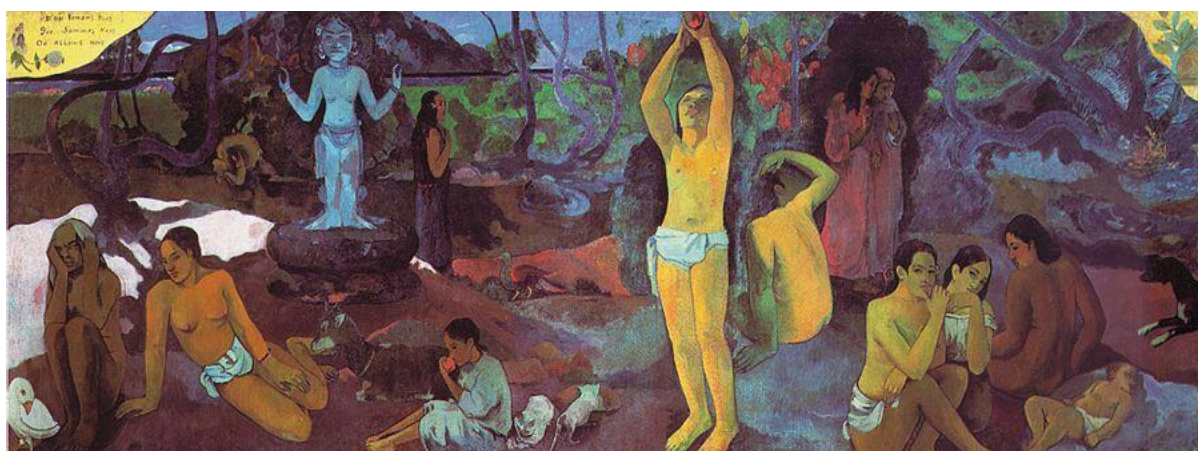


宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2012 vol.9

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/rel-top_page/

第9号 (2012年) 目次

- Heideggers Daseinsanalyse als Freundschaftslehre : Um die Miteinander-Befreiung
Yoshiomi TANABE (3)
- メーヌ・ド・ピランにおける反省の動性と発生について
越後圭一 (21)
- Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (2)
Eriko SUENAGA (45)
- アウシュヴィッツの記憶と神の自己性——レヴィナス的倫理の可能性の条件の探求
根無一行 (68)
- ヤスパース『歴史の根源と目標』における信仰について
藤田俊輔 (88)
- ショーペンハウアーの色彩論から構成される構想力の問題についての若干の考察
と見通し
鳥越覚生 (107)
- 編集後記
(128)

Heideggers Daseinsanalyse als Freundschaftslehre: Um die Miteinander-Befreiung

Yoshiomi TANABE

友情論としてのハイデッガーの現存在分析——相互解放をめぐる

田鍋良臣

ハイデッガーの主著『存在と時間』（1927）は、その刊行当初から、他者の問題に関して重大な欠陥があると指摘され、繰り返し批判されてきた。それらに共通するのは、ハイデッガーは他者をもっぱら匿名的な「世人」、非本来的な現存在としてのみ見ており、他者は現存在の「本来性」からは締め出されている、という主張である。こうした批判が、その後の様々な他者論・倫理学の展開に寄与した、ということは周知であろう。だが近年、このような批判に抗し、ハイデッガーの他者論を積極的に見直そうとする動きがある。それらは総じて、ハイデッガーの議論の不十分さを認めつつも、そのなかに従来は看過されがちであった他者との本来的なかかわり方を探り出そうとする傾向にある。その際、一様に注目される概念が、『存在と時間』のなかで二度ほど語られた「率先的顧慮」という現存在のあり方である。「解放的」とも形容されるこの顧慮は、なるほど他者を世人支配から解放し、その独自の本来性に向けて自由にするとされている以上、他者との本来的なかかわり方と言えるかもしれない。だがすでにレーヴィットが指摘しているように、この顧慮は一見すると他者への一方的な関係に留まっており、そこには共存在にとって本質的な「相互性」が欠落しているようにも見える。ただハイデッガー自身は、もちろん充実した議論には至っていないものの、この率先的顧慮のうちに「本来的な相互性」の存在を指摘している。率先的顧慮が他者の解放を目的とするものであるなら、この相互性はひとまず、「互いに解放し合う」という意味での「相互解放」と解することができよう。実は『存在と時間』の草稿にあたる『1925年夏学期講義』のなかで、ハイデッガーはこうした「相互解放」について触れており、それを「友情」と呼んでいる。そうすると率先的顧慮における相互性の問題は、ある種の「友情論」として展開しうる余地が出てくると思

われるが、管見では、この問題を十分な仕方で追究した研究はいまだ見受けられない。

そこで本論は、『存在と時間』における相互性の問題を、友情論という観点から考察することを目指して、まずは率先的顧慮の規定を確認し（第一節）、つぎに他者の本来的な可能性の開示を「先駆的決意性」のなかに求める（第二節）。そして率先的顧慮の具体的なあり方を「友の声」と呼ばれる現象に即して明らかにすることにより（第三節）、最終的には、相互解放としての友情の成立可能性を歴史的な「伝承」のうちに探ろうと思う（第四節）。本論の試みを通じて、ハイデッガーの思索のなかに世代を超えて通じ合う「友情」の新たな可能性を提示したい。

Einleitung

Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) ist auf Grund eines grundsätzlichen Mangels bei der Problemdarstellung vom Anderen immer wieder kritisiert worden. Nach Kritikern betrachtet er den Anderen hauptsächlich als anonymes „Man“, d. h. als uneigentliches Dasein und schließt den Anderen von der Eigentlichkeit des Daseins völlig aus. Es ist allbekannt, dass diese Kritik zur Entwicklung der verschiedenen Perspektiven der Lehre vom Anderen und auch zur Ethik beigetragen hat. In den letzten Jahren jedoch gibt es gegen diese Kritik neue Untersuchungen, die Heideggers Lehre vom Anderen positiv revidieren. Sie versuchen, *die eigentliche Beziehung mit dem Anderen*, die bisher übersehen wurde, herauszuarbeiten. Dabei geht es um die „vorspringende Fürsorge“, die zweimal in *Sein und Zeit* erwähnt und auch mit dem Wort „freigebend“ beschrieben wird. Doch weist Karl Löwith schon früh darauf hin, dass diese „Fürsorge“ lediglich ein einseitiger Bezug auf den Anderen darstellt und es ihr an dem wesentlichen „Miteinandersein“ für den „Mitmensch“ mangelt¹. Heidegger versteht jedoch in ihr „das eigentliche Miteinander“ (298), wobei er dies jedoch nicht ausreichend erklärt. Wenn die vorspringende Fürsorge den Anderen zu sich selbst frei machen soll, kann dieses Miteinandersein vorläufig gleichsam für die „Miteinander-Befreiung“ im Sinne des „Sich-gegenseitig-freigebens“ gehalten werden. In der Tat bemerkt Heidegger diese Freigebung und nennt sie in *der Vorlesung des Sommersemesters 1925*, die ein Manuskript von *Sein und Zeit* ist, die „Freundschaft“ (GA20, 387). Ich möchte hiermit behaupten, dass das Problem vom Miteinandersein bei der Daseinsanalyse Heideggers als eine „Freundschaftslehre“ hinterfragt werden kann, obwohl darüber bis heute noch keine hinreichende Arbeit entstanden ist².

Der Zweck dieser Arbeit besteht darin, das Problem vom Miteinandersein in *Sein und Zeit* aus dem Blickpunkt der Freundschaftslehre zu betrachten. Ich untersuche zuerst die Bedeutung der vorspringenden Fürsorge (1), daraufhin analysiere ich anhand der „vorlaufenden Entschlossenheit“ den Zugang zur „eigentlichen Möglichkeit des Anderen“ (2). Dann wird die konkrete Seinsart der vorspringenden Fürsorge an dem eigenartigen Phänomen der „Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“, erklärt (3). Zuletzt versuche ich, anhand der geschichtlichen „Überlieferung“ die Möglichkeit der Freundschaft als Miteinander-Befreiung zu begreifen (4). Durch diese Untersuchungen will ich die Möglichkeit der „Freundschaft“ präsentieren, die sich über die verschiedene Generationen hin miteinander verbindet.

1. Die vorspringende Fürsorge — Der unmittelbare Bezug zu dem Anderen

Heidegger erwähnt erstmals die „vorspringende Fürsorge“ in § 26 von *Sein und Zeit*. Diese differenziert er klar von dem Begriff „einspringende Fürsorge“, die die uneigentliche Beziehung mit dem Anderen darstellt. Wir fassen beide Fürsorge jetzt zusammen wie folgt: Die einspringende Fürsorge ist, wie dieser Name zeigt, das Verhältnis zum Anderen, das „im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn [den Anderen] *einspringen*“ kann (122). „Einspringen“ bedeutet, dass man ihn in der Arbeit, die der Andere machen soll, vertritt, und so „kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden“ (ibid.). Diese Fürsorge nimmt dem Anderen seine „Sorge“ ab, die aber für die Selbstheit des Daseins wesentlich ist, woraus sich somit ergibt, dass „das Selbst des Andern“ verloren geht (vgl. 128). Der Andere ist hier nicht direkt aus ihm selbst her zu verstehen, sondern *mittelbar* als Werkzeug oder mit Arbeit Beschäftigter, d. h. von der zu „besorgenden“ Sache her. Dieses Verständnis Anderer kennzeichnet die unbestimmten „Anderen“ in Alltäglichkeit, nämlich durch das indifferenzierte vorherrschende „Man“. Dagegen besteht die vorspringende Fürsorge, die eigentliche Beziehung mit dem Anderen, „als dass sie ihm [Anderen] in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge — das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt [...]“ (122). „Vorausspringen“ bedeutet, vor dem Anderen etwas zu machen, und dann ist das Verständnis des Anderen nicht mehr mittelbar aus der beschäftigten Sache oder dem besorgten Etwas her gewonnen, sondern der Andere ist *unmittelbar* aus der eigentlichen Möglichkeit seiner selbst her verstanden. Hierbei beschreibt Heidegger, dass diese Fürsorge „die Existenz des Anderen betrifft“. Dies besagt daher *der unmittelbare Bezug zum Anderen*³. Die vorspringende Fürsorge „gibt“ dem Andern somit seine eigentliche Möglichkeit (Sorge) „zurück“, so dass sie ihm zu seiner Befreiung aus der Herrschaft des „Man“ verhilft (ibid.).

Heidegger berührt auch noch das „Miteinandersein“ im Bezug auf beide Fürsorgen vom Blickpunkt *des gemeinsamen Besorgens* aus, das auftritt, wenn man dieselbe Sache betreibt. In der einspringenden Fürsorge wird es „anstellen“ genannt: „Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur vom Misstrauen“ (ibid.). In der vorspringenden Fürsorge ist es andererseits das „gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache“. Da dieses Sicheinsetzen „aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt“ ist, beruht es auf einem Miteinandersein in „eigentlicher Verbundenheit“ (ibid.; vgl. fern. GA21, 224).

Auf dem obenerwähnten Gedankenbasis über das Problem vom Anderen möchte ich nun über die „Freundschaft“ in *der Vorlesung des Sommersemesters 1925* näher betrachten. Diese Bemerkung wird hauptsächlich über das „Miteinandersein im Man“, d. h. über das uneigentliche Miteinander, gemacht, also über das zuvor erwähnte „Misstrauen“.

Das Miteinandersein im Man ist [...] ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Diese Seinsart des Miteinanderseins kann sich bis in die unmittelbarsten Bezüge einschleichen, so dass z. B. eine Freundschaft nicht mehr und nicht primär in einem entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinssetzen in der Welt besteht, sondern im ständigen und vorgängigen Aufpassen, wie der Andere es mit dem, was man mit Freundschaft meint, anstellt fertigzuwerden, in der ständigen Kontrolle, ob er es wird oder nicht. (GA20, 387)

„Sich-gegenseitig-abhören“ oder „ständige Kontrolle“ decken sich mit „Misstrauen“. Im Kontrast dazu weist Heidegger auf „unmittelbarste Bezüge“ „eines entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinssetzen“ hin und nennt diese „Freundschaft“. Das „Sicheinssetzen“ ist, wie eben gesehen, das gemeinsame Besorgen in der vorspringenden Fürsorge und beruht auf dem eigentlichen Miteinandersein der Verbundenheit. Jenes Miteinandersein ist hier durch das „sich-gegenseitig-freigeben“ beschrieben. Wir können deshalb zunächst formell sagen, dass Heidegger *eine Freundschaft als Miteinander-Befreiung in der eigentliche Verbundenheit sieht*⁴. Im oben resümierten § 26 von *Sein und Zeit* ist aber die „Miteinander-Befreiung“ gar nicht berührt worden, obwohl die vorspringende Fürsorge auch den Andern „frei“ macht. Dennoch kann die eigentliche Verbundenheit eine gegenseitige Beziehung der Freigekommenen aus der Herrschaft des Man sein, sofern sie nur unter den „je eigens ergriffenen“ Daseins, d. h. der seine Eigentlichkeit zurückgewonnenen Existenzen, besteht. Auch wenn es so ist, ist mit dieser Beziehung aber nicht sogleich „Miteinander-Befreiung“ gemeint. Wie entsteht nun die „Miteinander-Befreiung“ in der vorspringenden Fürsorge und durch die eigentliche Verbundenheit?

2. Das Problem des Anderen in der vorlaufenden Entschlossenheit

Als Ausgangspunkt dieses Problems betrachten wir zuerst die „Miteinander-Befreiung“ aus dem obigen Zitat, die als einen der „unmittelbarsten Bezüge“ zum Problem gehalten wird. Was den

unmittelbaren Bezug zu dem Anderen anbetrifft, liegt dieser schon im Verständnis des Anderen in der vorspringenden Fürsorge. Darin wird der Andere, wie bereits gesagt, nicht mittelbar vom Besorgten aus, sondern unmittelbar von der eigentlichen Möglichkeit des Anderen selbst verstanden. Diese Möglichkeit ist nicht mehr eine des Man. Die Stellvertretbarkeit, die die Seinsart des Man charakterisiert, hat sich schon aus dem Gesichtspunkt der vorspringenden Fürsorge entzogen. Aber kommt folgende Frage auf: Ist dergleichen wie ein „unmittelbarer Bezug“ mit dem Anderen überhaupt wirklich möglich?

2-1. Das Vorlaufen in den Tod und „die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen“

Wir nehmen die ausgezeichnete Seinsart des *Vorlaufens in den Tod* auf, um diese Frage zu untersuchen. Denn der Tod bedeutet die Grundmöglichkeit der Existenz, in der keiner Andere vertreten kann. „Indes [Im Tode] scheitert diese Vertretungsmöglichkeit völlig“ (240). Das Dasein, das sich vorlaufend vor jeden anderen Möglichkeiten auf seinen eigenen Tod bezieht, kann „vorauslaufend sich je schon ihm [dem Man] entreissen“ (263). Das Besorgen von Sachen und damit die Fürsorge des Anderen „versagt“ darin schon für das Selbstverständnis des Daseins. Dieses Versagen bedeutet jedoch niemals das Verschwinden von der Welt und dem Anderen in seinem Sein zum Tode. Das Dasein versteht sich dann selbst nicht mehr aus gebrauchten Sachen heraus, sondern es entwirft sich nun „primär auf sein eigenstes Seinkönnen“ (ibid.). Wie erscheint also der Andere hier?

Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heisst als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es [Dasein] überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie missdeutend auf die eigene zurückzuzwingen — um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. (264)

Heidegger behauptet im oben genannten Zitat erstens: Das Dasein versteht seine Endlichkeit durch die Vereinzelung im Vorlaufen in den Tod; zweitens: Alles Verkennen oder Missdeuten der eigenen Möglichkeit ist ausgeschlossen; drittens: Durch diesen „Bann“ erscheinen die Existenzmöglichkeiten der Anderen⁵. Heidegger beschreibt ihre Erscheinungsart als „es [Dasein]

überholend“, diese Redeweise ist aber gegensätzlich zu der „Unüberholbarkeit“ des Todes. Die Existenzmöglichkeiten der Anderen zeigen sich als das auch den eigenen Tod „Überholende“ jedes Mal, wenn dem Selbst sein ganz „unüberholbares“ Ende (Tod) bevorsteht. Weil der Tod die „Ganzheit“ des Selbst begrenzt, werden diese „überholenden“ Möglichkeiten der Anderen *die reinen Möglichkeiten des Un-Selbst* sein, im Sinne dessen, dass sie *keiner* Seinsart des Selbst gehörten, d. h. in seine Ganzheit *nie* eintreten. Dieses „Un-Selbst“ bedeutet hier freilich nicht die „Selbstverlorenheit“ des indifferenten Man, sondern das Wort „Un-“ drückt nur *den maximalen Unterschied zwischen dem Einen und dem Anderen* aus. Die Vereinzelung und Endlichung des Selbst durch den Tod übernimmt den wesentliche Unterschied zwischen einem Selbst und dem Anderen. Dieser Unterschied ist schon ablesbar im Ausdruck „überholend“. Dieser besagt jedoch von der Seite des Selbst gesehen, dass der Tod von ihm selbst auf den Anderen durch und durch „unbezüglich“ bleibt (vgl. 250f.). Im Gegenteil können die Anderen erst durch diese Unbezüglichkeit des Todes in der Weise eines „Überholens“ der Selbstganzheit erscheinen.

Wenn darin jedoch die Möglichkeiten der Anderen erschlossen sind, trägt das Vorlaufen in den Tod nicht nur Selbstverständnis, sondern zugleich auch etwas wie *Anderenverständnis*? In anderen Worten: Liegt nicht auch *der Entwurf für die Möglichkeit Anderer* im Sein zum Tode? Heidegger erwähnt in derselben Stelle das „Verstehen des Anderen“ wie folgt:

Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nun, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. (264)

Wenn das *Anderenverständnis* in der *Unbezüglichkeit* des Todes besteht, wird noch irgendeine *Bezüglichkeit* auf den Anderen bestehen müssen. Aber ist es nicht ganz widersinnig? Wie entsteht eine *Bezüglichkeit* aus der *Unbezüglichkeit* auf den Anderen? Es ist hier bemerkenswert, dass im oberen Zitat der unbezügliche Tod als „das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen“ beschrieben wird. Wenn wir dem kausativen Begriff „verstehend zu machen“ viel Bedeutung geben, können wir ihn als *die Anweisung vom Tode* verstehen. Der unbezügliche Tod bringt dem Selbst seine Vereinzelung und Endlichung, außerdem trägt er auch den Grundunterschied zwischen dem Einen und dem Anderen, und ferner gebietet er, die Möglichkeit des Anderen zu verstehen. Als „Überholendes“ ist dabei die Möglichkeit des Anderen nicht mehr die des indifferenten Man. Dann wird der Andere nicht mehr aus dem Besorgten her, sondern in *der unmittelbaren Bezüglichkeit* auf Andere verstanden. Im Vorlaufen in den Tod öffnet sich nämlich *der direkte Durchgang zum Anderen*, der genau die vorspringende Fürsorge charakterisiert. Die *Unbezüglichkeit* des Anderen auf den Tod steht nicht im Widerspruch mit der *Bezüglichkeit*. Da der Tod des Selbst vielmehr dem Anderen „absolut“⁶ unbezüglich bleibt, gerade

deshalb, ist *die reine Möglichkeit des Anderen selbst, die vom Selbst ganz und gar unterschieden wird*, im unmittelbaren Bezug erschlossen, und in solcher Weise wird das Anderenverständnis direkt möglich.

2-2. Die Entschlossenheit und das „Schuldigsein an den Anderen“

Wenn auch die hier verstandene Möglichkeit des Anderen keine des Man oder des Selbst ist, ist es trotz richtig, dass wir sie sofort für die „eigentliche“ Möglichkeit des Anderen halten? Wo und wie können wir den Beweis dafür erbringen? Warum weist der Tod des Selbst überhaupt darauf hin, den Anderen zu verstehen? Sofern es sich um die vorspringende Fürsorge handelt, werden diese Fragen unvermeidlich. Als erstes gilt es, dazu die Erscheinungs- und Erschlossenheit des Anderen in dieser Situation zu beleuchten. Wenn der Andere in einer anderen Weise als der des Man oder des Selbst erscheint, wird diese Erscheinungsart natürlich auch zu etwas sehr Eigenem. Heidegger übersieht dies natürlich nicht und an der Stelle, an der er das Verhältnis zwischen dem „Gewissensruf“ und der „Entschlossenheit“ erklärt, sagt wie folgt:

[...] Anruf [des Gewissens] kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit. Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitdasein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt. (297f.)

Der „Gewissensruf“ ist „etwas wie eine *fremde* Stimme“ des Schweigens (277), um das Dasein aus der uneigentlichen Seinsart zu seiner Eigentlichkeit zu erwecken und dessen Hören und Verstehen ist die „Entschlossenheit“ als Art, Entscheidungen für sich selbst zu treffen. Heidegger sagt hier, dass sie als *eigentliche Erschlossenheit* auch die Erscheinungs- und Erschlossenheit der Anderen gleichursprünglich „modifiziert“. Es ist beachtenswert, dass dann allein die *Selbstseinsart*, die die Welt und die Anderen erschließt, nämlich die Besorgens- und Fürsorgesweise des Selbst modifiziert wird, nie aber die Welt und die Andere an sich. Da schreibt Heidegger über diese „Modifizierung“, Besorgen und Fürsorge seien „aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus

bestimmt“. Aber wie oben zu lesen ist, ist die eigentliche Möglichkeit des Selbst vorher durch das Vorlaufen in den Tod bestimmt, was diese begrenzt. Also sind die „Anderen“, die von Entschlossenheit erschlossen werden, nichts anders als jene „überholenden“ Anderen, die sich vom Tode des Selbst absolut unterscheiden, aber direkt zugänglich wurden. In solcher Weise „stösst“ die Entschlossenheit das Selbst „in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen“ (298). Heidegger bemerkt weiter die modifizierte Beziehungsart mit den Anderen, d.h. geradezu *die eigentliche Fürsorge*.

Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschliessen. Das entschlossene Dasein kann zum »Gewissen« der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbst der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander [...] . (ibid.)

Heidegger behauptet hier deutlich, dass die Entschlossenheit die Anderen „in ihrem eigensten Seinkönnen“ sein lässt und nennt es die „vorspringend-befreiende Fürsorge“. Deshalb ist es wahr, dass er in dieser Szene die erschlossene Möglichkeit des Anderen als *die eigentliche Möglichkeit des Anderen selbst* versteht. Wenn dieses Anderenverständnis rechtmässig ist, wie er sagt, dürfte es eventuell möglich sein, dass „das entschlossene Dasein“ zum „Gewissen der Anderen“ wird⁷. Was ist aber der Grund dafür zu sagen, die Möglichkeit des Anderen sei „eigentlich“? Sofern es nicht bewiesen ist, bleibt diese heideggersche Behauptung ein Wunschtraum. Heidegger schweigt darüber anscheinend. Wir können jedoch in seinem folgenden Hinweis auf das „Handeln“ einen Anhalt dafür finden.

Rufverstehend lässt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*. Nur so kann es verantwortlich sein. Jedes Handeln aber ist faktisch notwendig »gewissenlos«, [...] weil es [...] je schon im Mitsein mit Anderen an ihnen schuldig geworden ist. (288)

Heidegger beschreibt hierin, dass *das eigentliche Handeln*, das dem Gewissensruf folgt, d. h. gleichsam das „entschlossene Handeln“, die „Schuld an den Anderen“ trägt. Das ist eine bemerkenswerte Aussage. Die Schuld ist der „nichtige Grundcharakter“ des Selbst, den der Gewissensruf bezeugt, und sie hat gewöhnlich die Neigung dazu, in der Selbstproblematik vorzukommen, weil sie nur im „aus mich an mich“ ergehenden Ruf erschlossen ist. Auf dieses Argument gestützt kritisiert man oft die „Abwesenheit des Anderen“ in *Sein und Zeit*. Heidegger

sieht aber, wie aus diesem Zitat her klar wird, in der fundamentalen Schuldigkeit des Selbst nicht nur die Schuld an ihm, sondern auch *die an den Anderen*. Und sofern diese „Schuld“ sich von der alltäglichen Schuldigkeit im Sinne von „schulden“ oder „bei einem etwas am Brett haben“, nämlich von dem uneigentlichen Modus des „Mangels“ und „Fehlens“ existential unterscheidet (vgl. 281ff.), können wir sie als *die eigentliche Schuld an den Anderen* verstehen. Diese Schuld zwingt alleine das Selbst zur vorspringenden Fürsorge, so dass es durch sein entschlossenes Handeln die Anderen in ihnen selbst befreit und in ihren *eigentlichen Möglichkeiten* sein lässt. Hierin liegt der Grund dafür, die Möglichkeit des Anderen für „eigentlich“ halten zu können. Da das Dasein immer schon diese Schuld an Anderen übernommen hat, wird wohl der Tod, wie eben gesehen, zum Anderenverständnis anweisen durch das Vorlaufen in den Tod und die Entschlossenheit, d. h. durch die „vorlaufende Entschlossenheit“.

3. Die Stimme des Freundes als die vorspringende Fürsorge

Aus der bisherigen Betrachtung wurde geklärt, dass das Vorlaufen in den Tod den unmittelbaren Bezug mit Anderen möglich macht und dass die den Gewissensruf hörende Entschlossenheit die eigentliche Möglichkeit des Anderen erschliesst. Wir sagen kurz, *die vorlaufende Entschlossenheit kann den Anderen direkt in seiner eigentlichen Möglichkeit beweisen*. Dies ist aber immer noch nur das vorbereitende Stadium, damit die vorspringende Fürsorge den Anderen befreien kann. Die Freundschaft, die wir erklären wollen, war ferner in ihr ein Miteinandersein, ja sogar eine Miteinander-Befreiung. Wir müssen daher als nächstes nach der *konkreten* Seinsart der vorspringenden Fürsorge fragen. Wie eröffnet sie sich den Anderen? Mit anderen Worten, wie nimmt er sie an, und strebt er mit ihr nach der Befreiung seiner selbst? Inwiefern, kurz gesagt, kann das entschlossene Dasein „zum Gewissen der Anderen“ werden?

Wir betrachten hier die Heideggersche Analyse der „Mitteilung“ in § 34 von *Sein und Zeit*. Denn dass etwas den Anderen „eröffnen“ wird ist die Bedeutung dieser Mitteilung. Die existenzial verstandene „Mitteilung“ ist nach Heidegger nicht die Informationsendung von einer Seite zur anderen Seite, sondern das „Mit-teilen“ mit Anderen durch das „Mitsehenlassen“ der gemeinsamen Sachen (155). Sie ist die Fürsorge für die Anderen und zugleich auch ein Modus der „Rede“ (vgl. 162), aber Heidegger sagt, zu der eigentlichen Rede gehört im wesentlichen das „Hören“ folgenderweise:

Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst »hörig« und in dieser Hörigkeit zugehörig. (163)

Heidegger schreibt hier, dass das „Hören“ des Daseins nicht nur *für den Anderen*, sondern auch als Hören „der Stimme des Freundes“ *für die eigentliche Möglichkeit des sie hörenden Dasein selbst* offen ist. Dieser Hinweis ist allein an dieser Stelle zu sehen. Die hier gesagte Sache hat aber für uns die entscheidende Bedeutung. Denn sie ist gerade die Szene, die zeigt, dass ein „Freund“ genannter Mensch das andere Dasein zu seiner eigentlichen Möglichkeit bringt, d. h. die vorspringende Fürsorge entsteht. *Die Mitteilung von der Stimme des Freundes ist nichts anders als die vorspringende Fürsorge*⁸. Dieser Freund selbst ist der heideggerschen Bestimmung nach das „je eigens ergriffene“ *eigentliche Dasein*, sofern er dem Anderen zu seiner Eigentlichkeit verhelfen kann. Aber diese *Stimme* des Freundes ist nicht so etwas wie der hörbare „Laut“ in einer Aussage oder Aussprache. Das „echte Hörenkönnen“ liegt nach Heidegger vielmehr nur im „eigentlichen Schweigen“, welches das „Gerede“ des Man niederschlägt (165). Weil die vorspringende Fürsorge ausserdem, wie oben gesehen, allein im entschlossenen eigentlichen Handeln möglich ist, kann die Stimme des Freundes auch nur durch solches Handeln ausgestossen und gehört werden.

Die Stimme des Freundes, die diesem sozusagenen *schweigenden Handeln* entspringt, *zeigt* dem Hörer *unmittelbar* seine eigentliche Möglichkeit. Der Hörer wird dann direkt dazu aufgefordert, die eigentliche Möglichkeit des Selbst zu verstehen⁹. Das Selbstverständnis war aber auch gleichfalls das Hören des Gewissensrufes, nämlich das Problem der Entschlossenheit. Ich meine also, dass die Stimme des Freundes an jeden Hörer appelliert, seinen eigenen Gewissensruf zu hören und so seine Eigentlichkeit wiederzugewinnen. Dieser *direkte Appell* wird die Bedingung der Möglichkeit sein, dass das Dasein „zum »Gewissen« der Anderen werden“ kann. Die Stimme des Freundes *fordert* das Eigentlichwerden des Hörer selbst von ihm und derjenige, der sie verstanden hat, trägt als *Antwort* darauf die Verantwortung, den Gewissensruf des Selbst zu hören und eigentlich zu werden¹⁰. Der obere Hinweis, „dem Mitdasein und ihm [Dasein] selbst »hörig«“ zu sein, beinhaltet genau das.

Wenn auf diese Weise das Erwidungsverhältnis mit den Anderen um das Eigentlichwerden des Selbst herum besteht, liegt darin dann das *eigentliche Miteinandersein*¹¹. Wir können demnach zunächst die mögliche Bedingung dafür formulieren als *Hören der Stimme des Freundes und damit auch des Gewissensrufs im eigentlichen Schweigen*. Und sofern der „Freund“ sich daran beteiligt,

müssen wir in diesem sich erwidernenden Miteinandersein die Möglichkeit der „Freundschaft“ als Miteinander-Befreiung suchen. Wenn jedoch die Stimme des Freundes auch an der Befreiung des Selbst teilnimmt, wie geschieht daraus die „Miteinander-Befreiung“? Verstehen wir das Wort „Miteinander“ streng, dann wird der zu befreienden Andere das Dasein, das dem Selbst zu seiner Befreiung verhilft, d. h. *der Freund selbst*. War der Freund aber eigentlich nicht das schon freigegebene Dasein? Warum muss er erneut zu seiner Eigentlichkeit befreit werden?

4. Die Miteinander-Befreiung in der Überlieferung des Erbes

Wir sollen hier bemerken, dass das Hören auf die Stimme des Freundes nicht nur für die eigentliche Möglichkeit des Hörers, sondern auch zugleich *für den Anderen selbst als Freund*, offen ist. Wenn die Miteinander-Befreiung in diesem Hören entsteht, muss der Freund dann auf seine eigentliche Möglichkeit hin verstanden und freigegeben sein, denn er ist das eigentliche Dasein. Die eigentliche Möglichkeit des Anderen ist nun von der vorlaufenden Entschlossenheit erschlossen und somit ist die eigentliche Möglichkeit des Selbst gewählt und entschieden. Das Problem der Miteinander-Befreiung ist also die Art, wie diese Wahl als solche in Beziehung mit der Befreiung des Anderen steht, wenn das Dasein der Stimme des Freundes folgend das eigentliche Selbst wählt. *Es handelt sich nämlich um den Bezug zwischen Selbst-wählen und Andere-befreien!* Um den zu klären, müssen wir zuvor danach fragen, woher und inwiefern die zu wählende Möglichkeit des Selbst überhaupt konkret erschlossen ist.

Nach Heidegger werden alle endlichen Möglichkeiten des Selbst durch sein Vorlaufen in den Tod deutlich. „Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen“ (383). Denn die Radikalisierung des Vorlaufens in den Tod ist das Zurückgeworfensein auf die faktischen Möglichkeiten des Daseins, d. h. der Rückgang zu seiner „Geworfenheit“. Ihre äußerste Grenze liegt so in der „Geburt“, die mit dem Tod die „Ganzheit“ des Daseins immer schon begrenzt (373). Das *Vorlaufen* in den Tod ist *zugleich* „das Sein zum Anfang“ (ibid.), das *Zurückkommen* zu der Geburt. Alle Möglichkeiten, die der Tod zuvor bestimmt hat, kommen deshalb grundsätzlich aus der Geburt. Das Dasein erleidet dann die radikalste Vereinzelung und Endlichung aus den beiden Grenzen von Tod und Geburt des Selbst. Heidegger sagt, dass jedes Dasein, dessen Geburt mit dem Tod *„in die Existenz eingeholt“* wird (391), in gewissem Sinne „schicksalhaft“ erscheint. Dann sind alle zufälligen uneigentlichen Möglichkeiten ausgetrieben und so ist ihm das anzustrebende „Ziel schlechthin“ gegeben (384).

Die Wahl der Möglichkeit wird jetzt zur „Einfachheit seines *Schicksals*“ (ibid.), und darin wird die „Geschichtlichkeit“ des Daseins, die die „ursprüngliche Geschichte“ konstituiert, gefunden.

Heidegger sagt, in diesem Augenblick seien die zu entscheidenden Möglichkeiten aus dem „Erbe“ her erschlossen (383). Die Wahl der Möglichkeit wird damit als „Übernahme des Erbes“ die „Überlieferung“ genannt. Weil sie aber auch die Zurücknahme der Eigentlichkeit des Selbst beinhaltet, ist sie demnach als „*Sichüberlieferung*“ (ibid.) zu sehen. Das Erbe erschließt andererseits auch *die Existenzmöglichkeit der einmal gewesenen Anderen*, die der „überkommenen Ausgelegtheit“ (ibid.), d. i. dem „überlieferten Daseinsverständnis“ (385) gehört. Das Dasein übernimmt in der Überlieferung des Erbes nicht nur die Möglichkeit des Selbst, sondern auch zugleich die der Anderen. Heidegger nennt es die „Wiederholung der Möglichkeit“ und erklärt sich darüber wie folgt:

Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heisst der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit — dass das Dasein sich seinen Helden wählt — gründet existenzial in der volaufenden Entschlossenheit [...]. (ibid.)

Heidegger hält hier die „eigentliche Wiederholung“ der gewesenen Möglichkeit für die Wahl „seines Helden“. Die „Wiederholung“ bedeutet aber nicht die „Renaissance“ von Vergangenen. Denn nach Heidegger vergeht das „nicht mehr existierende Dasein“, das mit dem Erbe zu tun hat, nie und auch wenn es zunächst von der Ausgelegtheit des Man vergessen wird, *ist es existenzial „da-gewesen“* (vgl. 380). Die „Überlieferung“ bedeutet die „Wiederholung“, die diese gewesene Möglichkeit des Anderen mit der Eigentlichkeit des Selbst aus der Herrschaft des Man zurück bekommt. Und sofern diese „eigentliche Wiederholung“ sich „in der volaufenden Entschlossenheit“ gründet, ist die zu wiederholende Möglichkeit des Anderen nicht die mittelbar verstandene uneigentliche Vertretungsmöglichkeit, sondern die im unmittelbaren Bezug erschlossene *eigentliche Existenzmöglichkeit* des Anderen. „Diese [Wiederholung] versteht dagewesens Dasein in seiner gewesenen eigentlichen Möglichkeit“ (394).

Heidegger sagt ferner auch, dass diese Wiederholung „vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz“ „*erwidert*“ (386). Wenn die Überlieferung des Erbes das Eigentlichwerden (Befreiung) des Selbst beinhaltet, können wir diese „Erwidern“ als *Antwort auf die Stimme des Freundes* verstehen. Das Erbe birgt die Stimme des Freundes als die eines gewesenen Handlers mit seinem Fußabdruck. Diese Antwort enthält doch auch, den gewesenen Freund aus der

Vergessenheit des Man zurückzubekommen und ihn so zu seiner eigentlichen Möglichkeit zu befreien. Sehen wir dies von der Seite des Freundes, drängt seine Stimme nicht nur den Hörer zu seiner Befreiung, sondern appelliert durch das Erbe zugleich auch dazu, *den Freund selbst* aus der „traditionellen“ Herrschaft des Man freizumachen und ihm wieder seine Eigentlichkeit zurückzugeben (vgl. 21).

Wenn auf diese Weise Selbst-wählen und Andere-befreien bei der Überlieferung des Erbes zugleich entstehen, können wir hier die Möglichkeit *der Freundschaft als Miteinander-Befreiung* erkennen. Aber müssen sich dafür zuvor die Möglichkeiten von Selbst und Andere in dem Erbe einander *sich verbinden*. In anderen Worten muss die überlieferte zu wiederholende Existenzmöglichkeit eine miteinander besessene, gleichsam *gemeinschaftliche Möglichkeit* sein. Die Überlieferung des Erbes ist im wesentlichen Sinne das gemeinsame Schicksal, das „Geschick“ (vgl. 384ff.). Dieses Wort „gemeinsam“ bedeutet nicht eine Verwechslung zwischen dem Anderen und dem Selbst oder die alltägliche Öffentlichkeit des indifferenten Man, sondern der Mitbesitz der Möglichkeiten, dass das Geschick nichts anderes ist als jenes auf der Entschlossenheit aller freigegebenen Einzelnen beruhende *eigentliche Miteinandersein*, das auch *Verbundenheit* genannt wird (vgl. GA24, 408). Die Freundschaft als Miteinander-Befreiung ist „kein klebriges Anbiedern des Ich an das Du“ (ibid.), sondern sie geschieht nur in der eigentlichen Verbundenheit unter den *entschlossenen und selbständigen Einzelnen*.

Heidegger sagt darüber in einer Vorlesung derselben Periode, „von hier [Verbundenheit] erwächst erst das, was wir heute als Kommunikation bezeichnen“ (GA21, 224). Und er behauptet ferner in einer anderen Vorlesung, dass nur aus der Selbstwahl jedes Einzelnen, der die Verbundenheit ausmacht, „so etwas wie menschliche Gemeinschaft“ (GA26, 245) oder „das commercium zwischen Dasein und Dasein“ (ibid., 270) möglich wird. Heidegger sucht, kurz gesagt, die Basis der menschlichen Gemeinschaft und Kommune in dem *Geschick als Verbundenheit*. Das ist auch der Hintergrund zu folgender „fraglichen“ Aussage in *Sein und Zeit*.

Damit [mit Geschick] bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. [...] Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. (384)

Aus der bisherigen Diskussion können wir diese Aussage nicht mehr, wie Pöggeler sagt, als „Handstreich“, also als „fast gegen den eigentlichen Zug der [heideggerschen] Gedanken“ betrachten¹². Die „Mitteilung“ ist die Überlieferung von der Stimme des Freundes, die dem Erbe entspringt. Der „Kampf“ ist das aus der gegenseitigen Verbundenheit versuchte

Mitkämpfen, das sich auf der Möglichkeit gründet, die in dieser Mitteilung und Überlieferung mitbesessen und „mit-geteilt“ wird. Der Mitkämpfer muss daher nach dem Appell des gewesenen Freundes für die „kämpfende Nachfolge und Treue“ (385) mit ihm mitgehen. Das ist genau das oben gesagte *gemeinsame Sicheinsetzen* als ein eigentliches gemeinsames Besorgen. Und wenn dieses Sicheinsetzen die Miteinander-Befreiung, d. h. die Freundschaft als „Miteinandersein in der Entschlossenheit“ beinhaltet, ist es auch nichts anders als das „entschlossene und dabei sich gegenseitig freigebende Miteinandereinsetzen“ (GA20, 387). Die sich zu einsetzende gemeinsame Sache liegt dann in der *Situation*, in der das Erbe übernommen und jeweilig *augenblicklich* erschlossen wird. Heidegger sieht darin die Befreiung der „Macht des Geschickes“ und begreift so das Wesen der Geschichte als „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“¹³.

Die Möglichkeit der Miteinander-Befreiung als „Freundschaft“ ist jetzt in der Überlieferung des Erbes ausfindig gemacht worden. Sie kann als eine „geschichtliche“ Gestalt der Freundschaft in dem Sinne der Beziehung mit dem Gewesenen bezeichnet werden. Wir werden hier auch die Entschlossenheit Heideggers selbst finden können, der versucht, eine „*γυμνομαχία περί τῆς οὐσίας*“ (2) wieder neu zu entfachen und sich daran zu beteiligen. Ist so der heideggersche Begriff „Freundschaft“ letztendlich nicht gültig für den Umgang unter den *heute* lebenden „Altersgenossen“? Heidegger sieht doch auch die Überlieferung des Erbes für das Dasein „in und mit seiner »Generation«“ (384f.). Die Analyse der Geschichtlichkeit bereitet zwar die „eigentliche Historie“ als „Destruktion“ der Geschichte der Philosophie vor, die in dem zweiten Teil von *Sein und Zeit* entworfen war (vgl. 20ff., 39f., 392ff.), dieser Versuch selbst aber beabsichtigt die „Entgegenwärtigung des Heute“ als „Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute“ (397). Er gründet sich in der Überzeugung Heideggers, dass allein der „Augenblick“, in dem das Dasein sich zu der Überlieferung des Erbes entschliesst, „das Heute eigentlich“ erschließt (ibid.). Der, der das Geschick übernimmt, muss deshalb ferner auch nach der Befreiung der seinen Generation streben. Was diese „Befreiung“ beinhaltet, ist vielleicht auch die Freundschaft in der vorspringenden Fürsorge.

Heidegger behandelt dieses Problem nicht ausführlich. In *der Vorlesung des Wintersemesters 1928/29* berührt er aber die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, und sagt, „echte und grosse Freundschaft [...] wächst und standhält in einer echten Leidenschaft für eine gemeinsame Sache“ (GA27, 147). Nach der Literaturgeschichte setzte sich ihre Freundschaft für die Nachfolge des gewesenen „Geist der Antike“ ein und zog den sogenannten „Klassizismus“ mit sich, aber dennoch konnten sie originale Werke in dem selben Zeitalter hervorbringen. Diese Tatsache erzählt genug darüber, dass die Freundschaft als Miteinander-Befreiung an dem Platz, an dem Geschichte und Generation *sich kreuzen*, entstehen kann. Dasselbe gilt auch, wie die Widmungsschrift von *Sein und Zeit* „in Verehrung und Freundschaft zugeeignet“ zeigt, für die Beziehung zwischen

Husserl und Heidegger. Aber nicht nur das. Heidegger erwähnt in derselben Vorlesung sogar die Verantwortung für die *künftigen Menschen* und sagt, „wir haben verlernt, dass die erste Aufgabe jeder Generation, die etwas will, darin besteht, dass sie sich für die kommende opfert [...]“ (ibid., 39). Diese Generation des „Opfers“ wird auch der „Vorläufer“ (ibid.) genannt. Wir mögen in dieser Aussage, wie bisher gesehen, die Möglichkeit der Freundschaft ablesen, die sich in der volaufenden Entschlossenheit gründet. Der Heideggersche Begriff „Freundschaft“ kann so nicht nur die Gewesenen und Genossen, sondern auch die Künftigen enthalten.

Diese Problematik um die Freundschaft als Miteinander-Befreiung wird noch wichtiger im Denken Heideggers nach den 30er Jahren, aber das will ich ein anderes Mal erörtern.

Note

Ich zeige die Seitenzahl einzeln über die Stellen der Anführung von *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 2001, 1. Aufl., 1927), die anderen Schriften Heideggers kennzeichne ich mit dem jeweiligen Zeichen und der Seitenzahl. Die Zeichen sind wie folgt:

WM *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, 1. Aufl., 1964

ZS *Zollikoner Seminare: Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987

GA *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975ff.

GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1994, 1. Aufl., 1979

GA21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1976

GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1997, 1. Aufl., 1975

GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz*, 1978

GA27 *Einleitung in die Philosophie*, 2001, 1. Aufl., 1996

GA38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1998

Anmerkungen

¹ Vgl. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 1. Aufl., 1928, S. 79ff. Binswanger nimmt diese Kritik auf und sucht den Grund des Mangels des ursprünglichen Miteinanderseins bei Heideggers Denken in seiner übermäßige Betonung von „Tod“ und „Sorge“. Er behauptet so, dass statt dieser die „Liebe“ das menschliche ursprüngliche Miteinandersein ergänzen kann (vgl. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1964, 1. Aufl., 1942, S. 167ff. bess. 186). Heidegger widerspricht aber später mit dem Argument, dass auch in *Sein und Zeit* das Dasein selbst als „ursprüngliches Miteinandersein“ bestimmt ist. Außerdem weist er auf das „Missverständnis“ von Binswanger hin, das die „Sorge“ nur für ein subjektive Bewusstsein hält und so den „existenzialen, das heisst *ontologischen Sinn*“ nicht versteht (ZS, 151). Er sagt weiter, „Sorge ist recht, d. h. fundamentalontologische verstanden, niemals unterscheidbar gegen die »Liebe«, vielmehr wird „die Wesensbestimmung der Liebe, die in der fundamentalontologischen Bestimmung des Daseins einen Leitfaden sucht,“ „eine wesentlich tiefere und weittragendere [...] als jene [Binswangers] Kennzeichnung der Liebe“, er deutet so die positive existenziale Bedeutung von der „Liebe“ an (ibid., 237f).

² Pöggeler sieht in der vorspringenden Fürsorge geradezu die „Freundschaft“ als Menschenverhältnis, in dem „die Freunde letztlich einander in ihre Eigenheit und Anderheit entlassen“, und er, von christentümlicher Nächstenliebe unterscheidend, vergleicht sie noch mit der traditionellen Freundschaftslehre bei Aristoteles, Hegel und Nietzsche (vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992, S. 395, 277ff.). Sein Versuch ist für uns zwar bemerkenswert, aber er begreift doch dabei die „Miteinadner-Befreiung“ gar nicht thematisch, so dass er das Problem, wie die Freundschaft als Miteinander-Befreiung in dem Rahmen von *Sein und Zeit* entsteht, nicht hinreichend ausführen kann.

³ Daher die bekannte Kritik, dass Heidegger nur den Anderen „durch das Zeug“ mittelbar versteht, so dass die „Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Anderen“ seinem Denken ausbleibt (vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1965, S. 171, 178ff.), gilt allein für das uneigentliche Verständnis des Anderen, und gesteht vielmehr stillschweigend die von Kritikern übersehende eigentliche Beziehung mit Anderen, die Heidegger jedoch erkannte.

⁴ Theunissen betrachtet die vorspringende Fürsorge als Befreiung des Anderen „von mir“ und interpretiert das heideggersche eigentliche Miteinandersein negativ als „die Auflösung aller direkten Verbindungen zwischen den Anderen und mir“ (Theunissen, *ibid.*, S. 179). Weil die vorspringende Fürsorge aber die Befreiung des Anderen *von der Herrschaft des Man* ist, muss Theunissens Wort „von mir“ auf „von Man-selbst“ beschränkend streng korrigiert werden. Wir sollten daraus, im Gegensatz zu Theunissen, die Behauptung Heideggers erwägen, das eigentliche Miteinandersein sei die unmittelbare Verbindung zwischen Selbst und Anderen.

⁵ Heidegger verwendet den Begriff des „Anderen“ sowohl im Singular als auch im Plural und meine Arbeit hat diese Schreibweise von Heidegger übernommen. Die Unterscheidung zwischen beiden ist von ihm nicht deutlich erklärt worden. Dieser Punkt kann sicherlich in der kommenden Zeit zu einem von neuen interessanten Forschungsthemen von *Sein und Zeit* werden. In der Zukunft möchte ich mich darauf wieder zurückkommen.

⁶ Heidegger sagt über das vor dem Tode stehende Dasein in *Vorlesung des Sommersemesters 1925*, „so absolut, dass auch das Mitsein in seiner Konkretion irrelevant wird“ (GA20, 439f.).

⁷ Wir können dieselbe Aussage in *Vorlesung des Sommersemesters 1928* finden: „Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst [=in der vorlaufenden Entschlossenheit] überhaupt so etwas wie »selbst« verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören.“ (GA26, 245)

⁸ In der folgenden Literatur werden die Begriffsuntersuchungen von dem „Freund“ als dem „ausgezeichneten Anderen“ dargestellt: Friedrich Wilhelm vom Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008, S. 114; Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992, S. 277f.; Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 343-365.

⁹ Fynsk erweitert die Erschliessensweite der Stimme des Freundes bis auf den Tod des Daseins (cf. Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, p. 43). Sofern sie die eigentliche Möglichkeit des Selbst erschliesst, mag diese Interpretation zwar richtig sein. Es führt aber nicht sofort dazu, „that Dasein can understand and [...] participate in the death of the other“ (*ibid.*). Denn der „eigentliche Tod des Anderen“ ist nicht symmetrisch zu dem des Selbst, sondern ein ganz anderes eigenartiges Phänomen, und wir können deshalb nie jenen mit diesem gleichsetzen. Der „Seinsverlust als solcher“, den der Sterbende

erleidet, wird uns niemals „zugänglich“ (239). Von da aus wird der Versuch vielleicht möglich, den eigentlichen Tod des Anderen phänomenologisch zu analysieren, aber das bleibt jetzt nur ein Hinweis meinerseits.

¹⁰ Der letzte Satz in *Vom Wesen des Grundes* (1929) deutet diesbezüglich folgendes an: „Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.“ (WM, 175) Die „Antwort des Mitdaseins“ ist auf etwas wie eine „Forderung“ des Anderen. Wenn sie das Selbst eigentlich macht, und wenn das „Hörenkönnen in die Ferne“ dem Hören des Gewissensrufs entspricht, können wir darin also dasselbe „eigentliche Miteinandersein“ erkennen, das wir hier sehen.

¹¹ Courtine weist in der Befreiung von der Stimme des Freundes « la seule possibilité d'un authentique *Miteinandersein* » hin, und er sagt darüber, dass sie « sans doute envisageable dans le cadre de l'analytique existentielle » ist (cf. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, VRIN, 1990, pp. 344-345). Ich stimme seiner Behauptung zu. Weil er aber naiv den Gewissensruf mit der Stimme des Freundes verwechselt (cf. *ibid.*) und nicht genug die eigentliche Beziehung von Selbst und Anderen erfragt, kommt er deshalb nicht zur Erörterung der „Miteinander-Befreiung“.

¹² Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1974, 1. Aufl., 1972, S. 23.

¹³ Der existenzial interpretierte Begriff „Gemeinschaft“ oder „Volk“ ist nicht durch die biologische-genetische Rasse wissenschaftlich bestimmt, sondern gründet sich auf Entschlossenheit jeder Einzelnen, die die Überlieferung des Erbes übernehmen (vgl. GA38, §13, §14, bes. S. 58f.). Es gibt hier sicherlich das wichtige Problem, inwiefern wir über andere Gemeinschaften denken können, aber das kann ich jetzt nicht weiter behandeln. Dies möchte ich auch in meinen zukünftigen Forschungsprojekt handeln.

メーヌ・ド・ビランにおける反省の動性と発生について

越後 圭一

Le dynamisme et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran

Keiichi ECHIGO

La réflexion chez Maine de Biran a deux aspects : *dynamique* autant qu'elle nous fait se replier au point de vue subjectif dans l'action, et *statique* autant qu'elle est un état de l'« aperception immédiate » de cette action. Or, le premier aspect, qui caractérise la réflexion comme le *passage* vers l'état complètement réflexif de l'« aperception immédiate », n'atteste-t-il pas que sa philosophie réflexive est une doctrine de l'individuation de la réflexion même ? Cet article a pour but de développer un peu schématiquement la genèse de la réflexion biranienne à l'égard de cet intérêt.

D'abord, en distinguant ses deux aspects : *concentration* et *redoublement*, nous montrerons que c'est le seconde aspect qui explique le dynamisme de la réflexion en tant que *passage* vers l'état concentré à la subjectivité. La « réflexion concentrée », le premier aspect de la réflexion, nous fait descendre jusqu'au fond de nous-mêmes, et connaître directement la puissance et les formes essentielles du sujet. Mais, elle ne met pas en raison *comment s'engendre* cet état intime. Ce qui répond à cette question est un caractère du *redoublement*, l'« aperception redoublée » dans l'acte et les effets sensibles de cet acte. Dès lors, nous essayerons de préciser comment ce *redoublement* engendre la « réflexion concentrée » en en excluant des éléments sensitifs étrangers.

Ensuite, nous examinerons la critique du concept lockien de réflexion, pour démontrer que la réflexion biranienne renferme en elle la différence de degré de l'intensité et de la profondeur, depuis la première aperception dans la formation de l'« idée de sensation » jusqu'à la réflexion supérieure dans celle de l'idée d'opération intellectuelle ou la notion. Cet examen permettra de comprendre le passage réflexif à partir de la sensation jusqu'à l'intellection, à mesure que le

redoublement aperceptif exclut des éléments hétérogènes, et que s'approfondit la *concentration* de la pensée.

目次

はじめに

1 章 反省のもつ集中化と二重化の性格

i 節 反省による覚知への集中化

ii 節 反省による覚知の二重化

iii 節 集中化と二重化の関係

iv 節 ロメイエ・デールベイ氏の解釈

2 章 ロックの「反省」概念への批判と、「反省」がもつ程度の差異

i 節 ビランによるロックの「反省」概念批判

ii 節 感官に対して始まりつつある反省

iii 節 反省がもつ二つの局面、「深さ」の程度の差異

結びにかえて

はじめに

一般に反省とは、外的世界に属する対象の観察ではなく、そうした観察を為す主体自身についての内的観察であると言えよう。メーヌ・ド・ビラン(Maine de Biran, 1766-1824)が自らの哲学の方法とした反省もまた、こうした性格をもつものである。しかしながら、ビランの反省は、主体を対象とした一つの観察状態であるよりはむしろ、そうした状態へ向けて為される一つの視点移動として捉えられるべきであるように思われる。つまり、それは対象であれ主体であれ、何かを観察する場合における静的な状態である以上に、主体の内的観察へ向けての動的な視点移動なのであって、こうした動性こそがビランが「反省」の名でもって示そうとした事柄ではなかろうか。本稿の目的は、メーヌ・ド・ビランの反省方法がもつこの動性を明らかにすることにある。だが、そのためにもまず彼の反省がもつ三つの特徴を確認することから始めよう。

ある日の日記のなかで、ビランは「自我とは何であるか」という旧友の問に答えられなかったエピソードを回顧し、こう独白している。

私には答えることが出来なかった。[この問に答えようとするれば]意識の内密な視点に身を置かねばならない。けれども、そのようにして変わらぬままに留まってすべての現象を判断するこの統一体が現前した折には、人はこの自我を覚知し、もはやそれが何であるかとは問わないのである¹。

ここに描出されているのは、まさしくビランが「反省」と呼ぶところの行為に他ならない。だが、反省はここで、単に「自我」を対象とした観察状態であるよりはむしろ、「自我」それ自身の視点、「意識の内密な視点(point de vue intime de la conscience)」への移行として描出されている。この移行が果たされた矢先には、もはや「自我とは何か」の問に答えることが問題とはならない。なぜならば、反省の行為によって意識の内密な領野に「身を置く(se placer)」やいなや、「私」の個的存在(existence individuelle)が確実なものとして直接的に知られるからである。この問に答えられないのは、問に対する適切な解が与えられないからではない。むしろ、反省するやいなや、まさしく最も適切な解が自己自身に与えられる。が、しかし、その直接知を言語記号でもって定式化し、他人に伝達しようとする、必ずこの直接知の真意を損ねてしまう。それがゆえにビランは答えられなかったのではあるまいか。とはいえ、ここで注目したいのは「私」の実存の確実性なのではない。「哲学することは反省することである」と確言するビランにとって²、「哲学」とは何よりもまず、

世界の喧騒のなかであろうが一人部屋の孤独と静寂のなかであろうが、まだ反省が生じていないどんな状況であれ、そこから主体の個的存在の内密な領域へと移行することに他ならないのであって、この移行によってこそ、反省者は自らの「自我」を直接知ることのできる内的領域へと退きこもり、そこで覚知される「自我」の個的存在それ自身へと自らを同一化するに至るのである。

ところが、この移行は、「自我」に属するもの、ないしは自己覚知の諸形式を把握させるものであるとともに、またそうした事柄を表現へもたらす努力でもある。たしかにビランは、反省によって得られる「自我」についての直接知を何らかの表現媒体のもとへ安々と手渡したりはしない。けれども、いくら「自我」とは何かの間に答えられないと白状する日記のなかであっても、彼はたしかに「自我」を「変わらぬままに留まってすべての現象を判断するこの統一体」というように記述している。つまり、「自我」の覚知の経験が含みもつ本質的な形式の一つを、その直接的覚知のただなかで把握し、またそれを言葉でもって表現してもいるのである。これは「自我」とはどういったものであるかの間に対するビランなりの解の表現とは言えまいか。実際、こうした直接的把握の表現化の努力がなければ、「反省」の移行によって得られるいかなる知も反省哲学の成果として後世に書き残されはしなかったであろう。

それゆえ、ビランの反省は少なくとも三つの特徴をもつものだと言える。第一に、意識主体の内密な領域へ移行し「自我」の視点に身を置く移行、第二に、それによって「自我」を直接的に覚知しながらその覚知の諸形式を把握する直接的覚知、そして最後に、そうした直接知を言語的な諸記号を用いて描出する表現の三つである。本稿では、反省のもつ動性を明らかにするために、はじめの二つの特徴に焦点を絞って検討していくことにする。

1 章 反省のもつ集中化と二重化の性格

i 節 反省による覚知への集中化

主体の内密性への移行と主体の諸形式の直接的な覚知という二つの特徴を強調するために、メヌ・ド・ビランは「集中的反省(*réflexion concentrée*)」という名称をしばしば用いる。実際、この集中化という性格づけは、これら二つの特徴を一度に表現するものである

ように思われる。というのも、反省が集中的であるのは、第一に、思考を自己自身へ集中させ、主体のもつ諸観念の形成作用そのもののうちへと下降させるからであり、第二に、それによって主体の経験に固有の諸形式を直接的な仕方では把握させるからである(III:213, 289)。この意味において、反省はまた「内的な反省(*réflexion intérieure*)」や「内密な反省(*réflexion intime*)」などとも呼ばれる。

そもそも、この「集中的反省」という名称は、意識の内密性へと移行させない類の反省、すなわち「鏡映的反省(*réflexion spéculaire*)」と対比し区別するためのものであることを忘れてはなるまい。反省には、少なくとも、ビラン自身が実行するものと、彼が拒否するものとがあって、前者が集中的なものであるのに対し、後者は鏡映的、鏡像的、表象的なものである。彼によれば、「鏡映的反省」とは「自己自身に集中することなしに、ある対象から別の対象へと、いわば跳ね返る」(III:192)タイプの反省である。これによって人は「自らの知性を鏡のなかでのように観想し、思考のすべてをイメージのなかで把握する」(III:349)ようになる。そこでは人はあたかも鏡に映った自分の姿しか見ないかのようなのである。その結果、この反省は「主体を自己自身の外へ浮き彫りにするので、自分がいないところに自分を見ていると信じ、自分がいるところにもはや自分を覚知することも見付け出すこともできない」(III:192)といった状態をつくりだす。そこでは、あたかも「合わせ鏡(*jeu de miroirs*)」のなかでのように、人間のもつ表象可能な側面、対象化可能なイメージ(つまり身体的表象)ばかりが増幅されることであろう。ところが、果てしなく反復されうこうした増殖をいくら重ねたところで、それが主体の内密な領域へと思考を移行させることは一向にない。それゆえ「鏡映的反省」は思考を内的に成り立たしめる諸形式を直接的な仕方では把握させることが決してないのである(VII:206)。これに対し、「集中的反省」はまったく正反対の効果を生み出す。それは、鏡面のような何らかの媒体のうえで主体の表象可能な側面のみを浮き彫りにするのではなく、逆にいかなる代理表象をも差し挟むことなしに、主体の意識そのものの内へと思考を直接的に下降させていく。これによって「思惟主体の内奥そのもののうちに集中し、その主体が、その最も内密な諸様態や、その固有の基底から生まれる諸行為の内でもつような諸々の関係を洞察する」ことが可能となるのである(III:25)。ビランは、「鏡映的反省」によって遂行される「客観的観念学」に対し、「集中的反省」によってのみ可能となる主体性の内的な探求を「主観的観念学(*idéologie subjective*)」(*Ibid.*)と命名する。哲学することを反省することと同一視する彼にとって、「集中的反省」によるこの「主観的観念学」こそが哲学の名に最も相応しいのである。

ii 節 反省による覚知の二重化

このように、反省のもつ集中化の側面は、それがいかにして為されるのかはさておき、主体性それ自身の内部への下降ないしは移行と、それによる主体の内的諸形式の直接的な覚知という二つの特徴を併せもっていると言えよう。しかしながら、集中化という側面に注目するだけでは、反省のもつ移行の特徴の内実が完全に解明されたことにはならない。「集中的反省」という名はメーヌ・ド・ビランの反省がいかなるものかを言い当ててはいるが、それがいかにして成立しうるのかという点まで考慮に入れていないからである。意識の内密な領域への移行は、そのプロセスのなかで「鏡映的反省」とは異なる「集中的反省」の状態を発生させる。だが、集中化それ自身のうちにこの移行を果たさせる条件が登記されているとは言い難い。ビランの反省を完足的に理解するためには、それが「集中的反省」である点のみならず、他ならぬこの「集中的反省」がいかなる条件のもとで生じることかという点まで理解する必要がある。

このことは、ビランの反省が、行為とそれが生み出す可感的結果とにおいて「二重化される覚知(*aperception redoublée*)」(III:154)であると定義される点に関係している。つまり、反省は、単に集中化の側面だけでなく二重化(*redoublement*)の側面をも併せもつ。ペーコンに言及しつつ、反省が生じる条件と反省されるものについてビランはこう述べている。

力であるこの自我が自由な能動性によって為し遂げることのうち、自我に従属する有機体の諸部分に対して展開されることはすべて、意識によって排他的に知覚され、そこで二重化される、すなわち反省されるのである(*s'y redouble ou s'y réfléchit*)(IX:50)。

ここで彼が「自我」を「力である」とも表現している点については今はおいておこう。彼は、ここで能動的行為の結果の「知覚(*perception*)」を指し示すものとして、ペーコンの用いる「印象の二重化(*conduplicatio impressionis*)」という表現を引き合いに出している。この「二重化」は、ビランの意図を汲むかぎり、複数のイマージュ間の合わせ鏡的な関係を指していると解されてはならない。そうではなく、行為が生み出す可感的結果の知覚を通して得られる間接的な覚知と、その行為それ自身に伴う行為する力の直接的な覚知との間の、覚知の相乗効果を指すものと解されるべきである。この理解は、「二重化される覚知」が「集中的反省」の状態を発生させるそのプロセスを究明することによって正当化されうるように思われる。

行為が生み出す可感的結果の知覚とその行為それ自身の直接的覚知との間の二重化の関係は、行為とそれが生み出す結果との間の生産関係でもある。しかし、行為の生産関係はいかにして一つの集中的な反省の存立を可能ならしめるのだろうか。それは、覚知の二重化によって生じる行為様態の排他性による。行為が身体に直接的な仕方と与える可感的な

結果は、それに属さない身体上の感性的な諸要素から分離され「排他的に知覚され」る (*Ibid.*)。例えば、発話行為は、それが生み出す自分の声の知覚とともに二重化する一方で、その音声とは区別される別種の身体的諸印象（自分の声として覚知されない諸々の雑音の知覚）から覚知それ自身を切り離す。こうして「集中的反省」が成立するわけである。というのも、この排他性こそが、意識の内密な領域を他なる要素から純化し、反省者がその領域へ完全に移行するための環境を整えるからである。

ここから二つの点が導き出される。第一に、発話に代表される行為の关系的様態は反省が存立するための「支点(*point d'appui*)」の役割を果たすということ。第二に、行為がそれに対して諸結果を生み付けるところの有機的身体は、その行為とともに一つの「場所(*lieu*)」を形成し、その場所において行為の諸結果が排他的に知覚される、すなわち反省が生じるということである。第一点目を理解するには、ビランによるデカルト批判を想起するのがよい。ビランは、表象主義的な「鏡映的反省」からではなく「集中的反省」から出発したとしてデカルトを高く評価する。だが、その反省の起源からの発生を看過した点については、厳しく非難する。ここからも、ビランの関心が集中的反省のみならずそれへの生成にあり、反省の発生にあることが見て取れよう。彼は、この発生の究明を怠ったデカルトの過ちを、反省的思考を行為の様態へと結び付けなかったことに帰し、こう述べている。

反省から始めながらも、デカルトは次のことをおそらく十分に考察しなかった。すなわち、自らの存在を確認し、そこから絶対的实在[思惟するモノ(*res cogitans*)]を結論するために自らに対してこのように折り返すこの自我が、まさにそうすることで一つの行動(*action*)を起こし、一つの努力(*effort*)を為しているのだということ。ところが、あらゆる行動は本質的に、また実際にも、一つの主体と一つの項とを前提しはしないだろうか。抵抗もなしに努力を絶対的なものと見なすことがはたしてできようか。自分の身体が存在よりも自分の魂のそのほうがより確かなものであると信じたとき、まちがいなくこの瞑想の天才は錯覚に陥ったのである。というのも、身体との共存在(*co-existence*)の内的連続的感知（客観的観念やイメージとは言まい）をもつことなしには、彼は思考することも彼であることもできなかったはずだからである(III:364)。

それゆえ、ビランにおいては、行為に対する抵抗であるところの身体が「自我」と共に存在するということが、またそうした仕方でも「自我」と身体とが共に内的直接的に覚知されるということが、反省的思考の存立する不可欠の条件となっている。ところで、行為する「自我」と行為に対する抵抗とがともに感知されるような様態こそが、まさしく彼の言う意志的行為の様態、「努力」の様態であるに他ならない。反省的移行はこの様態に始まる。

そして、そこで行為のみが排他的に知覚されるに至って、ついに集中化が完足的なものとなる。メーヌ・ド・ビランにおける反省とは、こうした集中化へ向けての一連のプロセスであると言える。

意志的行為の様態はこのプロセスを開始させ、それが持続的に発展するための支えとなる。彼は習慣の影響についての論考の時点ですでにこの点を強調していた³。「自我」がそこにおいて身体を抵抗項としながら、自らを直接的に覚知するような行為の关系的様態こそ、深化していく反省的分析にとっての「支点」となるのである⁴。だが、すでに完足的な集中化を果たした反省状態からすれば、その状態を維持し続けているはずの「支点」、つまり思考と身体の分離不可能な関係性が見落とされても無理はない。まさにデカルトにおいてそうであったように、集中化の果てでは、反省の集中化プロセスは事後的なものに過ぎず、行為が条件とするところの身体抵抗とそこに生産される可感的諸結果のすべてが二次的なものとして捨象されてしまいかねない。ところが、ビランによれば、行為とそれに抵抗する身体との関係こそが、反省されるすべての知にとって唯一の「場所」なのであって、これが行為知覚のもつ排他性から帰結する第二の点なのである。実際、ベーコンに言及する先の引用でビランは「自我に従属する有機体の諸部分」に展開されるものはまさしくそこで二重化され反省されるのだと述べている。この「そこ」は行為のただなかでその行為を決定する「自我」とペアになる身体部分への関係、つまり行為と身体不可分な関係を指している。そこにおいて私の行為がもたらす可感的要素のみが排他的に知覚され、「自我」が決定する「私の行為」それ自身が二重化され反省されるに至るのである。

もっとも、身体それ自身は反省のみに帰属する場所なのではない。リニャック神父への注釈のなかでビランはこう述べている。

身体はいかなる能動性もそれ自身によっては与えられず、すなわち、いかなるもの原因でもなく、それは単にそこにおいて我々が何らかの可感的諸変様を知覚する座ないしは場所(*lieu*)なのであって、それら変様は我々の固有の力にならって想念される原因ないしは能動力によって決定されるのである(XI-2:69)。

それゆえ、身体は、反省を排他的に存立させるのに貢献する知覚のみならず、知覚される諸変様一般がそこに展開されるような、広い意味での「場所」であると言える。これら諸変様のなかには、我々によって意志的に生産されるものもあれば、そうでないものもある。いずれの諸変様もそこで感覚され知覚されはするが、しかしそこで反省を存立させる二重化の運動の可能性を決定するのは身体ではない。そうではなく、思考と身体とを不可分な仕方結び合わせる行為努力の様態こそがこの二重化を可能にするのである⁵。「集中的反省」が完足的になってしまった状態から見れば、この関係性は看過されがちとなる。というのも、「集中的反省」は行為の抵抗項である身体の側ではなく、行為とその決定因であ

る意志の側にのみ集中してしまった状態、言い換えれば行為の排他的知覚へと行き着いた状態であり、ピランにしたがえば、デカルトのような反省者はそこでその反省行為そのものを可能にし維持し続けている「支点」であるところの思考と身体の関係にまではほとんど注意を向けないからである。

iii 節 集中化と二重化の関係

重要なのは、第一に「集中的反省」は行為の排他的な知覚のなかでしか現象しないということ、第二に「集中的反省」それ自身はこの排他的知覚における覚知の二重化とは区別されねばならないということである。

第一に、先ほど見たように、「集中的反省」は意志的行為の様態においてしか存立しない。それは行為の様態の「質料」となる行為の可感的結果における間接的覚知と、その「形相」となる行為それ自身の直接的覚知とが、排他的な仕方でもなり合い、他の感性的諸印象のすべてをこの二重化された覚知の囲いの外へ追いやる場合にしか現れない。実際、「集中的反省」は意志的行為の可感的結果の知覚が有する排他性を条件としてのみ成立する。というのも、「集中的反省」とは、意識の内密性に属さない感性的要素を排除し、意識の内密な領域のうちで行為の覚知へと純粋な仕方でも集中ないしは下降する反省だからである。また、この異質な感性的諸要素の排除を可能にするものこそが、とりもなさず行為の知覚がもつ排他性に他ならないからである。反省が意志的行為の様態の二重化のなかで生じる仕方について、ピランはこう述べている。

能動的な諸様態、すなわち意志に本質的に依存する諸様態だけが、いわゆる二重化の性格をもつのだが、この性格が行為の原理をこの行為それ自身のうえに折り返させ(fait replier)、こうしてこれら個別的な諸様態のなかに人格的覚知を構成するのである(III:108)。

してみれば、意志的行為によってしか、行為とその結果との間に覚知の二重化が排他的な仕方でも生じることはないのだが、まさしくこの排他的な様態こそが、その内に行為に対する行為の原理、すなわち「努力」の折り返しを生み出し、行為とその原理との関係それ自身、すなわち主体的経験の形式(形相)、一言で言えば「人格」に属するものが、純粋な仕方でも覚知されるのである。この内密な折り返しの状態こそが、とりもなおさず、反省哲

学固有のフィールドであるところの「集中的反省」と呼ばれているものの内実であるにちがいないのだが、他方でその状態を生むもの（replier させるもの(fait replier)）こそが能動的な行為諸様態であるとも言えよう。

それゆえ、第二に、この折り返しの側面を、それを内的に存立させるところの生産的二重化の側面から区別して特徴づける必要がある。折り返しとは、行為とその原理である力とが、意識の内密な領域の内部で、「自我」に属するもの、またその「自我」それ自身として直接的に覚知される事態を指す。私はそこで「私とは何であるか」の解を得る。主体の内密性へのこの直接的な折り返しとは、他ならぬ、意志的行為の観念がそういうものとして一個の行為主体によって獲得される（と同時にこの行為主体が自己を把握する）状況そのものであると言えよう。ピランは、「主観的観念学」であるところの反省哲学の見地から、こうした状況から外れる場合について次のように述べている。

思考主体の諸行為ないしは諸状態の反省的な学においては[…中略…]、これら諸行為のうちいずれかのものは、その原理ないしは実在的な生産原因の認識ないしは内密な感情の外では、その生産のなかで想念され直接的に覚知されることはないであろう(IV:25)。

逆に言えば、折り返しとは、意志的行為の生産のなかで（すなわち行為の生産的二重化における覚知の重なり合いの輪のなかで）、行為の観念をその原因である「自我」の感情に直接的かつ分離不可能な仕方で結び付けつつ、この観念をもつものとしての「自我」を覚知することに他ならないのである。

行為の折り返しが覚知の二重化から区別されねばならない理由は、それが、二重化された覚知のなかに留まりながらも、行為の様態を形づくる形相、すなわち行為それ自身とその原理である力能との直接的な関係の側へと集中した仕方で生じるからであり、要するに行為の折り返しは「自我」の直接的覚知そのものだからである。反省においては、「実際、鍛え、変形し、生産する諸能力は、鍛えられるか変形されるかする諸々の素材(matériaux)からは区別されるのであって、その部分を成すわけではまったくない。思惟存在の諸操作の学は、それゆえ、その諸対象の学と混同されてはならないのである…」(III:55)。行為に対する行為の原理の折り返しは、意志的行為の反省様態を形づくる直接的覚知と間接的覚知との二重化関係のうち、形相となる側、すなわち、素材を対象にもつ生産行為それ自身とその決定因である「自我」との間の直接的な覚知関係にのみ集中し、思惟の素材となる行為の可感的諸結果へは集中しない。この意味で、「折り返し」という特徴は、ピランの反省がいかなるものかを、つまりそれが「集中的反省」であることを規定するとともに、その集中がどこへの集中かを明示していると言えよう。他方、行為の様態における覚知の二重化関係はといえば、件の折り返しがいかにして生じるかを規定している。それゆえ、

「折り返し」と「二重化」という二特徴は、後者が前者を内包し、その存立を条件づけるものであるかぎり、反省の成立において不可分な関係にあるが同一視されてはならないように思われる。ピランの反省がもつ動性は、これら二つの側面の、区別されるが不可分な係わり合いによって特徴づけられるのではなからうか。

iv 節 ロメイエ・デールベイ氏の解釈

メヌ・ド・ピランが行為とその結果における「二重化された覚知」を反省と定義するとき、彼は反省が「集中的反省」へ向けての一つの移行であることを強調し、反省をその発生過程、個体化のプロセスにしたがって規定しようとしているように思われる。この意味で、なるほど二重化の側面は「集中的反省」のそれと不可分な関係にあり、反省のもつ一つの本質的な側面であると言ってもまちがいなからう。ところが、「集中的反省」の側面のみが強調されるとき、この生産的^レ二重化の側面が、したがって結果的には移行としての反省の動性が、見落されてしまわないだろうか。

ロメイエ・デールベイ氏の解釈がその一例として挙げられよう。ミシェル・アンリの解釈にしたがう彼によれば、ピランの反省は、「自我」の表象を外部に立てたうえでそれへ向けて為される一つの「二重化(redoublement)」、あるいはむしろ「二分割(dédoublement)」の運動なのではない。逆に、反省は「自我」のただなかに距離をおくことの全面的な拒否なのである。氏は正当にもこう述べる。「ピラン的反省においては、意識は二重化では決してない。なぜなら、反省は隔たりの隙間を作ることではないし、何らの分裂増殖をも喚起しないからである」⁶。まさしく、ピランの反省は自己の表象へと折り重なるという意味での鏡像的な「二重化」の運動なのではない。そうではなく「自我」の表象を前提することなしに「自我」に直接的に復帰する回帰運動なのである。デールベイ氏はこう述べる。

「「反省」においては、[二重化(redoublement)の]接頭辞《re》は、隔たりの隙間を作るのではなく回帰運動を指しているのもであって、しかもそれは自己に対する回帰[自己の上への回帰](retour sur soi)ではなく、自己に属する回帰(retour à soi)なのである」⁷。それゆえ、氏によれば、「反省」の語意としては「二重化」よりも「退却(replier)」のほうがむしろ適切である。氏はこの語を二重化を連想させる「折り返し」よりもむしろ、一般に部隊が「退却する(se replier)」と言われる場合に想定される意味、すなわち自己の外への展開を止めさせ、自陣へ後退させるという意味で解するよう提案している。こうした自己への「退却」においては、現象学的な意味での志向性によって狙われるものの認識ではなく、あらゆる

志向性に含まれるものの認識こそが問題となるのであって、反省は観察行為に対して外的な地点から「自我」の表象に対して展開される「内観(introspection)」なのでは決してなく、むしろ観察行為それ自身が「自我」に復帰し、帰属するような直接的な「自己への現存(*présence à soi*)」⁸を意味するのである。

デールベイ氏によるこうした指摘は、反省のもつ「集中化」の側面にかぎってはたしかに正しい。しかしながら、この側面のみを強調するあまりに、「二重化」を表象するものと表象されるものとの間の「二分割」としか見ない氏は、メヌ・ド・ビランの反省のもつ「二重化」の発生的性格を見逃すどころか否定すらしてしまう。「最後に」と、氏は述べる、「ビランがときどき自分ではっきりと認めている意味と対立する意味において語を用い、ペーコンとともに二重化(*conduplicatio*)について語っている点を指摘しておこう。この意味はビラン的ではないのである」⁹。たしかに、「二重化」を「自我」を表象するイメージの上に(*sur*)すでに出来上がった「自我」を事後的に重ね合わせるという意味での「イメージの反復」¹⁰と捉えるならば、これは表象主義を拒絶するビランにとっての反省では決してありえないであろう。しかし、だからといって、ビランの反省があらゆる二重化運動の否定だと決め付けてしまうのは早計ではなからうか。すでに見たように、反省のうちに、表象の反復ではない別の仕方での反復、すなわち行為における覚知の二重化を彼が認めていることもまた事実だからである。意志的決定による生産行為によって、一方では身体に対して行為が生み出す結果において、他方ではその行為それ自身において、「二重化された覚知」が成立する。そのかぎりでは「自己への現存」への移行は成立しない。行為の原理への「折り返し」、ないしは「退却」としての「集中的反省」の側面は、それを自らのうちに胚胎させる非表象的な生産的・二重化の側面と不可分な関係にあり、またそこから区別されうる¹¹。

覚知の反復ないし「二重化」とそれによる直接的覚知の「集中化」という二つの側面を反省のうちに認めることは、反省を単に主体の内密性に内在的な観察状態と見なすだけでなく、その内密性への移行として動的に捉えることに繋がるように思われる。そして、このような読解が可能であるとするならば、それはビランが主体の内面性のみならず、その直接的把握へ向けて反省する能力それじたいの発生・個体化ということに常に関心を寄せていたからではなからうか。

2 章 ロックの「反省」概念への批判と、「反省」がもつ程度の差異

反省が二つの側面をもつこと、すなわち、行為とその結果とにおける覚知の「二重化」とそれによる行為主体の内密な領域への「集中化」という二つの側面でもって反省が特徴づけられうるということは、それが一つのプロセスであるということを示しているとも言えよう。メーヌ・ド・ビランにおける反省には、第一に、前反省的状态から反省的状态へと移行しつつ反省者が自己自身を覚知し始めるような局面がある。第二に、この移行によって顕在化してくる自己覚知の地平上において、反省者が自らに属する諸行為および諸形式を純粹に、はっきりと把握していくような局面がある。ビランにおける反省は、第一の局面である反省的移行から第二の局面である反省による行為的覚知へと進展していくプロセスであり、また彼の反省じたいがそれを通して明瞭な仕方では个体化してくるような一つのプロセスであるように思われる。まさしくこのプロセスを通して、「集中的反省」が、したがってまた表象に依存しないビラン固有の反省哲学が、表象的反省から自らを切り離しつつ（それゆえそれを批判しながら）、一個の現実として形を成すに至るからである。

そこで本章では、この反省の个体化をより精確に理解するために、反省的経験の哲学的価値を認めたロックに対するビランの批判を検討することにしよう。

i 節 ビランによるロックの「反省」概念批判

メーヌ・ド・ビランは、自らの反省哲学である「主観的観念学」を確立するにあたり、ロックの体系への批判に重要な役割を演じさせている。実際、『思考の分解論』から『心理学の諸基礎』に至るまで、ロック批判が彼のテキストのなかで重要な位置を占めていることがわかる¹²。それは主に、コンディヤックや観念学派の感覚主義的一元論に対し、その由来から根源的な批判を加えるための手続きなのであるが、さらに重要であると思われるのは、ビランが主体性を研究するための反省の方法に一つの形を与えることに成功しえたのが他ならぬロックへの批判を通してであった、という点であろう。

ビランによるロックの評価は両面的なものである。彼は、思考の諸作用の単純観念を獲得させる方法として「反省(Réflexion)」を認めた点、またそうした観念が対象によって惹き起こされる変様としての「感覚(Sensation)」ではなく、主体に固有の「反省」にしか関連づけられえないと認めた点について、ロックを高く評価する。ところが他方、ロックが「感覚」と「反省」の区別を曖昧にした点についてはビランは否定的である。ロックにおいては、「反省」が獲得させる知的諸操作の観念は、それら諸操作に対して外的な対象に起因するところの「感覚の観念」からは原理的に、すなわちそれらが派生してくる源泉の

レベルで分離される。したがって、二種の観念には異なる二つの源泉があると推断されるのである¹³。ところが、ビランの考えでは、諸操作の反省的観念と感覚の観念とが区別されるのは、観念に異なる二源泉があるからでは決してない。というのも、彼にとって、感覚の観念の素材となるのは外的で受動的な印象であるにしても、その観念の起源は諸操作の反省的観念のそれと同じく意志的行為だからである。獲得される二種の観念の内容が異なるからといって、観念そのものの存在に対して二つの源泉を想定するのは、ビランとしてはやり過ぎなのである。

二種の観念に異なる二源泉があると推断してしまったことによって、ロックの「反省」概念の規定は必然的にその本性を逸してしまうことになった、とビランは考える。そして、このことは観念および主体の発生という問題をロックが捉え損なっていたことと無関係ではない。ロックが「反省」と「感覚」を観念の二源泉として完全に分離してしまうとき、彼はすでに構成された既存の主体によるすでに出来上がった観念の一方的な受容のみを想定しているのである。ビランはこう述べている。

可感的諸観念が完全に出来上がった状態で外部から知性のうちへ到来すると最初に認めることによって、この哲学者[ロック]はこの源泉からあらゆる反省的機能を排除し、それを新たな練り上げの所産、すなわち思考主体の諸操作に固有の帰結であるような高次の諸観念のためにとっておかねばならなかった(III:61)。

反省機能を高次の知的諸操作の観念（同一性、実体などの概念）の獲得のみに限定することで、ロックは反省の規定の内に一つの両義性を持ち込んでしまうことになる。というのも、反省的観念の起源それ自身が、観念そのものの起源ではなしに、反省の事後的な高次の行使のうちに設定されてしまうからである。

そもそも、ある観念が反省から由来し、そのあとで事後的に反省によって、ないしはその内で練り上げられるなどと言いうるであろうか。ロックは我々の諸観念の近い源泉を、それら諸観念に新たな形を与えはするがそのいずれも源泉とは言われえないような遠い諸操作から、十分な仕方で区別しないのである(III:63)。

ここでは、反省を、操作の観念の受動的な受容であると同時に観念を加工する能動的な操作であると定義するロックの矛盾した思考態度が批判されている。すでに発生した観念をさらに加工する類の高次の知的諸操作は、観念そのものの源泉とは見なせない。それにもかかわらず、これら諸操作を「感覚の観念」とは別の起源をもつものと見なし、それらの反省的諸観念の源泉そのものであると定義づけるならば、反省能力を可感的経験の内に起

源をもたないものと見なさざるをえなくなる。したがって、自己自身の存在を知る能力を生得的に隠しもつような一つの主体、すなわち「自己自身に対して生得的な主体(sujet inné à lui-même)」を想定せざるをえなくなる(III:61)。実際、ロックは、知性が「自己自身に対して折り返す(se replier [...] sur soi-même)」、すなわち「自分自身の諸操作について反省する(réfléchir sur ses propres opérations)」¹⁴ことができるか認めると認めるかたわらで、そのように反省する精神それ自身をその開始点においてタブラ・ラサであると想定する。観念の発生ではなしに、既成の観念の受動的受容から出発するがゆえに、ロックは反省の能力やそれをもつ主体自身を想定するかたわら、それらがいかにして発生するのかと問わずに済みます。そこで「反省」は起源も発生ももたない「可能態の反省(réflexion en puissance)」(III:61)として暗黙裡に前提されざるをえなくなるであろう。これはとりもなおさず、あらゆる生得原理の拒絶を説くロックの教説それ自身に対する裏切りの所作であるに他ならない。ロックと同じく生得原理を拒絶したいビランにしてみれば、ロックが「反省」概念にもたらした制限(高次の知的諸操作の観念獲得への反省機能の制限)と両義性(反省を能動かつ受動と規定する矛盾した態度)は、経験論そのものを裏切る思考態度の産物であると言えよう¹⁵。

ii 節 感官に対して始まりつつある反省

メーヌ・ド・ビランによると、ロックの「反省」概念における制限と両義性は二重の過ちから成っている。第一に、「感覚の観念」を既成観念の一方的受容という認識モデルで捉えてしまった過ち。第二に、観念に変形を加える高次の知的諸操作を反省的観念の源泉と見なしてしまった過ちである¹⁶。この二重の過ちのせいで、ロックの経験論はそもそも観念というものがいかにして形成されるのか、また観念をもつ主体がいかにして存立するのか、といった観念と主体の発生の間を立てることが出来なくなった。ところが、ビランの関心はまさしくこうした間にこそ存するように思われる。

観念の発生は、それを獲得する主体の発生、および反省能力の個体化と無関係ではない。というのも、ビランの着想にしたがえば、ある観念が主体によって獲得されるという事態と、一つの主体が何らかの観念をもちつつ立ち上がるという事態とは、厳密に同時的だからであり、また観念と主体の同時的な発生は、とりもなおさず反省(「集中的反省」への移行)が始まりつつある様態においてのみ生じうることだからである。

「感覚の観念」の形成には、能動性ないしは意志的行為の様態、すなわち「意志される努力」の様態がすでに関与している。「感覚の観念」がそれとして認められるとき、そこでは常に「努力」の独自の様態が生成し、この観念の質料となる感性的要素から、意志が提供する固有の質料が排他的に分離されつつ知覚される（例えば、自らの発する声を他の音から分離して、排他的に聴取し始める）。まさにここでこそ、この観念をそれと認める主体が自らの存在を覚知し始めるのである。ピランは、「感覚の観念」の形成段階からすでに関与するこの「努力」の様態を、「感官に対して始まりつつある反省(*réflexion commençant aux sens*)」(III:60)と呼ぶ。この様態は思考主体が自らの存在を覚知し始めるような移行のただなかにある局面であり、「集中的反省」へと進展するプロセスの開始段階に他ならない。そこでは、すでにして観念と主体との同時的発生が始まりつつあるのである。以下に引用する一節のなかで、ピランがロックの配分に対して別のそれを対置させるとき、彼はまさしく経験論からこうした反省の移行の局面を救い出そうとしているように思われるのである。

もしロックが二つの起源を全体的に分離してしまわずに諸感官の行使の帰結そのもののうちでそれらが相互に協働するのを認めていたならば、もし彼が一般に感覚と呼ばれるもの、また彼が感覚の観念と名づけるもののうち、主体においてすでに反省されるしかありえない部分を、自らが触発する起源に関連づけられるような他の部分から区別していたならば、すなわち、それら二つの起源の原初的で道具的な諸条件のうち、自ら反省する、あるいは言うなれば自らを二重化する諸様態を直接的に感じられる諸様態から区別していたならば、諸感官に対して始まりつつある反省はもはや疑問視されることも、感覚と見紛われることもありえなかったはずだ。この反省こそが、諸々の場合において感覚を構成する要素を形成するのである(III:60-61)。

「感官に対して始まりつつある反省」は、高次の知的諸操作の観念とその思考の形式を取り出す「集中的反省」に先立ち、そこへと向かう途上にある反省の萌芽的局面であると言える。それは、前反省的な状態から反省状態へと移行する段階において反省プロセスがとる最初の様態である。この局面は、我々が前章で見たところの行為の生産的二重化、すなわち「意志される努力」である行為のただなかにおける覚知の「二重化」の様態と一致する。高次の思考の直接的な把握である「集中的反省」は、「感覚の観念」においてすでに始まりつつあるこの「二重化」の様態をその始時点にもつ。それゆえ、「集中的反省」は可感的経験のうちに起源をもたないような生得的な能力、「可能態の反省」といった類のものでは決してない。反省は生得的にあるのではなく、それ自身生起する。

もっとも、ビランは、ロックが「感官に対して始まりつつある反省」を認めていないという口実で非難しているのではない。それどころか彼は、ロックこそが反省のこの局面の密かな発見者だとさえ見なしている。たしかにロックは、「感覚の観念」はすべて、出来上がったうえで主体に到来するものだと思い込んでいた。だが、それにもかかわらず、そこでロックが「受け取られる印象に不可分かつ恒常的な仕方で結びついたものとして感じる存在者の覚知」(III:64)を認めていたのも事実である。ビランはまさしくこの可感的な覚知に注目する。

観念という語が準拠するこの覚知は、反省がその起源においてそうであるはずのものとして捉えられたところの反省そのものでなかったとしたら、いったい何であろうか(III:64)。

「感官に対して始まりつつある反省」の局面とは、したがって、受動的に印象を感じ取るなかで生じる主体自身の覚知に他ならないのである。感じ取られる印象が「感覚の観念」の質料となるのだが、この観念がそれとして形成されるとき、そこではそれとは別の質料、すなわち意志が提供する固有の質料、すなわち意志的行為ないしは運動もまた知覚される。前者の質料が分離されつつ後者のそれが排他的に知覚されるとき、この知覚の排他性において努力の様態の二重化が成立し、人格的主体の覚知が生じ始めるのである。したがって、たしかに思考能力の分析は「感覚の観念」を出発点にとるべきだが、受動的に感じられる印象ではなく、能動的な行為努力の二重化から始められねばならない。ロックが非難されるとすれば、それは彼が「感官に対して始まりつつある反省」であるところの感性的覚知を認めなかったからではなく、むしろそれを発見していたにもかかわらず、表象的な思考モデルに引きずられるがままに、この覚知を受動的な質料的印象と誤認し、両者を「感覚」の名のもとで混同してしまったからなのである。

他方、高次の知的諸能力の能動的な行使において働くような「集中的反省」は、その起源を可感的様態に始まりつつある覚知の二重化の内にもっている。それゆえ、高次の思考諸作用の反省的な観念の源泉を、これら高次の諸作用それ自身のうちに想定することは誤りなのである。なぜなら、思考作用の「集中的反省」は、感官の可感的諸結果に表出しない思考の内密性を証しはしても、その反省それ自身が反省的観念そのものの実在的な源泉から由来するのだということを、反省の個体化プロセスに即した仕方で把握させてくれないからである。

もっとも、「感覚の観念」そのものは、「集中的反省」によって獲得される高次の知的諸操作の観念から区別されねばならない。「感覚の観念」においては、意志が直接的に提供しえない感性的要素が分離不可能な質料として含まれており、「自我」が可感的要素から完全に自らを純化しつつ、自らに属する行為ないしは思考の観念だけを純粋な仕方でも

つわけではない。つまり、集中化のみが純化されるわけではないのである。この意味で、「感覚の観念」においては、行為の反省的観念の場合とはちがひ、反省がなお感官に依存する仕方ではか存立しないと言えよう。だが、以上のことはすでに出来上がった観念、すでに個体化した観念の秩序を見るかぎり言えることであるに過ぎない。「感覚の観念」の発生に関して言えば、それはすでにして一つの反省プロセスの開始しつつある状況であることに変わりはないだろう。なぜならば、この観念は、非意志的な感性的質料の他にも、意志が提供する固有の質料（行為の可感的な諸結果）を「主体においてすでに反省されるしかありえない」部分において、すなわち、我々が前章で触れたところの行為と身体不可分な関係においてもつからである。まさしく身体に対する行為のこの関係においてこそ、主体および主体に属するものだけが他の要素から自らを分離し、排他的かつ集中的に反省するに至る。「感覚の観念」はこうした純化へ向けての移行の開始点にあたるものであり、すでにして「反省の部分的な所産そのもの」(III:65)なのである¹⁷。

まとめよう。メーヌ・ド・ビランがロックにおける「反省」概念の不充分さを批判するとき、そこには観念と主体の発生、別言すれば反省の生成というビラン哲学の根本関心を認めることができる。既成の観念の受容という認識モデルに引きずられたがゆえに、ロックの分析は行為ないしは思考の観念を得させる「反省」それ自身の開始状況を捉えそこなった。それゆえ、「反省」それ自身の生成のただなかでしか把握されえないような観念と主体の発生を、ロックは直接的な仕方では捉えることができなかつた——以上がビランによるロックの「反省」概念批判の要点であるように思われる¹⁸。分析のこの不徹底のせいで、ロックは、観念が派生する局面ですでに働き始めているはずの反省を看過し、すでに出来上がった観念に対して事後的に加工を施すことでしかないような知的諸操作の把握のみに、反省のすべての局面を限定してしまった。それゆえ、ビランは、知的諸操作の反省的観念を得るロックの主体を、さらにその観念と主体自身の生成を実際に把握するところまで「掘り下げる(*approfondir*)」必要があると主張する。知的諸行為についての高次の反省が可能であるということは、そこですでに主体の内密性へ身を置きなおすような集中化が生じているはずなのだが、そうした集中化へと至るプロセスそのものを、反省それ自身の起源から、その個体化に即した仕方では知るためには、「感官に対して始まりつつある反省」の局面にまで反省的分析のレベルを深める必要があるのである¹⁹。

iii 節 反省がもつ二つの局面、「深さ」の程度の差異

さて、こうした「掘り下げ」が為されるためには、行為の「集中的反省」だけでなく生理学の知見にも拠らねばならないとメヌ・ド・ビランは考えるのだが、この検討については別の機会に譲るとして、ここでは反省のもつ二つの局面がともに「努力」を条件とするかぎりにおいて強度の差異として切り結んでいるという点を指摘し、稿を閉じることにしたい。

反省の高次の局面を「掘りさげる」ことによってその源泉ないしは開始の局面にまで遡行しうるということは、換言すれば、低次の局面から高次のそれへと進展していく「深さ」の差異を反省が含みもっている、ということの意味する。『思考の分解論』訂正版のなかで、「感覚の観念」に伴う感性的覚知に言及しつつ、彼はこう述べている。

この第一の覚知は、続いて彼[ロック]が反省と呼ぶであろうところのものから、いかなる点で異なりうるであろうか、深さの程度、あるいはすべての領分が由来してくる共通の起源からの遠さの大小によるのでなければ(III:355)。

感性的覚知と高次の反省のどちらの局面においても、主体が自らを覚知することにかわりはない。というのも、「感覚の観念」の生成段階においてすでに反省が始まりつつあるのは、そこにおいて高次の知的諸能力を行使する際に生じる覚知と同じ覚知が生じ始めるからである。ここにビランが「意識(conscience)」という語で理解する主観的な状態を認めることができる。知的諸行為の高次の反省は、行為が明瞭な仕方で行われる場合に生じる「集中的反省」に他ならないが、そこにおいては行為の知覚の排他性がより完全な仕方で行われ、行為の原理に対する行為それ自身の折り返しが、より純粋な、より判明な仕方で行われる。意識主体は、行為の原因力として純粋に覚知されるのである。ところが、この折り返しは「感覚の観念」において、すでに感性的な主体の覚知という仕方で行われつつある。ただし、この場合では、行為の排他的知覚を生み出す「努力」の強度が小さいため、知覚の排他性が完全とはならない。それゆえ、主体の覚知にとって異質な感性的要素が、反省が個体化する場所であるところの思考と身体の関係の輪から完全に排除されることがない。したがってまた、主体の覚知から完全に分離されることがない（だからこそ、ここに行為の反省的観念ではなしに、感性的観念が形成されうるのである）。

こういうわけで、「感官に対して始まりつつある反省」と行為様態の「集中的反省」は、第一に、「深さ」の程度差において結び合わされるのだが、これは両者がともに「努力」の様態を内在させていること（「内在努力(effort immanent)」(III:141)）、それらの区別が努力の強度の差異において生じるということの意味している。が、このことは、第二に、これら二つの局面が一種の遠近法にしがたっていること、つまり観念と主体の起源からの遠近の差異によって区別されうることを意味する。すでに述べたように、ロックはこの起源からの距離の差異を適切に区別しなかった。すなわち、反省が観念と主体の最初の発生

段階から働き、またその同じ反省がこの起源から遠い高度な知的諸作用においても働かう
るということを認められなかった。そのせいでロックは、感覚的観念と行為の観念の各々
に対して異なる別の源泉があると推断してしまったと考えられる。これに対し、ピランは、
反省を同じ「意志される努力」の様態を含み持つ一つの移行であると捉える。この移行は、
観念と主体の最初の発生、すなわち、前反省的状态から出発して主体が覚知されるに至る
ような反省の最初の発生段階から出発して、思考ないしは行為のただなかでこの主体が行
為原因として純粋な仕方で覚知されるに至るまで、高まっていく。このプロセスのなかで
反省は、「努力」が現働化する深さの差異に応じて、感性的印象の観念か、あるいは行為
ないしは思考の観念か、といった具合に、二様の結果、二つの観念秩序を生み出すに至る
のである。あるいは、移行としての反省が経る異なる局面に応じて、観念がいかなるもの
として発生するのか、その仕方が差異化するのだと言ってもよいであろう。逆に、高次の
「集中的反省」の局面から見れば、ロックの意に反して、反省は、その程度のより小さな
状況においては、その深みを諸感官における可感的経験のうちにもつと言える。『思考の
分解論』におけるピランの仕事は、反省の実際の行使に拠りながら、五感の各々の様態に
おいて反省の深みの程度を探查することにあつた。彼が自らの仕事を「坑夫(mineur)」
(III:80)のそれに準えるとき²⁰、彼は、観念と主体の発生が思考の研究にとって重要である
という問題意識によって、あるいは、集中化していく反省をそれ自身のうちに深さの程度
差をもち、その差異に応じて種々の観念秩序を生み出す一つの移行と見なすような遠近法
的な発想によって、導かれているように思われるのである。

結びにかえて

本稿で我々は、主に『思考の分解論』に拠りつつ、ピランにおける反省の動性を明らか
にしようとした。ピラン的反省は、意志的行為のなかで思考を行為主体の観点へと移行さ
せるものであり、また、それによって行為とその原理である意志的な力とを直接的な仕方
で覚知させるものであつた。行為が思考に対して行為主体の観点へと移行させるのはなぜ
かと言えば、それは、その行為が生み出す可感的結果が他の要因によって生じた感性的諸
様態から排他的な仕方で自らを区別しつつ知覚するからである。ところで、この行為の排
他的知覚において、行為それ自身の直接的覚知と行為の結果における間接的覚知との間に
覚知の「二重化」が生じる。この「二重化」こそが、意識主体の「集中的反省」の状態を
作り出す。ところが、意志的行為が判明な仕方で現働化しない「感覚の観念」の形成段階

からすでにして、覚知のこの排他的領域が困り込まれつつあり、また主体の内密性への純化のプロセスが始まりつつある。ビラン独自の反省哲学に他ならない知的諸行為の「集中的反省」は、まさしく感覚的観念からのこの移行に始まる。行為の「集中的反省」は、感性的な段階から始まる反省がさらに進展し、純化されたものである。それは、「感覚の観念」に伴う「努力」の様態から決して出ずに、主体が生産する行為のみへと集中していく。それは自己自身への純粋な「折り返し」であり、これによって行為の原理であるところの「自我」が自らの行為に対して何らの表象をも介在させずに直接的に現存するようになる。ところが、この「折り返し」ないしは「退却」は、他ならぬ行為の知覚における「努力」の覚知様態の「二重化」を条件とし、そのうちでのみ生起する。「二重化」と「集中化」とを二つの側面にもつこうした反省の発生プロセスによってのみ、思考および主体の本質的諸形式が把握されうるのであり、この把握を目的とする「主観的観念学」が可能となるのである。

しかしながら、我々はまだメーヌ・ド・ビランの反省のすべてを汲み尽くしたわけではない。本稿において、我々は二重化／集中化という二つの側面の係わり合いによって進展していく反省の動性をいささか図式的に示しはしたが、反省が実際に現働化するその具体的な諸状況について検証を施したわけではない。反省のうちに感官に対して始まりつつある低次の局面が認められうるのであれば、諸感官の区別に即してその現働化の諸相をつぶさに検討していく必要があるだろう。つまり「坑夫」の仕事が実際に遂行されねばならない。

感官に対する反省の開始状況には、少なくとも二つの場合が挙げられよう。一つは触覚のような能動的感官において反省が生じる場合であり、もう一つは声と聴覚の対において「集中的反省」が完足的となる場合である。この区別についてビランは次のように述べている。

反省の最初の行為によって、努力の主体はそれとして覚知され、抵抗する他なる項から区別ないしは分離される。反省の同じ行為、しかしさらに内密な行為によって、音を分節する動的存在者は発声の努力をその諸結果である印象から区別する。この区別がなければ、意志的記号はまったく存しないが、この区別が生じるやいなや、この記号が制定されるのである(VII:375)。

これら二つの場合はともに同じ反省的行為である。が、係わる感官との関連でその現働化の仕方が異なるのである。ここで述べられている意志的記号の制定が可能となるのは、声／聴覚の対において反省が個体化する場合のみである。この制定とは、具体的には、思考の行使のただなかで自らが発する声とその思考の様態の「記号(signe)」として聴取し（行為の諸結果の排他的知覚）、同時に、その聴取の能力を自らのものとして直接的に把握すること（行為の直接的覚知、ないしは行為のその原理に対する折り返し）を意味する。つ

まり、知覚と覚知の生産的・二重化のなかに行為原因それ自身への集中化が生じること、これが言語記号の制定にとって不可欠なのである。他方、二重化と集中化の協働によって制定された言語記号は、思考を成り立たしめている経験の諸形式を抽出し、表現へともたらずための欠くべからざる手段となる。「集中的反省」によって把握されるものは、声を発してその声を聴くという発声／聴取の二重化を通して、発声行為の所産である音声を可感的記号とすることによってはじめて表現へともたられるだろう。

それゆえ、集中化と二重化の間には、本稿でとりあげた反省の動性を支える関係と本性を同じくしはするものの、効果の異なる別の記号論的な関係が成立するのだと言えよう。これは本稿冒頭に挙げたビラン的反省の第三の特徴、すなわち表現という特徴に係わるものであり、ビラン固有の記号論が存することを示すものである。行為原因の覚知とその行為の結果の知覚との生産的・二重化は、経験の諸形式を把握させる「集中的反省」を一つの現実的な経験として発生させるが、それら諸形式は発声と聴取の二重化においてはじめて哲学的諸概念として抽出され、言表されるに至る。したがって、声による意志的記号の制定は「集中的反省」、ないしはビランの反省哲学そのものを成立させる覚知の二重化の側面から派生してくるものであるが、それはまた反省哲学の必要不可欠の手段とも見なされる。これら表現に関するビラン的反省の特徴を理解するには、彼がおこなった聴覚やその他の感官の分析をつぶさに見る必要があるが、これについては稿を改めねばなるまい。

凡例

「」は著作からの引用または原文中の語句を、[]は引用者による補足を示し、強調点は引用中ではイタリック体の箇所、地の文では筆者が強調したい箇所に付した。メヌ・ド・ビランのテキストは François Azouvi 編集の *Maine de Biran, Œuvres*, 13 vols., Paris, Vrin, 1984-2001. を使用し、引用箇所には巻数を示すローマ数字の後にコロンを挟んで原著のページ数を記した。なお、本稿での議論に関連するビランの主要著作を以下に記しておく。

II : *Mémoire sur l'influence de l'habitude* (『習慣の影響についての論考』)

III : *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (『思考の分解論』)

IV : *De l'aperception immédiate* (『直接的覚知について』)

VII : *Essai sur les fondements de la psychologie* (『心理学の諸基礎についての試論』)

IX : *Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (『人間の心身の諸関係に関する新たな考察』)

XI-3 : *Commentaires et marginalia : dix-neuvième siècle* (『注釈と傍注 : 19 世紀』)

注

1 Maine de Biran, *Journal*, vol.2, éd. H. Gouhier, Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1955, p.95.

2 以下、後に続く一文も含めて訳出しておく。「哲学するとは反省することである。すなわち、狂人たちに取り囲まれていようが賢者たちの間であろうが、世界の喧騒のなかであろうが一人部屋の孤独と静寂のなかであろうが、自らの置かれている何らかの立場のなかの、どこでも至るところで、自らの理性を使用することなのである」(Maine de Brian, *Journal*, vol.1, éd. H. Gouhier, Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1954, p.154)。

3 第二習慣論序論冒頭で彼はこう書く。「反省は、身体的にも心的にも、一つの支点、一つの抵抗を必要とする」(II:128)。

4 「自我であるところの力の内密な感知は、知性的分析が結びつくところの最初の鎖の輪、思考主体の認識に適用される反省の支点なので[…以下略…]」(XI-3:216)。

5 「能動的な諸様態、すなわち意志に本質的に依存する諸様態だけが、いわゆる二重化の性格をもつ」(III:108)。

6 Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran*, Seghers, 1974, p.59.

7 *Ibid.*, p.202.

8 *Ibid.*, p.60.

9 *Ibid.*, p.203.

10 Bruce Bégout, *Maine de Biran, la vie intérieure*, Payot & Rivages, 1995, p.117.

11 ブリュス・ベゲー氏の解釈は、ビランの「集中的反省」の側面を強調するなかにあっても、「覚知の二重化」という、反省のもつ別の、しかし本質的な側面を見落とさない点で、注意に値する(cf. *Ibid.*, pp.117-120)。

12 Cf. III: 60-69, 348-361, IV:31-54, VII:94-97.

13 Ex. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Trad. Coste, Paris, Vrin, 1983, II, I, § 2.

14 *Ibid.*, p.43.

15 ロックが生得的な主体を暗黙裡に想定しているという批判に関しては、ビランはコンディヤックに賛同する。が、だからといってコンディヤックの解決に満足するわけではない。引用箇所はこう続く。「そして、私が思うに、まさにここにこそ、彼[ロック]の教説を放棄させ、それを原理ないしは起源の一性の教説へと変えてしまうことに最も貢献したものがあつた」(III:63)。すなわちビランは、高次の反省的諸操作が「感覚の観念」とは別の源泉をもつとした、いうなればロックの観念論的切断のうちに、後のコンディヤックや観念学派に代表される多分に観念論的な感覚一元論的存在論の、すなわちビランにとって第一に拒絶されるべき立場の発端を見ているのである。

16 さらに、「反省」の両義的な定義づけと関連することだが、ロックがそもそも「反省」を受動的な感官のようなものと同一視したことへの批判、「反省」の受動化に対する批判も重要である。この点については以下の論考を参照のこと。Lucien Even, *Maine de Biran Critique de Locke*, Louvain-La-Neuve, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp.16-18.

17 観念の派生に感覚的なものと行為反省的なものとの区別が存するという事は、反省を存立させる「意志される努力」の様態のうちにもそれらに対応する区別が存することを示唆している。実際、ビランは『心理学の諸基礎』に至って、明確な仕方で、努力を非志向的なものと志向的なものに区別するようになる。この二つの努力はどちらも意志されることに変わりはないのだが、行為のその原理に対する折り返しが後者においてのみ純粋で完足的なものとなりうるという点で異なっている。ただし、たとえ志向的な行為であっても、思考する主体の視点が鏡映的な反省の支配下におかれているかぎり、集中的反省が成立することはない。努力の二つの様態については別の機会に論じることにはしたい。

18 もちろん、ビランのロック批判はこれに尽きるものではない。ビランとロックの比較については、すでに挙げた Even 氏の論考の他に以下も参照されたい。Philip P. Hallie, *Maine de Biran Reformer of Empirism 1766-1824*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.

19 なお、観念と主体の発生（心的個体化）に関するビランの着想のうちに、シモンドンの個体化論との親近性を見ることも不可能ではないように思われる。たしかに、ビランは主体の自己把握であるところの反省を存立させる「努力」の様態を、質料／形相論的なシェーマに準じて立論しているように見受けられる。ところが、その根本着想にしたがえば、行為の個体化の様態のうちで質料と形相にあたるものがいかにして共に与えられるのかという点にこそ重きが置かれている。この意味で、ビランは既成の質料や形相の暗黙裡の前提から出発するような教説、それによって主体の個体化を説明せんと欲するような教説とは、きっぱりと袂を分かたす。シモンドンの言葉を借りれば、ビラニズムは「質料と形相の定義に論理的に先立つものとして個体化の原理の探求を考える」教説なのであり(G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Million, p.39)、反省それ自身の個体化から出発して、主体的な経験の諸様態の派生を説明していこうとする教説であるように思われる。なお、ビランとシモンドンを比較する論考には以下のものがある。Pierre Montebello, « Une individuation de la connaissance psycho-physique », *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, éd. Jean-Luc Petit, Paris, Vrin, pp.81-97 ; « Simondon et la question du mouvement », *Revue philosophique*, n° 3/2006, pp.279-297.

20 ビランは自らの為す諸能力の分析を、「地下のたくさんの曲がり道をゆっくりと辿っていく坑夫」の仕事に譬えている(III:80)。

Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (2)

Eriko SUENAGA

カント主義についての一考察——ポール・リクールの場合（2）

末永 絵里子

本研究の目的は、ポール・リクールの論文「希望による自由」（1969）を主導する「ヘーゲル以後のカント主義」という観念の内容を明らかにすることにある。

E・ヴェイユに由来するこの観念は、ヘーゲル主義的な批判をくぐり抜けた後もなお可能な思想的立場としての kantisme という意味をもつ。前回の考察では、リクールがこれを「二つの弁証論におけるカント」という角度から見られた kantisme として理解していること、そのようなものとしての kantisme が、理論理性の弁証論と実践理性の弁証論で問題と化す限界概念（理念および最高善という概念）によって印しづけられる、二つの境界領域を舞台とする思索であることを示した。現象と物自体の間、道徳と宗教の間のこれら二つの境界領域とは、認識に対する思惟、意欲に対する希望のはたらきが問題となる場である。そうして、まずヘーゲル主義との対立という観点から、kantisme が限界の哲学であることが示された。

しかし実際、二つの境界領域は、理念の三つの超越的対象を媒介として意味の連続性の内にある。それに、二つの弁証論におけるカントを核とする kantisme にリクールが認めている積極的価値は、全体化や体系化への自らの傾きに対する理性自身の抑止機能、限界画定の機能だけでなく、理性の相反するはたらきが生み出す緊張に注意を促す点にある。今回の考察では、この意味の連続性を示すものとして、実践理性の弁証論で展開される要請の教説に、この緊張を表現するものとして、純粹実践理性の要請において問題となる希望に光をあてる。その際、リクールの解釈学の試みとの関係で、キリスト者の宣教とそこで問題となる希望を考察の参照軸とする。それによって、今度はヘーゲル主義との親和性という観点から、限界の哲学が同時に全体化の実践的要求に貫かれていることを示す。

Comme nous l'avons dit à la fin de l'étude précédente¹, nous montrerons le contenu de l'idée propre au « kantisme post-hégélien » (LE, 403) présentée dans l'article de Ricœur « La liberté selon l'espérance »², cette fois sous l'angle de son affinité avec l'hégélianisme, et non en opposition à celui-ci. Par là, nous serons en droit de donner une réponse à la dernière des trois questions posées au commencement : quelle validité donner à notre jugement, selon lequel l'idée de kantisme post-hégélien constitue l'idée directrice de l'argumentation toute entière de l'article « La liberté selon l'espérance », en particulier du point de vue de la « transformation » du kantisme apportée via l'hégélianisme ? Pour ce faire, en rapport avec l'acte de parole qu'est le « kérygme de l'espérance » (LE, 402, 403), nous examinerons la valeur positive que Ricœur reconnaît au kantisme qui prend pour noyau le « Kant des deux *Dialectiques* [Dialectique de la raison théorique et Dialectique de la raison pratique] » (LE, 405) : kantisme post-hégélien au sens ricœurien. Par là, nous montrerons finalement que son identité contradictoire – au sens où une philosophie des limites est néanmoins traversée par l'exigence pratique de totalisation – se révèle comme mode propre à l'acte de parole qu'est le « postulat » (LE, 408) de la raison pratique pure : « mode de l'attente, de l'espérance » (LE, 411).

3. Le kantisme en rapport avec le kérygme de l'espérance : les postulats de la raison pratique pure

(1) Kérygme et postulat : la parole fondatrice du christianisme et son approximation philosophique

Citons pour commencer les extraits dans lesquels se lit le fondement du jugement de valeur porté par Ricœur sur la valeur positive du kantisme qui dépasserait même l'hégélianisme (cf. LE, 404, 405).

Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation, voilà à mon sens le répondant philosophique du kérygme de l'espérance, l'approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance (LE, 403).

De l'avis de Ricœur, la valeur positive du kantisme comme « discours philosophique » consiste en ceci : du fait qu'il est une philosophie des limites tout en étant traversée par l'exigence pratique de totalisation, le kantisme peut offrir des « approximation[s] philosophique[s] » (LE, 400) du kérygme de l'espérance dont parle le « discours kérygmatic et théologique » (LE, 394) et de la liberté selon l'espérance dont il évoque la notion. Nous voudrions commencer par nous interroger sur le sens du « kérygme de l'espérance ».

Le terme de kérygme (*kêrygma*) désigne l'acte ou le contenu dénoté par le verbe *kêryssein* (proclamer). Dans le contexte chrétien, il signifie notamment proclamer la « Résurrection de Jésus d'entre les morts opérée par Dieu »³ et la foi en cette Résurrection. Le « kérygme chrétien » est le « kérygme de la résurrection » (LE, 415), ce qui constitue le « cœur du kérygme chrétien » (LE, 396) est la notion de résurrection. Ainsi, le terme de kérygme désigne d'une part la formule – par exemple, celle de la Première épître aux Corinthiens, 15 : 3-5 – employée par celui qui met sa foi dans la mort-résurrection du Christ, et dans le salut qu'elle permet ; d'autre part, il désigne l'acte de parole lui-même consistant à proclamer et à transmettre sa mort-résurrection, et ainsi l'œuvre au sens de prédication sous forme de témoignage visant à susciter la foi de l'auditeur⁴.

Or, Ricœur remplace immédiatement les mots de « kérygme chrétien », qui vaut comme la « prédication qui proclame que Jésus est le Ressuscité », par les mots « kérygme de l'espérance ». Pourquoi le kérygme de la résurrection est-il en même temps un kérygme de l'espérance ? Parce que, selon saint Paul et le théologien chrétien J. Moltmann que cite Ricœur⁵, ce qui est proclamé (ou ce qui est à comprendre comme proclamé) dans le kérygme de la résurrection est l'espérance en la résurrection plutôt que la résurrection elle-même, ou la foi en elle. Le kérygme de l'espérance, c'est donc en premier lieu de proclamer l'espérance en la résurrection. Mais, prenant en compte le fait que le kérygme du chrétien est synonyme de « kérygme de la résurrection » et que l'espérance du chrétien est synonyme d'« espérance de résurrection » (LE, 413)⁶, on peut alors penser ainsi : le kérygme de l'espérance, c'est en second lieu de proclamer la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection.

Étant donné que l'espérance appartient aux actes des pouvoirs de désirer – y compris la volonté – l'événement de la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection est à l'origine de la résurrection de la « liberté existentielle » (LE, 410, 411) à partir de l'état de « non-pouvoir » (LE, 413) fondamental en lequel est tombé le vouloir de la volonté – selon la locution de Ricœur, du mal radical en tant que « mal véritable, mal du mal » (LE, 414). Dans ce contexte, le fait que la liberté existentielle espère sa propre résurrection appartient déjà au fait que cette liberté ressuscite. Par conséquent, on peut dire que le kérygme de l'espérance au sens de proclamation de la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection est, précisément en tant que tel, l'acte de parole qui consommerait la résurrection de la liberté existentielle. C'est ainsi qu'il se fait que le

kérygme de l'espérance vaut à la fois comme la proclamation de la résurrection de l'espérance elle-même en la résurrection et comme proclamation de la résurrection de la liberté existentielle proclamée par la liberté existentielle ressuscitée. Ricœur appelle la seconde proclamation « kérygme de la liberté » (LE, 395). Si Ricœur assimile immédiatement le kérygme chrétien au kérygme de l'espérance, le kérygme de l'espérance au kérygme de la liberté, ce serait pour avoir discerné un tel potentiel de sens inhérent à l'acte du kérygme en rapport avec la « problématique du mal » (cf. LE, 412-414)⁷.

Cette étude ne prenant pas en vue le problème du mal, nous ne pouvons donc pas traiter en détail de la constitution du kérygme de l'espérance en tant qu'un tel acte de parole. Nous nous penchons seulement sur le kérygme de l'espérance en tant que formule déjà faite ainsi que sur le « répondant philosophique du kérygme de l'espérance ». Toutefois, nous pensons ce dernier d'une manière à localiser le correspondant philosophique du kérygme de la liberté comme étant déjà proclamé au travers du kérygme de l'espérance. Ce qui constitue le fil conducteur est la thèse ricœurienne portant sur le kérygme : c'est le postulat kantien qui correspond, du côté du discours philosophique, au kérygme chrétien (cf. LE, 408-412). Si nous anticipons sur la conclusion, l'approximation philosophique du « kérygme de la résurrection » comme « parole fondatrice » (LE, 393) du christianisme (kérygme de l'espérance au premier sens), ce sont les « postulats de la raison pratique pure en général » ; l'approximation philosophique du « kérygme de la liberté » (kérygme de l'espérance au second sens), c'est le « postulat de la liberté » (LE, 410). C'est pourquoi la « doctrine des postulats » (LE, 409), présentée dans la *Dialectique* de la raison pratique, s'est imposée comme lieu privilégié de nos considérations. Mais, avant de progresser dans ces considérations, revenant sur la tâche de Ricœur dans ledit article – pratiquer l'« herméneutique de la liberté religieuse » pour élaborer le « concept de liberté religieuse » (LE, 393) –, nous voudrions vérifier quels sont le cadre de cette herméneutique et le kérygme de l'espérance en tant que formule pouvant se déterminer dans ce cadre au sein duquel l'espérance trouverait aussi son contenu.

(2) L'espérance en quête d'intelligence (*spes quaerens intellectum*)

D'après Ricœur, ce dont il est question dans cette herméneutique ayant pour thème la liberté religieuse est la « qualité de liberté qui appartient au phénomène religieux comme tel » (LE, 393). Or, c'est toujours par le biais propre de l'« approche philosophique » (LE, 394) qu'il s'interroge sur cette qualité de liberté. Il s'agit, premièrement, du comportement du philosophe par lequel ce

dernier rapproche le discours philosophique (Kant) du discours kérygmatic et théologique (saint Paul et J. Moltmann)⁸ et se met à l'écoute des « effets de sens » (LE, 403) que le « voisinage » du second discours engendre dans le premier, réorganisant par là son sens. Ou plutôt, il s'agit du comportement du philosophe par lequel ce dernier, se faisant lui-même « discours du philosophe sur la liberté qui se rendrait proche du kérygme [et] qui se ferait homologue à lui » (LE, 402), se rapproche du discours kérygmatic et théologique ; à la suite du « choc en retour » (LE, 403) du second discours apporté sur le premier discours, il refonds un discours digne du nom de « discours de la religion dans les limites de la simple raison » (LE, 402). En second lieu, il s'agit du comportement du philosophe par lequel celui-ci désigne une partie d'un tel discours d'une manière à identifier l'« approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ». Mais d'un autre côté, l'herméneutique de la liberté religieuse est non seulement l'exégèse de la liberté, mais aussi l'« exégèse de l'espérance par le moyen de la liberté » (*ibid.*), basée sur « une exigence d'intelligibilité » contenue dans le kérygme de l'espérance lui-même. En effet, dans l'approche philosophique, il s'agit aussi du travail de localisation de l'« approximation dans le discours philosophique du kérygme de l'espérance » (LE, 401-402). D'après Ricœur, c'est cette complémentarité sémantique entre l'espérance chrétienne et la liberté kantienne, entre l'espérance eschatologique et la liberté existentielle, qui constitue l'artère vitale de l'herméneutique de la liberté religieuse.

En effet, l'enjeu de l'herméneutique de la liberté religieuse consiste à attester la « réalité effective de la liberté » (LE, 412) pour autant qu'elle est la « régénération de la liberté » (LE, 414) humaine à partir du mal radical. D'après la détermination de Kant, la liberté au sens pratique désigne, on le sait, la « propriété [...] de pouvoir » qu'a la volonté en tant que causalité d'êtres raisonnables finis⁹. Ce que désigne la liberté recherchée dans cette herméneutique est d'une part la propriété de « pouvoir » qu'a le vouloir, au sens d'espérer sa propre régénération à partir de l'impuissance radicale à travers une « entr[ée] dans le mouvement de l'espérance de la résurrection [du Christ] d'entre les morts » (LE, 397). Mais, d'autre part, cette liberté désigne la propriété de « pouvoir » qu'a le vouloir au sens d'espérer la résurrection du Christ d'entre les morts à travers une « aventure entière de la liberté » (LE, 415), en tant que « procès entier » de la compréhension de sa propre régénération à partir du mal et de l'espérance qui la vise. La première liberté est décrite comme propriété d'un sujet pratique qui accomplit sa libération à partir du mal au moyen de la « figure du Christ » qui vaut comme l'une des « figures de l'espérance » (cf. LE, 397) ; en revanche, la seconde liberté est décrite, du point de vue d'une figure de l'espérance qui est devenue « idole de la place publique », comme moment qui libère cette figure et la ressuscite au moyen de l'espérance en la régénération que s'est appropriée ce sujet pratique (cf. LE, 414). On peut dire que Ricœur pense la relation complémentaire entre l'espérance et la liberté en direction d'une libération

ou rétablissement en ce double sens. Par conséquent, nous pouvons aussi exprimer autrement l'enjeu de l'herméneutique de la liberté religieuse : il s'agit de trouver une solution au « problème de l'effectuation de la liberté » (LE, 404), préoccupation commune de la « philosophie de la volonté » (*ibid.*) de Hegel et de la « théologie de l'espérance » de Moltmann, comme « mouvement » (LE, 414) ou « procès » (LE, 415) selon lequel se réalise la double délivrance de la figure de l'espérance et de la liberté existentielle. Ce mouvement entier, ou procès entier, voilà justement ce que Ricœur appelle « *analogon* philosophique du kérygme de la résurrection » (*ibid.*).

Il est à noter qu'il s'agit là en même temps de l'« intelligence de l'espérance (*intellectus spei*) » (LE, 405, 406) et de l'« espérance en quête d'intelligence (*spes quaerens intellectum*) ». En fait, c'est exactement cela que Ricœur suggère en citant cette maxime d'origine théologique : « *Spero ut intelligam.* » (LE, 402)¹⁰ Si nous nous fondons sur la complémentarité qu'entretiennent la figure de l'espérance et la liberté existentielle, cette maxime peut être développée comme selon la double proclamation suivante : « J'espère la résurrection du Christ d'entre les morts pour comprendre ce que veut dire espérer la régénération de ma liberté à partir du mal radical » ; « J'espère la régénération de ma liberté à partir du mal radical pour comprendre ce que veut dire espérer la résurrection du Christ d'entre les morts. » À notre sens, c'est justement cette double proclamation qui vaut comme le kérygme de l'espérance en tant que formule se trouvant déterminée dans le contexte de l'« herméneutique de la liberté religieuse ».

Comme cette étude se propose de tirer au clair l'idée de kantisme post-hégélien en son sens ricœurien, nous n'avons pas l'intention de suivre dans le détail tout le travail d'« approximation » auquel Ricœur s'est livré, et qui constitue la méthode propre de cette herméneutique. Dans la suite, nous voudrions seulement mettre en lumière l'attente ou l'espérance en tant que notion introduite dans le kantisme pour la raison qu'« une philosophie des limites [...] est en même temps une exigence pratique de totalisation ». A partir de là, il est possible d'éclaircir avec Ricœur le sens et le positionnement de cette notion dans les deux *Dialectiques*. Notre fil conducteur est la « troisième approche rationnelle de l'espérance » (LE, 408) adoptée par Ricœur. Il s'agit d'une approche qui se met en quête de l'origine de la question qui, d'après Ricœur, naît avec les deux *Dialectiques* et met en mouvement la philosophie de la religion – « que m'est-il permis d'espérer ? » (LE, 405)¹¹ –, recherche à mener à la fois « *dans* et *hors* de la critique » (LE, 408) : dans la « doctrine des postulats » (LE, 409) et la « doctrine du mal radical » (LE, 414). Mais nous nous proposons ici d'accomplir la seule tâche qui consiste à rechercher l'origine de cette question à l'intérieur de la *Critique*. Cependant, nous n'avons pas l'intention de mettre en question le contenu de chaque postulat (trois objets transcendants qui font problème dans la *Dialectique* de la raison théorique). Ici, nous voudrions plutôt remarquer le caractère particulier des postulats en général. Pour anticiper sur la conclusion, disons qu'il s'agit du « caractère “hypothétique” de la croyance existentielle »

(LE, 409) qu'a le postulat au sens d'acte de la raison pratique pure. D'après Ricœur, ce qui « exprime » (*ibid.*) ce caractère particulier, c'est justement le postulat, d'une part, au sens d'acte d'expression de la raison pure dans son usage pratique et, d'autre part, au sens de son contenu d'expression. Dans la section suivante, nous voudrions nous pencher, d'une manière inverse à celle de Moltmann, à savoir par le moyen de la « croyance » dont il est question dans les postulats, sur une « espérance » qui en deviendrait la force motrice¹².

(3) Du postulat : l'expression du caractère théorique et hypothétique des croyances autour d'existences

« D'abord *les postulats*. Ce sont, comme on sait, des croyances de caractère théorique – portant sur des existences –, mais nécessairement dépendantes de la raison pratique » (LE, 408). Que signifient les croyances portant sur des existences qu'impliquent les postulats de la raison pratique pure en général ?

Par ces « existences », Ricœur désigne les trois objets de référence des Idées : il s'agit des existences de Dieu, de la durée indéfinie de notre existence et de la « causalité par liberté » à chercher en dehors du monde sensible, c'est-à-dire de notre « personne » comme partie de nous appartenant au monde intelligible¹³.

En ce qui concerne ces « croyances », il est nécessaire de prêter attention aux deux aspects suivants. L'un est que ces croyances sont « enveloppée[s] par l'exigence d'achèvement, de totalité, qui constitue la raison pratique dans sa pureté essentielle » (LE, 409). L'autre est que le postulat vaut à la fois comme l'acte de parole de la raison pratique pure et comme son aspect d'expression aussi bien que de contenu. En conséquence, dans l'« expression même de postulat », se trouve exprimé le « caractère théorique » (LE, 408) ou le « caractère "hypothétique" » (LE, 409) de la croyance enveloppée par l'exigence de totalité de la raison pratique pure.

Mais que la croyance de la raison pratique pure soit enveloppée par l'exigence propre à cette raison pure, que cela signifie-t-il ? Et, par ailleurs, tandis que Ricœur explique le caractère théorique et hypothétique de la croyance dans la raison pratique pure exprimé comme « postulat » par contraste avec le caractère pratique et effectif de l'exigence dans cette même raison, comment Kant, quant à lui, explique-t-il l'aspect de maîtrise ou de limitation contenue dans cette croyance ?

Certes, ce sont les trois objets transcendants ayant fait problème dans la *Dialectique* de la raison théorique que la raison pratique pure postule dans la seconde moitié de la *Dialectique* de la

raison pratique. Cependant, le « mode » ou la « manière »¹⁴ dont Kant les détermine à nouveau sous le nom de « postulats de la raison pratique pure en général » est différent de ce qu'il était : ce dont il s'y agit n'est plus la manière dont la raison pure exige de ces trois objets la même possibilité de connaissance que celle des objets empiriques, ainsi que dans la *Dialectique* de la raison théorique, ni de la manière dont elle exige du contenu de sens du concept du souverain Bien la même possibilité de réalisation que celle des objets du désir sensible, ainsi que dans la première moitié de la *Dialectique* de la raison pratique. Dans l'acte du postulat, n'est plus visible l'attitude par laquelle la raison pure exige, à propos des objets ultimes de la pensée et de la volonté pure, leur accomplissement ou exécution parfaits. En ce sens, Ricœur appelle les postulats de la raison pratique pure, non pas « postulation[s] pratique[s] » des trois objets transcendants, mais plutôt de simples « déterminations théoriques » (*ibid.*) de ceux-ci¹⁵.

Ceci étant, Ricœur attire aussi par ailleurs l'attention sur le fait que les déterminations théoriques des objets transcendants exprimées via les postulats « correspondent à la postulation pratique qui constitue la raison pure en tant que [siège de l'] exigence de totalité » (*ibid.*). Sans postulation pratique au sens de l'exigence de totalité et de complétude, qui est une attestation de la pureté de la raison humaine, pas de détermination théorique possible. Ainsi, selon Ricœur, la détermination théorique a pour condition nécessaire cette postulation pratique que porte la raison pure en général. Par conséquent, afin d'expliquer le sens du fait que la raison pratique pure détermine théoriquement les trois objets transcendants – selon l'expression de Ricœur, pour expliquer le caractère théorique ou hypothétique des croyances autour d'existences –, nous avons besoin de montrer le positionnement des « croyances de caractère théorique » (LE, 408) et leur sens dans la raison pratique pure, en contraste avec l'« exigence (*Verlangen*) » (LE, 406) de caractère pratique dans cette même raison.

Dans la section suivante, nous voudrions mettre en lumière un « besoin (*Bedürfnis*) de la raison *pratique* pure », thématique à la fin de la *Dialectique* de la raison pratique et appelé aussi « croyance rationnelle pratique pure »¹⁶. Il faudra alors confirmer le contenu de sens de ce « besoin », tant du point de vue de la distinction entre celui-ci et l'exigence de la raison pratique pure, que du point de vue de leur rapport.

- (4) De la croyance rationnelle : par le moyen du contraste entre l'exigence de la raison pratique pure et le besoin de la volonté

Dans la section de la *Dialectique* de la raison pratique intitulée « De l'acte-de-tenir-pour-vrai venant d'un besoin de la raison pure »¹⁷, Kant traite à nouveau du concept de « croyance »¹⁸ dont il a fait mention dans « L'existence de Dieu comme postulat de la raison pratique pure »¹⁹. Toutefois, ce qui compte pour nos considérations n'est pas le contenu de ce postulat-ci, mais plutôt le mode ou la manière des postulats en général : il s'agit du contexte où Kant présente le concept de croyance au regard de la manière dont la raison pratique pure suppose les trois objets transcendants.

D'abord, concernant ce qui doit compléter un manque de la raison pure dans son usage spéculatif, c'est-à-dire le « besoin » que cette raison éprouve lorsqu'elle constitue notre acte de connaître (cf. LE, 403), Kant appelle « hypothèse »²⁰ le mode dont elle en détermine le contenu et le contenu ainsi déterminé. En guise d'exemple d'une telle hypothèse, Kant parle ainsi d'une divinité qui est à supposer comme simple principe d'explication sans qu'on mette en question sa réalité effective. En revanche, par la suite, s'agissant de ce qui doit compléter le manque de la raison pure dans son usage pratique, c'est-à-dire du « besoin » que cette raison éprouve lorsqu'elle constitue notre acte de vouloir (cf. *ibid.*), Kant appelle « postulat »²¹ le mode dont elle en détermine le contenu et le contenu ainsi déterminé. Comme exemples sont alors donnés l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu, qui avaient toutes trois été écartées comme apparences dans la *Dialectique* de la raison spéculative. On le voit, au postulat comme mode selon lequel la raison pratique pure détermine les trois objets transcendants, Kant ajoute une détermination encore plus précise, celle qui passe par la distinction entre l'« exigence » et le « besoin » à l'œuvre dans cette raison, et par la considération de leurs rapports.

D'après Kant, la raison pure, soit dans son usage spéculatif, soit dans son usage pratique, « exige » une « totalité absolue des conditions pour un conditionné donné » ou une « totalité inconditionnée de l'objet »²², et, finalement, un « inconditionné » qui régleme une série de conditions données et qui donne à cette série son terme. Or, l'inconditionné que la raison pratique pure exige est le souverain Bien en tant qu'accord exact entre le bonheur et la moralité. Il est alors possible de dire ceci : c'est justement parce que la raison pratique pure exige dès le début la réalisation du souverain Bien qu'il serait possible que cette même raison suppose la possibilité de ce dernier, auquel s'ajoute celle des trois objets transcendants comme ce dont elle a « besoin » à titre de conditions de possibilité de ce Bien lui-même. Nous n'entrerons pas ici dans la question de savoir en quel sens ces objets transcendants forment les conditions de possibilité du souverain Bien, ni dans les rapports qu'il leur faut entretenir afin de jouer ce rôle de condition. Quoiqu'il en soit de ces aspects, il est clair que ce qui fonde le « besoin » de la raison pratique pure est l'« exigence » de cette même raison.

En revanche, concernant le postulat au sens de « supposition » par la raison pratique pure considérée en contraste avec l'hypothèse au sens de « supposition » faite par la raison spéculative pure, deux choses restent à noter.

La première est que ce qui constitue un moteur de l'exigence de totalité dans la raison pratique pure est l'idée de devoir, celui de fixer quelque chose (le souverain Bien) comme objet de ma volonté pour le promouvoir de toutes mes forces. En outre, ce qui fonde l'idée de devoir en ordonnant la réalisation du souverain Bien est la loi morale, qui est une loi entièrement indépendante des hypothèses de la raison spéculative – celles de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme – et apodictiquement certaine par elle-même²³. Selon Kant, étant donné que ce qui nous ordonne l'effectuation de ce Bien est ce principe pratique *objectif* qu'est la loi morale, la « réalité objective » qui n'était pas admise dans la *Dialectique* de la raison théorique se trouve accordée aux concepts problématiques d'immortalité de l'âme, de liberté et d'existence de Dieu, lesquels sont alors rappelés, comme conditions de sa possibilité, auprès de ce concept pratique et ultime du Bien. Cette réalité ne leur est néanmoins accordée qu'au point de vue pratique, et seulement en relation avec l'exercice de la loi morale objective²⁴. En somme, ce qui constitue la différence entre la raison théorique et la raison pratique relativement à l'acte de « supposer », c'est un changement fondamental d'optique autour de la réalité objective des Idées de la raison spéculative, et, plus exactement, une extension de la notion même de valeur objective d'un concept²⁵.

La seconde chose à retenir est que ce qui constitue un moteur du besoin au sein de la raison pratique pure est, de même que pour l'exigence de cette même raison, l'idée de devoir, et par suite, la loi morale qui fonde cette idée. Mais en même temps, ce qui produit *vraiment* une conscience de besoin à l'intérieur de la raison pratique pure est, non pas la loi pratique objective elle-même, mais plutôt la « *résolution (Gesinnung)* » de la volonté en tant qu'« effet subjectif de cette loi »²⁶, et, selon l'autre expression de Kant, la « maxime de la volonté »²⁷ en tant que principe pratique subjectif.

Le commandement de promouvoir le souverain Bien est fondé objectivement (dans la raison pratique), et la possibilité du souverain Bien en général est aussi fondée objectivement (dans la raison théorique, qui n'a rien à objecter là contre). Mais ce dont la raison ne peut décider objectivement, c'est de quelle manière nous devons nous représenter cette possibilité [...]. Or, puisque promouvoir ce dernier [le souverain Bien], et, par conséquent, la supposition de sa possibilité, est *objectivement* (mais seulement suivant la raison pratique) nécessaire, mais qu'en même temps la manière dont nous voulons, pour nous, le penser comme possible, est offerte à notre choix [...], le principe

qui détermine en cela notre jugement est certes *subjectif* en tant que besoin, mais il est en même temps aussi, en tant que moyen de promouvoir ce qui est *objectivement* (pratiquement) nécessaire, le fondement d'une *maxime* de l'acte-de-tenir-pour-vrai dans une intention pratique [vers le but ultime qu'est le souverain Bien], c'est-à-dire *une croyance rationnelle pratique pure*. Cette croyance n'est donc pas commandée, mais, en tant que détermination de notre jugement à admettre cette existence [ici, d'un Auteur moral du monde] et, en outre, à la poser au fondement de l'usage de la raison – détermination volontaire, favorable à l'intention morale (commandée) et s'accordant, de surcroît, avec le besoin théorique de la raison –, c'est de la résolution morale (*moralischen Gesinnung*) qu'elle a surgi d'elle-même²⁸.

Ce dont il est question est, premièrement, la *manière* dont un sujet pratique *veut* penser la possibilité du souverain Bien que la raison pure, dans son usage pratique, exige. Concrètement, au sujet des trois objets transcendants, mis en cause comme concepts problématiques dans la première *Dialectique*, mais postulés à nouveau dans la seconde *Dialectique* comme conditions de possibilité du souverain Bien, il s'agit du « mode de l'acte-de-les-tenir-pour-vrai »²⁹ dont la volonté constitue la force motrice. Deuxièmement, est prise en vue une distinction ou la conscience d'une distance entre la raison pure et la volonté chez le sujet pratique, qui constitue la présupposition de cet « acte-de-tenir-pour-vrai ».

Avant tout, selon la détermination de Kant, la volonté est une faculté d'agir d'après la représentation des lois, autrement dit, une faculté de produire des objets correspondant aux représentations des lois, ou du moins de se déterminer soi-même – sa causalité – à réaliser ces objets. En tant que tel, il s'agit d'un pouvoir propre à la raison pratique³⁰. Par conséquent, le souverain Bien dont la loi morale nous ordonne la réalisation est, non seulement l'objet et le but finaux de la raison pratique pure, mais aussi le « but pratiquement nécessaire de la volonté rationnelle pure »³¹. Bref, l'une et l'autre prennent pour but ultime le même objet (cf. LE, 406-407). Mais parallèlement à cela, tout au long de la seconde *Critique*, Kant tente de distinguer la raison et la volonté pour déterminer le rapport de celle-là à celle-ci³². Par exemple, ce qui est souligné dans l'*Analytique*, c'est ce rapport du point de vue de la raison pratique : la raison pratique détermine immédiatement la volonté au moyen de la loi morale. En revanche, la *Dialectique* envisage plutôt ce rapport du point de vue, cette fois, de la volonté : la volonté exige pour elle-même des conditions nécessaires à l'observation des lois imposées par la raison pratique. La volonté exige, via les postulats de la raison pratique pure, les conditions dont elle a elle-même besoin pour obéir au commandement de la loi pratique de réaliser le souverain Bien³³.

Ainsi, si la raison pratique pure suppose non seulement la possibilité du souverain Bien, mais encore celle des trois objets transcendants comme conditions de possibilité de ce dernier, c'est parce que la volonté, déterminée par la raison pratique au moyen de la loi morale, a *besoin* de leur possibilité comme conditions de possibilité de sa propre observance de la loi. En effet, comme le suggère Kant, en tant que nous sommes des êtres raisonnables finis, le fait que la raison pratique pure exige le souverain Bien n'implique pas pour autant que nous puissions le viser aussitôt comme notre but final. Nous avons donc besoin de nous ménager des relais ou des buts progressifs entre le souverain Bien comme but ultime de la raison pratique pure et la volonté comme pouvoir qui travaille effectivement à le réaliser. Kant établit ces relais comme la possibilité des trois objets transcendants, sur la base du besoin de la raison pratique pure, ou plutôt, de celui de la volonté dans la mesure où elle est déterminée par la loi pratique. En somme, s'il est vrai de dire que les postulats de la raison pure pratique se fondent sur l'exigence qui lui est propre, au sens où cette exigence oriente primitivement un sujet pratique vers le but ultime qu'est le souverain Bien, il n'en reste pas moins que, d'une façon plus immédiate, c'est sur le besoin propre à la volonté que reposent ces mêmes postulats³⁴.

Du reste, Kant distingue comme « objectif » et « subjectif »³⁵ la possibilité de ce Bien qu'exige la raison pratique pure et celle de ces trois objets dont a besoin la volonté. En effet, dans le cadre de sa philosophie pratique, tandis que la raison pratique pure est, via le « fait (*Faktum*) de la raison pure », mise en relation avec la loi morale appelée loi pratique objective, la volonté est, via la « résolution (*Gesinnung*) de la volonté », mise en lien avec les maximes appelées principes pratiques subjectifs. C'est précisément pourquoi, chez Kant, le besoin de la volonté est marqué du sceau de la subjectivité, tandis que l'exigence de la raison pratique pure porte celui de l'objectivité.

Eu égard à la croyance rationnelle, qui forme le thème de cette section, il faut prendre garde à ceci : d'une part, cette croyance vise les mêmes objets que le besoin de la volonté qui appartient à la catégorie de la subjectivité. En effet, selon la définition qu'en donne Kant, la croyance désigne l'opinion objectivement insuffisante quoique subjectivement suffisante³⁶. Mais, d'autre part, en tant que la croyance dans la *Dialectique* de la raison pratique est « une croyance rationnelle pratique pure », c'est-à-dire en relation avec la loi pratique objective, et dans la mesure où elle est une conscience réaliste qui d'un côté vise le souverain Bien dont la loi morale commande la réalisation et, de l'autre, a besoin de certains « moyen[s] de promouvoir ce qui est *objectivement* (pratiquement) nécessaire » – s'ajoute alors à cette croyance un autre élément, qui est à distinguer aussi bien de l'exigence de la raison pratique pure que du besoin de la volonté. Quel est cet autre élément ? Examinons pour finir ce point en revenant sur le commentaire de Ricœur. Par là se trouvera éclairci le mode des postulats que Kant tente de spécifier par le terme de croyance,

c'est-à-dire le « mode » de l'acte par lequel le sujet pratique tient pour vrais les trois objets des postulats.

Jusqu'ici, nous avons compris les postulats en général sous l'angle de la manière ou du mode dont un sujet pratique suppose les conditions de possibilité du souverain Bien. Dès lors, notre fil conducteur a été le besoin de la raison pratique pure, ou plutôt, le besoin du côté de la volonté. Selon Kant, ce qui réside au fond des postulats, ce n'est pas l'exigence du souverain Bien par la raison pratique pure, mais, plus immédiatement, le besoin propre à la volonté envers les trois objets transcendants.

Or, lorsqu'il mentionne le sens des postulats en rapport avec l'exigence de totalité et d'achèvement que possède la raison pure en général, Ricœur, de même que Kant, appelle l'attention sur l'acte de la « volonté » (LE, 408) qui réside au fond des postulats. De plus, lorsqu'il mentionne le sens de l'« immortalité de l'âme comme postulat de la raison pratique pure » en rapport avec la notion d'espérance, Ricœur, lui aussi, envisage une certaine distance chez le sujet pratique, et qui se retrouverait chez Kant dans la distinction entre l'exigence et le besoin.

Ce n'est pas par hasard si Kant donne le nom de l'attente – *Erwartung* – à cette croyance [envers la continuation et la persistance indéfinies de notre existence] ; la raison, en tant que pratique, exige la complétude ; mais elle croit, sur le mode de l'attente, de l'espérance, à l'existence d'un ordre où cette complétude peut être effective³⁷. L'espérance kérygmaticque est ainsi approchée par le mouvement qui porte de l'exigence pratique au postulat théorique, de la demande à l'attente. Ce mouvement est celui-là même qui fait passer de l'éthique à la religion (LE, 411).

Ce que Ricœur a en vue ici est le dynamisme d'un passage qui se produit à l'intérieur du sujet pratique, exprimé comme allant « de l'exigence pratique au postulat théorique », « de la demande à l'attente », et finalement « de l'éthique à la religion ». Ce passage a un présupposé : celui d'une distance qui se produit dans le sujet pratique au cours de son intention vers le but ultime qu'est le souverain Bien. Cette distance, Ricœur la présente comme distinction de l'exigence et du postulat chez un sujet pratique.

De cette manière, après avoir d'abord remarqué l'acte de la volonté qui réside au fond des postulats de la raison pratique pure, ensuite mis en lumière la distinction ou la distance entre l'exigence et le postulat qui se produit à l'intérieur du sujet pratique, Ricœur exprime enfin le lieu où la connexion des deux dimensions devient problématique comme « nœud » qui se trouve maintenu par l'acte de la volonté.

Mais le postulat ne tient qu'autant que nous voulons, du fond de notre volonté, que se réalise le souverain bien. L'attente, ici encore, engrène sur l'exigence. L'attente « théorique » s'articule sur l'exigence « pratique ». Ce nœud est celui du pratique et du religieux, de l'obligation et de la croyance, de la nécessité morale et de l'hypothèse existentielle (LE, 411).

D'après la détermination de Kant, le but ultime de la volonté elle-même, identique à celui de la raison pratique pure, est le souverain Bien en tant qu'accord exact entre le bonheur et la moralité. Mais il faut prendre en considération un second aspect, qui s'établit en contraste avec l'exigence de totalité de la raison pratique pure, et qui tient au fait que la faculté de désirer qu'est la volonté vaut comme un pouvoir effectif d'exécution de la part d'êtres raisonnables finis. À ce titre, les éléments réalistes de maîtrise ou de limitation à l'égard de son but ultime seront compris de plein droit dans la détermination du concept du souverain Bien.

Selon l'explication schématique de Ricœur, la raison exige pratiquement, sur le mode de la réalisation, de l'effectuation, la complétude (ici, le souverain Bien) ; elle postule en outre théoriquement, « sur le mode de l'attente, de l'espérance », l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu en tant que moments par lesquels l'on instaure cette totalité (le monde intelligible qui est le souverain Bien lui-même). En d'autres termes, la raison pure suppose, non pas de manière à réaliser ici et maintenant quelque chose, mais de manière à attendre et espérer sa venue, la possibilité des trois objets transcendants qui sont les conditions de possibilité du souverain Bien, et par là, elle suppose la possibilité de celui-ci. De l'avis de Ricœur, en tant que force motrice du mode de l'attente et de l'espérance, ce qui forme le nœud du pratique et du religieux est la faculté humaine de désirer qu'est la volonté. C'est aussi, justement, une série de suppositions faites sur le mode de l'attente et de l'espérance qui n'est autre que l'acte de foi portant sur des existences, exprimé via les postulats de la raison pratique pure.

Au début de cette réflexion, sur la base de l'explication de G. Kirscher, nous avons attiré l'attention sur une « transformation » qui peut être apportée au kantisme en passant par une critique hégélienne, quoiqu'elle soit une caractéristique originelle du kantisme reprise à la lumière de l'hégélianisme. Il est à présent temps de montrer quelle serait cette transformation.

Comme l'indique clairement le contexte ci-dessus, les termes pendants de théorique et de pratique que Kant et Ricœur emploient lorsqu'ils font mention des postulats de la raison pratique pure ne renvoient plus à l'opposition traditionnelle entre *theōriā* et *prāxis*, ni au contraste kantien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, indiqué par les expressions d'usages théorique et pratique de la raison pure. Au contraire, par le terme de « pratique » y est désigné l'acte

d'exiger le souverain Bien de manière à l'effectuer ici et maintenant, et, par le terme de « théorique », l'acte de supposer la possibilité des trois objets transcendants et du souverain Bien de manière à les attendre et à placer notre espérance en eux. En bref, le caractère théorique et hypothétique de la croyance au sein de la raison pratique pure n'est autre qu'un reflet de la maîtrise et de la limitation que la volonté, pouvoir d'exécution des êtres raisonnables finis, confère à l'exigence de totalité et d'achèvement de la raison pure, à sa discrétion, lorsqu'elle fait sien le but ultime de la raison pratique pure (cf. LE, 406). Le postulat en est l'expression.

Une fois ce point acquis, on peut comprendre que la détermination particulière attribuée dans ce contexte par Kant au terme de « théorie » et la détermination ricœurienne du « kantisme » – « une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation » – désignent les mêmes choses : la raison pratique pure suppose sur le mode de l'attente et de l'espérance la possibilité de l'immortalité de l'âme, de la liberté, et de l'existence de Dieu, objets des concepts-limites que sont les Idées et, à travers eux, suppose la possibilité du souverain Bien. Mais en même temps, cet acte de supposition marqué par la maîtrise envers la totalisation, qui est une attestation de notre finitude, a pour cause efficiente l'exigence de totalité, qui est une attestation de la pureté de la Raison en général. Inversement, sans l'exigence de celle-ci et l'objet ou but ultimes qu'elle fixe, il n'est pas non plus possible que, comme sujets pratiques, tout en restant situés sous les limites que nous nous sommes imposées, nous visions sans cesse leur accomplissement dans l'avenir. En somme, le mode du postulat que Kant met en question avec l'expression de croyance rationnelle est l'état d'équilibre ou, plutôt, l'état de « tension » (LE, 405) qui s'établit entre les actes contraires de la raison que sont la limitation et la totalisation autour des « concepts-limites ». C'est cet état de chose que Kant tentait d'exprimer en termes d'attente et d'espérance. La tendance propre au kantisme vers la systématisation et la totalisation consiste justement dans ce dynamisme des intentions contraires chez le sujet pratique, dynamisme prenant alors le nom d'attente et d'espérance. D'après Ricœur, c'est précisément à partir de ce dynamisme que s'ouvre le champ s'étendant de l'éthique à la religion. En ce sens, on peut dire que l'espérance dans la *Dialectique* de la raison pratique est une notion significative car marquant la perspective propre à Kant lorsque celui-ci fraye, à partir de l'intérieur de la Critique, un chemin qui mène de la philosophie pratique à la philosophie de la religion.

Conclusion

Dans ce qui précède, nous avons tenté d'éclaircir le contenu de l'idée propre au kantisme post-hégélien, présentée dans l'article de Ricœur « La liberté selon l'espérance ». Après avoir examiné l'essence du kantisme post-hégélien en recourant à la formule weilienne de « kantien post-hégélien » employée par G. Kirscher et F. Guibal, nous en avons exhibé le contenu de sens en mettant en lumière les *Dialectiques* des deux premières *Critiques*. Concrètement, d'une part, du point de vue de l'opposition à l'hégélianisme – en attirant l'attention sur le « concept-limite (*Grenzbegriff*) » mis en question dans la dialectique kantienne et qui est en même temps le produit de l'analytique kantienne, ainsi que sur le champ-limite marqué par lui –, il est apparu que la philosophie kantienne est une philosophie des limites ; d'autre part, considéré cette fois sous l'angle de son affinité avec l'hégélianisme – en remarquant l'« espérance » dont il s'agit dans la « doctrine des postulats » marquant la continuité du sens des « deux *Dialectiques* », cette philosophie des limites s'est révélée en même temps traversée par l'« exigence pratique de totalisation ». Pour terminer, nous voudrions à présent montrer le gain obtenu au terme de la pensée menée jusqu'ici au fil directeur de la question posée par Ricœur de savoir quelle est la « liberté selon l'espérance » – ou plutôt, quel est le « noyau kérygmaticque de l'espérance et de la liberté » (LE, 401). Par là, l'enjeu est surtout d'identifier ce « centre kérygmaticque de la liberté » (LE, 400) et de donner une réponse à la fois à cette question et à la dernière de celles que nous avons posées tout au début : en quel sens notre jugement selon lequel l'idée de kantisme post-hégélien constitue l'idée directrice de l'argumentation tout entière de « La liberté selon l'espérance » peut-il être considéré comme valable, surtout du point de vue de la « transformation » de Kant apportée via Hegel ?

Il a déjà été constaté que ce « noyau » signifie la nouvelle *creatio ex nihilo* en deux contextes distincts : tandis qu'il désigne dans le discours kérygmaticque et théologique la résurrection du Christ d'entre les morts, il recouvre dans le discours philosophique la régénération de la liberté humaine à partir du mal radical au sens du non-pouvoir fondamental de la volonté humaine. De plus, prenant en compte la portée « kérygmaticque » de ce noyau et la thèse ricœurienne sur le kérygme chrétien – c'est le postulat kantien qui correspond, du côté du discours philosophique, au kérygme chrétien –, nous avons souligné le fait que le postulat kantien est l'acte de parole de la raison pratique pure et que les postulats formulés dans la *Dialectique* de la seconde *Critique* en sont l'expression ainsi que le contenu. Mais en quel sens cette thèse est-elle valable ?

D'après Ricœur, « les postulats parlent à leur façon d'un Dieu "ressuscité des morts". Mais leur façon est celle de la religion dans les limites de la simple raison » (LE, 409). Car, comme nous l'avons déjà constaté, leurs objets transcendants écartés dans la première *Dialectique* comme apparences sont néanmoins rappelés dans la seconde *Dialectique* pour figurer aux côtés du concept du souverain Bien. En ce sens, de l'avis de Ricœur, le postulat kantien correspond au « kérygme de la résurrection », sens propre du kérygme chrétien. D'un autre côté, on lit aussi l'affirmation suivante : « Si la résurrection est résurrection d'entre les morts, toute espérance et toute liberté sont en dépit de la mort. C'est là le hiatus qui fait de la nouvelle création une *creatio ex nihilo*. Ce hiatus est si profond que l'identité du Christ ressuscité et de Jésus crucifié est la grande question du Nouveau Testament. Cette identité n'est pas sûre ; les apparitions ne l'enseignent pas, mais seulement la parole du Ressuscité : "C'est moi, le même". » (LE, 400)³⁸

Ce dont il est question ici au sujet de ce « hiatus » c'est d'une « discontinuité » et d'une continuité du Même : « une continuité au sein d'une radicale discontinuité, ou une identité au sein d'une totale contradiction »³⁹ que signifie l'événement de la Crucifixion et de la Résurrection de Jésus-Christ ; il y va aussi de la « parole » du Ressuscité lui-même qui l'annonce. Si l'on met pour le moment de côté la constitution de l'abîme de ce « *nihilum* » et le processus de l'évasion propre à cet « *ex* », qui réclameraient de nous une autre réflexion – tentative de chercher l'origine de la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? », non seulement « *dans* » la critique mais « *hors* de la critique » (LE, 408) –, on pourrait alors dire des postulats en général qu'il s'agit à travers eux de l'identité des Idées et de celle de leurs objets de référence dans les deux *Dialectiques*. En d'autres termes, la question est de savoir de quelle façon les idées « transcendantes » pour la raison théorique, qui fonctionnent comme ses « simples principes *régulateurs* », peuvent être identifiées à celles, « immanentes » pour la raison pratique et « constitutives » de son objet nécessaire, le souverain Bien⁴⁰. Par là, à notre sens, ce qui est aussi en jeu, c'est l'identité de la Raison pure elle-même dans ses usages spéculatif et pratique. Cette dernière est originellement « une seule et même raison »⁴¹, dont le statut n'était néanmoins jusque là pas suffisamment établi. Pour procéder à ce travail d'identification, il faut que la Raison pure *double* son point de vue envers les Idées, et ce, toujours dans l'intention qui la porte vers cet objet pratique ultime, *Absicht aufs höchste Gut*. À nos yeux, c'est cela que Kant voulait indiquer en parlant d'un « élargissement de la raison pure dans une intention pratique (*Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht*) »⁴² accompli au moyen des postulats en général. De plus, cet élargissement s'accompagne de l'extension de la notion de « réalité objective » en ce sens que, quoiqu'inconnaissable sur le plan spéculatif, la réalité objective des Idées est « connaissable » sur le plan pratique sans aucune intuition, seulement au moyen de la loi morale, uniquement en rapport à la loi morale.

Qu'en est-il alors – et surtout – du « postulat de la liberté » parmi les autres postulats kantiens ? De l'avis de Ricœur, dans le contexte de l'« herméneutique de la liberté religieuse », l'identité de la « liberté postulée » (LE, 402) et de la liberté de postuler – la première est l'objet de l'acte de postuler et la seconde la propriété de « pouvoir » qu'a l'acte de postuler – signifie ceci : premièrement, dans la mesure où cet acte est un « kérygme de la résurrection » au sens qu'une volonté libre ressuscitée proclame à voix haute sa propre résurrection, il est question là d'une attestation du soi ressuscité, autoréférentielle et performative, par la liberté existentielle. Deuxièmement, en tant que cet acte s'objective comme kérygme de la liberté ressuscitée par la liberté ressuscitée, il y va de la « réalité objective » de la liberté existentielle. Le postulat de la liberté n'est autre que l'acte d'« auto-identification »⁴³ accompli par le sujet d'une volonté libre ressuscitée. On pourrait aussi formuler cet acte comme un kérygme ayant la forme suivante : « Moi, comme sujet libre, je postule la liberté »⁴⁴. Le postulat de la liberté en tant que tel, c'est justement le correspondant philosophique du kérygme de la liberté, par suite, le « répondant philosophique du kérygme de l'espérance » au travers duquel se voit déjà proclamé le kérygme de la liberté ; et aussi, la liberté ainsi postulée (cf. LE, 409-410), c'est justement ce que Ricœur recherchait comme « approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ».

Dans ce dernier cas, il s'agit du sens du postulat de la liberté reconfiguré à la lumière de la résurrection d'entre les morts. Il en est de même pour le cas des postulats en général, par suite, pour l'élargissement de la Raison pure dans son intention pratique. Le sens réorganisé en est toujours envisagé à la lumière de la nouvelle *creatio ex nihilo*, bien que les textes de Kant eux-mêmes ne perdent pas par là le sens que leur a expressément donné Kant. Voilà ce que Ricœur entend par « novation de sens » (LE, 402) : un acte, contenu dans le kérygme de l'espérance, et qui agit sur le discours philosophique tout en maintenant ses distances avec lui⁴⁵. Or, c'est dans les « deux *Dialectiques* » que sont thématiques les trois objets transcendants des postulats accomplis sur le mode de l'attente et de l'espérance, et surtout, la liberté en tant que « pouvoir d'inaugurer par soi-même un état », qui est toutefois à distinguer d'avec la liberté « formulée comme autonomie dans le cadre de l'*Analytique* de la *Raison pratique* » (LE, 409). De plus, c'est sur cette scène – les deux champs-limites se trouvant dans une continuité du sens et indiqués par les « deux *Dialectiques* » – que la signification du mot *theōriā* subit une transformation. Voilà précisément pourquoi nous avons situé l'idée weilienne de « kantisme post-hégélien », qui prend toutefois pour noyau le « Kant des deux *Dialectiques* », comme idée directrice de l'article « La liberté selon l'espérance ».

Reste néanmoins à déterminer plus nettement l'enjeu que poursuit Ricœur dans l'« herméneutique de la liberté religieuse ». Il concerne la constitution de l'abîme du « *nihilum* » et le processus de l'évasion propre à l'« *ex* » mis en question dans la nouvelle *creatio ex nihilo*, que

nous avons laissés plus haut en suspens : la constitution du mal radical au sens ricœurien et la façon dont le sujet d'une volonté libre s'en libère. Nous profiterons d'une autre occasion pour méditer ce point dans le cadre d'une double pathologie : « pathologie de la totalité » et « pathologie de l'espérance ».

Notes

¹ Voir notre étude, « Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (1) », in : *The Annual Report on Philosophy of Religion 2011*, <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/rel-annual2011-top/>, p. 3-19.

² Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance » (noté LE), in : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415. Cet article a été initialement publié sous le titre « Approche philosophique du concept de liberté religieuse » (1968). Voir *ibid.*, p. 491.

³ Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, 8^e éd., Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1969 [1964], S. 150 et 156, trad. fr. F. et J.-P. Thévenaz, 4^e éd., Paris, Cerf, 1983 [1970], p. 177 et 185. Moltmann articule le « kérygme pascal », essentiel des « récits de Pâques », comme suit : « Les phrases-clé de la première prédication missionnaire chrétienne sont donc : 1° “Le Jésus crucifié, Dieu l’a ressuscité des morts” [...]; 2° “Nous en sommes témoins”; 3° sur lui repose l’avenir de justice pour les pécheurs et l’avenir de vie pour ceux qui sont soumis à la mort. L’objet du témoignage, le témoignage lui-même et l’espérance eschatologique forment un tout dans le kérygme pascal » (*ibid.*, S. 150-151, trad. fr., p. 177). Sur la « résurrection » du Christ et des morts, voir la Première épître aux Corinthiens, 15 : 12-22.

⁴ Voir les articles « kérygme » dans G. Flor Serrano/L. Alonso Schökel, *Petit vocabulaire des études bibliques*, traduit de l'espagnol par Daniel Dore, Paris, Cerf, 1982 pour l'édition française, *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Collection Encyclopædia Universalis, Paris, Albin Michel, 1998 et *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), Turnhout, Brepols, 1987. Voir aussi l'article « confession » dans *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, 13^e éd., Paris, Cerf, 2009 [1970]. Nous entendons par « formule » les signifiant et signifié ou expression et contenu, et par « acte de parole » la signification ou donation de sens en tant qu'acte de lier le signifiant et le signifié.

⁵ Selon Paul, l'espérance signifie une attente confiante et patiente de choses qui ne sont pas encore visibles : attente d'une « résurrection corporelle », d'une « rédemption de notre corps », qu'elle soit « transformation des vivants » ou, surtout, « résurrection des morts ». Voir l'Épître aux Romains, 8 : 23-25 et la Première épître aux Corinthiens, 15 : 50-52. Sur le sens fécond de l'espérance dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir les articles « espérance » dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. et *Vocabulaire de théologie biblique*. De l'avis de Ricœur, le sens de la méditation développée dans la *Théologie de l'espérance* consiste en ceci qu'elle a rétabli le « potentiel d'espérance » (LE, 397) inhérent à l'événement de la Résurrection formant le noyau central de la foi chrétienne ; qu'elle a appelé l'attention sur le « futur de la résurrection » (*ibid.*), sur l'« avenir du Christ ressuscité » en tant qu'avenir de la délivrance. En effet, le but de Moltmann consistait à construire une « théologie de l'espérance » par le moyen d'une « théologie de la Résurrection »,

laquelle Ricœur appelle « herméneutique de la résurrection » (*ibid.*). Certes, l'espérance du chrétien envers la promesse de Dieu est en fin de compte « espérance en une *creatio ex nihilo* », espérance en la « nouvelle création » dans l'*eschaton* à venir : « espérance eschatologique ». Mais, de l'avis de Moltmann, c'est en premier lieu dans la mesure où elle est l'« espérance de résurrection » et, en second lieu, dans la mesure où elle passe par une « méditation sur l'espérance » que l'espérance eschatologique possède vraiment une réalité. L'espérance en la nouvelle création devient réelle seulement par le fait que la « *creatio ex nihilo* » se trouve comprise, auprès de la personne concrète de Jésus, comme sa Résurrection d'entre les morts, ou plutôt par le fait que dans l'« événement de la Résurrection du Crucifié » se reconnaît un signe fragmentaire de la *creatio ex nihilo* dans l'*eschaton* à venir. Ainsi, « l'espérance chrétienne porte sur un *novum ultimum*, sur une nouvelle création de toutes choses par le Dieu de la Résurrection du Christ ». Or, « l'eschatologie [chrétienne] est la doctrine de l'espérance chrétienne, englobant aussi bien l'objet espéré que l'acte d'espérer mû par lui ». C'est en ce sens que Moltmann appelle sa méditation entière « eschatologie chrétienne ou christologie eschatologique ». Par ailleurs, c'est en étant une « espérance persévérante et réparatrice s'articulant dans la pensée et dans l'action » que l'espérance en la nouvelle création peut résister à l'« absence de l'espérance » prenant les formes de la « présomption » et du « désespoir », et à l'« obéissance corporelle » – le mal, les maux, la souffrance et la mort – bref, à la « non-délivrance du monde ». C'est en tant qu'elle est « espérance en quête d'intelligence » que l'espérance en la nouvelle création peut résister au « réalisme positiviste » qui s'en tient aux faits bruts, aux données et aux nécessités toutes faites et obstrue la vue vers tous les « possibles », pour pouvoir « apporter des transformations créatrices à la réalité ». En effet, dans la nouvelle création *ex nihilo*, il y va finalement de la « libération et [du] rétablissement » de toutes choses, de la « délivrance » de ce monde non délivré. Dans cette mesure, l'espérance eschatologique ne peut essentiellement pas se tenir à distance des « espérances de moindre envergure, qui portent sur des objectifs accessibles et sur des transformations visibles », c'est-à-dire des espérances terrestres et corporelles et de sa propre exigence d'intelligibilité. Ainsi, penser l'espérance en la nouvelle *creatio ex nihilo* en posant la « question des promesses et des attentes contenues dans l'avenir du Christ ressuscité », et, à partir de là, s'interroger sur la « réalité de la Résurrection du Christ » d'une manière à y discerner la réalité de l'espérance en la résurrection, ou plutôt en l'avenir de l'événement lui-même de la résurrection – voilà ce qu'a tenté Moltmann sous le nom de « théologie de la Résurrection ». Voir J. Moltmann, *op. cit.*, Introduction : « Méditation sur l'espérance » et chapitre III : « Résurrection et Avenir de Jésus-Christ », notamment § 5-10 et 14. Cf. aussi J. Moltmann, *et al.*, *Théologie de l'espérance II, Débats* présentés par Wolf-Dieter Marsch, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1967, trad. fr. Sr G.-M. Charlier, o.s.b. et J.-P. Thévenaz, Paris, Cerf, 1973, p. 237-287 et R. Marlé, « La théologie de Jürgen Moltmann » in : A. Fermet/R. Marlé, *Théologie d'aujourd'hui, J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cox, H. Zahrnt, J. Moltmann*, Paris, Centurion, 1973, p. 235-265. L'originalité de l'interprétation ricœurienne consiste, se fondant sur la conception de Moltmann – comprendre la « nouvelle création *ex nihilo* » (LE, 397) et l'espérance en elle à travers la résurrection d'entre les morts et l'espérance en elle – à y ajouter le motif de la « régénération » (LE, 412) de la liberté humaine à partir du mal radical. En d'autres termes, elle consiste à saisir, dans une relation analogique prenant le motif de la nouvelle *creatio ex nihilo* pour « noyau » (LE, 397, 399, 401), le « discours kérygmatic et théologique » sur la Résurrection (Paul et Moltmann) et le « discours philosophique » sur la Régénération (Kant).

⁶ J. Moltmann, *Théologie de l'espérance, op. cit.*, S. 14 et 17, trad. fr., p. 15 et 18.

⁷ Sur cette problématique du mal qui, d'après Ricœur, nécessite une « pathologie de la totalité » ainsi qu'une « pathologie de l'espérance » (LE, 414), cf. aussi Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), in : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40, ici, p. 39-40.

⁸ Par l'adjectif « philosophique » qui qualifie le terme d'approche ainsi que celui de discours, nous

entendons toujours « du philosophe » (LE, 402). Il en est de même pour les adjectifs « kérygmatic et théologique » qui qualifient le terme de discours. En effet, ici, chaque adjectif possède un locuteur concret : Immanuel Kant comme philosophe, « Jürgen Moltmann » (LE, 395) comme théologien, « saint Paul » (LE, 401) qui est l'un des auteurs des épîtres du Nouveau Testament comme celui qui proclame le kérygme. En ce qui concerne le terme d'« approche », on pourrait dire que l'adjectif de « philosophique » désigne Ricœur lui-même comme celui qui pratique cette approche. D'ailleurs, Ricœur reconnaît au « discours » son caractère « sui-référentiel » (Ricœur, *Discours et communication*, Paris, L'Herne, 2005, p. 53) ou « autoréférentiel » (*id.*, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1998 [1986], l'édition de poche, p. 205-236, ici, p. 206). « C'est en effet le propre de l'instance de discours, à la différence des unités de langue, de désigner son propre locuteur » : « le discours renvoie à son locuteur » (*ibid.*).

⁹ Voir Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs, Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (noté Ak dans la suite), IV, 446-447, trad. fr. V. Delbos revue par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2008, p. 171-172.

¹⁰ La phrase « *Spero ut intelligam* » est une transformation par J. Moltmann de la maxime d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109) : « *Credo ut intelligam*. » Celle-ci s'accompagne souvent de son corollaire, qui procède en sens inverse : « *Intellego ut credam*. » La maxime d'Anselme est originellement basée sur la parole de saint Augustin (354-430) : « *Crede, ut intelligas*. » Voir sur ce point J. Moltmann, *op. cit.*, Introduction, S. 11-30, trad. fr., p. 11-34, notamment § 5 : « Espérance et pensée », S. 27-30, trad. fr., p. 30-34 : « Au Moyen Age, Anselme de Cantorbéry a posé pour la théologie ce principe depuis lors déterminant : *fides quaerens intellectum – credo ut intelligam* (foi en quête d'intelligence – je crois pour comprendre). Ce principe étant aussi valable pour l'eschatologie, ce pourrait être aujourd'hui d'une importance décisive pour la théologie chrétienne de prendre pour principe : *spes quaerens intellectum – spero ut intelligam* (espérance en quête d'intelligence – j'espère pour comprendre). [...] Le croyant espère afin de connaître ce qu'il croit » (*ibid.*, S. 28, trad. fr., p. 30-31). Cf. Heinrich Fries, *Fundamental Theology*, Graz, Verlag Styria, 1985, translated by Robert J. Daly, S. J., Washington, The Catholic University of America Press, 1996, p. 442.

¹¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A805/B833, trad. fr. A. Renaut, 3^e éd. corrigée, Paris, Flammarion, 2006 [1997], p. 658.

¹² Sur la relation entre foi et espérance chrétiennes, voir J. Moltmann, *op. cit.*, S. 28, trad. fr., p. 31. L'intention de Moltmann dans la *Théologie de l'espérance* consistait à méditer l'espérance en la promesse qui mettrait toujours en vigueur la « foi en la promesse de Dieu » : espérance en les « promesses du *creator ex nihilo*, de celui qui ressuscite les morts » (*ibid.*, S. 26, trad. fr., 28). C'est par l'intermédiaire de l'« espérance », au sens de force motrice entretenant la foi en la promesse comme une foi vive et en en promouvant la pensée, que se rend intelligible la « foi » au sens de pilote ouvrant initialement cette espérance et l'orientant sur la vraie voie. Car, « dans la vie chrétienne, la foi a la priorité, mais l'espérance la primauté » (*ibid.*, S. 16, trad. fr., 17) ; « La foi au Christ a la priorité, mais en elle, l'espérance a la primauté » (*ibid.*, S. 209, trad. fr., p. 246). Ainsi, « l'eschatologie chrétienne ne peut pas renoncer à l'*intellectus fidei et spei* » (*ibid.*, S. 30, trad. fr., p. 33).

¹³ Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 132-133, trad. fr. J.-P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 258-260. Sur ce troisième objet, voir *ibid.*, Ak, V, 103-106 et 143, trad. fr., p. 220-224 et 273.

¹⁴ Sur ce « mode » ou cette « manière », voir *ibid.*, Ak, V, 144-145, trad. fr., p. 274-275.

¹⁵ À juger par l'expression « proposition théorique » (LE, 410), Ricœur se fonde sur la détermination par Kant du postulat : « [...] par où [postulat de la raison pratique pure] j'entends une proposition *théorique*, mais qui, comme telle, ne saurait être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement dépendante d'une loi *pratique* ayant *a priori* une valeur inconditionnée » (*ibid.*, Ak, V, 122, trad. fr., p. 247).

¹⁶ *Ibid.*, Ak, V, 144 et 146, trad. fr., p. 274 et 276.

¹⁷ *Ibid.*, Ak, V, 142-146, trad. fr., p. 271-276. Sur ce « besoin » de la raison pure, voir aussi *ibid.*, Ak, V, 4-5, trad. fr., p. 90-91.

¹⁸ *Ibid.*, Ak, V, 126, trad. fr., p. 251.

¹⁹ *Ibid.*, Ak, V, 124-132, trad. fr., p. 249-258.

²⁰ *Ibid.*, Ak, V, 142, trad. fr., p. 271.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, respectivement, Ak, V, 107 et 108, trad. fr., p. 227 et p. 228. Au sujet de l'« exigence » propre à la raison pure dans son usage spéculatif et rattachée à son acte de « raisonnement », voir *Critique de la raison pure*, A298-309/B355-366 et A330-332/B386-389, trad. fr., p. 332-339 et 351-353.

²³ Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 142, trad. fr., p. 272.

²⁴ Voir *ibid.*, Ak, V, 138, trad. fr., p. 266.

²⁵ Cette extension est couplée à l'élargissement pratique de la Raison pure. Voir *ibid.*, Ak, V, 133-136 et 141, trad. fr., p. 260-265 et 270-271. Quant à la définition de la « réalité objective » (« validité objective ») d'un concept ou d'une connaissance, voir *Critique de la raison pure*, A155-157/B194-196, trad. fr., p. 234-235.

²⁶ *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 143, trad. fr., p. 272.

²⁷ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak, IV, 435, trad. fr., p. 153. Cf. *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 19, trad. fr., p. 109.

²⁸ *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 145-146, trad. fr., p. 275-276.

²⁹ *Ibid.*, Ak, V, 145, trad. fr., p. 275.

³⁰ Voir *ibid.*, Ak, V, 15 et 89, trad. fr., p. 103 et 202-203 et *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak, IV, 412, 427, 458, trad. fr. p. 113, 139, 192. Cf. Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, p. 508-509. Selon H. Arendt, la volonté était une « faculté inconnue dans l'Antiquité », « faculté dont la philosophie antique ignorait tout et dont on n'a pas découvert les complexités avant Paul et Augustin ». Du fait de cette « découverte », le rapport de la raison à la volonté fut toujours un problème, « chez Kant, comme dans toute la philosophie après l'Antiquité », lorsqu'il est question du « mal ». Sur cette « ignorance » de la volonté dans l'Antiquité, voir Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale » (1965-1966), in : *Responsabilité et jugement*, édition établie et préfacée par J. Kohn, traduit de l'anglais (États-Unis) par J.-L. Fidel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2009 pour l'édition de poche, p. 93-198, ici, p. 117-118 et 123-124.

³¹ *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 143, trad. fr., p. 272. Cf. *ibid.*, Ak, V, 115 et 138, trad. fr., p. 237 et 266. Sur l'« ordre dans les concepts de la détermination de la volonté », c'est-à-dire la priorité de la loi morale comme fondement de la détermination de la volonté par rapport au souverain Bien comme objet ultime de la volonté, voir *ibid.*, Ak, V, 109-110, trad. fr., p. 230.

³² Voir *ibid.*, Ak, V, 16, trad. fr., p. 105.

³³ Voir *ibid.*, Ak, V, 132, trad. fr., p. 258-259.

³⁴ Voir *ibid.*, Ak, V, 143, trad. fr., p. 272-273.

³⁵ Voir *ibid.*, Ak, V, 145-146, trad. fr., p. 274-276.

³⁶ Voir *Critique de la raison pure*, A822/B850, trad. fr., p. 668.

³⁷ Par ce mot d'« ordre », Ricœur indique « un ordre de choses à venir auxquelles nous savons appartenir » (LE, 408), qui désigne enfin le monde intelligible. Selon Kant, la raison pratique pure postule l'existence de Dieu comme souverain Bien *originnaire* et indépendant (*selbständigen*) afin qu'un tel monde intelligible soit le souverain Bien *dérivé*. Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 107, 125, 132, trad. fr., p. 228, 250, 259.

³⁸ Sur cette « parole » du Ressuscité, cf. Évangile selon Luc, 24 : 36-49. Quant au problème de l'« identité du Christ apparu ressuscité avec le Christ crucifié », voir J. Moltmann, *op. cit.*, S. 179-184, trad. fr., p. 211-217.

³⁹ *Ibid.*, S. 181, trad. fr., p. 214.

⁴⁰ Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 133 et 135, trad. fr., p. 260 et 263.

⁴¹ *Ibid.*, Ak, V, 121, trad. fr., p. 245. Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, S. 180, trad. fr., p. 213 : « Or comment se fait-il qu'il soit possible d'identifier sur *une seule et même personne* [Jésus] les deux expériences [la Croix et la Résurrection], sans dissoudre ni minimiser l'une ou l'autre ? » [souligné par nous].

⁴² *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 134, trad. fr., p. 261.

⁴³ J. Moltmann, *op. cit.*, S. 180, trad. fr., p. 213.

⁴⁴ Sur le « rapport entre l'énonciation et l'énonciateur », voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996 [1990], p. 55-72. On peut constater que la façon d'être de la liberté décrite ici coïncide avec la détermination kantienne la plus élémentaire de la « liberté », celle de la liberté au sens cosmologique : « pouvoir d'inaugurer *par soi-même* un état » (*Critique de la raison pure*, A533/B561, trad. fr., p. 495).

⁴⁵ Tout cela n'est autre, selon nous, qu'une « analogie vérificatrice » (J. Moltmann, *op. cit.*, S. 179, trad. fr., p. 212), entendue à la manière ricœurienne, de l'événement compris et transmis comme « Résurrection d'entre les morts ». C'est une analogie visant à vérifier la réalité de l'événement situé entre les deux expériences contradictoires de la Croix et de la vivante apparition de Jésus, par le moyen des postulats kantien, comme réalité d'une liberté existentielle se régénérant à partir du mal. En revanche, l'effort de Moltmann visait à la vérifier comme réalité de l'espérance en la résurrection, voire, comme celle de l'espérance en l'avenir du Christ ressuscité, avenir de l'événement lui-même de la Résurrection. Sur la « question de la réalité de la Résurrection du Christ », voir *ibid.*, ch. III, § 5-8.

アウシュヴィッツの記憶と神の自己性——レヴィナス的倫理の可能性の条件の探求

根無一行

La mémoire de Auschwitz et l'ipséité de Dieu : à la recherche de la condition de possibilité de l'éthique lévinassienne

Kazuyuki NEMU

Cet article a pour dessein de mettre en lumière la condition de possibilité de l'éthique lévinassienne. Dans la première partie, nous expliquerons le concept de « responsabilité », qui est central dans l'éthique lévinassienne. Dans la deuxième partie, nous découvrirons la condition de possibilité de cette « responsabilité » dans la « vulnérabilité ». Or, rechercher la condition de possibilité de cette vulnérabilité, c'est le sujet principal de cet article. Car il semble bien que Levinas n'ait pas explicitement développé ce thème. Dans les troisième et quatrième parties, nous mettrons en avant les problèmes de la « création » et de l'« union » que cette enquête même implique, et ce faisant, nous réfléchirons sur les idées de l'« avant la création » et de l'« unité sans la fusion » que nous pouvons trouver dans les œuvres de Levinas. Notre conclusion sera la suivante : la condition de possibilité de cette « vulnérabilité » est la « vulnérabilité de Dieu ».

はじめに

1940年、ユダヤ人レヴィナスはドイツ軍の捕虜となった。フランス軍兵士という身分のためにレヴィナスが収容されたのは絶滅収容所ではなく捕虜収容所だった。戦後1947年に公刊された『実存から実存者へ』の序文には、この著作が捕虜の間に書かれた旨が記されている。他方で、後期の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』（1974年、以下『別の仕方』）は反ユダヤ主義の犠牲者たちに捧げられている。このことは、非人称性や自己性、他性をめぐるレヴィナスの思索が一貫したものであるにせよ、レヴィナスが思索の足場を自身の捕虜体験からアウシュヴィッツの記憶へと大きく移行させたことを物語っている¹。捕虜レヴィナスが知るよしもなかったショアーが、帰還後のレヴィナスの思索の歩みを少しずつ決定づけていったのである。

レヴィナスの「倫理」のキーワードとしてよく知られている「顔」や「責任」も、主体の「生き残り (survivant)」(ex.DMT49) という規定を踏まえなければ単に「弱者に対する慈悲」のようなものと見なされることになるかもしれない。レヴィナスが語る「慈悲」がそれだけで済ますことができない切迫したものになりえるのは、「気づいた時にはもう遅かった」、「自分だけ生き残ってしまった」という「後悔」や「疚しさ (mauvaise conscience)」によって構造化されているからである。

ところで、このいわばねじれた構造の可能性の条件をレヴィナスはそれとしては探求しなかった。レヴィナスはむしろあえてそうすることによって倫理の切迫性を確保しようとしたからである。しかしながら、本稿が期待するのは、この可能性の条件の探求がレヴィナス的倫理を弱体化させるのではなく一層徹底させることにつながる可能性である。

1. アウシュヴィッツの記憶

「生き残り」という語は1961年の『全体性と無限』でも使用されているが、それが「後悔」や「疚しさ」という術語と共にレヴィナス哲学を根底から支えるものになるのは、「顔の倫理」から「顔の痕跡の倫理」へと大きく舵が切り直された後の思想圏域においてである²。これによってレヴィナスはアウシュヴィッツの記憶の語り方を手にしたと言える。必要な範囲内で確認しておきたい。

1. 1. 顔から顔の痕跡へ

レヴィナスの関心は初期以来一貫して人称性の問題にあり、そのための参照項として戦後になって「他者」が強調されるようになる³。他者の他性をそれとして描くことができる時、主体の主観性・人称性も十分に描くことができるという見通しのもとで主著『全体性と無限』が提示するのが、「顔」と「責任」という概念である。

「顔」とは、主体に対する「汝殺すなかれ」という弱者としての他者の倫理的な問いただしの形で他者が現象するその様態のことである。この問いただしを聴取した主体は今にも死にそうな他者に対してパンを与える責任を負う。この責任の代替不可能性（cf.TI223,AE146）に、他性を消失させる自己充足的・自己目的的な自我を脱中心化する主観性が見て取られる⁴。

ところで、『全体性と無限』では、「顔」が主体を問いただす時、他者はそれとして主体にはっきりと「現前」すると考えられている。それゆえに、主体との関係を表現するものとして「対面（face-à-face）」という術語が使用されていた。ところが、事柄として見た場合、主体に現前するということは主体と他者との関係は充足したものとなるということであり、それは主体へと他性が消失していくことを意味する。こうした反省のもとで繰り出されたのが「痕跡」や「近さ（proximité）」という概念であり、それを根幹に据えた思索の練り直しが第二の主著『別の仕方』に結実する。

「対面」という概念は問いただす他者と責任へと覚醒した主体が差し向かいで対峙している事態を示すものであったが、それに対して「近さ」という概念が意味するのは、主体は確かに果たさなければならない責任へと他者によって召喚されたにもかかわらずその他者はもはやそこにはいないという事態である⁵。他者のこのいわば非-現象様態が「痕跡」と言われるが（AE112）、瀕死だったその他者に気づいた時にはもう見殺しにしていたということ、そして他者が死者として非-現象する以上その他者に対して償う機会が永遠に閉ざされてしまっていること、このことから主体には「後悔」（AE160）や「疚しさ」（DVI265）が生起する。レヴィナスの倫理が瀕死の他者に手をさしのべるというだけで済ますことができないのは、他者の出来事の事後性というねじれのためである。

顔は自分自身の痕跡として私に責任を命じるが、私は過ちを犯した者としてこの顔を取り逃がしてしまう。いわば、私は顔の死に対して責任があり、自分が生き残ったことについて罪を負っている。（AE115）

主体は他者を必ず死者として非-現象させてしまう。他者は死んだが自分は生き残ったというこの主体の規定には、アウシュヴィッツの記憶がおそらく畳み込まれている。レヴィナスは次のように言う。

私が言いたいのは、我々自身の存在への固執の資源がいかなるものであろうとも、他者の死は私にとって中心的な経験を構成しうる、ということです。たとえば、驚かないと思いますが、私にとってホロコーストははまだ汲み尽くしえない意味をもった出来事です。しかし、居合わせたどんな死においても、死にかかっている者たちとのどんな接触においてさえも、この異常な未知のものの響きが聴取されず。我々は、死との出会いにおいて、他者において、この異常な未知のものをどうしようもなく懸念してしまいます。(AT165-166)

このレヴィナスの言葉は単に個人的な思いというのではなく、哲学的根拠を持つものとして述べられていることが以上の議論から理解することができるだろう。

1. 2. 神の過越し (passage)

『全体性と無限』は「顔」という概念によって主体に吸収されない「外部性」として他性を提示した。それは、「顔」が課す責任は「広大なもの」なのではなく、果たせば果すほど無限に増大するもの (TI222) だという洞察に基づいている。主体に課された責任が無限であることによって他者が主体を無限に超えていることが示されるというこの論理に関しては、『全体性と無限』と『別の仕方』の間に差異はない。しかし、『全体性と無限』においては他者がはっきりと現象するために責任を一つ一つ果すことが可能であり、その責任が無際限であるところに無限性があるのに対して、『別の仕方』は責任が課されるにもかかわらず一つとして決して果たせないという点に責任の無限性が見て取られるという点が決定的に異なる。

この違いは神についての語り方の違いともなる。『全体性と無限』でも『別の仕方』でも他者が主体を無限に超出しているというその「無限に」という副詞に無限性＝神が見て取られる。しかし前者において他者の現象は「公現 (épiphanie)」（ex.TI22）という多分にキリスト教的な概念で形容され、神という語は「神の裁き」(TI222) という言葉で使用される。公現に重ねられる神の裁きには何らか神の現象が想定されている。それに対して、『別の仕方』においては他者は現象しないのであるから神も現象しない。しかし、

課される責任において確かに無限が生起している。従って、『別の仕方』の神は決して現象しないがそれでも主体に生起するという意味で、神に対しては「過越す [生起する] (se passer)」 (ex.AE188)、「過越し (passage)」 (ex.AE116) というユダヤ的概念が用いられる。

レヴィナスは既に捕虜時代にはユダヤ性を固有のカテゴリーとして考え始めているが⁶、ここに至ってようやくユダヤ性をそれとして規定しうる方策が見出されたと言ってよいだろう。また、レヴィナスのキリスト教批判の根底にはキリスト教がアウシュヴィッツに対して無力だったという洞察があり (ex.EL121)、「痕跡」概念が導入される以前からキリスト教にはかなり激しい批判が向けられているが (ex.DL185,191 etc.)、「過越し」という神の規定は、現前するキリスト教的な神からは責任が生起しないと哲学的に批判しうる根拠をレヴィナスが手にしたことも示している。神は過越してもはや不在であるため、人間に対して責任を担うのは神ではなく人間だとレヴィナスは考える (ex.DL191,HN144)。神の「過越し」というこの規定にもアウシュヴィッツの記憶が積み込まれていることが以上から理解できるだろう⁷。

2. 隔時性 (diachronie)

ホロコーストから出発することで、私は他なる人間の死について、他なる人間について考えています。他なる人間の死に対して、他なる人間に対して、わたしはなぜかわかりませんが、責任ある生き残りだと自分のことを感じています。
(AT166)

このインタビューには前章で見てきたレヴィナス哲学のエッセンスが凝縮されている。自分に責任が課されることについて「なぜかわからない」という言述は、「近さ」の「他者が不在でありながらも」という契機を示していると見なすことができるだろう。この点から今度はレヴィナス的倫理の可能性の条件を検討していく。

2. 1. 責任の可能性の条件

現実には「私は何もしなかった」(AE145)にもかかわらず、つまり主体の責任を問いただすような他者が不在であるにもかかわらず責任が生起するという、この事態から帰結するのは、「そもそも他者に対して責任がある」という主体の構造である。レヴィナスはこの構造を「苦しみ(souffrance)」という感性の意味として見出し、それを「可傷性(vulnérabilité)」と名づけた⁸。可傷性とは、「顔」の呼びかけによって責任が課せられるという現実の次元での主体の規定なのではなく、そもそも主体は他者に対して責任を負っているという主観性のことである。この可傷性がなければ他者が不在の時主体に責任が生起することはありえないという意味で、可傷性は責任の可能性の条件だと言えるだろう。だが、レヴィナスがこうした言い回しをすることはない。それは以下の理由による。

自分で責任を作りだしたのではなく生起した責任をなかったことにはできない、という意味で主体は受動的であるだけでなく、「そもそも責任を課されている」という受動的な仕方の主観性は構造化されている。この受動性は能動性の対概念ではなく、「絶対的な受動性」だとレヴィナスは言う。

隣人はあらゆるアプリアリの外部で私と関わる。——おそらく、あらゆるアプリアリの前に、アプリアリよりも古く、私と関わる。こうした考えを本研究の全体は強調して、絶対的受動性という概念を捉えようとしている。所与に対する受容性は認識の様態であり、絶対的受動性とは全く異なっている。というのは、まさに、受容性から取り除きえないアプリアリこそが所与の全重量を迎え入れさせるからであり、これはいまだ一つの能動(acte)であろう。(AE109 n.20)

この引用文で問題になっているのは責任の可能性の条件についてである。本稿はそれを可傷性だと見なしているが、レヴィナスがそう言わないのは、可能性の条件という語で指示される超越論的という事柄が主体の能動性・権能性を意味すると考えられているからである。この場合、主体に課される責任には主体の恣意的な契機が何らか介入することになり、倫理の切迫性は著しく切り下げられることになるだろう。

ただし、見たように「近さ」において責任が生起するためには可傷性という感性の場が必要なのであるから、可傷性が絶対的な受動性である点を明確にする限りでは「超越論的」という語は使用しうらと思われる。ここまでの議論はレヴィナスの言葉の使い方の問題として処理することができるだろう。レヴィナスは責任の可能性の条件を可傷性として考えているという本稿の見方はそれほど奇異なものではないと思われる。

2. 2. 可傷性の可能性の条件①

本稿の主題はここからである。つまり、責任の可能性の条件が可傷性であるならば、その可傷性自体は一体いかにして成立したのか、その可能性の条件は何か。ここでもまた、レヴィナスはこのような問題構成で議論を進めることはないと言わねばならない。レヴィナスが決して手放さないのは、見たように、可傷性・主観性の絶対的な受動性という身分である。

自己自身は自らを作りえない。自己は絶対的受動性で既に作られてしまっており、この意味で自己は「能動的な」あらゆる引き受けを麻痺させる迫害の犠牲者である。[...] 自己は、あらゆる記憶と想起のこちら側で、取り返しのつかない過去として既に結ばれてしまったつながりの受動性で、既に作られてしまっている。このつながりは、想起において表象される現在と等しいものとはならないような回収不可能な時間において、記憶へと転じることのありえない誕生ないし創造の時間——この時間の痕跡は、自然ないし被造物によって保持されているのだが——において、結ばれている。[...] 被造物はおそらく自分の〈創造主〉を知らない生まれながらの孤兒ないし無神論者である。というのも、もし、被造物が〈創造主〉を知っていたのなら、被造物はやはり自分の始まりを「能動的に」引き受けたことになるだろうからである。(AE132-133、強調引用者)

責任に関して「超越論的」という語が退けられたのと同じような事情がここでも語られている。もし被造物が「存在せよ」という神の命令を聞いたのなら、被造物はその命令を聴く能動的な力を既に持っていたことになるからである。従って、可傷性にとっては神が可傷性を成立させたのかどうかは考えられないことになる。

ただし、力点はここでも能動性批判にあるということを勘案すれば、レヴィナスは能動性を招きよせてしまう限りで可傷性の超越論的次元というものを認めないだけであって、可傷性の絶対的に受動的な身分を奪わない限りでは可傷性の可能性の条件を考えることは可能なはずである。事実、レヴィナスは上の引用文の中で、被造物にとって神は既に不在であるがしかしその神に不在という仕方で結ばれており、その結びつきは「誕生ないし創造の時間において」なされたと述べているのだから、可傷性の成立についてレヴィナス自身が言及していると見てよいだろう。問題は、そのような「誕生ないし創造の時間」をレヴィナスはどのように考えているのかである。

2. 3. 可傷性の可能性の条件②

もう一度レヴィナス的倫理の出発点である「近さ」に戻りたい。「近さ」から可傷性への遡行は既に見たが、今考えるべきは、「近さ」から出発してさらに可傷性を遡行することである。

近さ——「～についての意識」が含む距離の削除——は、共通の現在のない隔時性の距離を開く。この隔時性の距離においては、差異は取り返しのつかない過去、想像だにできない未来であり、私は隣人に遅れてしまうゆえに隣人は表象されえない [...]。しかしまた、この隔時性の距離においては、この差異は〈他者〉に対して私は無関心-ではいられない(non-indifference)ということである。(AE113、強調引用者)

他者を見殺しにしてしまったその取り返しのつかなさを意味する事後性ないし過去性、それが隔時性と言われる。この隔時性は他者に対して償う機会が永遠に閉ざされていることを示している。そしてその隔時性において「無関心-ではいられない」ということが成立していると言われる。この概念が意味するのは「そもそも他者に対して責任を負っている」という構造、即ち可傷性のことである。

注意すべきは、隔時性と可傷性の関係である。引用文を正確に読むならば、ここでレヴィナスは隔時性において隔時性（「差異」＝「取り返しのつかなさ」）が可傷性として成立すると言っている。それゆえ、隔時性において可傷性が成立していると述べる時、レヴィナスは隔時性と可傷性を実体的に別々のものだと考えてはいない。もし別々のものであるなら「隔時性＝取り返しのつかなさ」において責任が生起しないこともあるだろう。また、近さにおいて生起する責任は、その果たせなさ（＝隔時性）という点で「無限」責任であることは既に見た。責任のこの無限性がそれとして成立しうるためには可傷性もまた隔時的なレベルの無限性を有している必要がある。さもなくば、主体に生起するのは有限責任になるだろうからである⁹。こうしたことを踏まえれば、可傷性の隔時的レベルの無限性の成立を考えるためには、隔時性が隔時化（無限化）するのに引きずられる形で可傷性が無限化すると考えるしかない。それゆえレヴィナスは、取り返しのつかない隔時的な過去に可傷性が成立したと言っているだけでなく、隔時性（「差異」＝「取り返しのつかなさ」）が可傷性として作動していると言っていると考えた方が適切だろう。より厳密に言えば、隔時性が隔時的な過去へと進むいわばその「背中」の部分が可傷性として作動し出すということになる。

今行った議論は非常に思弁的なものに見えるかもしれないので、もう一度「近さ」という具体的な場面に戻って考え直してみたい。「取り返しのつかなさ」は「責任を果すべきなのに他者が不在であること」を意味している。他者の不在において責任が生起するのは可傷性が可能性の条件にあるからである。しかし、「自分にはそもそも責任があった」と実感するのは、言い換えれば、主体が自らの主観性・可傷性に気づくのは、「他者が不在」だと気づいたからである。それゆえ、可傷性という主観性が主体にとって実効的なものとなるのは「他者の不在」によると言える。もし「他者の不在」がなければ、主体にとって可傷性は無きに等しい。このように考えるならば、レヴィナスは可傷性の可能性の条件（「誕生ないし創造の時間」）を隔時性（の隔時化）に見出していると考えることができるだろう。

3. 創造の問題

レヴィナスが可傷性の可能性の条件を隔時性の隔時化に見出していたと考えることができるとしても、まだ問題が残されている。いかにして隔時性の「背中の部分」が可傷性になるのかという「創造」に関わる問題である。

3. 1. 創造の問題性

主体が「取り返しのつかない」という仕方で責任に覚醒した時、その「取り返しのつかなさ」という無限に過去化する過去性に無限者としての神の「過越し [生起]」が見て取られることは既に確認した。それゆえ、隔時性の隔時化とは無限者の無限者化と同じことである。

近さが近づけば近づくほど広がる距離——それが無限者の栄光である。
(AE184)

従って、可傷性は隔時性において成立するのであるから、可傷性は無限者＝神が創造したと言い換えることは一応は可能である。しかし、隔時性の隔時化の「背中の部分」が可

傷性として作動し出すとレヴィナスが考える時、可傷性が「創造された」という観点はあっても、神が「創造する」という観点はない。隔時性ということでレヴィナスが考えているのは、先のレヴィナスの言葉を用いれば、「誕生の時間」であって厳密には「創造の時間」ではない。「創造」という事柄についてのレヴィナスの基本的な考えは次の引用文に端的に示されている。既に引用したものとほぼ同じ内容だが、もっと明快である。

創造において、存在へと呼び求められた者は、その呼びかけが彼に届く前にその呼びかけに応じている。というのも、彼は無から出てきたので、彼は命令を聴取する前にその命令に従ったということだからである。(AE145)

従って、創造の瞬間の描写は構造的に不可能である。主観性にとって創造は事後的にし説明できないということによって強調されるのは、主観性・可傷性の絶対的受動性である。それゆえ、主観性の成立を検討する時、事柄としては「創造」ではなく「誕生」という観点になる。これは、繰り返し確認したように、被造物としての可傷性に能動性を持ち込むことを防ぐためである。しかし、そうであるならば、レヴィナスの批判に抵触しない仕方であれば「創造の時間」を考えることは許されるはずである。実際レヴィナス自身が興味深い記述をいくつか書き残している。以下で検討していく。

3. 2. 神の自己収縮

『全体性の無限』には神と我々との関係についての次のような記述が残されている。

〈無限者〉は収縮 (contraction) において全体性の侵入を断つことで生じる。収縮は分離された存在に場所を残しておく。[...] 〈無限者〉は円環的に自分自身に戻って閉じこもるのではなく、存在論的延長から退却することで、分離された存在に場所を残す。そうすることで〈無限者〉は神として存在するのである。(TI177)

もし神が自分自身だけで完結したもの、つまり神が全てなのであれば、主体（「分離された存在」）のための場所はなく一つの全体性が支配するのみであり、神を神とする契機が介入する余地がない。それは神が神の身分を失うことを意味する。それゆえ、神は収縮し、自分のいた場所を明け渡すことで主体のための場所が生まれ、それと同時に神は神として「生じる」、とレヴィナスは言う。よく知られているように、神のこの自己収縮とい

う考えはイサク・ルリア（1534-1572）のカバラに起源がある¹⁰。カバラやハシディズムといった神秘主義に対するレヴィナスの態度については次章で述べるが、ともかく、レヴィナス自身が、律法学者でありながらカバラ的釈義も行うヴォロズィンのラビ・ハイム（1759-1821）についての論考の中で、カバラ的自己収縮について積極的に述べている。

〈神的なもの〉の「始原的収縮」という考えによって、カバラにおいては神の遍在と神の外部にある被造物との二律背反が解消される。神は〈創造〉に先立って自らを収縮させ（se contracte）、自己のそばに、自己とは異なるもののための場所を残す。（AVD200）

レヴィナスは「被造物は神と結びついていると同時に無神論者だ」と言っていたが、神の収縮についてのこれらの記述は正確にそれと対応しているだろう。ここで注目すべきは、レヴィナスがこの「創造的収縮」（TI77）について語る仕方である。レヴィナスは絶対的受動性を確保するために、「創造」に関して、「神が被造物を創造した」とは言わずに、「被造物は気づいたら存在していた」という「誕生」の語り方をしていた。神を主語とした言表は創造行為を見て知っているという能動的な行為が前提とされるので、可傷性の受動性の度合いを切り下げることになるからである。ところが、この自己収縮の場合、主語は神である。では、なぜこの言表はレヴィナス哲学に抵触しないのか。それは、ここで神が主語であるのは「創造以前」においてであって、「創造」においては既に主語の場所から退いているからである。

神が被造物を創造してその後不在になったのではなく、創造の時には既に不在だということ、これが無限者の無限者化としての隔時性の隔時化である。このように見るならば、レヴィナスは可傷性の「創造」について、「創造以前」という切り口から積極的に語っているとと言えるだろう¹¹。

4. 相即の問題

前章では可傷性の可能性の条件を隔時性の隔時化に見出すに際して「創造」が問題となったが、もう一つ問題が残されている。「背中の部分」では隔時性と可傷性とが「相即」になっていると言えるが、これはレヴィナス哲学では考えにくい事柄だからである。

4. 1. 相即の問題性

レヴィナスが「相即」について積極的に検討していると考えにくいのは、レヴィナスがユダヤ教における自分の立場をカバラやハシディズムといった神秘主義ではなくタルムード主義だと見なしているからである。一般的に言って神秘主義が目指すのは主体を消失させて神と「合一」することであるが、レヴィナスにとってこれは責任の主体の消失、可傷性という主観性の消失を意味する。忘我や脱自に対する批判はレヴィナスの著作のあちこちに見出すことができる（ex.TI18）。

とはいえ、レヴィナスは、「タルムードの学知に満たされている場合のみ」（DL19）という条件でカバラやハシディズムにも市民権を認めている。事実、レヴィナスが影響を受けたと繰り返し言及するラビ・ハイムはカバラの釈義も行うが、レヴィナスはその釈義を先述のように参照しさえもする¹²。このような影響関係は、自らの批判をくぐり抜けようような「合一」（「相即」）がレヴィナス哲学において積極的に語られている可能性を期待させる。事柄として見た場合でも、「相即」ということで表現しようとしているのは、二つのものが融合して完全に一つになる「合一」という事態なのではないし、既に検討したように、隔時性と可傷性が「相即」でないならば可傷性はそもそも引き起こされないのだから、むしろ「相即」は事柄が要請しているものでもある。

4. 2. 主体の自己収縮

隔時性の隔時化、つまり無限者＝神の無限化は自己収縮としてなされる。とするならば、神のその収縮に引きずられる形で相即して成立すると考えられる可傷性の無限化も同様に自己収縮としてなされているのではないか。この推測を裏づけるかのように、『別の仕方』では可傷性が自己収縮としても描かれている。

傷と侮辱への暴露において、責任という感じることに、自己自身は置き換えのきかないものとして、逃げ出すことができずに他者たちに捧げられるものとして、かくして「自らを供す」ために——苦しみ、与えるために——受肉したものとして、引き起こされる。つまり、初めから受動性において、この引き起こしに譲歩しないように自己にさせるものを自己は全く何も持つことがない仕方、

自己自身は一者であり唯一である。自己自身は、自己に還元され、いわば収縮されている (contracté)。(AE134、強調引用者)

レヴィナスは可傷性を「身代わり」(AE146)や「〈同〉のうちの〈他〉」(AE141)、「母性」(AE137)という術語でも表現するが、それは、可傷性が「自分の存在から自分を空にすること」(AE147)における他者との関係性だと考えられているからである。つまり、可傷性とは「自分を空にして他者のための場所を残しておくこと」と規定できる。

注目すべきだと思われるのは、上の引用文でレヴィナスが収縮について「収縮されている」と受動態で書き記している点である。レヴィナスはここでは何も述べていないが、それはやはり可傷性の絶対的な受動性を言い表すためであろう。主体の自己収縮は神の自己収縮に引きずられて成立するのであるから、神と同じように「自己収縮する」と能動的に表現するよりも、「自己収縮されている(自己収縮するようにさせられている)」と表現した方が厳密だろう。このことは、レヴィナスにおいて「相即」が考えられる時に、神秘的「合一」とはっきり区別されていることを示していると言えるだろう¹³。『別の仕方』のある註でレヴィナスは次のように述べている。

苦しみの無始源的な特徴 [=可傷性] のうちに [...] 苦しみの痛み、私が哀れである「ゆえの」痛みを見て取らねばならない。この痛みは、私の痛みに苦しむ「神に対する」痛みである。受動性における神の無始源的痕跡。(AE150 n.21)

「私の可傷性のうちに可傷性のために苦しむ神の痛みがある」という言述において注意したいのは、神の痛みは私の痛みと別々のところにではなく「うちに」あるという点である。私の自己収縮(痛み)が、神の自己収縮(痛み)によって引き起こされたというだけでなく、ある種の直接的な関係性を介して引き起こされたとまで考える必要性があるからである。ただしすぐそのあとで「私の痛みを苦しむ神の痛みを私は苦しむ」ということが言われる。この言表構造は「うちに」という直接性が「合一」ではないということを示している。「合一」ではないが別々でもないという直接性、それは本稿が「相即」として考えてきたものだと言えるだろう。

4. 3. 神的な可傷性と神の可傷性

さらに問い進めてみたい。神と相即する仕方で可傷性が成立しているのであれば、その相即の接点においては可傷性は神に触れているのだから、あるいは神の「背中」が可傷性なのだから、主体の可傷性は何らか神格的でもあると考えることができるのではないか。レヴィナスは次のような記述を残している。

世界を支えること——それは重くのしかかる重荷であるが、神格的な居心地の悪さでもある。(AE157、強調引用者)

「世界を支えること」とは可傷性のことであり、「居心地の悪さ」というのも「疚しさ」を生起させる可傷性のことである。ここでそれが「神格的な」と形容されている。ただしレヴィナスはこれについて何も説明していない。他にも、『別の仕方で』への歩みの中で書かれた「言語と近さ」（1967年）の末尾には次のような記述が唐突に残されてる。

最初の語ること（dire）[＝可傷性]は確かに一つの語でしかない。しかし、それは神である。(EDE236、強調引用者)

以上の二つの引用文は「相即」についての文脈で述べられたものではないので（そもそもそういう文脈はレヴィナスにはない）、これだけで議論するには恣意的すぎるだろう。責任の生起において神が過越す〔生起する〕という事情がこの二つの引用文では凝縮して表現されていると考えた方が、レヴィナスの基本的な考え方とも整合性が取れる。だがその上で、「過越し」や「隔時性」をさらに分節化して「相即」の事態を読み取ることも、ここまでの議論を踏まえれば不可能とは言えないだろう。

ところで、今分析したのは主体の可傷性が神格的なものだという点についてであるが、次の引用文はこれとは逆方向になっている。つまり、これまでは人間のものだった可傷性という概念によって今度は神が規定される方向である。

〈憐れみ深い方〉〈ラハマナ〉という語はトーラーそのもの、〈永遠なる者〉を意味している。〈永遠なる者〉とは〈憐れみ〉によって規定されている [...]。〈ラハマナ〉というアラム語は〈ラハミーム〉・〈憐れみ〉を連想させる。〈ラハミーム〉は〈ラヘム〉という語に遡るが、〈ラヘム〉とは子宮という意味である。〈ラハミーム〉、それは子宮の内に懐胎される他者とその子宮との関係のことである。〈ラハミーム〉とは母性そのものなのである。神は憐れみ深い方である。なぜなら、神は母性によって規定されているからである。(DSAS158)

母性は神を規定するものだと言われている。ここでレヴィナスは単に神は人間的だとか憐れみ深いとか母性的だと主張しているのではない。『別の仕方では母性を「同の内への他の懐胎 (gestation)」 (AE95,134) とも言い換えているが、見たようにレヴィナス哲学において母性と可傷性と自己収縮は同値である。それゆえ、引用文で言われている「子宮の内に懐胎される他者とその子宮との関係」とは、自分の空の場所に自分とは異なる者の場所を残すという「自己収縮」のことだと言える。ところで、レヴィナスは神を自己収縮によって規定していた。従って、母性が神の規定とされることにはレヴィナス哲学上の必然性がある。レヴィナス哲学においては、「自己収縮」という概念を起点にして、神が母性＝可傷性という概念によって規定されていると言えるだろう。

結論——神の自己性の問題

レヴィナス哲学においては一見その基本的な論理構成に抵触するように思われた「創造」や「相即」が、自らの批判をくぐり抜けるものとして実は積極的に提示されていたことがここまでで明らかになった。タルムード主義者レヴィナスがそれでもなお有しているカバラ的側面を通してそれらが論じられているということには一定の必然性があるだろう。ともかく、本稿の目的であった可傷性の可能性の条件の探求はひとまず果されたと言ってよいだろう。要点だけ振り返っておく。

まず、無限責任の可能性の条件は可傷性であった。そしてその可傷性自体は神の「創造以前」の自己収縮との「相即」によって成立すると考えることができた。神の自己収縮とは神の母性＝可傷性である。従って、可傷性の可能性の条件は神の可傷性だというのが本稿の結論である。

では、この結論がレヴィナス哲学において持つ意味はどのようなものだろうか。

ここで問題にしたいのは、神の可傷性ということが神の主観性・自己性を意味するという点である。神の自己性を考えるということには、神を実体化させて偶像化してしまう可能性が含まれているからである。レヴィナスによる「過越し」という神の規定は、神の自己性をイエスに実体的に見出して「公現」という語で神の現前を語るキリスト教の神理解とは異なっている。「現前」からは責任は発生しないゆえにキリスト教はアウシュヴィッツに対して無力だったというレヴィナスの批判は既に確認した。だとすれば、「創造」や「相即」という困難を乗り越えたかに見えた可傷性の可能性の条件としての神の可傷性も、結局のところレヴィナス的倫理に抵触することになるだろう。レヴィナスの論述が可傷性の可能性の条件の探求という問題構成を取らなかったのは「超越論的」という用語上の問

題だけでなく、可傷性の可能性の条件という事柄自体にやはり問題があったからということになるだろう。それゆえレヴィナスは隔時性をあえて分節化することはしなかったということになるだろう。本稿の解釈は恣意的で不適當だったということになる。

だが、こうも考えることはできないか。可傷性はその可能性の条件にある種の「悪」を抱え込んでいるからこそ、「憐れみ深い」のではないか。レヴィナス哲学にとっていっそうラディカルな仕方では問うならば、「憐れみ深さ」は「無責任」を抱え込んでいるのではないか。例えば、迷子になった1匹の羊を探すために99匹を残して行く者のように(マタイ18章10-14節; ルカ15章3-7節)。事実、レヴィナスは神について次のようにも言っている。

言うなれば、神における母性は律法の厳格さを和らげる(原理的に失効させるのではない。しかし、その母性は実際に律法を失効させるところまで行く)。
(ADV172)

レヴィナスにおいて神の自己性を立てるということは、神の実体化による充足的な関係性から無責任性を呼び寄せるということである。それゆえレヴィナスはキリスト教がアウシュヴィッツに対して無力だったとして批判する。それだけではない。キリスト教の赦しの神はアウシュヴィッツを招来させるとまで言う。たとえどんな悪であっても赦しが無限であるならば、それに応じて悪もまた無限化するとレヴィナスは考えるからである(DL185)。要するに、神との充足的な関係性から生起する母性的な赦しがレヴィナスの批判点である。ではレヴィナスの語る母性的な神はこれとどのように差異化できるのか。

可傷性とは「そもそも他者に対して責任がある」ということであつた。ということとは、主体が主体である限り、たとえ自分を迫害する者であってもその迫害者を自分は見殺しにしたと見なして迫害者に対して倫理的責任を負わねばならないという異常なことまで、可傷性は意味している。だが、1匹の羊に対してはこれで済むかもしれないが¹⁴、しかし現実的には残りの99匹を見捨てておくわけにはいかないので他者たちの比較計量が必要となる。ここではもはや詳述できないが、これは「正義」の問題として主題化されるものである(cf. AE chap.5)。レヴィナスは主体について母性と正義の両方を語ることで、いわばバランスを保とうとする。

レヴィナスは神について、慰めや救いとなる神の充溢した現前と父性的律法との調和を語って「ユダヤ人は福音書によって開かれた地平の手前にいると感じてはいない」(DL35-36)とまで言う。だが、レヴィナスは「神に対して犯された過ちは神の赦しに属すが、人間を侮辱する過ちは神には属さない」(DL37)という考えによって自らをキリスト教的な宗教性と決定的に区別する。神が過越して不在である以上人間に対する責任は人間しか果たしえないことになるからである。レヴィナスにとってキリスト教は人間を侮辱

する過ちを神の赦しの対象としていることになるのだろう。それゆえ、無限の赦しの可能性は無限の悪を招来させるとレヴィナスは言うのである。レヴィナスにとってユダヤ的な神の現前と律法の調和は「人間のことは人間に、神のことは神に」というバランスの上で考えられている。1匹の羊を追いかけるという行為も、神ではなく人間が行うのならよいということになるだろう。このように分節化するならば、神の自己性・可傷性・母性という概念はレヴィナス哲学においても存立しうるだろう。この点をまず確認しておきたい。

しかしながら、その神の可傷性と人間の可傷性の「相即」という観点は「人間のことは人間に、神のことは神に」というユダヤ的なバランスを崩してしまわないか。人間の可傷性が神の可傷性に触れるということは、「人間のことも神に」という可能性を生じさせて、人間が無責任になることを意味しうるのではないか。とすれば、相即は可傷性を引き起こすのではなく、結局レヴィナスが批判する「合一」として可傷性を消失させてしまうのではないか。ここで神の自己性について最初に立てた問いに戻ってきたことになる。

神と相即することで人間に発生しうる無責任を、もう一度人間と人間の間に関係に引き戻して考え直すことはできないだろうか。この「相即」とは可傷性の成立の瞬間を意味しているが、その瞬間とは、2章の終わりで検討したように、他者の不在の気づきの瞬間のことである。レヴィナス的倫理の切迫性の全てはここから始まる。気づいた時には「既に一步踏み出してしまっていた」(AE106)という記述にはこの切迫性がよく表れている。しかしなぜこの記述は切迫性を伝えるものとなりえているのだろうか。それは、この記述を裏返せば、気づきの瞬間においては主体は自分に責任があるかどうかなど問題ではないということも意味しているからではないか。無我夢中で一步踏み出す瞬間の主体は自らを「責任ある生き残り」と規定することはないだろう。「無責任」という事柄をこの「責任以前」という意味で考える限りで、可傷性の成立の瞬間には「無責任」があると言えるのではないか。

だが、この「無責任＝責任以前」は神の憐れみと相即することで発生する「人間の人間に対する無責任」(「人間のことも神に」)である以上、アウシュヴィッツを招来させるものでもありえる。「無我夢中」という責任以前の最も切迫した瞬間において責任が果せるかどうかは問題ではないということは、責任を果せないことが無限に赦されているということもまた意味しうるからである。

いずれにせよ、この地点が最も切迫した瞬間であるに違いない。その意味では、この地点がレヴィナス哲学の最深部だと言えるかもしれない。この最深部には極めて切迫した両義性が抱え込まれている。アウシュヴィッツを招来させるかもしれない「無責任」が同時に倫理の発生の瞬間を支えているものでもあること、これが、可傷性の可能性の条件が神の可傷性であるということの、レヴィナス哲学における意味である。

本稿の解釈は行きすぎだろうか。この問いは開いたままにしておきたい。少なくとも、可傷性の可能性の条件としての神の可傷性のこの意味がレヴィナス哲学全体を根底から捉

え直していくことを促していることは確かである。例えば、レヴィナスはあるタルムード解釈の中に「超人間的な赦しなしには平和もない」(HN114)という言葉を残している。また、「責めない他者」(NP22)について積極的に言及しもある。これらはレヴィナス哲学の基本的な論理構成からすれば奇妙な記述である。こうした記述を最後の問いと関連づけて解釈していくことが今後必要になるだろう。ひとまずここで論を閉じたい。

略号

TI : *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961.
DL : *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976(1963).
EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1982(1967).
AE : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974.
NP : *Noms propres*, Fata morgana, 1976.
DSAS : *Du sacré au saint*, Les éditions de Minuit, 1977.
DVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.
ADV : *L'au-delà du verset*, Les éditions de Minuit, 1982.
EL : François Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous*, Éditions la Manufacture, 1987.
HN : *À l'heure des nations*, Les éditions de Minuit, 1988.
DMT : *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993.
AT : *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.

註

¹ この点を強調するものはたくさんあるが、例えば、内田樹『他者と死者』海鳥社、2004年、第4章3節。

² いわゆる「ケーレ」の問題だが、いつに始まるのか、萌芽はどこにあるかなどの議論に踏み込むことはここではしない。

³ 構想としては捕虜の間に書かれたノート(1942年)の中に既に見られる(ex. Emmanuel Lévinas, *Œuvres 1, Carnets de captivité et autres inédits*, Imec Grasset, 2009, p.76)。

⁴ この点の詳細は、根無一行「レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就?」『宗教学研究室紀要』Vol.7、京都大学宗教学研究室編、2010年、84-85頁、を参照されたい。

⁵ 「近さ」については、根無一行、同論文、93-94頁、も参照されたい。

⁶ Ex. Emmanuel Lévinas, *op.cit.*, p.75.

⁷ レヴィナス哲学とキリスト教との関係については、根無一行「レヴィナス的ケノーシスにおける苦しみの祈りの問題」『フランス哲学・思想研究』第16号、日仏哲学会、2011年、を参照されたい。

⁸ この点の詳細は、根無一行「レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就?」、94-96頁、を参照されたい。

⁹ 主体の無限化については、根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと（父性）をめぐる一試論——救済の問いに向けて」『宗教学研究室紀要』Vol.8、京都大学宗教学研究室編、2011年、22-25頁、も参照されたい。また註14も参照されたい。

¹⁰ ルリアのカバラについては、ゲルショム・ショーレム『ユダヤ神秘主義』山下肇・石丸昭二・井ノ川清・西脇征嘉訳、法政大学出版局、1985年、を参照。また、レヴィナスの自己収縮に関しては、永井晋『現象学の転回』知泉書館、2007年、も参照されたい。

¹¹ これは神学だろうか。カバラ的な言述は数少ないとしても、何冊も公刊されているレヴィナスのタルムード解釈は「神学」的な思索だと言えるだろう。ただ、いずれにせよ最終的に引き出されてくるのはレヴィナス「哲学」が提示する倫理だと言ってよい。これは、レヴィナス「哲学」がタルムードを解釈するという順序である。しかしながら、全く逆のことも言えないだろうか。つまり、タルムード解釈こそがレヴィナス「哲学」を牽引しているという可能性である。レヴィナスにおける哲学と神学の関係をどこまで解きほぐすことができるのか。別の機会に論じたい。

¹² 先の引用の他にまとまったものとしては「ユダヤ教とケノーシス」(HN133-151)がある。

¹³ レヴィナスの提示する可傷性・主観性を自己収縮という観点から取り上げる研究は、永井氏の前掲書の他に、Catherine Chalié, « L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin », in Catherine Chalié et Miguel Abensour (co.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, L'Herne, 1991, がある。シャリエは、ラビ・ハイムが神について自己収縮を語ることを重視するのに対して、レヴィナスは神のその自己収縮の意味を「他者に対する責任」として取り出すことに重点を置いていると考える。実際、「ユダヤ教とケノーシス」(1985年)では、神が自己収縮して不在のために世界を救う責任は神ではなく人間にあるという議論がなされている。この点に関するシャリエの論は適切だと思われるが、指摘しておきたいのは、「あたかも人間のツィムツム[自己収縮]が神のツィムツムに対応しているかのよう」(*ibid.*, p.457)というシャリエの記述においては、神の自己収縮と人間の責任は実体的に別々のものと想定されているのではないかという点である。他にも、例えば内田樹も全く同様に「ちょうど「ツィム・ツム」がそうであったように」という言い方で人間の可傷性を語っている(『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年、294頁)。これらに共通しているのは、人間の自己収縮は神の自己収縮をいわば「模倣」しているという見方である。それゆえ実体的な区別はむしろ前提になっていると言えるだろう。しかしながら、本稿は「模倣」では不十分だと考えている。もし実体的に別々のものであるならば、隔時性において責任が生起しない可能性があるからであり、これはレヴィナスの主張とは相容れないものだからである(本稿2章3節参照)。

¹⁴ 実は、『全体性と無限』第四部「顔の彼方」ではこれに関連する問題が既に検討されている。戦後、主観性と他性の問題はまずエロス論という形で論じられた。そして「倫理」を主題化し始めた50年代の思索の集大成が『全体性と無限』である。この『全体性と無限』には「倫理」だけでなくエロス論が「顔の彼方」として含まれていた。責任の無限化によって要請される主体の無限化の可能性を、レヴィナスは子を産み、世代を継承していくという点に見出そうとしたからだと言える。子を産む前段階としてエロスが必要だからである。しかしこのような考え方は問題含みのものであった。「優しくなること

(attendrissement)』(TI237)として規定されるこのエロスの主観性がその後のレヴィナスの歩みから姿を消すのは、他者との二人だけの親密な関係が「無責任」(TI241)なものだと考えられたからである。『全体性と無限』以降のレヴィナスの主題は「痕跡」概念の導入によってアウシュヴィッツの記憶に足場を置いた「倫理」である。そこでの主体の無限化は世代継承という横方向にではなく「取り返しのつかなさ」という縦方向に見て取られるようになった。だが主体の無限化が縦方向であるということは、エロスという契機が、主体の無限化から追い出されたということではなく、縦方向の無限性である「可傷性」を可能性の条件とする主体に組み込まれることになったということである(AE114)。この意味では、「母性」は実は「優しくなること」が姿を変えたものだと言えるだろう。第三者(99匹の羊)が介入する時、母性に含まれた「無責任性」が露呈することになる。このあたりの細かい事情は、根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと(父性)をめぐる一試論——救済の問いに向けて」、も参照されたい。

付記 本研究は科学研究費補助金(特別研究員奨励費)の助成を受けたものである。

ヤスパース『歴史の根源と目標』における信仰について

藤田俊輔

Über den Glauben in Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*

Shunsuke FUJITA

Der Zweck dieses Beitrags besteht darin, dass wir die Frage des Glaubens in Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ins Klare bringen. In diesem Werk entwickelt Jaspers auf dem Standpunkt seiner Geschichtsphilosophie das Schema der Weltgeschichte, das seinen Grund in der Achsenzeit hat. Es soll nach Jaspers der Einheit der Menschheit dienen, und dabei handelt es sich um den Glauben.

Jaspers hat die Absicht, die gegenwärtige Gefahr zu überwinden, indem er die jetzigen Menschen vor der Gefahr warnt, die tief in der Glaubenslosigkeit wurzelt. Der philosophische Glaube, den man Glauben an Kommunikation nennen kann, ist der wichtigste Begriff der Philosophie Jaspers', da gerade er Jaspers' Denken in dem besagten Werk trägt. Nach Jaspers entsteht der eigene Glaube nur in der Kommunikation mit anderem Glauben. Aus dieser Haltung richtet Jaspers den Appell an alle Formen von Glauben, die auch den religiösen umfassen. Dadurch versucht er, einen weiten Horizont von Kommunikation zu gewinnen.

Man scheint bisher nicht der Frage des Glaubens, die für *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* bezeichnend ist, seine Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, ungeachtet dessen, dass dieses Werk verschiedene bedeutende Überlegungen zum Glauben enthält. In diesem Beitrag möchten wir auf folgende Weise die Frage des Glaubens in dem besagten Werk beleuchten.

Zuerst erklären wir den Charakter der Geschichtsphilosophie von Jaspers und den Sinn des Schemas der Weltgeschichte. Dann erörtern wir im Zusammenhang mit der Glaubenslosigkeit das Problem der modernen Wissenschaft und der modernen Technik, und ferner das Problem der Massen und des Nihilismus. Zuletzt behandeln wir dem Wort „der Glaube in der Zukunft“ gemäß die Vision des Glaubens.

はじめに

ヤスパースの哲学は、時代状況に即した現代論をも含む開かれた思索を展開したが、その現代論は前期の主著『哲学』（1932年）と対をなす『現代の精神的状況』（1931年）を嚆矢として、後期の『歴史の根源と目標』（1949年）および『原子爆弾と人間の未来』（1958年）において様々な仕方で論じられている¹。

現代の諸問題に関するこれらの書物の中でも、本稿では『歴史の根源と目標』（以下、『歴史』と略記）における歴史哲学的思索に注目し、その中で取り扱われる現代論に加えて、それとの関わりで提起される信仰の問題について考察する。前期の『現代の精神的状況』においても、現代の「危機（Gefahr）」が意識される中で、そうした危機に対する「好機（Chance）」の問題が論じられているが、『歴史』においても同じ構図が見取られ、さらにそこでは未来への展望がより詳細に論じられている点が特徴的である。

「交わりへの信仰」（PG, 40）とも呼ばれ得る「哲学的信仰（der philosophische Glaube）」はヤスパース哲学の主要概念であるが、この信仰こそが『歴史』の思索を根底から支えているものに他ならない。他の信仰との交わりを求め、その中で自己自身へと生成していくというヤスパースの根本思想は『歴史』においても貫徹されており、ここからして宗教的信仰をも含むあらゆる信仰に対しての訴えかけが行われ、交わりの広大な地平の獲得が目指されるのである。

『歴史』の中には信仰に関する重要な論点が随所に見出されるにもかかわらず、これまでの研究史においては、『歴史』に定位した仕方で信仰の問題を論じたものはなかったように思われる。おそらくその理由は、これまで『歴史』という書がもつぱら歴史哲学や現代論という枠組みのもとで読まれてき、本来はそれらの根底にあるはずの信仰の問題が周縁的なものとして扱われてきたからであろうと考えられる。そうした中で、信仰という観点から『歴史』を読み直した時に、いったい何が見えてくるのであろうか。

そこで本稿では、以下のような考察の手順により、『歴史』での信仰を巡る思索の独自性ならびに重要性を引き出すことを試みたい。

まず、ヤスパースの歴史哲学の基本的性格を明らかにし（Ⅰ）、そうした歴史哲学の立場から打ち出された「世界史の図式」に焦点を当てることで彼の歴史観を確認する（Ⅱ）。次に、現在の状況を規定している近代科学と近代技術の諸性格とそれらに対する信仰の在り方を提示し（Ⅲ）、そこから浮かび上がってくる大衆とニヒリズムという現在の状況を信仰喪失の問題と結びつけて論じる（Ⅳ）。最後に、未来の信仰の問題がヤスパースの歴史哲学からどのようなものとして引き出され得るのかを、主に「未来における信仰」というヴィジョンに即して明らかにする（Ⅴ）。

I. ヤスパースの歴史哲学の基本的性格

『歴史』という書は、ヤスパースの歴史哲学の内実を哲学的信仰にもとづいて展開したものであると言えるが、一方で、この書においてはそうした歴史哲学の基本的性格に関する記述が希薄である。『歴史』でのヤスパースは、「世界内の人間にとっては何ら固定的で永続的な真理は存在しないという、『哲学』で到達され『真理について』で発展させられた結論を、歴史に対して適用し始めていた²」と指摘される通り、『歴史』を読み解く鍵は、『哲学』以来の根本思想に存すると考えられる。実際に『哲学』では、実存哲学にもとづく歴史哲学の基本的性格が明快に示されている。

ヤスパースによれば、「歴史的意識の根源からして、歴史学を自己化することによって獲得される存在と共に、歴史哲学としての実存の自己開明が生じてくる」（Ⅱ, 400）とされるが、こうした歴史哲学は、『哲学』の各巻、すなわち『哲学的世界定位』（第一巻）、『実存開明』（第二巻）、『形而上学』（第三巻）にそれぞれ対応した仕方で、以下に見るような実存哲学の三つの段階において実現される。

まず、第一段階（哲学的世界定位）は次のように言われる。「世界定位において、歴史哲学は、歴史学としての歴史の諸限界を意識にもたらず」（ibid.）。つまり、哲学的世界定位は、知の諸々の制約や形式を明らかにすることによってそれらの相対性および諸限界を暴露するのであり、またそうした知を固定化・絶対化する世界認識の一切を超越することによって、我々の存在意識を浮動にもたらし自由にする。こうした世界定位の働きにおいて、歴史哲学は歴史学的な知の諸限界を暴露することによって、以下に続く諸段階（実存開明および形而上学）の空間を確保するのである。

続く第二段階（実存開明）は次の通りである。「歴史哲学が現在の内実豊かな実存開明となるのは、歴史哲学が歴史の客観性を全体として、すなわち私が他者と共にその中で実存する全体として把捉する限りにおいてである。瞬間の存在意識を深めるために、現在の意識の中で、あらゆる過去が今日に関連づけられ、未来の諸可能性が構成的に展開される」（ibid.）。哲学的世界定位の働きが明らかにしたように、歴史それ自体は歴史学的な知によっては決して汲みつくされないのであるから、過去も未来も我々にとっては無限に開かれている。実存開明は、歴史をこうした開かれた全体として把捉しつつ、「現在の意識」を充実させるものとして過去と未来を捉え返すのである。こうして実存開明においては、汲み尽くすことのできない過去の歴史的な諸根源と交わりつつ、そして開かれた未来

への展望に視線を投げ掛けつつ自らの実存を開明する中で、現在の意識を高め充実させることが試みられるのである。

最後に、第三段階（形而上学）は次のように言われる。「全体の歴史性は、最後には暗号文字となる。始原から終末に至るまでの歴史の全体像が、超越的な存在の暗号として生じる。表現の対象的手段は、歴史学という客観的な科学から取ってこられ、そして、特定の歴史的な諸根源に対して実際に遂行される交わりの中で一つの神話が築き上げられるが、この神話は超越する想像力³において、歴史的な瞬間に、歴史を貫く超越者の現在を表す」（ibid.）。つまり、実存開明は「現在の意識」を充実せんがために歴史を開かれた全体として把握するのであったが、しかしこの全体像は、自らの歴史性のうちにある可能の実存によって歴史的に打ち立てられたものに過ぎず、それゆえ絶対に完結した閉鎖的な全体ではあり得ないのであって、それ自体が超越者を指示する「暗号（Chiffre）」となる。こうして形而上学は、哲学的世界定位により相対化された歴史学的な知を用いつつ、また実存開明で得られた開かれた歴史の全体像を把握しつつ、そうした全体像を「想像力（Phantasie）」によって一つの「神話（Mythus）」に、すなわち暗号に仕上げるのであり、またこうした暗号としての全体像は、他者に対しても暗号解読という仕方でも開かれたものとなる⁴。

以上のように、ヤスパースの歴史哲学は実存哲学の枠組みに基礎を持っている。ヤスパースは哲学をも信仰と見なす独特な立場を主張するが、『歴史』においても「永遠の信仰の根本範疇（Grundkategorien ewigen Glaubens）」（UZG, 273）として、「世界内の諸可能性への信仰」、「人間への信仰」、「神への信仰」が挙げられており、これらの信仰形態は『哲学』各巻の根本テーマである世界、実存、神という三つの存在に対応し、それゆえまた上述した実存哲学的な歴史哲学に対応している。ここに、前期ヤスパース以来の根本思想が保持されているのを確認することができる。

ここで世界、実存、神という三つの存在に対してそれぞれ「信仰」という語が用いられているのは、これらの存在が世界内の「知」によっては決して汲み尽くされないということが念頭に置かれているからである。つまり、「世界内の諸可能性への信仰」が意味しているのは、世界はそれ自体で完結してはおらず理念に他ならないのであり、まさにこの世界内でのみ諸々の可能性が実現され得るということなのである。そして「人間への信仰」が意味しているのは、決して客観とはならない実存あるいは自由の可能性への信仰であり、さらに言えば他の実存との交わりにおいて自己自身となる可能性への信仰であるが、ここではこの自己自身が神から贈与されているという意識が伴っていると考えられている。最後に、「神への信仰」が意味しているのは、「隠れたる神」への信仰に他ならず、この神はただ暗号を通してのみ実存に語りかけるものとされている。

このように、信仰は三つの形態に分節化されているが、しかしこれらは互いに切り離せない仕方でも密接に関係している。というのも、実存は世界内においてのみ自らの自由にも

とづいて他の実存と交わりつつ自己を実現するのであって、神はまさにこの世界内においてのみ暗号を通して実存に語りかけるからである。

これから見ていくように、『歴史』という書はこの根本思想を継承しつつ、「交わりへの信仰」である哲学的信仰に相応しい仕方で、あらゆる信仰に開かれた歴史哲学を内実豊かに展開したものに他ならないのである。ヤスパースの思想においては、「信仰」という語でもって根本的には神への信仰が言い当てられていると考えられるが、しかし哲学と宗教とは信仰の仕方がそれぞれ異なっている。つまり、哲学での信仰は自主独立性、自らの責任を負う単独者としての実存、自己存在の自由などによって特徴づけられ、宗教での信仰は祈り、礼拝、啓示、権威、従順、教会、教義、神学などによって特徴づけられる（I, 315f.）。そして哲学の立場から見れば、「社会学的客観性のうちにある教会としての宗教によってのみ信仰の伝統は保持され」、また「宗教によってのみ自由に対する誘惑が存在し続ける」のであるが、しかし「たとえ私にとって自己化され得ないとしても、宗教的実存において一つの真理が存在して」おり、「私がすべてであるのではない」という点に宗教の必要性が存している（I, 300）。

『歴史』における信仰の問題も、まさにこうした考え方にもとづいて展開されていると言える。つまり、そこでは哲学と宗教が、人間の生を導く信仰そのものとして必要不可欠であると考えられているのであり、それゆえにまた、現代の信仰喪失という危機に面して、両者がそれぞれの根源に立ち返って自らの信仰を回復することが問題とされるのである。

以上に見てきたヤスパースの歴史哲学は、実存哲学の性格からして、歴史を外側から記述するのではなく、むしろ内側から、つまり我々の状況から叙述することを目指すものである。現在の状況という、いわば歴史の個別的部分を知るためには、我々はそれを歴史の普遍的全体の中に位置づける必要がある⁵。現代の危機を直視し、それを好機へと転換させようとするヤスパースの試みも、まさに個別的部分と普遍的全体との緊張においてなされているのであり、この試みこそが『歴史』という書物の成果なのである。ヤスパースの歴史哲学は、歴史の内側に立って、歴史に主体的に関わりつつ思索し行為していく際の一つのモデルを提示していると言えるが、以下ではその内実について具体的に見ていくことにしたい。

II. 枢軸時代を中心とした世界史の図式

歴史は、過去を振り返っても、また未来を見晴るかしても決して閉鎖されてはおらず、我々には完結した全体としては把握されない。我々の生きる現在とはまさにこのような歴

史の真只中にあり、そこから過去と未来に眼差しを向けつつ、「我々の現在の意識」(UZG, 5)を高めるということが『歴史』の根本テーマである。しかし、「我々の現在の意識」を高めるためには、そもそも過去はどのようなものとして想起され、また未来はどのようなものとして予断され得るのであろうか。別言すれば、どのような歴史の全体像によって、「我々の現在の意識」は高められるのであろうか。

こうした中で、歴史を統一的に見通す手掛かりとして提示されるのが、「枢軸時代 (Achsenzeit)」を中心とした「世界史の図式 (Schema der Weltgeschichte)」である。ヤスパースがこれを提起した背景には、科学技術によって規定された現代世界の普遍的危機に対する意識があったに違いないと思われる。ヤスパースの考えをごく簡潔に言うならば、我々は科学技術による「地球の統一」のもとで世界的な危機を共有する中で、この時代の限界状況に耐え抜き、あらゆる文化的差異を越える交わりによって「人類の統一」を目指しつつ未来を実現していくことが必要である。つまり現代においては、あらゆる文化的差異を越えた交わりを実現するための共通の枠組みが必要となってくるが、ここでヤスパースが持ち出してくるものこそ、枢軸時代を中心とした世界史の図式に他ならない。これは、交わりを希求する哲学的信仰の立場から、先述した歴史哲学を内実豊かに展開したものであると言えるが、以下ではこの世界史の図式がどのようにして「我々の現在の意識」を高めるものであるのかを明らかにすべく、そうした世界史の図式について、特に枢軸時代を中心に確認していくことにする。

過去の西洋哲学に目を向けるならば、アウグスティヌスからヘーゲルに至るまでの歴史哲学は、他ならぬキリスト教の信仰に基礎を持った仕方で展開されてきた。この信仰においては、神の子の出現が世界史の枢軸となり、また日常における年代表記の仕方からしても、世界史の根底にキリスト教の信仰が容易に見て取られるものとなっている。

このような状況に対して、ヤスパースは次のように言う。「しかし、キリスト教の信仰は一つの信仰であって、人類の信仰ではない」(UZG, 19)。ヤスパースは、神の子の出現を枢軸とした「普遍史 (Universalgeschichte)」が、敬虔なキリスト教徒にのみ通用するものでしかないことを指摘し、そこからさらに、そうしたキリスト教徒をも含む全ての人々にとって「経験的に (empirisch)」見出され通用し得る枢軸を示唆することにより、全人類にとっての普遍史を提示しようとする。換言すれば、ヤスパースはこの新たな普遍史を提示することにより、あらゆる信仰の差異を越えて交わりが可能な地平を切り開こうとするのである。こうしてヤスパースは、「人類史の最大の広さと最も決定的な統一」(UZG, 18)を目指すため、以下で見る枢軸時代を中心とした世界史の図式を展開する。

ヤスパースによれば、世界史の軸としての枢軸時代は紀元前 500 年頃、すなわち 800 年から 200 年の間に起こった精神的過程に存し、ここに「歴史の最も深い切れ目」(UZG, 19)がある。そしてこの時代において初めて、「我々が今日に至るまで共に生きてきた人間が生まれた」(ibid.)のであるが、こうした事態はシナ・インド・西洋において、それらが

互いに知り合うことなく平行した仕方でほぼ同時に発生したのである。つまり、シナでは孔子、老子、墨子、莊子、列子などが生まれ、インドではウパニシャッドが成立し、仏陀が生まれ、さらに懐疑論、唯物論、詭弁術、虚無主義といったあらゆる哲学的可能性が生じ、イランではゾロアスターが生まれ、パレスチナではエリヤをはじめとする預言者たちが登場し、ギリシャではホメロス、そしてパルメニデスをはじめとする哲学者、悲劇詩人、さらにはトゥキュディデスやアルキメデスなどが現れた。

この時代に生じた新しい出来事とは、シナ・インド・西洋という「三つの世界すべてにおいて、人間が存在全体を、自分自身を、自分の限界を自覚する」（UZG, 20）に至ったということであり、まさにこうした時代に、今日まで人間が思惟する際に用いてきた「根本的な範疇」や、また今日まで人間の生を導いてきた「世界宗教」の萌芽が生み出され、あらゆる意味で「普遍的なものへの歩み」が行なわれたのである（UZG, 20f.）。

このように見れば、ここで初めて人間は「限界状況（Grenzsituation）」を通して「突破（Durchbruch）」（UZG, 29）を経験し、本来の意味で信仰に目覚めたのだと言えよう。つまり、超越者に関わる哲学的信仰および宗教的信仰の萌芽は、本来の人間が初めて生成した枢軸時代に見出され得る。あらゆる信仰の端緒がこの時代に認められてこそ、後で見ると、現代は信仰喪失の時代として、また未来はこうした信仰の回復と新たな在り方を巡る可能性を持ったものとして性格づけられ得るのである。

世界史の枢軸時代は、およそ以上のようなものとして考えられている。ヤスパースは、神の子の出現を枢軸とするキリスト教的な普遍史の見方を排して、あらゆる人々にとって経験的に見出され通用し得る枢軸を持った普遍史を構想することにより、地球上の交通の統一によりグローバル化した世界の中で、「人類史の最大の広さと最も決定的な統一」を目指そうとする。キリスト教の歴史観が神の子の出現に対する信仰に支えられているとするならば、ヤスパースの歴史観は、「人類は唯一の根源と一つの目標を有しているという信仰命題」（UZG, 17）に支えられているのである。ここに、交わりを求める哲学的信仰にもとづいた、ヤスパース独自の歴史観が見て取られるであろう。

この観点から、いまや新たな世界史の図式が、枢軸時代を中心として描写されることになる。すなわち、「枢軸時代の直観から、それ以前と以後の全発展に対する諸々の問題と基準が生じる」（UZG, 27）のであり、ここから世界史の図式が展開されるのである。ヤスパースの歴史観によれば、「人間は四度にわたって、いわば一つの新しい基盤から出発したように見える」（UZG, 45）のであるが、そうした出発点は、以下に見るように、先史、古代高度文化、枢軸時代、科学技術時代という四つに区分される。

第一の出発点は、「先史（Vorgeschichte）」というプロメテウスの時代であり、ここから言語、道具、火の使用が始まって、初めて人間が生成するに至ったのである。

第二の出発点は、「古代高度文化（alte Hochkulturen）」の時代であり、この時代にかの有名な四大文明が、メソポタミア、エジプト、インダス川流域、黄河流域において生じたのである。

第三の出発点は、先述した枢軸時代であり、ここで人間は初めて精神的に本来的な人間になったのである。

第四の出発点は、「科学的 - 技術的時代（wissenschaftlich-technisches Zeitalter）」であり、この時代による転換を我々は目下のところ経験しているのである。

以上のようにして、ヤスパースは枢軸時代を中心に据えて世界史の図式を描写する。だが、こうした世界史の図式は、過去から現代に至るまでの四つの異なる歩みを単に記述しただけに過ぎず、未来への展望や「我々の現在の意識」を高めるものを持ってはいない。そこでヤスパースは、「我々にとって可視的な人類史は、いわば二回の呼吸を行う」（UZG, 46）として、上記の図式に新たな意味を付与することを試みる。つまり、「第一の呼吸は、プロメテウスの時代から古代高度文化を経て、枢軸時代とそれに続く諸々の時代にまで至った」のであり、そして「第二の呼吸は、科学的 - 技術的時代と共に、すなわち新たなプロメテウスの時代と共に始まり、古代高度文化の諸々の組織や計画に類似していると思われる諸形成を介して、恐らくは、我々には依然として遠くて不可視であるが、本来的な人間生成が生ずる新しい第二の枢軸時代に通じている」と考えることにより、ヤスパースは世界史の図式の意義を現在と未来に対して開こうとする（ibid.）。

先述した歴史哲学の基本的性格に即して考えるならば、そもそも世界史の図式というのは、我々が無尽蔵の過去を見やる中で豊かな伝統を自己化することを助けるものであり、また我々が決して確実な仕方では予断され得ない不確かな未来へと目を向けることによって、そこから現在の状況を開明しつつ「現在の意識」を高めることを促すものでなければならない。

この観点から、上記の「二回の呼吸」の本質的な相違について考えるならば、次の二点を挙げることができる。すなわち、第一の呼吸が我々にとって過去のものであるのに対して、いまや第二の呼吸にある現在の我々は、第一の呼吸について知ることができ、またそれに即した「歴史的経験」を持つことができるという点であり、そして、「第一の呼吸が、いわば複数の並行した歩みに分裂したのに対して、第二の呼吸は人類全体の呼吸である」という点である（ibid.）。

こうして、世界史の図式に「二回の呼吸」を見て取ることにより、我々の現在と未来に関わる問題が決定的な仕方意識されてくる。「いまや問題なのは、将来の発展が開いたままであるのかどうか、そして、恐るべき諸々の苦悩や歪みを、また身の毛もよだつような諸々の深淵を突き抜けて、本来的な人間に到達するのかどうかということである」（UZG, 47）。ここに、現代の危機を人類に普遍的なものとして意識させ、そうした危機を好機へと転換させていこうとするヤスパースの姿勢が窺われる。後述するように、ヤス

パースは現代の危機を信仰喪失に見ており、そこからの転換を図るべく「未来における信仰」の在り方を提起し、現代人の意識を変革させようと試みるのである。

ヤスパースはまた、世界史の図式に関して、全歴史は「先史」、「歴史」、「世界史」という三つの段階に分節化されるとして再論を行っているが、こうした再論においても、現在と未来の問題が我々に意識されるよう工夫されている。ここでの先史とは、先述した図式と同じ時代区分であり、また歴史とは、枢軸時代を中心としたここ 5000 年の出来事を含む時代区分であり、さらに世界史とは、20 世紀に始まる時代と共に、未来をも射程に入れた時代区分である。特にこの世界史という段階は、地球上の交通が統一化された 20 世紀に始まりつつも、本質的にはなお未来に属するものであるとされている点で、現在と未来の問題を含む区分となっている。

以上のように、ヤスパースは世界史の図式を多様な仕方でも描写しているがゆえに、一見するとそこでは混乱が生じるように思われるが、しかしこうした意図の核心は、絶対的な歴史観を試行錯誤しつつも提示しようとするところにあるのではなく、飽くまでも我々各人が開かれた歴史に対して主体的に関わることを通して、未来を見据えつつ自分たちの「現在の意識」を高めることを促すところにあるのである。では、このような意図を持ったヤスパースの歴史哲学に即せば、我々の現在と未来はどのようなものとして考えられるのだろうか。ここに、信仰の在り方を巡る問題が浮かび上がってくる。

Ⅲ. 近代科学と近代技術

「我々が試みているような歴史哲学的全体直観は、歴史の全体において固有の状況を照らし出そうとする意図にもとづいている。歴史の直観は、現在の時代意識の開明に役立つ。歴史の直観は、我々が立っている場所を示すのである」（UZG, 109）。ヤスパースによれば、世界史の基準にしたがって初めて、「この二世紀以来」準備されてきた「本来的に新たなもの」が我々に浮かび上がってくるが、この本来的に新たなものとは端的に言って「近代ヨーロッパの科学と技術」に他ならず、現在の状況はまさにこうした科学と技術によって規定されているのである（ibid.）。

ヤスパースは、ハイデガーとは異なり科学と技術を区別して論じているが⁶、ここではこの区別にしたがってまずは科学について見ておくことにする。近代科学は「中世末期から生じ、17 世紀以来決定的となり、19 世紀以来十分な発展をみた」（UZG, 110）ものであるが、こうした近代科学は「方法的認識（methodische Erkenntnis）」を持ち、「強制的に確定的（zwingend gewiß）」で「普遍妥当的（allgemeingiltig）」であるという三点を基

本の特徴としている（UZG, 111）。しかしヤスパースによれば、近代科学の本質的な特徴は次の点にある。すなわち、近代科学が「その精神にしたがって普遍的（universal）」で「原則的に未完成的（unfertig）」であり、また「どんなものも無関心には見出さず、「最も個別的なものに目を向けつつそれらの全面的な諸連関を探求」し、「極限まで問いただす徹底性」や、「諸々の範疇と方法を作り上げる中での普遍性」に貫かれ、さらに「包括的理性にもとづいて、出会われる全てのものの中で直ちに問い質し、研究し、吟味し、熟考することができる科学的態度」を保持している点である（UZG, 112-117）。

以上のようにヤスパースは近代科学を特徴づける。科学が普及した今日では、あらゆる人々が科学の恩恵に与っているが、「しかし、それに加えて純粋な科学や明晰な科学的態度といったものは非常に稀である」し、「科学と非科学的要素の混合が幅広い流れをなしている」とされる（UZG, 124）。この点が、現在の状況を危機的なものにしてしている。そこでは、先述した近代科学の諸性格に反して、世界が全体として認識可能であるという、科学への誤った期待がなされるが、しかしこれはもはや「科学的迷信」（ibid.）に他ならない。科学は人間を部分的に認識するに過ぎないのであり、もしその認識が全体認識にまで絶対化されるならば、例えば社会学からはマルクス主義、心理学からは精神分析、人類学からは人種理論という非科学的な迷信が生じてくる。またこうした迷信が暴露された後には、その反動として「科学に対する軽蔑」（ibid.）が生じ得るというように、科学は常に非科学的要素による逸脱の可能性にさらされている。ヤスパースはここに現代人の信仰喪失を見て取り、批判的意識を伴った信仰の回復を呼びかけようとする。

以上に見てきた近代科学と並んで、現在の状況を規定しているのは近代技術である。ヤスパースによれば、「技術とは、人間の現存在を形成する目的のために科学的人間が自然を支配する方式であり、こうして人間は窮乏から解放されて、自分に望ましい、自らの環境の形式を獲得する」（UZG, 129）。技術は、ある目的達成のための「手段（Mittel）」であり、また「悟性（Verstand）」の働きにもとづくものであって、創造し発展させはしないが、操作し処理する能力として働く「力（Macht）」に他ならず、こうした諸性格によって次のような技術の意味が、すなわち、「現存在を容易にし、肉体的な現存在条件を巡る日々の労苦を軽減し、余暇と快適さを獲得すること」、そして、「閉鎖性の中で絶えず拡大されていく人間の環境形成の統一」という理念のもとで、人間が「自らの環境の拡がりとともに自らの実在性を増大させる」ことという、技術の意味が満たされるのである（UZG, 131f.）。

しかし一方で、近代技術による自然支配が強力に推し進められてきた結果、そうした近代技術が、今度は人間自身を未曾有な仕方で征圧しようとするに至っている。そこでは、「人間が、自分のものとして自ら技術的に生み出した第二の自然の中で窒息するという危機が差し迫っている」（UZG, 129）のである。近代技術の導入によって我々の生活は著しく変化したが、それに伴って労働の様式や社会が新たな方向に進むようになった。つまり、

近代技術によって「大量生産方式が採用され、現存在全体が、技術的に用いられる機械装置に変化し、地球がただ一つの工場へと変貌してしまった」のであり、こうした事態の中で、いまや「人間は各々の地盤から剥ぎ取られ」、そして「故郷を喪失した地球上の住人」となり、「伝統の連続性」を失ってしまっている (ibid.)。

ヤスパースによれば、技術はそれ自体では善でも悪でもなく「中立性 (Neutralität)」 (UZG, 149) を保っているものであり、したがって自由と責任を持った人間自身が主人となって技術を指導しなければならない。ヤスパースの技術論は、こうして人間の主体性を、より厳密に言えば主体性を根源で支えている信仰を強調するのである。技術の発展により、確かに我々は多大な恩恵に与っている。我々はこうした技術的な諸成果を認めつつも、しかし一方で「技術の諸限界⁷」や「技術の魔性⁸」をも見抜き、技術を単に「宿命 (Verhängnis)」 (UZG, 160) としてだけではなく「課題 (Aufgabe)」 (ibid.) として真摯に受け止めなければならないとヤスパースは説く。ここに、批判的意識を伴った信仰の必要性が生じてくる。

以上に見てきた近代科学と近代技術の問題によって、後に見るような大衆とニヒリズムという現代の危機的状況 (信仰喪失) が表面化してきたものと考えられる。ヤスパースはまた、近代技術とは別に、現在の情勢の由来を啓蒙、フランス革命、ドイツ観念論に認め、それらを危機の最初の現れとして考えるが、しかし現代の信仰喪失がどのようにして生じたのかという問いに対しては、十分な答えは見出せないという。

ただ、これまでに見てきたヤスパースの科学技術論によって、現代の信仰喪失の問題に光が投げかけられることは確かであろう。単に科学技術の性格づけや評価に終始するのではなく、科学技術を批判的意識において捉える中で、信仰を根源とする主体性において自由と責任を自覚しつつ科学技術の主人となること、このことを強調する点がヤスパースの科学技術論に独自の性格を与えている。「信仰は批判的意識において、有限的な物事の自己制限に、すなわち権力と支配、悟性による諸計画、科学、芸術といった有限的な物事の自己制限をもたらす」 (UZG, 277) というヤスパースの言葉に、現代の危機を克服し得る信仰への期待が込められている。ここでの信仰とは、基本的には『哲学』以来の内実を継承した哲学的信仰を指していると思われるが、しかし後に見るように、現代の危機の克服には宗教的信仰の存在もが必要とされている点に注意を向けるならば、宗教的信仰にもこの批判的意識を伴った変革が求められていると言えよう。

IV. 現在の状況～大衆とニヒリズム～

地球上の交通の統一によって、いまや現代の問題は人類全体において共有されるべきものとなっている。これまでの歴史はいわば「地域史」(UZG, 43)の寄せ集めに過ぎなかったものであり、現在になってようやく真の世界史が始まったとヤスパースは見る。こうした世界史の開始は、先述したような科学技術の存在なしには考えられないが、しかし一方で、科学技術によって現在の状況が未曾有の危機に瀕していることも疑い得ない。ヤスパースは、近代科学と近代技術の持つ意義を大いに認めつつも、それらが人間にもたらす危機をも見抜き、そうした危機にある現在の状況を大衆とニヒリズム(伝統的価値の崩壊)のうちに見る。これらの問題はすでに1931年の『現代の精神的状況』において取り扱われていたものであるが、しかし『歴史』においては、これらの問題が世界史の観点から受け止め直され、西洋に限らない全人類の普遍的な危機として意識されている点が特徴的である。

まず、現在の状況における第一の危機として、大衆の問題が挙げられる。「人間が本来的な世界なしに、また由来と地盤なしに意のままになり、代替可能になるところでは、大衆が発生する。こうした事態は今日、技術の結果として、強度を増して大規模に起こったのである」(UZG, 164)。つまり、先述した近代技術によって、今日の大衆化社会が決定的な仕方で成立したと見ることができる⁹。大衆化社会においては、「我々(wir)」というものが一つの意志を表しているかのようであり、大衆化した「我々」は、指導者による「諸々の観念やスローガン」を必要としている(UZG, 163)。このような大衆は任意に代替可能で、プロパガンダに動かされ暗示にかかりやすく無責任であり、自己自身を意識することなく生きている。

こうして現在の状況は、近代技術と相即的に展開した大衆化社会によっても規定されている。大衆は、技術的発明によって発展した機構の歯車となり、いまや実質ある伝統から切り離され、自己自身を喪失している。この事態が、現在の状況を規定している第二の危機としての「伝統的価値の崩壊」、すなわちニヒリズムに他ならない。

伝統的価値の崩壊を論じるに当たって、ヤスパースはまず宗教の弱体化に言及している。かつて諸宗教は社会状態の全体と結びつき、また日々の生活態度を担うものであったが、しかし今日では、「伝統的諸宗教は、ますます多くの人にとって信じるに値しないものとなった。つまり、ほぼすべての教義や、絶対的真理の排他的要求を持つ啓示が、信じるに値しないものとなった」(UZG, 167f.)。また伝統的諸宗教以外にも、「枢軸時代以来の全伝承が失われ、またホメロスからゲーテに至るまでの歴史が忘れられるということが、今日ではあり得ることのように思われる」(UZG, 168)。

こうして、現代においては伝統的価値の崩壊が未曾有の仕方で生じている点が指摘される。ヤスパースはこの事態を端的に「信仰喪失(Glaubenslosigkeit)」として性格づけ、「我々の時代の増大しゆく信仰喪失は、ニヒリズムをもたらした」(ibid.)と診断するが、この信仰喪失は哲学的信仰と宗教的信仰との間で共有されるべき問題である。

先述した科学技術論と信仰喪失の問題は、ここではっきりと結びつく。ヤスパースによれば、「技術時代の諸制約はしかしながら、大衆と化した全住民において、ニヒリズムの諸可能性が発現するのを促進するものとなった」のであり、「その上今日では、常に準備状態にあったものが、精神の運動そのものによって、誤解された科学によって——すなわち大衆の側からの誤解によって促進されている」のである (ibid.)。つまり、大衆は技術と科学がそれぞれ持っている意義や限界を見極めることができない中で、自己自身を意識することなく技術的機構に歯車として埋め込まれ、また部分的であるはずの科学的認識を全体認識にまで絶対化するという迷信に容易に陥り、批判的意識を伴った信仰を喪失してしまっているのである。

このように、大衆とニヒリズムという現在の状況を根本から規定しているのは信仰喪失に他ならない¹⁰。世界史の図式に照らしてみれば、現代は科学技術の時代として、火や道具の使用に始まったプロメテウスの時代に類似しているとは言えても、本来的な人間生成の生ずる第二の枢軸時代であるとは決して言えない。それゆえ、信仰喪失にある現代人は、歴史における最大の転換期である枢軸時代以来の伝統を自己化しつつ己の信仰を取り戻し、もはや過去の繰り返しではない第二の枢軸時代を目指さなければならない。ここで、哲学的信仰と宗教的信仰を含めた「未来における信仰」の在り方が問題となってくる。

V. 未来における信仰の問題

ヤスパースは、「未来の意識なしにはいかなる哲学的歴史意識もあり得ない」とし、「我々は、まずは過去を研究することによって、そして次には現在を純粋に把握することによって、未来の意識を基礎づけなければならない」として、未来の問題を歴史哲学的な考察の対象としている (UZG, 180)。

未来は実に様々な問題を孕んでいるが、その中でもヤスパースは自然の資源が枯渇する危機性や、ナチによる強制収容所に見られたような悪の可能性に注意を喚起している。この危機に面して、「恐るべき事態が意識されるということに好機が存する」 (UZG, 189) と言われるように、ヤスパースは危機を真正面から受け止め、自由と責任を意識しつつ信仰によって危機を好機へと転換させることを強調する。これまでの論述を踏まえて言うならば、大衆化社会の中であって伝統的価値の崩壊 (ニヒリズム) に耐え、また科学技術の成果と限界を見極める中で人間の自由と責任を意識し、さらに現代の危機的状況を直視することにより危機の回避を最大限に試み、本来的な人間生成が生じる第二の枢軸時代に向

けて、枢軸時代以来の伝統を自己化しつつ自らの信仰を根源から取り戻すことが緊急の課題となっている。ここに、「未来における信仰」の問題が生ずる。

ヤスパースは、未来の問題を「覚醒的予断 (erweckende Prognose)」という仕方で論じているが、これは未来の問題を全体的に確定されたものとして扱うものではなく、むしろ「可能的なものの空間を開き、計画と行為のための出発点を与え、我々を最も広い地平へと連れ出し、可能的なものの意識を伴った、我々の自由を高める」(UZG, 192)のものであり、換言すれば、「我々の現在の意識」を高めるものに他ならない。

「未来における信仰」は、まさにこの覚醒的予断にもとづいて語られる。ヤスパースによれば、信仰喪失という今日の状態によって要請されているのは、あらゆる歴史的信仰が生じてきた「源泉 (Quell)」(UZG, 267)に我々が帰らなければならないということである。この源泉とは、多様な形態で現象してきた一切の歴史的信仰の根源をなす一なる超越者¹¹を指すと考えられ、またこの源泉を見やることは、歴史上初めて信仰に目覚めた本来的な人間が生成した枢軸時代を想起することに繋がるであろう。そこでヤスパースは、「人間がどのように信じ、また何を信じるであろうか」(ibid.)という問いこそが未来に対する本来的な問いであり、その他のあらゆる諸問題を制約し包み込んでいる問いであるとする。つまり、未来の諸問題は信仰によって担われるのでなければならない。このような考察の立場は無論、ヤスパースの哲学的信仰にもとづくものではあるが、しかし「未来における信仰」の問題自体は宗教的信仰においても共有されるべきものと考えられる。この点は、以下でさらに論究されるべきであろう。

先述したように、世界史の図式に照らしてみれば、科学技術の時代である現代はプロメテウスの時代に類似してはいても、本来的な人間生成の生ずる第二の枢軸時代では決してなく、それゆえ信仰喪失にある現代人にとっては、枢軸時代以来の豊かな伝統を自己化しつつ自らの信仰を取り戻し、第二の枢軸時代を目指していくことが問題なのであった。この第二の枢軸時代が到来するためには、現代において現実化した「地球の統一」を現存在的な基盤として、実存的な地平での「人類の統一」が行われる必要があるであろう。過去の枢軸時代は三つの世界で無関係に平行して生じたが、今や第二の枢軸時代は、「地球の統一」のもとに全世界が相互に出会い、現代の普遍的危機を共にし、本来的な人間生成に向けて交わりつつ「人類の統一」を試みる中で生じてくるであろう。この「人類の統一」を目指す際に根源となるものこそが信仰であるとされるが、ここに、「未来における信仰」が切実な問題として浮かび上がってくる。

前期ヤスパースの思索以来、「宗教あるいは哲学は、それ自体は範域になることなく、人間の現存在のあらゆる範域に浸透しながら、人間全体を把握する」(I, 317)とされ、まさに哲学と宗教のみが人間全体を問題にし得る信仰の立場そのものであるとされてきた。そして、「教会の伝統において保護された宗教なくしては世界内にいかなる哲学的自己存在もなく、敵対者および刺としての哲学的自己存在なくしてはいかなる現実的宗教もな

い」(GSZ, 193)と言われるように、哲学と宗教は互いに相手を必要とし合っており、これらの信仰こそが無の可能性に対抗し得るものとされてきた¹²。

このように、前期の思索以来、哲学と宗教というそれぞれの信仰の立場が、無の可能性という現代的危機に対抗して互いに連带的に見る必要があると説かれているが、『歴史』においてはさらに「未来における信仰」という視点が持ち出されることで、思索がより一層深められた仕方で展開されている。その中でも特に重要なのは、ヤスパースが宗教的信仰の再生について批判的に触れていることである。一見すると、ヤスパースは宗教を否定的に見ているように思われるが¹³、しかし先述したように、宗教は哲学と並んで人間の生全体を問題にするものであって、たとえ哲学からは理解不可能であっても、宗教にも真理が認められるべきなのである。

ここで特に肝要なのは、後期になって提示された、枢軸時代に由来する「聖書宗教 (biblische Religion)」という考え方である。「聖書宗教とは包括的な歴史的空間であり、ここからして各々の宗派が、他の諸内容を見捨てながらそれぞれ自分たちの特殊な強調点を獲得する」(PG, 74)。つまり、聖書宗教はあらゆる対立や矛盾を保持した包括的な理念的宗教なのであり、ここからしてキリスト教、ユダヤ教、イスラム教といった実定的宗教も生じてきたとされる。

この観点から、現実の宗教や教会に対する批判が繰り広げられる。例えば、現実的な問題として「教会の再生」(UZG, 280)が取り上げられる。というのも、今日では教会的信仰が客観的な仕方で固定化されるに至り、あらゆる対立や矛盾を保持した包括的な聖書宗教の根源が見失われてしまっているからである。ここでヤスパースは、「今日の教会ならびに、教会の変容の力に対する疑い」(UZG, 281)があるにしても、この疑いは決して根源としての聖書宗教自体には当てはまらないと言う。つまり、「聖書宗教を回復することにおける変革」(ibid.)が問題なのであり、根源としての聖書宗教への帰還によって、逸脱した教会の再生が期待されているのである¹⁴。ここで、先述したような信仰による批判的意識が、まさに宗教にも求められてくる所以が理解されるであろう。

ヤスパースがこのように聖書宗教を問題とするのは、「聖書と聖書宗教」が、「我々が哲学する際の基盤、絶えず方向づけをしてくれるもの、かけがえのない内実の源泉」に他ならないからであり (PG, 75)、また「我々は聖書宗教にもとづいて哲学しているのであり、ここにおいてかけがえのない真理を掴み取る」(PG, 69)からである。こうした事情から、たとえ未来が不確実であるにしても、「とはいえ、西洋の我々人間存在の未来を決定するものは、結局は我々の信仰が聖書宗教へと関係する在り方にある、ということは確実であるように思われる」(UZG, 281)と言われるわけである。

これまでの論述を踏まえて言うならば、信仰喪失にある現代人は、枢軸時代以来の伝統を想起する中で、いまやそれぞれの信仰に立ち返るよう呼びかけられている。すなわち、哲学的信仰は「全歴史的伝承の権威」(UZG, 280)にもとづく中で、隠れたる神である超

越者を信仰しつつ、客観的に固定化されない自由な信仰を保持するよう呼びかけられ、また宗教的信仰は、教会に見られるような逸脱から、自らの根源である聖書宗教を回復して変革を行うことにより、本来聖書宗教において信仰されるべき神との関係を取り戻す中で信仰を保持するよう呼びかけられている。

ここに、「未来における信仰」の問題が、「人類の統一」の理念と共に生じてくると考えられる。ヤスパースによれば、人類の統一は「一つの共通の信仰への統合、また共通に真であると考えられ信じられるものの客観性、そして全世界にわたる一つの権威によって一なる永遠の真理とされる組織」（UZG, 325）において存在するのではなく、むしろ「思想や象徴の現象において同一化することなく相互に関わっている、歴史的に多様な諸根源による交わりを通しての統一、——むしろ多様性の中で一者を依然として隠れたままにさせておくような統一、——人間の諸可能性を徹底的に試み中での無限の課題として、限界のない交わりへの意志において辛うじて真にとどまり得る一者」（UZG, 325f.）において存在するとされる。つまり、ヤスパースは絶対的真理の要求を掲げる唯一の信仰形態（例えばキリスト教）にではなく、むしろ多様な信仰が互いに歴史的に交わりの中で信仰を深めることができるような自由の状態にこそ、人類の統一の可能性を見るのである。

この考えは、ヤスパースが世界史の枢軸をイエスの出現に置かず、むしろ多様な信仰形態が三つの世界で同時に平行して生じた枢軸時代に置いたことと対応している。世界史の図式に照らして見れば、過去の枢軸時代において三つの世界で平行して生じた多様な信仰形態が、いまや地球の統一において互いに出会い交わり得る地平にまで到達しているのであって、ここから人類の統一に向かって、すなわち本来的な人間生成が生じる第二の枢軸時代に向かって、世界史が新たに動き出す可能性が生じてくると考えられる。ここに、「世界史の枢軸時代を意識させることによって、極めて異なった文化的伝統を持った諸民族にとっての、歴史的な自己理解の一つの共通した枠組みを生み出すという、ヤスパースの道徳的 - 政治的な意図¹⁵」が認められるであろう。ヤスパースが聖書宗教という理念でもって宗教を批判しつつ宗教の再生を促すのも、まさにこうした観点から理解されなければならない。

このように、ヤスパースは「未来における信仰」に関しての確定的な予断ではなく、むしろ危機に瀕した現代人の可能性を開く覚醒的な予断を遂行する。つまり、ヤスパースは世界史の図式を繰り広げることにより、現代人が過去の枢軸時代以来の伝統を自己化しつつ現代の信仰喪失から立ち上がり、また科学技術による地球の統一を地盤として人類の統一へと、すなわち第二の枢軸時代へと向かい得る空間を指示しようとしたのである。それゆえ「未来における信仰」というヴィジョンは、哲学的信仰や宗教的信仰といったあらゆる信仰に対して何ら確実な答えを与えるものではないにせよ、それらの信仰を未来の問いへと引き込み、「我々の現在の意識」を交わりの中で高めるよう作用し続けるものであると言えよう。

おわりに

以上に見てきたように、本稿ではまずヤスパースの歴史哲学の基本的性格を明らかにし（Ⅰ）、そうした歴史哲学の立場から打ち出された「世界史の図式」に焦点を当てることで彼の歴史観を確認した（Ⅱ）。次に、現在の状況を規定している近代科学と近代技術の諸性格とそれらに対する信仰の在り方を提示し（Ⅲ）、そこから浮かび上がってくる大衆とニヒリズムという現在の状況を信仰の問題と結びつけて論じた（Ⅳ）。最後に、未来の信仰の問題がヤスパースの歴史哲学からどのようなものとして引き出され得るのかを、主に「未来における信仰」というヴィジョンに即して明らかにした（Ⅴ）。

『歴史』での信仰を巡る思索の独自性ならびに重要性は、この書が哲学的信仰や宗教的信仰といったあらゆる信仰に対して、現代世界の普遍的危機を意識させつつ信仰の回復および再生を訴えかける点にあり、しかもその訴えかけが「人類の統一」の理念を目指す中でのグローバルな視点から行われている点にある。

枢軸時代を中心とする世界史の図式において展開された「未来における信仰」というヴィジョンは、確かに何ら確実な内容を提示しはしないが、しかし哲学的信仰や宗教的信仰といったあらゆる信仰に対して一つの方向性を与え得るものではある。この方向性は、『啓示に面しての哲学的信仰』（1962年）を頂点とする後期の著作群を手掛かりとすることで、より詳細に論究され得るであろう。そこでは特に啓示信仰に対して、『歴史』で示唆された「聖書宗教を回復することにおける変革」が具体的な仕方で要求されている点が肝要である。後期ヤスパースの思索が内実豊かに展開されるための空間を切り開き、またその思索の方向づけを行った点において、『歴史』という書はヤスパース哲学の中でも特に重要な位置を占めていると言わねばならない。

凡例

ヤスパースの著作は以下の略号で示す。

GSZ : *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1979.

I - III : *Philosophie* 3Bde., 1932, 3. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer, 1956.

PG : *Der philosophische Glaube*, 1948, 7. Aufl, München, Piper, 1981.

注

¹ この三つの著作はそれぞれの観点や特徴を持ちつつも、根本的には「我々の現在の意識」を高めることを目的としている。例えば G・マンは、こうした三つの歴史哲学的著作の根本問題が同一のものであることを次のように指摘している。すなわち、「根本問題は、今日人間が何であるのか、今日何が人間を脅かしているのか、今日人間は何であり得、何でなければならぬのかということに絶えず向かう」(Golo Mann, *Jaspers als geschichtlicher Denker*, in : Klaus Piper (Hrsg.) , *Werk und Wirkung*, München, Piper, 1963, S. 144)。

² Godfrey Robert Carr, *Karl Jaspers as an intellectual critic : the political dimension of his thought*, Frankfurt am Main, Bern, New York, P. Lang, 1983, p. 93.

³ 想像力とは、実存が持つ絶対意識の充実態の一つであり、この想像力によって対象的なものが超越されつつ超越者の暗号が解読されると言われる。「私は想像力によって、存在をあらゆる対象的なものの暗号において、直接的に現在してはいるが対象的になり得ないものとして把握する」(Ⅱ, 282)。

⁴ 「歴史の全体性とは、開かれた全体のことなのである」(UZG, 331)。

⁵ 歴史叙述に際して「全体」が必要であることについては、例えば次の研究を参照。三木清「歴史哲学」『三木清全集』第六巻、岩波書店、1967年、16頁以下。

⁶ ヤスパースによれば、近代技術的世界の発生には自然科学、発明精神、労働組織の三つが関与しているが、この自然科学と技術については、「自然科学は技術への顧慮なしに自らの世界を生み出す」と言われ、さらには「科学と技術の間には、予見し得る関係は存在しない」と言われており、科学と技術がそれぞれ別のものとして論じられている(UZG, 136)。なお、科学技術を巡る、ヤスパースとハイデガーとの差異については、次の研究を参照。渡邊二郎「歴史的現代の特徴づけとしての技術時代について——特にヤスパースとハイデガーの所説の対比を念頭に置いて——」『講座 近・現代ドイツ哲学Ⅲ ハイデガーと現代ドイツ哲学』千田義光・久保陽一・高山守編、理想社、2008年、225-246頁。

⁷ 技術の諸限界として、次の五点が挙げられている。すなわち、第一に「技術は手段であり、指導を必要とする」(UZG, 153)という点、第二に「技術はメカニズム、生命なきもの、普遍的なものに制限されている」(UZG, 154)という点、第三に「技術はそのつど、限られた資源やエネルギーに結びつけられている」(UZG, 155)という点、第四に「技術は人間に結びつけられており、そうした人間の労働を通して実現される」(UZG, 156)という点、第五に「技術はおそらくその発明の歩みにおいて、ある可能的な目標に制限され、ある終結によって規定されている」(ibid.)という点である。

⁸ ここでの「魔性(Dämonie)」という言葉は、「人間によって生み出されたものではあるが、しかし望まざるもの、現存在の全体に結果をもたらす征圧的なもの、依然として見通せないまま立ちふさがっているもの、いわば密かに生起するもの、不明瞭なもの」(UZG, 157)を意味している。ヤスパースによれば、増大しゆく労働量によって「労働する人間の機械

化やオートメーション化」が生じ、そして労働器具を機械化することによって、「労働器具の複雑化、拡大化、必然的な共同作業」と並んで、すべての人間的現存在を徐々に取り込む「組織」が生じ、また生活形成が機械労働になった結果として、社会も「唯一の巨大な機械、全生活を取り込む組織」へと変化し、さらには「技術的な思惟」が人間的行為のあらゆる範囲や諸科学に広がっている（UZG, 158）。こうした事態の中で、いまや人間そのものが、「目的に適った仕方で加工されるべき原料の一つ」となってしまう、このようにして「以前に全体の実質であり意味であったもの——すなわち人間——が手段となる」危機が生じてくるが、これこそが技術の魔性に他ならない（UZG, 159）。

⁹ すでに『現代の精神的状況』においても、「技術と大衆は互いに相手を生み出した」のであり、「技術的な現存在秩序と大衆は表裏一体」であると指摘されている（GSZ, 34）。

¹⁰ ヤスパースは『原子爆弾と人間の未来』において、科学技術によって規定された現代に生きる全人類が一つの限界状況にあることを指摘するが、『歴史』において扱われた大衆、ニヒリズム、信仰喪失という問題も、全人類が共有している限界状況と考えることができるであろう。ヤスパースは枢軸時代を中心とした世界史の図式を展開することにより、全人類に対して現代の危機を意識させようとしたのである。それゆえ、ザラムンが指摘しているように、「ヤスパースはまた、世界的な限界状況を克服するに際して助力を行うという根本的な意図を持った歴史哲学を展開した」（Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, München, C. H. Beck, 1985, S. 109）と言えるのである。

¹¹ すでに『哲学』においても、超越者が「あらゆる実存の歴史性の一なる根拠」（Ⅲ, 121）であると考えられている。

¹² 「敵対者間に存する、権威と自由としての緊張は、完成し得ない精神の生命なのであるが、現在の予断においては、こうした敵対者たちは無の可能性に対抗して互いを連帯的に見なければならぬであろう」（GSZ, 193f.）。

¹³ 例えば、コリンズは次のように言っている。「宗教的信仰というものは元来、超越者に対する個人の哲学的な帰依、そして包括的な現実に由来するのだとヤスパースは考えている。宗教的信仰は、こうした本質的に哲学的な洞察の無反省的表現の一つなのである」（James Collins, *The existentialists: a critical study*, Chicago, H. Regnery, 1952, p. 111）。

¹⁴ 例えば林田は、こうしたヤスパースの態度について次のように言っている。「彼は、キリスト教と教会との非真理性を示しはするが、しかしキリスト教の真実性を、より広い聖書宗教の名の下でより包括的に生かそうとする」（林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、1971年、53頁）。

¹⁵ Salamun, ebd., S. 110.

ショーペンハウアーの色彩論から構成される構想力の問題についての若干の考察と見通し

鳥越 覚生

Die etliche Betrachtungen und Übersicht über das aus der Schopenhauers Farbenlehre konstruierte Problem der Einbildungskraft

Kakusei TORIGOE

In diesem Aufsatz suche ich den Punkt auf, an dem Schopenhauers Farbenlehre sich auf die Einbildungskraft bezieht. Daher betrachte ich das im Auge erscheinende Nachbild, welches Schopenhauer in seiner Farbenlehre behandelt. Außerdem versuche ich anhand der Frage, was für eine Vorstellung das Nachbild ist, eine Übersicht über das aus Schopenhauers Farbenlehre konstruierte Problem der Einbildungskraft zu gewinnen. Dadurch erkennt man, dass das Nachbild eine Erscheinung des Auges ist, also weder die empirische reale Vorstellung wie ein Hund noch die aus den Bestandteilen a priori vorhersagende Vorstellung wie die geometrische Figur. Außerdem bedarf es, um das Nachbild von Farben überhaupt zu unterscheiden, der Funktion der Einbildungskraft. In dieser Weise habe ich eine aus der Farbenlehre Schopenhauers konstruierte Übersicht der Einbildungskraft von Neuem aufgewiesen.

序

哲学者として知られるショーペンハウアーは色彩研究をし、その成果をテキストとして残しているが、色彩研究史においては一般にゲーテの色彩論の支持者として理解されるに留まっているようである¹。また、ショーペンハウアー研究においてもなかなか日向に出ていないようである²。彼の色彩論は、彼の哲学的な思想のなかで異彩を放っているものの、その扱いは未だ十分とは言えないであろう。彼の色彩論を正當に評価するためにはどうしても、彼の哲学思想との連関を示す必要があるように思われる。この作業を省略して、ゲーテの色彩論や、現代の色彩研究に接続し注意を喚起することは、ショーペンハウアーを脇役にしかねない。

ショーペンハウアーの色彩論を彼の生存と結び付いた思索と連関させて考えるために、初めにショーペンハウアーと色彩研究について、当時の彼が置かれていた諸状況を視野に入れながら、彼が色彩研究をしていた時の問題意識を推測する（第一章）。そこから彼の色彩研究を彼の哲学的思索と連動させて読み解く共通の地盤を取り出したうえで、近年のショーペンハウアー研究の功績である色彩論と構想力の問題を摘出する（第二章）。具体的には、眼における補色を構想力の発露として哲学的に説明し得るかを、ショーペンハウアー哲学の術語を用いて再構築することで試験する（第三章）。そして最後に、ショーペンハウアーの色彩論から構成される構想力の問題についての若干の考察を経た見通しを与えることで、ショーペンハウアー思想研究における彼の色彩論の哲学的な価値を提起する。

1. ショーペンハウアーと色彩研究³

時代と社会と家庭の状況に即した思想家の立場を考察することにより、色彩研究をしていた時期のショーペンハウアーの問題意識を推測したい。

主著とされる『意志と表象としての世界』（1818年）で、カントの哲学を継承しながらも独自の意志の形而上学を展開したことで知られるアルトゥール・ショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer 1788~1860）は、その思想の形成期にゲーテの指導下で色彩研究に取り組んでいる。彼とゲーテとの共同研究は、1813年10月に学位論文である『充足理由律の四方向に分岐した根について』をイェナ大学に提出した後、ゲーテの行きつけのサロン

の主催者であった、母であり女流小説家でもあるヨハナが居るワイマールに滞在したおよそ半年間に集中して行われた。そして1814年5月にゲーテと母が居るサロンを離れて単独でドレスデンに移ってから、色彩研究は哲学思想研究と並行して継続された。その成果は、1816年に『視覚と色彩について』としてまとめられている。

ショーペンハウアーの思想形成と彼が置かれていた時代状況や家族関係、彼の内面における隠された葛藤との関連性は、ザフランスキーの『ショーペンハウアー』によって指摘されている⁴。殊に、色彩研究を開始する1813年から色彩論を上梓する1816年にかけての期間は、社会はライプツィヒの戦いにおけるナポレオンの敗戦からウィーン体制への移行の動乱期であり、家族関係では1814年に母親との決定的な決別があり、彼の内面においては、哲学を志して以来、課題としてきた生存と結びついた形而上学の問いへの、彼自身の答えを体系的に叙述する『意志と表象としての世界』の第一稿の執筆を、1815年に開始しているために、内も外も緊張した状況下でのショーペンハウアーの思索という一面が際立つ。

しかしながら『視覚と色彩について』とショーペンハウアーを取り巻く状況と彼自身の緊張関係についての研究は、『視覚と色彩について』が科学論文であることが前景にできるためか、どうしても背景に押されている観がある。実際、先に挙げたザフランスキーも、色彩研究を介して生まれたゲーテとの交流と、イェナ大学を中心に1815年に発足したドイツ連邦に対する愛国心に燃える学生運動との連関から、色彩論を上梓するに際して政治的影響が生じることを気に病む出版社に対する弁明の手紙が残されていることの二点への言及に留まり、色彩論の内容から即座に、緊張した状況下で生まれているショーペンハウアーの思想へと接続する試みをしていない。

このことは正当に思えるが、ザフランスキーが先鞭をつけたショーペンハウアーの思想と彼の内と外の状況との連関の妙に今しばらくこだわってみたい。これにより、後の本研究で、ショーペンハウアー形而上学において予備学に属する認識論の概念の一つである構想力と色彩の問題を取り上げることの少なからぬ説明が為されると期待するからである。

色彩研究とショーペンハウアーを取り巻く外的な事情は、先に触れた二点で重大な欠落はないであろう。問題は彼の内面である。これは想像に頼る部分が入らざるを得ないが、彼が1819年に就職活動のために認めたラテン語の履歴書の一文が補助となるであろう。彼は1813年に学位論文を、動乱を避けてルードルシュタットで脱稿することになるが、その際に「ところで当時私は精神において大いに苛まれ、打ちひしがれていた。それは主として、私が精力を注ぐ天分とは全く違ったそれが私の生涯を通して時代のものとなっているのを看取していたことによる。」(B.S. 53.)と言っている。この文面から推して測るに、彼が政治的動乱に対して距離を置く理由は、彼が政治に関心をもっているかどうかという基準を越えた地平にありそうである。つまり、彼が自覚する自身の天分は、時代が要請している政治や社会活動といった実践に適したのではなく、理論的な形而上学の体系

を生み出すことと思われたが故に、彼が哲学を志して以来、苦悩し、自身で着想しつつある形而上学の問いへの答え、これに書物という体裁を与え、世に問うことに自身の使命を感じ、激変する政治や社会に呑まれることを避けたのであろう。学位論文や『視覚と色彩について』でたびたび引用されるプラトンの『饗宴』の一節に、思想を身籠り、真理を生み出すエロスについての話がある⁵。先の履歴書の文面は、ショーペンハウアー自身が彼の思想を身籠り、劣悪な時代状況のなかで吾子を満足に産みきることができるかと心配する親の心境を思わせる。彼の分婉が1818年の主著である『意志と表象としての世界』の公刊であったとすれば、色彩研究に従事していた時期も、先の気遣いは続いていたと考えて然るべきであろう。そうならば、色彩研究を彼の単なる好奇心の産物と考えることは不自然であり、彼の生存に根差した思想と連動していると考えられるべきであろう。動乱の世の中で自己の使命を自覚して緊張感をもって生きている者が、自己の使命から逸脱する余事としての色彩研究に時間を割いたと考えるのは不都合であろう。

上記のように整理すれば、ショーペンハウアーの内面における緊張とは、伝統的な理論と実践の区分に洩れず、哲学的な理論の構築を実践的な活動によって妨げられることを恐れる葛藤と言え。あるいは比喩を用いれば、外的な政治的動乱によって身重の我が身が流産することを恐れ、ひたすら無事に真理という名の自身の思想を生み出すことを願う親の緊張とも言えよう。そして、この思想は彼の形而上学の体系であるから、生理学的見地からの色彩論や哲学的見地から視覚にまつわる認識論を論じる『視覚と色彩について』は、形而上学の予備学としてではあるが、広くショーペンハウアーの内的緊張と関係し、延いては内外ともに安からぬ状況下での思索の内に数えられると思われる。それゆえ、彼の色彩研究を彼の哲学的思索と連動させて読み解く素地はあると考えられる。

2. ショーペンハウアー思想研究における色彩論の位置づけの新たな可能性と問題

ショーペンハウアー自身が彼の色彩論をどう位置付けていたかを、彼の言葉と、その述語使用に影響を与えたであろう人物を調べることで明らかにしたいと思う。具体的には、自然科学からはビュフォンとブルーメンバッハを、哲学からはカントを指摘する。その後で、近年、特に日本におけるショーペンハウアー研究で着目された色彩論の新たな解釈の可能性について考察する。

ショーペンハウアーは彼の色彩論を生理学的 *physiologisch* と評している。そして、ショーペンハウアー研究者の多くは、色彩論をニュートンの学説に対抗した生理学的な研究と

理解している。生理学はヒポクラテスやガレノスにまで遡れるとは言え、今日に近い意味での生理学は、1839年に提唱されるシュワン（Theodor Schwann）とシュライデン（Matthias Jacob Schleiden）による全ての生物は細胞から成り立っているという細胞説を俟たねばならない。従って1816年のショーペンハウアーによる色彩論は、主な先行研究者としてゲーテとビュフォン（George-Louis Leclerc de Buffon）を挙げていることから分かるように、広く自然界を探求する百科事典的な博物学者の流れを汲んでいて、本性や自然 φύσις の学 λόγος としての生理学 Physiologie という、語源により近いものと言った方が順当であろう⁶。

生理学と関連するショーペンハウアー自身の学歴としては、1809年にゲッティンゲン大学で医学を志していた彼が、先に挙げた履歴書で、「ブルーメンバッハに自然史、鉱物学、生理学と比較解剖学を学んだ」（B. S. 52.）と振り返り、1811年にベルリン大学に移ってからは「ホルケルに生理学を習った」（B. S. 53.）と述べていることを指摘できる。ホルケル（Johan Horkel）は細胞説の提唱者の一人であるシュライデンの指導教官であり、急激に発展しようとする生理学の転換期にショーペンハウアーが生理学に関心を抱いていたことを窺わせるが、転換期であるがゆえに、従来の博物学的な要素が多分に含まれていると考えられる。ブルーメンバッハ（Johan Friedrich Blumenbach）が1804年に書いた『比較解剖学のハンドブック』は第三版を数えたうえに、当時のヨーロッパの諸国語に翻訳されている⁷。同書には眼についての章があるが、そこでは様々な動物の眼球についての比較解剖学が為されている⁸。こうした事実は、先の自然の学としての生理学と矛盾しないであろう。

さらに、単なる科学論文としてではなくて哲学思想の文脈でショーペンハウアーの色彩論の意義を問おうとする本研究の主旨からは、生理学的という言葉も、自然科学者のみならず哲学者の系譜からも考慮できるであろう。例えばカントは、1798年の『人間学』序文において生理学的という言葉をご説明している⁹。

人間の見識の学説は、体系的に捉えられれば（人間学としては）、生理学的な見地か実践的な見地かに分かれる。生理学的な人間学は、自然が人間から構成したものの研究に基づき、実践的な人間学は、人間が自在な存在として、自ら行為し、行為し得て、行為すべきことの研究に基づく¹⁰。

カントによれば、生理学的な人間学は人間の健全な身体の組成のされ方とそれに伴う生理現象を解明するに過ぎず、それによって人間身体が現在のそれよりもより壮健になり、美しくなることを目指していない。しかもそうした人体の構造を生み出したものはあくまでも自然であり、神や創造主としての超越者とは言わない。神の恩寵の光ではなくて、自然の光が追求できる範囲の内部の知に留まる。これは経験に基づく実証科学がもたらす知識と言い換え可能であろう。よって、カントによる生理学的という言葉使用における特異性

は、超越的な概念に対する批判が含まれている点と、実践的なものからの切り離し、すなわち、より人間として文化的に陶冶され得る可能性を排除している点にあると言える。

ショーペンハウアーが生理学的と言う場合も、さしあたりカントのそれと抵触しない。ショーペンハウアーは狭義において生理学を「生理学的すなわち眼にのみ属する色彩現象」(Fo. Einleitung)と説明している。より詳しく言えば、彼は色彩が眼の網膜の興奮であると言う。ニュートンの主張するように、光が波長に応じた色彩をもつとする物理的な説明に対して、人体のメカニズムに即して色彩が感覚として生じると言う。人間の内なる現象を、細胞や組織という概念こそ使わないが、生理学的に考察する。外なる自然の諸現象に知性的な自然法則を認めるように、内なる自然である人体にも、伝統的に受動性とされてきた知覚に、能動的な人体の活動を認め、その法則性を探ろうとする。それでショーペンハウアーは「感受性は決して純粋な受動性ではなく、受けた刺激への反応であることは生理学の疑いようのない教説である。」(Fo. § 2.)と言う。色彩の研究成果は、謬見を正すものであったとしても、人が現に見えるような色彩世界を改良するものではないし、それによって超越者の知識に接近できるものではない。その限りで、彼の色彩論は、科学論文としての読み方を越えた読みの可能性を許容していないように見える。

しかし、酒井剛は2004年の「眼と構想力——ショーペンハウアーの色彩論——」において、「ショーペンハウアー色彩論は一般に、ゲーテの「生理的色彩」論の世界を限定して受け継ぎ、これをさらに心理学的・生理学的に発展させた心理学的・生理学的色彩論だと考えられてきた」と従来の受容を分析した上で、「ショーペンハウアーの哲学は、主観と客観とに分裂した意識の場に立脚するカント的な超越論的観念論である」とし、ショーペンハウアーの色彩論を「ゲーテ色彩論をカント的な観念論的立場から読み替える作業であった」と結論する¹¹。酒井による主張は、ショーペンハウアー色彩論とカント哲学との結合を指摘し、哲学の文脈での読みの可能性を開拓した点と、ショーペンハウアー色彩論のなかで注目されていなかった色彩カテゴリー論と構想力論を取り出してきた点で新しい。

とりわけ構想力への着目は、それがショーペンハウアー哲学における課題であるプラトンのイデーや物自体である意志と関係するものである以上、重大な指摘と言える。しかし、そうであるからこそ、慎重になる必要もある。先にカントの『人間学』の一節を足掛かりとして論じたように、生理学的な色彩論は超越者の知に接近するものではないし、一般的な身体感覚を越えた認識について言及するものでもない。しかしながら、もしもショーペンハウアーが彼の色彩論において構想力を主題としていたならば、酒井も前掲論文で指摘しているが、カントの『判断力批判』で展開されるような「目的概念と結びつかない構想力の自由な遊戯」である芸術の領域にまで、潜在的でこそあれ侵入していることになる。芸術における認識は、1818年の『意志と表象としての世界』におけるショーペンハウアー哲学の区分によれば、意志に奉仕する知性がその仕事から解放された認識であり、自然諸科学の対象でもなければ、カントの生理学的な人間学の対象でもない。

整理すれば、酒井の指摘によってショーペンハウアーの色彩論を哲学の文脈で読む道筋が拓かれたものの、どこまで哲学的であるかという点で、構想力を強調する酒井の解釈は、ショーペンハウアー自身による生理学的な色彩論という枠組みを超える要素をもっている。とは言え、カント哲学との連関を押さえた上で、形而上学の予備学としての認識論の領域で色彩論解釈を留める読みの可能性も残されている。酒井によるゲーテとショーペンハウアーの色彩論の比較研究の手前には、まだ考察の余地があるのではないだろうか。

3. 補色理論から構想力の問題をショーペンハウアー思想の内部で構成する試み

酒井の色彩論解釈を正しく評価するためにも、構想力そのものを問うことから吟味し、色彩論において構想力が問題となる条件を整理してみる。

酒井が指摘したように、ショーペンハウアーの色彩論がゲーテのそれをカントの超越論的観念論の立場から読み替える作業を含んでいたとすれば、ショーペンハウアーが使う術語としての構想力は、カントの構想力を立脚点とすることになる。ところで、カントの構想力は感性と悟性の中間の能力とされるが、その二義性はアリストテレスが『デ・アニマ』（427b）で想像力 *φαντασία* は知覚なしには見出されず、思惟は想像力なしには見出されないとして、中間的存在として捉えたことに端を発し、トマス・アキナス、フィチーノを経て、ヴォルフ学派に引き継がれ、カントの構想力論の伝統的な文脈となっているとされる¹²。

ところが、構想力概念の系譜を辿ることは、古くから人間の能力として構想力が気付かれていたことを示す以外には、各思想家でその解釈と評価が異なる為に総括が難しい。そのうえ、ヴィーコが『イタリア人の太古の知恵』で「古代ローマの人々は、感覚を通じてつかみとられたものを自らのうちに保存する能力をメモリア（記憶力）と呼び、それを外に出すときにはその同じ能力をレミニースケンティア（想起力）と呼んでいた。しかしまたそれは、われわれが形象を作り出す能力、ギリシア人がファンタシアと言い、われわれがインマジナティーヴァと言っている能力（想像力）をも意味していた¹³」とまとめているように、構想力や想像力は記憶力、想起と境界を接し、時には同義として扱われるために、その概念史は錯綜している。加えて、構想し想像するという行為自体が、確実な認識を論じる学問と反発し易い。しかし、これらは能力から出発し、抽象的な議論のなかで説明するが故の困難に思われる。逆に、色彩論に限定して、各人が確認できる具体的で注目しやすい事例から議論を始め、そこで働いている人体の現象を生理学的に捉えたうえで、

そこで機能している能力を構想力と呼び、その能力の特質を取り沙汰すれば、或る程度の共通理解が得られるのではないだろうか。

より具体的に言えば、ショーペンハウアーが主張する眼の網膜における興奮としての生理現象である色彩から始めて、常に対としてのみ現象する生理学的な色彩を確認し、補色において現われる色彩現象と構想力との関係を問いたい。補色において機能している人間の能力を追跡することで、ショーペンハウアーによる構想力の理解を明らかにすると同時に、彼の色彩論の生理学的な見地と哲学的な見地の境界を示し、酒井の色彩論解釈に一つの見通しを与えたい。以下、色彩研究における基礎的な術語を確認しながら、順々に検討していく。

3. 1. 眼（網膜）の興奮としての色彩現象と両極性について

これから問題とする事象そのものは極めて単純である。つまり、私たちが色を目にしていると意識する時、実際に体内で起こっている現象が課題である。困難は、事象を説明する点にある。ショーペンハウアーの色彩論は、第一に彼が色彩そのものや眼ではなくて、意識を出発点とする哲学的な視覚についての習熟を促すことから始まる。このことの意義を明らかにするために、ショーペンハウアーの『視覚と色彩について』とそれに先立つ学位論文第一版の記述を材料として、彼の説明を概説する。

カントやラインホルト（Karl Leonhard Reinhold）の影響を受けて、意識の与件を哲学の出発点とするショーペンハウアーは、学位論文で意識をこう説明している。

私たちの意識は感性、悟性または理性として現れる。この意識は主観と客観とに分かれており、それ以外は含まない。主観にとっての客観であることと、私たちの表象であることは同じである。私たちの表象と呼ばれるものは全て主観にとっての客観のことであり、主観にとっての客観といわれるものはすべて私たちの表象のことである。意識から独立して、それ自体で存在しているもの、他のものとの関係せずにそれだけで存在するもの等は、私たちにとって客観とはなりえない。私たちの表象と呼ばれるものは全て、一定のアプリオリな結合法則のうちに取り込まれている。（Go. S. 18.）

主観と客観の関係や、表象についての理解は、後に主著とされる『意志と表象としての世界』の冒頭で「世界は私の表象である¹⁴」と表明されるようにショーペンハウアー哲学の

基本的な枠組みとして保持されるうえ、現象と同義とされる表象には、カントのそれには認められない特性、表象としての世界の虚無性 *Nichtigkeit* の属性が加えられるであろう。しかし、色彩論において求められるのは、「この論文の本来の対象である色彩を扱う前に、視覚全般についての若干の習熟が必要不可欠である。そして確かに、ここで私の目的とする解明が求められるこの件は、視覚についての生理学的なものと言うよりは、ことの性質からして、認識能力の批判に、従って一般に哲学に含まれるものである。」（Fo. Einleitung）と言われているように、意識を出発点とする視覚全般についての「習熟」である。

実証主義者たちが依拠する経験的な意識の成立条件としての、アプリアリな意識を認める点で、ショーペンハウアーの意識の説明はカントの超越論的観念論と同じく哲学的である。そして「第一章について、従って認識能力に関しては、詳細な解明が私の根拠律についての論文にある。」（Fo. Einleitung）と言われるように、先の学位論文で表明した立場を維持して、ショーペンハウアーは色彩論において自ら哲学的と称する第一章の「視覚について」を書いている。また『視覚と色彩について』の序文と第二章では、第一章で視覚について論じたことへの説明がなされている。哲学的な考察から始めるという構成からして、ショーペンハウアーが生理学的な色彩論を、哲学の習熟を前提とすることを強調していることが分かるであろう。

哲学と自然科学である生理学の関係性は、1836年にショーペンハウアーが自らの哲学の検算として、自然科学の諸報告をまとめ、注釈を加えている『自然における意志について』を発表している経緯からして重大な問題ではある。しかしながら、1814年から1816年の色彩研究に従事していた時期に限定すれば、先に「生理学的」という術語で確認したように、ショーペンハウアーの言う生理学は自然や本性の学としての要素が強いため、さしあたり、哲学的と生理学的という区分に拘泥する必要はないであろう¹⁵。寧ろ、彼が色彩を論じるに当たって認識論の対象である意識に与えられた与件を出発点としていることの方が重要であろう。それゆえ、哲学と自然科学の関係性の問題には深入りせずに、科学論文とされる色彩論において、デュフォンやブルーメンバッハの影響を受けた「生理学的な考察」とカントに代表される「哲学的な考察」の二面性があり、これら二つが総合されて一つの論文が構成されていることにショーペンハウアーの色彩論の特徴があることを強調したい。

そして、意識に与えられる与件から色彩を論じるというショーペンハウアーの姿勢は、単なる生理学的な体内現象としての色彩研究として、色彩を生じさせる物質や体内の機構を解明することに制限されずに、人間が色彩を認識する能力にまで目配りをする遠因となっているように思われる。だからこそ、単なる眼における色彩感覚の機構の説明で終わらずに、眼において色彩感覚が意識される機構の説明が為されているのであろう。色彩論において彼は、認識主観、知覚といった哲学用語を使用している。

例えば、ショーペンハウアーは色彩論と眼の活動をこう接続させる。

これまでの私たちの考察から、明るさ、暗さ、色彩は、狭義において眼の状態、変容であることが帰結する。これは認識主観によって直接に知覚される。色彩の哲学的な考察は、この色彩の概念から出発しなければならず、それが為色彩を生理学的現象として示すことから始めなければならない。(Fo. § 2.)

一方で、私の外にある事物に帰属して見える色彩は、人体の構造を研究する生理学の見地により、私が私の眼でもって見ている色彩現象として、私の外部から私の内部である眼へと置換される。他方、「認識が対象に従うのではなくて、対象が認識に従う¹⁶」というコペルニクス的転回を経たカントの超越論的観念論を継承するショーペンハウアー哲学は、私が認識する全ての対象は認識主観が表象として現象させる客観であるとする。その場合、私の身体は、それ自体客観でありながら他の客観との媒介となることから、「直接的な客観」と呼ばれ特別な地位を与えられる¹⁷。色彩は私が表象 *Vorstellung* として、文字通り前に *vor* 立てる *stellen* ものとされるが、それはあくまでも私の直接的な客観である眼と間接的な関係にある光という客観との関係で生じるものである。眼と光の関係は視覚論を含む哲学的な認識論の問題となる。その一方、色彩は光の受容器官としての眼の興奮や状態を生理学的に問うことで主題化される。色彩は私の意識の内において、私の外なるものとして、眼と光の関係に付随して構成される。生理学によって外から内へと置換される色彩と哲学において意識の内の外なるものへと付随的に構成される色彩は、眼において接続する。それゆえ、眼の状態、変容を問うことは、生理学的であると同時に哲学的であるとされる。

とは言え、生理学と哲学では関心の集まるところが異なるのも事実である。哲学的に言えば、眼の状態を問題とした場合、色彩現象がどこを起源とするかが問題となる。生理学的に言えば、眼の内の機構であることは自明であるから、それ以上の追求は為されない。しかし意識を出発点とする哲学からすれば、先にショーペンハウアーの意識の説明で引用したように、意識は感性と悟性と理性という能力を備えているのであり、感覚器官としての眼で生じた色彩現象が、本当に感覚の能力である感性のみに固有の対象であるかが問題となる。つまり、色彩の概念がある以上、概念があるが故の色彩感覚である可能性は検証なしには否定できない。また、色彩が感性に固有な対象であるとしても、色彩が感性の形式である時間と空間によって純粹に構成されるものなのか、それとも感性の質料である直観の多様に帰属するものであるかが論じられなければならない。これらは、生理学においては表立って問われない問題である。そして、これら哲学的な問題がショーペンハウアーの色彩論における生理学的な色彩についての考察において、潜在的にはあるが注目されていることが、彼の色彩論の特色であると同時に問題に思われる。

この事情は、ショーペンハウアーが眼の両極性と呼ぶ説明においても見て取れる。彼は「色彩の数は限りない。しかしながら、それぞれの二つの対立する色彩は、あらゆる他の色彩の十全な可能性の因子である。これは色彩が常に二重性として現象するからであり、色彩の二重性は眼の活動の分割に基づく。従って、決して個々の色彩について論じるべきではなくて、二つに分かたれている全ての眼の活動に含まれるあらゆる色彩の対 *Farbenpaare* について論じなければならない。」(Fo. § 5.) と言い、この色彩の二重性を両極性と名付けている¹⁸。具体例を示せば、赤と緑、橙と青が両極性の関係にあるとされる¹⁹。

生理学的見地に立ち、眼の興奮としての色彩を扱うショーペンハウアーにとっては、色彩を概念起源として扱う道はない。このことは、眼が質的に二つに区分された機能をもつが故に、常に網膜のある箇所が機能して一つの色彩を生じさせている場合には、質的に対応するもう一つの箇所も機能しているという指摘からも確認できる。眼の構造から不可避免的に、色彩は常に規則的な対を為して現象することが帰結することを説くことは、色彩が感覚器官である眼を起源としていることの根拠となる。それゆえに、個々の色彩や、色彩を綜合する「色彩のもと *Ur-Farben*」(Fo. § 5.) を説くことは馬鹿げているとさえ言う。

確かにショーペンハウアーは、少なくとも生理学的な色彩論である『視覚と色彩について』の第二章「色彩について」では、感性や悟性や構想力といった認識論の術語を用いていない²⁰。その点、彼は生理学的な色彩論の体裁を守っている。色彩の両極性の議論の場合、色彩が眼の質的に分割された活動に対応して、常に特定の対を為して現われることを指摘することは、生理学的である。しかし、この生理学的な見地から、従来の知見を排除する際に哲学的な議論が現われる。その意味で、間接的に哲学と触れている。すなわち色彩の両極性の指摘では、個々の色彩を論じることが排除されるのであるが、その際にプルタルコス、デモクリトス、エピクロスが参照される²¹。そして、経験的ではないアプリアーナ、もしくは規範や理想とも言える色彩についての議論が為される。仮に哲学者の名前を挙げることを許容するとしても、そこで注目されている問題は、「人間がどれ位の色彩を受容できるか」(Fo. § 5.) ということから派生して、人間がどれだけの色彩を規範として限りなく純粋に、つまりはアプリアーナに認識しているかという哲学的な問いとなる。この問いの背景には、先に触れた色彩が概念と直観、思惟と感覚のどちらに起源をもつかという極めて哲学的な問題意識があるに違いない。これは、眼の状態を問うことは生理学的であると同時に哲学的であるとしても、生理学的な色彩論から言えば、脱線と言えるであろう。ショーペンハウアーは生理学的に色彩を論じているのではあるが、哲学的な問題と境界を接する議題においては、生粋の生理学者よりも過敏に反応してしまい、その結果哲学的な論述が挿入されていると考えられる。そして繰り返しになるが、この問題の根っこには、常に意識の事実から出発するという、哲学者ショーペンハウアーの基本姿勢が指摘できる。

感性起源の色彩論を生理学的に主張するショーペンハウアーが、次に生理学的な議論の逸脱や哲学的な議論の挿入を犯し得るのは、対をなして現象される色彩が、ショーペンハウアーが継承しているカント哲学における感性の形式と質料という区分においてどう位置付けられるかという点においてである。この問題は補色の考察において露呈する。

3. 2. 補色残像と構想力

ショーペンハウアーが言う補色とは、現代の色彩論において補色残像 (complementary afterimage) と呼ばれているものと大枠において一致している。これは、例えば赤い図を一定時間凝視した後、灰色の面に眼を移すと、そこに赤と補色関係にある緑の図が見える現象のことである。これは逆の場合も生じる。つまり緑の図を見た後には赤の図が現れる。以下、残像もしくは残像現象で統一して、議論を進めていく。

先に確認したように、酒井はショーペンハウアーの色彩論における構想力の問題を取り出した訳であるが、その際「ショーペンハウアーによれば上で見た残像現象は、構想力が二極の色彩への分離から再び光の統一を求めて、今私がみている色の反対色（補色）を呼び起こすことにより生じるのである²²。」と解釈している。しかしこの解釈の要は、ショーペンハウアーが白色を完全な光とし、その対としての黒を闇と表記し、この白と黒の間に黄、橙、赤、緑、青、紫を基点として配置することで、無限にある色彩の対に秩序を与えたことを受けて、ここで言われている光を現実の光というよりは、「自我の意識の統一を表すメタファーとして理解されるべきだろう²³」とした点にある。

ショーペンハウアーによる無限のニュアンスをもつ色彩群に秩序を与える試みは、アリストテレス以来の伝統的な、色に序列をつけて理解しようとする試みの延長であり、なんら科学論文としての体面を貶めるものではない。ところが酒井の独創的な解釈は、「各色は白との内的で本質的な親近性あるいは、完全な光の印象と似たところをもっている、他方、各色はこれとは逆の関係に即して、闇に近づく。」(Fo. § 5.) といった記述から、ゲーテの色彩論からの影響を考慮しつつも、メタファーとしての光を取り出すのであるが、この解釈は生理学的なショーペンハウアーの色彩論という枠組みを損傷させかねない繊細な議論である。本節では、酒井によるショーペンハウアーの色彩論と構想力の接続を、志向する先に見据えながらも、酒井とは異なる方法を探る。それにより、ショーペンハウアーによる「哲学的」と「生理学的」といった論文構成を損なうことなく、彼の色彩論の哲学的な面白みを見出したい。

さて、前節においてショーペンハウアーの色彩論は、眼の変容や状態の考察において生理学的でありかつ哲学的であり得ることを確認した。そして、彼の色彩論の特色であり問題点として、生理学的な考察の途中で、哲学的な問題と境界を接した場合、生粋の生理学者の反応を超えて、哲学的な記述を挿入していることを指摘した。残像現象においてもこの種の逸脱は断片的に見出し得るが、哲学的な構想力の問題を主題として取り出すために、予め「残像現象とはいかなる種類の表象であるか」という問いを独自に立てて、ショーペンハウアー哲学の用語で答えを構成することを試みたい。この試みによって、『視覚と色彩について』における構想力と関連する箇所を吟味し、ショーペンハウアーの色彩論と構想力という極めて哲学的な叙述の接触を明らかにしたい。

では、残像はいかなる表象であるかを問うてみたい。つまり、緑の図を凝視した後に現れる赤の図は何であるかを問うてみたい。先ず明らかなのは、緑の図は実在していて、他人にも認められるが、赤の図は観察者が見ていると意識されるだけで、他人の目からは直接確認できないことである。目の前に一匹の犬がいた場合、その場に居合わせた人は、健全な視覚を備えている限り共通して一匹の犬を知覚することができる。このように知覚とは、観察者自身によっても他者によっても実際に見て触れられる実体をもつものとして、何らかの経験的実在性を備えたものである。そして、緑の図の残像である赤の図は犬の例のように知覚される表象ではない。それでも、残像は確かに眼によって見られる。眼は光の受容器官である。それゆえ、残像は眼によって見られる限りにおいて、感覚器官に属する。つまり感性に属する。

犬の例に続いて、もうひとつ具体例を考えてみよう。三角形を作図する場合、作図された三角形は決して完全な三角形ではない。それでも、三角形は等しく考えることができ、知性をもつ理性存在者ならば全員が認めることができる。

幾何学の図形と残像は、その認められ方において類似しているところがある。つまり、それらの対象は決して経験的に実在していないにも関わらず、各人の内部で、つまりは意識の中で主観的に認められる。しかし、両者の間には差異もある。残像を含めて色彩は、少なくともショーペンハウアーの理解によれば、眼の現象であった。一般に感覚器官によって知覚されるものは、経験的なものである。経験的な概念は、経験を抜きにしては与えられないので、その概念と他の概念との関係は、常に経験によって確認される必要がある。経験抜きで予測された主張は仮定的であり、なんの根拠ももたない空虚な命題となる。これに対して、感覚器官を介することなく知性によってのみ演繹される議論は、経験を俟たずに純粹に認知される。但し、単なる純粹な概念のみで推論され、なんらその概念の内容を有しない議論は、周知のようにカントの『純粹理性批判』によって排除された。カントによれば、人間の認識能力は上級能力である思惟と下級能力である感性とに区分されるが、感性の内には、感覚器官を介した知覚に加えて、その知覚を成立させるアプリアリな形式があるとされる。そして、このアプリアリな感性の形式によってのみ構成される表象は純

粹であり、この表象を内容にもつ概念はアプリオリでありかつ確実であるとされる。こうして取り出された純粹で確実な概念のひとつが、幾何学の図形である。これらは、感覚器官を介せずに感性の形式のみを用いて構成されるが故にアプリオリであり、かつ確実なものとして人々に認められる。しかも、人が実際に具体的に作図できる限界を超えて、幾何学の図形の全てがアプリオリに予測され、承認される。例えば、百角形や千角形も実際に百なり千の角を認めることは人間の視覚では不可能であるにも拘わらず、認知される。

この確実な予測可能性という点で、残像を含めた色彩と幾何学は区別される。ショーペンハウアーによれば、色彩は感覚器官である眼の内の現象ではあっても、視覚を成立させる条件としての視覚論に数えられるものではない。だからこそ、『視覚と色彩について』という書物は、第一章「視覚について」と第二章「色彩について」として章立てされ、第一章を哲学的考察とし、第二章を生理学的考察と呼んでいたのである。そして、色彩は眼の生理現象であるが故、色彩現象の諸特性は経験的とならざるを得ず、幾何学のような完全な予測可能性は主張できないとされる。例えば、色彩が常に対として現れ、その現れ方には規則があり、量を用いて秩序付けられることについてショーペンハウアーは、「この事情は化学の場合と同じである。構成部分からは化合物の質は予言できない。」(Fo. § 5.) と言う。

以上で、幾何学と色彩の図形の類似点と差異が示された。前者は経験抜きで確実に予測されるが、後者は予測されない。この分岐は、前者は感性の形式によって構成されるのに対して、後者は感性の形式ではなくて素材である感覚器官を起源としている点にある。この事情は、残像の場合に顕著である。単なる色彩は、純粹で完全に現れることは稀であったとしても、先の犬の例と同じく現実世界に認められる。しかし残像は、観察者と他者の間で、目の前に対象を共有することができない主観的なものである。しかも、幾何学の場合は感性のアプリオリな形式を根拠にすることができたが、残像は感性の素材に帰属させられるが故に、アプリオリな確実性を哲学的な認識論の枠組みでは主張できない。この困難に対して、ショーペンハウアーは常に読者が検証するための具体例を本文で示すことで答えている。こうした実験の必要性への目配りは、1854年の『視覚と色彩について』第二版において一層強調されている。例えば「しかし私は第一に、読者にこれから述べる私の色彩理論のなかで本来中核となることを理解する為には実験が不可欠であり、従ってこれから述べる実験を、読者も自ら試みなくてはならないことを伝えておく。」(F. § 5.) とある。色彩論は眼における生理現象として、実証科学的に論じられるのである。そして、この実証科学的考察に留まる限り、ショーペンハウアーによる残像の考察は科学論文として一貫していると言える。従って、目下の試みでは、残像を自然科学の枠組みの内部で十分に規定できるかが焦点となる。

では結局、残像とはいかなる表象なのだろうか。これまでの考察から、残像は犬とも幾何学の図形とも異なり、感性の素材に帰属することが具体例に即して確認された。しかし、

感性の素材を起源とするという点では、色彩も同じであり、残像現象の的確な説明にはならない。従って残像をより精密に規定するためには、感性の素材を起源としながらも、色彩を知覚する場合とは異なる能力の介在を仮定する余地がある。この新たな能力を見出すために、ショーペンハウアー哲学の源泉であるカント哲学のうちに補助線を探してみたい。

例えば、カントの『純粋理性批判』には色彩についての記述が散見されるが、それらは人間の認識を成立させる条件を考察する認識論の枠組みを超えない。分析論における「知覚の予量」においては、「全ての現象において感覚の対象である実在するものは、内包量、すなわち度をもつ」と説明され、その具体例として色彩にも言及されている。

それぞれの色は、例えば赤色は、度をもち、それがどれ程小さかろうが、最少ではない。そしてこれは温度や重力のモメント等においても同様である²⁴。

この記述は質としての色彩についてであり、色彩そのものについての記述ではない。しかし、純粹ではなく経験的な人間学を扱った『人間学』においてカントは、色彩についても少し踏み込んだ考察をしている。そこでは、色彩は根源的に感覚に起源をもつものであり、構想力によって再生されるものとされる。

構想力とは、対象が現前していなくても直観をなしうる能力であって、生産的であるか再生的であるかのいずれかである。生産的である場合とはすなわち、対象を根源的に描写する能力であって、それゆえこの描写は経験に先行する。再生的である場合は、対象を派生的に描写する能力であって、この描写はさきにもったことのある経験的直観を心の中に取り戻すものである。[中略]別言すれば構想力は創作的であるか、単に回想的であるかのいずれかである。生産的構想力はしかし、それだからといって必ずしも創造的ではない。すなわちあらかじめ私たちの感官能力に与えられることが決してなかったような感官の表象を作り出すことはできない。人々はその構想力の素材をつねに指摘することができるのである。七色のうちで赤色を一度も見たことのなかった人には、この感覚を決して理解させることはできないし、生まれつきの盲人にはどんな色の感覚も全く理解させられない。[中略]五つの感官すべてのうちの、どの一つ一つをとってみても事情は全く同様である。すなわち、それらの感官からする感覚の合成されたものは、構想力によって作られうるものではなくて、根源的には感官能力から引き出されるのでなくてはならない²⁵。

カントが色彩を根源的に感官起源としていることは、ショーペンハウアーと同じである。但し、ショーペンハウアーが生理学的な文脈で言ったことを、カントは生理学的ではない実践的な人間学の文脈で述べているという違いを考慮すれば、結論における一致とも言える。しかしここでは、カントが色彩と構想力を合わせて議論していることが着目される。このカントの例から、単なる色彩と残像の違いを決定する目印として、構想力を候補に挙げる道が拓けるからである。

酒井が指摘したように、ショーペンハウアーの色彩論がゲーテのそれをカントの超越論的観念論の立場から読み替える作業を含んでいたとすれば、ショーペンハウアーが使う術語としての構想力は、カントの構想力を立脚点とすることになることは既に触れた。しかし、続く考察により、ショーペンハウアーが色彩論のテキストにおいて術語として「構想力」を直接用いていないこと、そして酒井が解釈する構想力と色彩論の接続には、ショーペンハウアー自身による「生理学的」という位置づけを損傷しかねない危うさがあることが確認された。それゆえ、これまで「残像とはいかなる表象であるか」という独自の問いへの解答を試みてきたのであるが、カントの『人間学』における記述から、色彩と残像現象の違いを説明する新たな能力として構想力を指摘する際の、哲学史からの保証を得られると期待できる。但し、ここで問題とするのは具体的な残像において要請される能力としての構想力であり、構想力一般ではない。

ショーペンハウアーは学位論文において構想力を下記のように説明している。

ところで、かつて何らかの表象が直接の客観の仲介で主観に直接現在したとしよう。主観は後にその表象を、直接の客観の仲介によらず、意のままに willkürlich、時には表象の順序や連関をも入れ換えて再現できる。私は、そのように再現されたものをファンタスマと呼び、再現する能力を想像力あるいは構想力と呼ぶ²⁶。

前節で言及したが、引用文にある「直接の客観」とは身体のことである。身体への着目はショーペンハウアー哲学の特徴の一つであるが、残像に構想力の介入の有無を問うここでは、上の説明が残像は身体の一つである眼に帰属しているとする主張と矛盾していないかが第一の分岐点となる。引用文は、だいたい次のように換言できるであろう。構想力とは身体を媒介して経験したものを再現する主観の能力であり、この能力によって再現されたものをファンタスマと呼ぶ。ファンタスマは身体を媒介しないものは再生できない以上、ファンタスマの再生には身体は必要でなくとも、ファンタスマ自体は身体を起源としなければならない。この解釈に従えば、ショーペンハウアーの構想力は先述したカントの『人間学』における再生的構想力と大筋で一致する。そして、残像とファンタスマは身体起源という点で類似点をもつ。また引用文のある同じ節で、「ファンタスマと実在的客観とは区別される。」(Go. § 23.) とされることも、先に確認した犬と残像の区別と一致する。

しかし問題は、ファンタスマは意のままに、時には表象の順序や連関をも入れ換えて再現できるとされる点である。色彩は自由に想像されるものであるから、想像される色彩をファンタスマと呼ぶことは問題ないであろう。しかし、残像は常に規則的な色の対の間で生じるものであり、この規則性が無視されることはない。実在する赤の図を見た後には必ず緑の図の残像が現れる。これは眼の生理反応であり、一見したところ本人の意志を超えているように思われる。けれどもショーペンハウアーによれば、意志と身体は同一であるとされる²⁷。この場合、全ての身体活動は、随意と不随意の区別を超えて、さらには代謝や血液循環を含めて意志の活動とされる²⁸。

こうした独特な見地に立てば、眼の生理反応としての残像も構想力によって意のままに再現されると言っても差し支えないであろう。そしてその限りにおいて、残像をファンタスマと呼ぶことも可能であろう。但し、こうした解釈は通常の生理学の領域を逸脱しているうえ、哲学的とするにしても、自然科学の知識を歪曲して哲学の領域に引きずり込んだ不純なものであるという謗りを逃れられない。それを自覚してか、ショーペンハウアーは『視覚と色彩について』において色彩や残像をファンタスマと呼んでいない。これは、管見した限り、彼の他の哲学の著作においても同様である。従って、残像をファンタスマと呼ぶことは仮定に留まる。そしてこの仮定においては、残像は、こう呼ぶことが許されるならば、広義においては「意のままにならない生理的なファンタスマ」であり、狭義においては「ショーペンハウアー哲学の意志と身体的一致から導かれる、自由な構想力の産物としてのファンタスマ」となる。

上の考察は仮定に留まるものの、先に提起した色彩と残像の区別の問題に対して看過できない基準を与えてくれる。つまり、単なる色彩においては再生的構想力は自由に活動可能であるが、残像においては特殊な条件をつけない限り、再生的構想力の自由な活動を認めるのが困難であるという指標が与えられる。これまでの議論をまとめれば次の通り。

ショーペンハウアーにとって残像とは、眼という光の受容器官、感性を起源とするものである。しかし、犬のような経験的に実在する表象でも、幾何学図形のようにアプリアリに予測可能な表象でもない。残像を含めた色彩は感性の形式ではなく、質料に起源をもつ。そして、同じく眼を起源とする色彩一般と違い、残像は再生的構想力によるファンタスマとするには、相応の条件を要する表象である。

残像と色彩一般を明確に区別するには、再生的構想力を仮定しない訳にはいかないであろう。ここにおいて、ショーペンハウアーの生理学的な色彩研究は哲学的な考察と接するに至る。彼自身が構想力という術語を用いていないこと、そして本論における色彩論を哲学的な関心から再構成するという手法がモデルに留まるという制約を考慮すれば、ショーペンハウアーの色彩論は、残像の考察において、自然科学を超えるのではなく、まさに自然科学と哲学の境界に立っていると言える。彼の残像を巡る色彩論は、特に構想力の問題において、彼の哲学体系と関係させて読み得ると言える。

結語

『視覚と色彩について』は、最新の理論や実験結果を至上とし、目まぐるしく発達する自然科学から見れば、古臭いものに見えることは否定できない。しかし、当時の生理学の功績に則り、科学論文としての体裁を保ちながらも、処々で哲学的な議論が表に出たり隠れたりする様は、現在のように専門化が進んだ現代人の知の営みに対して、在りし日の教養人像を想起させ、自然本性の学としての生理学があったことを教えてくれる。とりわけ実験機器の発達に伴い、細胞のみならず、分子レベルの研究を行う現代の生理学では扱えない問題を保持している点で、再検討する価値があるように思える。すなわち、「視覚の哲学的な考察」と「色彩の生理学的な考察」が『視覚と色彩について』という論考の中で総合されることで、術語として明示こそされていないが、研究方法が難しい「構想力の問題」の輪郭が垣間見られることを強調したい。残像現象ひとつをとっても、具体的で明確な現象から始まる「生理学的な考察」の裏で、カント哲学を継承した「哲学的な考察」が行われていたであろうことは、今回の再構築の試みで少しは示せたのではないかと期待している。これは、自然本性の学としての生理学を切り口として、具体的な比較解剖学の手法をもとにした構想力への接近の可能性を期待させるものと考えられる。また、これは意識の事実から始める哲学的な考察を堅持するショーペンハウアーの色彩論だからこそ可能な視点に思われる。

酒井のようにゲーテの色彩論との関連から、光のメタファーを読み取り、構想力と色彩論を結合させ、果ては構想力の自由な戯れにまで言及することもできるだろう。しかし小論では、残像を哲学的に考察した場合、構想力を補助線としなければ、単なる色彩と残像の区別がつかないことを示すことで、色彩論と構想力の接点を見出した。酒井の色彩論解釈を基礎としながらも、独自に構想力と色彩論の関係を、残像現象を手引きとして再構成する試みを提示したことで結びとしたい。

注

¹ 金子隆芳『色彩の科学』岩波書店、1988年、137頁。

² 本論が直接に足場とした酒井剛の論稿が足掛かりとしている論文は以下の通り。

W.Ostwald: *Goethe, Schopenhauer und die Farbenlehre*, Leipzig, 1918; T. Rehbock: *Goethe und die 'rettung der Phänomene'*, Hockgraben, 1995, S.269ff. 村田純一『色彩の哲学』岩波書店、2002年。

³ ショーペンハウアーのテキストからの引用は、次の略号を用いる。

B. Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, Herausgegeben von Arthur Hübscher, Neue, stark erweiterte Ausgabe, Fromman, Stuttgart, 1971.

Werke. Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 4.Aufl., 7Bde., F.A.Brockhaus, Mannheim, 1988.

Fo. *Ueber das Sehen und Farben* (1816)

F. *Ueber das Sehen und Farben*(1854)

Go. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde* (1813), in Werke VII.

WI. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Werke II.

WII. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 2, Werke III.

但し、『視覚と色彩について』の初版（略号：Fo）については CD-ROM, *Schopenhauer im Kontext II*, Berlin, 2008 を用いた為、ページ数を示さずに、節のみを示した。

⁴ リュディガー・ザフランスキー『ショーペンハウアー——哲学の荒れ狂った時代の一つの伝記——』法政大学出版局、1990年。

⁵ ショーペンハウアーがプラトンの『饗宴』について言及している箇所は次の通り。

Go. § 48. Fo. § 6.

⁶ ショーペンハウアーはしばしばビュフォンに言及している。z.B. F. S. 1, 17, 48, 50. WI. S. 27.

⁷ ブルーメンバッハとショーペンハウアーの関係は、十分に明らかにされてはいないようである。例えば、シェーマン (Ludwig Schemann) は *Schopenhauer-Briefe*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1893 の 467-468 頁でブルーメンバッハとショーペンハウアーの少なからぬ関係を指摘すると同時に、参考資料の不足を嘆いている。猶、1819年にショーペンハウアーが就職活動としてブルーメンバッハに当てた手紙が残されていることを指摘しておく。Vgl. B. S. 43f.

⁸ Johan Friedrich Blumenbach, *Handbuch der vergleichenden Anatomie*. Heinrich Dierrich, Göttingen, 1811.

⁹ 『カント辞典』有福孝岳・坂部恵 編集顧問、弘文堂、1997年の204頁に「Physiologie という語は現在では生理学の意味に理解されているが、カントの時代には、古代ギリシア語の原義に従ってピュシスの学、すなわち、物の本質ないし自然本性についての学を意味した。それゆえ「自然学」という訳語が適当である。」とある。しかし、カント晩年の『人間学』における *physiologisch* は、理想社の『カント全集』第14巻では、坂部恵と山下太郎によって「生理学的」と訳されている。1800年前後における自然科学の発達を配慮した訳語に思われる。

¹⁰ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Herausgegeben von Reinhard Brandt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, S. 3.

¹¹ 酒井剛は次の一連の論文でショーペンハウアーの色彩論について考察している。

「眼と構想力——ショーペンハウアーの色彩論——」『モルフォロギア』第 26 号、ナカニシヤ出版、2004 年。

「ショーペンハウアーの超越論的色彩論」『理想』第 676 号、理想社、2006 年。

「色彩の哲学——ショーペンハウアーとゲーテ」『ショーペンハウアー読本』法政大学出版局、2007 年。

¹² 『カント事典』有福孝岳・坂部恵 編集顧問、弘文堂、1997 年、169 頁。

¹³ ジャンバッティスタ・ヴィーコ『イタリア人の太古の知恵』上村忠男訳、法政大学出版局、1988 年。

¹⁴ WI. S. 3.

¹⁵ ショーペンハウアー哲学の意志論と自然科学の問題が主題として表面化するのには 1836 年の『自然における意志について』以降である。『視覚と色彩について』初版の時期における「生理学的」と『自然における意志について』以降における「生理学的」という記述の差異については、生理学の急速な発展とそれに対するショーペンハウアーの受容を吟味する必要がある為に、注意を要するであろう。しかしながら、ショーペンハウアーが一貫して意識の事実から出発する観念論的な立場を保持している点は変わらない。これについては以下の論文を参照のこと。

齋藤智志「自然・脳・物質」『ショーペンハウアー読本』法政大学出版局、2007 年。

齋藤智志「ショーペンハウアー原典資料解説『自然における意志について』——ショーペンハウアー解釈の試金石としての自然哲学」『ショーペンハウアー研究』第 15 号、日本ショーペンハウアー協会、2010 年。

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe herausgegeben von Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, Vorrede zur zweiten Auflage, S. XVI.

以後、カント『純粋理性批判』からの引用は、K.d.r.V.の略号を用い、慣習に従い、第一版を A、第二版を B と表記してページ数を示す。

¹⁷ Go. § 21.

¹⁸ Fo. § 6.

¹⁹ Fo. § 5.

²⁰ 悟性に関しては注に一度使われている。Vgl. Fo. § 14.

²¹ Fo. § 5.

²² 酒井剛「眼と構想力——ショーペンハウアーの色彩論——」『モルフォロギア』第 26 号、ナカニシヤ出版、2004 年、80 頁。

²³ ibid.

²⁴ K.d.r.V. A169/B211.

²⁵ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Herausgegeben von Reinhard Brandt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, § 28.

²⁶ Go. § 23.

²⁷ WI. S. 118f.

²⁸ WII. Kap.20.

——宗教学研究室紀要編集委員——

氣多雅子	京都大学大学院文学研究科	教授
杉村靖彦	京都大学大学院文学研究科	准教授
秋富克哉	京都工芸繊維大学大学院	教授
安藤恵崇	高知大学	教授

——第9号執筆者紹介——

田鍋良臣	京都大学	非常勤講師
越後圭一	トゥールーズ第二大学	博士課程
末永絵里子	パリ第10大学	博士課程
根無一行	京都大学大学院文学研究科	博士課程
藤田俊輔	京都大学大学院文学研究科	博士課程
鳥越覚生	京都大学大学院文学研究科	博士課程

**** 編集後記 ****

今年度の研究室紀要では、計六本という非常に多くの公募論文を掲載することができ、誠に嬉しく思っております。各論文の査読をご担当頂きました諸先生方には、この場をお借りして厚くお礼申し上げます。先生方の懇切丁寧なご指導を通して、論文の内容がより一層深められたものとなりました。また先生方の的確なアドバイスのにより、今後の研究にも繋がり得る重要な論点が引き出され、新たな課題の発見の機会ともなりました。

今号で顕著なように、各執筆者の取り扱う思想家や問題関心は多種多様であります。この点にこそ、京都大学宗教学研究室の特色がよく表れていると言えます。今後とも、本研究室紀要を通して、学外に開かれた仕方で日々の思索を形にしていけるよう研鑽を積んで参ります。

(藤田俊輔記)

宗教学研究室紀要 第9号 (京都大学 文学研究科 宗教学専修 編)

2012年11月29日発行

Articles

- Heideggers Daseinsanalyse als Freundschaftslehre : Um die Miteinander-Befreiung
Yoshiomi TANABE 3
- Le dynamisme et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran
Keiichi ECHIGO 21
- Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (2)
Eriko SUENAGA 45
- La mémoire de Auschwitz et l'ipséité de Dieu :
à la recherche de la condition de possibilité de l'éthique lévinassienne
Kazuyuki NEMU 68
- Über den Glauben in Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*
Shunsuke FUJITA 88
- Die etliche Betrachtungen und Übersicht über das aus der Schopenhauers Farbenlehre konstruierte
Problem der Einbildungskraft
Kakusei TORIGOE 107