せますが、この二つの相貌は、互いに相補的なものです。この法的領域の彼方には、社会的評価という広大な領域が広がっています。この社会的評価が、相互承

認の第三のモデルを規定するものとなります。

まさにこの地点において、リクールはホネットの分析を超えていきます。彼は三つの重要な問いを提起します。すなわち、社会的評価を満たしうる規範的要求についての問い、この領域に固有の闘争形態についての問い、社会的評価、およびその隣接概念である威光や敬意が求める人格的な諸能力についての問いです。

これらの問題を解決するために、リクールは何冊かの理論的著作に依拠します。それらは、同じ概念に対してそれぞれ個別の角度から接近しているのです。

最初に扱うのは、J・M・フェリーが組織的で制度的な「承認の諸次元」を特徴づける際のやり方です。それらは他人の社会的承認を可能にする次元であって、社会経済的複合体、社会政治的複合体、社会文化的複合体といったそれぞれ特有のコミュニケーション形態がそれらに対応しています。こうして、M・シェーラーやH・プレスナーと共に20世紀前半の哲学的人間学の古典の一つであるA・ゲーレンの『人間学』が、新たなアクチュアリティを見出すこととなります。

けれども、リクールがとくに時間をかけて扱うのは、L・ボルタンスキーとL・テヴェノ(Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.) が六つの「偉大さのエコノミー」「靈感の共同体(cité)」「意見の共同体」「家政の共同体」「市民的共同体」「商業の共同体」「産業の共同体」を区別する際のやり方です。その理由は理解できません。それは単に、これらの「共同体」(もっと現象学的な言葉を使えば、社会的な生活世界(Lebenswelt)とでも呼べるでしょう)が、自らに固有の正当化の試練と承認の否認形態を含んでいるからではありません。もう一つの理由があります。それは、私たち一人ひとりは何らかの仕方で行った「共同体」のそれぞれに属していますが、それらを和合させる予定調和は一切存在しない以上、それらの間の関係は本質的に「批判的」なものだということです。しかも「批判的」なのは二重の意味においてです。すなわち、私はある共同体を別の共同体の価値と正当化基準によって批判することがつねにできるわけですが、それでもたぶん、所与の状況で受け入れることができ、生きることができる調停案(compromis)を求めて交渉したほうがより生産的なのです。怠惰な妥協(compromission)ではなく、「偉大さのエコノミーの多数性から葛藤や争論が生じてくるという状況での相互承認」(p.307、邦訳299頁)の表れとしてこのような調停案を定義するとき、リクールはまさしくこうした解決を推奨しているのです。

まさしくこのようにして、承認(再認)を為しうる人間の新たな姿が描き出されてきます。すなわち、社会的評価という局面では、承認(再認)を為しうる人間は、自らが我が家として選んだ世界とは別の世界を理解できる者として立ち現れねばならないと同時に、「ある規模の体制から別の体制への移行形態として自らを承認(再認)する能力」を証示しなければならないのです。ただしその際、幻滅した相対主義への誘惑と皮肉な告発への誘惑という二重の誘惑を避けなければなりません。

リクールは、チャールズ・テイラーにならって、多文化主義の問題、および不利益を被っている文化的マイノリティーの固有なアイデンティティの承認という問題を扱いますが、その際のアプローチは、彼が別の諸論文で寛容という理念を規定しているやり方を思い出させないわけにはいきません<sup>21</sup>。二つの問題の結びつきは注目すべきものです。つまり、このレベルでは、承認のための闘争はさらなる寛容のための闘争と一致しますし、その逆もまた真なのです。どちらの場合も、諸々の差異(différences)を互いに異なったものとするあまりに、互いに無関心(indifférentes)にしてしまうような通俗化の誘惑には抵抗しなければなりません。そのような逸脱が起こると、寛容を訴える言説に付きまとう不寛容の影が見逃されてしまいます。こうした逸脱に対抗して、中庸を見出さねばならないのです。場合によっては、同一の普遍者がもたらす均質化の効果と、普遍的原理に身を隠した特殊主義との間で交渉し、調停策を見出すことが必要です。民主主義を自称するいかなる社会にとっても、次のような問いは避けられないのです。「マイノリティーを、さらには君の価値とするものを共有しない者たちを君〔社会〕がどう扱っているか言ってみたまえ。そして、君の全成員にどんな権利を認めているかを言ってみたまえ。そうすれば、君が本当に民主主義的といえる社会かどうかを見分けてみせよう。」

第三研究の結論は、いったいどのようなものになるのでしょうか。この点について新たな思いがけない展開が見られるのは、次の問いが提起される時です。その問いとは、いつ「主体は自らが真に承認(再認)されたと認めるのか」(p.316、邦訳 307 頁)、というものです。過去と未来の「承認のための闘争」がどんな正当性をもつものであっても、哲学者が避けて通るわけにはいかない問いがあります。それは、自己信頼、尊敬、自己評価というようなこの戦いの目印となるさまざまな要求は、力づくで戦い取られるものであるのか、という問いです。ここでリクールが予感しているのは、無際限に前方へと逃走していくことへの誘惑です。それは、ヘーゲルが「悪しき無限」という術語で指示したものであって、「不幸な意識」という姿で表現されています。この不幸な意識のエコノミーは、「憧憬の線を空虚へと伸ばしていくこと(Ziehen der Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus)」という定式によって要約されるものです。これはけっして仮定上の誘惑ではなく、私たちが日常の経験で出会うものです。実際、時々私たちは、自分は受けるべき承認を得たことは一度もないと考える、要求の強い性質の人々と道ですれ違うことがあるのです。

個人であれ集団であれ、このような状況に直面した場合、望ましくまた有益なのは、「相互承認という鎮められた経験」(p.319、邦訳 316 頁)を引き合いに出してくることです。けれども、そのような平和な状態は、停戦や休戦のように一時的なものであって、それを持ち

---

<sup>21</sup> とくに次の二論文を参照のこと。Paul Ricœur, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable » in : *Diogène* n° 176, (octobre-décembre 1996), p. 166-176 ; « Tolérance, intolérance, intolérable » in : *Lectures I*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 294-311.

出してくるだけでは哲学者には満足できないでしょう。そうした経験は、私たちに承認のための戦いを行い続ける勇気を与えてはくれますが、互助性(mutualité)という理念そのものに関わるもっぱら概念的な困難には応えてくれないのです。互助性というのは、つねにどんな場合でも、「あなたが私を承認するから私もあなたを承認する、私はそのような条件でのみあなたを承認する」といった意味での)相互性 = 互酬性 (réciprocité) の類義語なのでしょうか。

この問いに関して考察を進めるために、リクールは、それぞれ成功した相互承認の異なるモデルを含む三つの観念を比較します。つまり、友情において表現されるアリストテレスのフィリア、精神の上昇への願望によって動かされるプラトンのエロス、見返りなしに与えることのできる聖書的アガペー、という三つです。リクールは、ボルタンスキーが『能力としての愛と正義』(Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.) の第二部で提起した挑発的な問いに対して応答を試みています。その問いとは、行為の社会学には、人々が愛する能力を持っていることを証明する手立てがあるか、というものです。アガペーという概念によって、ある種の行為を形容することが可能になるのでしょうか。それとも、アガペーとはけっして完全には実現できないままに憧憬的となる理想でしかないのであって、マルクスとエンゲルスが主張するように、ユートピア、もしくは欺瞞なのでしょう。

リクールにとって、こうした問いに答えるためのただ一つのやり方は、アガペーがどのように語るかを考えること、あるいはむしろ 真のアガペーは大体において無言なのですから、聖パウロが「コリント人への第一の手紙」で慈愛を称える際にそうしたように、アガペーがどのように語られるかを考えることです。その後ではじめて、「アガペーの詩学と正義の散文の間、讃歌と形式的規則との間」に橋を架けることができるかを問うことができるのです。

リクールは、そのような架橋の可能性を力強く擁護します。そうして、またしても現代哲学の「最高神祇官 = 最大の架橋者(pontifex maximus)」としての役割を果たすことになるのです。このような橋を渡すことができるのは、ひとえにアガペーの人である「第一の振る舞いの人」と、正義の人である「第二の振る舞いの人」との双方につねに譲歩の用意があり、この世界から除外される純粋な寛大さと等価の規則だけに基づく安定との間で調停案を作る用意ができている場合のみです。通約不可能なこの二つの秩序の相互承認の途上では、誤解が大勢を占めています。そこから次のような心配が出てくることもありえます。それは、この橋は結局ベテランの綱渡り師しか渡れないような細い綱と化してしまうのではないか、という心配です。

この橋が再びある種の強さを得るのは、リクールがマルセル・エナフ(Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.) にならって、贈与(贈物)とお返しというモース由来のカテゴリーを復権させることによってです。私たちの社会は、

全てのものに値段を与えずにはいない商業の論理にますます従属するようになっていきます。けれども、儀礼的な贈物の交換は、この論理の周縁に位置する振る舞いです。「相互の儀礼的な贈与を範例とする相互承認の実際の実験 象徴的なものでもよい に接することが人間にできないのであれば、承認のための闘争は不幸な意識の中で消え去ってしまうであろう」(p.226、邦訳 220 頁)。

この文脈では、「儀礼的」という形容詞は、けっしてどうでもよいものではありません。それどころか、儀式や儀礼的なものがなければ実現できないような承認の様式があることを、この形容詞は示唆しているのです。状況によっては、たとえば外国首脳の見学の際に贈物を交換するような場合には、儀礼が喜劇に近くなることも往々にしてあります。それでも、こうした儀式の第一の意味が、贈物交換によって創設される承認関係の質にあることを忘れることはできないでしょう。親族の会食もまた、そういったことの例になります。これは、今日のように社会学者の注意を引くだけでなく、現象学者も注目すべき事象です。現象学者ならば、そこに親族のただ中で起こる相互承認の豊かで複雑な様態を見出すでしょう。祝宴に参集した人々の間には昔から喧嘩が付きものですが、このことが示しているのは、このような場面でも、相互承認は系譜の中で自らを承認したりしなかったりする仕方と不可分であり、あらかじめ保証されているわけではない、ということなのです。

何よりも重要なのは、贈与(贈物)には、商品価値とは通約不可能な象徴的価値があるということです。この象徴的価値は、結局のところ、贈与(贈物)が贈主の人格性を表現していることによります。逆から言えば、与える 受け取る 返すという三つ組を通して、為しうる人間の現象学のもっとも独自の特徴の一つが見出されます。それは受け取るという能力であって、これは時として本当の意味での芸術〔技〕となるのです。

このような示唆でもって、私は以上の分析を締めくくりにします。以上の分析を、私は意図してリクールの最後の著作の単なる「承認(再認)飛行」という体裁で遂行してきました。私たちのもとを去ったばかりのこの哲学者の生と作品において、「私は自分を哲学者として再認(承認)した」という表現はどのような意味を持つのでしょうか。私は以上の読解によって、この問いへの答えを素描しようとしたつもりです。この承認の行程をあらためて振り返ってみると、次のような問いが浮かんできます。先に述べた六つの共同体の各々の構成員に対して、リクールは「ある偉大さの体制から別の体制への移行形態として自らを承認(再認)する」ことができることを示すように要求するわけですが、このようなリクールのやり方は、同時に哲学の使命についてのある種の「ソクラテス的」理念に対応するのではないのでしょうか。

『時間と物語』第三巻では、私たちの経験の空間をより柔軟なものにし、期待の地平をより規定されたものにすることが倫理的 政治的な課題とされていました。このような考え方は、失望した相対主義と皮肉な告発という二重の誘惑から身を守ろうという態度につながっています。ソクラテスの系譜において自らを承認(再認)する哲学者は、どうやっ

てこの二つの異なる世界を行き来する者としての役割を果たせるのでしょうか。たいていの場合、哲学者は産業界の指導者や銀行家としてよりも、「靈感の共同体」や「意見の共同体」の一員として自らを承認（再認）しようとしています。だからこそ、哲学者は他の偉大さの秩序を表面的に批判したいという誘惑に抵抗しなければなりません。政治家や経済人、産業家を「ばか者」扱いして聴衆を面白がらせるのは、想像よりもずっと簡単なことです。そのような毒舌は、私たちが複雑な現実を理解する上で役に立ちません。リクールは、「批判によって世界の行為者一人ひとりを別の世界の諸価値へと目覚めさせ、もしかしたら世界を変えることになるかもしれないようにする能力」(p.306、邦訳 298 頁)という言い方をしていますが、この定式は、哲学の批判的機能に当てはまるだけではなく、哲学者が自らを哲学者として再認（承認）する仕方を説明するものともなるでしょう。まさしくそれによって、リクールの思索は特別な権威を得ているのです。ただし、この権威という語は、アーレントやガダマーの言うように 優位性の承認（再認） という意味で受け取らねばなりません。それは、師弟関係において範例的に例証されるのであって、けっして理性の従属や放棄を要求するものではないのです。

一体なぜ なぜ なのか  
ハイデガーとキリスト教神秘主義

ジャン・グレーシュ  
(杉村靖彦訳)

何故無しに

薔薇は何故無しに在る、それは咲くがゆえに咲く。  
自分自身を気に留めることも、人に見られているかどうかを  
問うこともない。

この有名な二行詩は、シュレージエンの詩人・神秘家であり、ライプニッツの同時代人であったヨハン・シェフラー〔アンゲルス・シレジウス〕の著作『ケルビムのような巡礼者』に登場するものです<sup>1</sup>。これは、いつの時代でも引用する値打ちのある詩であって、その証拠に、この詩句は、マルティン・ハイデガー、ハインリッヒ・ロムバッハ、ジャック・デリダといった現代の多様な著述者によって、幾度も参照されています<sup>2</sup>。けれども、この詩句はなおわれわれにとって意味をもつでしょうか。そして、何を考えさせてくれるでしょうか。それはまた全く別の問題です。

---

〔訳者注記〕

\* Ga は Vittorio Klostermann によって刊行されているハイデガー全集を、その後の数字は巻号を表す。ハイデガーからの引用の訳出に際しては、邦訳のある巻についてはその訳を大いに参考にしたが、基本的には訳者自身の手で訳出した。ドイツ語原文とフランス語の訳文との間でズレがある場合には、原則的にはドイツ語原文から訳した。

\* 本文中の亀甲括弧〔 〕は、訳者による注記であることを表している。

<sup>1</sup> Angelus SILESIIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, Kritische Ausgabe, hrsg. Von Louise Gnädinger, Stuttgart, 1984, I, 289.

<sup>2</sup> Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 69-79 ; Jacques DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993. 同じ主題に関するものとして、次の著作も参照のこと。George STENGER, *Ohne Warum. Versuch einer Phänomenologie des Ungrundes im Anschluss an den „Cherubinischen Wandersmann“ von Angelus Silesius*, Essen, Die Blaue Eule, 1990.

時折、私は次のような印象をもちます。私たちは、シレジウスの神秘の薔薇の香りに陶然とするあまりに、この薔薇がどのような庭で咲き、どのような土壌で育つことのできたものかを問えなくなっているのではないかと。中世神秘主義の歴史家たちが思い起こさせるように、その庭となり、土壌となったのは、13世紀ドイツおよびフランドルにおける愛の神秘主義です。この霊的伝統に属する神秘家の実例としては、アントウェルペンのハーデウェイヒ、マクデブルクのメヒティルト、ナザレトのベアトリスといった偉大な女性たちが挙げられます<sup>3</sup>。「何故無しに」という神秘主義的かつ思弁的な問題系は、マイスター・エックハルトとその後継者の幾人かの内に多大な反響を見出すこととなりますが<sup>4</sup>、そもそもこの伝統を土壌として展開できたものなのです。

たしかに、現在利用できるハイデガー全集の諸巻を読んでみても、エックハルトの著作からの引用は比較的わずかしかなかったりしません。しかし、それらがたまたまエックハルトを参照しているだけだと考えるならば、間違いを犯すことになるでしょう。ハイデガーがエックハルトをどのように読み、解釈しているかということは、ハイデガーの自己解釈にとって重要な鍵となる事柄なのです。

この講演では、ハイデガーとエックハルトの関係というたびたび論じられてきたテーマに対して、特殊な角度からのアプローチを試みたいと思います。つまり、ハイデガーは「なぜ？」という形而上学的な意味で根本的な問いをどのように運用していくのか、という角度からの考察です。この「なぜ？」という問いは、まさに『哲学への寄与論考』および1936年から38年という時期以来の諸論考によって描き出された「転回」以降のハイデガーが、乗り越えようとし、あるいは変形しようとした問いなのです。

この乗り越えは、『根拠律』を主題とした講義でとくにはっきりと示されています。この講義の第五時限で、ハイデガーはシレジウスの例の二行詩を引用し、それを梔子のように用いながら、ライブニッツの返し与えられるべき根拠の原理〔根拠律〕と根拠(raison)という論理的形而上学的な概念との蝶番を外そうとしています。そうしながらも、ハイデガーは、「何故無しに」の起源が特殊な神秘主義的伝統にあることについては沈黙を決め込みます。彼は、この「何故無しに」が、原初におけるギリシャ的なピュシスのそれであることを示唆しています。そうすると、ハイデガーは「何故無しに」の神秘主義的な起源の隠蔽に加担しているのではないかと問うことさえできるでしょう。

「なぜ？」という問いについてのハイデガーの扱い方が、同じ問いへのエックハルトのアプローチに直接依拠するものであることを示すような手がかりは全くありません。それでもこれは、ハイデガー思想の解釈にとって重要な問題であって、私の考えでは、形而上

<sup>3</sup> HADEWIJCH D'ANVERS, *Lettres spirituelles*, BÉATRICE DE NAZARETH, *Sept degrés d'amour*, Introduction, trad. et annexes de Fr. J.B. M.P., Genève, 1972. ナザレトのベアトリスは「何故無しに」(*sonder enich waromme*)という言い回しを用いた最初の人物であると思われる。

<sup>4</sup> 参照：G. EPINEY-BURGARD, E. ZUM BRUNN, *Femmes, troubadours de Dieu*, Paris, Brepols, 1988.

学の「解体」という論議を呼んだ問題もまた、ここから新たな光の下で照らし出されるのです。たいていのハイデガー解釈者は、存在の問いと根拠の問いの絡み合いという問題を展開する場合、おもに 時にはもっぱら 『根拠律』講義を参照しています。けれども、この講義が、一つの思考作業のもっとも後になってからの表現 たしかにもっとも完成された表現でもありますが にすぎないことを忘れることはできないでしょう。この思考作業が最初に表現されたのは、フッサールの 70 歳記念論集に収められた 1929 年の論文「根拠の本質について」<sup>5</sup>でのことなのです。

ハイデガーへのこのようなアプローチ法は、ダニエル・パニスが『ある がある ハイデガーの謎』で提示したものであります<sup>6</sup>。この著作でパニスは、アンリ・ビローのいくつかのテーゼを批判して論戦を挑んでいます。

近年出版されたハイデガー全集のいくつかの巻も考慮に入れて、この講演では、パニスよりももっと「現象学的」で「系譜論的」な新しいアプローチを企てたいと思います。このアプローチは、以下の二つの問いをめぐるものです。

1 / 1928 年以来、「なぜ？」という問いにハイデガーは関心を寄せるようになりましたが、これはどのような具体的状況において起こったことなのでしょう。古典的な解釈では、この問いは「なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか」という根本問題と同一視されています。1935 年の講義『形而上学入門』では、「なぜ？」という問いは、冒頭からまさにこの形で引用されているのです。そして、ハイデガーは次のように注釈します。「誰でも一度は、それどころかおそらく二三度は、何が自分に起こっているのかを正しく理解せず、この問いのひそかな力によって触れられる。たとえば、事物から全ての重みが消えようとし、あらゆる意味が光を失ってしまうほどの深い絶望において、この問いが立ち上がる。この問いは、現存在の中に響き入ってはまただんだんと消えていく鈍い鐘の音のように、ただ一度響くだけかもしれない。心の歓喜においてもこの問いは現れる。なぜならそこでは、全ての事物が変容し、まるで初めてわれわれの周りになるかのようになるからである。あたかもそれらの事物は、現にある通りにあるよりは、むしろ存在しないのではないかと思われるほどである。この問いは退屈において現れる。退屈においては、われわれは絶望からも歓喜からも同様に離れているが、そこでは存在者の頑なな日常性が荒涼とした世界を繰り広げており、それが存在するのかもしれないのはわれわれにとってどうでもよいことに見えてくる。それによって、この問いは再び独特の形で響くのである。『なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか』と。」(GA40,3)

この問いをハイデガーは、あらゆる問いの内でもっとも「広く」「深く」「根源的」なものとして提示しています。そして同じ文脈で、この問いは「その問いかけの意味にふさわ

<sup>5</sup> Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen des Grundes » in : *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, p. 21-71 (= Ga 9, p. 123-175). 引用は〔単行本の〕第一版による。

<sup>6</sup> Daniel PANIS, *Il y a le Il y a. L'énigme de Heidegger*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1993.

しい仕方」で遂行されねばならない、と主張しています。ライプニッツから出発して形而上学の始元根拠を論じたマールブルク講義〔1928年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』(GA26)〕でも、1928/29年度冬学期の講義『哲学入門』でも、このことが目標とされていました。ちなみに後者の講義は、かつてフッサールが務めていたフライブルク大学の哲学教授職にハイデガーが就任して初めて行ったものです。この二つの講義を1929年にフッサールの記念論文集に寄せた論文「根拠の本質について」と比べてみると、この論文が、基本的には上の二つの講義から材料を取り集めてきたものでしかないことが分かります。

これらのテキスト群においてとくに注目に値するのは、私の考えでは次の三点です。

(a) まず第一に、「なぜ？」という問いの意味に関するハイデガーの問いかけが、世界内存在という現象についての彼の現象学的解釈に直接結びついているということ。

(b) この解釈が、超越と志向性との関係をおこなった仕方規定しようとするものであること。ちなみにこの規定は、当時ハイデガーが「現存在の形而上学」と呼んでいたものの核心をなすものです。

(c) 「なぜ？」という問いをつねにアリストテレスとライプニッツに関連づけながら仕上げていきつつも、この問いの仕上げが現象学的な目的をもつという点、すなわち根拠の「原現象(Urphänomenon)」の解明を課題とするという点を強調していること。この場合、私たちはハイデガーの解釈者たちがほとんど関心をもたなかった問いを提起しなければならなりません。つまり、根拠はどのような条件の下で現象として現れるのか、という問いです。

2 / このような文脈で、私たちは「一体なぜ なぜ なのか(Warum denn das Warum?)」という問いに出会うわけですが、これは修辞疑問でも冗語法でもありません。それは、「根拠」という現象の現象学的探究を可能にする諸条件を明確にしようとする問いなのです。注目すべきであるのは、同じ問いが、「転回」の時期になってもっと鋭い形で立ち戻ってくることです。さらに注目すべきなのは、現象学に背を向けたかに見えるこの時期に、ハイデガーが、根拠の問題に現象学的な仕方で接近しなければならないことをあらためて強調していることです。これによって、「なぜ？」という問いの意味をあらたに解釈しなければならなくなるのです。

以下の考察で、私は、ハイデガーが「なぜ なぜ なのか」という問いを主題化する二つの場面間の隔たりを測ってみようと思います。第一の場面は、1928年のライプニッツに関するマールブルク講義〔『論理学の形而上学的な始元諸根拠』〕(これはハイデガーが初めて「転回(Kehre)」という語を書き記したテキストです<sup>7</sup>)であり、第二の場面は、1938/39年度に記された草稿「省慮(Besinnung)」の一節です。

---

<sup>7</sup> Ga26,p.201.

## 1. ハイデガーの思索は反基礎づけ主義的で「無 - 始原的 = アナーキー」なものか？

今日、哲学では二つの陣営がぶつかり合い、「奇妙な戦争」を繰り広げているように見受けられます。すなわち、「基礎づけ主義者」と「反基礎づけ主義者」の争いです。基礎づけ主義者とは、責任ある思索は諸々の根拠づけと正当化を探し求め、それらを自らの手中に収めるものだと考える人々のこと、反基礎づけ主義者とは、そうした主張は今や瀕死の形而上学によって掲げられるものでしかない、と見なす人々のことです。

この種の論争においてハイデガーが占める位置は、厳密にはどのようなものになるでしょうか。この問いに答えるのは簡単なことではありません。それは、この点に関してハイデガーの解釈者たち対立して議論を戦わせていることから分かります。イタリアの哲学者であるジアンニ・ヴァッティモのような人は、ハイデガーをポストモダン哲学の先駆者で見なします。つまり、「反基礎づけ主義」と「ポスト形而上学的思索」という二つの表現がほぼ同義となるような思潮の先駆者だというわけです。他方、例えばデリダの考えでは、基礎 = 根拠(Grund)という概念と、このドイツ語のおかげで利用できる豊かな意味の場に魅了されたことによって、ハイデガーは、Grund(基礎 = 根底)を同時に Ab-grund(脱底)と見るエックハルトの後を追うことができたのだ、ということになります。デリダによると、まさしくこのように基礎という考えにとりつかれていたために、ハイデガーは形而上学的思索の諸前提から完全に自らを解き放つことができなかつたのです。

私としては、ダニエル・パニスに賛成して、ハイデガーの思索はこのような二者択一の乗り越えを余儀なくさせるものだ、と考えたいと思います。1928年から晩年の講義や講演に至るまで、存在の問いと基礎 = 根拠の問いは切り離しえない仕方で一体となっています。ハイデガーを「反基礎づけ主義」の潮流の トロイの木馬 と化すならば、致命的な間違いを犯すこととなります。ハイデガーによる存在の問いの展開は、けっして「基礎 = 根拠の問いによる存在の意味の問いの置き換え」<sup>8</sup>といった単純化された定式に還元されるものではないのです。

それに比べて、ハイデガーは基礎 = 根底(Grund)と脱底(Ab-Grund)を一致させているのではないか、というのは、すでにもっと手の込んだ疑問です。この点についても、私はパニスと解釈を共にします。彼が強調するのは、「存在とは単なる脱底ではなく、脱底的な根底である」<sup>9</sup>という点です。こう解釈するならば、次のようになります。「『脱底』というのは、いかなる不在か、いかなるものの根底か、ということに関わりなく理解されるような根底の不在ではない。なぜなら、ただ一つの脱底、すなわち存在そのものの脱底があるだけだ

<sup>8</sup> Daniel PANIS, *Il y a le Il y a*, p.21.

<sup>9</sup> Ibid., p.17.

からである」<sup>10</sup>。要するに、「脱底的な根底ではあるが、ともかく根底」<sup>11</sup>なのです。

パニスのこの解釈は、『根拠律』講義に詳細な釈義を施すことによって、また 1929 年の「根拠の本質について」をも振り返って検討することによってうちたてられたものです。ただし、ハイデガー思想の現象学的な諸前提を完全に無視して解釈するパニスは、別の論文で、ハイデガーは「なぜ？」という問いについてもっと根源的な理解を支持すべきであった、と主張しています<sup>12</sup>。私はこの主張にだけは反対です。

## 2 . 存在の問い、根拠の問い、世界という問題

「根拠の本質について」の第三版への序文で、ハイデガーは、この論文がフライブルク大学の就任講演である「形而上学とは何か」と同時に書かれたものであることを明らかにしています<sup>13</sup>。この論文は、ハイデガーが現存在の形而上学の土台を作ろうとしていた時期に、「なぜ？」という問いと根拠の問題が彼の思索の中で中心的な地位を占めていたことを示しています。カール・レーマンの博士論文は、私たちが今日利用できるほど多くのテキスト資料には依拠できなかったわけですが、それでも論文の第五部で彼がこの問題について行った諸分析は、今でも完全に妥当なものです<sup>14</sup>。「根拠の本質について」と「形而上学とは何か」との突合せは、文献上の手掛かりから正当化されるのみならず（「形而上学とは何か」の最後に出てくる問い「なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか」は、「根拠の本質について」の冒頭に出てくる問いです）、ハイデガー自身が示す主題上の理由からも正当化されます。すなわち、「根拠の本質について」が「無を省慮する」のに対して、「形而上学とは何か」は「存在論的差異」を名指すのですが、この二つの主題は結局同じことになるのです。

ハイデガーにとって、形而上学の根本的問い、すなわち、「なぜそもそも有るものが有り、むしろ(potius quam) 無ではないのか」とライブニッツが定式化した問いは、現存在を構成する超越に直接根ざすものです。1928 / 29 年度冬学期講義『哲学入門』で、ハイデガーは、この超越が何に存するものであるかを詳論しています。存在の問いは、超越の営み〔遊戯〕に直接結びついている限りにおいて、存在論的差異の展開と一つになります。「存在者への

<sup>10</sup> Ibid.,p.20.

<sup>11</sup> Ibid.,p.14.

<sup>12</sup> D.Panis, « Vers une pensée plus originaire du warum ? », in : *Heidegger-Studies* 7 (1991), p.111-124.

<sup>13</sup> Wegmarken, p.21.

<sup>14</sup> Karl LEHMANN, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Freiburg im Breisgau, 2003, p. 433-639.

関わり合いにおいて存在が前もって理解されている」ことは、ハイデガーによれば、「存在について問い求めること」が「根拠づけること(gründen)」と同義であることを意味するのです〔Cf. GA27,392〕。

「根拠のようなものが超越とどのように関連し、世界内存在そのものがどこまで諸々の根拠と関わっているのかという問い」<sup>15</sup>は、まさしく根拠の本質に関わるものです。したがって、この問いを、「充足根拠律」が照準を定める「根拠の問題」と一緒にしてはなりません。この本質的な問いがその鋭さを受けとるのは、無の問いと関係づけられる場合においてです。「無がなければならない。無があるというのは、何が必要なのかなのか。世界、すなわち超越がなければならない、ということである」。このような問い求めはその動力を「なぜ？」という問いから引き出してくるのですから、ハイデガーから見れば次のようになります。「なぜ？」は問うこと一般の或る浮動する形式ではなく、超越の本質、世界内存在の本質に属している。だが、根拠と「なぜ？」への問いが超越の本質に属するのであれば、その場合、超越するということには「なぜ？」を問うということが存していることになる」<sup>16</sup>。

このテーゼは、ハイデガーがマールブルク講義『形而上学の始元諸根拠 ライプニッツから出発して』で行った、「なぜ？」の問いについての突っ込んだ考察から出てきたものです。ハイデガーにとって、「現存在は、その形而上学的本質によって「なぜ？」と問う者」<sup>17</sup>です。この点で、ハイデガーは、シェラーが最後の人間学的な諸論考で擁護したテーゼに対して論争を挑みます。シェラーは、人間の人間性は基本的に否を言う能力において顕わになるのであり、この能力こそが「永遠のプロテスタント＝異議を唱える者」である精神のしるしである、と主張していました。とはいえハイデガーは、反対に人間は全てに然りを言う者だということではありません。人間とは「なぜ？」と問う者」<sup>18</sup>なのです。

「しかし、「なぜ」という問いをそれほど重要視するのはなぜなのか」、私たちの内なるきかん坊、あるいは醒めた懐疑家は、そのように問うことでしょう。これに答えて、ハイデガーは私たちをアリストテレスへと送り返します。つまり、「のために(Umwillen)」が「根拠一般の原現象」<sup>19</sup>だと言うのです。根拠の本質をそれとして顕わにしようという企ては、「なぜ？」という問いについて1920年代末にハイデガーが提示した現象学的で形而上学的な分析の際立った特徴です。『形而上学の始元諸根拠』で、ハイデガーは根拠の問題の扱いについて一般的な枠組を素描しています。以下の一節はそのような趣旨で書かれたものです。「なぜわれわれは、何らかの事実としてだけでなく、現存在としての本質に従って、『なぜ？』と問うのであろうか。なぜ『なぜ？(ein Warum)』とか『それゆえ(ein Darum)』といっ

<sup>15</sup> Ga27,p.392.

<sup>16</sup> Ga27,p.393.

<sup>17</sup> Ga26,p.280.

<sup>18</sup> Ga26,p.280.

<sup>19</sup> Ga26,p.276.

たものがあるのであろうか。それは、現存在が実存するからであり、すなわち超越が時熟するからである！」<sup>20</sup>。

このテーゼによれば、「われわれは超越しつつ実存するという仕方、世界内存在という仕方、存在するのであり、しかもこのことが時熟であるがゆえに「なぜ？」と問うのである」<sup>21</sup>ということになります。このテーゼがどれほどの射程をもつかということは、まずは根拠の現象学的記述から発見される事柄によって示されます。その発見とは、根拠を「超越の営み〔遊戯〕」として現象学的に記述することによって、アリストテレス的な四原因の枠組が破砕されてしまうということです。形而上学的な観点（すなわち「現存在の形而上学」の観点）からすれば、「なぜ？」という問いは、「根拠の根拠」<sup>22</sup>についての考察、言い換えれば「なぜ なぜ なのか」<sup>23</sup>という問いについての考察と必然的に結びつくのです。

なぜ？ がこのように二重化するとすると、新たな「なぜ？」はつねにより包括的な「なぜ？」によって乗り越えられることになり、無限後退の危険を引き起こすように見えるかもしれません。現象学は、そうした疑似ラディカリズムから身を守り、「なぜ？」という問いが空転し始めると必ず生じてくる不安感から身を守るための武器を備えています。「なぜのなぜへの問いにおいて、二つのなぜは、ただそれ相応に単純に、形式的に繰り返されるような結合の中に形式的に立っているのではない。そうではなく、問う側のなぜは、すなわち第二のなぜに問い求める第一のなぜは、それ自体としては問いかけられたものに、すなわち問うなぜが問いの中へと取り入れたなぜの内に根拠をもつのである。したがって、究極的には、問うなぜは規定されるべきものであって、その規定とは問いかけられたなぜの本質以外のなにものでもないのである」<sup>24</sup>。

ハイデガーによれば、「根拠律〔根拠の根拠〕」は、論理学から形而上学の領地へと取り戻されねばなりません。なぜなら、根拠の現象が解明されるのは、もっぱら存在論の次元においてのことだからです。「この場合、存在の理解には、第一的<sup>25</sup>な諸真理が、より正確に言えば基礎づけ(Begründung)への傾向というものが含まれている」<sup>25</sup>。この傾向が、あらゆる学の存在的な本質をなしているのです。

「根拠の本質について」でハイデガーが擁護している諸テーゼは、上に挙げたさまざまな考えを要約したものです。ここでもまた、ハイデガーが根拠の問いを立てているのが、基礎的存在論が現存在の形而上学へと転じていくという文脈においてであり、またそのような時期においてであることは明白であると思われます。この問いが哲学を始動させる要因となるものであること、それが「形而上学とは何か」の結論となるテーゼです。「哲学が

<sup>20</sup> Ga26,p.276.

<sup>21</sup> Ga26,p.276.

<sup>22</sup> Ga26,p.277.

<sup>23</sup> Ga26,p.278.

<sup>24</sup> Ga26,p.278.

<sup>25</sup> Ga26,p.283.

動き出すのは、ただ自分自身の実存が全体としての現存在のもつ諸々の根本可能性の内へと、ある独特の仕方で跳び込むこと(Einsprung)によってのみである。この跳び込みにとって決定的なことは、まず第一に、全体としての存在者に場を与えること、次に無の内へと自己を解き放つこと、すなわち、誰もがもっており、それへと忍び去ることを常としている諸々の偶像から自由になること、最後に、この浮動が目一杯振り出されるようにし、無そのものによって強られる形而上学の根本の問いへとたえず振り返らせるということである。その根本の問いとは、なぜそもそも有るものが有り、むしろ無ではないのか、である」<sup>26</sup>。

ここでハイデガーが用いている諸々の隠喩は、単に装飾として働くだけのものではありません。それらは「なぜ？」という問いの展開に直接介入してくるものです。ハイデガーがアリストテレス、ライプニッツ、ショーペンハウアーといった根拠律の偉大な理論家たちを相手に行う論争についても、これと同じことが当てはまります。アリストテレスによって、ハイデガーはアルケーという語の多義性へと注意を向けるのですが、この語をハイデガーは、慣用的な翻訳が望むように「原理(principe)」と訳すのではなく、「起源」ないしは「規定する そこから (bestimmendes Woher)」というように訳します。アリストテレスのテーゼによれば、あらゆる原理が共有するしるしは、「事物の存在や認識がそれから始まる第一のそれ」<sup>27</sup>というものであって、だからこそ、諸々の起源についての知(アリストテレスの意味での「第一哲学」)が、同時に「原理論 (arché-ologie)」であり、「系譜論」であり、「知識論」でもあることになるのです。ハイデガーにとってアリストテレスの問題点は、「原理」と「原因」を同一視しているところです。その結果、原理 (arché) という超越論的概念と原因(aitia)という存在的な概念とが不安定な均衡をなすこととなります。原理という概念が「何であるか = 本質存在(Was-sein)」、<sup>26</sup> 「それであること = 事実存在 (Dass-sein)」、<sup>27</sup> 真であることという三つ組によって特徴づけられるのに対して、原因という概念は、質料因、形相因、始動因、目的因の四区分に映し出されます。根拠の本質を批判的に考察するにあたって、ハイデガーは、原因という存在的概念と原理すなわち「規定する そこから」という存在論的概念とを、できるかぎり厳密に区別しようとしています。

充足根拠律に関するライプニッツの解釈、同じく充足根拠律の四方向に分かれた根についてのショーペンハウアーの論文に対しても、ハイデガーは同様に批判的な論争を挑んでいます。ライプニッツによる定式化は、論理学と形而上学の関係という問題を直ちに引き起こします。全ての理性真理の内の第一のものとして、充足根拠律は、同時に私たちを真理の本質の問いに直面させますが、まさにそれはこの時期のハイデガーが取り組んでいた問いでした。『哲学入門』では、命題的な真理は全て存在的真理に、言い換えれば述定以前

<sup>26</sup> „Was ist Metaphysik“, in: *Wegmarken*, p.19.

<sup>27</sup> アリストテレス 『形而上学』、第五卷第一章、1013 a 17. [邦訳: 『アリストテレス全集第一二巻 形而上学』、出隆訳、岩波書店]

の被発見性に根をもち、さらにこの被発見性は、存在論的真理としての存在の非覆蔽性へと送り返されるものであることが、詳細に示されています<sup>28</sup>。結局のところ、充足根拠律は、一切の存在理解の可能性　現存在の超越と一つであるような可能性　の条件である存在論的差異へと送り返されるのです<sup>29</sup>。

「真理」「根拠」「超越」が密接に絡み合った概念であることを明確にした後で、ハイデガーは、現存在そのものを性格づける超越をさらに厳密に分析することによって、根拠の本質が問われる領域を規定します。世界内存在と自己性は、同じ現象の二つの面をなすものです。世界を超越論的現象として理解するならば<sup>30</sup>、「生の大いなる遊戯」というカント的なイメージは、単に人間学的な意味（「実用的人間学」に関するカントの定義を支えている意味）をもつだけでなく、存在論的で形而上学的な意味をももつことになるでしょう<sup>31</sup>。

世界内存在の超越論的営み〔遊戯〕としての超越の内では、世界進入(Welteingang)と世界形成(Weltbildung)という二つの側面を区別することができます。ハイデガーはこの二つについて詳しい現象学的記述を行っています。超越概念の分析は、こうして「世界化(Welten)」という現象に集中していきます。この現象を映し出すのが、「世界はけっして存在しない、そうではなく世界は世界化するのだ」<sup>32</sup>というテーゼです。まさしく以上のことを背景として、「世界観(Weltanschauung)」という概念はその実存論的な意味を受け取るのです。

根拠の問題を提示し、超越を「世界の世界化」と自己性の到来として規定した後で、最後にハイデガーは、超越を根拠への根源的な自由と同一視することによって、根拠の本質を規定しています。これによって、「根拠」という名詞と「根拠づける」という動詞が制御不可能な多義性をもつことになるわけではけっしてありません。ハイデガーは「根拠づけることの三重の拡散」という言い方をします。この分散は、「世界企投(Weltentwurf)」「存在者へと捉えられること (Eingenommenheit im Seienden)」「存在者の基礎づけ〔正当化〕(Begründung des Seienden)」という姿をとるのです<sup>33</sup>。

「根拠づける」ということは、ここでは次の三つのことを指しています。

1. 「創始 = 建立する(Stiften)」という営み。ナザレのイエス、ゴータマ・ブッダ、マホメットといった人が宗教の偉大なる創始者と呼ばれるのは、まさにこの意味においてです。

2. 「地盤を受け取る (Bodennehmen)」、すなわち根を下ろすという営み。例えば、ある宗教的伝統を建立したテクストを拠り所とするとか、政治の領域では、国の憲法に準拠するといった場合です。

3. 「正当化し基礎づける(Begründen)」こと。これは、なぜこれこれの仕方で行為するか

<sup>28</sup> „Vom Wesen des Grundes“ in : *Wegmarken*, p. 27-28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.67.

という理由を指し示す営みです<sup>34</sup>。

ハイデガーの考えでは、この三つの根本的な意味作用は、いずれも存在的な機能に還元されるものではありません。それらは三つとも現存在の世界内存在をなす超越論的自由の営み〔遊戯〕を映すものであって、それによって一つの超越論的機能をもっているのです。この三つは、ハイデガーが『哲学入門』で区別した三つの意味作用に正確に対応しています。すなわち、「企投(Entwurf)」「乗り越え(Überstieg)」「高まり (Erhöhung)」の三つです<sup>35</sup>。超越論的に解釈されることによって、この三つの意味は、『存在と時間』で区別された時熟の三つの次元に対応させられます。

まず第一に建立の営みですが、これについて、後にハイデガーは、ヘルダーリンの讃歌「回思」の最後の詩句「しかし留まるものを詩人らは建立する(Was bleibt aber, stiften die Dichter)」を参照して説明することになります<sup>36</sup>。建立は、可能なものの原初的な遊戯空間を開くことによって、乗り越えと企投という性格を証示します。始めにあるのは、「のために の企投」、すなわち「世界進入」なのです。こうした原初的な建立がなかったならば、私たちが「世界の内に」いることはありえなかったでしょうし、諸存在者に関わることはあっても、諸存在者のただ中にいることはありえなかったでしょう。その場合には、世界はあらゆる容器の中で最大の容器、「超大型容器」でしかなくなってしまうことでしょう。

第二に、超越とは、私たちが諸存在者にさまざまな仕方で捉えられる 時には文字通り占有され、強迫されることさえあります ようにする営みですが、地盤を受け取るというイメージが描き出すのは、まさにこの 捉えられる という事態です。自分がどのような地盤の上で動いているか知っている場合にのみ、諸々の可能性は現実化します。超越論的解釈においては、地盤を受け取るというのは、領土占有の活動に還元される営みではありません。なぜなら、地盤を受け取ることには、つねにある欠如の経験が含まれているからです。つまり、私たちは最初からある種の可能性を奪われているのです。これは、エルンスト・ブロッホが唱えるようなラディカルなユートピア主義にとっては受け入れられないスキャンダルでしょう<sup>37</sup>。もっともブロッホは、エックハルトの継承者であると主張し、「キリスト教における無神論」を標榜しているのですが。

可能的なものの過剰と私たちがつねに捉えられている状況との間には、絶対に埋められない裂け目があって、そのことが私たちの有限性を露わにしています。同時に、建立と根づきとが絶えざる緊張の関係にあることから、どんな志向的狙いについても、その可能性自体が超越の内に根拠をもつものであることが分かります。これによって確かめられるのは、超越が志向性を根拠づけるのであって、その逆ではない、ということです<sup>38</sup>。

<sup>34</sup> Ibid.,p.60.

<sup>35</sup> Ga27,p.206-207.

<sup>36</sup> *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Ga 4, p. 144-155.

<sup>37</sup> *Wegmarken*, p.63

<sup>38</sup> Ibid.,p.64.

したがって、現存在が根拠づけ建立するのは、ひとえに「存在者のただ中で自己自身を根拠づけつつある限りにおいて」<sup>39</sup>のみだということになりますが、だとすれば、ハイデガーの超越概念は、第三の根本的意味作用である「正当化＝基礎づけ」をどのようにして説明するのでしょうか。「基礎づけること」と「正当化すること」(Begründung)が意味するのは、この場合、「なぜ？」という問いを可能にすることに他ならないのではないのでしょうか。

「可能性、地盤、証示(Möglichkeit, Boden, Ausweis)」<sup>40</sup>という三つ組を『存在と時間』第65節の脱自的 地平的な時間性の分析と比較してみれば、興味深い対応が見出されます。すなわち、建立の営みと原初的な将来性、地盤を受け取ることと既在性(Gewesenheit)、基礎づけと現在化(Gegenwärtigen)とが対応するのです。

シェリングが見てとったように、根拠をめぐるラディカルな問いかけに必ず含まれるのは、無の問いだけではなく、自然と歴史という存在の潜勢力についての考察もまたそこに含まれます。まさにそれゆえに、根拠の問いに関しては、ハイデガーにとって、カントとシェリングがアリストテレス、ライプニッツ、ショーペンハウアーよりも重要な対話相手になるのです。

### 3. 「なぜ？」から「どのように？」へ：「転回」の一側面

ハイデガーは、「現存在の形而上学」から性起(Ereignis)をめぐるさらに原初的な思索へといわば第二の「転回」を遂げるのですが、そこから「なぜ？」という問いの展開にどのような帰結がもたらされるのでしょうか。ダニエル・パニスは、その方向転換を次のように要約しています。「『転回』の前は、自由が根拠の根底である。『転回』の後には、存在と根拠は同一である。存在は脱底的な根底なのである」<sup>41</sup>。この解釈の支えとなるのは、1938/39年度に書かれた『省慮』という草稿の中のとくに注目すべき一節です。

『哲学への寄与論考(Beiträge zur Philosophie)』の場合と全く同様に、『省慮(Besinnung)』という題名は、ハイデガーがこの語に与える独特の意味で理解されねばなりません。それは漠然とした瞑想のことではなく、性起そのものにふさわしい思索のスタイルのことであり、存在 神 論と同一視された形而上学の全体に「思索的に対決すること (denkerische Aus-ein-ander-setzung)」を含意しています。この対決が「論駁」として遂行されることは「けっしてありえず、また今後もありえない」のであって、それは「つねにもつぱら」思

<sup>39</sup> Ibid., p. 62.

<sup>40</sup> Ibid., p. 66.

<sup>41</sup> Daniel Panis, op. cit., p. 120.

索しつつ根拠を「究明すること(Er-gründung)」としてのみ遂行できるものです。根拠とはつまり、「原存在(Seyn)の脱底の敢行、脱底としての原存在の敢行」<sup>42</sup>なのです。

以上のような文脈で、ハイデガーは、1928/29年度の『哲学入門』で大きく展開した「超越の遊戯」というメタファーを再び用います。しかし、今度は「遊戯 = 賭け(jeu/Spiel)」にさらに大きな賭け金が積まれることとなります。「将来的に原存在の『投入』と共に賭けられ〔遊動され〕ねばならないのは、思索の歴史においてまだ賭けられた〔遊動させられた〕ことのない事柄である。つまり、原存在の真理が問い求められ、この真理について或る根拠が根拠づけられ、人間が自らを転じつつこの根拠において脱底的にならねばならない。『大地』と『民族』だけが震えるのではなく、存在者としての存在者全体がおののく」<sup>43</sup>。

『省慮』の重心となるのは、「原存在は在る、存在者は在るのではない(Das Seyn ist, das Seiende ist nicht.)」<sup>44</sup>という「原存在の歴史の箴言」です。このような命題は形而上学者の悟性を越えるものですので、ハイデガーはこれを「仲立ちとなる箴言(Zwischenspruch)」によって和らげます。それは「存在者は在る、原存在は現成する(Das Seiende ist, das Seyn west.)」<sup>45</sup>というものです。

まさにこの文脈で、ハイデガーは、「根拠の本質について」で最初に根拠の問題を扱った時の議論と目下の省慮とを説明していきます。「根拠の本質について」の企ては、なおアブリオリとしての超越論的なものの理解に依拠していたために、ある種のアンビヴァレンツを余儀なくされていました。そうした理解は、現存在という概念によってすでに意識の哲学の枠組が破られていたにもかかわらず、なお意識の哲学の諸前提を支えとしていたのです。

ハイデガーの自己批判は、超越を乗り越え(Überstieg)と見なす理解に照準を合わせています。乗り越えとは存在が存在者に「上乘せ(Aufstockung)」されるということであって、そうになると、存在が手袋のように存在者に重ねられるかのように少々見えてきかねません。根拠としての超越をこのように解釈することの限界は、次の一節によって照らし出されています。「原存在は根拠として現成するのではなく、根拠的なものではない。それは、明け透きの脱底において、全ての存在者に対して、存在者が『軽すぎる』ためにそこに墜落することのできないような場所を用意するものである」<sup>46</sup>。

ミラン・クンデラの有名な小説の題名とは反対に、ハイデガーは「存在の耐えられない軽さ」とは言わず、「存在者の耐えられない軽さ」と言うわけです。存在者は、けっして自らが底に触れることのできない深淵〔脱底〕の上をたえず飛び回っているのです。これに

<sup>42</sup> Ga66,p.76.

<sup>43</sup> Ga66,p.45.

<sup>44</sup> Ga66,p.89.

<sup>45</sup> Ga66,p.92.

<sup>46</sup> Ga66,p.94.

続いて、言葉についても同じことが言えるのではないかと問うことができます。私たちの言葉は、ロベルト・ムージルに言わせれば「木から木へと猿のように飛び移る」ものであって、感取されたものの深淵〔脱底〕に触れるにはあまりにも軽すぎるのではないのでしょうか。

「思索的な言」を「そのわずかな本質的な語をまれにしか首尾よく発せられない」<sup>47</sup>ような Entsagen〔「放棄」という意味だが、グレーシュは文字通りに(Ent-sagen)として *dédire* (前言撤回)と訳している〕として性格づけるとき、ハイデガーはこのような着想を活用しているのでしょうか。このことは、性起の思索が、ある種の神秘家の言葉と全く同様に、言い得ないものの縁で動くことを意味するのでしょうか。『省慮』の最後で、ハイデガー自身がこの問いを立てています。しかし彼は、「神秘主義とは全て、形而上学がなお自らに対して、あるいは自らに反して立てた限界」<sup>48</sup>でしかないという口実でもって、すぐにその問いを追い払ってしまいます。こうしてネオプラトニズムも、中世の思弁的神秘主義も、近代形而上学やロマン主義的形而上学(ノヴァーリス、バーダー)も、シェリングの消極哲学・積極哲学もひとまとめに斥けられるわけですが、この拒絶は、次のようなテーゼと結びついているだけにいっそう注目すべきものです。それは、「原存在の真理の基づけへと問い求めつつ先思するという意味での原存在の思索」は厳密な意味で「悲劇的哲学」である、というテーゼです<sup>49</sup>。

この悲劇的性格は、原存在が脱底であると同時に根拠〔根底〕でもあるものとして考えられねばならないということから説明されます。後期のハイデガーにとっては、「原存在はけっしてどこにも固定されたり、繋ぎ留められたり、もたせ掛けられたり、横たえられたりしていない 原存在とは、こうしたこと全てをすでに却下(*ab-gewiesen*)してしまった『根拠』である。というのも、自性化(*Er-eignung*)として、原存在は、支えなきものと護りなきものへと自らを指示しつつ指定することであり、原存在とはそのことだけを意味するものだからである」<sup>50</sup>。

ここまで私たちはさまざまな思索の筋を辿ってきましたが、それらが全て絡み合うのが『省慮』の第21章です。そこでは、「なぜ」という形而上学的な問いが主題となっています<sup>51</sup>。この問いは、ハイデガーが括弧つきで付記しているように、「移行の問い」として理解されるべきものです。この章には一つの節しかありません。それはごく簡潔に「なぜ？」と題されています。

その省慮は極度に濃密で、立ち入った解釈が必要です。

『形而上学入門』の場合と同じく、この節も「なぜそもそも有るものが有り、むしろ無

<sup>47</sup> Ga66,p.97.

<sup>48</sup> Ga66,p.403.

<sup>49</sup> Ga66,p.223.

<sup>50</sup> Ga66,p.99.

<sup>51</sup> Ga66,p.265-277.

ではないのか」という古典的な問いから始まります。一見これは、あらゆる存在者のまさに根元に達する「根元的(wurzelhaft)」な問いであるように見えます。しかし実際には、この問いは表象され対象化された存在者にしか達しません。最初から表象し対象化する営みの地平でしか動いていないために、この問いは「自分が何を問うているのかを知らない」<sup>52</sup>のです。原存在の真理そのものへと問いかけるためには、あらためて次の問いに立ち向かわねばなりません。それは、「一体なぜ なぜ なのか」という問いです。

ハイデガーの『省慮』は、驚くべき仕方であらゆる存在者を次のような結論へと導きます。すなわち、なぜ という問いは、「根底の手前の(vordergründlich)」問いでしかない、と言うのです。これは念入りに選ばれた表現であって、vordergründig(前景にある)というありきたりの単語と混同してはなりません。vordergründlich という語がここで意味するのは、見かけの上でしか根底的でないもの、あるいはより字義通りに、そしてより劇的に表現するならば、私たちが存在自体の深淵(脱底)に接近させるが、「なぜ という仕方であらゆる存在者を問うべきもの(des warumhaft zu Erfragenden)」を介して触れられる問いのことなのです。

ここでハイデガーは、この節全体に関する私の解釈にとって決定的な評言をはさみこみます。不意を撃つようにして、彼は「現象学的問い」と『事象そのものへ』の意志」について論じるのです<sup>53</sup>。この問いの「思索的な意味」は、学的な問いとは全く共通性がありません。後者はもっぱら諸々の原因の説明、つまり原因論(étiologie)を指向するものです。ハイデガーによれば、「原存在を求める思索(Erdenken des Seyns)」だけが、言い換えれば、以上に描いた「省慮」のスタイルで行われた思索だけが、「現象学的問い」と一致します。ハイデガーは、現象学に背を向けて、哲学よりも詩に近いような全く瞑想的な思索に絡めとられるのではありません。それどころか、少なくとも意向表明においては、彼は現象学に忠実であり続けているのです。したがって、彼の 省慮 とは、新たな手段による現象学的企図の追求だということになります。

このような方法論的発言の延長上で、ハイデガーは なぜ? という問いを再び打ち出すのですが、その際、この問いに人を面食らわせるような新たな方向づけを与えます。「なぜ(何のために)存在者なのか、そしてなぜ〔何のために〕存在者の表象と制作のために掴み取られ、受け取られることを欲する全てのものなのか。なぜ〔何のために〕なのか原存在のため」<sup>54</sup>。この答えもまた暫定的(vordergründlich)でしかなく、ハイデガーが強調するように、形而上学者たちも認めることのできるようなものです。それでもこの答えは、「なぜ?」という問いに関する二つの根源的に異なる受け取り方の間の違いをすでに照らしてくれています。第一の受け取り方は、存在それ自体を問うに値するものと化すことのない答えで満足しますが、第二の受け取り方は、存在それ自体以上に問うに値するものはない

<sup>52</sup> Ga66,p.267.

<sup>53</sup> Ga66,p.268.

<sup>54</sup> Ga66,p.269.

ことを強調するのです。

「存在者と なぜ？ それ自体」が「原存在のため」のものでしかないとすれば<sup>55</sup>、「なぜ？」は全く新しい意味を受け取ることとなります。その点をハイデガーは、何頁も費やして論じているのです。

「なぜ？」というこの問いの言葉は、明け透きを名づけている。この明け透きへと歩を進めるたびに、人間は原存在の真理の見張り役という尊厳を前進させるのである<sup>56</sup>。なぜ？ という問いのこのような定式化は、思索の最初と最後の言葉が私たちを存在の問いうるという可能性に直面させるのですから、もはや答えを認めないものであるように見えます。

このような答えの不在に対して、どんな意味を与えることができるでしょうか。消極的には、それはいくつかの拒絶において表現されます。まずハイデガーは、もう動物性との比較で人間的なものの本質を規定しないように勧めます。同時に、普遍的な説明がある、と言い張る態度からも距離をとらねばなりません。最後に「おそらくこれが、単に移行的なものとして解された なぜ？ の問いが私たちに要求するもっとも困難な拒絶でしょうが、「あらかじめ『漏れなく』全ての答えが備わっているという「盲目でうつろな『信仰』(augen- und blickloser “Glaube”）」、端的な理性性への信仰、そして徹底して自己自身の主人でありうるという人間性の内なる可能性への信仰」<sup>57</sup>もまた、問題をはらんだものとなります。

しかしハイデガーは、なぜ？ という問いを単に消極的に画定するだけでは満足しません。同時に彼は、「この上なく問いに値するものの尊厳の祝福」を見てとるように促します。この祝福が顕わになるのは、もっぱら なぜ？ という問いが根拠の問いと密に結びつくところでのことです。「なぜ？ が意味するのは、いかなる根拠〔根底〕から、そしていかなる根拠〔根底〕へ、ということである」<sup>58</sup>。この反転は、すでに「根拠の本質について」で素描されていたものですが、それによって、思索は根拠〔根底〕という性格をもつ(Grundhaft)ただ一つのものへと、すなわち原存在そのもの、およびその真理へと方向づけられるのです。逆説的にも、ハイデガーは同時にこう主張します。「根拠〔根底〕という性格をもつものそれ自体は、あらゆる なぜ？ を突き返す」と<sup>59</sup>。

こうして、なぜハイデガーが移行的問いという言い方をするのがよりよく理解できるようになります。なぜ？ という問いの最初の練り上げが後の「転回」を用意していたとしても、まさしくその転回自体によって、思索を原存在の真理そのものへと転じる新たな問うことへの跳躍が遂行されるのです。この意味で、「説明的な なぜ？ の問い (die

<sup>55</sup> Ga66,p.269.

<sup>56</sup> Ga66,p.269.

<sup>57</sup> Ga66,p.270.

<sup>58</sup> Ga66,p.270.

<sup>59</sup> Ga66,p.270.

erklärende Warumfrage)」<sup>60</sup>は、もはやあらゆる問いの内でもっとも元初的な問いではなくなります。もちろん、だからといってこの問いが一切の資格を剥奪されるわけではありません。

「ここで」とハイデガーは主張します。「問いの階層に関して、省慮は決定的な地点に到達する」。この問いの階層は、「存在解釈の根源性と様態によって、ということは、さらに『存在』への連関を調律し(durchstimmt)規定する(bestimmt)根本気分 = 音調(Grundstimmung)によって規定される」<sup>61</sup>こととなります。形而上学的思索の領域では、驚きが根本気分 = 音調となるのですが、この驚きは、「驚きをはらんだ 何? という問いの無尽蔵性」となお調和しています。このような 何? の問いが、「元初的には なぜ? の問いに対して優位を占めている」<sup>62</sup>のです。

驚きという根本気分 = 音調へと再び潜入し、形而上学の主導的問い(Leitfrage)が何であるのかを理解した者だけが、なぜ「なぜ? が元初的な問いではなく、なお存在者の説明の領域に結びつけられたものであるのか」<sup>63</sup>を理解するでしょう。ハイデガーの性起の思索、言い換えれば、思索を存在の真理そのものへと向かわせるという企ては、「なぜ? 」という問いを前面に出すどころか、むしろそこから遠ざかるのですが、それは厳密な意味での「根本の問い」のおかげです。その問いとは、「どのように原存在は現成するのか、原存在の真理とはどのようなものか」<sup>64</sup>というものです。

以上のような二重の強調移動 まずは 何? から なぜ? へ、それから どのように へ がもつ射程は、全く新たな根本気分 = 音調へと関係づけられる場合にのみ理解されます。それは、驚愕(Ent-setzen)という根本気分 = 音調です。「どのように原存在は現成するのか」という根本の問いにおける思索は、そのようなもっとも困難なもの、第一の元初において失われたに違いないもの(存在者自体の驚きという性格を前にした耐え抜き)を引き受けるのだが、それは驚愕(Ent-setzen)という根本気分 = 音調の執存という形態においてである。この驚愕は一切の驚きを凌駕するものであって、普通の感情におけるただの恐ろしさ(Schrecklichkeit)とは何の共通性もない」<sup>65</sup>。

ここで注釈をしてきた節(「なぜ? 」)の終わりで、思索する者の地平が露わになります。それは、「いかなる なぜ? もあまりにも少ししか〔私たちを〕担ってくれず、そもそも担ってくれるなどということはもはやない」<sup>66</sup>というものです。このような思索者は、「なぜ? 」という問いをもはや「移行の問い」<sup>67</sup>としてしか遂行できないのであって、この問い

<sup>60</sup> Ga66,p.272.

<sup>61</sup> Ga66,p.270-271.

<sup>62</sup> Ga66,p.272.

<sup>63</sup> Ga66,p.273.

<sup>64</sup> Ga66,p.274.

<sup>65</sup> Ga66,p.274.

<sup>66</sup> Ga66,p.275.

<sup>67</sup> Ga66,p.274

が「もっとも深い問いの落ち着いたなさを表現する」<sup>68</sup>と言い張ることは断念するのです。

その帰結として、人間は自らを永遠に「なぜ？」と問う者として理解することができなくなります。そうなると、フランシス・ヴォルフが形而上学について述べる次の言明を、ハイデガーの存在の思索へと移転させるべきなのでしょう。「あまりにも知りたがりで無作法な子供、たえず『でもなぜ？』を繰り返している子供に対して、形而上学はこう答えるのだ。『なぜなら、こうなっているのだ』と」<sup>69</sup>。

ある意味ではその通りです。

1 / しかし、性起の思索が形而上学者の「なぜ？」に、そして現存在の形而上学の「なぜ？」に対置するのは、きわめて特別な「なぜなら」です。それは、この講演の出発点となった『ケルビムのような巡礼者』の詩句、すなわち「薔薇は何故無しに在る、それは咲くがゆえに咲く」の中で響いている「なぜなら〔ゆえに〕」です。

ダニエル・パニスは、この「なぜなら」を「ある〔それが与える(Es gibt)〕」に関係づけて解釈しています。「なぜ ある はあるのか」という「法 外な」問いは、「なぜなら ある はあるからだ」という「法 外な」答えを引き起こす、というのです<sup>70</sup>。そうなると、「なぜ？」という問いがその全ての特権を取り戻すということになるのでしょうか。以上に私が提示してきた『省慮』の一つの節の解釈からは、別の読み方が示唆されるでしょう。別の元初という領域でもなお、問う思索という言い方をし、とくに『なぜ？』という形をとった問いについて語ることができるという解釈がありますが<sup>71</sup>、私の読み方は、そのような解釈に異議を唱える人々の読み方と呼応するものです。

おそらくここで、マイスター・エックハルトの説教の一つから、そのもっとも注目すべき一節を引いてくるべきでしょう。「生に向かって『お前はなぜ生きるのか』と千年ものあいだ問い続けるとしても、もし生が答えることができるならば 『私は生きるが故に生きる』 という以外の答えは返ってこないであろう。それは、生がそれ自身から、それ自身の根底から生きているからであり、それ自身から滾々と湧き出してくるものだからである。それゆえに、生は、それがそれ自身を生きるまさにそのところにおいて『何故無しに』生きているのである」<sup>72</sup>。

2 / 「なぜ？」という問いを単なる「移行の問い」にするからといって、あらゆる「なぜ？」を、美しき仮象の悦ばしき智恵という祭壇へと生贄に捧げなければならないわけはありません。存在の真理へと転回し、原存在を求める思索(Erdenken des Seyns)として自らを理解する思索は、たしかに特別な形の断念を必要とします。けれども、この「なぜ？」

<sup>68</sup> Ga66,p.276.

<sup>69</sup> Francis WOLFF, *Dire le monde*, Paris, P.U.F., 1997.

<sup>70</sup> Daniel PANIS, op.cit., p. 95.

<sup>71</sup> Ibid.,p.93.

<sup>72</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, Diogenes, 1979, S. 180. [マイスター・エックハルト『ドイツ語説教集』、上田閑照・香田芳樹訳、創文社、2006年、28頁]

という問いを後に残すこの放思(Wegdenken)は、やはり問う人間の思索であって、問う人間は、「ただ問う者としてのみ、存在自体の真理の真の見張りでありうるものであり、存在自体はこの見張りに、問うもの、もっとも問うに値するものとしてのこの見張りにのみ、自らを送り遣わすのである」<sup>73</sup>。

以上の考察の締めくくりとして、この考察を追究する上で促しとなった二つの引用を、注釈という形はとらず、いわば対位法的な仕方で並べておくことにしましょう。

『哲学への寄与論考』で、ハイデガーはこう問うています。「誰がたとえば原存在の真理の基づけという長い小径を共に歩むだろうか。誰が思索することと問うことの必然性、『なぜ?』という松葉杖も『何のため』というつかい棒も必要としないあの必然性について、何事かを予感するだろうか」<sup>74</sup>、と。

あるラテン語説教で、エックハルトはこう言っています。「神は、したがって神的人間は、何故無しに働く」<sup>75</sup>、と。

---

<sup>73</sup> Ga66,p.156.

<sup>74</sup> Ga 65, p. 19.

<sup>75</sup> *Sermo IV*, n. 21.[マイスター・エックハルト『エックハルトラテン語説教集 研究と翻訳』、中山善樹訳注、創文社、1999年、72頁]

# ミシェル・アンリにおける生 の 世界

古荘匡義

Le concept du monde-de-la-vie chez Michel Henry

Tadayoshi Furuso

Cet article développe le concept du « monde-de-la-vie » chez Michel Henry (1922-2002) afin de comprendre sa pensée à partir de 1985, en particulier sa critique du « techno-capitalisme » dans *Du communisme au capitalisme* (1990).

La phénoménologie que Henry établit dans son œuvre principale, *L'essence de la manifestation* (1963), est celle d'un dualisme ontologique qui élucide l'essence du phénomène comme tel par les deux actes de la manifestation que sont la transcendance et l'immanence. Celle-ci fonde celle-là, et, celle-là n'exerce jamais d'influence sur celle-ci; leur relation n'est que de l'ordre d'une fondation. Mais, selon *Du communisme au capitalisme*, le procès économique qui se manifeste par l'acte de la transcendance endommage la vie immanente dans la mesure où il la conduit à l'auto-négation. Certes, il ne lui porte pas préjudice immédiatement, mais il s'y rapporte tout de même comme la cause de cette auto-négation. Il circule indépendamment de la vie selon la logique et l'idéologie du capitalisme, et le travail vivant est réellement productif par le biais de sa saisie de ce procès dans la vie.. Dès lors, c'est par cette saisie que le procès économique atteint à la vie. Ce qui rend possible ce rapport de la transcendance à l'immanence, c'est le monde-de-la-vie. Il est la possibilité qui permet à la vie de saisir ce procès comme un élément immanent et de révéler concrètement celui-ci comme la Terre.

## 序

ミシェル・アンリ(1922-2002)は、ある対談<sup>1</sup>において、自らの研究を二つの相に分類している。すなわち、「現れることの二重性を規定する根本的な現象学的諸前提の練り上げ」と「これらの諸前提をさまざまな問題やさまざまな哲学に応用すること」の二つである。この引用箇所でもアンリも述べているように、二つの相は厳密に区別することはできないが、少なくともアンリの主著『顕現の本質』(1963)の前半部において、内在と超越の存在論的二元論という「現象学的諸前提」が確立され、この「現象学的諸前提」が身体〔メーヌ・ド・ピラン論『身体の哲学と現象学』(1965)〕や経済〔『マルクス』(1976)〕の問題に「応用」されたと考えることができる。しかし、このアンリの自己理解は本当に正しいのだろうか。1980年代以降、『野蛮』(1987)、『共産主義から資本主義へ』(1990)等において、『マルクス』における特異なマルクス解釈を基礎にした現代科学技術文明批判、アンリの言う「技術 資本主義」に対する批判が展開されるが、私見では、「現象学的諸前提」を単に応用することによってこの批判を展開することは不可能である。そして、この不可能性の原因は、アンリの「現象学的諸前提」において、超越が内在になんら影響を及ぼさない、とされている点にあるように思われる。というのも、「技術 資本主義」批判とは、超越という顕現様態によって現れる経済的な過程を通して内在的な生の自己否定が促される、という批判であるが、これは「諸前提」と矛盾しているようにみえるからである。したがって、この批判には『顕現の本質』の「諸前提」にはない発想、すなわち超越が何らかの形で内在に関係するという発想が介入しているのではないだろうか。この「介入」を見いだすことのできる概念のひとつが『共産主義から資本主義へ』にみられる「生 の 世界」である。したがって、「技術 資本主義」批判は「生 の 世界」の概念を用いて解釈しなければ十全に解明することができないように思われる。

ところで、アンリはこのような発想を「技術 資本主義」批判によって得たのであろうか。実は、この発想は『顕現の本質』刊行以前から存在していたのである。『顕現の本質』のアンリにとって、世界とは純粹地平としての世界でしかなかった。しかし、もう一つの世界概念、「生 の 世界」の概念の原型は、『顕現の本質』が成立する以前、1948、49年にすでに書かれていたピラン論『身体の哲学と現象学』の中に、「抵抗する連続」の概念という形で既に存在しており、この概念が80年代以降の思索において展開されたと考えられる<sup>2</sup>。

したがって、本論文の叙述は次のような順序で行う。第1章では、『顕現の本質』の前半部を用いて、アンリの「現象学的諸前提」が内在と超越の二元論であることを示し、この「諸前提」と「技術 資本主義」批判とが齟齬を来しているようにみえることを指摘する。第2章では、『野蛮』、『共産主義から資本主義へ』を用いて「生 の 世界」の概念を解明する。

ただしこの解釈はテキストによる証拠が不足していると思われるので、第3章において、『身体哲学と現象学』にみられる「抵抗する連続」の概念を生 の 世界の原型と解釈する。このように、生 の 世界の概念がアンリの思索の変遷において一貫してみられるということによって、本論文の解釈を間接的に正当性することができるのではないだろうか。最後に第4章で、生 の 世界の概念を導入することによって「技術 資本主義」批判をいかに解釈しうるかを『共産主義から資本主義へ』の議論を辿りながら論じる。この章において、超越と内在の関係が再検討され、身体や労働の問題を論じる際に生 の 世界の概念が重要になることが示される。これらの論点はどれも難しい問題を含んでおり、それぞれの論点を深く論じるべきところではあるが、本論文ではあえてこれらの論点をまとめて論じることによって、アンリの「技術 資本主義」批判を解釈する基礎を築きたい。

## 一 アンリの「現象学的諸前提」と「技術 資本主義」批判

「現象学的諸前提の練り上げ」という意味で捉えられたアンリの「現象学」は、主に『顕現の本質』の第一部から第二部において、ドイツ観念論、そしてハイデガーとの対決を通して論じられており、それ以降のアンリのすべての思索を貫く根本的な考え方となっている。アンリにとって、現象学とは、現象が現象することの本質、すなわち顕現の本質を実在性において問うことである。「現象学とは、諸々の現象をそれらの実在性において問題にする学であり、現象学の対象は、諸々の構造を、すなわち諸々の特殊な領域をもった諸現象の総体ではなく、現象そのものの本質である」(EM 64)。アンリにとって問題であるのは、現象が現れていることの記述や分析ではなく、現象を現象させる顕現の本質の解明であり、しかも、何らかの形で顕れている限りでの顕現の本質の解明である。というのも現象学が扱うことのできるのは、顕現するもののみであるから。このように、現象を現象させる顕現の本質自体を、顕れるものとして現象学の枠組へと送り返す点に、アンリの「現象学」の特色が存する。

現象を現象させるのが顕現の本質であるならば、顕現の本質は自らを顕にしなければならない。というのも、顕現の本質を顕現させる本質をさらに考える、という思索は無限背進に陥ってしまうからである。したがって、アンリの考える「現象学」においては、顕現の本質は自己顕現しなければならない。この本質の自己顕現の仕方をアンリは超越と内在と呼ぶ。

## ( 1 ) 超越

アンリの言う超越とは、顕現の本質が自らを超え出たところに自らを顕にする本質の顕れ方であり、このような仕方では本質自身を「～として」「前に 立てる」表象作用、脱 自の作用でもある。顕現の本質は超越という仕方では自らから隔たったところに自らを立てることによって、自らを顕にする。この隔たりは「現象学的隔たり(distance phénoménologique)」(EM 75)と呼ばれているが、それは「空間的隔たりという概念もしくは『現実の』隔たりという概念とは区別されなければならない」(同)。すなわち、「現象学的隔たり」とは、このような現実の隔たりを可能にするようなあらゆる現象の可視性そのもの、世界の純粋な世界性である。アンリによれば、顕現の本質が超越という仕方では、自らの外に自らを顕わにするときには顕われてくるものは、この「現象学的隔たり」であり、純粋地平としての世界であって、この純粋地平において対象が現れてくる。「地平とは、超越としての本質が自ら自分自身に對置するものである」(EM 207)。

さて、顕現の本質は純粋地平として自らを顕にするが、仮にこの純粋地平が、ただ本質の外に投げ置かれ、顕現の本質とは無縁のもの、単に外なるものとなっているとすれば、たとえその純粋地平において対象が現れたとしても、その現れと顕現の本質が純粋地平として自己顕現することとは何ら関わりのないものとなる。このような状態は本質が純粋地平を真に對置した状態ではなく、実在的ではないとアンリは考える。本質が純粋地平を真に對置していると言っているのは、對置される純粋地平が「その間近(près de)に、しかも對置という作用そのものの中で保持される(maintenu)場合」(同)のみである。純粋地平は、自らを顕現した顕現の本質自身によって受容され、本質の「間近に」保持されていなければならない。すなわち、「地平の受容性は、その顕現と同一のこと」(同)であり、同時的でなければならない。顕現の本質は純粋地平として自らを顕にし、その純粋地平において対象が現れるが、この顕現の本質によって対象が現れたと言うことができるためには、対象を現れさせる純粋地平がこの地平として自らを顕にする顕現の本質の「間近に」なければならない。純粋地平は顕現の本質によって受容されてこそ、本質自身の表象として真に對置されるのであり、このとき純粋地平は実在的である、とアンリは論じている。

## ( 2 ) 内在

純粋地平の顕現と実在性は上のように論じられたが、それでは顕現の本質そのものはどの

ように自らを実在的に顕にするのだろうか<sup>3</sup>。このとき、もう一つの顕現の本質である内在が導入される。

顕現の本質がアンの言う「現象学」の対象となるためには、本質が本質それ自身として実在的に自らを顕にしていなければならない。そのためには、この本質が純粹地平としてではなく、本質自身として自らを顕にしており、したがって本質自身を本質自身によって受容していなければならない。そうでなければ、自らを顕現させる本質の顕現作用そのものが、顕現した本質の「間近に」あることができず、顕現の本質は実在的に顕れることができない。しかし、顕現の本質それ自身は、超越という仕方では自分自身を受容することができない。「超越は自分自身の受容性の可能性を保証するものではない」(EM 259)。なぜなら、超越という仕方では、本質自身から現象学的隔たりを置いて自分自身を表象し、その表象を受容することしかできないからである。逆に言えば、ここで問題になっている自己受容は、顕現の本質自身が自己自身に現象学的隔たりを一切置くことなく自分自身を受容することである。この根源的な受容性によって本質は自らを顕現させることになるが、このときの顕現様態こそが内在なのである。

この根源的な受容性は、情感性と呼ばれており、たとえば「～の傍らに自ら自己自身をもたらず(s'approprier soi-même auprès de)」、「自ら自己自身を体験する(s'éprouver soi-même)」というように再帰的な語を重ねることによって強調されている。自己受容というものは受容するものと受容されるものとの間に隔たりがなければ普通は成立しないが、内在における受容性はこの隔たりなしに自分自身を受容することであるため、この受容性の根源性を表現するためには再帰的な語によって過度に強調される必要があったものと思われる。この情感性によって顕現の本質は自分自身を根源的に受容し、実在的に顕現するが、この顕現をアンは啓示(révélation)と呼んでいる。このような仕方では啓示された顕現の本質は、対象として現れているわけではないため見えないものであるが、実在的に顕れているとされる。

ではこのとき啓示されるものは何であろうか。アンは二つのことを言っている。

一方で、顕現の本質が自ら啓示するものは、『顕現の本質』の第一章、第二章によれば、超越そのものである。超越が啓示の内容であり、内在は、顕現の本質そのものを実在的にすることによって、超越を可能にし、基礎づけている。「内在が超越の本質なのである。それは内在が超越を啓示するからであり、一層正確に一層根本的に言えば、内在は超越を超越の本質において可能にするという限定された仕方では超越を啓示するからである」(EM 312)。

さて、一つの顕現の本質の二つの顕現様態である超越と内在は、内在が超越を基礎づけるという関係にあることが明らかにされたが、アンは、内在と超越との関係をこの基礎づけ関係にしか認めない。内在という仕方では啓示されたものは、自らと他なるものを参照しないため、この基礎づけ関係以外に超越という仕方では顕になった純粹地平や、地平の上で現れる対象と関係せず、これらから影響を受けることもない。というのも、純粹地平は顕現の本質

自身の外に、本質とは他なるものとして本質に対置され受容されるからである。超越それ自身は内在の表象でしかなく、内在に影響を及ぼすことはない。このように、アンリの現象学は超越と内在の二元論による顕現の本質の解明という形をとる。

他方で、『顕現の本質』の後半部分である第三章、第四章においては、情感性そのものが顕現の本質の啓示の内容そのものであり、この啓示の内容は自己感情(sentiment de soi)として具体的・個別的に啓示される、と論じられている。情感性とは、自ら自己自身を絶対的に体験し、受苦するという根源的な受容性であるため、情感性を本質とする顕現の本質が啓示するものは絶対的に自己自身でしかありえない。この情感性が啓示されるときに具体的・個別的に啓示されるのは、絶対的に自己自身を被らねばならず、自己自身から逃れようとしても逃れることができないという絶対的な 受苦 (Souffrance)の自己感情である。自己は自己感情として顕れるため、情感性こそが自己性の本質なのである。アンリの言う生は、このような情感性を本質とし、自らを自己感情として啓示するものである。生が内在という仕方ですらを体験することによって、生きた諸個人は自己感情として自らを顕にする。生には諸個人を自己感情として、自己の存在として啓示することを可能にする根源的な自己性が備わっている。

とはいえ、『顕現の本質』の第三章、第四章でも、内在が超越を基礎づけるという関係以外に超越と内在との関係が認められるわけではなく、「現象学的諸前提」は堅持されていると思われる。本論文の議論の枠内では、『顕現の本質』の後半部をこれ以上取り扱う必要はないだろう。

### (3) 超越と内在の関係性と「技術 資本主義」批判

しかし、この「諸前提」を「技術 資本主義」批判に適用すると困難が生じるように思われる。

後に詳しく論じるように、アンリの考える労働は生の内在的な運動、「生きた労働」である。経済的な変動は、このような生の内在的で実在的な運動を超越の作用によって表象したものに過ぎず、したがって内在的な「生きた労働」によって基礎づけられていなければならない。『顕現の本質』の枠組であれば、この基礎づけ関係以外の関係は両者の間にないことになる。しかしアンリは、現実の経済がこの生きた労働の基礎づけから離れて独自に変動してしまうこと、すなわち「経済特有の連関と調整に従う固有の軌道」(CC 167)をたどることを認める。そして、内在的な生は、このように独自に変動する経済によって損なわれるという。ということは、経済が内在的な生に対して影響を及ぼすことにならないだろうか。

ただ、アンリの議論はもう少し複雑である。超越という仕方で顕われたものは内在的な生を直接傷つけるというわけではない。自己自身を体験する生に関係しうるのは生自身ではない。したがって、生は自分自身を傷つけ、自己否定する。生の自己否定という考え方の原型は、『顕現の本質』においても既にみられる。生は自分自身を体験し受苦することしかできないのだが、自己自身から逃れることのできない苦しみのために自己自身から逃れようとする（が、やはり逃れることができない）。このような自己自身からの逃亡への根源的な欲求に、アンリは生の自己否定をみる。『精神分析の系譜』以降、この欲求は、自己自身を受苦せざるを得ず、自己自身から決して逃れることができないにもかかわらず、逃れようとする生の欲求として捉えられる。この欲求は、逆に言えば、生の自己体験をまさに私の生の自己体験でしかありえないものとして可能にし、生の根源的な一性を担保する情感性そのものであって、「超力(hyperpuissance)」あるいは「生の力(force de la vie)」として定式化される。

とはいえ、もし本当に超越が内在に一切関係しないのであれば、超越という仕方で顕れる経済的価値やイデオロギーを何らかの契機として生の自己否定が生じることもないはずである。さらに言えば、「現象学的諸前提」から考えると、資本主義経済が内在的な生に基礎づけられることなく、「経済特有の連関と調整」に従って独自に変動するということ自体認めるわけにはいかないはずである。『共産主義から資本主義へ』という著作の結論は、生の自己否定が極限まで推し進められたとしても、それでも生は存続し、超越を契機として生が完全に自らを放逐してしまうことはない、という一種の生の賛美に終始することになる。

さて、「生の力」という概念の原型は、『顕現の本質』にも存在していたが、「技術 資本主義」批判には、「生の力」と同様、生の自己体験を可能にする次元の概念がもう一つある。それが「生 の 世界」である。『顕現の本質』において、世界とは純粹地平としての世界でしかなく、内在的な「生 の 世界」という概念はみられなかった。この概念を解明することによって、超越と内在との関係性を捉え直すことができるように思われる。

## 二 生きた労働と生 の 世界

アンリは、労働や生産が内在的な事柄だと考えている。『共産主義から資本主義へ』によれば、個人は、情感性を本質とする生を根拠とすることによって、一つの「生の力」として現れるが、この生の力は、労働の場面においては「生きた労働」と呼ばれる。「生は、自分を取り巻く自然を変える能力(capacité de modifier la nature)をもつ」(CC 30)。このとき生きた労働は、「自然から自然の諸要素のいくつかを引き離す(arracher)」(同)とされるが、この「実在的な労働、実在的な実践」は、自らの外なる自然を變形し、諸要素を抽出することではな

い。すなわち、超越という仕方、自然の諸要素を自らの外に対象「として」表象し、自然を有用なものの「として」変形する「対象化(objectivation)」ではない。なぜなら、「実践は、本質的に主体的であり、そうでしかありえないため、自己自身を対象化する(s'objectiver)ことができず、むしろ実践が有機的主体性の内的緊張において直面する生産物を変形する」(M2 177)からである。超越という仕方で見られるのは生を取り巻く自然の表象に過ぎないため、対象化は自然そのものを変形することはない。自然を変形させることができるのは、客観的・非実在的・外在的な表象ではなく、主観的・実在的・内在的な労働である。また、生きた労働は、自分自身の外にある対象に働きかけることではない。労働に用いられる原材料や労働手段は、労働する個人に対して対象として直面しているのではなく、内在において、すなわち「内的緊張」において直面し、生きた労働と本源的に結びついている。生の力は、まず自然から諸要素を引き離して生自身のうちに内在的要素として掌握し、さらに内在的な生のうちに自己自身を体験することによってその諸要素を変形する。そして、内在的要素への直面がまさに生じているこの「内的緊張」は、純粹地平としての世界ではなく、ある内在的な世界であり、『共産主義から資本主義へ』において、この世界は「生 の 世界 (monde-de-la-vie)」、 「宇宙 (Univers)」といった語で名指されている。

資本主義の黎明期においては、『第二次エンクロージャー』等の要因で資本家が生の力を自由に利用することができたが、という文脈に続いて次のように言われている。

「通常の状態では生の力を自由に利用することはできない。なぜなら、宇宙は生の力(la force de la vie)から切り離されないからであり、世界はひとつの生 の 世界(un monde-de-la-vie)だからである。この生 の 世界は、生の力において、生の力にとってしか存在しない。また、生の力の主観的身体性の諸力能の相関項(le corrélat des pouvoirs de sa corporéité subjective)としてしか、生の力の努力に抵抗し、抵抗することによってのみ存続するものとしてしか、そして 大地 (Terre)であるこの抵抗する連続<sup>4</sup>としてしか存続(subsiste)しない。」(CC 134)

生 と 宇宙 は「原初的な相 属関係(co-appartenance primitive)」にあり、この限りで「人間は 大地 を所有する」とされている(CC 135)。すなわち、「生の力において、生の力にとってしか存在しない」生 の 世界と生の力・生きた労働とは、生において「原初的」な一性のうちにあり、このような一性が成立していることによって、生 の 世界は、「諸力能の相関項」として、生の力の努力に対する抵抗項として、すなわち 大地 として存続するとともに、生の力は「生きた個人」として存続する。したがって 大地 とは、生きた労働の本源的な受容性によって具体的に啓示された内在的要素である。この内在的要素は対象として客観的に知覚されるのではなく、生きた労働において、実践において知られる。労働する個人が労働における努力の感情として具体的に啓示されるとともに、生産手段や原

材料および生産される生産物は労働の実践において 大地 として啓示される。このように 大地 として啓示されることこそが、生の力の掌握と言われていることである。自然は、対象としてではなく、実践において労働の努力の項として働きかけているとき、内在的な要素として知られ、啓示される。「生きた個人と 大地 」は、「本源的な相 属関係 (co-appartenance originelle)」にあり、この関係は「生に基づいている」(CC 134)。というのも、生きた個人と 大地 がどちらも生の自己体験によって同時に啓示されるものだからである。そして、生の力は生きた個人と 大地 の「本源的な相 属関係」を可能にする。「時間とは無縁の(sans âge)この原初性(primitivité)において 個人 と 大地 とを一体にする力、それが生の力である。生きた労働とはこの力の発動でしかない」(CC 134-5)。

先の引用を素直に読めば、生 の 世界は努力に対する抵抗項である 大地 としてしか存続しないと言われているのだから、生 の 世界を生の力によって啓示される 大地 と等しいものとして解釈しうるようにも思えるが、それは誤っている。生の力はその根源的な受容性によって生きた個人を啓示するが、生の力とはそのものとして実体的に持続するものではなく、生きた個人として啓示することを可能にする根源的な力能である。生の力は生きた個人として具体的・個別的に啓示されることによって存続する。この生の力と生 の 世界とは原初的な相 属関係にあるといわれているわけであるから、生の力によって同じく啓示される 大地 と生 の 世界は次元を異にする概念でなければならない。生きた労働および生 の 世界は、自己自身を体験する一体的で根源的な生そのものであり、この根源的な情感性に基づいて、それぞれ「生きた個人」および「大地 」として、同時に一体的に存続するのである。

では、生 の 世界とは何であろうか。この概念は『共産主義から資本主義へ』の3年前に書かれた『野蛮』においても論じられており、その記述が参考になる。この著作でも、大地 は実践における「原初的な抵抗」(B 81)として、力の行使に対して意のままにならない「絶対的な抵抗の境界線」(B 83)として顕れてくるものと考えられている。そして、生 の 世界は 大地 との関連で二通りの仕方で論じられている。

「この主観的生は...そのただなかでわれわれの具体的存在が活動するような生の世界にまずもって形を与える」(B 19)。この引用では、生が生 の 世界に形を与え、具現するとされているが、生の世界が形を与えられて顕れてくるもの、すなわち 大地 の根拠となるものなのか、大地 そのものなのか不明である。一方で、生 の 世界が 大地 と同一であると論じられているように解釈しうる部分がある。生 の 世界は「感じることのできる世界である以前に、身体的運動の相関物として...存在している」(B 83)とされている。身体的運動の相関物とは、大地 のことであるため、この引用では生 の 世界は 大地 と同一視されているように思われる。

他方で、生 の 世界は「生き生きとした 身体性 (Corporéité vivante)のさまざまな主観的潜在性(potentialities)の現実化(actualisation)において自らを現実化する自然、さらに言えば

この現実化としての自然」であり、「直観 の 世界ではなく実践 の 世界、実践の結果としての世界、より本質的にはまず何よりもこの実践の実行(exercice)としての世界、「対象」としてではなく 行い (Acte)としての世界」(B 87)であると論じられる。この引用では次の三つに注目したい。第一に、生 の 世界は現実化されたもの、すなわち具体的に啓示されたものではなく、現実化そのものであり、しかも「主観的潜在性」の現実化である。この潜在性の現実化によって現実化されるものが 大地 であるから、生 の 世界は潜在性であり、潜在性の現実化そのものである。第二に、これらの潜在性が「生き生きとした 身体性」の潜在性と言われていることが重要である。 大地 として啓示される潜在性としての生 の 世界にも身体性が認められている。これはある意味で当然である。先に述べたようにアンの理解では、最初に存在するのは生の力の行使とその行使に対する抵抗とが一体になった状態であり、この状態から身体をもった 個人 と 大地 が具体的に啓示されてくる。そうであるなら、身体をもった 個人 が啓示されてくるこの一体状態にも何らかの身体性が存していなければならないことになるだろう。そして第三に、生 の 世界が「実践の実行」であり、「行い」であるということである。生 の 世界は実践が実現した結果であるだけでなくまさに現に活動している動的な現実としての現実態(acte)をも示している。

これらのことから、生 の 世界の概念について次のように解釈することができるように思われる。生において生の力と原初的な一体性のうちにある生 の 世界は、生の力が「主観的に身体に属していること」を可能にする 身体性 の潜在性である。生の力は生 の 世界という潜在性と一体となっている限りで身体に属することができ、物質性あるいは実質性を保証される。その結果 個人 および 大地 が啓示される。生の力は生 の 世界においてこそ実際に行使されうるのであり、逆にそこにおいて生の力が行使される限りで、生 の 世界は「実践の実行」たりうる。労働の場面で言うなら、「生 の 世界」は、労働に用いられる生産手段および原材料と労働によって生産された生産物、一言でいえば 大地 と、身体でもって労働する個人とが具体的な実体として啓示されることを可能にする潜在性である<sup>5</sup>。

つまり、生の力と生 の 世界は原初的な相 属関係にあるのだが、生の力の方が自らを 個人 や 大地 として啓示することを可能にする本源的な受容性、情感性であるのに対し、生 の 世界の方は 個人 や 大地 が身体的な実質をもって具体的に啓示されることを可能にする 身体性 のさまざまな主観的潜在性なのである。『顕現の本質』においては、この二つの概念が「生」という一語によって語られていたのだが、労働などの具体的実践を語る段になると、労働する 個人 や労働の成果としての 大地 の具体性が問題となり、「生」の概念だけではうまく表現できなくなったのではないだろうか。そこで「生」の概念を、一体性を保ちつつも二つに分ける必要があったように思われる。

しかし、このような生の世界概念の解釈は根拠に乏しいと言わざるを得ない。もともとアンリが生の世界を主題的に論じていないということもあるが、先に示したように、生の世界という概念をアンリ自身一義的に用いているわけではないため、さまざまな用法の一部を恣意的に選択して解釈したに過ぎないのではないか、という疑念が残る。そこで傍証として、『顕現の本質』よりも前に書かれたとされる『身体の哲学と現象学』の「抵抗する連続」の概念を取り上げる。本章で試みた解釈が40年近く前に書かれた著作にみられる概念にも当てはまることを示すことで、この解釈がアンリの思索と大きくずれていないことを示せるのではないだろうか。

### 三 『身体の哲学と現象学』における身体と世界

#### (1) 運動の存在は主観的なものである：主観的身体

自分自身の身体をいかにして知るか、とりわけ自らの身体の運動をいかにして知るかという問題は、現象学者に限らず多くの哲学者を悩ませてきた。われわれは、自分の身体の運動を知るとき、純粋地平としての世界において、空間的な位置の移動として知るのではない。空間的に位置づけられた身体の運動は私の身体の運動ではない。行為し運動する身体は、アンリによれば、超越の次元において空間的に位置づけることを、すなわち見ることを可能にする「超越論的内的経験」のうちでわれわれに与えられる。したがって、身体が存在論的な領域に属し」(PPC 79)ており、運動は直接的で内在的かつ主観的な認識によって絶対に確実な仕方であれわれわれに知られる(PPC 74)。この絶対的な確実性は、アンリによれば、超越論的内的経験という「経験の構造そのものに由来する。この経験の構造に、あらゆる隔たりの不在から帰結する絶対透明性において、すなわち内在において経験の内容が与えられる(PPC 23)」。すなわち、「超越論的内的経験」は絶対的内在の領域に属する経験であり、行為し運動する身体は、自ら自己自身を体験するという仕方であれわれわれを絶対的に知る。身体はこの「超越論的内的経験」において、たとえば見る身体と見られる身体というように自らのうちに隔たりを置くことなく、絶対的な自分自身との一性において自らの運動を体験し知ることができる。そして、内在という仕方であれわれわれに顕現している行為し運動する身体は、つねに自己の身体として啓示されるからこそ、つねに「われわれは自分の運動に追いついて(rejoindre)」(PPC 75)おり、自分の身体の運動は絶対的に私の運動なのである。われわれは決して自らの運動から離れることはないし、離れることはできない。アンリが「主観的身体」

と呼ぶのは、私の身体の運動をまさに私の身体の運動たらしめる「根源的な一性」のことである。

それでは、主観的身体と世界との関係はどのようになるのであろうか。

## (2) 運動する身体と世界：抵抗する連続としての世界

「われわれの具体的な生は自己自身を、主観的運動として内的かつ超越論的に経験するのであるが、まさにそのことによって同時に、われわれの具体的な生は世界を、この運動の超越的項として<sup>6</sup>、抵抗する連続として経験する」(PPC 103)。われわれはこの主観的運動において、自らをある努力の感情として体験する、という仕方では絶対的に知る。この努力に対する「抵抗」として体験されるのが「抵抗する連続」としての世界である。よって、この世界は純粹地平ではなく、内在的・主観的な世界であり、「身体によってしか知られない世界、すなわちわれわれの運動によってしか知られない世界」(PPC 101)なのである。

「抵抗する連続」を理解するためには、ここで有機的身体と絶対的抵抗について簡単に述べておくべきである。アンリは「抵抗する連続」から2種類の項が生じると考える。一方は私の努力に対して絶対的に抵抗する項、「絶対的抵抗」であり、これが超越という仕方では表象されたものが対象としての物体となる。もう一方は、私の努力に対して「譲る(*ceder*)」項であり、この項をプランに従って「有機的身体」と呼ぶ。この「譲る」という表現は、『身体の哲学と現象学』ではほとんど説明されずに用いられているが、晩年の著作である『受肉』において以下のように説明されている。「あるときは反対に、抵抗する連続は、われわれの運動の努力に譲る。この譲るという仕方は、このような言葉でしか意味され得ない。そして、このときわれわれの経験全体がある力の経験に還元される...」(I 213)。力の経験に還元されるということは、あらゆる経験が私の身体を意のままに動かすことができるという経験に基づいているということである。抵抗する連続は、主観的身体の根源的な自己体験によって、一方で私の意のままに動かすことができる「有機的身体」として、他方で私の努力に抵抗し、私の意のままにはならない「絶対的な抵抗項」として具体的・個別的に啓示される。

有機的身体も絶対的抵抗も、客観的な空間に位置づけられるようなものではない。両者はともに、有機的身体の努力が絶対的抵抗に出会う場、「努力の適用点(*le point d'application de l'effort*)」によって規定されるものでしかない。確かにアンリも有機的身体に一種の空間性を認めるが、それは「原初的に『漠として限定されない(*vague et illimité*)』<sup>7</sup>有機的空間(*espace organique*)」(PPC 169)である。この有機的空間は、存在論的に等質な「一個の実在的な存在、努力が動かす塊(同)」であり、客観的空間のように、空間のうちで位置を定め、諸部分に分けることはできない。この空間は、ある力能(手で触れる、眼で見る、耳で聞く...)が

行使されるとき「努力の適用点」である限りで空間的と言いうる。有機的身体は、この「努力の適用点」の総体に過ぎないのである<sup>8</sup>。そして客観的な身体はこの有機的身体の表象に過ぎない。

それでは、抵抗する連続とは何であろうか。アンリは、「抵抗する連続」を、「一つの抵抗する何かあるもの」、すなわち、身体運動によって主観的に知られる何らかの「実体」(substance)とは考えない。

「確かに実体の観念は『抵抗する連続』と無関係ではない。しかし抵抗する連続は、実体の観念によって構成されるところか、...抵抗する連続は実体の観念の根拠なのである」(PPC 101)。

たとえば、重い荷物を背負っているとき、第一に存在するのは、重い荷物に耐えている私ではなく、ただただ耐えていることの根源的な自己体験、耐え忍び苦しむことの感性である。この自己体験において、重い荷物も重みに耐える私も分離されているわけではない。先の引用でも述べられていたように、具体的生は自己自身を、主観的運動として内的かつ超越論的に経験すると「同時に」、世界を抵抗する連続として経験する。すなわち、運動する身体が自ら自己自身を体験することが、同時に世界を抵抗する連続として経験することなのである。身体による身体自身および世界の根源的経験において、主観的身体と「抵抗する連続」とは不可分の状態のまま、ただただ自ら自己自身を受苦している。この根源的な受苦から、たとえば重い荷物という絶対的抵抗項と、背負うという力能を行使することによって意のままに動かすことのできる有機的身体とが同時に啓示される。さらに次のように言われている。

「身体による世界認識と、身体自身による根源的な身体認識とは、二つの異なる認識なのではない。というのも、後者は前者の実質(substance)そのものであるから」(PPC 130)。

言い換えるならば、身体による生の世界の根源的な体験の実質は、身体自身の自己体験なのである。先に生の自己認識は世界認識と同時であるという引用を挙げた。この世界認識の実質は身体の自己認識であり、したがって生の自己認識とは生き生きと運動する自らの身体の自己認識である。そして世界認識は、その実質が身体の自己認識であり、生の自己認識であるようなものである。言い換えれば、根源的な世界認識は身体の自己認識という形をとって行われる。

『身体の哲学と現象学』のテキストから言えることはここまでである。ここで前章の解釈を省みるならば、このような抵抗する連続としての世界が身体性のさまざまな主観的潜在性であると解釈することが可能ではないだろうか。生の自己認識が生き生きとした身体の

自己体験であるのは、身体性のさまざまな主観的潜在性である生の世界の身体による体験の実質が身体の自己体験であるからではないだろうか。そうであるなら、根源的な生の自己認識において身体を生き生きとした身体たらしめているのは身体による生の世界の体験であり、生の世界はまさに身体を身体たらしめ、身体在具体性・実質性を保証するものと考えることができるだろう。すると、主観的身体の根源的な自己体験によって有機的身体と絶対的抵抗とが具体的に啓示されることの根拠もこの生の世界としての「抵抗する連続」にあると考えられる。根源的な自己体験によって重みに苦しむ私や私にのしかかってくる重みが具体的に顕れてくることの根拠は生の世界にあるのではないだろうか。

ひとまず、第二章で試みた1990年前後の著作における生の世界の解釈を、1948、9年の『身体の哲学と現象学』においても当てはめることが可能であることが示されたように思われる。このような論証は極めて間接的なものではあるが、少なくとも本論文で行っている解釈が、アンリの思索のうちに含まれており、アンリの思索から解離したものではないといえるだろう。

次章では、このような生の世界概念の解釈がアンリの「技術 資本主義」批判を解釈する上で有用であることを論じたい。

#### 四 経済の二重性と超越の内在への関係

さて、第二章において論じてきた労働に関する諸概念は、経済的なものの根拠となる実在的な労働に関する諸概念であった。本章ではまず、経済的な価値や生産過程に関するアンリの思索を検討する。アンリの考えでは、経済的な価値や経済的な過程は、生きた個人や大地を表象したものであり、経済的なものは、実在的なものから峻別され、二重化される。このような二重性のうちに、超越が内在へと関係する可能性を見出す。このような解釈において、生の世界の概念が重要である。

さて、『マルクス』のアンリによれば、「実在性とは生の欲求を充足させるために自然を改造する生の運動、すなわち実践」(M2 208)である。したがって、それ自体として考えられた実在性は何ら経済的なものではない(同)。経済的なものは観念的存在体のみから構成された非実在的な諸表象である。よって、実在的なものは経済的なものの唯一の基礎をなしているが、経済的実在性から何の影響も受けないとされる(CC 116-117)。このように、実在性と

経済的実在性との関係は内在と超越との関係と同型的である。

価値に関しても、アンリはマルクスにならいつつ、実在的な使用価値と経済的な交換価値という二つの価値を考える。あるものが生の力によって掌握され、生の「使用」に適したものとなるとき、また掌握されることによって生の諸欲求を満たすものへと加工されるとき、それは「使用価値」をもつ。あらゆる使用価値は、この生の掌握との関係においてのみ現存し、使用価値をもつものを生産や消費において使用する生きた個人との本源的な関係においてのみ現存する。そのため、使用価値の計量や比較、等価的な交換は不可能である。それでも人々は、さまざまな生産物の使用価値によって欲求をみたすために生産物を交換することを必要とし、交換を可能にするために経済的な価値、交換価値を考案した(CC 114)。交換価値とは、「抽象的」ないし「社会的」労働であり、生きた労働の時間的な表象に過ぎない抽象的労働時間の量である。アンリにとって重要なのは、この交換価値は実在的な使用価値の表象であるため、後者がつねに前者を前提とし、前者に基礎づけられていなければ成立し得ないということである。

労働と価値が二分されると、生産過程そのものも二分される。生産の実在的過程は、生きた労働によって新たな使用価値を生み出す過程である。この過程は二つの要素、すなわち生きた労働という主体的な(subjectif)<sup>9</sup>要素と、生によって掌握された原材料および労働手段、すなわち 大地 という客体的な(objectif)要素で構成される(CC 117-118)。客体的な要素と言っても生きた労働が働きかける主観的・内在的な要素であり、労働という内在的な過程において新たな使用価値を生み出すために用いられる。それに対し、生産の経済的過程は、超越の作用によって実在的過程を表象したものに過ぎない。この経済的生産過程は、ある交換価値をもった労働手段と原材料に、労働によって新たな価値を付け加えるので、大きな交換価値をもつ生産物を産出する過程として捉えられる。このとき、生産の実在的過程、あるいは生きた労働は、経済的世界に新たな交換価値をもたらすものとしてしか考えられていない。アンリは、この経済的過程が経済的実在性をもつと述べるが、経済的実在性は実在的ではない。経済的実在性は「観念的諸実体(entités idéales)のみから構成され」ており、この「観念的諸実体」は、「諸個人の生きた主観性と力」と「自然」の「非実在的な諸表象」でしかなく、実在性とは「無縁」のものである(CC 116)。

さて、アンリは二つの価値、二つの生産過程を考えるだけでなく、それらの価値が二重であると述べる。「労働の生産物が他の生産物と交換される必要があるとき、すなわち、実在的な生きた労働が、この労働の代わりに量化され計算されることができる抽象的実体と二重になる(se doubler de)とき、実在的過程の構成要素が経済的要素となる」(CC 118)。この二重性は、経済的生産過程は実在的生産過程の根拠づけなしには存続し得ない、ということだけを意味するのではないと思われる。というのも、アンリは経済的世界において、交換価値が自律的に運動することを認めているからである。「交換価値は、観念的な仕方では自律的には

たらいっており、経済特有の連関と調整に従う固有の軌道をたどるように思われる...」(CC 167)。経済的な世界において、商品は、実在的な生産過程とは独立に、交換価値そのものとして交換され、経済的過程は、あたかも実在性をもつかのごとく、経済的過程それ自身の目的性と論理をもって自律的に循環する可能性をアンリは認める。この交換価値の自律的な運動をどのように理解すればよいのだろうか。ここでは次のように解釈したい。アンリが「経済は生を二重化する。しかし生が経済を産出するのであり、これと同時に生は絶えず経済を自己に立ち戻らせる(ramener à soi)」(同)と言うとき、この「自己に立ち戻らせる」という表現は、単に生が経済を基礎づけていることを表しているだけではなく、まさに経済的な過程が生へと関与する可能性を示唆していると思われる。

もちろん、アンリは依然として実在的な生産過程が経済的過程に何ら関与しないという立場を取っている。しかし、先に述べたように、この立場では経済的なものが生の自己否定を促すことは生じ得ないはずである。ところで、この「連関と調整」はたとえば資本主義のイデオロギーという形をとるが、イデオロギーは生きた労働とは無縁の経済の論理に過ぎない。しかし、このイデオロギーに従って、資本が蓄積され、広大な土地や巨大な生産機械などに結実する。生きた労働と無関係に肥大化したこれらの土地や生産機械が、生きた労働によって内在的に掌握され、生きた労働の働きかける内在的な項、すなわち 大地 として啓示される。生によって掌握された 大地 は労働が働きかける項そのものであるので、大地 の変化は直接生きた労働に影響する。

まとめると次のようになる。資本主義的な「経済特有の連関と調整」は、内在的な生とは無縁の論理であるけれども、この論理によって土地や生産機械が肥大化していく。この肥大化した土地や生産機械が内在的に掌握されることによって 大地 として啓示される。そのため、「経済特有の連関と調整」に従う経済的過程は、直接実在的過程に影響を及ぼすことはないものの、内在的な掌握を通じて間接的に影響を与える。これこそが「生が経済を自己に立ち戻らせる」ことのもう一つの意味ではないだろうか。

このような解釈を行うにあたって放置してきた問題がいくつもあるが、ここで生 の 世界の解釈が生きてくる。まず、生の力の内在的な掌握とは一体何であるのか。実はこのことをアンリはほとんど説明していない。この生の力の「掌握」も生 の 世界の概念を介することで次のように解釈しうる。すなわち、生の力の掌握とは、生の力の根源的な自己体験においてこの生の力と原初的な相 属関係にある生 の 世界へと取り込むこと、すなわち生き生きとした 身体性 のさまざまな主観的潜在性として生のうちに取り込むことではないだろうか。原材料や生産手段が生力の自己体験によってこの主観的潜在性のうちに取り込まれるからこそ、同じくこの生の力の自己体験によって使用された生産手段と新しい生産物が 大地 として啓示される。潜在性の現実化こそが生産であり、生産物の啓示なのである。

次に、生きた労働があくまで内在的な生の自己体験であって、この自己体験に超越の作用は何ら関わりを持たないならば、「生が経済を自己に立ち戻らせる」とき、「経済特有の連関

と調整」によって自律的に運動する経済的過程は生に対して何をしているのか。先にイデオロギーに従って資本が蓄積され云々と簡単に述べてしまったが、資本の蓄積も内在的な生きた労働によるのであるから、この場合イデオロギーが内在的な労働に作用して資本を蓄積させたことになってしまう。アンリのテキストからは少し逸脱することになるが、このような問題も次のように理解することができるだろう。すなわち、原材料や生産手段が内在的に掌握されるように、イデオロギーなどの「経済特有の連関と調整」も内在的に掌握されるのではないだろうか。この点に関しては間接的な論拠ではあるが次のように言うことができる。アンリは「表象の情感性」(GP 231)を認める。たとえば、抽象絵画論である『見えないものを見る　カンディンスキーについて』において、色やフォルムは単なる色や形ではなく、内的響き、パトスをもつと論じている。黄色い三角と青い円は形や色が異なるだけでなく、各々の図形のもつ内的響き、パトスが異なるのである。そしてこのパトスは対象を眺めるまなざしによってではなく、生の自己体験において感じ取られる。このようなアンリの立場からすると、対象や表象として現れているものを内在的に掌握するということが可能である。そしてイデオロギーとして結実する「経済特有の連関と調整」もまた一つの表象である以上、内在的に掌握しうるものと考えられる。

さらにテキストから逸脱することになりかねないが、次のように考察を進めたい。生の自己体験によって具体的に啓示されるものの 身体性 の主観的潜在性が生 の 世界であるならば、超越の作用で現れるものは、生の力の掌握によって生 の 世界へと取り込まれることによって、生の運動をいわば外側から規定しており<sup>10</sup>、いわば生の自己体験の豊かさを左右しているのではないだろうか。生産の例で言えば、生きた労働が生産する際に、生の力が掌握する生産手段や原材料の選択肢を、超越が左右していると考えられる。アンリの「技術 資本主義」批判に即して考えるならば次のようになる。対象としてさまざまなものが純粹地平としての世界に現れており、それらを生の力によって掌握するとき、生 の 世界の潜在性は豊かなものとなり、これらの可能性は実在的な生産過程を経て、豊饒な 大地 として啓示される。逆に、アンリの批判する今日の大量生産においては、生産手段としての大型生産機械が生産過程に占める割合が著しく高くなり、生 の 世界の潜在性が単調で貧しいものとなる。その結果、生の自己体験による生きた労働が啓示する 大地 は生産機械と均一な大量生産物に占拠されてしまう。労働者の労働も機械の操作という単純労働となってしまうため、生産における労働する個人の役割も無に等しくなる。内在的な生きた労働に生産機械が直接関与することはないのだから、アンリが批判する大型機械生産による生の抑圧という事態は、機械が生を直接抑圧することではない。生の抑圧とは、大型機械が生きた労働の潜在性としての生 の 世界を単純で貧しいものとすることによって、生きた労働の実在的な生産過程における生きた労働の役割を縮小させてしまうことである。また、生の自己否定も生 の 世界が単一なものとなり、もはや生きた労働が自らの力を意のままに行使す

ることができなくなったときに生じることであると思われる。

このような思索はアンリの意図を大きく逸脱しているかもしれない。ただ、アンリのテキストにはこのようにも読める余地が残されているように思われる。特に経済の問題や実践の問題には、アンリ自身うまく答えられていない問いが残されている。このような問いにアンリのテキストを用いて答えられる限界を見極めるためにも、第4章はアンリのテキストを逸脱するところまで思索を進めてみた。とはいえ本論文の主題は「生の世界」の概念を解明することによって、内在と超越の関係性を改めて問い直し、「技術資本主義」批判をはじめとする1980年代のアンリの思索を解釈する基礎を築くことであった。本論文の成果を元に考察しなければならない個別の議論は数多いが、ひとまずここで筆を擱くことにしたい。

---

## 凡例

[ ] は筆者の補足等、「」はアンリの著作からの引用、 はアンリの原文中で頭文字が大文字の語句、カンマによる傍点は原文中のイタリック、ピリオドによる傍点は筆者自身の強調である。

アンリの著作からの引用箇所は、以下の略号の後に原著のページ数を記すことによって示す。

EM : *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, et rééd. 1990.

PPC : *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, et rééd. 1987.

M1, 2 : *Marx*, 2 vol. : I. *Une philosophie de réalité*. - II. *Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, et coll. « Tel », 1991.

GP : *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985

B : *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987 ; réimpression de la deuxième édition « Quadrige », Paris, PUF, 2004.

CC : *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.

I : *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éd. du seuil, 2000.

<sup>1</sup> Roland Vaschalde との対談。Michel Henry, *L'épreuve de la vie* (Actes du Colloque de Cerisy, septembre 1996 sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 495. なお、次の対談集に再録されている。Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Éditions Sulliver, 2005, p. 17.

<sup>2</sup> 『身体哲学と現象学』の第二版緒言(PPC v、執筆は1987年)によれば、このピラン論は、『顕現の本質』の中の「最初に完成されるべき」一章として構想されていたが、分量が増えすぎたため、国家博士論文『顕現の本質』の副論文として分離されたものである。さしあたりこの記述を信用するならば、この著作は、「現象学」的に問題は残るものの、『顕現の本質』を構想する初期の段階の思索、あるいは、アンリの基本的・個人的な思想が主著以上に含まれていると考えられる。しかし、分離された理由はともかく、分離された事実それ自体のうちに本質的なことが存するように思われる。つまり、ピラン論には、抵抗する連続など、「現象学的諸前提」のうちに含み込むことのできない要素が含まれているため、『顕現の本質』

と融合することができなかつたのではないだろうか。

このように、このピラン論を検討するには本来その一部であるはずであった『顕現の本質』との関係を十分に考察しなければならないが、本論ではその余裕がない。

なお、アンリは、メヌ・ド・ピランの影響を強く受けていることを再三述べている。「私が唯一受け取った本物の助けはメヌ・ド・ピランのもののみである」とさえ言われている(Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier, Prétentaine, 2002 ; nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Beauchesne, 2004, p. 161.)。もし、ピラン論 『マルクス』

「技術 資本主義」批判という思索の一つの流れが『顕現の本質』よりもアンリの根本関心を表現しているとすれば、余計な夾雑物を取り除き、「現象学的諸前提」をきわめて精緻に彫琢した『顕現の本質』という著作は、アンリの哲学的変遷のなかでは、むしろ例外的なものかもしれない。

<sup>3</sup> この問いは、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』を踏まえながら、時間や構想力、そして自己触発という概念(とりわけ「自己による触発(affection par soi)」と「自己の触発(affection de soi)」)をめぐってなされている。しかしここではこの問いの結論だけを呈示することしかできない。この点に関しては次の研究を参照のこと。鈴木泉 「内在・情感性・生 ミシェル・アンリの哲学」 『東京大学教養学部人文科学科紀要』、東京大学出版会、1992年、231-288頁。山形頼洋 『感情の自然 内面性と外在性についての感情の現象学』 法政大学出版局、1993年、特に第四章。

<sup>4</sup> この抵抗する連続は、ピラン論の抵抗する連続とは次元を異にする。むしろ 大地 と同義に近いものである。

<sup>5</sup> ところで、現代文明批判において生の 世界が問題になっているということで、想起されるのはオルテガの議論である。「世界は、われわれの生の可能性の総計である。したがって、世界はわれわれの生と離れた迂遠のものではなく、生を現実に取り巻くものである。」「世界はわれわれがそうなりうるものであり、それゆえに、われわれの生の潜在力である。この潜在力が実現されるためには一つの具体的な形をとらなければならない」(『大衆の反逆』 寺田和夫訳 中公クラシックス、二〇〇二年、四三頁)。別の箇所では、「あらゆる生は、自分自身であるための戦いであり、努力である。私が自分の生を実現する過程で遭遇する障害が、まさに私の活力と能力を目覚めさせ動員するのである」(前掲書、一二一頁)とも論じられている。これらの議論は、哲学的な前提や文脈は全く異なるものであるにせよ、アンリの労働に関する議論や「技術 資本主義」批判と極めて近いもののように思われる。

だからといって、本論文のアンリ解釈が正当化されるわけではないが、この二人の親近性を考察することによって、新たな問題系が開けるかもしれない。

<sup>6</sup> 『身体哲学と現象学』における、主観的身体と抵抗する連続との一体性、あるいは主観的身体と有機的身体の区別は、ここで論じたような図式で明確に論じられているわけではない。とりわけこの著作においては主観的身体が運動志向性として捉えられており、それに伴って、抵抗する連続は「超越的項」として捉えられる。このような見方は、多くの論者が問題とするところであり、後にアンリ自身反省する考え方でもある(I 212)。cf. 山形頼洋 「アンリの身体論 内在の概念とキネステーゼ」、『哲学論叢』第23号、1996年、75-90頁。

<sup>7</sup> ピラン『心理学の諸基礎についての試論』p.221からのアンリの引用。Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, *Œuvres de MAINE DE BIRAN*, édition Tisserand, Alcan, Paris, 1932, VIII, p.221

<sup>8</sup> なお、ここでは詳しく論じることができないが、有機的身体は習慣によって存在論的構造を規定される(PPC 137)。たとえば手で何かを持つ、という行動を反復することによって、持つという能力の行使が記憶され、持つ能力が行使される「適用点」として有機的身体のうちにある構造が生じる。この構造を器官と呼んでおり、この構造を超越の作用によって表象したものが客観的な身体 物体(corps)なのである。このように習慣によって構造化された器官の総体が有機的身体なのだが、このことは有機的身体が部分に分割していることを意味す

---

るのではなく、むしろ諸習慣が一つの身体のうちで可能になっていること、「身体が一個の力能である」(PPC 134)ことを意味している。この一性は、「努力の感情」の一性、すなわち、「主観的身体の根源的存在の超越論的一性以外の何ものでもない...」(PPC171)。したがって、アンリにとっては、有機的身体が諸器官へと構造化されているとしても存在論的には等質なのである。

<sup>9</sup> この subjectif、objectif な要素がどちらも主観的要素であることを示すため、主体的・客体的と訳した。

<sup>10</sup> さらに、次のようにも考えられるのではないだろうか。内在的な生は、まさに自分自身しか体験することができないため、生 の 世界の外にあるものを掌握して生産に用いることができない。皮肉にも、アンリの思考装置を貫徹すると、生の力によって掌握され生 の 世界のうちにあるものしか、生の力は掌握することができない。生の力によって掌握されたものは行為や生きた労働の最中でのみ捉えられるが、逆に言えば、行為や労働において捉えられていないものは生にとって全く未知なるものである。生 の 世界は、行為や実践においてしか捉えられないものが具体的に啓示されることを可能にする主観的潜在性であるとするならば、生 の 世界にはいわば生の力が掌握していない「外部」がある(この「外部」は生の自己体験の外にある以上、実在的に顕れるものではないが)。とはいえ現実には、生 の 世界の「外部」にあって生 の 世界のうちにないもの、すなわち、生にとって全く未知なるものを、生は永遠に内在的に掌握できないわけではない。たとえばわれわれはこれまで知らなかった道具を、経験や知識を駆使しながら使いこなし、新たな生産のために用いることができる。われわれは生 の 世界の主観的潜在性のうちにないようなはじめて見る何かをいかにして道具として用いることができるのだろうか。生 の 世界の外部に内在的な掌握の手が届かないとすれば、生 の 世界の外に届くのは超越の手である。アンリの現象学の体系において、生 の 世界の外部へと到達しうるのは、超越の作用でしかありえない。生にとって未知なるものは、まず超越という顕現様態で、純粹地平としての世界のうちに対象として現れる。対象として世界のうちに現れる事物は、実践において内在的に掌握されることによって、生 の 世界のうちにも含まれることとなり、大地 として啓示されることにもなる。「生 の 世界を外側から規定する」と筆者が述べたのはこのような事態を想定してのことであるが、これはさすがにテキストから逸脱しすぎているであろう。

## 自由の不確定な志向性

### 「動的図式」と前期ベルクソン自由論

笠木 文

L'intentionnalité indéterminée de la liberté le « schéma dynamique » et la notion de la liberté dans la première période de Bergson

Jo Kasagi

Cet article a pour but d'examiner le processus temporel et dynamique qui, d'une part, comme « hésitation » ou « délibération » aboutit continuellement à l'acte libre et, d'autre part, préforme cet acte comme « force » ou « effort ». Quand Bergson critique l'indifférentisme et le déterminisme associationiste dans *l'Essai*, ce processus joue un rôle très important. Toutefois, en un sens, celui-ci semble paradoxal et incertain, puisqu'il relève à la fois de l'indétermination et de l'intentionnalité.

D'abord, afin d'éclairer l'indétermination de l'acte libre dans *Matière et mémoire*, nous étudierons l'« affection » comme retard sur le mouvement réflexe, ainsi que la sélection des souvenirs, comme association par ressemblance. Puis, à la lumière de *Matière et mémoire*, nous approfondirons les notions du « schéma dynamique » et de l'« invention » dans *L'effort intellectuel*, pour examiner l'intentionnalité en rapport avec l'acte préformé. Nous montrerons ainsi les relations internes entre les textes de la première période de Bergson ou les divers aspects de la liberté bergsonienne qui sont le plus souvent considérés à part. Par là, nous verrons que c'est au cours du processus temporel que l'indétermination et l'intentionnalité s'unifient et qu'elles rendent possible une liberté non-indifférente.

## 序

ベルクソンの自由論が主題化される第一の主著、『意識に直接与えられたものについての試論』<sup>1</sup>（1889年）において論点の一角を構成するのが、無差別自由論と決定論の批判である。すなわち、ベルクソンによって批判の対象とされるのは、一方では連合主義的な決定論である。だが他方では、複数の行為を等しく選択することの可能性を主張する立場、すなわち無差別性によって自由を擁護する立場に対してもまた、同じく批判が向けられているのである。

しかし、無差別性ではないものとしたうえで厳密に自由を確保するためには、実際には相応の論理が必要となるだろう。というのも、無差別な自由を拒否するのであれば、行為を決定づける何らかの要因を導入せざるをえないのだが、そうすればおのずから行為はその要因によって決定されるように傾きかねないからである。

たしかに、ベルクソンはこうした問いを明示的に扱っているわけではない。しかし、無差別性を否定する自由論である限り、ベルクソンの議論に対してもまたこの問いは立てられる必要がある。実際、以下に述べるように 不確定性 と 志向性 と規定される自由の両義的な性質を『試論』のテキストは示唆している。ベルクソンの議論をひとまず認めるのなら、おそらくこの 不確定性 は無差別性と同義ではなく、また 志向性 は必然性を含意することはないのだろう。だとしても、やはりその先が問われねばならない。すなわち、本性上ともすれば相反しかねないこの両義性はいかにしてベルクソンのなかで折り合わされているのだろうか。このことが不確定性と志向性の内実とともに明らかにされねばならない。

結論を先取りすれば、自由行為の不確定性と志向性が調停されるのは、行為に至るまでに経過する時間においてであると考えられる。周知のように時間の概念はベルクソンの自由論において決定的な役割を果たしており、それについてはすでに多くの研究が重ねられている<sup>2</sup>。本論においては、無差別的でない自由を可能にする、つまり不確定性と志向性を折り合わせるという点でもまた、時間は自由行為に対して重要な寄与を果たしていることを明らかにしたい。それによって、時間と自由の関係という周知の論点に対して新たな角度から光を投げかけることを試みる。そして、『試論』において時間と自由が交差するのは行為へ至るまでの過程、さらに言うなら時間のリアリティが正しく考慮されたうえでの行為への過程においてである。この点に着目し、行為へと至る過程の具体的な内実を検討することで本論は考察を展開することになる。

ただし、『試論』において自由行為への過程は必ずしも十分に語られているわけではない。というのも、『試論』では単なる心的状態の継起と行為への展開とは明確には区別されておらず、持続が実際に行行為として外的に展開していく過程については不明瞭な点を残してい

るからである。そしてまた、行為への過程に導入される時間の概念は「持続」としての時間であり、それは不可分な連続的展開である。そのため、行為へと至る諸段階をたとえば動機の吟味・躊躇・決意といったふうに別々に区切られたものとして想定するならば、実際の過程を歪曲してしまうことになるのである。『試論』での議論の持つこうした性格によって、行為へと至る時間的過程は重要性を強調されつつも、その内実についてはある種の曖昧さが残されており、その過程はともすれば分節化を拒むブラックボックスのような印象を読み手に与えもするのである。そこで本論では、読解の対象を拡大し、第二主著『物質と記憶』(1896年)および論文「知的努力」(1902年)<sup>3</sup>をもあわせて検討する。そうすることで、それらのテキストの相互連関とあわせて、行為への時間的過程の内実を解明することを試みる。このように、ベルクソンの著作のなかでも心理学的記述が中心を占める、「前期」と括られうる諸テキストに関して本論では横断的な読解を行う。

このことはまた、ベルクソンの読解を新たに水路づける試みでもある。『試論』と『物質と記憶』の両者における自由論は互いに相貌を異にしており、議論に一定の断絶があるようにしばしば見なされてきた<sup>4</sup>。それに加え、『物質と記憶』と論文「知的努力」とは「意識の諸平面」や「注意」という概念を共有しながらも、両者を交差させる読解はいまだ十分には開拓されていないと思われる<sup>5</sup>。したがって、これらのテキストのうちに内的な連関を見いだすことはベルクソン解釈上、有意義であると考えられる。

以上のように、無差別ではない自由の成立根拠、時間と自由との関わり、自由行為への過程の内実、諸テキストの相互連関という、相互に絡まりあった論点について解明することが本論の課題である。

考察に先立って、本論の構成について述べておきたい。まず、第1章においては『試論』のテキストを検討する。連合主義的決定論、無差別自由論それぞれに対するベルクソンの批判を整理し、そのうえで自由行為へと至る過程からその不確定性、志向性を取り出し、同時にその問題性を指摘する。そして第2章では、『物質と記憶』へと考察を移行させる。反射的運動からの遅れとしてのアフェクション、そして類似連合による記憶の選択という観点から、不確定性の内実について検討する。第3章では、論文「知的努力」における「動的図式」に着目することで、今度は志向性について考察を加える。以上の過程を経て、自由の不確定性と志向性が時間のうちにおいて折り重ねられることが明らかになるだろう。

## 第1章 『試論』における、自由行為への動的過程

### 1-1 連合主義的決定論の批判と心的状態の変容

ベルクソンは『試論』において、ミルに代表させられる連合主義的決定論と無差別の自由の双方を批判している<sup>6</sup>。この批判が展開されるのは、『試論』では主に「実在的持続と偶然性」と題されたセクションである。まずはこの箇所を検討する。

ベルクソンは無差別自由論と連合主義的決定論の立場を次のように要約する。たとえば、 $X \cdot Y$ という二つの異なった行為があり、そのうち行為 $X$ が行われたとする。無差別自由論であれば、この二つの行為に関して、両者とも「等しく可能」(DI131)であったと考える。そのときに想定されているのは、先行するいかなる条件も関与することなく、行為の選択が行われるという事態である。それに対して、連合主義的決定論はこのように主張する。行為 $X$ を選んだのなら、「そうする何らかの理由」(DI134)があったはずだ。つまり、行為 $X$ に連合した何らかの心的状態がもともと存在したからこそ、その行為 $X$ は行われたのである。このときに連合した心的状態が行為 $X$ を必然的に決定づけていたのであり、したがって行為 $Y$ を選択するということはそもそも初めからありえなかったのである、と。

こうした議論に対して、ベルクソンは両者が共有している前提、すなわち、行為を $X$ や $Y$ として「記号化」(DI135)しているという前提を批判する。では、なぜ記号によるモデル化は批判されるのか。それは結局のところ、『試論』において最重要視される持続の展開過程、つまり行為へと至る「動的進展 (progrès dynamique)」(DI136)を正しく捉えることができないからである。ベルクソンによる批判の核心はこの点に存している。

こうしたベルクソンの議論は、連合主義的決定論と無差別自由論の両者を、それらの前提にまで遡りし批判するという点に力点があり、実際、その点に議論の意義と独自性があることは確かである。とはいえ、ここでの議論においてベルクソンは単に両者の批判に終始しているだけではなく、みずからの積極的な立場を示唆してもいる。それが、この「動的進展」という語の指し示す事態である。ベルクソンの議論をミルの連合主義的決定論、そして無差別自由論と対比させることで、行為へと至る過程について、両者がどのような内実を捉え損ねているかを明らかにすることができるだろう。

ミルに関してベルクソンはこう批判する。ミルはなされるべき行為をあらかじめの所与として、「不変の記号」(DI132)によって置き換える。そして、行為を決定した、あるいは決定するとみなされる心的状態が想定される。これは、行為にとって事後的な観点から、不変の記号としての行為と、先行する心的状態を同じく不変のものとして対応付けることを含意している。つまり、行為を決定づける心的状態は、「自己同一的なものとしてとどま

る〔……〕事物と同一視されている」(DI128)のである。しかし、ベルクソンによれば実際の心的状態は「絶えず変化している」(DI132)。『試論』において持続として把握される心的状態は不可分な全体性を形成するのであるが、それは過去の総体を切り離すことのできない背景としている。そのため、心的状態は絶えず「その全過去によって強化され、大きくなる」(DI115-116)のであり、同一の状態は反復されず、不断に変容を遂げていく。この点で、ミルの議論は行為へ至るまでの心的状態の不断の変容を捉え損ねているのであり、そうした誤った前提の上で決定論を組み立てているのである。

だが、動的進展はただ反復不可能な心理状態の変容という事態のみを指し示しているわけではない。もちろん一面ではそうであるのだが、この変容の過程が同時にまた、まさに「動的進展」と呼ばれているように、行為へと向かってゆく過程であるという点にも注意が払われなければならない。そのことを明らかにするために、続いては無差別自由論とベルクソンの議論を、行為へと方向づけられた心的過程という観点から対照させたい。

## 1-2 無差別自由論の批判と心理的過程としての活動性

無差別自由論は複数の行為、たとえば行為Xと行為Yが等しく可能だとみなす。この立場はベルクソンによれば、次のようにモデル化される。自我は意識状態の系列MOをたどり、点Oに達し、これからXあるいはYを選ぼうとしている。このとき、点Oから伸びている方向OXとOYは「惰性で無関心で(indifférente)ただわれわれの選択を待っている事物」だとされ、そこからは「自我の連続する、生き生きとした活動性(activité)」は取り除かれる(DI133)。つまり、行為に至るまでの一連の心的状態とされるOX・OYは、行為の選択に関与する契機として考慮されない。その代わりに、行為を決定する力は点Oにおける自我に帰せられる。それは「無差別な(indifférente)活動性」(DI134)あるいはX・Yのどちらにも向けられた「二重の活動性」(ibid.)であり、行為の決定は、点Oにおける自我による、いかなる条件にもとらわれない選択にゆだねられる。無差別自由論においては、そうした二重の活動性を、行為に先行する意識状態OX・OYとは無関係に持つことが想定されるのである。

このように行為を決定する活動性を点Oに位置づけることは、換言すれば、「自由行為のうち継起的ないくつかの段階、すなわち、対立する動機の表象と、躊躇と、選択とを区別」(DI133)するということである。行為の「選択」は点Oという一点に局在化される。それによって、選択に先立つ「動機の表象」や「躊躇」と無関係とされるのであり、無関係に行われるからこそ先行条件にとらわれない無差別な選択が可能なのである。そのため、

無差別自由論にとって躊躇とはせいぜい、行為の決定へと関与しない「機械的動揺」(DI134)にすぎない。以上のように、無差別自由論にとって複数の行為が等しく可能であるのは、行為に先行する心的状態と無関係に行われるという点に由来している。だが、このような議論は、ある困難を抱えている。つまり、「無差別な活動性」を想定しているがために「もしも二つの道が等しく可能だったのなら、いかにして決定を行なったのか」(DI136)を説明できず、行為者はいわゆる「ピュリダンの口バ」と化してしまうのである<sup>7</sup>。

それに対してベルクソンは、「熟慮(délibération)」(DI136)や「躊躇(hésitations)」(DI132)という行為へ至る連続的な心理的過程そのものに、行為へと向かう「自我の生ける連続した活動性」(DI133)を見て取っている。すなわち、行為の契機となる活動性は、特定の瞬間における選択に局在化されるのではなく、連続する心理的過程それ自体のうちに織り込まれているのである<sup>8</sup>。そのため、熟慮や躊躇といったものは、無差別自由論におけるように、行為の決意とは明確に区別されない<sup>9</sup>。『試論』が描くところでは、自由行為はあたかも「熟れすぎた果実」(DI132)が落下するように「自然な進展によって」(DI129)行われるとされるが、それは自由行為の連続的な展開を表現していると考えられる。

このような連続的な展開過程こそが、「動的進展」と呼ばれるのであり、無差別自由論はこの過程を捉え損ねている。そして、先立つ心理的状态、すなわち動的に展開していく熟慮の過程は活動性であり、したがってその過程において私は行為へと差し向けられ、そこに至りつつある。この点で、ベルクソンの議論では無差別自由のように「ピュリダンの口バ」には陥らない。というのも、一方で無差別自由論は行為へと至る途上の心的過程を含む行為の先行状態を、行為の選択と無関係のものに見なすことによって、無差別な選択を確保していた。それに対して、ベルクソンにおいては、先行する動的な心的状態が活動性という形で行為を決定づけているからである<sup>10</sup>。もちろんこの場合、先行する心的状態はミルの場合とは異なり一定不変のものではないし、その状態と行為との必然的連合が成立しているわけではない。とはいえ、ベルクソンの議論においても心理的状态と行為とのあいだには因果性とも呼びうる関係が成立していることは確かである<sup>11</sup>。事実、『試論』の「実在的持続と因果性」と題されたセクションでは、心理的状态が行為へと至る過程に対して因果性という名が与えられている。続いて次節では、この箇所での議論について検討する。

### 1-3 「実在的持続と因果性」における、力としての先行形成

『試論』において因果性の観点から自由が論じられるのは、「実在的持続と因果性」と題されたセクションである。ただし、この箇所では冒頭の箇所(DI149-151)とそれ以降とで

は別種の議論がなされている。この点には注意が必要である。心的な状態に関しては、同一条件が反復されえないがゆえに、必然的決定をもたらす因果関係は内的な領域においては見出されることはない、こうした内容がまずは冒頭部で語られる。以上を手短に主張し終えた後、しかしベルクソンはその不十分さを認め、因果性の概念そのものの分析に取り掛かるのである (cf. DI152)<sup>12</sup>。すでにみたように、行為へと至るまでの心理的状态は、つねに変容してゆくという側面のみならず、行為へと向かう活動性としての性質をも備えているのだ。同様に、以下に検討するこのセクションの後半部分においても、まさしくただ異質的に推移してゆく心的過程という把握にとどまらない、行為へと向かう動的な過程について述べられている。ベルクソンの議論を続けて参照しよう。

ベルクソンは、二種類の因果性を区別するのだが、それは、原因のうちにおける結果の先行形成 (préformation) の二形態として整理される。一方の因果性では、原因と結果は継起の関係ではなく数学的な内属関係を結ぶ。両者のあいだには必然的決定の関係が成立し、そこに持続が入り込む余地はない (cf. DI156-157)。この種の因果性においては、結果は原因のうちで完全な形で先行形成されているといえる。

それに対して、もう一方の因果性とそれに対応する先行形成が存在する。それは必然的決定を含意する因果性とは異なり、持続の一端をなす動的な因果性である (cf. DI164)。行為へと向かう動的な過程として、考察されるべきはこうした先行形成である。このような因果性において、なされるべき行為は意識のうちで与えられる力として先行的に形成される (cf. DI163)。つまり、行為への時間的な過程において私は行為に対して無関心 = 無差別ではなく、力という動的なあり方で行為へと差し向けられている。しかもそれが、行為へと至る心理的な因果性として語られているのである。この点で、前節で確認した行為への展開過程と重なりあう事態がここでも語られているとみなされうる。ただし、このように規定される行為への動的な過程という概念には、重要な問題が内在している。それは、不確定性および志向性として整理しうる二つの要素が含まれているということに由来している。以下、順に指摘する。

まず、行為への動的な過程における不確定性が指摘できる。前節で見たように行為へと至る過程は躊躇や熟慮と呼ばれていたが、それらが可能であるためには、行為が不確定性を備えていることが必要だろう。なされるべき行為がすでに確定しているのなら、どうして躊躇し熟慮することが可能だろうか。そして、本節で述べた動的な先行形成に関してもベルクソンはその不確定的な性格を描き出している。動的な先行形成はあくまで不完全であり、確実でない可能的な行為が描き出されるにすぎないというのである (cf. DI158-159)。だが、ここに問題が生じる。つまり、先行形成された行為の遂行に不確定的な余地が与えられるのであれば、その行為を行うことも行わないことも可能であるという、ベルクソンが一旦批判したはずの無差別的な状況を再び議論に導入するようにも思われてしまうのである。

それに加えて、行為への過程は不確定性と同時に行為への志向性をも備えている。ベル

クソンは無差別自由論を批判しつつ、行為への過程においてなされうる行為へと差し向けられていると述べていた。さらに、動的な先行形成に関してはより明確に志向的な性格が述べられている。すなわち、なされる行為は、努力として展開していく観念として先行形成されると言われるのである（cf. DI158）。だが、こうした志向性は行為の記号的な表象を含意せずに済むのだろうか。1-1で述べたように、行為をあらかじめ与えられたものとしてみならず議論について、行為の記号的な表象であるとして批判していたのは、ほかならぬベルクソン自身ではないか。自由行為の志向的性格についてもまた、一見したところベルクソンの議論は曖昧で、自家撞着に陥りかねないように思われるのである。

このように、無差別自由論および決定論に対するベルクソンの批判は、上に述べた不確定性と志向性の内実次第ではベルクソン自身の議論についても回帰しかねない。こうした疑念を晴らすには、志向性と不確定性を備える行為への動的過程に関して、さらなる吟味を継続することが必要となる。ただし、その際には『試論』以降の著作をあわせて検討せねばならないだろう。

まず、不確定性に関していえば、『試論』が扱うのはせいぜい批判対象としての無差別的な選択にとどまっている。ベルクソンの主張する自由行為が本来備えているであろう不確定性や選択としての側面は、そこでは十分に展開されてはいない。そうした側面が前景化するの第二主著『物質と記憶』においてである<sup>13</sup>。したがって、以下では『試論』のテキストをひとまず離れ、『物質と記憶』における選択としての自由についてまずは検討する。ただし、『物質と記憶』における自由論は『試論』の議論を継承しつつも、そこで自由行為として描かれる事態を十分にはカバーしきれていないように思われる。そのため、『物質と記憶』の議論を踏まえ、論文「知的努力」へと考察を延長し、そこで得られた視点によって不確定性を孕む熟慮の内実を明らかにする必要がある。

次に、行為への過程における志向性について。あらかじめ見通しを述べておくと、この志向性は、論文「知的努力」で登場し、知的努力を経由しながら展開する「動的図式」によって担われると考えられる。ただし、果たされるべき行為を先行的に指し示す「動的図式」は、自由の不確定性ないし選択性を通してのみ現実化する。こうして最終的には二つの論点は合流することになる。まずは、『物質と記憶』において不確定性のなかでの選択について考察し、そのうえで、論文「知的努力」へと移り、行為への志向性を内包する動的図式の展開過程について明らかにしたい。

## 第2章 『物質と記憶』におけるアフェクションと記憶の類似連合

### 2-1 時間における身体

『物質と記憶』において行為の選択は、一方では、身体の感覚運動的な機構を背景としたアフェクションとともに描かれている。そして他方では、行為の選択に関わる記憶の現実化のメカニズムが論じられている。まずは、より身体的なレベルでの不確定性や躊躇を表現していると思われるアフェクションの概念から検討していきたい。

『物質と記憶』の第一章でベルクソンは身体について、精神と関わる側面を捨象し、物質的次元のみを焦点化した考察を展開している。つまり、外的対象から作用を受け、反作用を外的対象へと送り返す運動的回路の総体として身体を捉えるのである。そのうえで、脳をはじめとして複雑に分化し発達した神経中枢を備える人間の身体においては、外的作用に対してそのつど複数の可能な反作用が許されている。身体的な行為のこのような不確定性の範囲を示す部分を照らしたものが知覚だとされる（cf.MM27-29）。だが、知覚によって表現されるような行為の不確定性は私たちの求める不確定性ではない。というのもそれは、純粹に物質的レベルでの不確定性であり、「気まぐれ（caprice）」（MM67）すなわち持続と無関係な偶然性に他ならないからである。そこに不確定性はあったとしても躊躇しつつ行為へと至る私は存在しない。

だが、以上の観点は暫定的なものにすぎない。知覚の分析を終えたベルクソンは第二章冒頭にて流れる時間のなかに身体を位置づけなおす（cf.MM82）。そして、身体は継起する内的な持続のもっとも新しい延長部とみなされるのである（cf.MM83）。これは、身体が私の生きられた現在に位置づけられることを意味している。というのも、「私の現在」と呼ばれる生きられた現在は、身体についての意識と呼ばれるからである。さらに、「私の現在」は感覚としての直接的過去と、運動としての直接的未来から構成されており（cf.MM153）そのため、「感覚-運動的」（MM156）と形容されている。感覚が運動として展開していく持続の先端としての現在、それについて私の持つ意識が生きられた私の現在なのである。このように時間的な展開過程のうちに置き直された身体を内側から私たちに提示するのがアフェクション（affection）<sup>14</sup>である（cf.MM11・63）。このアフェクションによって内側から知られる身体こそが、時間のうちに置き直された身体なのである。

## 2-2 アフェクション、遅れつつ展開する運動

時間のうちに置かれたとはいえ身体と関わるものであるがゆえに、知覚の場合と同じく、アフェクションもまた不確定な反作用を返しうる複雑化した神経系を前提としている。ベルクソンの挙げる「痛み」の例を参照しよう。感覚と運動を司る身体の部位が未分化な「アメーバの突起部のひとつに異物が触れるとき」、アメーバは即座に「刺激に対して反応を行う」(MM55)。だが、人間を含め、ある程度以上に進化した生物において、運動能力は感覚神経それ自体から分離されて、刺激に対して反射的に応じる運動から距離を取ることが可能となる。痛みが生じうるのはこうした身体機構においてである。ベルクソンによれば、痛みとは「傷つけられた要素が事態を回復しようとする努力 感覚神経に対する一種の運動的傾向」(MM56)なのである。刺激に対して反射的に動作を返すアメーバとは違って、即座に反応を返さない場合に生じるのがアフェクションであり、それは「局所的 (local)」で「無力な努力 (effort impuissant)」とも称されている (ibid.)。それは、外からの作用を即座に「反射」するのではなく、不動性のうちに、その作用のいくぶんかを「吸収している」のである (MM57)。

アフェクションはこのように、身体の不確定性を背景とした、反射運動からの隔たりによって特徴づけられる。だが、アフェクションの本性は「相対的な不動性」(MM56)だけに尽くされはしない。それは、あくまで行為へと向かう運動的傾向を前提とした上での隔たりなのである。そのことは、知覚とアフェクションを対比することで明らかになる。知覚とは、すでに述べたように身体の物理的な運動能力を反映した、可能的な作用 (action possible) である。それは、外的な事物がはまだ身体に影響を及ぼしていない時点において描かれているものである。知覚される諸事物は私に対する作用の切迫度合いに応じて遠近法的に配列される (cf. MM57-58)。だが、ある時点において知覚はアフェクションに転じる。それは、外的な事物が私に対して作用を及ぼす時点である。このとき、作用は知覚として可能的に素描されることを止めて、現実に行われる。この意味で、アフェクションは私の身体的能力をただ可能的に反映させる知覚とは異なり、まさに行われつつある現実的な作用 (action réelle) である。このように反射運動から隔たりつつも、なおかつ実際に作用しつづけるアフェクションは、単なる不動性というよりは、むしろある種の遅れとも呼びうる性質を備えているのである。

以上が、アフェクションとしての痛みに関するベルクソンの理解である。だが、アフェクションは痛みという事例に限られるものではないだろう<sup>15</sup>。というのも、痛みの持つ性質に尽くされないと思われる、アフェクションのより積極的な側面が、テキストの別の箇所でも語られているからである。それは、なされつつある身体的運動に対する私の「主導権」であり、それによって「新しいもの」を生み出すということである (MM12・cf. MM10-11)。

もちろん、痛みの例に見られたように、アフェクションは即座に返される反射運動から遅れながら行われつつある作用でもある。だがそうした側面に加えて、私の側からのより積極的な行為への介入もまたアフェクションにおいては可能とされるのである。

このように、アフェクションは複雑化した身体機構に由来する不確定性によって、反射的な行為から隔たり、遅れをともなった運動傾向である。しかも前節で述べたように、アフェクションにおいて身体は時間のうちに位置づけられているのだった。つまり、こうした身体的運動は、みずからの身体的感覚すなわち直接的過去を経て、直接的未来として時間的に展開する。したがって、アフェクションはまさしく私たちが問題としているプロセス、すなわち時間的展開のうちで不確定性を孕みながらも、行為へと確かに進展してゆ動的な過程を表現していると思われる<sup>16</sup>。

ただし、こうしたアフェクションだけで、動的な過程を語ること、あるいは自由行為そのものを語ることには限界があるだろう。というのも、自動的運動からの隔たりという契機がここでは見出されるものの、その際に、何を目掛けて行為がなされるのかということ、すなわち行為を導く要因がいまだ不明瞭にされているからである<sup>17</sup>。そのため、私たちは別の視点から、すなわち記憶の選択をめぐる議論について考察を継続する必要がある。

### 2-3 類似連合による記憶の選択

『物質と記憶』によれば、知覚において露わとなるような不確定性を身体は備えている。そして、身体が可能な行為のなかから選択を行う際に有効な手がかりとなるのが、想起される記憶である（cf.MM199）。つまり、前節では触れなかった身体運動の方向づけを行うのは、現実化した記憶であるといえる。とはいえ、現実化する記憶そのものもまた不確定性を孕んでおり、選択される余地を残している。自由行為の不確定性、選択性という側面を別の角度から検討するために、ここでは記憶の選択について照明を当てることにする。

では、想起される記憶はどのように選出されるのだろうか。ベルクソンは知覚と記憶の観念連合によって説明を行う。その際に重視されるのは近接による連合ではなく類似による連合である。ベルクソンによれば、一見して近接連合とみられるものも、その根底には実は類似連合が存している（cf.MM97-98・181-183）。たとえば、ある知覚Aと記憶Bが近接によって連合すると思われるときでも、実際には、知覚Aが近接していた記憶Bを直接呼び戻したのではない。というのも、かつての知覚はもはや記憶であり、知覚そのものではないからである（cf.MM97）。そのため、知覚Aはみずからに類似した記憶A'をまずは呼び起こさなければならない。そうすることではじめて、記憶A'は近接する記憶Bを喚

起することができる。ベルクソンはこのように、類似連合を想起の原理として位置づけるのである<sup>18</sup>。

そのうえで、類似連合について説明するためにベルクソンは行為に向けられた私たちの精神のあり方を示す円錐のモデルを用いる。円錐の両極は、行動の平面と呼ばれる頂点Sと、夢想の平面と呼ばれる底面ABによって構成されている。私たちは精神が行為へと関心を向けている程度、すなわち「生への注意」(MM193)の度合いによって頂点Sと底面ABのあいだの諸平面のいずれかのうちに身を置いている。

この円錐モデルは、同時に記憶の個別性の度合いを表現してもいる。一方で頂点Sにおいて、記憶はより「ありふれた(banal)」(MM188)性格を呈する。というのも、行動のみ関心を抱くのであれば、受けた刺激を細部まで弁別するような記憶は現前せずに済まされるからである。他方、底面ABにおいては、行動よりもむしろ思弁的な態度へと傾くので、個々の記憶が細密な個別性を保ったまま存在しているのである。私たちは生への注意に応じていずれかの平面に身を置く。このとき、諸々の記憶が持っている一般性・個別性の度合いが決定される、「並進運動」(ibid.)と呼ばれる記憶の運動が生じているのである。あるものは「ありふれた」ものであり、またあるものは個々の記憶を細部にまでわたって表現している。知覚や記憶それ自体が連合する力を否定するベルクソンは、私が身を置くことのできるこれらの諸平面を導入することによって類似の程度を規定しようと考えている。そして、「並進運動」と同時に、「自転運動」(ibid.)と呼ばれる運動が生じる。この自転運動によって、並進運動によって身を置いた平面の許容する類似性に応じて、身体の運動性に有用な記憶が現実化されるのである。

ベルクソンによれば、主体の側からの記憶の選択は以上のように行われる<sup>19</sup>。身体の運動傾向は外的な条件によって決定されるので、その側面に限れば想起は確かに私の自由にはならない。だが他方で、精神が身を置く意識の諸平面を生への注意に応じて選び出すことができるという点で、部分的ではあるが、喚起される記憶について私は選択権を持つことになる。

第1章で述べた躊躇や熟慮において、アフェクシオンの作用と類似連合によるこうした記憶の選択とが相俟って生じ、それが身体運動を導いていると思われる。とはいえ、『物質と記憶』における記憶の現実化は、以下の理由によってそれ自体では『試論』での自由行為と重なりあわないだろう。

『物質と記憶』において記憶が現実化する典型的な局面として語られるのは、「注意的再認」という現象である。注意的再認とは具体的には、細部にまでわたる対象の判明な知覚、聞き取られた語の解釈や数式の計算といった所作の総称であるが、そこでは主体の側からの「遠心的な」(MM146)働きかけが強調される<sup>20</sup>。つまり、対象の知覚をただ受動的にのみ受け取るのではなく、同時に主体は選び出された記憶によって、みずからの側から対象を「再構成」(MM111)するのである。

だが他方で、『試論』によれば自由行為は「日常的な状況」におけるありふれた行為のうちにはなく、生涯でも稀な「重大な状況」においてこそ見て取られる（DI128）。それに対して『物質と記憶』の注意的再認は、あくまで判明な知覚や計算といった日常的な所作であり、到底『試論』のいう特権的な行為と同じものではないだろう。

さらに、注意的再認に関してベルクソンは「遠心的な流れ」、すなわち私の側からの対象への働きかけを強調する。だが、それは対象の側からの「求心的な流れ」（MM142）と歩調を合わせたものであり、到達されるべきは、すでに与えられた対象の再構成である。そこで目指されているのは、結局のところ対象のより詳細な知覚や理解にすぎず、記憶の展開は眼前の対象にいわば拘束されている。それは記号的に表象される行為のように、あらかじめ到達点の決められた行為となってしまいうだろう。記憶ないし精神の働きについてこうした記述にベルクソンがとどまっていたのは、『物質と記憶』が「精神と物質の交差点」（MM5）について明らかにするために、高度に緊張した持続からなされる重要な局面での自由行為よりは、むしろ日常的なレベルの考察、つまり「記憶力の実践的なしたがって通常の（ordinaire）働き、すなわち現在の行動のために過去の経験を利用する」（MM82）という「再認」の現象に考察を限っていたからだと推測される。

だが、後に書かれた論文「知的努力」において、ベルクソンは注意的再認に相当する事例を改めて取り上げつつ、しかもその延長上により高度な作用として創出（invention）について論じることになる。この論文においてこそベルクソンは『物質と記憶』の枠組みを踏まえながら、すでに与えられたものの再構成にとどまらない新しいものを生み出す過程を論じていると考えられる。それによって、記憶の選択が何に方向づけられているのか、つまり1-3末尾で述べたような自由行為における選択性と志向性の相関について明らかにすることができるだろう。それでは以下に、論文「知的努力」についての考察に移りたい。

### 第3章 論文「知的努力」における「動的図式」

#### 3-1 動的図式によるイメージの組織化

論文「知的努力」では『物質と記憶』で注意的再認として論じられた事象をふくめ、想起・知解（intellection）・創出において生じる知的努力について論じられる<sup>21</sup>。ベルクソンがここで新たに導入するのは、「動的図式」の概念である。動的図式はイメージを潜在的な状態で含んでおり、前者から後者への展開過程において努力が生じるというのである。

以下では動的図式のこうした展開過程について考察する。ただし、ベルクソンは「展開」という語で動的図式とイメージの関係を表現しているが、自分が図式とイメージの二元論を取っているかのように、あるいは、なにか神秘的な実体のようなものが作用していると誤解されないために論文の後半では次のように弁明している。「通常の心理学」には「少なくとも、すべての表象を実在的あるいは可能的なイメージと関連づけて規定しようとする傾向がある」が、動的図式はそれに対立するものではない。「心的な図式が規定されるのは、ただイメージとの関わりにおいてのみである」(ES187)と。つまり、動的図式は「イメージそのものというよりは、むしろ〔想起の場合は〕再構成しなければならないものについての指示」(ES161)なのである。そのため、「展開」という概念よりもイメージの側により焦点を当てて同様の過程を言い換えた、「組織化(organiser・organisation)」という語のほうがその内実を理解する手がかりとしてふさわしいように思われる<sup>22</sup>。そのため以下では、イメージの組織化を軸としつつ動的図式について考察を行うこととする。

動的図式は、必要とされる諸イメージを呼び集めるように働く<sup>23</sup>。そのとき、イメージは外的な特徴によって選び出されるわけではない。ベルクソンは、図式を「問題」(ES188-189)と呼びなおしつつ、組織化について説明を行っている。組織化されるために選ばれるイメージは、「問題」を解決するために必要な「力(puissance)」(ES189)を持ったものである。だが、図式は多くの場合、必要とされるイメージを一挙に迷いなく選び出すのではない。組織化の候補としてある一定の類似性を持った範囲で諸イメージが呼び起こされるのである。ただし、それらの類似は外見上のものではなく、「まったく内的」(ibid.)なものである<sup>24</sup>。

では、内的な類似性とはいかなるものか。2-3で行った議論を思い起こそう。類似は対象それ自体が持つ性質ではなく、みずからが身を置いている意識の平面に応じて決定されるのだ。論文「知的努力」においてもまた、『物質と記憶』におけるこのような記憶の選択と同じ枠組みで諸イメージの選択が考えられているように思われる<sup>25</sup>。つまり、図式が求めるイメージを得るために私は異なる意識の平面を横断する。それによって選択されたイメージが徐々に組織化される過程が、図式からイメージへの展開と呼ばれているのである。したがって、論文「知的努力」におけるイメージの組織化においても、『物質と記憶』における記憶の選択と同様の過程が存在しているように思われる。それは、そのつど身を置いている意識の平面に従った、いわば私の側からの遠心的な対象の「意味」(ES189)付与と呼びうる作用だろう<sup>26</sup>。

逆に、動的図式が存在せず、あるいはそれを考慮しないのであれば、適切な平面上に身を置くことはできない。その際には諸々のイメージは図式へと組織化されるべき意味を担わず、機械的な寄せ集めにすぎないものとなる。たとえば、身体の習慣性のみによって反動的に想起する場合(cf.ES168)や、純粋に単語だけを手がかりに観念を理解しようとする場合(cf.ES172)、日常会話で意味を考えずにありきたりの返答をする場合(cf.ES168-169)

などがそうである。これらの際、私は「同一の平面」に身を置いている。このとき私は図式の展開にそのつど必要とされる特定の類似性を帯びた一群のイメージを得るべく、すなわち諸対象にしかるべき意味をそのつど付与するべく、意識の諸平面を移動することを放棄している<sup>27</sup>。その場合にはイメージは有意味な連関なしに、ただ機械的に寄せ集められているにすぎない。イメージが図式と関わりを持たない場合、それらはただ「共通の意図なしに相次いで継起する」(ES188)のである。また、図式とは無関係に、知性に頼ってイメージの構成を試みる場合にも、それは「ただ過去をそのままやり直すか、過去の凝結した要素を取り上げて、違った順序でモザイクのように組み替えることだけしかできない」(ES188)のである<sup>28</sup>。

さて、このようにして図式はイメージへと展開、ないしイメージを組織化するのだが、それが容易に行われる場合に努力が生じることはない。努力が生じるのは、「複雑さ」(ES186)がある場合である。その場合には、図式はイメージを組織する際に、一定の類似性の枠内でイメージを選び出すが、ふさわしいものが定まるまで、諸イメージは相互に干渉し、容易には組織化は遂げられない<sup>29</sup>。ときには図式に導かれることで組織化可能なイメージが得られないこともあるが、その場合には、組織されたイメージそのものの作用によって、図式そのものが変化することもある(cf.ES175-176)。その意味で、図式は「仮説的」(ES172)な手がかりにすぎない。こうした、図式の展開に至るまでのイメージ間の相互作用、あるいは図式とイメージ間の影響は「まったく特別な躊躇」(ES177)と呼ばれている。それは、イメージが組織されるまでの「待機の時間」(ES177)である<sup>30</sup>。つまり、努力とは時間の経過のうちでなされるイメージの組織化のプロセスなのである。

そして、以上の過程は、もっとも高度な知的努力である「創出の努力」において、とりわけ顕著に見て取られる(cf.ES182)。創出とは、具体的には、「機械」(ES174)の発明<sup>31</sup>や芸術作品の創造(cf.ES175)である<sup>32</sup>。そして、ベルクソンは創出を「産出(production)」と呼び、すでに眼前にある対象の「再現(reproduction)」にすぎない想起や知解から区別している(cf.ES155)<sup>33</sup>。この創出の努力においてこそ、『物質と記憶』では語られなかった行為、すなわち『試論』の自由概念と重なりうる、あらかじめ与えられていない新しいものを生み出す行為が述べられていると思われる。だとすれば、ここに至って1-3で立てた問い、すなわち持続が行為として展開される際の不確定性と志向性を孕んだ過程に関する問いについて検討することができる。以下に、テキストの連関について整理し、不確定性と志向性をめぐる問題を検討することで考察を締めくくることがしたい。

### 3-2 動的図式の不確定性と志向性

まずは論文「知的努力」と『試論』の関係について指摘しよう。論文「知的努力」によれば、努力感とともに躊躇しつつ展開される時間的プロセスのうちで、動的図式はイメージへと展開される。このプロセスは、躊躇の過程であるという点、時間のうちで展開するという点、努力という活動性と不可分であるという点で、私たちが『試論』に見いだした行為へのプロセスと同様のものと思われる<sup>3 4</sup>。だとすれば、動的過程において行為を先行的に形成する志向性とは、動的図式によって成立しているということができる。

そして、この解釈によって『試論』と『物質と記憶』における自由論の連関もまた、おのずから明らかとなる。動的図式の展開とはイメージの組織化であり、そこには『物質と記憶』で論じられた類似による連合が作用しているのだった。とすれば、行為へと至るまでの熟慮や躊躇において行われているのは、『物質と記憶』が述べていた類似連合による記憶の選択ではないだろうか。

また、躊躇において身体の側で生じている事態を内的に与えるのがアフェクションである。それは、身体機構の不確定性を背景として、即座に返される反射的行為から隔たった運動傾向を表現していた。実際、論文「知的努力」においても、諸々のイメージが相互に葛藤している場合には、「身体の不安定性」(ES183)が生じるとされる。知的努力は直接にはこうした身体の状態において感じ取られる。このように、行為への動的過程における不確定性とは、一方では類似による記憶の選択、他方ではアフェクションによって構成されていると思われる。

したがって、位相を異にしていると見られがちな『試論』と『物質と記憶』の自由論は、単なる並列関係にあるのではないだろう。『物質と記憶』は選択の自由を語ることによって、ある側面から『試論』での議論そのものに成立根拠を与えている。このように、『試論』は論文「知的努力」のみならず、『物質と記憶』とのあいだにも内的な連関を有する著作なのである。

さて、以上を踏まえ、まずは行為への動的な過程における不確定性について吟味しよう。『物質と記憶』において不確定性はアフェクションと記憶の選択によって描き出されていた。アフェクションは行動を照らし出すべく選択された記憶によって導かれるのだが、さらにその記憶は動的図式によって方向づけられていた。さらに言えば、不確定性のうちでの選択は動的図式の展開そのものを構成している。というのも、動的図式は時間のなかで展開するのだが、その時間を構成するのが不確定性において選択を行う過程に他ならないからである。それは無差別自由のように、到達点への志向と切り離され、そこへ至る展開と区別された選択ではない。その選択は動的図式へと向かう展開そのものとしての選択、すなわち志向性と結合した不確定性である。したがって、ベルクソンの議論では確かに行

為の選択の余地が認められてはいるが、その選択は無差別性を含意してはいないのである。

では、志向性についてはどうだろうか。行為への志向性を担うのは動的図式であるとして、それはイメージとは次の点で区別される。イメージは、自分自身を実現する手段をすでにみずからのうちに示している（cf.ES174）。だが他方で、図式という目的を達成する場合、その手段は「出来合いのものとして」（ES188）即自的／即時的に提示されるのではない。ここでも、上で述べたように、図式の展開過程が選択のプロセスそのものによって構成されていること、すなわちそれが時間的過程であることが想起されるべきである。動的図式は、現実化される諸イメージの関係を時間の展開に沿って「生成の言葉遣いで、動的に」（ibid.）導く。それは、換言すれば、イメージの指示が一挙には与えられないということ、あるいは時間の経過を要するということと同義である。

したがって、図式が必要としているのはどのようなイメージであるのか、躊躇の過程そのものによってしか知ることができない。そうでなければ躊躇する必要はなく、すぐさま必要なイメージを選び取ることができるだろう。図式とはあくまで「イメージ化された表象とは、はっきりと異なった表象の様態」（ES189）であり、目下解決されるべきであるが、その解決手段は試行錯誤の末にようやく提示される「問題」（ES188-189）なのである。この点で、ベルクソンの議論は連合主義的決定論とその構造を異にしている。後者の場合は行為をすでに与えられたものとみなすと同時にそれに対応する先行条件を特定し、両者を必然的に連合させているからである。したがって、動的図式による行為への志向性は、記号的表象が含意するような行為の先取と同じものではない。

以上のように、無差別自由論と連合主義的決定論の双方を批判するベルクソンにとって要となるのが、不確定性と志向性の相互補完的な結合である。そして、不確定性と志向性が矛盾なきものとして調停されているのは、動的過程がまさしく時間のうちで展開するからに他ならない。さもなくば、すでに決定された行為の先取が無差別的な決定のいずれかを排他的に選択するほかありえなかつたらう。時間のうちで折り重なる不確定性と志向性こそが、ベルクソンが熟慮や躊躇という何気ない言葉に託した自由論の賭金なのである。

---

本論で参照したベルクソンの著作および略号

DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.

『意識に直接与えられたものについての試論』

MM : *Matière et mémoire*, 1896.

『物質と記憶』

---

EC : *L'évolution creatrice*, 1907.

『創造的進化』

ES : *L'énergie spirituelle*, 1919.

『精神のエネルギー』

PM : *La pensée et le mouvant*, 1934.

『思想と動くもの』

( 以上のテキストに関しては P.U.F. の Quadrige 版を用いた。 )

M : *Mélanges*, Paris: P.U.F., 1972.

『メランジュ ( 雑録集 )』

C : *Cours* , (éd.par H.Hude et als.), Paris: P.U.F., 1992.

『ベルクソン講義録』

<sup>1</sup> 以下、本論では『試論』と略記する。

<sup>2</sup> 杉山直樹氏は持続としての時間と自由行為との連関について、とりわけ明快な整理を行っている。すなわち、持続の形成する全体性、反復されることのない心的状態の時間的継起という二つの点で、『試論』の時間論は自由を可能にしているということが指摘されている。cf.杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』創文社、2006年、29-38頁。そのうえで、本論ではこうした観点には尽くされないような時間と自由の関係について照明を当てたい。

<sup>3</sup> 論文「知的努力」は1919年の『精神のエネルギー』に収録されているが、論文自体が書かれたのは『物質と記憶』と『創造的進化』(1907年)の中間の時期となる1902年である。

<sup>4</sup> 本論と同じく「熟慮」に着目して両著の自由概念を架橋した論考には次のものがある。cf.内山智子「ベルクソンにおける自由の二側面の統合」『倫理学研究』第36号、晃洋書房、2006年。本論では、熟慮が時間的な過程である点、そこで「動的図式」が作用している点に注目し、熟慮という過程そのものに関する掘り下げを試みた。

<sup>5</sup> ベルクソン研究において、論文「知的努力」はともすれば単独で扱われがちなテキストであった。ヴォルムスは、「知的努力」は他の著作と内的関係を持つが、そのことはしばしば見過ごされてきたことを指摘している。cf.Frédéric Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris: P.U.F., 1997, p.183.

<sup>6</sup> 実際のところ、ミルは必然的な決定論者とまでは言いがたい。ベルクソンの理解には、当時のフランスのミル受容のバイアスを垣間見ることができる。cf.杉山直樹「J. S. ミルとフランス・スピリチュアリズム」、『学習院大学文学部研究年報』第50号、2004年。

また無差別自由論者としてよく知られているのはデカルトであるが、ベルクソンも実際、デカルトを念頭においていると見られる (cf.C 240)。

<sup>7</sup> また、どの行為も同様に可能だとする無差別な自由は、少なくともそれ自体では、何らの方向性をも持たない無軌道で空虚な行為である。例えばルヌヴィエは無差別自由を道徳や合理性とは無縁の「不条理 ( *déraison* )」であると断じている。cf.Charles Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, t.1, Paris: Librairie armand colin, 1912, ch.

それに対してベルクソンの自由行為は、本論が以下で示すように、そのつど一定の志向性を持つ。ベルクソンにおいて自由行為とは私にとって無差別 = 無関心な ( *indifférent* ) ものではなく、行為がみずからにとって切実な意味を持つ「重要な状況」(DI128)においてこそ行われるのも、このためだと思われる。

さらに言えば、『試論』のベルクソンは、自由行為が目指すものについて具体的な輪郭を

いまだ十分に与えてはいないことは確かである。けれども、自由行為がただ偶然的なものではなく一定の志向性を備えているからこそ、後に『道徳と宗教の二源泉』で語られるような道徳的な価値を帯びた行為としてその内実が充填されることも可能なのではないか。したがって、無差別性の批判は『試論』においてただ偶然に立ち寄られた論点ではないと思われる。単なる空虚な行為ではない自由のリアリティを確保するという点、そして後のベルクソン哲学の展開とも関わるという点で、この議論が担う射程は軽んじられてはならない。

<sup>8</sup> ベルクソンは自由行為への途上にある自我を、「躊躇そのものの結果によって生き発展するひとつの自我」(DI132・強調引用者)と述べている。

<sup>9</sup> 次の箇所は熟慮そのもののうちに決意が織り込まれていることを述べている。「決意は熟慮のどの瞬間にもあらわれていて、熟慮の原因である。」(M706)

<sup>10</sup> 心理的状態による決定を導入することで無差別的な行為を回避し、しかもそこに自由を確保するベルクソンの自由論について、ジャンケレヴィッチは「有機的必然性」という端的な表現を与えている。以下の本論が企図するものは、言うならばこの「有機的必然性」という性格の解明でもある。cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris: P.U.F., 1959, p.79.

<sup>11</sup> ブランシュヴィックによる批判に応答した1903年の書簡を参照しよう。そこでは、知性、意志、感情の相克といった「諸能力の心理学」によって自由を主張しているわけではなく、自由は「心理的因果性」そのものであると述べられている(M586)。すでに取り上げた躊躇や熟慮といったものは心的状態そのものであり、それと独立して存在するような何ものかではない。ちなみにこれは『試論』よりも後の書簡であるが、『試論』より後のベルクソン哲学で自由概念が別の側面から語られることはあっても、『試論』の自由概念は維持されていると本論では解釈する。

また、グイエは『試論』における「心理的因果性」が後の著作で「創造」の概念に取って代わられたことに関して、ベルクソンの本意がより正確に表明されたものだと積極的に評価している。cf. Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris: Vrin, 1989, pp.46-50.確かに用語法のうえではグイエの指摘するとおりだが、「創造」が語られて以降も無差別的自由は批判的に扱われていることから(cf. PM10)、やはり先行する心的状態による決定という側面はベルクソンの自由論において維持されていると思われる。グイエはそもそもベルクソンの自由に「決定(déterminer)」を見ることを避けようとする。cf. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris: Vrin, 1999, pp.59-60.しかし、本論の考察からも分かるように、そうした解釈は妥当ではないと思われる。

<sup>12</sup> この箇所への着眼に際して、村山達也氏の論考とそれに対する杉山直樹氏のコメントから有益な示唆を与えられた。ただ、村山氏は力が私の意識の与件であることに注目しつつ『試論』の枠内で考察を行っているが、本論では他の著作との関わりを含めてこの箇所を解釈する。村山達也「ベルクソン『直接与件』における自由をめぐる四つのテーゼ」『実存思想論集』第 号、理想社、2008年、167-172頁。

<sup>13</sup> 『物質と記憶』で語られる選択としての自由概念は、一見して『試論』とは別種のものであるように思われるが、本論では『試論』の自由を継承したうえで別の側面から光を当てているのだと解釈する。実際、『試論』の自由論と同様、過去の全体の表現、予見不可能性といった行為を述べている箇所(cf. MM192)や、決定論/無差別自由の批判とみなせる箇所(cf. MM207)は確かに存在している。また、フランス哲学会での討議(1910年)においてベルクソンは精神的自由(liberté morale)のみならず、無差別自由ではない限りの自由裁量(libre arbitre)として選択の自由をも認めている(cf. M833-834)。

さらに以下のシュヴァリエとの対話(1938年)では、『物質と記憶』の考察の際に『試論』の自由が念頭に置かれていたことを示している。「私は、『試論』の発表以前にすでに『物質と記憶』に着手していたと言ったが、『試論』を発表する前に、しばらく寝かせてお

いて、提起される問題を考察していたのだ。そこで、私は『直接与えられたもの』の結論が身体と精神の関係についての特別な研究を必要としていることがわかった。なぜなら私は、科学が教えているように見えることすべてに反対する、精神的事実としての自由に到達していたからだ。」(Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris: Plon, 1959, p.278.)

だが、これらはテキストの字句レベルでの表面的な指摘にすぎないことも確かである。ここから『試論』と『物質と記憶』の自由論が少なくとも並列されていることは推測されるが、より重要な課題は両者のあいだにありうる内的連関を問うことである。それについては本論の結論部で検討したい。

<sup>14</sup> 「affection」は感情や情緒などと訳されることもあるが、その場合、外的刺激によって被られた身体的変状という原語のニュアンスが伝わりづらいと考え、本文の表記とした。

<sup>15</sup> この点に関して杉山氏による示唆を参考にした。cf.杉山直樹「ベルクソンにおける生成と身体性」『カルテシアーナ』第13号、1995年、42-43頁。

<sup>16</sup> 展開しつつある、あるいは一種の遅れであるというアフェクションの性格は、杉山氏が指摘するような持続の「未了相」としてのありように対応すると思われる。cf.杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』創文社、2006年、78-83頁。また次の箇所も参照。「時間は遅れさせ、あるいはむしろその遅延なのである。」(PM102・強調引用者)このように、自由行為と時間の連関はアフェクションという局面に部分的に表現されている。

<sup>17</sup> ベルクソンは批判者たちに応じつつ、自由とは感覚的な自発性に還元されえないと明確に述べている。自由は「諸々の感情 (sentiments) と観念の総合」(MM207)であり、ある種の合理性を持った行為なのである。

<sup>18</sup> ベルクソンによる類似の連合はいわゆる連合主義の主張するものとは別のものである。連合主義は、知覚それ自体のうちに特定の記憶と連合する作用を前提している。だが、意識の諸平面が見落とされているため、ある知覚がある記憶を喚起したとして、連合主義はほかならぬその記憶がなぜ喚起されたのかを説明することができない (cf.MM182)。

<sup>19</sup> ベルクソンは『試論』において連合主義心理学のアトミズムを批判していた。だがこの批判は、ベルクソンの語る限りでの類似連合のメカニズムと齟齬をきたさない。というのも、類似連合の背景にある並進運動、自転運動において記憶は分割されず、つねに全体として存在しているからである (cf.MM188)。たとえば行為を決定する際に表れる「性格」(MM162・164・192)において、総体としての記憶の反映を見ることができる。そこでは現実化される記憶が、『試論』に言われるように潜在的な記憶と相互に浸透しあっていると思われる。

<sup>20</sup> 記憶が解釈や計算に関わるということは、奇妙な印象を与えるかもしれない。だが、『物質と記憶』において脳をはじめとした物質が現在に位置づけられるのに対し、そこに還元できない精神のあり方は保持された過去としての記憶に見いだされる。そのため、精神と記憶の作用はおおむね同一視されるのである。

<sup>21</sup> このうち、知解の作用は『物質と記憶』で注意的再認として論じられた計算や語の解釈に対応している。

<sup>22</sup> 別の箇所ではベルクソンは「芸術、科学、道徳のみならず、人間本来の発見のすべて、文明全般」(C 369)に関わるものとして、注意による組織化の作用を述べている。

<sup>23</sup> それは次のように描かれている。「心的な努力」によって「表象は、他の全ての表象から孤立する。というのも、組織化する図式は、図式を展開できないイマージュを排除し、それによって意識の現実的内容に真の個性性を与えるからである。また他方でこの表象は、しだいに多くの細部で充たされる。というのも、図式の展開はこの図式が同化できるすべての記憶とすべてのイマージュを吸収することによってなされるからである。」

(ES184-185)

<sup>24</sup> そのため、「継起するイマージュは、相互にどのような外的類似性もないことがありう

る」(ES190)

また、努力を要する想起についてベルクソンが挙げるのは、盤面を見ずに同時に複数の相手と対局するチェスの名人の例である。彼が記憶しているのは、駒の外見的特徴ではなく、その「力の構成、あるいはむしろ味方と敵の力の関係」(ES163)である。この場合も、想起の際に展開されるイメージは、私の側から意味づけられた対象の性質である。

<sup>25</sup> ベルクソン自身、論文「知的努力」と『物質と記憶』の連続性を示唆している(cf.ES155・167)。ただそのうえで、両者には相違する点があるのも確かである。つまり、『物質と記憶』では円錐モデルが語られていたのに対して、「知的努力」ではピラミッドのモデルが導入されているのである。ドゥルーズの指摘によれば、両者は同一のプロセスではない。cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris: P.U.F., 1966, p.63.本論も、両者が別のものだという点を認めつつ、そのうえで、「知的努力」ではピラミッドのみならず円錐モデルが前提とされていると考えるが、それは次の理由による。

ピラミッドのモデルが示すのは図式の展開過程であり、図式はピラミッドの頂点に位置づけられている。たとえば、想起の努力に関してはこのように言われる。「想起するときが来れば、私たちはピラミッドの頂上から底へと再び降りていくだろう。〔……〕そこでは、単純な表象が複数のイメージへと分散し、イメージがフレーズと語に展開する。」(ES160)こうした過程に、円錐モデルの示すような類似の諸段階が表現されているとは思われない。仮にそうだとすれば、より底面に近い部分に個別性の高い記憶が位置し、そして頂上の動的図式がもっとも個別性を欠いた、ありふれた記憶だということになってしまうからである。ピラミッドは記憶の展開過程を示すものであって、記憶の個別性の度合いを表現するのではない。

にもかかわらず、「知的努力」の議論には、特定の「知的な調子」(ES171)によって身を置くべき、類似の諸段階を表現する意識の平面が必要だと思われる。というのも、『物質と記憶』同様、機械的な要素の結合と区別される、内的類似によるイメージの組織化が語られているからであり、とりわけ知解の努力については、ほとんど同様の過程が描かれてさえいるからである。これらが可能となるには、やはり円錐と意識の諸平面の概念を、「知的努力」の前提として考慮に入れざるをえない。

<sup>26</sup> 図式がイメージを選択するものであれ、あくまでその過程を「図式からイメージへの展開」といった名で捉え、とりわけテキストの前半部では多用しているのは、図式のこういった遠心的な性格を強調してのことではないだろうか。仮に、その過程が「イメージによる図式の構成」と呼ばれていたとしたら、それ自体が牽引力を持つイメージの機械的な、あるいは連合主義的な累加を連想させてしまうだろう。

<sup>27</sup> 想起の対象への意味付与はむしろ、機械的な想起を妨害する(cf.ES158-159)。

<sup>28</sup> ここには『創造的進化』で展開されることになる、知性による製作批判が垣間見えている。

<sup>29</sup> 「あらゆる知的な努力のなかには、一つの図式のうちに入ろうとして、押しあい、ひしめきあう可視的なあるいは潜伏した多数のイメージがある。〔……〕したがって、心的な努力は組織化の途上にある知的な諸要素があるところにだけ存在する。」(ES185)

<sup>30</sup> 次の箇所は時間がむしろこうした躊躇そのものであることを語っている。「生命体が持続するのは、まさにそれがたえず新しいものを練成し(élabore)練成にはかならず探求(recherche)があり、探求にはかならず模索(tâtonnement)があるからである。時間はこうした躊躇(hésitation)そのものであるか、そうでなければまったく何ものでもない。」(PM101・強調引用者)

<sup>31</sup> 『創造的進化』で論じられる機械の製作には、知性の作用が関わっており、こうした創造行為と区別される。ただし、創出そのものと創出の結果を区別して前者に創造性を見ている箇所もある。(cf. EC184)

<sup>32</sup> 『物質と記憶』によれば、人間の心理を描き出す「魂の画家」(MM189) すなわち小説家は意識の諸平面を適切に移動することで作品を創作する。また、「類似は生命的」であり「芸術の範囲に属する」とも言われている (PM60)。こうした箇所は、芸術的な創造にとって類似を介したイメージの組織化が関わっていることを示しているように思われる。

また『創造的進化』においては、意識を呼び起こす選択の可能性が、創造の可能性に結びついているとされる (cf.EC262)。選択に伴い現れる意識そのものが、創出や自由そのものと同一視されている箇所も参照のこと (cf.EC264)。

<sup>33</sup> ジャンケレヴィッチは、論文「知的努力」では『物質と記憶』に比べて、遠心性の側面がより強調されていることに注目している (cf.op.sit.p.112.)。こうした点は、対象の再構成へと解消されない創出の努力において確認できるだろう。

<sup>34</sup> 自由行為における動的図式的作用についてはジャンケレヴィッチも指摘している。「この予感のおかげで私たちに与えられる直観は、[.....] 遠心的なあの「動的図式」と同じ秩序を持っており、[.....] 非常に過疎的なある種の志向あるいは志向的状态である。」

(op.sit.p.67.)

また、講義「意志についての諸理論」(1907年)では、注意の際に作用する「図式」を語り、その延長上に熟慮の過程について述べている (特に cf.M704-706)。さらに、熟慮について語る際にはまさしく「心的因果性」という概念を用い、その過程を次のように述べている。「おそらくある意味で、あらかじめ課せられた目的は存在する。しかし、それは可変的であり、意志がそこに努力を向けているあいだは進行するものである。したがって、こうした過程を本質的に特徴づけるのは、それが連続的な錬成であり、発展の連続であり、すなわち本来の意味での持続であるということである。」(M715) ここで言われている「目的」とは「図式」を意味すると思われる。本論で解釈したように、ベルクソンが行為へと達する動的な過程を図式概念と関連付けていることは、このテキストからも裏付けることができる。

さらに、論文「知的努力」末尾で言われているように (cf.ES190) 図式が作用因でも目的因でもない因果性に関わるという点はこの講義でも指摘されている (cf.M715)。そして、1-3 に述べたように、本論の主題である自由行為の動的な過程は因果性としても規定されるものだった。この講義を通して、自由を可能にする因果性という観点から、『試論』と論文「知的努力」を結ぶ道筋を読み取ることもまた可能である。

## 宗教学研究室紀要編集委員会の設置

宗教学研究室紀要も Vol. 5 を数えることになりました。これまで掲載論文の査読は宗教学研究室のスタッフである氣多雅子と杉村靖彦だけで行ってきましたが、Vol.5 から、秋富克哉氏（京都工芸繊維大学大学院准教授）を加えて編集委員会を設置し、審査にあたっております。より客観的で公正な審査を行い、紀要をいっそう充実した内容にしていくよう努力してまいります。（氣多記）

### 第5号執筆者紹介

杉村靖彦	京都大学文学研究科	准教授
ジャン・グレーシュ	パリ・カトリック大学	名誉教授
古莊匡義	京都大学文学研究科	博士課程
笠木丈	京都大学文学研究科	博士課程

#### \*\*\*\*\* 編集後記 \*\*\*\*\*

本号より紀要の編集方針を改めたこともあり、例年よりも研究室紀要の発行が遅れてしまいました。ただ、今号から紀要編集委員会に秋富先生が加われ、投稿論文の審査がこれまで以上に厳しく、そして教育的になりました。審査における先生のご指摘は論文の急所を鋭く突いたもので、示唆に富むものでした。この場を借りて、秋富先生に感謝の念を表したいと思います。このような改革によって、本紀要を一層充実させていく所存ですので、宜しく願いたします。（古莊記）

宗教学研究室紀要 第5号 （京都大学 文学研究科 宗教学研究室紀要 編）

2008年12月9日発行

Articles

Remarques préliminaires sur deux conférences de M. Jean Greisch

SUGIMURA Yasuhiko 3

L'homme capable et l'idée de reconnaissance. Hommage à Paul Ricœur

Jean Greisch 5

« Pourquoi donc le pourquoi ? ». Heidegger et la mystique chrétienne

Jean Greisch 29

Le concept du monde-de-la-vie chez Michel Henry

FURUSO Tadayoshi 48

L'intentionnalité indéterminée de la liberté

le « schéma dynamique » et la notion de la liberté dans la première période de Bergson

KASAGI Jo 68