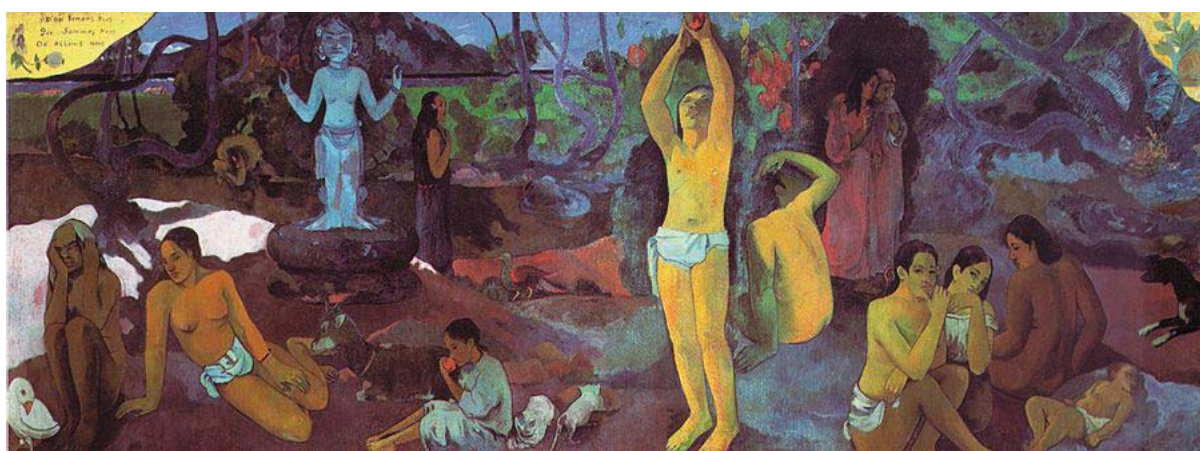


# 宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2011 vol.8

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/>

第8号 (2011年) 目次

Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (1)	Eriko SUENAGA (3)
レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと (父性) をめぐり一試論 ——救済の問いに向けて	根無一行 (20)
ヤスパースにおける間接的伝達の問題	藤田俊輔 (40)
ニーチェ『道徳の系譜学』における「無への意志」の階層性と両義性について	松田 愛 (59)
編集後記	(79)

## Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricœur (1)

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（1）

末永絵里子

本論の目的は、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。

われわれはまず、エリック・ヴェイユの自己規定に由来するこのカント主義の本質を、G・キルシャーおよびF・ギュバルによる「ヘーゲル以後のカント主義者」という定型句の受容の仕方を通して検討する。

次に、われわれは、リクールにおける「ヘーゲル以後のカント主義」の核心をなす、「2つの弁証論におけるカント」の意味を明らかにする。言いかえるなら、リクールが『純粹理性批判』および『実践理性批判』の弁証論に認める意義を明らかにする。リクールの考えでは、これら2つの批判書における弁証論の部分こそ、ヘーゲルによるカント批判の後もなお生き延びうる、しかも、ヘーゲル主義全体を凌駕しうる「カント主義の部分」だということである。具体的には、カント的弁証論の2つの軸をなす「限界概念（Grenzbegriff）」および「仮象（Schein）」に光を当て、ヘーゲル主義との対立という観点から、カント哲学が「限界の哲学」であることを示す。

これに対し、今度はヘーゲル主義との親和性という観点から、この限界の哲学が、同時に「全体化の実践的要求」に貫かれていることを示すこと。それによって、「宗教における自由についての解釈学」というリクール論文の課題を再び視野に入れつつ、キリスト者の信の根幹をなす「宣教（proclamation du kérygme）」（リクールの言い方では「希望の宣教」、さらには「自由の宣教」）という言行為に、哲学者カントの言述の側で対応する事態を突きとめること。それが、次の研究におけるわれわれの課題となる。

Le but de cette étude consiste à éclaircir le contenu de l'idée de « kantisme post-hégélien » qui constitue l'idée directrice de l'article de Paul Ricœur « La liberté selon l'espérance »<sup>1</sup>.

Dans cet article, Ricœur détermine d'abord le « concept de liberté religieuse » qui en constitue le thème comme « liberté selon l'espérance », sur la base de la christologie du théologien Jürgen Moltmann. Ensuite, il présente l'« idée d'un kantisme post-hégélien » (LE, 403) qui vaut comme réponse à la question de savoir quelle est l'« approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ». De l'avis de Ricœur, c'est une telle sorte de kantisme qui donne, du côté du « discours philosophique », le concept de liberté correspondant à la notion de liberté selon l'espérance, qui est, elle, découverte du côté du « discours kérygmatisque et théologique ».

Or l'idée de kantisme post-hégélien est non seulement l'idée directrice de son article, mais aussi l'une des notions caractérisant la position intellectuelle de Ricœur ; l'expression en est d'ailleurs empruntée à Éric Weil (*ibid.*). D'après M. Perine, Weil se définissait comme « un *kantien post-hégélien* », encore que cette locution ne figure pas dans les textes publiés<sup>2</sup>. G. Kirscher comprend cette expression qui marque la position de Weil comme suit : « La formule “ kantien post-hégélien ” exprime bien, non pas un retour à Kant, à la manière des post-kantiens, mais une traversée de Hegel à partir de Kant et en direction de Kant, mais de Kant transformé par cette traversée »<sup>3</sup>. Si Ricœur a adopté cette expression en tenant compte de la portée de cette « traversée », il nous faut alors montrer quelle a été la transformation apportée à Kant en passant par Hegel – ou plutôt, quelle caractéristique du kantisme est reprise à la lumière de l'hégélianisme – dans son kantisme et, de plus, comment elle oriente sa détermination du concept de liberté. Et plus généralement, nous pourrions aussi dire comme suit : c'est une réponse à la question de savoir comment pourraient répliquer à un penseur, qui a construit sa propre position à travers une critique aiguë envers son prédécesseur, ce prédécesseur ou ceux qui en héritent aujourd'hui, qui est recherchée par Weil autant que par Ricœur quand ils retravaillent Kant et Hegel. S'il en est ainsi, des considérations semblables seraient également envisageables par rapport aux autres formules caractérisant la position de Ricœur, comme par exemple celles de « cartésianisme post-nietzschéen » et de « marxisme post-wébérien »<sup>4</sup>. Notre étude constituera donc un exemple concret de telles considérations d'une portée plus vaste.

Ricœur considère le kantisme qu'il développe dans l'article comme ce qui est « plus à faire qu'à répéter » (LE, 402). Nous comprenons ainsi que l'image de Kant qu'il avait en tête était cruciale en tant qu'elle guide la détermination du concept de liberté selon l'espérance, et aussi, en tant qu'elle indique le lieu dans lequel Kant doit être retravaillé. Cette image est dessinée par le « Kant des deux *Dialectiques* » (LE, 405). Le fondement du kantisme ricœurien n'est rien d'autre que la « partie dialectique des deux *Critiques* kantiennes : Dialectique de la raison théorique, Dialectique de la raison pratique » (LE, 403).

Mais que le kantisme qui a pour sens concret le Kant des deux *Dialectique* soit le kantisme post-hégélien inspiré de Weil, que cela signifie-t-il ? Avant tout, quelle signification Ricœur accorde-t-il à la partie dialectique des deux *Critiques* ? Et par ailleurs, en quel sens notre jugement que l'idée de kantisme post-hégélien constitue l'idée directrice de l'argumentation tout entière de Ricœur serait-il valable, en particulier du point de vue de la « transformation » apportée via Hegel ?

Nous voudrions éclaircir le contenu du kantisme présenté dans « La liberté selon l'espérance », autour de ces trois questions.

## 1 . La source de l'idée de kantisme post-hégélien : Éric Weil

Nous réfléchissons d'abord, sur la base des explications de G. Kirscher et F. Guibal<sup>5</sup>, à l'attitude de pensée de Weil exprimée par la formule « kantien post-hégélien ». Car le kantisme ricœurien se meut toujours dans l'horizon de celui weilien, ou plutôt du kantisme post-hégélien mis à jour par « le philosophe weilien ». Après avoir résumé le sens de la formule dans son entier, Kirscher détermine celui du mot « kantien » ainsi :

La formule exprime un mouvement de pensée, qui, loin d'opposer rigidelement Kant et Hegel, loin aussi de viser on ne sait quelle confusion éclectique des deux, entreprend de développer, sous la responsabilité propre du philosophe, un discours orienté sur l'idée hégélienne de l'absolu, mais sans jamais oublier que la décision au discours est une décision arbitraire, qui s'ancre dans la *finitude irréductible* de l'homme philosopant et qui ne peut se justifier qu'après coup : la justification discursive de la décision est logiquement et philosophiquement postérieure à la décision. C'est surtout le rappel obstiné de ce fait qui est signifié par le mot « kantien » dans la formule dont Éric Weil se sera servi pour désigner sa propre voie en philosophie<sup>6</sup>.

Il détermine ensuite le sens du qualificatif « post-hégélien » comme suit :

Le qualificatif de « post-hégélien » désigne l'horizon philosophique et historique dans lequel le problème de la philosophie se pose à nouveau. Est-il besoin de redire que « post-hégélien » ne signifie pas « anti-hégélien » ? Si Éric Weil veut dépasser le discours hégélien de la raison absolue, ce n'est pas pour renoncer à la raison ou à l'idée de

l'absolu, mais pour repenser raison et idée de l'absolu à la lumière de ce fait : le choix du discours cohérent comme critère ne peut se justifier *a priori*<sup>7</sup>.

L'intention de Weil, qui se présente comme un kantien post-hégélien, consiste donc en premier lieu à assumer la distinction de l'hégélianisme et du kantisme. Il prend note, par exemple, de la distinction entre le savoir absolu et celui-ci comme simple Idée ou la finitude irréductible de l'homme, entre l'idée hégélienne de la réalité et la négation introduite dans la réalité par le fait de la liberté de l'être fini. Or d'après Weil, le contenu de leur pensée est aussi « identique » en ceci que l'un et l'autre pensent l'idée de la « réalité » ; on n'a donc pas besoin de choisir « entre Kant et Hegel ». Toutefois, tandis que celui-là pense la réalité seulement comme structurée selon l'Idée en tant que son principe régulateur, celui-ci prétend pouvoir la connaître dans son absoluité par ses propres capacités intellectuelles. Weil insiste ainsi sur la nécessité de choisir « entre la conscience kantienne et la prétention hégélienne ». Cependant, en second lieu, son intention ne consiste pas à réduire cette distinction à l'opposition, mais à « penser ensemble » les deux termes de la distinction. C'est l'« exigence de penser ensemble la liberté de l'être fini, ou la finitude de l'être libre, pour lequel la réalité est contradictoire, et la “ recherche d'un discours cohérent qui porte sur le tout de la réalité ” »<sup>8</sup> qui constitue le motif de la pensée de Weil.

Mais que signifie ce « penser ensemble » ? Par ailleurs, selon Ricœur, étant donné que « nous sommes aussi radicalement post-hégéliens que nous sommes post-kantiens » aujourd'hui, ce « penser ensemble » ne devrait-il pas signifier en même temps un « penser autrement que Kant et Hegel » (LE, 403) ? Que cela signifie-t-il ?

Certes, dans l'interprétation du « penser autrement » assumé par le philosophe weilien, il serait possible d'introduire des motifs propres à la philosophie contemporaine tels le « langage » ou le « dialogue », comme l'a fait Guibal. En effet, selon Kirscher, Weil a en tête comme l'une des distinctions décrites ci-dessus celle entre le discours cohérent et la postériorité de la justification discursive de choisir ce type de discours comme critère : l'homme philosopant, qui est lui-même un être raisonnable et fini, ne peut démontrer la cohérence discursive d'un discours qu'il a choisi comme fondement de pensée et, par suite, la pertinence de son choix que postérieurement. Tous les discours sont hantés par une contingence et un arbitraire essentiels. À plus forte raison, lorsqu'il est traité de la raison comme capacité intellectuelle suprême et de l'Absolu inconnaissable, aucun discours d'êtres raisonnables et finis ne semblerait être justifié. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il nous faut renoncer à la raison et à l'idée de l'absolu. Là où « il [le philosophe] a conscience du fait que la philosophie repose sur une libre décision à la raison, et que sa liberté est *liberté de l'être fini et raisonnable* qui vise l'infini sans jamais se confondre avec lui »<sup>9</sup>, il reste encore la possibilité de dépasser le discours hégélien de la raison absolue spéculative ; là où « la

raison auto-critique [...] est et se sait rester toujours milieu et horizon de dialogues sans fin entre libertés finies conscientes de leurs limites »<sup>10</sup>, il reste encore la possibilité d'une autre auto-compréhension et d'un autre savoir que ceux de l'Esprit absolu. Guibal résume la vue weilienne sur la « philosophie » comme suit :

Rendue à sa vérité sobrement et simplement humaine, la philosophie ne s'avère jamais qu'à travers le philosophe d'existants finis dont la liberté est bien capable de raison, mais toujours à partir d'une créativité poético-langagière inépuisable dont la mise-en-discours reste sous le sceau d'une finitude plurielle mettant en échec toute prétention à un rassemblement définitif. L'espace du « sens » se configure à travers l'articulation dialogale ou dialogique de pensées responsables qui ne peuvent répondre d'elles-mêmes qu'en s'ouvrant ou en s'exposant à l'interpellation signifiante de cohérences différentes. Il y a là une systématisme ouverte, dont la cohérence dialogique ne cesse de renvoyer, comme à sa condition de possibilité, d'effectivité et de sens, à la finitude capable de raison (ou de violence) de libertés irréductibles<sup>11</sup>.

Mais d'un autre côté, Guibal, qui insiste ainsi sur le kantien chez Weil, reconnaît lui-même en celui-ci une aspiration enracinée vers l'hégélien. S'il en est ainsi, lorsqu'il est question de l'« esprit de ce “ kantisme post-hégélien ” », et non de ses simples « versions »<sup>12</sup>, ne devrait-on pas revenir à ce qui y est essentiel, un *Kant transformé* par une traversée de la critique de Hegel, avant d'ouvrir les considérations vers un espace dialogique sans fin entre libertés finies ? Résumons notre thèse sur cet essentiel : il s'agit du fait que, chez un penseur prenant en même temps ses distances avec la souveraineté dogmatique d'un Esprit absolu ainsi qu'avec le renoncement sceptique d'une finitude existentielle, la tendance hégélienne vers la totalisation et la systématisation agit de façon vivante, sans être réduite par la maîtrise kantienne essayant de se borner aux limites, et par ailleurs, agit à ces limites. C'est ce dynamisme que le philosophe weilien a dévoilé comme mode d'être d'une pensée qui mérite d'être celui d'un kantien post-hégélien, non d'anti-hégélien ni de post-kantien proclamant un simple retour à Kant.

À notre avis, l'idée de kantisme dans ce sens passe de Weil à Ricœur, notamment comme idée directrice de « La liberté selon l'espérance ». Si nous concentrons notre attention sur ce texte, c'est qu'il contient les éléments qui font que cette idée soit un kantisme *ricœurien*, et d'origine weilienne.

Le premier élément est ce qui correspond au « penser ensemble » weilien, c'est-à-dire la détermination ricœurienne du kantisme : « Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation » (LE, 403). En deuxième lieu, en tant qu'exemple concret du

« penser autrement » weilien, un Kant qui *peut être transformé* via Hegel est pris comme le « Kant des deux *Dialectiques* ». En d'autres termes, le lieu où réside la transformation qui peut être apportée au kantisme par cette traversée est désigné comme la « partie dialectique des deux *Critiques* kantienne ». Le troisième élément est formé par les motifs qui prennent un tel kantisme pour fil conducteur de l'élucidation du « mal » et de l'« espérance » (LE, 414). Il est vrai que le mal a constitué de longues années une préoccupation importante de Ricœur ; en outre, il existe un travail qui prolongerait l'interprétation de Kant développée dans « La liberté selon l'espérance »<sup>13</sup>. Cependant, le rapport entre le problème du mal et le « Kant des deux *Dialectiques* » qui caractérise son kantisme n'y est pas abordé de front. Comme partie de ce troisième élément, il serait nécessaire de prêter attention aussi au caractère du texte lui-même, qui vaut comme l'un des essais ricœurains d'herméneutique. En effet, les motifs qui se présentent au cours de son « herméneutique de la liberté religieuse » (LE, 393) sont le mal et l'espérance. Ricœur y procède d'une manière à « entrer dans le mouvement de l'espérance de la résurrection [du Christ] d'entre les morts » (LE, 397) pour comprendre ce que veut dire espérer la régénération de sa propre liberté à partir du mal. Par ailleurs, étant donné qu'il se pose comme kantien post-hégélien, non comme post-kantien ou anti-hégélien, Ricœur aurait dû établir, et autrement que Weil<sup>14</sup>, « un style philosophique qui n'est pas très loin de celui de Hegel ». Selon lui, il s'agit d'une « philosophie de l'interprétation ou philosophie herméneutique » ; avec quelques réserves, on peut dire que l'hégélianisme aussi est « une philosophie de l'interprétation, maquillée dans une philosophie du savoir »<sup>15</sup>.

Dans la partie suivante, nous voudrions éclaircir le contenu du kantisme ricœurain en confrontant « La liberté selon l'espérance », comme texte qui contient ces trois éléments, avec les textes de Kant.

## **2 . Le kantisme en rapport avec l'hégélianisme : le Kant des deux *Dialectiques***

### (1) Kantisme pré-hégélien/Kantisme post-hégélien ?

Nous voudrions d'abord citer des extraits qui éclairent la pensée de Ricœur sur la relation que le « Kant des deux *Dialectiques* » pourrait avoir avec Hegel.

La dialectique, au sens kantien, est à mon sens la partie du kantisme qui, non seulement



survit à une critique hégélienne, mais qui triomphe de l'hégélianisme tout entier (LE, 403-404).

« La philosophie vient toujours trop tard » ; la philosophie, sans doute. Mais qu'en est-il de la raison ? C'est cette question qui me renvoie de Hegel à Kant, à un Kant qui ne sombre pas avec l'éthique de l'impératif, à un Kant, qui, à son tour, comprend Hegel. Je l'ai dit, c'est le Kant de la dialectique ; le Kant des deux *Dialectiques* (LE, 405).

Ici, Ricœur reconnaît une certaine valeur à la position qui met le Kant des deux *Dialectiques* à son centre. Toutefois, il ne proclame jamais que tous les aspects du kantisme puissent échapper à la réfutation hégélienne. En effet, avec l'expression de kantisme post-hégélien d'origine weilienne, il désigne, d'une part, la partie dialectique des deux *Critiques* comme partie du kantisme qui pourrait dépasser l'hégélianisme ; d'autre part, il renvoie implicitement par là à l'expression d'un kantisme *pré-hégélien*, de manière qu'elle désigne la *partie analytique* comme celle du kantisme qui pourrait être dépassée par Hegel. Par exemple, en rapport avec le problème de l'effectuation ou réalité effective de la liberté, Ricœur fait mention de la « doctrine du devoir » (LE, 413) qui caractérise le concept de liberté dans l'*Analytique* de la seconde *Critique*, autrement dit l'autonomie. Et puis, il met prudemment en balance la signification que possèdent les deux *Dialectiques* et la validité de la critique par Hegel des *Analytiques*. Par exemple, Ricœur suit la critique hégélienne de la *Moralität* subjective et abstraite élaborée dans l'*Analytique* et apprécie son idée de *Sittlichkeit* qui signifie le « réseau des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et du défendu dans une communauté » réelle comme éthique concrète (cf. LE, 404)<sup>16</sup>. Malgré cela, Ricœur déclare définitivement vainqueur le côté kantien.

Ce qui est à remarquer est que, même si Ricœur introduit provisoirement ce point de vue qui divise le kantisme en deux, il n'existe originellement ni deux Kant, ni deux kantismes. Où que soit son centre de gravité à chaque moment, *une* position qui possède cette ambivalence constitue le kantisme dans sa totalité. On ne serait donc pas en droit de juger de la partie analytique même, qui pourrait être réfutée par Hegel, en l'abstrayant du kantisme tout entier. Alors, le kantisme qui prend le Kant des deux *Dialectiques* pour noyau et que Ricœur nomme post-hégélien ne serait-il pas la chose suivante ? Le kantisme tout entier, au sens que sa partie dialectique comprend en elle une référence à celle analytique sous le coup d'une réfutation hégélienne, et que celle-là possède ainsi la fonction de rétablir la valeur perdue de celle-ci ? Car, si Ricœur ne visait pas d'emblée le kantisme tout entier en ce sens dans cette partie qu'est la dialectique, l'expression forte de triomphe sur l'hégélianisme *tout entier*, qui comprend naturellement en lui une référence à sa *partie* qui a réfuté la partie analytique kantienne, ne se serait alors pas présentée.

Mais que signifie le fait que la partie dialectique des deux *Critiques* contienne en elle une référence à celle analytique ? Et quelle est la valeur positive qui surpasse même l'hégélianisme que la dialectique kantienne possède comme telle ? En bref, quelle signification Ricœur lui reconnaît-il ?

## (2) La dichotomie kantienne

Notre première question concerne l'optique de base kantienne qu'implique la constitution des *Critiques*, c'est-à-dire la constitution de l'analytique et de la dialectique. D'après Ricœur, les deux *Dialectiques* kantiennes résultent d'une première et décisive « distinction » (LE, 403) ou bien « écart » (LE, 405), celle entre l'entendement et la raison, autrement dit entre l'*Erkennen* et le *Denken*. Ce que Ricœur indique par le *Denken* est une « pensée de l'inconditionné », alors que l'*Erkennen* est une « pensée par objets, procédant du conditionné au conditionné ». Avant de penser au rapport entre les deux parties des *Critiques*, nous voudrions d'abord vérifier quelle est la dichotomie fondamentale qui traverse la critique kantienne au moyen de cette distinction ou écart que Ricœur fait remarquer.

Kant introduit dans la *Critique* de la raison théorique une distinction importante entre le phénomène et la chose en soi qui gît au fond de celui-ci. Comme l'indique Ricœur, cette distinction du côté de l'objet de connaissance correspond, du côté du pouvoir humain de connaître, à la distinction entre l'entendement et la raison, entre l'*Erkennen* (au sens étroit) et le *Denken*. Par exemple, ce qui joue un rôle important dans l'acte de connaissance sont les concepts purs de l'entendement comme formes de pensée, c'est-à-dire les catégories, ainsi que les intuitions sensibles comme matières de pensée. Par leur collaboration à laquelle participent les actes de l'aperception et de l'imagination transcendantes se forme notre connaissance empirique. Kant appelle monde sensible le domaine où celle-ci se constitue et nomme ce qui est compris dans ce domaine notamment phénomène<sup>17</sup>. En revanche, ce qui joue un rôle important dans l'acte de pensée sont, encore une fois, les catégories et, c'est nouveau, les concepts purs de la raison qui, en fournissant l'« inconditionné », donnent une unité *a priori* aux connaissances diverses de l'entendement qui ne concerne que les conditionnés et ainsi achèvent ces connaissances ; il s'agit des « Idées transcendantes »<sup>18</sup>. Kant appelle monde intelligible le domaine où se forme la pensée pure au moyen des catégories et des Idées qui les dirigent et dans laquelle aucune intuition ne se mêle, et il nomme ce qui est compris dans ce domaine notamment chose en soi.

Cependant, la dichotomie kantienne entre mondes sensible et intelligible, entre phénomène et chose en soi ou entre *Erkennen* et *Denken*, se trouve exposée à une crise du fait de la nature de la raison pure, qui exige l'extension de sa connaissance en outrepassant ses propres droits. C'est cette situation critique que Kant a évoquée comme celle où la raison humaine tombe inévitablement par sa nature dans l'apparence (*Schein*) ; c'est le lieu dans lequel cette apparence devient problématique comme « apparence transcendantale »<sup>19</sup> qui constitue la dialectique kantienne appelée « *logique de l'apparence* ». Par exemple, dans le cas de la première *Critique*, la partie analytique est le lieu de la construction de la théorie autour des conditions de possibilité des premiers termes de la dichotomie, c'est-à-dire de l'« expérience » comme domaine dans lequel l'entendement et la sensibilité peuvent s'étendre ; en revanche, la partie dialectique est le lieu où, après avoir sciemment ébranlé cette dichotomie, Kant élucide la formation de l'apparence et essaie d'extirper celle-ci en procédant à nouveau à la démarcation entre le domaine de l'expérience possible et l'espace extérieur.

Mais avant tout, que veut dire Kant par le terme de « limite » dont il est question dans ce travail de démarcation ?

### (3) Du concept-limite : Idée et le concept du souverain Bien

À la fin de la dernière section, nous avons fait remarquer que les parties dialectiques des *Critiques* sont les lieux du travail de « détermination des limites (*Grenzbestimmung*) »<sup>20</sup> par Kant qui est l'exécutant de la Critique, donc finalement, par la Raison elle-même. Ce qui caractérise la dialectique dans ce sens est, dans la première *Critique*, l'Idée transcendantale, et, dans la seconde *Critique*, le concept pratique du « souverain Bien »<sup>21</sup>. Dans cette section, nous voudrions éclaircir l'essence de la dialectique kantienne, en mettant d'abord en lumière la première : l'« Idée ». Toutefois, nous n'avons pas l'intention de parler de ses objets de référence, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu. Nous voudrions plutôt nous attarder sur le caractère particulier de l'Idée elle-même en tant que concept pur de la raison. Si nous anticipons sur la conclusion, nous dirons que ce caractère particulier est la fonction de limite assumée par la raison.

Ce qui mérite en premier lieu notre attention est que Kant appelle le concept pur de la raison, en tant qu'il est une « simple Idée », un « problème », ou encore qu'il le qualifie de « problématique »<sup>22</sup>. Alors, quel est le concept problématique chez Kant ?

J'appelle problématique un concept qui ne contient nulle contradiction, et qui en outre s'enchaîne à d'autres connaissances pour constituer la limite (*Begrenzung*) de concepts donnés, mais dont en aucune manière la réalité objective ne peut être connue<sup>23</sup>.

À partir de cela, nous pouvons abstraire trois caractères du concept problématique chez Kant. Le premier caractère est que nous pouvons penser sans contradiction l'objet correspondant à ce concept, non pas comme objet des sens, mais comme simple objet en général, c'est-à-dire suivant uniquement les catégories en tant que formes de pensée. Le deuxième caractère est, comme l'envers du premier, qu'il n'existe aucun objet sensible correspondant à ce concept et qu'il est donc impossible de connaître sa réalité objective. Le troisième caractère est qu'il fonctionne comme « concept-limite (*Grenzbegriff*) » au profit d'autres concepts donnés.

Certes, ce dont il est question dans le contexte de la citation donnée ci-dessus est uniquement le concept problématique et, par suite, le concept-limite pour autant qu'il désigne le « noumène » comme chose en soi gisant au fond du phénomène. Mais, d'un autre point de vue, sa définition générale donnée ici devrait être valable dans tous les contextes où Kant emploie l'adjectif de problématique, en bref, pour tous les concepts concernant le domaine de la chose en soi pour autant que cet adjectif leur est attribué. Concrètement dit, quand Kant qualifie de problématique les Idées transcendantales (surtout le concept de liberté) et quand il appelle problème le concept du souverain Bien<sup>24</sup> qui est le but ultime de la raison pratique, les trois caractères analytiquement contenus dans le concept problématique en général nous sont déjà donnés en tant que moyens de compréhension des propriétés de l'Idée et du concept du souverain Bien chez Kant. De là, ce que nous voudrions notamment faire remarquer est que ceux-ci, en tant qu'ils sont des concepts problématiques, doivent nécessairement assumer le rôle de concept-limite.

De plus, ce qui importe par rapport à notre interprétation du texte de Ricœur est la chose suivante : chez Kant, l'Idée transcendantale, de même que le concept du souverain Bien, n'est rien d'autre que le concept pur que la Raison elle-même produit ; par conséquent, la fonction de limite suggérée par l'expression de « fonction d'horizon qu'assume la raison » (LE, 403), c'est-à-dire la fonction de limite confiée à l'Idée et au concept du souverain Bien, est celle envisagée à partir de la position de la raison elle-même, « considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître »<sup>25</sup>. En effet, comme l'indique l'expression « fonction d'horizon qu'assume la raison dans la constitution de la connaissance et de la volonté », la raison peut fixer, avec les concepts purs qu'elle produit, les bornes au pouvoir de connaître (au sens étroit) ainsi qu'au pouvoir de désirer qui sont de son ressort<sup>26</sup>, et donner par là les contours propres à la connaissance (à distinguer de la pensée) ainsi qu'à la volonté (à distinguer de l'espoir<sup>27</sup>) comme actes étant de son ressort. En ce sens, la fonction de limite confiée aux concepts purs est l'expression de celle

qu'assume la raison elle-même comme l'exécutant de la Critique. Mais avant de poursuivre, nous devons nous demander ce que veut dire Kant quand il parle de l'« image sensible d'une limite »<sup>28</sup>.

Mais comme une limite est elle-même quelque chose de positif, qui appartient aussi bien à ce qu'elle enclot qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné, il y a donc bien une connaissance positive réelle à laquelle la raison ne prend part qu'en s'étendant jusqu'à cette limite, pourvu toutefois qu'elle ne tente pas de la transgresser [...]. Or, la *limitation* du champ de l'expérience par quelque chose qui lui est au demeurant inconnu est bien une connaissance qui de ce point de vue reste acquise pour la raison ; par cette connaissance, la raison, sans être bornée au monde sensible et sans non plus s'égarer au-delà, s'en tient strictement, comme le permet une connaissance des limites, au rapport entre ce qui se situe à l'extérieur de ces limites et ce qui est contenu à l'intérieur<sup>29</sup>.

Ce que Ricœur a en tête avec la notion de limite est le concept-limite de noumène qui signifie la chose substantielle gisant derrière la simple apparition. Or, Kant dit encore ici deux choses importantes à propos des limites en général. L'une est cette image qui concrétise et rend sensible la limite, c'est-à-dire une sorte de mur d'une épaisseur qui « appartient aussi bien à ce qu'elle enclot qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné ». L'autre est que la pensée de la Critique qui essaie d'aménager minutieusement l'intérieur des limites du pouvoir de la raison humaine ne permet certes pas à celle-ci de s'égarer au-delà des limites, mais elle ne l'autorise pas non plus à se maintenir simplement dans le domaine intérieur des limites, ni à se river aux limites elles-mêmes. En d'autres termes, cette image sensible de la limite présuppose une sorte de jeu qui rendrait possible une « connaissance des limites », c'est-à-dire une sorte de jeu qui donne au moins à penser le « rapport » entre l'intérieur et l'extérieur des limites à ces limites, sans qu'elle n'engendre un savoir absolu hégélien ou une vue globale sur ces deux espaces. De toute façon, ces deux points constituent la positivité des limites en général chez Kant. Par le moyen de celle-ci, nous pouvons donner une réponse à notre question de savoir ce que signifie le fait que la partie dialectique des deux *Critiques* contienne en elle une référence à l'analytique. Etant donné que celle-là est un lieu qui met en question, comme concepts-limites, les limites que la raison humaine impose aux pouvoirs étant de son ressort, le rapport entre les domaines intérieur et extérieur y est toujours visé via une connaissance des limites. Dans cette mesure, nous pouvons dire que la dialectique kantienne contient toujours en elle une référence au domaine intérieur des limites que l'analytique kantienne thématise.

Or, dans l'Idée et dans le concept du souverain Bien en tant que concepts-limites produits par la Raison elle-même, de quelles limites entre quels domaines que la raison pure traite s'agit-il ? Et,

quant aux limites elles-mêmes, qu'est-ce qui est encore plus concrètement supposé dans chaque concept-limite ?

#### (4) De la dialectique kantienne : le concept-limite et l'apparence

D'abord, au sujet de l'Idée transcendantale<sup>30</sup>, ce dont il s'agit sont les limites entre le monde sensible et le monde intelligible ou entre le phénomène et la chose en soi, et, pour reprendre la parole de Ricœur, entre l'entendement et la raison, l'*Erkennen* et le *Denken*. Par ailleurs, la nature concrète des limites que la raison pure dans son usage spéculatif fixe aux pouvoirs étant de son ressort (l'entendement et la sensibilité) via de « simples Idées », c'est l'« unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général » constituant le contenu de sens de l'Idée, ou plus précisément, l'« absolue (inconditionnée) unité du sujet pensant », l'« absolue unité de la série des conditions du phénomène » et l'« absolue unité de la condition de tous les objets de la pensée en général »<sup>31</sup>. D'après Kant, la racine de l'apparence dans laquelle la raison spéculative tombe inévitablement se situe là où la raison pure spéculative transgresse les limites en ce sens. Autrement dit, elle s'ancre là où la raison pure exige, à propos des trois objets de référence des concepts rationnels, la même possibilité de connaissance que pour celle des objets empiriques, si bien qu'elle prend les Idées qu'elle produit par elle-même, c'est-à-dire les principes subjectifs du jugement, pour des principes objectifs de la chose. Dans la *Dialectique* de la raison spéculative, les trois classes d'Idées restent définitivement à l'état de « problèmes » qui désignent des objets certainement pensables, mais inconnaissables.

Ensuite, au sujet du concept pratique du souverain Bien<sup>32</sup>, ce dont il s'agit sont les limites, selon Kant, entre les deux domaines de la morale et de la religion ou, pour suivre la parole de Ricœur, « entre l'*Erkennen* et le *Denken* », entre le vouloir et l'espérer. Par ailleurs, la nature des limites que la raison pure dans son usage pratique fixe aux pouvoirs de désirer étant de son ressort via le concept du souverain Bien, c'est la « totalité inconditionnée de l'*ob-jet* de la raison pratique pure »<sup>33</sup> constituant le contenu de sens de ce dernier ; il s'agit plus précisément du « rapport nécessaire entre la moralité et le bonheur » ou bien de l'« accord exact entre le bonheur et la moralité »<sup>34</sup>. D'après Kant, c'est en ce que la raison pure pratique transgresse les limites en ce sens que consiste la racine de l'apparence dans laquelle la raison pratique tombe inévitablement. En d'autres termes, elle exige, à propos du contenu de sens du concept du souverain Bien, la même possibilité de réalisation que pour celle des objets du désir sensible, si bien qu'elle prend, de même

que dans le cas de la raison pure spéculative, les principes subjectifs du jugement pour des principes objectifs de la chose.

Bref, tout le problème réside en ce que la Raison pure prend des phénomènes pour des choses en soi, en appliquant les Idées de totalité absolue des conditions (par conséquent de l'inconditionné) à de simples phénomènes<sup>35</sup>.

Or, en ce qui concerne la *Dialectique* de la seconde *Critique*, il reste encore à noter ceci : Kant y réunit, à titre de conditions nécessaires de la possibilité du souverain Bien, les trois objets de référence des Idées qui ont été écartés comme simples apparences dans la *Dialectique* de la première *Critique* – l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu – dans ce concept pratique et ultime<sup>36</sup>. Le travail auquel Kant a procédé dans la seconde *Dialectique* sous le nom du « postulat de la raison pratique pure »<sup>37</sup> consiste donc, d'une part, dans le rappel des trois objets transcendants précédemment écartés en tant que conditions nécessaires dont la raison pure pratique a « besoin » pour satisfaire son « exigence » de réalisation du souverain Bien<sup>38</sup>. D'autre part, Kant précise que, cette fois-ci, la raison pure pratique n'exige pas leur possibilité de connaissance théorique comme dans la première *Dialectique* ; cette fois, elle suppose leur possibilité de connaissance pratique « sur le mode de l'attente, de l'espérance » (LE, 411). En fin de compte, le comportement par lequel la raison suppose la réalité objective des trois sortes d'Idées sur le mode de l'attente et de l'espérance, donc indirectement, suppose celle du concept du souverain Bien qui prend pour conditions de possibilité leurs objets de référence – ce comportement n'est rien d'autre que le travail par excellence de détermination des limites auquel la raison pure dans son usage pratique procède envers les pouvoirs de désirer qui sont de son ressort. Par conséquent, nous pouvons dire que ce qui fonctionne comme véritables limites dans le concept-limite de souverain Bien sont les trois Idées rappelées auprès de ce concept pratique et ultime.

Maintenant, nous sommes prêts à comprendre la citation qui suit, ainsi qu'à donner une réponse à notre question de savoir quelle est la valeur positive qui surpasse même l'hégélianisme et que la partie dialectique possède en tant qu'elle contient une référence à la partie analytique. Juste après avoir déclaré qu'il a adopté le Kant des deux *Dialectiques* comme nœud de son kantisme, Ricoeur en explique la raison comme suit :

Car l'une et l'autre [ces deux *Dialectiques*] accomplissent un même mouvement, creusent un même écart, en instituant la tension qui fait du kantisme une philosophie des limites et non une philosophie du système (LE, 405).

Quelle est la situation que désigne la première partie de la citation, ce « même mouvement » que les deux *Dialectiques* accomplissent, ce « même écart » qu'elles creusent ?

Si nous nous rappelons que, premièrement, dans les deux *Dialectiques*, il est question de deux sortes d'apparences ainsi que de deux espèces de concepts-limites, et que, deuxièmement, les trois Idées y jouent également la vraie fonction de limite, et que, finalement, Ricœur emploie notamment le mot « champ » (LE, 414) pour désigner le lieu dans lequel une apparence naturelle et inévitable se trahit par un conflit de la raison avec elle-même<sup>39</sup>, nous comprenons alors ce que Ricœur veut dire par un même mouvement ou écart : il s'y agit d'un *champ-limite* que la Raison marque en y situant les Idées comme les concepts-limites qu'elle produit par elle-même. En effet, ajouter l'image d'une certaine largeur ou d'un certain écart, véhiculée par le mot de champ, à celle d'une ligne, portée par le mot de limite, coïncide avec le fait que Kant concrétise l'image de la limite comme une sorte de mur qui possède une épaisseur. Certes, il faut faire attention quand on appelle ce champ-limite *un* champ-limite. Car, les champs que les deux concepts-limites bornent, aussi bien que les modes d'usage de la raison de ces deux moments, sont très différents. Toutefois, il est aussi vrai que, comme l'indique Kant, ce dont il est question dans les deux premières *Critiques* concerne la critique d'« une seule et même raison »<sup>40</sup> à partir de deux points de vue. Et ainsi, comme l'indique Ricœur, les deux champs-limites, en tant qu'ils s'appellent et se répondent par l'intermédiaire des trois sortes d'Idées, forment les limites appartenant à une continuité du sens, encore qu'elles soient situées à des endroits différents. Enfin, les limites dans ce sens constituent le nœud du kantisme concrétisé sous la forme de la Critique.

Or, en ce qui concerne l'expression de la seconde partie de la citation, « la tension qui fait du kantisme une philosophie des limites et non une philosophie du système », il faut encore quelques éclaircissements. Car ce que Ricœur veut dire par cette « tension » est que la tendance incessante vers la systématisation et la maîtrise essayant de se borner à la détermination des limites agissent « en même temps » (LE, 403) dans le kantisme, et que sa valeur positive qui triomphe de l'hégélianisme consiste en ce que le côté de cette maîtrise est par ailleurs supérieure dans l'ensemble. Cependant, notre présente argumentation se borne à expliquer en quel sens le kantisme est une philosophie des limites et n'arrive pas à saisir le dynamisme de cette tension.

Dans cette partie, nous avons décrit la balance entre la maîtrise qui essaie de se borner à une philosophie des limites et la tendance vers une philosophie du système, en d'autres termes, l'écart des deux forces contraires dans le kantisme, comme écart visible qu'est le champ-limite. De plus, nous avons montré que la connaissance des limites dans ce sens est une attestation d'un savoir du rapport entre l'intérieur et l'extérieur des limites qui se distingue nettement d'un savoir absolu hégélien et d'une vue globale de l'esprit absolu ; attestation donc du pouvoir limité de la raison humaine dans sa capacité du moins à prendre part à ce savoir-là. Par là, nous avons pu présenter les deux *Dialectiques*, en rapport à l'hégélianisme que Ricœur a toujours en tête comme philosophie



du système, comme lieux de la pensée qui font du kantisme une philosophie des limites. Toutefois, pour montrer la valeur du kantisme qui triomphe même de l'hégélianisme, il ne suffit pas d'opposer simplement ces deux positions. En effet, la valeur positive que Ricœur reconnaît au kantisme dont le Kant des deux *Dialectiques* constitue le nœud consiste également dans la tendance incessante vers la systématisation et la totalisation qui sont aussi l'essence de l'hégélianisme. Or, toutes ces idées correspondent à l'essence du kantisme post-hégélien que nous avons exposée avec Weil. Par conséquent, saisir correctement la signification de cette tendance dans le kantisme et, par là, donner une réponse à la dernière des questions que nous avons posées au commencement constitueront notre tâche dans la prochaine étude.

---

## Notes

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Voir Marcelo Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Éric Weil*, traduit du brésilien par J.-M. Buée, Paris : Beauchesne, 1991, p. 10.

<sup>3</sup> Gilbert Kirscher, « Éric Weil et le Kantbuch de Krüger » (1994), in : *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 237-258, ici, p. 238. Tenant compte de la remarque de Perine, Kirscher essaie toutefois d'identifier quand cette formule – du moins la pensée confiée à celle-ci – est devenue publique. Selon lui, il s'agit de la discussion qui suit la conférence que Weil a donnée en 1963 : « Philosophie et Réalité ». Voir *ibid.*, p. 237 et 239-240.

<sup>4</sup> J. Michel cite trois expressions qui caractérisent la position de Ricœur : « [...] le philosophe [Ricœur] travaille sans cesse “ au milieu ” des grandes contradictions intellectuelles, au point de former des couples conceptuels en apparence surprenants tels un “ kantisme post-hégélien ”, un “ marxisme post-wébérien ”, un “ cartésianisme post-nietzschéen ” » (Johann Michel, « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », in : *Archives de Philosophie*, Tome 67, 2004, p. 643-657, ici, p. 643).

<sup>5</sup> Voir Kirscher, *op. cit.* (notamment p. 237-241) et Francis Guibal, « Reprises, compréhension et relances de la pensée du sens. Héritages contrastés de Kant chez É. Weil et E. Lévinas », in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 91, 2007, p. 449-481 (notamment p. 463-480). Nous avons choisi ces deux chercheurs comme deux types possibles de l'acceptation de la formule weilienne : tandis que Kirscher met le centre de gravité dans le mot « post-hégélien » pour interpréter « le philosophe weilien », Guibal le met plutôt dans le mot « kantien ». Cette différence se reflète dans l'objet de leur intérêt. Par exemple, Guibal dit de E. Lévinas qu'il hérite de Kant avec la « pensée du “ sens ” toujours présent mais jamais maîtrisable ni objectivable » (*ibid.*, p. 478) et il le met enfin, avec Weil, dans la catégorie du *kantien* post-hégélien (sur le point de désaccord entre Lévinas et Weil, voir *ibid.*, p. 463, 464 et 469). En revanche, Kirscher, qui a autrefois poursuivi ses études auprès de Weil, apprécie sa compréhension ricœurienne (Kirscher, *op.*

---

*cit.*, p. 11 et 237) : en effet, Ricœur accepte la formule de kantien post-hégélien comme « les [Kant et Hegel] penser toujours mieux, en les pensant ensemble, l'un contre l'autre, et l'un par l'autre », voire « penser autrement que Kant et Hegel » (LE, 403). Nous pourrions dire que sa compréhension kirscherienne qu'est « Kant transformé par cette traversée [de Hegel] » est proche de celle ricœurienne. Cependant, il faut admettre que Guibal aussi partage, à sa manière, le sens du problème propre au « discours philosophique d'aujourd'hui » (LE, 403) qu'il formule comme suit : « Mais ne sommes-nous pas condamnés à essayer de penser *après* l'une et l'autre [Kant et Hegel] et donc aussi *avec* l'une et l'autre ? » (Guibal, *op. cit.*, p. 478)

<sup>6</sup> Kirscher, *op. cit.*, p. 238.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 238-239.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 241. L'expression de « penser ensemble » est à la fois de Ricœur et de Kirscher. Voir notre note 5.

<sup>9</sup> Kirscher, *op. cit.*, p. 238.

<sup>10</sup> Guibal, *op. cit.*, p. 478. Cf. Ricœur, « La raison pratique » (1979), in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris : Seuil, 1998 [1986], p. 263-288, ici, p. 285 : « Tous les fanatismes posthégéliens sont contenus *in nuce* dans l'idée que l'individu se sait dans l'État qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. [...] C'est ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie ».

<sup>11</sup> Guibal, *op. cit.*, p. 477-478.

<sup>12</sup> Voir respectivement, Guibal, *Le Courage de la raison. La philosophie pratique d'Éric Weil*, Paris : Félin, 2009, p. 14 et *id.*, « Reprises, compréhension et relances de la pensée du sens [...] », *op. cit.*, p. 479.

<sup>13</sup> Voir par exemple Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), in : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris : Seuil, 1994, p. 19-40. Comme ses travaux portant sur le problème du mal, voir Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris : Aubier, 1960 et *id.*, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986), in : *Lectures 3*, p. 211-233.

<sup>14</sup> Quant à Weil, il examine avec prudence la théorie de l'État de Hegel, qui est considéré en général comme « apologiste de l'État prussien », dans *Hegel et l'État* (1950) et analyse les problèmes auxquels est confronté l'État moderne où la liberté réelle de l'individu est mise à l'épreuve dans *Philosophie politique* (1956).

<sup>15</sup> Voir Ricœur, « Hegel aujourd'hui » (1974), in : *Esprit*, n° 323, mars-avril 2006, p. 174-194, ici, p. 192-193.

<sup>16</sup> Voir Ricœur, « La raison pratique », *op. cit.*, ici, p. 278-288. O. Mongin fait mention du kantisme chez Ricœur sur la base de l'argument de cet article (voir *ibid.*, p. 274-278), mais sans toutefois mentionner son origine weilienne. Cf. Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris : Seuil, 1994, p. 62-63.

<sup>17</sup> Sur le terme « domaine » ou « champ », voir Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (noté Ak dans la suite), V, 174-176, trad. fr. A. Renaut, Paris : Flammarion, 2000 [1995], p. 152-154 et E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Ak, IV, 360, trad. fr. L. Guillermit, Paris : Vrin, 2008 [1993 pour l'édition de poche], p. 140.

- 
- <sup>18</sup> Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A302/B359 et A321-338/B377-396, trad. fr. A. Renaut, 3<sup>e</sup> éd. corrigée, Paris : Flammarion, 2006 [1997], p. 334-335 et 346-357.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, A293/B349, trad. fr., p. 329.
- <sup>20</sup> *Prolégomènes*, Ak, IV, 350, trad. fr., p. 129.
- <sup>21</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 108, trad. fr. J.-P. Füssler, Paris : Flammarion, 2003, p. 228.
- <sup>22</sup> Voir *ibid.*, Ak, V, 7, 49, 134, trad. fr., p. 94, 150, 261 et *Critique de la raison pure*, A328/B384 et A339/B397, trad. fr., p. 350 et 358.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, A254/B310, trad. fr., p. 306.
- <sup>24</sup> Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 112 et 126, trad. fr., p. 234 et 251.
- <sup>25</sup> *Critique de la raison pure*, A297/B353, trad. fr., p. 331.
- <sup>26</sup> Voir *Critique de la faculté de juger*, Ak, V, 197, trad. fr., p. 177.
- <sup>27</sup> Selon Ricœur, cet espoir signifie chez Kant le « mode » (LE, 411) de la croyance rationnelle pratique pure.
- <sup>28</sup> *Prolégomènes*, Ak, IV, 360, trad. fr., p. 140.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, Ak, IV, 361, trad. fr., p. 141. Cf. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *op. cit.*, p. 191.
- <sup>30</sup> Voir *Critique de la raison pure*, A321-338/B377-396, trad. fr., p. 346-357.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, A334/B391, trad. fr., p. 354.
- <sup>32</sup> Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 110 *sqq.*, trad. fr., p. 231 *sqq.*
- <sup>33</sup> *Ibid.*, Ak, V, 108, trad. fr., p. 228.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, respectivement, Ak, V, 124 et 125, trad. fr., p. 249 et 250.
- <sup>35</sup> Voir *ibid.*, Ak, V, 107-108, trad. fr., p. 227-228 et *Critique de la raison pure*, A293-298/B349-355, trad. fr., p. 329-332.
- <sup>36</sup> Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 133, trad. fr., p. 260.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, Ak, V, 122-134, trad. fr., p. 246-261.
- <sup>38</sup> Plus précisément, selon Kant, les trois objets des Idées sont postulés en tant que « besoin » du côté de la « volonté » déterminée par la raison pratique au moyen de la loi morale. Sur ce point, voir *ibid.*, Ak, V, 132 et 142-146, trad. fr., p. 258-259 et 271-276.
- <sup>39</sup> Voir *ibid.*, Ak, V, 107, trad. fr., p. 227.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, Ak, V, 121, trad. fr., p. 245.

## 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

根無一行

Un essai sur l'éros et la fécondité (la paternité) chez Lévinas :

vers la question du salut

Kazuyuki NEMU

On dit souvent que, dans la philosophie de Lévinas, la quatrième partie de *Totalité et infini*, intitulée l'« au-delà du visage », est particulièrement difficile à interpréter. Dans cette étude, nous verrons d'abord que le thème de l'« au-delà du visage » est le problème de l'infinisisation du sujet, puis nous articulons ce problème, qui est en même temps celui de la temporalité, avec deux concepts qui forment le cadre de base de la philosophie de Lévinas : le concept temporel de « synchronie / diachronie » et celui de « phénomène / trace » basé sur le premier (chapitre 1). En ce faisant, nous essaierons de chercher la possibilité que l'« au-delà du visage » présente un troisième concept du temps-phénomène qui ne correspond pas à ceux de « synchronie / diachronie » et « phénomène / trace » (chapitres 2-3). Par ailleurs, chez Lévinas, le « salut » signifie seulement le salut d'autrui, alors que le salut du sujet est rejeté comme égoïsme. Mais si nous lisons attentivement ses œuvres, nous pouvons y trouver des passages parlant d'un « salut du sujet sans tomber dans l'égoïsme ». C'est pour obtenir un moyen d'élucider un tel concept du salut que nous développerons à la fin de cette étude le problème du troisième concept du temps- phénomène (chapitre 4).

## はじめに

レヴィナスが他者の他性を他者との倫理的関係に見出そうとしたことはよく知られているが、前期の『実存から実存者へ』（1947年）や『時間と他なるもの』（1948年）ではエロスの関係と父子関係が取り上げられていた。倫理（学）を第一哲学に掲げて「顔」や「無限責任」といった術語でレヴィナスが他性を本格的に論じるのは中期に出版された主著『全体性と無限』（1961年）においてである。ところが、その『全体性と無限』の「顔の彼方」と題される第四部で、再びエロスや子を生むこと〔繁殖性〕（fécondité）・父性（paternité）が積極的に論じられる。しかし、倫理的関係の理論がさらに練り上げられて、第二の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方』（1974年、以下『別の仕方』）を中心にレヴィナス哲学が確立されていく後期の思索は、エロスを「エゴイズム」として否定的に扱うことになる。それゆえ、中期まで表舞台に登場していたエロスや父性は他性にとって適切ではなかったかのようである。実際、レヴィナス哲学を倫理的観点から論じる研究の多くにおいて、この問題系を重要視するものは少ない。

だが、この問題系をレヴィナス哲学確立以前のものとして切り捨ててしまう訳にはいかない。というのも、後で確認するが、実は後期においてもレヴィナスはそれを手放してはいないからである。とはいえ、問題はレヴィナスの方にもある。エロス論の変遷を系統立てて説明することが難しいのは、『全体性と無限』において他性が倫理的関係に求められていながらもなお必要とされた「顔の彼方」がそもそも『全体性と無限』の中でどのような位置を占めているのかを、レヴィナス自身が後期においても明らかにしていないからである。

だが、少し注意するならば、特異な仕方ではあるが「顔の彼方」は倫理の可能性の条件として提示されていることがわかる。それゆえ「顔の彼方」については、倫理の可能性の条件を主題的に論じた『別の仕方』の主観性の議論を参照項とすることで十分な理解が得られるはずである。しかしながら、『全体性と無限』には超越論的次元がないという批判的解釈を含んだデリダのレヴィナス論<sup>1</sup>がレヴィナス読解に強い影響を与えたこともあって、たとえ「顔の彼方」が主題的に取り上げられる場合でも、その多くは「顔の彼方」を倫理から切り離して「顔の彼方」に独自の意味を見出そうとする傾向が強い。

本稿はまず「顔の彼方」が主体の無限化という問題を主題としていることを指摘し、この問題を時間性的問題として、レヴィナス哲学の基本的枠組みを構成している「共時性（synchronie）」と「隔時性（diachronie）」という後期に提示される時間概念と、それに基づいた「現象」と「痕跡」という現象概念を用いて分節化する（1章）。その上で本稿が試みるのは、これに該当しないような第三の時間・現象概念をレヴィナスが「顔の彼方」の中で提示している可能性を探ることである（2、3章）。ところで、レヴィナスにおい

て「救済」とは他者の救済をもつばら意味し、主体の救済はエゴイズムとして退けられる。だが、主題化されることはないがレヴィナスは「エゴイズムに陥ることのない主体の救済」というものについても語っている。本稿が第三の時間・現象概念を問題にするのは、この意味での救済概念を解明する手がかりになると期待できるからである（4章）。

## 1. 「顔の彼方」における主体の無限化の問題

### 1. 1. エロスと子を生むこと・父性

レヴィナスによれば、エロスの関係の「愛撫」には、「他者との近さ (proximité) においても完全に隔たりが保持されている」(EE163) といった仕方で主体が他者と関係を取り結ぶということが示されている。前期レヴィナスはこの関係に、他者が主体に我有化されることなく他性が確保されていることを見て取る。ただし、エロスの主体は「もはや私ではありえない」(TA85) ゆえに、この関係においては主観性が不明瞭なままである。そこで、レヴィナスはエロスを論じる時には次に必ず子を生むこと・父性について論じる。子を生むことにおいて主体は父となるが、レヴィナスが父であること(父性)に託すのは「私にとって他者であるその子は私自身でもある」(あるいは「私は子において他者である」)という事態である(cf.TA85)。他者とのエロスの関係において他性がそれとして確保されつつ主体がその他性に吸収されてしまわないために必要とされる主観性の役割が、この子を生むこと・父性に与えられる。だが、これらの経験(現象)がいかにして可能になるのかが論じられないため、他者関係における主観性は十分には論じられていないと言える。

『全体性と無限』においてレヴィナスは、他者の「汝殺すなかれ」という呼びかけによって生起する倫理的場面において主体は他者が自分を無限に凌駕していることに気づくと考える。ここでは他性は「顔」と呼ばれるこうした他者の現象様態によって確保される。他方、主観性は主体に課される他者に対する責任の代替不可能性に見て取られる。とはいえ、主体がなぜ責任を感じることができるのかについては論じられないため、この主観性の身分は不明瞭だと言える。しかし、それとは別に、レヴィナスは、他者の無限の外部性に対応して無限となる責任を主体が担っていくために要請される主体の無限化の可能性を探る。この無限化をエロスや子を生むこと・父性によって考えることが「顔の彼方」の主題であり、「顔の彼方」が倫理の可能性の条件だとはこの意味である。ここで注目すべ

きは、子を生むこと・父性の役割が主体が無限化されていくためのものへと変化していることである。他性は「顔」が引き受けたにもかかわらず、それでもなお責任とは別にエロスが必要とされているのは、エロスの関係を介して主体が子を生んで父となるからである。とはいえここだけを見れば前期の父性概念と同じだが、さらに「顔の彼方」が付け加えるのは、子が今度は父となり、そしてその父となった子が子を生み・・・という見方である。レヴィナスはこの見方によって「子は私自身である」というところで幾世代にも渡る主体の無限化を考えて、そこに責任の主体の可能性の条件としての主観性を見て取ろうとする。

ここで問題にしたいのは、エロスと子を生むこと・父性の関係である。以上のように子を生むことを見た場合、生物学的意味での生殖や血縁が論じられているように思われる。実際、次のように述べられている。

子を生むことは老いを生じさせることなしに歴史を引き継ぐ。無限の時間は老いてゆく主体に永遠の生をもたらすのではない。無限の時間は諸世代の非連続性を介してより良いものとなる。(TI246、強調引用者)

しかし、レヴィナスは子を生むことをそのような生物学的なレベルだけで捉えているわけではない。

生物学的な子を生むことは父性の一つの形でしかないが、時間の本源的な実効化である限りで、人々においては生物学的生命を抛り所にできる。しかし、父性は生物学的生命を越えて生きられうる。(TI225、強調引用者)

「生物学的生命を越えて」ということがどういうことなのか必ずしも明瞭ではないとしても、このような意味での子を生むことであれば、生殖の「あと」に血縁が位置づけられる生物学的な見方と異なって、エロスの関係の「あと」には限定されないということは少なくとも言えるだろう。エロスの関係は他性、子を生むこと・父性は主観性、という役割分担であったはずだが、以下の記述ではこの線引きは消失しており、子を生むこと・父性がエロスの関係の「あと」ではなく「ただ中」のものとして提示されていると考えることができる。

実際、まさに、私の自己性そのもの、主体の主観性そのものの特徴として、エロスの関係を分析すべきである。子を生むことは存在論的カテゴリーとして立てられるべきである。(TI254、強調引用者)

ともかく、「顔の彼方」には、エロスの「あと」に子を生むというだけでなく、エロスの「ただ中」で子を生むという事態も示されていることがわかる。言い換えれば、主体の無限化は血縁的に歴史的直線的になされるということが示されていると考えることができる一方で、非血縁的なものとして脱歴史化されて現在の・垂直的になされるということが示されているとも考えることができる。だが、レヴィナス自身はこの両義性に関して何も述べていない。

## 1. 2. 二つの現象概念・時間概念

「顔の彼方」にはこの二つの時間が混在している。しかし、『全体性と無限』でレヴィナスが明示している時間性は歴史的直線的なものだと言える。この指摘は、他者が主体に責任を課す際に「公現 (épiphany)」や「表現 (expression)」という仕方で主体の現在にはっきりと現象すると考えられていることから導出できる。というのも、この場合他者は主体に現象する以上主体は一つ一つの責任を果たしていくことが可能であり、この責任が「永続」(cf. TI261) するところに無限責任の「無限」が存することになるからである。従って、レヴィナスの念頭にあったのは、生殖や血縁という仕方、つまり実際にエロスの関係を結んだ「あと」で子を生み父となるという仕方での主体の無限化だと考えてよいだろう<sup>2</sup>。確認しておけば、この時期までのレヴィナスは、子を生むこと・父性という概念によって実際に子を生むという現象、父であるという現象を考えている。

『全体性と無限』のこの時間(現象)概念では他者が主体にはっきりと現象する以上、他者は結局主体の現在へと回収されてしまう(こうした時間性は「共時性」と名づけられる)という反省からレヴィナスの後期思想が始まる。『別の仕方で』においてレヴィナスは、主体と他者の間には「決して現在とはならなかった過去」(AE206)という隔時的な時間が流れており、他者が主体へと関係して責任を喚起する時には既にその他者は自らの「痕跡」でしかなく、主体はその責任を果たすことができない、と言う。それゆえ無限責任の「無限」は責任を果たすことの原理的な不可能性に存しており、それに伴って、主体の無限化も歴史的直線的ではなく、主体のいわば足元深くへと垂直化されることになる。

「顔の彼方」の発想を取り入れるならば、垂直化された主体の無限化には責任の主体の可能性の条件としての超越論的主観性がなんらか示されていると言える。この主観性は母性(maternité)と名づけられるが、これは「顔の彼方」とは何の関係もない新たな概念なのではない。というのも、レヴィナスにおいて母性は、「私とは自らのうちに懐胎(gestation)した子において他者である」と規定できるからである(cf. AE134, 151)。決して他者に到



達できないところに無限責任があるにもかかわらず母性において「主体は他者である」から、母性は無限責任を超越論的には成就していることを意味していると言えるが、しかし他者が現象しない以上、母性はそのままの姿で現象することがなく、主体は他者になりきれないからこそ「無限」に他者へ向かい続けねばならない。この意味で母性とは「顔の彼方」の子を生むこと・父性を主観性のうちへと垂直的に一挙に畳み込んだものだと言える<sup>3</sup>。もし母性がそのままの姿で現象して主体が実際に端的に他者になってしまうのであれば無限化がそこで終わり、主観性や他性は存続不可能になる。レヴィナスが「融即 (participation)」として退けるこのような事態には、「永遠」という語が相応しいかもしれない。

では、父性はどうなるのか。母性と同様に父性もまた「私は子において他者である」と規定されているが、母性と異なり、レヴィナスが描いているのは父性という現象である。それにもかかわらずレヴィナスが父性に融即を見て取ることがないのは、父性は「私は子において他者である」というだけでなく「その子は私自身である」とも規定されているからである。こうした意味では、この父性の現象は、現象という身分を有しているとはいえ、後期レヴィナスが退けた意味での「現象」とは異なっていると言える。つまりここでレヴィナスが垣間見ているのは、主体の現在への回収や融即とは別の意味での現象なのではないか。

### 1. 3. 第三の現象概念・時間概念の問い

ここまでの議論に基づくならば、「顔の彼方」に見られる二つの現象・時間概念に関して、『全体性と無限』の直線的な時間性のうちにはレヴィナスがまだ理論化していなかった『別の仕方』的な垂直的な時間性が混在していると分節化できる。この点で、「顔の彼方」における主体の垂直的無限化は『別の仕方』の隔時性を準備したものとも言える。実際、「顔の彼方」の末尾では、「本書（『全体性と無限』）の範囲を越える」ものとして、「成就された時間 (un temps achevé)」や「永遠」、「新たな時間概念」についての言及があるが (TI261)、ここに次のようなレヴィナスの困惑を読み取ることは不可能ではない。すなわち、他者に対する責任を十分に語ることは『全体性と無限』の直線的な時間 (= 共時性) に基づく主体の永続的無限化ではなく隔時性に基づく垂直的な無限化であるにもかかわらず、『全体性と無限』の時間概念で『別の仕方』的な垂直的無限化を考えるならば母性 (無限責任の成就) がそのまま現象して融即の事態に陥り無限責任が消失してしまう、という困惑である<sup>4</sup>。

だが、本稿の目的は、『全体性と無限』の主体の直線的無限化の枠組みの中への垂直的無限化の紛れ込みを『別の仕方』への序章と捉えることに尽きるわけではない。このように分節化することで初めて可能になる問いがあるからである。すなわち、この紛れ込みは直線的時間性（共時性）とも垂直的時間性（隔時性）とも異なった別の時間性の生起を意味しているのではないか。言い直せば、直線的時間性においては無限責任の終了・消失を意味してしまう母性の現象をそれでもなお「顔の彼方」に見出すことができるのであれば、それは、共時的現象とは別の意味での現象である可能性はないか。だからこそ、レヴィナスは父性の現象を語りえたのではないか。

レヴィナス哲学の枠組みを構成する現象・時間概念には「現象・共時性」と「痕跡・隔時性」の二種類しかなく、第三の現象・時間概念についてレヴィナス自身が論じることはない<sup>5</sup>。しかしながら、レヴィナスの著作には、「顔の彼方」の中に混在する主体の垂直的無限化の可能性をできる限り引き出してそこに母性の現象を見出すことを可能にさせる記述が多く残されている。もし「顔の彼方」にこの可能性を見出すことができるならば、レヴィナス自身が自ずから第三の現象・時間概念を示唆することになるだろう。以下では、まずこの可能性を引き出すことを試みたい。

## 2. エロスと責任の同時性

「顔の彼方」は、責任とは別のものとしてエロスと子を生むこと・父性を考えて、主体の歴史的直線的な無限化の可能性を探求していた。これに対して、『別の仕方』は主体の無限化を垂直的に考えて、倫理的な主観性としての母性の中に子を生むこと・父性を畳み込んだと考えることができた。とするならば、『別の仕方』の責任の場面にはエロスや子を生むこと・父性が含まれている可能性がある。母性を「顔の彼方」の中に見出すために、一見奇妙に見えるこの事態を分析しておく必要がある。

### 2. 1. 『別の仕方』における母性

主体の無限化が現代的垂直的になされる『別の仕方』で論じられる他者との倫理的関係において、他者への接近様態は「愛撫」とされている（AE101）。もちろんこの概念は

前中期のエロス論における他者への接近様態であった。また、他者との倫理的関係を「対面 (face-à-face) 」という語で表現していた『全体性と無限』と異なり、『別の仕方では』は「近さ」という語を用いる。この「近さ」は、先の引用でも見られたように、前期ではエロスの関係に用いられていたものである。エロスでは他性は確保できないとされる後期においても「愛撫」や「近さ」が用いられるのは、主体は逃れ去る他者とそれでもなお（「痕跡」という仕方では）関係を取り結ぶという事態を言い表すためである。もちろん、後期レヴィナスはここでエロスではなく倫理を強調するが、しかし事はそう単純ではない。

レヴィナスは『別の仕方では』において主体の超越論的次元に位置づけられた感性 (sensibilité) のあり方を、「享受 (jouissance) 」と「可傷性 (vulnérabilité) 」の二つに分ける。享受とは、何であれその何かを味わい、その味わうこと自体を味わう、という自己目的・自己充足的な感性である。『全体性と無限』において感性は全て享受とされ、超越論的主観性はこの享受によって規定されているのだが (cf. TI108)、享受は全てを我有化するエゴイスティックな感性である以上、そして、無限責任の基礎づけという身分であれ「顔の彼方」はそれ自体としては倫理とは別のものである以上、『全体性と無限』の倫理的主観性は十分には規定されておらず、この意味では冒頭で述べたデリダの批判は的を射ている。これに対して『別の仕方では』は倫理的主観性を感性のうちに探り、「そもそも他者に対して責任を負っている」という可傷性を取り出した (cf. AE.chap.3)。可傷性に基づくのであれば、『別の仕方では』の「愛撫」によって生起するのは倫理である。しかし、他性を確保しえない享受の中に一つだけ例外がある。それは「他者の享受」 (TI233) というエロスであり、エロスの関係における他者への接近様態も愛撫である。それゆえ、愛撫において他者に接近する時、可傷性に基づいているのか享受に基づいているのか区別できないはずである。実際、『別の仕方では』では次のように言われている。

愛撫においては、そこにあるものは、あたかもそこになく、あたかも皮膚がそれ自身の撤退の痕跡であるかのように、探される。愛撫とは、このうえなくそこにあるものをやはり不在のものとして探求する煩いである。愛撫は接触が一致しないということ、決して十分に裸にならない裸出である。隣人は接近を埋めることはしない。皮膚の柔らかさ、それは、接近と接近される者との間のずれそのものであり、不調和性、非-志向性、非目的性である。そこから愛撫の無秩序、隔時性、現在なき快樂、憐れみ (pitié)、苦痛が出てくるのである。近さ、直接性、それは、他者によって享受し苦しむことである。しかし、私が他者によって享受し苦しむことができるのは、〈私は-他者-のために-存在している〉 (je-suis-pour-l'autre) からである。(AE114、強調引用者)

エロスが「他者の享受」という構造を有していることには、そこでエゴイスティックな自己満足が生起する可能性があることが示されている（cf.TI249）。端的に言えばこの可能性ゆえにレヴィナスはエロスの関係を危険だと見なし、『別の仕方』以降はむしろ逆にそのような状況に陥った主体に対して「エロスの」と形容して（ex.AE224）、『全体性と無限』以前に考えていたような、エロスの関係と子を生むこと・父性に他性と主観性を見出す道を避けたと言える<sup>6</sup>。

しかしながらここで注目すべきは、単なる享受であるなら主体は自己充足的に「現在の快楽」を享受するのに対して、ここでの享受が「現在なき快楽 [= 主体なき快楽]」や「憐れみ」とされている点である。これは、前章で確認したように前期において他性を確保するために見て取られていた「もはや私ではありえない」というエロスの主体を想起させるだけでなく、まさに、「顔の彼方」で「他者の享受」という問題構成を取ってより精緻に描かれるエロスの主体の特徴そのものである（cf.TI237）。しかも、「現在なき快楽」や「憐れみ」が無限責任を可能にする「隔時性」と並置されている。ここですぐ続けて言われる「他者の享受」には、その可能性の条件として可傷性（＝〈私は-他者-のために-存在している〉）が置かれているのだから、『別の仕方』の可傷性はエロスと責任を両方とも含み込んでいると言える<sup>7</sup>。そして、レヴィナスはさらに可傷性を母性へと展開して<sup>8</sup>、前章で見たように子を生むこと・父性を非生殖・非血縁的に捉えて「自らのうちに他者を子として懐胎していること」と規定する。以上のことから、『別の仕方』は母性を可能性の条件とする倫理的主体にエロスと子を生むこと・父性を畳み込んでいると考えることができると思われる。

上の事態は、具体的に言えば、主体に責任が現象する時にはエロスも「同時」に現象しているということであるが、とはいえたといえ「主体なき」という現象であろうと、それは「私は他者である」を意味してはいないゆえに、ここで現象しているのは母性そのものではないという点に注意しておきたい。

## 2. 2. 「顔の彼方」におけるエロスと責任（1）

『別の仕方』の主体の垂直的無限化においては責任やエロス、子を生むこと・父性は全て「同時」のものとして主体のうちに畳み込まれていると考えることができるのであれば、主体の垂直的無限化が混在する「顔の彼方」にもこの事態を読み取ることができるのではないか。示唆的なのは、エロスの関係に他性を見て取ろうとしていた『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』においても他者は既に「顔」や「対面」、「寡婦、孤児」

など、『全体性と無限』が倫理的関係を描く場面で用いる語でも形容されていることである（ex.EE162, TA86）。「顔の彼方」でも次のように述べられている。

エロ的な裸性の無-意味さは、顔の意味作用に先行してはいない [...]。顔の純潔な裸性はエロ的なものの露出の中でも消失することはない [...]。顔の率直さを持つ存在だけが扇情的なものの無-意味さのうちで発見される。（TI238）

裸性が扇情的なものの無-意味さを獲得しうするためには、顔が覚知されていなければならないはずである [...]。エロスという見かけは非社会的な関係は、たとえ否定的なものであっても、社会に準拠しているだろう [...]。顔の意味作用における無-意味のこの現前、ないし、無-意味が意味作用へと準拠していること、そこでは、顔の純潔と慎ましさが淫らなものと境を接している。（TI240）

まず言えるのは、エロ的な関係を他者と結び結ぶためにはまず「顔」があつての話だという点である。しかしこの先行関係は時間的な前後を意味してはいない。というのも、「顔はエロスの中でも消失しない」し、「顔においてエロスが現前している」と述べられているからである。言い換えれば、「境を接している」とあつたように、エロ的な現象そのものに定位しても、責任が同時に現象しているということである。実際、レヴィナスは次のように記している。

全き真っ直ぐさ、率直さである顔は、自分の女性的な公現において、示唆やほめかしを隠し持っている。（TI242）

レヴィナスにおいて「女性性」とはエロ的な関係における他性の謂であるが<sup>9</sup>、ここでは「顔」を意味する「公現」に「女性的」という形容が付加されている。このことは、エロスと責任が同時に現象していることを顕著に物語っているだろう。以下ではこの点をさらに補強することを試みたい。

## 2. 3. 「顔の彼方」におけるエロスと責任（2）

『時間と他なるもの』が1979年に再版された際に新たに付された序言で、レヴィナスはこう言っている。

超越的他性——それが時間を開く——という概念はまずは [...] 女性性を介して探求される。女性性 [...] は色々な差異の中で際立つ差異として我々に現れた [...]。二人の社会 [エロスの関係] という概念は、顔の例外的公現——抽象的で純潔な裸性——にとって、おそらく必要である。この顔の公現は性差から引き出される。しかしまたこの顔の公現はエロティシズムに本質的である [...]。エロティシズムの中で倫理がはっきりと意味の輝きを放っている [...]。結局のところ、我々は超越の構造を強調しようとしたのだが、『時間と他なるもの』の中ではその構造は父性を介して現れた。息子<sup>10</sup>に開かれた可能的なものは、父が能動的に引き受けうるものの彼方に置かれておりながら、ある意味ではやはり父のものであり続けている [...]。父の——あるいは無関心ではいられない——可能性。可能的なものの彼方の可能性が子によって [与えられる] ! [...]。〈無関心ではいられないこと (non-indifférence)〉によって、可能なものの彼方が〈私〉に可能となる。(TA14-15)。

前半部は「顔はエロスから引き出されるが、顔はエロスに本質的だ」とあるように、微妙な言い回しである。しかし、少なくともこの言い方が「エロティシズムの中で倫理がはっきりと意味の輝きを放っている」ということを意味していることは確かであり、ここに、エロスと責任が同時に現象していることを見て取ることができる。それだけではない。後半部では、子を生むこと・父性がはっきりと後期レヴィナスのキーワードである「無関心ではいられないこと」と言われているが、「無関心ではいられないこと」とは「母性」のことである<sup>11</sup>。

本章1節で取り上げた『別の仕方』の引用以上にここでははっきりと示されているのは、後期においてもかつてのエロスや子を生むこと・父性が保持されているということである。レヴィナスはここでエロスや子を生むこと・父性を責任の担い手である「母性」のうちに畳み込ませているからである。1988年になされた対談にも同様の回顧が見出されるが、そこでは、『時間と他なるもの』ではエロスと父性の考察という形で聖潔 (sainteté) [=母性] という肉欲なき性と愛を考えようとしたと述べられている (EN258)。

しかし後期レヴィナスがこうした回想という仕方ではなくより積極的にエロスの関係を論じている場面が、『別の仕方』の前年に位置する「そして神は女を造り上げられた」(1973年)というテキストの中にある。このテキストは創世記に記されているアダムとエバの誕生をめぐるタルムード解釈である。そこに登場する「顔」という語にレヴィナスの責任が読み取られた後、アダムとエバが最初から二人でいたと考える場合、両者が平等な者であるなら戦争が起こるので神はアダムのもとにエバを「化粧」して連れてきた、と述べられ、以下のように続く。

女性的なものにおいては、顔と見かけがあり、神が最初の髪結いだったのである。神は最初の幻影を、最初の化粧を造った。[...] 女性的な顔においては、異性との関係においては、虚偽が求められている。あるいは、顔と顔が野生的に真っ直ぐ向き合うことを避けさせるような調整が求められている。つまり、一方の他方に対する責任〔他者に対する一者の責任〕(responsabilité de l'un pour l'autre) の中で互いに親しく近寄り合う人間たちの〔エロスの〕関係が求められているのである。(DSAS143)

レヴィナスが「化粧された顔」という言い方で語っているのは、現実には化粧をした女性の容姿のことではなく、エロスと責任の同時性である。これは、先にも引用した「顔の彼方」での「顔は、自分の女性的な公現において、示唆やほのめかしを隠し持っている」という事態を一層明瞭化させたものだと言える<sup>12</sup>。以上のように見た場合、『別の仕方で』でのエロスと責任の現象の同時性(本章1節参照)は、同じ時期の「化粧した顔」と対応していることになる。そして「化粧した顔」はその原型とも言うべきものを「顔の彼方」に持っているのであるから、「顔の彼方」から、エロスと責任が同時に現象している可能性をさらに引き出せたと言えるだろう。

『全体性と無限』において、他性の確保のために必要なのは何よりも無限責任であり、そしてその責任の無限性が要請する主体の無限化のために子を生むこと・父性が必要とされた。それでもなおエロスの関係が語られたのは、子を生むためにエロスの関係を介す必要があると考えられていたからである。このことは既に1章1節で指摘したが、レヴィナスは「顔」(責任)と子を生むこと・父性の「総合」として女性的なもの(エロス)を考えていたと言い直してもよいだろう<sup>13</sup>。だが、『全体性と無限』は直線的な時間概念に囚われていて「顔」(責任)と女性(エロス)が別々のものだと考えられているため、この「総合」はうまくいっていないと言える。この場合女性的なものそれ自体には、責任や子を生むこと・父性の契機は見出しえないからである。しかし、これについての不十分性がなんらか感じ取られていたゆえに、十分に分節化されていないとはいえ「顔の彼方」にエロスと責任の同時性を意味する記述が残されたと解釈することができるかもしれない。

### 3. エロスと子を生むこと・父性の同時性

前章の考察が示しているのは、『別の仕方』であれ「顔の彼方」であれ主体の無限化を現代的垂直的に考えるならば、倫理的関係にはエロスの関係が同時に伴うということである。責任とエロス（と子を生むこと・父性）の関係を考察した今、次に考察すべきはエロスと子を生むこと・父性の関係である。ただし、『別の仕方』におけるエロスと子を生むこと・父性の関係は母性のうちに畳み込まれているということについては既に前章で指摘した。それゆえ、「顔の彼方」においてエロスの関係の「ただ中」で子を生み父となる可能性について考察したい。

### 3. 1. 「顔の彼方」におけるエロスと子を生むこと・父性（1）

1981年になされた対談において、再びかつてのエロス論を積極的に他性の確保の方法として位置づけた上で、「私は子において他者だ」という主観性の問題としての子を生むこと・父性についてレヴィナスは次のように話している。

子供を一人も持たない人が父性という概念によって我々に軽視されていると感じる必要はありません。生物学的な父子関係は父子関係の最初の姿でしかないのであって、父子関係を生物学的な血縁関係なしに人間と人間の関係として見なすことは十分に可能です。(EI73-74、強調引用者)

1章1節ではレヴィナスが「父性は生物学的生命を越えて生きられうる」と言っていることを見たが、ここでは、子を生むこと・父性という概念から血縁性が抜き取られているだけでなくはっきりと比喻として捉えられている。子を生むこと・父性が比喻的・精神的なものであるなら、子を生むこと・父性はエロスの「あと」に限定されないだろう。

さらに、ここでは性差から生物学的意味が抜け落ちていく。というのも、父と子（息子）は生物学上の男性ではなく、「人間と人間の関係」として捉え直されているからである。エロスや子を生むこと・父性が倫理的次元と別々のものとなってしまっただけで「顔」と子を生むこと・父性の「女性」による「総合」がうまくいかなかったのは、「異邦人」や「孤児」としても形容される「顔」が男性でもありえるのに対し、エロスの関係における他者は女性に限定されているからだとして指摘することもできる。生物学的な性差が残されたまま「顔」の他者とエロスの他者は別のものとなる可能性があるからである。この場合、時間は直線的に流れてしまうことになる。だから、「総合」のためには垂直的な時間性を導入して責任とエロスを一挙に主体に畳み込まねばならないと言える。そのためには、性差が



精神化される必要がある。つまり、一人の人間が男性性も女性性も有していると考えer必要がある。実際、この対談の中でレヴィナスはエロスの関係における性差の問題について以下のように話している。

もし、人間を二つの種（あるいは二つの類）に分割するのではなく、男性的なものと女性的なものの分有が全ての人間存在に固有のものであることをこの二つの種が意味しているのであれば、男性的なものと女性的なものあいだの存在論的な差異へのこうしたほのめかしは古風なものとはほとんど思われぬはずです。  
(EI71) <sup>14</sup>

ただし、この対談は1981年のものであり、『全体性と無限』の時点でレヴィナスが性差についてこのように考えていたかは不明であるゆえに、この性差の問いは残り続ける。今指摘しておくべきは、子を生むこと・父性についてのこの対談だけでは、子を生むことがエロスの「あと」ではないということも言えても、「ただ中」で子を生むことまでは指摘できないということ、それゆえに、ここから「顔の彼方」における主体の垂直的無限化を引き出すことは時期的にも理論的にも不十分だということである。

それに加えて、実はまだ問題がある。1章で確認したように、『全体性と無限』における主体の無限化については、単に子を生むだけでなく、今度はその子が子を生んで・・・という仕方で「諸世代」に渡ってなされていく必要性が説かれていたからである。この見方からすれば、上の対談ではいわば一世代だけしか語られていないと言える。この点では、『別の仕方で』での母性における主体の無限化も不十分なものである可能性が出てくる。子を生むことという主体の無限化を十分に垂直化させるには、エロスの関係の「ただ中」で諸世代が生まれていく可能性がなければならない。

### 3. 2. 「顔の彼方」におけるエロスと子を生むこと・父性（2）

上のこうした問題を解決する可能性のあるテキストがある。『全体性と無限』の出版の一年前の1960年に発表された「ユダヤ教と女性的なもの」である。そこでは次のように言われている。少々長いが、重要なので詳しく引用しておく。

母性は、愛についてのラビ的解釈においては、人間の運命に属している。人間の運命は「家族の喜び」を越え出ている。為すべきは、イスラエルを成就するこ

と、つまり、人間たちの顔に刻み込まれている「神の似姿、それを増やすこと」である。ただしそれは、夫婦の愛にいかなる固有の重要性もないということではないし、夫婦の愛が生殖の手段に帰されるべきだということでもない [...]。全く逆なのであって、家族が生まれてくるという究極的な目的とは、いまここでの意味 (sens actuel) とこの現在の喜びなのである。その究極的な目的は夫婦の愛というこの現在の喜びにおいて先取りされているだけでなく、そこで既に成就されているのである。現在が未来をこのように分け持っていることは、まさに愛の感情のうちに、婚約者の優美さのうちに、そしてエロスのものうちにさえも生起する。愛固有のダイナミズムは愛を現在の瞬間の彼方へ、愛されているその人の彼方へさえも運び去る [...]。愛の究極目的は愛そのもののうちにある。[だから、] 最初の子供たちであるカインとアベルが誕生したのは、「サンヘドリン」の一節によれば、未だ樂園において、アダムの創造と同じ日付であり、アダムのその創造の日付はまたエバの創造の日付と同じであった [...]。アダムとエバは二人で婚礼の床へのぼり、そこから四人でおりにてきたのである。[さらに]「別の教訓話によれば、二人は婚礼の床から六人でおりにてきた。二人の子供の妻たちが二人の子供と共に生まれたからである」。(DL57、強調引用者)

エロスの関係の究極的な目的が子を生むことであるとしても、エロスの関係においては今ここでのそのエロスの関係自体が目的であり喜びである。子を生むことは、歴史的直線的な時間性で言えばエロスの関係の「あと」の事柄である。しかしながら、レヴィナスはここで、エロスの関係の「ただ中」で、子を生むことが「既に成就されている」と言う。さらに、アダムとエバのエロスの関係の「ただ中」でカインとアベルが生まれているだけでなく、カインとアベルの妻たちもその時に生まれている可能性まで記している。しかもそれはアダムとエバの誕生と同時である。ということは、この論理を推し進めるならば、カインとアベルの誕生と同時にさらに彼らの子供とその妻が生まれ・・・という仕方で、アダムはエバとのエロスの関係の「ただ中」で「諸世代に渡って」無限化されていくことになるだろう。

確かに、ここでレヴィナスがこのような見方をそのまま自らの主張として支持していると考えることには問題があるかもしれない。上の引用のすぐ後には「樂園からの追放の結果が、まさに官能と生殖の分離であって、官能と生殖は以後時間的に継起するものとなった [...]。完全な状態にあった時に、愛の真の本質は顕示されたのである」(DL57-58)と述べられている。だから問題は現在の我々が「樂園にいる状態」なのか「樂園から追放された状態」なのかであるが、ここでの書き方は、レヴィナスは我々が樂園からの追放の後に生きているということを前提にしているように思われる。実際、官能と生殖とが「時間

的に継起するもの」とされるこの時間性は、『全体性と無限』の直線的な時間性と同一のものである。

しかし、重要なのは、『全体性の無限』の出版の一年前に、少なくともレヴィナス自身が「樂園にいる状態」を肯定的に記しているという点である。ここで愛の担い手として持ち出されているものが「父性」ではなく「母性」だという点も重要である。「顔の彼方」でも一度だけ「母性」という語が『別の仕方』での規定と少なくとも言葉上は同じものとして用いられているからである<sup>15</sup>。以上のことを最大限に積極的に捉えるならば、「ユダヤ教と女性的なもの」の記述によって、『別の仕方』の母性に「世代に渡って」という点を新たに付加したものとしての、エロスと子を生むことの同時性に基づいた主体の垂直的無限化の可能性を「顔の彼方」から十分に引き出すことができるだろう。

## 4. レヴィナスの救済の哲学へ

### 4. 1. 救済の現象、救済の時間

『全体性と無限』においてレヴィナスは、「顔」やエロス、子を生むこと・父性を直線的な時間の流れの上で別々の現象として考えていた。他方、『別の仕方』はこれらを現在的垂直的に考えて「同時的」なものとして一挙に母性という超越論的主観性のうちに畳み込み、超越論的には無限責任の成就を意味する母性がもし現象するなら融即に陥って責任が消失するゆえに主体においては母性はそのままの姿では現象しないとした。本稿があえて引き出してきたのは、レヴィナスのこの基本的な構えに抵触する可能性である。それは、「顔の彼方」における責任とエロス、子を生むこと・父性の同時性であり、その同時性を構成要素とする主体の垂直的無限化である。このことは単に母性を意味するだけでなく、母性そのものが「顔の彼方」において現象していることを意味するからである。だが、この解釈がレヴィナス自身の記述をもとに行われたということによって示唆されるのは、レヴィナスが手にしていた「現象・共時性」と「痕跡・隔時性」とは別の第三の現象・時間概念をここで考えることができるのではないかということである。では、一体どのように考えるべきなのだろうか。

母性とは可傷性でもあった。可傷性とは他者のために文字通り傷つくことができるということであり、享受が「喜び」であるなら、可傷性は「苦しみ」である。とするならば、母性の現象・無限責任の成就の現象は、無限責任の消失（終了）ではなく、無限責任を担

うための「苦しみ」が消失すること、この意味で主体が「救済」されることを意味すると考えることはできないだろうか。「顔の彼方」における主体の垂直的無限化の例証となったのはエロスと子を生むこと・父性の同時性を示す「樂園」であったが（前章2節参照）、卑近なイメージを用いれば、そのような樂園へと入ることはまさに「救済」だと言えるだろう。ただし、レヴィナス哲学は救済という語によってもっぱら「他者たちの救済」(HN148)を主張し、主体の救済はエゴイズムだと見なしている（cf.DL136）。だが、ここで提示したい救済概念はそれとは別のものである。

注意しておきたいが、無限責任を永続的に果たし続け、最終的には責任を果たし終えて苦しみが消滅する、ということをしてここで言っているのではない。そうではなく、今問題にしている苦しみの消失は、絶対的な弱者である他者との関係に入る時、つまり主体が責任へと呼び出されるその瞬間には主体自身が苦しいかどうかなど問題ではないということの意味しうるのではないか。他者に対して「優しくなること（*attendrissement*）」（TI237）というエロスの主体の「主体なし」という規定もこのことを意味するのではないか<sup>16</sup>。「私は他者だ」とは実際にそうなることではなく、むしろ上の事態こそが「私は他者だ」を意味するのではないか。もしまだこの「救済」を救済と呼びうるならば、この特異な意味での「救済」は、他者の救済を語り続けたレヴィナス哲学の核心部に位置するのではないか。この意味では、倫理の可能性の条件を明らかにしなかった『全体性と無限』の方がこの切迫性を掴んでおり、『別の仕方』が責任の可能性の条件を主題として取り出した可傷性＝苦しみはそれによって描写される倫理の切迫性を逆説的に切り下げてしまうとも言える。だからこそ、『全体性と無限』に「救済」というこの第三の現象概念が見られるのかもしれない。実際、無限責任の成就について書き残された「メシア的時間」（TI261）という言葉には、そこで流れる第三の時間性が物語られているかのようである。

#### 4. 2. 展望

レヴィナス哲学全体を見渡した時、エロスが後期においても散見するのと同様に、レヴィナス自身は主題的に論じるわけではないが、「救済のエゴイズムへと陥ることなしに救済される」（DL44）というような記述が散見する。本稿が提示した救済概念はこの問題系にアプローチする手がかりになるだろう。そして、この問題系は数ある問題系の単なる一つではなくレヴィナス哲学の核心に位置するものだと見なしうるにもかかわらず今まで全くと言ってよいほど扱われてこなかった以上、本稿の解釈は今まで提示されてきたレヴィナス像を根本から捉え直していくものになるはずである。

多くの問題が残されている。たとえば、「救済」という語が宗教性をまとっていることが顕著に物語っているが、神の問題なしには十分にこの問題系を考えることはできないだろう<sup>17</sup>。特に、レヴィナスは母性（父性）自体の可能性の条件を十分には論じていないと思われるが、本稿においても「私は他者だ」という現象が十分に解明されたとはいまだ言いがたい。この問題についてはレヴィナスが神を母性によって規定してもいることを考慮せねばならないだろう（cf.DSAS158）。機会を改めて論じたい。

---

## 略号

EE : *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1986 (1947).  
TA : *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979 (1948).  
TI : *Totalité et Infini*, Nijhoff, 1961.  
DL : *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976 (1963).  
AE : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974.  
DSAS : *Du sacré au saint*, Les éditions de Minuit, 1977.  
EI : *Éthique et infini*, Fayard, 1982.  
HN : *À l'heure des nations*, Les éditions de Minuit, 1988.  
EN : *Entre nous*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

## 註

<sup>1</sup> Jacques Derrida, « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d' Emmanuel Levinas », in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

<sup>2</sup> この方向性には、『全体性と無限』が、西洋の歴史から排除されてきたユダヤ人たちの歴史を倫理的な国家へと向けて描こうとしていたことが透けて見える。実際、この時期のレヴィナスの草稿には子を産むことを聖史に結びつける記述が見られる（Emmanuel Lévinas, *Œuvres I, Carnets de captivité et autres inédits*, Imec Grasset, 2009, p.450）。後で見るように『別の仕方』では主体の無限化は垂直化されて、それに伴い生殖や血縁は語られなくなるのだが、しかしながら『別の仕方』以後にも実際のイスラエル国についての肯定的な言及が見られる。この問題は哲学的には「身体性」の問題と密接に繋がっていると思われる。本稿はこの問題系を軽視するものではないが、ここでは論じる余裕がないため機会を改めたい。レヴィナスとシオニズムの関係については、cf. Françoise Mies et Pierre Sauvage, « Lévinas et le sionisme », in sous la dir. de Nathalie Frogneux et F. Mies, *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Cerf, 1998.

<sup>3</sup> 「顔の彼方」と『別の仕方』の間には用語上の類似性も見られるのだが、本稿にとって最も興味深いのは、「顔の彼方」において父性がさらに分節化される際に「母性」という語が用いられている点である。そこでは、狭義の父性が「私は子において私だ」を強調するのに対し、母性は「私は子において他者だ」を強調するものとされるからである（cf.TI255）。これは時間性の差異を無視すれば『別の仕方』の母性の「私は懐胎した子において他者

---

だ」という規定と重なりあう。それだけでなく、「懐胎」という語も、「顔の彼方」で「子を生むこと」の言い換えとして使用される「子を身ごもること (conception)」(TI247) という語と同じものだと言える。もちろん、母性という語は『全体性と無限』で一度しか用いられておらず、『別の仕方』での主体の現在の無限化は子を生むことや父性という概念そのものを用いてなされたのではないが(実際『別の仕方』には「子を生むこと (fécondité)」と「父性」という語は見出されない)、事柄として考えた場合、こうした類似点は単語レベル以上のものを示しているように思われる。

<sup>4</sup> このような問題性とは別に、「顔の彼方」の子を生むことについて本稿と関係のある視点での批判を挙げれば、たとえば、実際に子を生めない人はどうなるのかという批判(高橋哲哉「満身創痍の証人——〈彼女たち〉からレヴィナスへ」、『記憶のエチカ』、岩波書店、1995年)や、自らの倫理性のために女性や子を利用しているのではないかという批判(中島隆博「他者に正義を返すこと(承前)——アレントとレヴィナスの倫理-政治」、『現代思想』、青土社、1995年、4月号)がある。これに対して、実際のな子を生むことを身体性という観点から積極的に捉えるものとして、伊原木大祐「父性という虚構——レヴィナスの世代論について」、『人文知の新たな総合に向けて——21世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」』、第五回報告書・上巻、2007年、を参照。本稿註2も参照。さらに想起されるのは、ショーペンハウアーが生殖を、類という全体性への個の一体化による永遠性の確保への道だと考えていることである(Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Bd. I., Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr von Löhneysen, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986, S.449-450 (『意志と表象としての世界』、齊藤忍随他訳、『ショーペンハウアー全集』第3巻、白水社、1996年、268-269頁))。もちろん、レヴィナスとしては父性も提示することで全体性へと回収されない契機が確保できると考えており、レヴィナスの考えとこのショーペンハウアーの見方とは根本的に区別されると言える。だが、後で触れるようにレヴィナスは父性の可能性の条件を論じていない以上(註5も参照)、その区別は実質的には消失して「顔の彼方」が意図せずに全体性をおよびき寄せてしまう可能性もあるだろう。

<sup>5</sup> 子を生むこと・父性が第三の現象概念である限りで、子を生むこと・父性の可能性の条件が明らかにされていないという意味では、「顔の彼方」における特異な仕方での倫理の可能性の条件の探求もいまだ不十分なものとなるだろう。『別の仕方』においても、母性自体の可能性の条件は論じられないままである。具体的に問題を指摘すれば、主観性である母性が「私とは他者だ」という規定を有す時、なぜ他者となっているのにそれでもなおこれを私の主観性と見なしうるのか。この問題は最後に少し触れたい。

<sup>6</sup> 註12も参照。

<sup>7</sup> この点に関する詳細な検討は、港道隆「顔の彼方? (上) (下)」、『思想』861・864号、岩波書店、1996年、を参照。

<sup>8</sup> この点については、根無一行「レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就?」、『宗教学研究紀要』、第7号、京都大学文学研究科宗教学研究室編、2010年、98頁、を参照。

<sup>9</sup> 註14も参照。

<sup>10</sup> ここで「息子」と記されているように、レヴィナスにおいて、子を生むことによって生まれる子は「子 (enfant)」というよりも「息子 (fils)」であり、そして決して「娘」では

---

ない。註 14 も参照。

<sup>11</sup> 「他者に対して無関心ではいられないこと」とは可傷性の「そもそも他者に対して責任を負っている」という規定と同義である (cf.AE75, 113)。

<sup>12</sup> 「化粧」は「幻影」でもあるので、化粧自体に目を向けさせることで「顔」が消え去り責任が発生しない可能性、「化粧した顔」が「女呪術師」(DSAS92-93)として機能する可能性があるという点にも注意しておかねばならない。後期レヴィナスが「エロス」を否定的に扱う傾向にあるのはこの可能性のためである。

<sup>13</sup> 実際、『全体性と無限』の草稿にはそのような記述が残されている (E. Lévinas, *Œuvres I, op.cit.*, p.428)。

<sup>14</sup> 『別の仕方』の主観性は可傷性や母性と規定されるが、可傷性という語は「顔の彼方」では女性を特徴づけるのに用いられていたものである (TI233)。可傷性や母性による主観性の規定は、『別の仕方』で主体は今度は女性になったということではなく、主体のうちに女性性が組み込まれたということを示していると言ってよいだろう。従って、なぜ主体は男性でエロスの他者は女性なのか (また、子はなぜ息子であって娘でないのか) という問題もひとまずこのように解決できる。こうした問題については、フェミニズム思想との対決という仕方ではレヴィナスの女性論を主題化した、内田樹『レヴィナスと愛の現象学』、せりか書房、2004年、第3章、も参照。その上で、なぜエロスの他者に「男性」ではなく「女性」を割り当てたのかといった問いが可能であるが、おそらくそこにはもはやレヴィナス哲学上の必然性はない。この点については、伊原木、前掲論文を参照。

<sup>15</sup> 註 3 参照。

<sup>16</sup> 倫理的場面を「出産」の例で分節化し、責任とエロスの同時性に注目してそこにエロスの「優しさ (tendre)」(TI237)の現象を読み取ったものとして、根無一行、前掲論文、110頁、を参照。

<sup>17</sup> 実際に子を生んで父となるという主体の無限化の主張の背景にはユダヤ的宗教性がある (註 2 参照)。これに対し精神化された子を生むこと・父性は、マルコ福音書 3 章 31-35 節でのイエスの言葉にあるように、極めてキリスト教的である。だが、レヴィナスはキリスト教について主体の救済を主張するものだとして徹底的に批判し、他者の救済を主張するものとしてユダヤ的宗教性をこれに対置する (ex.DL136, 191 etc.)。こうした文脈を踏まえつつ、主体と神の関係の問題からレヴィナス独自の救済概念についての問いを主題化したものとして、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。

## ヤスパーズにおける間接的伝達の問題

藤田俊輔

Über das Problem der indirekten Mitteilung bei Jaspers

Shunsuke FUJITA

Nach Jaspers' Philosophie ist die Methode der Mitteilung von indirekter Natur. In der *Psychologie der Weltanschauungen* nannte Jaspers Sokrates, Kant und Kierkegaard als Repräsentanten besagter Methode, und auch er selbst ist ein Vertreter jener indirekten Methode der Mitteilung.

Jaspers sieht es als Aufgabe der Philosophie an, sich des eigentlichen Seins zu vergewissern, das sich wegen seines ungegenständlichen Charakters nicht ausdrücken lässt. Die Methode der Mitteilung des eigentlichen Seins ist von elementarer Bedeutung und in eben diesem Kontext tritt das Problem der indirekten Mitteilung auf.

In der *Philosophie* ist Jaspers sich der indirekten Mitteilung methodisch bewusst und vor allem in der Methode der Existenzerhellung kann man diese finden. Nach seiner Aussage ist das Philosophieren aus der möglichen Existenz das Transzendieren, das auch die Methode der Existenzerhellung bestimmt.

In dieser Abhandlung möchten wir diese Methode der Existenzerhellung gemäß die indirekte Mitteilung näher beleuchten, indem wir den Charakter des eigentlichen Transzendierens erläutern, das das Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche bedeutet. Bei weiterer Überlegung liegt der indirekten Mitteilung das der Existenz eigene absolute Bewußtsein zugrunde, das sich vom Bewußtsein als Erleben und Bewußtsein überhaupt unterscheidet. Denn die indirekte Mitteilung wendet sich nicht an das Bewußtsein als Erleben und das Bewußtsein überhaupt, sondern an das absolute Bewußtsein der Existenz. Durch die Überlegungen bezüglich dieses Bewußtseins versuchen wir, das tiefere Verständnis der indirekten Mitteilung zu ermöglichen.

Auf diese Weise nähern wir uns dem Problem der indirekten Mitteilung nach Jaspers' Philosophie und möchten in dieser Abhandlung Jaspers Analyse eingehend untersuchen.



## 序論

ヤスパースは、科学によっては決して探究され得ない「本来的存在 (eigentliches Sein)」を確認することに哲学の使命をみていた思想家であった。このような本来的存在とは実存 (Existenz) および超越者 (Transzendenz) であり、これらの存在はカテゴリーによる認識や理解を一切受けつけず、またそれゆえに客観的・直接的な仕方では決して伝達されることのない存在であると考えられている<sup>1</sup>。しかし、ここで次のような根本的な問いが不可避なものとして生じてくる。すなわち、こうした対象化を免除された本来的存在を、哲学はそもそもどのようにして扱えるのか。さらに言えば、こうした本来的存在を言葉によって表現するのは、対象化されることを拒む本来的存在の性格に反するのではないのか。K・ザラムンが指摘しているように、こうした古くから存在する哲学的・神学的なジレンマのパラドックスは、ウィトゲンシュタインの次のような言葉によって明快に言い表されている<sup>2</sup>。「それでは、我々は表現され得ないものが表現され得るのかどうかを、どのようにして問いたすつもりなのであろうか」<sup>3</sup>。

本来的存在とはそもそもこのような表現され得ない存在であるが、ヤスパースによればこうした存在を表現することは間接的にのみ、すなわち対象的なものを用いて非対象的なものを指示するような「訴えかけること (Appellieren)」によってのみ可能である。ここに「間接的伝達 (indirekte Mitteilung)」の問題が立ち現れてくるが、それではヤスパースはこうした間接的伝達の問題を一体どのようなものとして捉え、自らの思索や伝達の態度としているのであろうか。

間接的伝達の問題自体はすでに『世界観の心理学』(1919年)において取り扱われており、そこでは間接的伝達を行う哲学者たちの代表的な例として、ソクラテス、カント、キェルケゴールが挙げられている<sup>4</sup>。ヤスパースによれば、「間接的伝達が意味しているのは、明晰性への最も強力な衝動にあってさえ、また諸々の形式や定義づけのあらゆる探求にあってさえ、いかなる表現も十分ではないということ、そして人間がそのことを意識しているということであり、また、直接的に現存しており言表可能である話し合われたものはすべて、究極的には非本質的なものではあるが、しかし同時に間接的には本質的なものの担い手であるとする立場である」(PW378)。本来的存在は決して客観とはならず、直接的には伝達され得ないがゆえに、こうした存在の伝達の仕方は絶えず間接的であることを免れない。キェルケゴールは、まさにこのような間接的伝達を「実存伝達 (Existenzmitteilung)」と名づけたのであった (ibid.)。

ヤスパース哲学における間接的伝達もこのような実存伝達に他ならないと言えるが、こうした実存伝達である間接的伝達がヤスパース自身の哲学的立場として明確化されるに至ったのは前期の主著『哲学』(1932年)であり、特にそれは『哲学』の第二巻をなす『実

存開明』において顕著に表れている。『実存開明』において主題となるのは実存を認識することではなく「開明すること (Erhellen)」であり、それゆえ伝達の仕方も直接的ではなく間接的なものとならざるを得ない。こうしたことから、『実存開明』においては実存を開明することに加えて実存の伝達が固有の課題として生じてくる。

このように、『実存開明』において最も明確に表れている間接的伝達は、本来的存在である実存を伝達する機能として極めて重要な役割を果たしている。そして、このような実存伝達によって訴えかけられ覚醒させられた者が自らの実存を意識することにより、そこからさらに自分が本来関係している超越者の存在が意識されるものと考えられる。実存は自らの超越者と関係し、そうした関係において初めて本来的に存在し得るものとされているがゆえに、本論においてもこうした超越者について全く触れないわけにはいかないであろう。しかし、本論の主題は飽くまでも実存伝達としての間接的伝達の問題を明らかにすることであり、したがってその視点は実存に定められている。このような事情から、超越者の問題は本論の直接的な主題とはなり得ないことを予め断っておきたい。

以上のことから、本論ではこうした実存伝達としての間接的伝達の問題を、主に前期の主著『哲学』に即して、殊にその第二巻をなす『実存開明』に即して明らかにし、それによってヤスパース哲学の思索の一側面を提示することを試みたい。

ここで、本論の全体的な流れを概観しておくことにする。まず、間接的伝達の問題を解明するための予備的な作業として、『哲学』全体を貫く方法である「超越すること (Transzendieren)」の持つ性格を明らかにする(第一章)。次に、こうした超越するはたらきによって可能となる間接的伝達の問題を「実存開明の方法 (Methoden der Existenzerschließung)」に即して明らかにする(第二章)。最後に、こうした間接的伝達の根底に存すると考えられる実存の「絶対意識 (absolutes Bewußtsein)」について触れることにより、間接的伝達の問題をより深く掘り下げることを試みる(第三章)。

## 第一章 方法としての超越するはたらき

ヤスパースは『哲学』全体に関わる方法を「超越すること」として規定し、これを自らの哲学の根本に据えている。しかし、このような超越することとしての方法は、一般に理解されているような哲学的方法を意味しているのではなく、むしろ自らの可能の実存にもとづいて自己生成へと向かう思惟の主体的運動を意味している。それゆえ、こうした方法の適切な理解のためには、「『哲学』全体における超越というはたらきが、純粹に哲学的な方法としてではなく、むしろ主体的・実存的な運動として捉えられていることが注目さ

れなければならない」<sup>5</sup>のである。本章では間接的伝達の問題を解明するための予備的な作業として、こうした超越することが『哲学』においてどのような性格を持つものであるかを明らかにする。このような問題を考察していくにあたって、まずは以下のような記述に手掛かりを求めたい。

「状況のうちで狼狽し私自身へと覚醒しつつ、私は存在への問いを立てる。状況のうちにある私を漠然とした可能性として見出しつつ、私は本来的に自分を発見するために、存在を探求しなければならない。しかし、存在それ自身を見出すことを欲した探求がまさに挫折することによってのみ、私は哲学するようになる。哲学することとは可能的実存にもとづいて哲学することであり、方法に関して言えば、哲学することとは超越することである」(Ph. I.4)。

ここで言われている存在の探求というのは、『哲学』全三巻の各巻において、「哲学的世界定位(第一巻)」、「実存開明(第二巻)」、「形而上学(第三巻)」としてそれぞれ進められていくものである<sup>6</sup>。すなわち、ヤスパースによればこうした存在の探求は、「世界内へと進んでゆく途上で、自分自身を知識可能なものから引き離すためにこうした知識可能なものを把握し、こうすることによって哲学的世界定位」となり、次には「単なる世界現存在から歩み出て自己実現の活動性を呼び覚まし、こうすることによって実存開明」となって、最後には「存在を呼び起こし、形而上学となる」とされている(Ph. I.28)。それゆえこのような存在の探求は、例えばハイデガーの提起したような「存在の意味への問い」とは性格が異なるのであって、むしろここでの存在の探求とはどこまでも「本来的に自分を発見するため」の探求なのであり、端的に言えば自らの「存在意識の変革(Verwandlung des Seinsbewußtseins)」<sup>7</sup>を遂行するための探求に他ならない。つまり、現存在や意識一般における内在的な意識から歩み出て、そこから本来的存在を確信するに至る超越的な意識にまで、すなわち実存の絶対意識にまで自らの存在意識を変革していくことにこそ存在探求の狙いがあるわけである。

以上のようにして、存在探求の三つの目標<sup>8</sup>が打ち立てられているわけであるが、しかし、こうした哲学的世界定位・実存開明・形而上学における三つの目標と超越することとの関わりは、具体的にはどのように考えられているのであろうか。先ほどの引用箇所によれば、「方法に関して言えば、哲学することとは超越することである」と述べられていたが、ヤスパースはこれを敷衍して、次のように述べている。

「哲学的世界定位、実存開明、そして形而上学における哲学することの秩序は、存在の——単に現存在だけではない——諸様態にもとづいているが、方法的には超越することの源を発している。すべての哲学するはたらきは、明白な客観性のうちで存在としてあらゆる人々にとって同一物であるものを踏み越えていく。こうした踏み越え方が、言表において己を伝達する哲学するはたらきを分節化するための原理となる。哲学的世界定位、実存

開明、そして形而上学のうちで私たちにとって成立した区分は、こうした原理に基礎づけられているのである」(Ph. I .37)。

このようにして、『哲学』全巻を貫いて超越することが方法として関わっているとされている。それでは、こうした方法としての「超越すること」とは一体どのような事態を指しているのでしょうか。ヤスパースによれば、「哲学とは思惟によって本来的存在を確認すること」(ibid.)に他ならないが、このような本来的存在は研究可能な仕方で対象化され保持されることはあり得ないのであるから、哲学はあらゆる対象性を越えて本来的存在を目指していかねばならない。「哲学は一切の対象性を超越していかねばならない」(ibid.)と言われる所以である。それゆえ、こうした本来的に超越することとは、「対象的なものから非対象的なものへと越え出て行くこと(Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche)」(Ph. I .38)であると規定されるに至る。先述した存在探求の三つの目標に即して言えば、哲学的世界定位においては存在を固定化・絶対化する世界認識の一切が超越されることによって存在意識が浮動の状態にもたらされ、実存開明においてはそうした存在の解放のもとで自己存在の自由へと訴えかけられることにより実存へと超越することが促され、形而上学においては存在を呼び起こすことを通して超越者に向かって超越することが試みられるのである。

このように、方法としての超越することとは、「対象的なものから非対象的なものへ」と超越することを意味し、こうした超越において我々の存在意識は对象的・内在的なものの狭さから抜け出て、非对象的・超越的なものの広がりへと開かれるのである。しかし、このような超越するはたらきを言葉によって伝達するということは、果たして可能なのだろうか。もし可能であるとすれば、それは一体どのようにしてなされるのだろうか。ヤスパースはこのような超越するはたらきの伝達を巡って、以下のように述べている。

「超越することは現実的現存在における運動として存在する。こうした運動は決して思惟なくして存在するものではない。哲学することとは、根源的にはあらゆる超越することにおいて現在しているこうした思惟のことなのである。このような思惟が、実存から実存への伝達や交換といった目的をもって、具体的な実存から解き放たれて一般的なものを媒介にして言表される限り、言語的に固定化された形象としての哲学が生じるのであるが、しかしながらこうした形象はただ具体的な超越するはたらきへ転換する場合に、もしくは超越するはたらきに由来する場合にのみ自らの真理性を持つのである。それゆえ、言表しながらの哲学するはたらきは、聴く者が一緒になって思惟することによって、彼がすでにこうした思惟の運動のなかで自分に独自の超越するはたらきを遂行するという極限的な場合においてのみ、超越するはたらきを適切に伝達することができるのである」(Ph. I .39)。

つまり、哲学することは対象的なものを思惟しつつ、これを媒介にして非対象的なものへと超越する思惟を根源としているのであるから、自らのこうした思惟を伝達する者は、超越しつつ自らの思惟を不可避免的に対象化せねばならず、また伝達される者の側では、こ

の対象化されたものを自分の思惟によって超越していくことが必要となる。哲学することは、対象的なものを巡りつつも、それを超えて非対象的なものを問題にしようとするのである。このように、超越することは哲学において極めて重要な意味を持つのであるが、しかし一方で、非対象的なものが対象的なものになる際にあり得る伝達の誤解、また対象的になったものに固執してしまうといった逸脱が起り得る危険が存在するということも否定できない(Ph. I .38f.)。それゆえこのような超越するはたらきは、哲学することにおいて最も重要な意味を持つとともに最も誤解されやすいものなのである。

方法としての超越するはたらきはおよそ以上のようなものとして考えられているが、ヤスパーズによれば、こうした本来的に超越することはカントによって初めて成し遂げられたとされる。「無対象的なものへのこうした超越するはたらき(Transzendieren zu einem Gegenstandslosen)を驚嘆すべき開明において成し遂げたのは、カントであった」(Ph. I .40)のである。つまり、『純粋理性批判』においてカントは自らの超越論的方法を用いて、伝統的形而上学が試みたような彼岸的なものへの超越を批判し、これを退けることによって超越するはたらきの方向を移行させたのであった。ここで、「それ自体は対象ではないが、一切の対象性を制約しているものに関する有名なカント的概念」(ibid.)が浮かび上がってくるのであるが、これこそがカントの言う「統覚(Apperzeption)」、すなわち意識一般に他ならず、カントはこうした意識一般への超越を経て現存在の現象性を暴露し、現存在が存在それ自体ではないということを明らかにしたのであった<sup>9</sup>。

先ほど、非対象的なものが対象的なものになる際にあり得る伝達の誤解、また対象的になったものに固執するといった逸脱が起り得る危険があるということを述べておいたが、ヤスパーズによればこうした「統覚」も例に漏れない。つまり、統覚という非対象的なものについて言及する際には、こうした「統覚」という言葉によって対象化せねばならないというジレンマが絶えずつきまとうのである。カントが自らの超越するはたらきを言明するに際して再び対象的なものの内在性や個別性に滑り落ちてしまうというこうしたジレンマが、「結果として『純粋理性批判』における無限の苦勞を引き起こしている」(Ph. I .41)と言われる理由もここにある。しかし、このようなジレンマを含む諸困難はそもそも対象的には解決され得ず、各人が「ただ超越することそれ自体を遂行する場合にのみ解決される」(ibid.)のである。それゆえ、本章の冒頭でも述べておいたように、こうした超越することとは一般に理解されているような哲学的方法ではなく、むしろ自らの可能的実存にもとづいて自己生成へと向かう思惟の主体的運動に他ならないと言えるのである。

以上に見てきたように、本章では方法としての超越するはたらきが『哲学』においてどのようなものとして考えられているのかを明らかにした。また本章の考察においては、多少ではあるが方法としての超越するはたらきにおける伝達の問題にも触れられたのであった。つまり、このような伝達の際には対象的なものが用いられつつもそれを超えた非対象的なものの伝達が本質的な問題とされていたのであったが、このような伝達の考え方は、

その形式から言えばまさに間接的伝達に他ならないと言うことができる。次章においては、本章での成果をもとにしてさらに「実存開明の方法」に注目することにより、こうした間接的伝達の問題に迫っていくことにしたい。

## 第二章 訴えかけとしての間接的伝達

本章では間接的伝達の問題を明らかにするために、前章での成果を前提として理解される「実存開明の方法」に注目し、そこでの間接的伝達がどのようなものとして考えられているのかを明らかにしたい。以下ではまず、こうした方法論に触れる前に実存開明がそもそもどのようなものとして考えられているのかを確認しておくことにする。

ヤスパースによれば、実存開明は「現存在分析 (Daseinsanalyse)」とは根本的に異なった性格を持つものである。すなわち、現存在分析は実存的に拘束力を持たず、意識一般によって遂行されつつ現存在の一般的なものを示すが、こうした分析の中では各人は単独者としてではなく自我一般として認識され、そしてこのような性格上、現存在分析は一義的かつ直接的に伝達されるものとなる (Ph. I. 31)。一方、実存開明は実存的に拘束力を持ち、そこでは単独者から単独者への語りかけが、語りかけられる当人が問題となるような仕方で行われ、こうして一般的な洞察ではなく可能的な開明が与えられることにより単独者の可能性が示されるのであるが、まさにこのような性格ゆえに実存開明はただ多義的にかつ誤解され得る仕方でのみ伝達されるものとなる (ibid.)。

実存開明はおよそ以上のようなものとして考えられているが、ヤスパースはこうしたことに加えてさらに次のように言っている。「最も広い意味での実存開明というのは、一切の哲学するはたらきを意味し得る。こうした広義の実存開明は、個別に実存開明と呼ばれた思惟のうちに存在するのと同様、哲学的世界定位や形而上学のうちにも存在する」 (Ph. I. 32)。このように、『哲学』全巻を貫く哲学するはたらき (超越するはたらき) にとっては、実存開明が広範囲に及んでその重要な位置を占めていると考えられている。つまり、哲学的世界定位においても形而上学においてもそれぞれ固有の仕方でのみ可能的実存は自分自身へと投げ返されて実存の開明へと促されるのであり、このような意味合いにおいて実存開明は『哲学』のあらゆる箇所存する哲学するはたらきであると言えるのである。

しかし、こうした広義の実存開明だけでなく、ヤスパースは個別的な意味での実存開明についても語っており、これこそが『哲学』第二巻『実存開明』において主題化される当のものに他ならない。すなわち、それは「相対的なものに対して無制約的なものを、単なる一般的なものに対して自由を、現存在の有限性に対して可能的実存の無限性をそれぞれ

感得させるために、私自身の根源と諸可能性を指し示す信号を用いて語りかけること」(ibid.)としての実存開明なのである。そして、このような「実存開明を遂行する思惟は、存在認識には適しておらず、むしろこうした思惟が生それ自体における活動的な思惟である場合に存在確信を生み出す」ものなのであり、またこうした「実存開明を遂行する思惟は、こうした思惟が哲学的な言葉において訴えかけを行いつつ伝達される場合には存在確信を可能にする」ものと考えられている(ibid.)。

このように、個別的な意味での実存開明において最も重要なのは「存在確信(Seinsgewißheit)」を生み出すことおよび可能にすることに他ならない。本論の課題に即して言えば、ここで特に問題とされなければならないのは存在確信を可能にする伝達形式である。すなわち、一義的かつ直接的には伝達され得ない本来的存在を巡って、哲学的な言葉を用いて訴えかけることによりそうした存在の確信へと導く間接的伝達がここで問題とされなければならない。そこで、以下ではこうした間接的伝達の問題を明らかにすべく、「実存開明の方法」を手掛かりとして考察を進めていくことにしたい。

まず、このような実存開明の方法<sup>10</sup>について、ヤスパースは次のように言っている。「実存が世界内の客体でもなく、またどんな妥当な観念的对象にもならないのであれば、実存を開明するための思惟手段は、独自の性格を持たねばならない」(Ph. II.9)。ヤスパースによれば、実存開明を遂行する思惟は、「実存することの現実」(ibid.)へと向けられている。つまり、ここでは歴史的状況の中で自己自身へと超越することが目標となるのであるが、そのためには実存を開明する思想は対象的な思惟を必要とする。しかし実存開明において、哲学的思想が純粋な対象性のうちで単に思惟されているというだけならば、そうした思想が本来持っている超越するはたらきの可能性は失われ、誤解されてしまうことになる。一方で、哲学的思想が超越しつつ思惟されるならば、それはまだ「実存的現実の成就ではないが、実存的可能性の成就」となり、このようにして哲学的思想はこうした「第一次の転換」によって実存を実現する可能性として自己化されることになる(ibid.)。しかし、「実存することそれ自体は、事実的な行為の現実としてのみ存在する」のであるから、哲学的思想は「内的行為(inneres Handeln)」として遂行される「第二次の転換」によって初めて実存が実現される現実として自己化されることになるのである(ibid.)。

このようにして、実存開明の際に必要とされた哲学的思想の対象的思惟は、「第一次の転換」によって実存を成就する可能性となり、さらに「第二次の転換」によって実存を実現する現実となると考えられている。ここでは実存へと超越することを巡って、いわば二重の転換が遂行されるわけである。こうした考え方の根底に見られるのは、「哲学的伝達の一般的な超越するはたらきは、自己自身へと実存的に超越することとは一致しない」(Ph. I.46)ということである。つまり、自己自身へと実存的に超越するためには確かに哲学的思想による確認や覚醒が必要であるが、しかしこうした思想をもって直ちに実存的超越が

現実になるとは言えないのであって、そこではさらに内的行為<sup>11</sup>の遂行が必要とされるのである。

また、「実存を開明する哲学するはたらきにおける存在の言表は、自由に向けられている」と言われるが、これは実存開明が単なる思想内容を言表するのではなく、「自由にもとづいて存在し得るもの」を、超越する思想において言表しようとするからである(Ph. II.10)。つまり、実存開明における言表は、自己存在の自由へと訴えかけるものなのであり、対象的なものをそれ自体として固持することなく、こうした対象的な殻を絶えず突破していこうとする自由に結び付いているのである。それゆえ、「哲学することとは決定的な点で、開明することそれ自体としてすでに自由の意志表明である」(ibid.)と言われるのである。

一方で、確かにこのような実存開明においても、「あらゆる言表の形式は対象的内容に結び付けられており、そして、その限りで一般的な意味に結び付けられている」(ibid)ということは否定し得ない。しかし「実存開明は、実存が自らを現す場である一般的なものに対する実存の関係に目を向ける」(ibid.)のであって、このようにして実存開明は一般的な思想のうちに一般的になり得ないものを見出そうとする。つまり、実存開明は一般的な思想のうちに身を置きつつも、こうした一般的なものを単に思惟するというのではなく、この一般的なものにおいて「実存へと超越する」(ibid.)ことを試みるのである。このように、実存開明を遂行する思惟は二つの側面を必要とする。つまり、一方はそれだけでは真ではない「単なる一般的なもの」であり、他方はそれ自身だけでは不可能な「無言の実存」である(Ph. II.11)。こうして、一般的なものと可能的実存という両翼があって初めて実存開明を遂行する哲学的思索が営まれ得るのである。

以上に見てきたことから、実存開明はその性格からして「間接的伝達による問いと開明」(Ph. II.23)を意味するものと言うことができる。というのも、実存開明の方法は対象的なものを飽くまで媒介として用いるに過ぎないからであり、またこうした対象的なものを破棄することによって非対象的なものを間接的に表現し伝達することにその意義を持つからである。それゆえ、このような実存開明の方法において特に注意されなければならないのは、実存を開明する言表の範疇は新たな対象を規定する力を持たず、単なる「信号(signa)」(Ph. II.15)として機能するに過ぎないということである<sup>12</sup>。すなわち、「例えば実存も、自己存在も、自由も、実存的交わりも、歴史性も、無制約的行為も、絶対意識も、決してどこかに《ある》というのではない」(ibid.)のであるから、「実存開明は信号を用いることによって、可能的実存にとって何が真なる存在であるのかを語る」(ibid.)というのでなければならない。こうして実存開明に特有の信号は、言葉としては一般的なものに由来しつつも、実存的可能性に対して間接的に訴えかける思想のための「記号(Zeichen)」(ibid.)となるのである。



ヤスパーズ哲学における間接的伝達の特徴は、こうした信号という考え方の導入により、伝達の形式が方法的に意識されている点にあると言えよう。『世界観の心理学』において、間接的伝達は「本質的なものを隈なく照らし出すことはできないにしても、そうした本質的なものを人間から人間へと結び付けることができる一本の糸」（PW378）と表現されていたが、その後の『哲学』においては、まさに信号が実存伝達の際にこうした結合の役割を果たすものとして重要な位置づけを獲得するに至るのである。

このように、実存開明の方法とは、その伝達形式から言えば間接的伝達に他ならない。本来的存在は非対象的存在であり、このような性格からして本来的存在は対象的には扱われ得ず、それゆえ直接的には表現され得ない存在であったが、しかしヤスパーズは一般的なものを媒介として実存的可能性に訴えかけるという仕方、すなわち信号を用いて訴えかけるという仕方、こうした存在を間接的に表現することに伝達の通路を見出すのである。それゆえヤスパーズ哲学の意図は、知の内容として固定可能な概念や教説を創り出して提示することのうちにあるのではなく、むしろ一般的なものに由来しはするがそうしたものに解消されない信号を用いて本来的存在を確信させ、実存することの可能性や超越者の存在を意識させようとするものうちにあるのである。次章においては、こうした間接的伝達の問題をより深く掘り下げて考察すべく、実存の絶対意識について見ることにしたい。

### 第三章 実存の絶対意識

ヤスパーズによれば、「実存開明は可能の実存から可能の実存へと向けられているのであって（というのも、実存開明は訴えかけ、覚醒させようとするから）、意識一般に向けられているのではない（というのも、実存開明は基礎づけを行い得ないから）」（Ph. I .47）。つまり、実存開明は一般的なもののみを問題にするような意識一般への伝達を目的とするのではなく、自己存在の自由を秘めた可能の実存への伝達を目的としている。さらに言えば、実存開明における伝達の仕方は意識一般から意識一般への直接的伝達ではなく、むしろそうした一般的なものを媒介として実存的可能性を問題にするような、可能の実存から可能の実存への間接的伝達である。しかし、このような可能の実存から可能の実存への間接的伝達とは、意識という観点から見れば絶対意識から絶対意識への間接的伝達ということに他ならない。本章では、こうした絶対意識の問題に焦点を当てることにより、間接的伝達の問題に対するより深い理解の仕方を提示することを試みたい。

ヤスパーズは絶対意識を性格づけるため、まずこれを「体験としての意識（Bewußtsein als Erleben）」ならびに「意識一般（Bewußtsein überhaupt）」から区別して論じている。「意

識は、体験としては個人の現存在の現実であり、意識一般としては知る主観に対するあらゆる対象的存在の普遍的制約であり、絶対意識としては実存の存在確信である<sup>13</sup>」(Ph. II.255)。つまり、絶対意識は心理学の対象となるような体験としての意識でもないし、また現存在分析と論理学の対象となるような意識一般でもなく、実存の存在確信の意識であり、自由の意識に他ならない。実存は超越しつつ一切の対象的なものを突破しゆく自由の中で、自らの絶対意識を積極的に経験するのである。「絶対意識の何であるかを私が積極的に経験するのは、私が自らを充実された自由として確信する時である」(Ph. II.256)と言われる所以である。

また、このような絶対意識は悟性の思惟内で最大の明晰さをもつような単なる意識でもないし、心的な生の流れであるような無意識でもない。むしろ単なる意識は絶対意識を開明する際の媒介となり、無意識は絶対意識を開明する際の素材となるものなのである(Ph. II.256f.)。また、絶対意識は「生活形式」、「立場」、「精神態度」といったものでもない。むしろ絶対意識は、無制約性(Unbedingtheit)のうちにある実存の反映として、客観化可能な「生活形式」、「立場」、「精神態度」の根拠となり、これらに内実を与えるものなのである(Ph. II.259)。

このように絶対意識は、それ自体は客観化されることなく、またそれゆえに研究の対象とはならず、むしろ客観化し得るものの背後にあってこれらに内実を与えるものであると考えられる。そもそも、ヤスパースによれば「実存とは決して客観になることはないものであり、私が思惟し行動する際の拠り所となる根源」(Ph. I.15)なのであるが、こうした実存の性格からすれば、それに固有の絶対意識も同じ性格を持たざるを得ないのは当然であると考えられる。

以上のような実存の絶対意識は、もちろんフッサール現象学の意味での絶対意識とも異なる。そもそも、「絶対的」という語に込められている意味合いからして両者は異質的であると言うべきであろう。フッサール現象学においては、「絶対的」とは認識の明証性の究極の権利源泉を指示するものであるから、例えば「時間を構成する絶対意識流」<sup>14</sup>は時間化の最終的根拠を意味するものとなる。一方でヤスパース哲学においては、意識一般がただ相対的な性格を持つに過ぎないのに対して、絶対意識は「実存の確信」ならびに「本来の現実の反映」であるとされており(Ph. II.257)、こうした意味で「絶対的」と言われるものと考えられる。つまり、自らの代替不可能で掛け替えのない自由な実存ならびに、こうした実存に自由を贈与している超越者という、これら本来的存在を確信している意識がまさに「絶対的」なものとして捉えられているのである。それゆえ、このような「絶対的」の違いを巡って、デュフレンヌ／リクールは、「ヤスパースは超越論的なものから倫理的なものへとアクセントを移行させている」<sup>15</sup>と指摘するのである。

以上に見てきた実存の絶対意識は、『実存開明』において「実存の意識に対する総括的な信号」(Ph. II.258)として定式化されるに至る。「信号」と表現されていることから分

かるように、ここに実存開明の方法がはっきりと表れていることに注意が必要である。すなわち、実存開明に特有の信号（ここでは「絶対意識」）は新たな対象を規定する力を持たず、飽くまで実存的可能性に訴える思想のための記号に過ぎないのであった。それゆえ、また次のようにも言われるのである。「絶対意識の開明は、絶対意識をやはり再び一般的な、したがって可知的な諸形式において把握し、良心、愛、信仰などとして区別するという避けがたい仮象に通じている」（ibid.）。つまり、非対象的なものについて言表する際には、言葉によって対象化せねばならないというジレンマが不可避となってくるのである。そこで、このような「言表しながらの哲学するはたらきは、固定化したものを破棄し、可能の実存にただ語りかけ、超越者の存在をただ呼び寄せるといった形式を持たなければならない」（Ph. II.260）のであり、また「あらゆる現実化された知を段階もしくは分節として包含しているような、可能にする形式（ermöglichende Form）を保持しなければならない」（ibid.）のである。

こうした絶対意識の基本的性格が述べられている箇所、実存開明の伝達方法が、すなわち間接的伝達の方法が再び語られていることから、絶対意識の開明を試みようとするヤスパースの慎重な態度を窺うことができるであろう。一切の対象性を制約しつつそれ自体は対象にならない意識一般が、このように「意識一般」という信号によって対象的に示されなければならないように、「そのつどの世界現存在を非客観的な歴史的深みにおいて把握するための、実存の無制約的行為のための、超越者の開示のための根源の反映」（ibid.）でありそれ自体は対象にならない絶対意識も、同様に「絶対意識」という信号によって対象的に示されなければならないのである。

絶対意識の基本的な性格は、およそ以上のようなものとして考えられている。このような理解にもとづいて、さらにここでヤスパースが十分に論じきれていないと思われる問題について考察しておきたい。つまり、確かにヤスパースの分析によって意識が体験としての意識、意識一般、絶対意識の三つに区別され、そこから個々の意識がそれぞれ性格づけられはしたものの、しかしこうした三つの意識がどのように関係し合っているのかということについてはなお疑問が残るのである。こうした問題を考えるにあたっては、さしあたりデュフレンヌ／リクール次のような考察が手掛かりになると思われる。

「分析によって区別された意識の諸形式は、実際には分けられ得るものではなく、あらゆる現実的な意識は同時に経験的意識であると共に意識一般であり、そして少なくとも潜在的には絶対意識である。あらゆる意識は現実には一つの意識であるということ、このことを忘れないという条件のもとで、反省はこうした意識の諸形式のあれこれを識別する権利を持ち、またこうして識別された意識に相対的な優位を与える権利を持つのである」<sup>16</sup>。

我々は現実的にはこうした「一つの意識」において存在しているが、哲学的に反省することによって体験としての意識、意識一般、絶対意識といったように区別を設けることができる。しかし、あたかも自らのこうした「一つの意識」の場を離れ得るかのよう、個々

の意識を区別して孤立化させ、また絶対化してしまうならば、哲学的反省による意識の区別はその意味を失って非現実的となるであろう。というのも、体験としての意識、意識一般、絶対意識の各々が、単にそれ自身だけで存在するとは考えられないからである。例えば、実存の実現は一般的なものなしには不可能であるから、絶対意識は意識一般という一般的なものに関わる意識なしには現象できないであろうし、意識一般の方でも、いわば自分の肉体である現存在の意識(体験としての意識)を持たなければならない。つまり、体験としての意識は意識一般の制約であり、意識一般は絶対意識の制約である。この中で一つでも抜け落ちてしまうのなら、また一つでも絶対化されてしまうのなら、そもそもこうした区別の本来の意味が失われてしまうのである。

このように見れば、ヤスパースの行った三つの意識の区別は単に一般的な意味で理解されてはならず、むしろ超越するはたらきに即して自己化されるべきものであると考えられる。つまり、ヤスパースが超越しつつ「一つの意識」を一般的なものとして三つの様態に区分して言及せねばならなかったように、読み手の側においても自らの思惟および内的行為を通して一般的なものを超越し自らの存在意識を変革してこそ、こうした一般的な区別は実存的意義を持ち得るものと考えられるのである。「それゆえ、言表しながらの哲学するはたらきは、聴く者が一緒になって思惟することによって、彼がすでにこうした思惟の運動のなかで自分に独自の超越するはたらきを遂行するという極限的な場合においてのみ、超越するはたらきを適切に伝達することができるのである」(Ph. I.39)。

以上のようにして、可能の実存は自らのうちに体験としての意識、意識一般、絶対意識を包括するものとして存在していると考えることができる。こうしたことを間接的伝達の問題に照らして考えるならば、実存開明における信号は意識一般による一般的なものにおいて伝達されつつも、そうした一般的なものが破棄されることによって絶対意識へと間接的に訴えかける性格を持つものとして理解することができる。このような事態は、ヤスパースの次の言葉からも明らかである。「考えたり話したりすることは、意識の態度、意識の明るさ、存在意識、また絶対意識をも意味し得る非対象的な自己確信にも向かう」(Ph. I.26)。これはつまり、一般的なものに由来する実存開明的な思惟や言表が、そうした一般的なものを超えつつ絶対意識において、また絶対意識に向かって遂行されるということに他ならない。

このように、一般的なものを超越するはたらきを備えた実存開明の伝達方法には、一般的なものを媒介として絶対意識から絶対意識へと間接的に訴えかけることが反映されている。すなわち、それは「存在意識の変革」を促す訴えかけに他ならない。「哲学することにおいては、どんな啓示も伴わない一つの信仰が、同じ道を歩もうとする者に対して訴えかけつつ、己を打ち明けてくる」(Ph. I.VII)とされているように、哲学する者は、哲学する際に絶対意識から発せられた一つの信仰告白を聴くのである。

また、ヤスパースは諸々の哲学的体系を類型化し、そのうちの一つについて、「哲学的体系は、思惟において一個の歴史的な実存の信仰の現象形式であらうと欲する」(Ph. I .274)とっており、さらに「実存的な存在意識を創造すると同時にこれを言表する体系性は、私たちにとって最も根源的な体系性である」(Ph. I .275)と語っているが、こうした発言においても、ヤスパースが哲学の伝達形式を絶対意識から絶対意識への信仰の訴えかけとして考えていることが理解される。

ヤスパースの『哲学』も彼自身の絶対意識にもとづくものなのであり、それはまた同じ道を歩もうとする者の絶対意識へと訴えかける一つの信仰告白と受け取られるべきなのである。しかし、信仰告白といっても、これは単なる私的なものと単純にみなされてはならず、これまで本論で述べてきたヤスパースの方法論とそれに伴う「訴えかけ」といった基本的性格から理解されるべきものである。マルクーゼも次のように言っている。「けれども、もしヤスパースの著作がこうした基本的傾向のゆえに、倫理的に実存することへの何かしらの手引きとして、一つの《世界観の告示》として、個人的な告白またはそれに類するものとして世間から偽称されるなら、彼の著作は…(中略)…あまりにも単純に受け取られてしまうのである」<sup>17</sup>。このように、ヤスパースの『哲学』が彼自身の絶対意識にもとづき、また同じ道を歩もうとする者の絶対意識へと訴えかける一つの信仰告白と捉えられるならば、「確かに『哲学的世界定位』も『実存開明』も『形而上学』も実存の絶対的意識からなされた」<sup>18</sup>とすることができるのである。

以上、本章において見てきたように、こうした絶対意識は『哲学』全体の核心を成すものであり、また哲学することの、すなわち超越することの根源であると言することができる。そして、このような絶対意識を根底とした実存開明の伝達方法こそ、意識一般において掴まれる一般的なものを媒介としつつもそれを超えて絶対意識に訴えかけるといふ、まさに超越するはたらきを反映させた、かの間接的伝達に他ならないのである<sup>19</sup>。それゆえヤスパースは、自らの哲学において本来的存在を意識一般の次元で理解させたり、ましてや証明したりすることにその使命をみていたのではなく、むしろ我々の絶対意識に間接的に訴えかけることにより、そうした本来的存在をただ確信させることにその使命をみていたのである。

先述したように、ヤスパース哲学における間接的伝達の特徴は、訴えかけの機能を持った信号の導入により伝達の形式が方法的に意識されている点にあるが、ここではさらに進んで、次の点をヤスパース哲学の特徴として挙げる言える。すなわち、ヤスパース哲学における間接的伝達の特徴は、単に信号を用いての訴えかけといった主体的な側面にとどまらず、訴えかけられた者を哲学することに導き、その者自身が自らの存在意識を変革し得るような空間を生じさせるといった、いわば客体的な側面にも力点が置かれていることにある。本論においてすでに述べたように、ヤスパース哲学における存在の探求とは、「本来的に自分を発見するため」の、すなわち自らの存在意識の変革を遂行するためのもの

のなのであり、そこでは現存在や意識一般における内在的な意識から歩み出て、本来的存在を確信するに至る超越的な意識にまで、すなわち実存の絶対意識にまで自らの存在意識を変革していくことに狙いが定められていたのであった。

こうしたことは、ヤスパースの次のような言葉に最もよく表れている。「しかし、この『哲学』の内実は、体系的な根本思想の中にあるのではなく、むしろそれによって生じる当のものの中にある」（RA363）。つまり、ヤスパースは意識一般という制約において一般的なものを用いて自らの思想を語り展開せざるを得ない中、そうした一般的なものを方法的に信号化することによって絶対意識への訴えかけを遂行するのであるが、このような事情から、ヤスパースが何を語っているのかということと併せて、それを受けて我々の中に何が生じるのかということが肝要な問題となるのである。実存開明を遂行する哲学的思索が、一般的なものと可能的実存という両翼なしには実現され得なかったように、ヤスパース哲学においてはどこまでもこうした我々の自己存在が要求されてくるのである。

## 結論

以上に見てきたように、本論の第一章においては、間接的伝達の問題を解明するための予備的な作業として、『哲学』全体を貫く方法である超越することの持つ性格を明らかにした。すなわち、対象的なものから非対象的なものへと超越することにおいて、我々の存在意識は対象的・内在的なものの狭さから抜け出て、そこから非対象的・超越的なものの広がりへと開かれるのであった。

続いて第二章においては、こうした超越するはたらきによって可能となる間接的伝達の問題を実存開明の方法に即して明らかにした。そこでは、一般的なものに由来しはするがそうしたものに解消されない信号を用いて間接的に訴えかけることにより本来的存在を確信させ、実存することの可能性や超越者の存在を意識させることが問題とされたのであった。そして、このような信号の導入により間接的伝達の形式が方法的に意識されている点にヤスパース哲学の特色が見出されたのであった。

最後に、第三章においてはこうした間接的伝達の根底に存すると考えられる実存の絶対意識に注目することにより、間接的伝達の問題をより深く掘り下げることを試みた。そこでは、ヤスパースによる意識の分析が手掛かりとされつつ絶対意識の基本的性格が明らかにされ、こうしたことから間接的伝達の仕方が意識一般から意識一般への伝達ではなく、むしろそこでの一般的なものを媒介として実存的可能性が問題とされるような、絶対意識から絶対意識への伝達であることが明らかにされた。そしてさらに、こうした間接的伝達

が単に信号を用いての訴えかけといった主体的な側面にとどまらず、訴えかけられた者を哲学することに導き、その者自身が自らの存在意識を変革し得るような空間を生じさせるといった、いわば客体的な側面にも力点が置かれている点にヤスパース哲学の特色が見出されたのであった。

このように、ヤスパース哲学における間接的伝達は、『哲学』全体の方法原理である超越するはたらきを軸として、実存開明における信号の導入によって方法的に意識されるに至ったのであり、そしてこのような間接的伝達において目指されているのは、まさに信号による絶対意識への訴えかけを通して、訴えかけられた者の存在意識の変革を促すことに他ならないのである。かくして、『哲学』において展開されたこのようなヤスパース哲学の独自性をもって、ヤスパース自身もまた間接的に伝達を行う哲学者の伝統に属することとなったのである<sup>20</sup>。そしてまさにこの独自性ゆえに、今なおヤスパース哲学は、我々一人ひとりが持つ代替不可能で掛け替えのない実存の絶対意識に訴えかける思想として、我々の前に開かれているのである。

---

## 凡例

本論で引用したヤスパースの著作は、次のような略号で示した。

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

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

PW : *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, 6. Aufl., Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 1971.

RA : *Rechenschaft und Ausblick : Reden und Aufsätze*, München, Piper, 1951.

## 註

<sup>1</sup> 本来的存在は非対象的存在とも言い換えられるが、このような非対象的存在についてヤスパースは次のように言っている。「それ自身として非対象的である存在については、私はただ不適切な対象化によって開明的に確認するのみである。このような非対象的な存在は、私自身がこの非対象的な存在であるということによって、自らの根源において私に現代的になり得る場合には、実存である。また非対象的な存在が、実存にとってのみ把握可能な暗号の対象的形態において存在そのものである場合には、超越者と呼ばれる」(Ph. I .28)。

<sup>2</sup> Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, München, C.H.Beck, 1985, S.31.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1961, S.52.

4 間接的伝達を行う哲学者たちについては次のように性格づけられている。「間接的伝達を行う哲学者たちは、単独者として内面的に個々の人間に迫り、他人のうちにある生に訴えかけ、諸々の刺激を与えることによって、また無限の反省の媒体を展開させることによって他人の成長を助けるのである。しかし、彼らはこうした成長を強制的な教えそのものとして促そうと欲しているのではない。もし人が崇拜しつつ彼らに服従しようと欲するならば、彼らはその人を突き返す。彼らは他人のうちにある自由を愛するのである」(PW377)。

5 平野明彦「ヤスパース『哲学』における超越の構造」『コムニカチオン』、第八号、日本ヤスパース協会、1995年、15頁。

6 ヤスパース自らが告白しているように、こうした存在探求の三つの区分は、極めて古くから存在する哲学の伝統に従ったものである。「私の書物の企図は、太古から哲学が持っていた理念に導かれて広範囲に及んだ。世界、靈魂、神が、世界定位、実存開明、形而上学として、三部のテーマになったのであった」(Ph. I. XXIII)。また、こうしたヤスパースのテーマは、J・ヴァールが指摘しているように、「私は何を知ることができるか」、「私は何をすべきか」、「私は何を望むことができるか」というカントの問いを想起させるものである (Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951, p.78)。

7 哲学する場合に求められ、要請されるのは、「私の存在意識を<sup>・</sup>変革する<sup>・</sup>思惟<sup>・</sup>」(Ph. I. VII)であると序文では言われている。また、「哲学することの意味は、そのものとしては言表できない唯一の思想、すなわち存在意識そのものである」(Ph. I. IX)とも言われている。

8 こうした目標に即して遂行されるのが実存哲学に他ならないが、こうした実存哲学の基本的枠組みは、『哲学』の前年に出版された『現代の精神的状況』(1931年)においてすでに示されている。「実存哲学とは、あらゆる専門的知識を利用しつつ、しかしそれらを踏み越える思惟であり、この思惟を通して人間は自分自身になることを望む。こうした思惟は諸対象を認識するのではなく、そのように思惟する者の存在をある対象において開明し、成就する。(哲学的世界定位として)存在を固定するあらゆる世界認識を踏み越えることによって浮動にもたらされ、(実存開明として)自らの自由に訴えかけ、(形而上学として)超越者と呼び出すことのうちに自らの無制約的行為の空間を作り出すものが、実存哲学の思惟なのである」(GSZ149)。

9 こうしたカント的超越については、次のようにも言われている。「彼は存在するものをその諸可能性にしたがってつきとめ、そして、こうした現存在において原理的に出現し得るものを図式のうちに先取する。彼はこの同じ思想を用いて現存在を超越し、こうした現存在の現象性を、知識対象としての、また完結可能性としての現存在がもつ諸限界を歩測することによって意識にもたらすのである。しかしながらあらゆる思想は、彼にとってはただ自由への真なる訴えかけを行うための制約に過ぎず、こうした訴えかけは、現存在の現象性へと超越するという、かの第一の超越が遂行された場合にのみ可能となる」(Ph. III.158)。ここで言われている第一の超越とは、まさに意識一般への超越に他ならない。

10 方法論を巡って、しばしばハイデガーとヤスパースが比較されるが、その際には前者が「実存論的」、後者が「実存的」として性格づけられる。これについては次の諸研究を参照のこと。A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, 7.éd., Louvain, Nauwelaerts, 1971, p.295.; Mikel Dufrenne, Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947, Paris, Seuil, 2000, p.327. また、シュテークミュラーは両者の方法論的差異を次のように明快に説



明している。「ハイデガーの哲学は、概念的な把握をカテゴリー（事物的なものの存在規定性）から実存範疇へと改変することによって、実存それ自身をなお掌握することができた。これに対して、ヤスパーズは実存の対象的な把握を完全に放棄しているため、彼にあってはカテゴリーを実存範疇に改変するといった問題は全く議論の的となっていない」（Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd.1 : eine kritische Einführung*, 6. Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1978, S.202）。また、デュフレンヌ／リクールは両者の方法論的差異の指摘に止まらず、さらに踏み入って両者の根本的差異についても考察している。「ハイデガーとヤスパーズを究極的に対立させているのは方法ではなく、人間と世界の関係ならびに人間と神との関係についての根本的な考え方が彼らに対立させているのである」（Dufrenne/ Ricœur(2000), p.328.）。

<sup>11</sup> ヤスパーズは「無制約的行為」の問題を取り扱う際に、こうした内的行為について論じている（Ph. II.322-329）。ここでは内的行為について十分に考察することはできないが、ごく簡単に言えば内的行為とは「自己自身にはたらきかけること」（Ph. II.322）であり、このようなはたらきかけに関してヤスパーズは多様な仕方語っている（このような内的行為を自由の実現である「実存的思惟」として中心に考察したものとして、次の研究が挙げられる。布施圭司「自己存在と行為——ヤスパーズにおける内的行為——」『宗教哲学研究』第12号、京都宗教哲学会編、北樹出版、1995年、71-82頁）。特に本論の文脈において重要なものとしては、次の箇所が挙げられよう。「私はまた、哲学者たちによって創り出された概念性を再考することによっても自分に到達することはできない。哲学するということが、思惟されたものを単に思惟することや共に思惟することであるとされるならば、それはまだ本来の力を発揮してはいない。肝要なことは、哲学的思惟が一つの無制約的行為になるということである。思想の充実、その思想の真理性と洞察性は、自己自身を生み出す内的行為と一体化することにおいてのみ存在するのである」（Ph. II.325）。この引用文では本論で扱った二重の転換が語られているが、ここで特に注目すべきなのは内的行為が「自己自身を生み出す」ものとして考えられている点である。すなわち、哲学的思想を単に思惟し自己化するだけでは不十分なのであって、そこからさらに「自己自身を生み出す」内的行為が遂行されることによって初めて実存へと超越することが可能とされるのである。

<sup>12</sup> まさにこうした信号の概念が、ハイデガーの実存範疇と最も鋭く対立する点であると考えられる。「こうした「信号」は、ハイデガーが分析した「実存範疇」と何の共通点も持たないようにみえる」（Dufrenne/ Ricœur(2000), p.330）。

<sup>13</sup> ヤスパーズは『形而上学』において「意識の諸階梯（Bewußtseinsstufen）」（Ph. III.28ff.）について語っており、そこでヘーゲルの『精神現象学』を引き合いに出しているが、ヤスパーズ自身の「意識の諸階梯」としては、ここで述べた「体験としての意識」、「意識一般」、「絶対意識」の諸連関が挙げられるように思われる。これについては、伴博『カントとヤスパーズ——勝義の哲学的人間学への道』北樹出版、1999年、214頁以下。また、ヤスパーズ哲学をヘーゲルの「意識の経験の学」に重ね合わせて理解する試みもある。佐藤真理人「意識の経験の学としてのヤスパーズ哲学」『理想』No.671（特集 ヤスパーズ・今）、理想社、2003年、27-37頁。

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1908-1917)*, herausgegeben von Rudolf Boehm, The Haag, M. Nijhoff, 1966, S.73.

<sup>15</sup> Dufrenne/ Ricœur(2000), p.128.

---

<sup>16</sup> Dufrenne/ Ricœur(2000), p.63.

<sup>17</sup> Herbert Marcuse, Philosophie des Scheiterns(1933), in : Hans Saner (Hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, Piper, 1973, S.130.

<sup>18</sup> 斎藤武雄『ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開』創文社、1963年、415頁。また、ヤスパースがこうした絶対意識を哲学の出発点に据えていることは次の引用から明らかである。「哲学する際に私たちは意識から出発する、という命題は…(中略)…実際には、実存的意識を出発点かつ充実態とする諸々の開明を意味している」(Ph. I .13)。つまり、ここで言われている実存的意識とは実存の絶対意識に他ならないのであって、こうした絶対意識にもとづく可能の実存からして初めて哲学する際の出発点が与えられると考えられているのである。

<sup>19</sup> しかし、こうした方法論に問題が無いわけではない。例えば、シュテークミュラーは次のような不満を漏らしている。「ヤスパース哲学の本来の内容に対する批判的見解は、ただ極めて制限された範囲内においてのみ可能である。というのも、学問的・哲学的な批判は根本において、客観的な認識であることを要求するような言明に対してのみ向けられ得るからである。そしてまさにこのことが、ヤスパースにおいては、少なくとも彼にとって決定的な哲学的言明に関して当てはまらないのである」(Stegmüller(1978), S.233)。

<sup>20</sup> 「ヤスパースは自分自身の思惟をどのように見ているのか。このことが明確に認識されるならば、ヤスパースが、間接的伝達を行う予言者たちのこうした伝統に自分自身も属しているのを感じている、ということが明白になる」(Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1995, S.68)。

## ニーチェ『道徳の系譜学』における「無への意志」の階層性と両義性について

松田愛

Zur Sich-vervielfachung und Zweideutigkeit des „Willens zum Nichts“

in *Zur Genealogie der Moral*

Ai MATSUDA

Friedrich Nietzsche (1844-1900) ist bekannt für sein Wort »Gott ist tot« und seinen Nihilismus. In *Zur Genealogie der Moral* (1887) nennt er den Nihilismus „Willen zum Nichts“. Die Aufgabe dieses Aufsatzes liegt darin, den „Willen zum Nichts“ in *Zur Genealogie der Moral* zu betrachten.

Nietzsche definierte den „Willen zum Nichts“ nicht in *Zur Genealogie der Moral*. Aber die Genealogie beginnt mit einer Einsicht über die Gefahr vom „Nichts“. Und sie endet mit dem Satz: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“ (ZGM : 3/28). Deshalb muss die Genealogie der Moral auch als die Genealogie des „Willens zum Nichts“ verstanden werden. Mit solchem Verständnis kann die fundamentale Struktur des Nihilismus ins Klare gebracht werden. Sie ist wie folgt.

Der „Wille zum Nichts“ enthält drei Stufen. Die erste Stufe des „Willens zum Nichts“ ist der religiöse Glaube. Die zweite Stufe ist der wissenschaftliche Wille zur Wahrheit. Nach Nietzsches Meinung sind sowohl der religiöse Gott als auch die wissenschaftliche Wahrheit ein Nein-sagen zum Leben. Jedoch das wissenschaftliche Nein-sagen verneint das religiöse Nein-sagen. Hier vervielfacht sich das Nein und wird viel tiefgründiger. Nietzsche denkt, dass weiterhin der wissenschaftliche Wille zur Wahrheit sich überwinden muss. Das Motiv dieses Aktes ist die negative Funktion des „Willens zum Nichts“. Also die dritte Stufe des „Willens zum Nichts“ ist der Wille zur Wahrheit, der sich selbst kritisiert.

An dieser Selbstkritik des Willens zur Wahrheit kommt die größte Gefahr. Diese Gefahr ist die Unmöglichkeit von der Enthaltung des Willens. Da diese Selbstkritik notwendig ist, ist diese Gefahr unvermeidlich.

An dieser Selbstkritik des Willens zur Wahrheit entsteht auch die Möglichkeit auf das Auftreten des Starken, der das Leben unmittelbar bejaht.

Nur der „Wille zum Nichts“ als der Wille zur Wahrheit kann den „Willen zum Nichts“ verneinen und kritisieren. Und weil der „Wille zum Nichts“ weiß, dass es kein Ziel gibt, bejaht er das Ja-sagen des Starken. Hier vervielfacht sich das Ja-sagen zum Leben. Also der „Wille zum Nichts“ ist nicht nur negativ, sondern auch positiv zu interpretieren. Der „Wille zum Nichts“ umfasst daher die Sich-vervielfachung und die Zweideutigkeit.

## 目次

はじめに

### 第一章 「無への意志」の「系譜学」

#### 第一節 「系譜学」の起点

#### 第二節 「無への意志」の言及方法

#### 第三節 「無への意志」の終点

### 第二章 何が「無への意志」と呼ばれるのか

#### 第一節 キリスト教の「神」への信仰の生否定

#### 第二節 科学的「真理への意志」の生否定

#### 第三節 自己否定による自己肯定という逆説

### 第三章 「無への意志」の階層性

#### 第一節 メタ的生否定の構造

#### 第二節 「無への意志」の三段階

### 第四章 「無への意志」の両義性

#### 第一節 「危険」と「希望」

#### 第二節 「自殺的ニヒリズム」

#### 第三節 「真理への意志」の「自己止揚」とメタ的生肯定

終わりに

凡例

注

## はじめに

本論文の課題は、ニーチェ（1844-1900年）の『道徳の系譜学（*Zur Genealogie der Moral*）』（1887年執筆・出版）における「無への意志（*Wille zum Nichts*）」<sup>1</sup>を解明することである。『道徳の系譜学』では、「無への意志」という語はニヒリズムという語と並置され、ニヒリズムのことを指し示している。従来の研究では、ニーチェのニヒリズム思想を明らかにするためには、『道徳の系譜学』よりも遺稿断片が重視されてきた<sup>2</sup>。たしかに、『道徳の系譜学』では「無への意志」そのものの主題的分析が展開されているわけではない。しかし、そこではやはり、「無への意志」という語によってニヒリズムが思惟されていることは間違いない。本論文での検討を通して明らかとなるように、「道徳の系譜学」全体を通して「無への意志」の全体像が浮かび上がるのである。したがって、『道徳の系譜学』における「無への意志」を解明することができれば、ニーチェのニヒリズム概念を明らかにすることができる。

本論文は次のように進む。第一章では、「道徳の系譜学」は「無への意志＝ニヒリズム」の「系譜学」であることを明らかにする。それによって「無への意志＝ニヒリズム」を『道徳の系譜学』に内在的に考察することの妥当性が示されるだろう。第二章では、キリスト教の「神」と科学的「真理」の生否定性が「無」と呼ばれていることを確認し、「無への意志」は自己否定が自己肯定を意味するという逆説性を表現する定式であることを明らかにする。第三章では、「無への意志」は否定を介してメタ化する構造を持ち、三つの段階に階層化されること、それは「無への意志」の自己言及的な否定の働きを契機とする「自己超克」であることを明らかにする。第四章では、「無への意志」の階層化が必然的であるがゆえに、「自殺的ニヒリズム」の「危険」は「不可避的」であること、それは同時に、生の直接的肯定の可能性とメタ的生肯定への転換の可能性を意味することを明らかにする。それにより「無への意志」は両義的<sup>3</sup>であることが示される。以上から、「道徳の系譜学」における「無への意志」はニーチェの「ニヒリズム」の基本構造を指し示していること、したがって「無への意志」はニーチェ哲学における主要術語であることを結論する<sup>4</sup>。

## 第一章 「無への意志」の「系譜学」

### 第一節 「系譜学」の起点

『道徳の系譜学』における「無への意志」を解明するに当たり、まず、「道徳の系譜学」と「無への意志」との関係を整理しておきたい。それは、「道徳の系譜学」の目的や背景的な問題意識から明らかとなる。ニーチェは予め序言で、『道徳の系譜学』の目的は「道徳的諸価値の価値を問うこと」であると説明している（ZGM: Vorrede/6）。そして、この目的のためには道徳的諸価値の発生や発展にまつわる諸条件を検討することが必要であると主張する（ibid.）。かくして、「道徳の系譜学」が行われることになるのだが、そこには、道徳の価値に対するニーチェの次のような疑念があることに注意したい。

とくに問題なのは、「非利己的なもの」の価値、同情・自己否定・自己犠牲の本能の価値であった〔……〕。まさにここ〔＝同情・自己否定・自己犠牲の本能〕にこそ、私は人類の大なる危険を、すなわち、人類が最も崇高におびき寄せられ誘惑されるのを見た。——しかし、どこへ？無の中へ？——まさにここにこそ、私は終末の始まり、立ち止まり、振り返る疲労、生に反抗する意志、優しく憂鬱に現われる最後の病気を見た。つまり私は、ますます広がりつつあり哲学者すらも捉え病気にした同情道徳を、われわれの不気味になったヨーロッパ文化の最も不気味な症候であると、一つの新しい仏教？への、一つのヨーロッパ仏教？への——ニヒリズム？への迂回路であると理解した…（ZGM: Vorrede/5, KSA: 5/252）

この箇所、ニーチェは「系譜学」を遂行する自らの問題意識を要約している。その問題意識とは、「無」であり、それは生にとっての「終末」である。そして、「無」へと至ろうとすることはニヒリズムとも言われている。そしてこの箇所から、「無」へ至ろうとするニヒリズムは、まずニーチェの同時代、すなわち「近代精神」の内に見出されていることが分かる。つまり、「無」へ至ろうとするニヒリズムの「危険」を見出すからこそ、道徳の「系譜学」の必要性が生じているのである。つまり、「無」の「危険」の問題意識こそが、ニーチェの「系譜学」の起点である。

## 第二節 「無への意志」の言及方法

実際に「系譜学」本体において「無への意志」がどのように語られるのかを確認しておこう。「系譜学」は、第一論文「善と悪」、「よいとわるい」<sup>5</sup>、第二論文「負い目」、「疾しい良心」、その他」、第三論文「禁欲的理想は何を意味するか？」という三つの論文から構成されている。そして、一貫して、道徳的諸価値の価値が「生の成長を促すか阻

害するか」という観点から判断され<sup>6</sup>、道徳は生にとっての「危険」であることが確認されている。

「系譜学」本体においても、「無への意志」はニヒリズムと言い換え可能な語として用いられる。ニヒリズム・ニヒリズム的という語の前後に「無への意志」や「無への欲求」という語が置かれて言い換えられたり（ZGM: 2/21, 2/24, 3/14）、「無への意志」という語がなくても「無」がニヒリズムと結び付けられたりしている（ZGM: 3/26, 3/28）。

「無」や「無への意志」という語の使用は、第一・第二・第三の各論文に見られるが、これらの言及箇所に通ずるのは、「「無への意志」とは……である」という仕方ではなくて、「……は「無への意志」である」という仕方、時折「無への意志」という語が用いられるということである<sup>7</sup>。また、ニヒリズム・ニヒリズム的・ニヒリストという語が「無」や「無への意志」という言葉なしに単独で用いられる場合もあるが、そこでも同様である（ZGM: 1/12, 3/4, 3/24, 3/26, 3/28）。

ニーチェが「道徳の系譜学」で取り上げる「道徳」とは、単に「他者を害するなかれ」というような規範のことだけではない。宗教が道徳の起源として、また科学<sup>8</sup>も道徳的なものとして批判<sup>9</sup>され、「無への意志」と関連付けられる。また、未来に生じるであろう「最大の危険」としても「無への意志＝ニヒリズム」が言及される。「系譜学」の議論は、第一・第二論文が第三論文の議論に結びつく形で、最終的に従来の理想はすべて「無への意志＝ニヒリズム」であったとまとめられている。したがって、「道徳の系譜学」は、実質的に言えば、「無への意志＝ニヒリズム」の「系譜学」である、と言える<sup>10</sup>。

### 第三節 「無への意志」の終点

「道徳の系譜学」は「欲しないことを欲するよりはむしろまだしも無を欲することを欲する」という言葉で終わり、これは「無への意志」のことである。このように、「道徳の系譜学」は一貫して「無への意志＝ニヒリズム」の問題と関わっている。ただし、ニーチェは「道徳の系譜学」においてニヒリズムの根本的分析を意図していたわけではない。

私によってここで明らかにされるはずのものとは、この理想〔＝禁欲的理想〕が何を引き起こしたのかということではない。むしろ、全くただ、それが何を意味しているのかということ〔……〕だけである。（ZGM: 3/23, KSA: 5/395）

あの事柄〔＝近代精神の奇妙で複雑な諸々の事柄〕について、私は、別の連関

においてより根本的かつより厳格に取り扱う手はずになっている(「ヨーロッパのニヒリズムの歴史について」という標題の下で。これについては、私が準備している著作、すなわち『力への意志、あらゆる価値の価値転換の試み』を挙げておく)。 (ZGM : 3/27, KSA : 5/408-409)

当時ニヒリズムという言葉は新しいものではなかった<sup>11</sup>ことを考えると、ニーチェが取り立てて説明なしにニヒリズムという語を持ち出すのは (ZGM : 2/12, 3/4, 3/24, 3/26, 3/28)、自分の問題意識が当時のニヒリズムについてのものであることを含意していると考えられる。ニーチェによれば、「無」の「危険」を孕んだ当時の具体的なニヒリズムの「症候」そのものを批判的に取り上げて「より根本的かつより厳格」な分析を行うのは別の著作の予定であった<sup>12</sup>。「道德の系譜学」の目的は道德的諸価値の価値を問うことであり、その結論が「無への意志」であり、それは「無」という「終末」の「危険」をもたらすという価値を持っていることを意味している。したがって『道德の系譜学』で行われるのは、「無への意志=ニヒリズム」の「系譜」を描き出すことまでである。

したがって、「無への意志」とは何かを理解するためには、何が「無への意志」と呼ばれるのかという点を踏まえつつ、さらに踏み込んで「系譜学」の議論の全体から「無への意志」を浮かび上がらせねばならない。そこで、本論文では、まず第二章で、何が「無への意志」と呼ばれるのかを確認し、それを踏まえて、第三章では「無への意志」の系譜学という観点から『道德の系譜学』の議論を再構成する。

## 第二章 何が「無への意志」と呼ばれるのか

### 第一節 キリスト教の「神」への信仰の生否定

ニーチェは、キリスト教の「神」と仏教の「無」とを同等視し、キリスト教の「神」を「無」と呼ぶ。

神との神秘的合一 (unio mystica) への欲求 (Verlangen) は仏教徒の無へ、すなわち涅槃 (Nirvāna) へと没入することの欲求である。(ZGM : 1/6, KSA : 5/266)



ニーチェは仏教的「無」の概念の内実を踏まえて、それと同じ概念をキリスト教の内に見出しているわけではない。「神」と「無」との同等視は、宗教はいずれにせよ生の苦しみからの解放を求めるものであるという極めて一般的な観点<sup>13</sup>を表現しているに過ぎない。つまり、ニーチェが「無」として理解しているのは、苦悩を感じなくなった状態としての「無」である。

催眠的な無 - 感情 (Nichts-Gefühl)、最も深い眠りの安息、要するに苦しみの無いこと——これが苦悩する者と根本的に不調な者たちにとっては、すでに最高の善、価値の価値と看做されてしかるべきものであり、これは彼らによって、積極的であると評価され、積極的なものそのものであると感じられねばならない。(感情の同じ論理によって、あらゆるペシミスティックな宗教においては無が神と呼ばれる。) (ZGM: 3/17, KSA: 5/382)

このように「神＝無」とは苦しみの無さのことを指して言われているが、ニーチェによれば、その苦しみの無さの実質は禁欲的催眠感情である<sup>14</sup>。禁欲はあらゆる欲求を禁じ、断食などの苦行を通して生存のための基本的欲求を極限まで禁ずる。例えば、食欲を禁ずることは生を否定することに等しい。すなわち、ニーチェの言う「神＝無」は、生きているという状態の最も消極的あり方としての「無」であり、此の現実の生に対する否定である (ZGM: 3/11)。

こうした生否定的なキリスト教の「神」概念は、道徳的な「善」/「悪」という価値判断と結び付いている。ニーチェは、「善」/「悪」という価値判断は「ルサンチマン (Ressentiment)」による他者に対する否定から生じる、と考える (ZGM: 1/10)。「ルサンチマン」とは「弱者」の「強者」に対する憎悪や復讐欲の蓄積である。生に属する欲望を満たす「強者」は「弱者」を侵害するがゆえに「悪」として否定される。

また、ニーチェは、ルサンチマンが他者ではなく自己に向け変えられることによって、人間の生は、禁止し監視しなければ「悪」を犯すもの、潜在的な「悪」と看做され、「良心」の限りなく厳しい審問の下にさらされるようになったと考える。そのような「負い目」の感情の内に、ニーチェは「生存の無価値化」を見て取り、それを「生存からのニヒリズム的逃避、無への欲求、もしくは生存の「反対物」への、別個の生存への要求、仏教やその類のもの」と呼ぶ (ZGM: 2/21)。また、「諸々の力 - 複合体の闘い」を否定し平等を実現することを目指すならば、それは「人間の未来の暗殺計画、疲労の一つの徴、無への一つの抜け道」である、とニーチェは言う (ZGM: 2/11)。

以上のように、ニーチェはキリスト教の「神＝善それ自体＝正義＝真理」という肯定的概念の生否定性を指摘する。これにより、東洋のみならず西洋においても、生否定が生存肯定を、消極的なものが積極的なものを意味してきたことが明らかとなった。

## 第二節 科学的「真理への意志」の生否定

ニーチェによれば科学も宗教と同様に禁欲的であり、生否定的である。それゆえ、宗教と科学は一括して「無への意志」と呼ばれる（ZGM: 3/28）。

尤も、宗教的な事柄から距離を取ろうとする意識、無神論的傾向が、近代の科学（Wissenschaft）の特徴であることは、ニーチェも認めている（ZGM: 3/23-26, JGB: 3/58）。しかし、ニーチェによれば、両者の対立は見かけでしかない。「なぜなら、彼ら〔＝無神論者、反キリスト者、非道徳家、ニヒリストたち〕はいまだ真理を信じているからだ」とニーチェは言う。そして、ニーチェは、「真理」は「神」と同じく「形而上学的」概念であると言う（ZGM: 3/24）。その議論の要旨は以下の通りである。

例えば、太陽が地球の周りを回っているように見えようとも、そのままを信じることは間違いである。肉体的感覚的に捉えられたものは疑うべきであり、自然的な生の条件下では「真理」を捉えようと欲しても人間は間違いを犯しやすい。人間は確実なものでも正しいものでもなく、疑わしいものであり、そのような確実でないものは科学的「真理への意志」にとって信じるに値しないものであり価値の低いものである。このように、ニーチェは、科学的「真理」概念が宗教的「神」概念と等しく生否定的であることを明らかにする。そして、その生否定を宗教的信仰の場合と同様に、「無」と呼ぶ。

コペルニクス以来人間は斜面に落ち込んだように思われる。——人間は今やますます速く中心点から転がり落ちる——どこへ？無の中へ？「刺し抜くような自己の無の感情」の中へ？（ZGM: 3/25, KSA: 5/404）

人間が一種の動物として扱われ、宇宙の中心ではなく太陽の周りを回る一惑星の住人として自己認識することは、人間が人間であることに何ら特別な意味も価値も認めないということである（ZGM: 3/25）。

### 第三節 自己否定による自己肯定という逆説

以上のように、宗教的禁欲は、力の源泉を塞ぐことが力の発揮を意味し、苦しめることが苦しみからの解放を意味し、終末を欲することが生存の維持を帰結する。科学的禁欲は、「真理」を求める自己に誠実であろうとして、疑わしいものを「真理」とは認めないところに、科学の自負の拠り所がある（ZGM：3/25）。これは、真理欲求を満たさないことが最も真理に近づくことを意味する、ということである。

このように、宗教的信仰も科学的「真理への意志」も、生を否定的に評価し、自己が欲望のままに振る舞うことのないように、自己は常に自己自身を「良心」の審問にかけ、自己を否定的に規定する。それが、宗教的人間・科学的人間の生存（Dasein）の意味（Sinn）となり、自己が肯定される<sup>15</sup>。ニーチェは、このように自己を否定的に規定することによる自己肯定を「逆説」<sup>16</sup>的と呼ぶとともに、「無への意志」と呼ぶ。

ニーチェによれば、このような禁欲の生否定性の根本には、自己の生存を維持・肯定するための「必要性（Necessität）」がある（ZGM：3/11）<sup>17</sup>。また、「無への意志」は「欲しないことを欲するよりはむしろまだしも無を欲することを欲する」ことであると定式化され（ZGM：3/28）、意志の維持を含意している（ibid.）。

禁欲的理想から方向を得た意欲全体が何を表現しているのかは、全く隠しようがない。すなわち、人間的なものに対する、そればかりか動物的なものに対する、そればかりか物質的なものに対するこの憎悪、感性に対する、理性にさえも対するこの嫌悪、幸福と美に対するこの恐れ、あらゆる仮象・変転・生成・死・願望・欲求からでさえも逃れようとするこの欲求——これらすべては、敢えて把握しようとするれば、無への意志、生に対する嫌悪、生の最も基本的な前提に対する反抗を意味するが、しかしそれはあくまでも一つの意志である！... そしてはじめに言ったことを最後になお言うとするれば、人間は欲しないことを欲するよりはむしろまだしも無を欲することを欲する...（ZGM：3/28, KSA：5/412）

以上より、「無への意志」は、具体的には、宗教的信仰と科学的「真理への意志」であり、形式的には、自己否定による自己肯定の逆説性を表現する定式である、と結論できる。これを踏まえて、次章では、「系譜学」を「無への意志」の「系譜学」として再構成する。

### 第三章 「無への意志」の階層性

#### 第一節 メタ的生否定の構造

「無への意志」は、それを否定しさえすれば回避できるわけではない。何よりもまず、キリスト教道徳を生否定的であると批判し否定的に評価するニーチェ自身が、「無への意志＝ニヒリズム」を避けることはできない。「善」/「悪」の価値判断によって他なる「強者」を否定する「弱者」に対する厳しい批判は「吐き気 (Ekel)」という言葉で表現されるが (ZGM: 1/11, 3/14, 3/19)、その「吐き気」は、ニーチェによればニヒリズムである (ZGM: 1/12)。というのも、「弱者＝善人」に「吐き気」を催す者は、人間の「弱化＝善化」を見て、人間というものに苦悩し人間に対する期待と意志を喪失するからである (ZGM: 1/11-12)。

ヨーロッパの人間の卑小化と平均化は、われわれの最大の危険を伴っている。というのもこの光景は見る者を倦み疲れさせるがゆえに... [……] 人間の光景は今や見る者を倦み疲れさせる——これがニヒリズムでないならば、今日ニヒリズムとは何であるか？... われわれは人間に倦み疲れている... (ZGM: 1/12, KSA: 5/278)

そこにあって人間への信頼や期待を可能にする「強者」の切望は、何よりもまずニーチェ自身のものである (ZGM: 1/12)。「強者」は、ニーチェにとって、「これまでの理想からわれわれを解放するとともに、これまでの理想から生じざるを得なかったもの、大なる吐き気、無への意志、ニヒリズムからもわれわれを解放する」存在である (ZGM: 2/24)。

道徳を否定するニーチェ自身の「無への意志＝ニヒリズム」は、生否定を否定する者の生否定、生に苦悩し倦み疲れた者を見る者の生への倦み疲れであり、そこで否定はメタ化し幕を高めていることが分かる。

このようなニーチェ自身のニヒリズムは、宗教的信仰を否定する科学的「真理への意志」が生否定であることの構造を示唆していると解釈できる。というのも、ニーチェ自身が「科学的良心」・「知的良心」を担っているからである。ニーチェは自己自身が「真理への意志」として「誠実」であろうとするからこそ、キリスト教道徳の自己欺瞞をいわば暴露的に指摘し得るのである<sup>18</sup>。

また、「無への意志」は過去やニーチェにとっての「今日」についてのみ言われているのではない。次の箇所では、「無への意志」は未来に生じる。

病者は健康な者にとって最大の危険である。強者たちにとっての災いは、最も強い者からではなく、最も弱い者たちから生じる。[……]恐れねばならないもの、比類なきほどに宿殃的に働くものは、大なる恐れではなく、人間に対する大なる吐き気であろう。同じく、人間に対する大なる同情（Mitleid）であろう。これら両者がいつの日か交合するとすれば、不可避免的にただちに何か不気味なものが世界にやって来るであろう。すなわち、人間の「最後の意志」、人間の無への意志、ニヒリズムが。（ZGM : 3/14, KSA : 5/368）

ここでは「無への意志＝ニヒリズム」は、接続法二式で述べられ、予告的に提示されている。すでに本論文の第一章第一節で確認した序言の箇所で、同情本能の内に「無」へ至ろうとする生否定的意志と「危険」が見出されるとともに、同情道徳がニヒリズムの「迂回路」ではないか、と考えられている（ZGM : Vorrede/5）。つまり、道徳はそれ自身「無への意志」であるが、またそこからさらに「無への意志」を生じさせもする。つまり、道徳と「無への意志」との関係は複雑である。道徳に関連してニヒリズムという「病」を見て取るニーチェは、序言ですでに、道徳を「結果としての道徳」と同時に「原因としての道徳」としても捉える必要性を説いている（ZGM : Vorrede/6）。

## 第二節 「無への意志」の三段階

宗教は生を否定的に評価しながらも、「神の国」の理想への過渡的段階として人間的生を動物から区別し特権化した。しかし、科学においては、認識対象すべてが平等に扱われねばならず、宗教において与えられた動物に対する人間の特権的地位は認められない。ゆえに、科学における生否定は宗教以上である、と言える。

ニーチェは近代の歴史記述を、「高度に禁欲的であるがしかし同時により高度にニヒリズム的である」と述べる（ZGM : 3/26）。なぜならば、「それはあらゆる目的論を拒否する。それはもはや何も「証明する」のを欲しない。[……]それは肯定しないのと同様に否定せず、それは確定し、「記述する」ことを旨とするからである（ibid.）。このような歴史観は、「何のため」という問いに対して答えを与えてくれず、一切は「無駄だ（Umsonst）！」・「無だ（Nada）！」となる、とニーチェは言う（ibid.）。

つまり、「真理」を追究すると、「真理」が「無い」という認識こそが「真理」である、という事態に突き当たる。したがって、「真理への意志」は、最終的には、「真理」が「無

い」ということも言えなくなる。「真理」が「無い」ならば、「真理」が「無い」という認識自体の「真理」性も「無い」からである。「真理」が「無い」という事態が「真理への意志」としての自己自身に跳ね返り、「真理」が「無い」という認識そのものを侵食する。あくまでも「真理への意志」である以上は「真」ではないことを言うてはならない。それゆえ、「真理への意志」は、究極的には、肯定することも否定することもできなくなる。ニーチェが言及しているニヒリストは以上のように理解することができる。

このように、科学的「真理への意志」が「誠実」であろうとすればするほど自己に対する否定的監視は強まる。そして、「真理」を見出すことができないがゆえに、生存の肯定はますます困難になる。

誠実であろうとすることは、「疾しい良心」の否定の働きが常に自己言及的に作用することに他ならない。それゆえニーチェは「誠実さ」の「自己超克」ということを考える。

できる限り厳密に問うて、キリスト教の神に勝利したのは本来何であったか？ 答えは私の著作『悦ばしき知識』第357節にある。すなわち、「それは、キリスト教の道徳性それ自身、ますます厳しく理解された誠実さの概念、科学的良心にまで、すなわちどんな犠牲をも厭わない知的清廉を求めるまでに翻訳され、昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的繊細さである。[……]」[……] かくして教義としてのキリスト教は自己の道徳によって没落したのであり、かくして今や道徳としてのキリスト教もまた没落せねばならない、——われわれはこの出来事の敷居の所に立っているのだ。キリスト教の誠実さは一つ一つ結論を引き出した後、最後には、その最強の結論を、すなわち自己自身に反対する結論を引き出す。しかしこのことが起こるのは、「あらゆる真理への意志は何を意味するか」という問いを立てる時である…[……]真理への意志がこのように自己を意識するに至ると、それ以後——疑う余地のないところだが——道徳は没落する。(ZGM: 3/27, KSA: 5/409-410)

ここで、道徳としてのキリスト教は没落せ「ねばならない」と言われていることに注意しよう。ニーチェは、科学の宗教に対する否定を、宗教に由来する「誠実さ（真理への意志）」が宗教を否定し超え出る「自己超克」として捉えることによって、さらにそれを押し進める「誠実さ（真理への意志）」自身の必然的な「自己超克」を構想しているのである。そして、「自己超克」という必然的運動の契機となるのは、「無への意志」における自己否定の働きである。

ニーチェは、「神」が批判された今、「真理」も同じく生否定的であり形而上学的であるという議論を提示して見せることで、「真理」を絶対的価値と看做す「真理への意志」を問題にすることを可能にしている。つまり、ニーチェ自身においてはすでに「真理への

意志」が「真理への意志」自身を問題として意識している。ゆえに、ここでも、ニーチェ自身のニヒリズムとして述べられたメタ的生否定が生じることになる。

したがって、生否定のメタ化という観点から「真理への意志」は三つの段階に必然的に階層化すると解釈される。すなわち、「無への意志」の第一段階は宗教的「神」への信仰であり、第二段階は科学的「真理への意志」であり、第三段階は科学的「真理への意志」の自己批判である。

次章では、「真理への意志」の自己批判が、意志の維持不可能という「最大の危険」を孕みつつも、それを「超克」する可能性を持つという意味で両義的であることを明らかにする。

## 第四章 「無への意志」の両義性

### 第一節 「危険」と「希望」

「真理への意志」の自己批判による「道徳としてのキリスト教の没落」については、さらに次のように言われている。

真理への意志がこのように自己を意識するに至ると、それ以後——疑う余地のないところだが——道徳は没落する。これはすなわち、ヨーロッパの次の二世紀のためにとっておかれた百幕の大芝居、あらゆる芝居の中で最も恐ろしく最も問うに値する、そしてひょっとすると最も希望に満ちてもいるかもしれない芝居である... (ZGM: 3/27, KSA: 5/410-411)

「真理への意志」の自己批判は「無への意志」の階層化の最終段階である。したがって、この引用箇所から、「無への意志」の階層化は「危険」を意味すると同時に「希望」をも意味する可能性を持つことが分かる。ではその「危険」と「希望」とはそれぞれ何であろうか。「危険」と「希望」とは何かが明らかになることで、「無への意志」はその帰結において両義的であることが示されるだろう。

## 第二節 「自殺的二ヒリズム」

「無への意志」の最終段階である「真理への意志」の自己批判によって起こる「最も恐ろしい」事態とは、意志の維持不可能の「危険」に直面することである。なぜならば、本論文の第二章第三節で確認したように、禁欲的理想は「無への意志」であるが、「あくまでも一つの意志である」と言われ、これまで、禁欲的理想によって「自殺的二ヒリズムに対して扉が閉ざされた」と言われているからである（ZGM：3/28）。つまり、「神＝無＝真理」への意志をすべて否定し、生否定的意志をすら持たないならば、それまでかろうじて確保してきた意志の維持が不可能になると考えられる。それは自己否定がもはや自己肯定へと転換し得ない事態である。このような「危険」はさらに次のように解釈することができる。

「真理への意志」が「真理への意志」を単純に否定するならば、すなわち「真理を欲することは自己欺瞞だった」という判定は、「誠実さ」による判定であり、したがってそこでは自己言及パラドックスが生じている。つまり、「真理への意志」の自己批判が相対主義に至るならば、「嘘つきパラドックス」と同様の問題に陥り、「真理への意志」の自己批判という事柄自体が無意味になり、成り立たなくなる。そうすると、そもそもはじめから「何も欲しなければよかったのだ」ということになる。というのも、何かを欲することは、すべて何かを「真理」として欲することになってしまうからである。このようにして、「無への意志」の否定がメタ化された先には「無」を目標や理想として立てることすらもできない意志の維持の危機、すなわち「終末」が迫る。

したがって、「真理への意志」が「真理への意志」を批判した結果、「真理への意志」を否定するならば、それはもはや「無を欲することを欲する」のでもない「欲しないことを欲すること」であり、その帰結するところは意志の「自殺」であり「無」である。それこそが「終末」としての全くの「無」であり、ニーチェが言う生にとっての究極的「危険」であろう。

「無への意志」は自己否定を媒介にして必然的に階層化されるのであるから、「自殺的二ヒリズム」という意志の維持不可能の危険に直面するのは「不可避免的」である。

## 第三節 「真理への意志」の「自己止揚」とメタ的生肯定



本章第一節で確認したように、「道徳の没落」は「最も恐ろしく最も問うに値する、そしてひょっとすると最も希望に満ちてもいるかもしれない」と言われる（ZGM：3/27）。つまり、「真理への意志」の自己批判は、「無」の「危険」を克服する可能性を担保することでもある、と考えられる。

では、「無への意志＝ニヒリズム」の克服とはいかなる事態なのか。ニーチェは「無への意志＝ニヒリズム」を克服し得る「強者」を待ち望んでいる（ZGM：1/12, 2/24）。そして、その「強者」とは、生否定的な理想をこそ「良心」に「疾しく」感じる存在である（ZGM：2/24）。つまり、「無への意志＝ニヒリズム」の克服は「強者」による生否定の否定がもはやメタ的生否定ではなく、生の直接的肯定に転じることでであると解釈できる。「強者」はそれを「見る」「無への意志」に生への希望を生じさせる、とニーチェは言う（ZGM：1/12）。

したがって、「強者」によって「われわれ」がニヒリズムから解放される事態とは、「強者」の生肯定を「見る」者の生肯定であり、それはメタ的生肯定であることになる。

では、「真理への意志」の自己批判は、どのようにして直接的肯定とメタ的生肯定へと転換することができるのだろうか。

生否定を否定し得るのは「真理への意志」のみであり、まさに、否定するということところに「真理への意志」の本質がある。「真理への意志」でなければ「真理への意志」の「自己欺瞞」を見抜くことはできない。つまり、ニーチェは「真理への意志」が「真理への意志」を批判することで生じるパラドックスを回避するのではなく敢えて犯すことを主張していると解釈できる。それは、「自己超克」が「自己止揚」とも言い換えられていることから確認される。パラドックスを敢えて犯し「真理」/「虚偽」の二項対立的価値判断をはみ出すことで、「真理への意志」が維持されつつ変容していくのではないだろうか。つまり、「真理への意志」を放棄するのではなく、むしろ「真理への意志」をどこまでも徹底化させるのでなければならないのである。

そして、「強者」の存在が、それを「見る」者のメタ的生肯定となるためには、「強者」を「見る」者の意志が維持されていることが必要である。それは、「真理への意志」を放棄しない自覚的「無への意志」であると解釈できる。

以上より、「無への意志」はその階層化の帰結として、直接的生肯定の可能性を担保するとともに、生肯定のメタ化の働きともなり得ると結論できる。

## 終わりに

本論文は、「道徳の系譜学」における「無への意志」を「系譜学」に内在的に解明することを課題とした。要点は以下の通りである。「道徳の系譜学」は、「無」の「危険」の問題意識から始まり、「人間は欲しないことを欲するよりはむしろまだしも無を欲することを欲する」という言葉で終わるといふ議論の構成を踏まえると、「無への意志」の「系譜学」として解釈することができる（第一章）。そして、宗教的「神」および科学的「真理」概念が「無」と呼ばれ、「無への意志」は自己否定が自己肯定を意味する逆説性を表現する定式である（第二章）。その否定性を契機として、「無への意志」は必然的に階層化し、「自己超克」する（第三章）。「無への意志」の階層化の帰結として、「自殺的ニヒリズム」という究極的生否定の「危険」が「不可避的」となるが、それとともに「無への意志」がメタ的生肯定へと転換する可能性が生じると考えられる（第四章）。以上のように「無への意志」に着目しそれを「系譜学」的に解明することで、「無への意志」の階層性と両義性が明らかになった。

ここから、ニーチェの有名な「自己超克」の概念は、「無への意志」の自己言及的否定性を介した「無への意志」のメタ化のことであると解釈できる。また、「無への意志＝ニヒリズム」の克服のためには、「真理への意志」を放棄するのではなく、むしろ「真理への意志」を徹底化させ、パラドックスを喚起すること、そして、「強者」の直接的生肯定を肯定するというメタ的生肯定が考えられている、と解釈できる。このように、「無への意志」を「系譜学」的に考察することによって、ニヒリズムの基本構造が浮かび上がる。

「無への意志」の「系譜学」によって明らかとなったニヒリズムの基本構造は、ニーチェ哲学における「ニヒリズム」解明のために以下の点で重要となる。（１）ニヒリズムという「危険」の「不可避性」を理解することができることにより、ニーチェの「ニヒリズム」がどのような性格を持つのか、なぜ問題なのか明らかになる。（２）したがって「無への意志」の「系譜」を描き出す「道徳の系譜学」は、ニヒリズムについての根本的分析の出発点であり、新しい価値の創造のための予備学である<sup>19</sup>。（３）ニーチェは当時、ニヒリズムの根本的分析は「力への意志」概念によって行うつもりであったが、「力への意志」概念は歴史の具体的展開に根ざした「無への意志」概念と相互補完的な関係にあると推測される<sup>20</sup>。

ニーチェの「ニヒリズム」をより広くかつより深く考察するためには『力への意志、あらゆる価値の価値転換の試み』の著作のために書かれた遺稿断片も含めて検討しなければならないが、遺稿断片の理解のためには『道徳の系譜学』における「無への意志」の階層性と両義性を踏まえる必要がある<sup>21</sup>。『道徳の系譜学』における「無への意志」にはニーチェ哲学における主要な術語としての位置づけが与えられねばならない。

---

## 凡例

○ニーチェのテキストからの引用および参照は以下の全集に従う。

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke : Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2.Aufl., München : Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1988 (Neuausgabe, 1999)

○引用及び参照箇所は、以下の略号を用いて示した。なお、略号の後には章あるいは論文の番号と節番号を記し、必要に応じて KSA : の略号の後に上記全集の巻数とページ番号を添えた。

JGB        Jenseits von Gut und Böse  
ZGM        Zur Genealogie der Moral

○ニーチェの遺稿については KSA の巻数の後に、慣例に従い、ノート番号・断片番号・書かれた時期を付して示した。

○原文における強調は下線で示し、筆者の本文における強調は傍点で表わした。

○なお、以下の邦訳および訳者による註も参照させていただいた。

信太正三訳『悦ばしき知識』（ニーチェ全集 8）、ちくま学芸文庫、1993 年

木場深定訳『善悪の彼岸』、岩波文庫、1970 年

木場深定訳『道徳の系譜』、岩波文庫、第二版、1964 年

秋山英夫・浅井真男訳『道徳の系譜；ヴァーグナーの場合；遺された著作（1889 年）：ニーチェ対ヴァーグナー』（ニーチェ全集第Ⅱ期第三巻）、白水社、1983 年

信太正三訳『善悪の彼岸 道徳の系譜』（ニーチェ全集 11）、ちくま学芸文庫、1993 年

## 注

<sup>1</sup> Wille zum Nichts や das Nichts の訳語については二説ある。一つには、Wille zum Nichts を「虚無への意志」、das Nichts を「虚無」とする訳である。この訳を採用する主な翻訳は、信太正三訳『善悪の彼岸 道徳の系譜』（ちくま学芸文庫版ニーチェ全集 11、1993 年）である。もう一つには、Wille zum Nichts を「無への意志」、das Nichts を「無」とする訳である。この訳を採用する主な翻訳は、木場深定訳『道徳の系譜』（岩波文庫、第二版、1964 年）、および秋山英夫・浅井真男訳『道徳の系譜；ヴァーグナーの場合；遺された著作（1889 年）：ニーチェ対ヴァーグナー』（白水社版ニーチェ全集第Ⅱ期第三巻、1983 年）である。本論文では、「無への意志」、「無」とする訳を採用する。その理由は、「虚無への意志」、「虚無」という言葉では、消極的・否定的ニュアンスが含まれるからである。本論文で詳しく論じるように、Wille zum Nichts や das Nichts には、消極的・否定的ニュアンスのみならず積極的・肯定的ニュアンスも含まれていると考えるべきである。それゆえ、Wille zum Nichts や das Nichts を消極的・否定的なものに限定してしまう「虚無への意志」や「虚無」という語は不適當であると考えられる。

<sup>2</sup> M.Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1950, pp.193-247 (茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳「ニーチェの言葉「神は死せり」」、『杣径・ハイデッガー全集 第 5 巻』、創文社、1988 年、235-296 頁）、および、西谷啓治『西谷啓治著作集 第八巻 ニヒリズム』（創文社、1986 年）、および氣多雅子『ニ

---

ヒリズムの思索』(創文社、1999年)を主なものとして参照。また、ニーチェのニヒリズムについての文章として最も有名な「標準状態であるニヒリズム。ニヒリズム。すなわち、目標が欠けている、「なぜ？」に対する答えが欠けている、ニヒリズムとは何を意味するか?——至高の諸価値が価値喪失しているということ」は、遺稿断片の一つである(KSA: 12/9[35], Herbst 1887)。

<sup>3</sup> ハイデッガーもまた、ニーチェの「ニヒリズム」は常に従来の価値の喪失と新しい価値の定立という両義性を持つと考える(Heidegger, *op.cit.*, pp.206-207, 231(茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、前掲書、250、279頁))。

<sup>4</sup> ハイデッガーは、ニーチェの「ニヒリズム」をヨーロッパの歴史の「内的論理」であり、根本的な動態を意味していると解釈する(Heidegger, *op.cit.*, pp.193-194, 206, etc.(茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、前掲書、236、249-250頁等))。また、ハイデッガーは「力への意志」の本質を考察することからニーチェの「ニヒリズム」も理解されるべきだと考える(Heidegger, *op.cit.*, p.214(茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、前掲書、259頁))。本論文は、ハイデッガーが「内的論理」という言葉で指したのと同じ事柄を考察する。ただし、本論文では、ハイデッガーとは異なり、「無への意志」を「系譜学」的に解明することによって、この問題を考察する。なぜならば、「力への意志」からニヒリズムを考察するためには、まず先に「無への意志」による考察を必要とすると、本論文では考えるからである。その根拠は、「力への意志」という概念はニーチェが問題とする事柄をすべてそこから説明しようとする根本的概念・無前提的テーゼであるのに対して、「無への意志」は「系譜学」においてニーチェの問題意識を表現しており、それゆえに、なぜニヒリズムを「力への意志」という概念によって独自の仕方でも根本的に分析しなければならないのかは、「無への意志」という概念から補完的に理解されねばならないと考えられるからである。

<sup>5</sup> 本論文ではニーチェによるドイツ語原文の gut/böse を「善」/「悪」と訳し、第一論文でこれと対照される gut/schlecht を「よい」/「わるい」と訳している。なお、schlecht だけでなく böse も質や出来についての否定的評価の意味を持つが、schlechtの方が böse に比べて質の劣悪のニュアンスが前面に出ており、また schlecht は身分の低さを意味する用法も残している(相良守峯編『木村・相良独和辞典新訂』(博友社、1963年)参照)。

<sup>6</sup> 序言で次のように要約されている。「それ [= 善悪という価値判断] はこれまで人間の生長を阻止したのかそれとも促進したのか? それ [= 善悪という価値判断] は生の窮境の・貧化の・退化の徴であるのか? それとも反対にその内には充実・力・生の意志・生の勇気・生の確信・生の未来が表われているのか?」(ZGM: Vorrede/3)。また、ZGM: Vorrede/6にも同様の記述がある。

<sup>7</sup> 言及箇所については次のとおりである。「無への意志 (Wille zum Nichts)」は ZGM: 2/24, 3/14, 3/28、「無を欲する (das Nichts wollen)」は ZGM: 3/1, 3/28。また、「無 (das Nichts)」は ZGM: Vorrede/5, 1/6, 2/11, 3/1, 3/17, 3/25, (Nada というスペイン語で 3/26) である。なお、「無への意志」と同様の表現としては、「無への欲求 (Verlangen in's Nichts)」という語があり、この語の使用箇所は ZGM: 1/6, 2/21 である。

<sup>8</sup> ここで言う「科学」とは原語で Wissenschaft であり、ニーチェは自然科学と人文科学の両方について言及している (ZGM: 3/24, 3/25, 3/26)。

<sup>9</sup> 清水真木氏は、ニーチェの行為は「批判」ではないと主張するが、本論文はそれに与しない。清水氏の主張は、ニーチェは「弱者」の教化や改良を意図してはならず、したがっ

---

て「批判」という言葉は当たらないというものである（「ニーチェは健康な人間の作り方を教えるか」（『理想』第 684 号、理想社、2010 年、31-41 頁）参照）。しかし、「弱者」に対する「距離」のとり方についてはさておき、本論文の以下で述べるように、道德についてのニーチェの鋭い暴露的洞察は、ある種の自己批判の側面を持つと考えられるのではない。そのように本論文は考え、敢えて「批判」という語を用いる。

<sup>10</sup> 『道德の系譜学』という書物の試みの意図をどのように理解するかについては、他の解釈として、例えば、須藤訓任「認識者の系譜学——「時代」という名の自己」（『思想』第 919 号、岩波書店、2000 年、73-96 頁）参照。須藤氏は、道德という伝統の批判の方法論という観点から論じている。

<sup>11</sup> ニヒリズムという言葉やテーマそれ自体は、19 世紀はじめにすでに時代の意識として何らかの形で存在した。ニーチェに先立つ哲学的用例として、例えばヘーゲルの「信仰と知」（1802 年）でも「神の死」やニヒリズムについての言及がある。（廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』（岩波書店、1998 年）の「ニヒリズム」の項、および秋富克哉「ニーチェにおける「神の死」の解釈をめぐって」（『理想』第 680 号、理想社、2008 年、85-97 頁）参照）。ニーチェも、ニヒリズムという語を、ある程度の市民権をすでに得ているものとして使っている。

<sup>12</sup> ニーチェは最終的には『力への意志』という標題の書物を断念したという見解が有力である。しかし、「あらゆる価値の価値転換」というモチーフは維持されていたと考えられている（大石紀一郎ほか編『ニーチェ事典』（弘文堂、1995 年）の大石紀一郎氏による「ニーチェ年譜」および三島憲一氏による「さまざまなニーチェ全集について」参照）。『力への意志』の標題が計画されていたことは、本文中に引用した通り、『道德の系譜学』の中でも記されているのであるから、『道德の系譜学』以後に計画の何らかの変更があったと考えられる。

<sup>13</sup> ニーチェの宗教に対する一般的定式については、以下の箇所を参照。「[……] 非常に繊細に、非常に巧みに、それも非常に南国的な巧みさを持って、とりわけそれ [=キリスト教] は、生理的に抑止された者たちの深い沈鬱、鉛のような疲労 (Ermüdung)、暗黒の悲哀はどのような情念刺激剤でもってすれば少なくとも一時的に打ち負かすことができるかということを知った。というのも、一般的に (allgemein) 言って、あらゆる大宗教において第一に重要であったのは一種の流行病にまでなった疲労 (Müdigkeit) と重苦しさや戦うことであったからである。[……] この生理学的阻害感、生理学的な知識の欠如からして、生理学的なものとしては意識されず、それゆえその「原因」やまたその治療法は心理学的＝道德的にのみ求められ、試みられ得る。（——すなわち、これが、概して一つの「宗教」と呼ばれるものに対する私の最も一般的な (allgemeinst) 定式である）」(ZGM : 3/17, KSA : 5/377-378)。

<sup>14</sup> ニーチェは、キリスト教における「神」との神秘的合一や仏教やバラモン教における脱我の理想的境地がいずれも禁欲的修行によって達成されることに注目し、「神」との合一や「無」への没入を禁欲における催眠感情として捉える (ZGM : 3/17)。

<sup>15</sup> ニーチェはこのような仕方の自己肯定のメカニズムを説明している。それによれば、生の最も基礎的条件を支配することは「弱者」の「力への意志」の発揮となり (ZGM : 3/11)、生理的な繁栄増大ではなく損害や縮減をこそ悦ぶことで「弱者」の「復讐」が果たされる (ibid.)。また、「疾しい良心」が自己の苦悩の原因を自己自身に求めることで、「負い目」の感情が強く自覚され、それによって他の感情が排除されて苦痛が感じられなくなり、生

---

に対する「倦み疲れ」から回復することができる (ZGM: 3/20)。

<sup>16</sup> 「逆説」という言葉については、ZGM: 3/11, 3/16 および ZGM: 2/16, 2/21 参照。

<sup>17</sup> 「このような生に敵対的な種を繰り返し生長させ繁茂させるのは第一級の必要であらねばならない。自己矛盾のそのような類型が絶滅しないのは、おそらくは生自身の関心であらねばならない」(ZGM: 3/11, KSA: 5/363)。このように、ニーチェは、生が否定されるといふ事実があるということは、それがその生にとって第一級の必要事だからだと推測する。

<sup>18</sup> ニーチェによれば、「善」なる「弱者」が「悪」なる「強者」の「力意志 (Machtwille)」の発現を否定する「正義」の内に、「ルサンチマン (Ressentiment)」と呼ばれる憎悪や復讐欲の蓄積があり (ZGM: 1/10, 2/11, 3/14)、しかも、そのルサンチマンは、「弱者」自身の「力意志 (Machtwille)」・「力への意志 (Wille zur Macht)」によるものである (ZGM: 3/11, 3/14, 3/18)。自己自身の「力意志」を隠蔽しつつ「強者」の「力意志」を否定することは「嘘」や「偽善」である。それゆえ、ニーチェは、今や道徳においてはその嘘が嘘として自覚されていない、と自己欺瞞を非難し (ZGM: 3/14, 3/19)、それを「不正直な嘘」と呼ぶ (ZGM: 3/19)。

<sup>19</sup> ニーチェによれば、道徳的諸価値は、さらに、文献学や歴史学、生理学や医学などあらゆる科学によって様々な観点から吟味されねばならない (ZGM: 1/註)。『道徳の系譜学』という書は、「道徳史の研究を促進する」ための「一つの強力なきっかけを与えるのに役立つ」ものとして位置づけられている (ibid.)。そして、「あらゆる科学は今や哲学者の未来の課題のための準備をしなければならない。この課題とは、哲学者は価値の問題を解決しなければならないということ、価値の地位序列を決定しなければならないということであると解される」と言われる (ibid.)。

<sup>20</sup> 見通しを述べておこならば、「無への意志」の歴史的階層構造は「力への意志」の具体的現象であり、「力への意志」は、生存の肯定を「無への意志」とは別の側面から術語化している、と考えられる。例えば、ニヒリズムのより根本的分析を行う書である『力への意志、あらゆる価値の価値転換の試み』の計画中のメモには、次のようなものがある。「私は欺かれたくない」あるいは「私は欺きたくない」あるいは「私は自分を納得させ確固たるものになりたい」としての、力への意志の形式としての「真理への意志」。「正義への意志」・「美への意志」・「援助への意志」、これらすべては力への意志。何ら善意ではない」(KSA: 11/39[13], August-September 1885)。

<sup>21</sup> 例えば、以下の遺稿のテキストは、ニヒリズムの「両義性」を「力 (Macht)」によって説明しているが、ここでニーチェが「力」によって特徴づけたニヒリズムは、本論文によって明らかとなった「無への意志」の両義性によって説明することができるだろう。「ニヒリズムとは何を意味するか?—至高の諸価値が価値喪失しているということ。それ [=ニヒリズム] は両義的である。すなわち、A)精神の持つ高められた力 (Macht) の徴としてのニヒリズム、すなわち能動的ニヒリズムとしての。[……] B)精神の力 (Macht) の下降および後退としてのニヒリズム。すなわち受動的ニヒリズム。すなわち弱さの徴としての [……]」(KSA: 12/9[35], Herbst 1887)。これについては、別の機会に詳論したい。

——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
伊原木大祐	北九州市立大学	准教授

——第8号執筆者紹介——

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
松田愛	京都大学大学院文学研究科	博士課程

\*\*\*\* 編集後記 \*\*\*\*

3月11日の東日本大震災で犠牲になられた方々には深く哀悼の意を表し、被災された方々に心よりお見舞い申し上げます。

震災後、「絆」という言葉をよく見かけるようになりました。この言葉は「宗教」哲学を看板に掲げる私たちの研究室に深くかかわるものであります。いかなる「絆」をいかにして語り出していくことができるのか、本紀要がそうした問いになんらか応答しうる思索の場となればと願っております。

今号には公募論文を四本掲載することができました。研究室の若手の活発な活動をお伝えできたのではないかと考えております。編集委員の先生方にはお忙しいなか査読していただきました。ここに記して深く感謝いたします。

(根無一行記)

Articles

Une réflexion sur le kantisme : le cas Paul Ricoeur (1)

Eriko SUENAGA 3

Un essai sur l'éros et la fécondité (la paternité) chez Lévinas : vers la question du salut

Kazuyuki NEMU 20

Über das Problem der indirekten Mitteilung bei Jaspers

Shunsuke FUJITA 40

Zur Sich-vervielfachung und Zweideutigkeit des „Willens zum Nichts“

in *Zur Genealogie der Moral*

Ai MATSUDA 59