

## オリヴィエ・アベル氏の講演について

杉村靖彦

2014 年度には、本宗教学研究室の主催により、ポール・リクール（Paul Ricoeur）のきわめて近い弟子にあたるお二人の先生をお招きし、講演会を行った。一方はオリヴィエ・アベル氏（Olivier Abel、フランス・プロテスタント神学部教授）の講演会で、2014 年 5 月 24 日に開催された。もう一方はジェフリー・バラッシュ氏（Jeffrey Andrew Barash、フランス・アミアン大学教授）の講演会で、同年 11 月 26 日に開催された。アベル氏はリクールの側近中の側近であり、リクールの遺稿や蔵書を収めたパリの Fonds Paul Ricoeur の開設と運営をリードしてきた人物である。バラッシュ氏はアメリカ合衆国の出身で、リクールが 1970 年代にシカゴ大学で教えていた時期の弟子であり、近年ますます活況を呈している国際的なリクール研究のネットワークにおいて、アベル氏と同様に中心的な役割を果たしてきた。

二人はリクール研究において必読文献というべき著作や論文を多数発表してきただけでなく、とくに晩年のリクールと問題関心を共有しつつも、リクールへの批判も含みつつ独自の仕方ですべてを展開してきた。各々の強調点は、アベル氏の場合は赦しの問題、バラッシュ氏の場合は集合的記憶や歴史哲学の問題において際立つ。どちらの場合も、決定的な参照軸となるのは、リクールが 2000 年に刊行した晩年の大作『記憶・歴史・忘却』である。

今回の講演会でも、二人がそれぞれの仕方ですべての著作の徹底的な読み直しにとりくみ、リクールとの緊張をはらんだ対話の中で自身の新たな思索を展開しようとしているのがたいへん印象的であった。アベル氏が記憶の多元性をリクール以上に強調し、自らが長年取り組んできた政治哲学的な思索へと接続させようとするのに対して、バラッシュ氏は記憶の集合性という観点から、リクールが提供する材料を自身の歴史哲学的な思索へと再構成していく。二人のこのような仕事は、『記憶・歴史・忘却』の刊行後 15 年、リクールの死後 10 年を経た今、リクールが遺したものを私たちが創造的に継承していく道を探る上で、かけがえのない道標となるだろう。

以上のことをふまえて、当初は、二人の講演原稿を当紀要に掲載し、広くリクールの思想と記憶や歴史の問題に関心をもつ方々に役立てていただこうと考えていた。しかし、バラッシュ氏の講演原稿は、まもなく刊行予定の新著 *Collective Memory and Historical Past*（『集合的記憶と歴史的過去』）の一部であるため、ここに掲載することが難しい性質のものである。そこで、今回はアベル氏の講演原稿のみ掲載することにした。バラッシュ氏

の新著が刊行された際には、アベル氏の論考と引き比べて読まれることを読者の方々に強くお勧めする次第である。

なお、アベル氏自身のより詳細な哲学的経歴、および今回の論考に託した狙いなどについては、原稿の「個人的な前書き」で丁寧に述べられているので、そちらを参照していただきたい。

## 正しい記憶の哲学的諸条件

オリヴィエ・アベル（杉村靖彦訳）

### 個人的な前書き

まず最初に、杉村先生には、春の京都にお招き下さり、この場でお話する機会を与えて下さったことに対して、お礼を申し上げたいと思います。そして、正しい記憶を主題とするのですから、本題に入る前に、いくつかの「負債」を語ることで、私自身の占めている位置を表現してみようと思います。これは、マルクス＝アウレリウスがその『瞑想録』を数々の感謝の表明から始めたのと少し似たやり方です。私はとても早い時期に哲学に足を踏み入れました。高校生の時、パルメニデスの哲学詩とプラトンの『パルメニデス』を読んだのが始まりです。それ以前には、ジャック・エリュール<sup>1</sup>を読んでいました。しかし、それよりも前からリクールによって「根源的肯定」のセンスを授かっており、それがプラトンやパルメニデスを読む際にも導きとなりました。リクールの『歴史と真理』(1955)、とくにそこに収められた「神の像と人間の叙事詩」という論考は、私が哲学を教わる上で重要な役割を果たしました<sup>2</sup>。その後、モンプリエ大学で哲学の学生となり、ミシェル・アンリの指導を受けました。アンリからは、とくにマルクスについての講義を通して、身体現象学を教えられました。彼のマルクス論は、労働者の身体器官的な主観性を経済の原理の地位に置くものでした。それから、シャトネ＝マラブリのリクールのもとに戻り、修士論文の指導をお願いしました。私は労働者の主観性の原理を「居住者」のそれへと移し、住居を超越論的居住者のノエマ的相関者として提示したいと考えていたのです。その時——1975年のことでしたが——、リクールは『生きた隠喩』の延長上で、むしろバシュラルの詩的夢想について研究するよう求めました。リクールと共に過ごした3年間には、彼がパリのフッサール文庫で行っていた演習にも出席する機会を得ました。それは想像力と時間に関する演習でしたが、『経験と判断』や『危機書』のような現象学の偉大な基本文献も読みました。そして、リクールは毎年春にシカゴに3か月間講義をしに行っていたので、その間は、エマニュエル・レヴィナスの指導の下で演習が続けられました。以上が私の哲学的な出発点です。私がいくつもの源泉を由来としていることがお分かりでしょう。

いくつもの源泉といいましたが、それらは同時に、全体としては現代ヨーロッパ思想という小さな塊から出てきたものです。その狭さは認めます。それはある種の西洋哲学のもつ狭さです。私がこの伝統に正面から対峙するようになったのは、教授資格をとって高校教師として教え始めてからです。まずはチャドのボンゴールに1年、それからトルコのイ

スタンブールに4年滞在しました。イスラム思想という別の哲学的伝統に出会って、私は西洋哲学をその境界から問い、何が西洋哲学の重要問題なのかを問うようになりました。私は杉村先生が共編者としてパリのヴラン社から刊行した日本哲学の論集<sup>3</sup>を読みました。日本哲学の重要問題が死であるのに対して、西洋哲学の重要問題は罪であると思います。実際、たとえばリクールにおいて悪の問題が重要であることは明らかです。ただし、死の問題が罪の問題へと変容したのは、キリスト教の哲学的影響によってであると思われる。しかし、さらに付け加えれば、全体として考えられたプロテスタンティズムの影響によって、おそらく罪の問題は不条理の問題へと変容したといえるのではないのでしょうか。というのも、ルターとカルヴァンによる恩寵についての教えは、罪の問いをひっくり返し、魂への配慮、すなわち「自己への配慮」を全面的に神へと委ねさせることによって、深い意味での「自己への無配慮〔気づかいのなさ〕」を決定づけるものだったからです。

しかし、こうして新しく出てきた問い、すなわち不条理という問いは、ピエール・ベールやキルケゴールのような思想家によって、そして最終的には実存主義の伝統において表現を与えられていきます。そこでは、実存には疑いが喰い入り、余計なものであるという感情、世界や他者たちへの絆が何もないという空しさの感情が実存をむしばみます。こうしたことを述べるのは、西洋近代において懐疑の問いがもつ重要性をよりよく理解してもらいたいからです。これは、デカルトの懐疑のような認識に関する懐疑論だけではなく、相互承認に関わる懐疑論、倫理的な懐疑論をも含んだ話です。後者の懐疑論は、リクールにとっても重要な問いのひとつであったと私は考えています。解釈学的な誤解と理解、また証しについてのリクールの考察の背後には、証言の信頼性や語り手の信用をめぐる問い、要するに信頼に関するラディカルな問いが控えています。この懐疑論は、過去の経験の物語に依拠できるという可能性と、将来に向けて約束をなすという可能性の双方を同時にむしばみ、私たちを狭苦しい「現在主義」へと切り縮めてしまいます。以上の事柄が、今から皆さんに提示する考察の最も広い背景となるものです。

## 序論

2000年に出た「三本の帆柱」からなる大著『記憶・歴史・忘却』で、ポール・リクールは、過去の表象＝再現前（représentation）という認識論的・存在論的問題と、正しい記憶という倫理的・政治的問題とを編み合わせています。この著作の冒頭で、彼はこう記しています。「こちらに記憶の過剰があるかと思えば、あちらに忘却の過剰がある。メモラシオン〔共同記憶としての記念〕や記憶と忘却の濫用についてはいうまでもない。この不

安な光景に、私は以前から心乱されている。この点に関して、正しい記憶の政治という理念は、私が市民として公言する主題のひとつである」<sup>4</sup>。さて、正しい記憶という問題には倫理と政治の二つの面があるわけですが、どちらにも同じ逆転現象が見られます。すなわち、記憶の証言への過剰な信頼から過剰な不信や疑惑へと転じるという現象です。「結局証言の危機が生じるのは、証言の介入が、ロレンツォ・ヴァツラの「コンスタンティヌス帝の寄進」を発端として獲得されたものと調和しないからである。当時は軽信やペテンと戦うことが重要だったが、今では不信や忘却への意志と戦わねばならないのである」(MHO, p. 223)。それゆえ、正しい記憶の哲学的諸条件という問題を論じるにあたって、私は最も一般的には次のような仮説を提示したいと思います。すなわち、記憶の過剰と忘却の過剰という問題は、軽信の過剰と不信の過剰という問題によって倍加されているのではないかと、いう仮説です。リクールは、アリストテレスの流儀で、過剰と過小との間に中庸 (juste milieu) を挿入することを提案します。批判と信頼の両方を共に思考するにはどうすればよいのでしょうか。あたかも疑念と信頼との相関関係には最適条件というものがあるかのように、信頼が崩れていく社会では批判能力も弱まります。「社会の言語的な信頼性の平均水準は、一人ひとりの証人が信頼できるかどうかにかかっている。この想定された信頼を背景にした時、そこから悲劇的な形で切り離されて浮かび上がるのが、例外的な経験を語る歴史の証人たちの孤独である。そうした経験は、通常の平均的な理解能力ではとらえられない。自分たちのいうことに耳を傾け、理解してくれる聞き手に会うことが決してないような証人たちが存在するのである」(MHO, p. 208)。

さて、記憶にとっては物語るという技法がきわめて重要ですが、今述べたような〔信頼の〕崩壊は、物語るという技法に関わるとともに、物語を聞き、話の筋道を理解し辿り直す技法にも関わってきます。そして、物語に関するこうした能力が崩れてくると、それらを土台としてその上に構築される私たちの倫理的な能力、政治的な能力も鈍ってしまいます。『他者としての自己自身』(1990)で、リクールは発話する能力、行為する能力、物語る能力、責任を負う能力を際立たせていき、そしてさまざまな倫理的責任を引き受けうる主体を徐々に構築していきます。そして、『承認の行程』(2004)では、倫理的主体——あるいは単に文明化した主体ともいってもいいでしょう——の可能性の条件をさらに拡大し、約束する能力、赦す能力、また想像する能力、記憶する能力をも語っています。これらもまた必要な能力であり、前提しあいながら共に展開していくものです。記憶する能力、物語る能力、忘却する能力は、それゆえたがいに切り離せないものなのです。

記憶と忘却との二重の濫用を特徴とする私たちの時代の性格をもう少し明確にしてみましましょう。一方では、何もかもが遺産と化され、メモラシオンが過剰になっています。まるで、過去の全てを救うことが可能であり、かくも脆く傷つきやすい時代にあっては、いかなる代価を払っても、私たちは過去を保存し貯蔵するためのノアの方舟を建造しなければならないとでもいうかのようです。たとえば、全て〔のデータ〕を救うことを約束する

(全く神学的な言い回しですね!) ソフトウェア、私たちのコンピュータの一刻ごとの状態を全て救出することを約束するソフトウェアがあります。ここには「何も失われない」ようにするという昔からの夢があります。他方で、この社会は、何でも捨てて修理せず、すぐに忘れてしまう社会であり、いつも急いで進み、安全用の錘を投げ捨てることを強いられる社会です。無用となった過去の重荷を背負いこんでなどいられないというわけで、ある種の健忘症が一般化しています。また、記憶の政治と健忘の政治もみられます。たとえば、記念化し博物館化するの記憶の政治であり、反対に、村や風景にブルドーザーの一撃を加えて町を作り、国土の開発を行うのは健忘の政治です。さらに付け加えていえば、記憶と忘却のこうした二重の進展は、「証人」の姿が力を増してきている点にみてとられます。証人は、有無をいわずメディア上の公共空間の中心を占めるようになり、ますます真正性と直接性を求めるようになってきました。いずれにせよ、記憶の過剰と過小は共にある種の現在主義 (*présentisme*) に依拠しています。そこではもはや、現に存在するものと存在したものととは区別されず、記憶も忘却もひたすら現在に仕えているのです。

こうした事柄の全てに枠組を与えるものとして、私たちは記憶の制度をもっています。宗教は今や集合的記憶を伝達する大きな断片となっていますが、それだけではなく、文学的伝統、祝祭や儀礼、法律文書等、全ての制度化された伝統は、同時に記憶の制度でもあります。とはいえ、その中でも中心になるのは、記憶を選別する制度、すなわちアーカイブや歴史記述、記憶の政治と呼べる全てのものです。組織された共同体は、少なくとも暗黙の内には、記憶をめぐる何らかの戦略をもっています。ここでいう戦略とは、何を記憶にとどめるかを決定するものとして受け入れられた規則の総体を指します。こうした記憶の体制は、問題となる社会の政治体制と無関係ではありません。長い間、国家は合法的な歴史記述を占有してきました(歴史の教科書をお考え下さい)。しかし、最近では歴史記述と国家の間に何らかの分離がみられるようになってきています。とくに記憶を独り占めることは誰にもできません。記憶の社会的枠組は政治の手を大きく逃れるのです。したがって、記憶と忘却の政治という観念には、一定の不信を表明せねばなりません。そうした観念は、記憶にまつわる反逆者や抵抗者を粉砕してしまうことが多すぎるからです。「正しい記憶」という概念は、記憶と歴史記述との結びつきを分離してしまいます。しかし、そうになると記憶どうしの競合に陥りかねません。過去を表象＝上演する舞台が、表象どうしの戦争の舞台になってしまうのです。

以上のような一連の困惑を述べておいた上で、私は正しい記憶の哲学的条件のうちのいくつかを、以下の三つのテーゼの下で考察してみたいと思います。第一のテーゼは、正しい記憶は記憶の多数性の制度に依拠する、というものです。これは最も現象学的であり、かつ政治的なテーゼということになるでしょう。第二のテーゼは、より解釈学的なもので、記憶の多数性の政治的制度も含めて、あらゆる制度が解釈学的構造をもつことを示すでしょう。第三のテーゼは、これら二つの条件の倫理的な成り立ちへとさらに深く遡ることで、

私がここでもなお赦しと呼ぶものを、記憶の正しい解釈学の条件とみなすように提案するでしょう。それゆえ、私は今一度別の角度から、リクールや私自身、そして他の人々がたえず取り組んできた問いに立ち戻ることとなります。要するに、赦しというものを、記憶の多数性をめぐる政治的制度に関する解釈学の倫理的条件として提示しようというわけです。正しい記憶を考察するために取り集めるべき条件は他にもたくさんあるでしょうが、ここでは、その中で哲学者として貢献できる事柄を主題とすることにします。

## 1. 正しい記憶は記憶の多数性の制度に依拠する

記憶はさまざまに異なります。黒澤明の映画『羅生門』がきわめて印象的な仕方で示しているように、記憶は過去それ自体を再建するものではありません。差異を作り出し、過去を容れさせる記憶のこうした力は、過去の表象＝再現前における認識論的な障害、過去の共有への政治的な障害であるよりも前に、複数の記憶があり、複数の歴史〔物語〕があるという可能性にほかなりません。それは単純に時間が存することの、つまり現にあるものとあったものとの差異が存することの可能性でさえあるのです<sup>5</sup>。そして、この可能性は過去に対する見方の多数性と相関しています。これは、リクールとレヴィナスがフッサールの『デカルト的省察』の第五省察から、それぞれ異なった仕方で引き出してきた主張です。連続性と共時性からなる流れがあり、自我のモノダがこの流れの共可能的統一をなし、この流れの現在が過去と未来に向かって多少なりとも延び広がっています。この状況で、世界に対する私の観点しか存在しなかったとすれば、全ては「現在」となり、もっぱら私に依存することになるでしょう。しかし、「現在」は多数の存在者によって異なった仕方で受けとられます。差異を作り出すこの力、この視点の多数性が、各々の視点に固有の時間性を構成しています。何らかの時間が存在するのは、他人が存在するからなのです。歴史性の場合も同様で、二つの歴史、二つの語りの視点の間に隔たりがあるからこそ、歴史の歴史性というものが成り立ちます。差異を作り出し、同じ出来事を違った仕方で解釈することによってのみ、私たちは同時代人となるのです<sup>6</sup>。しかし逆に言えば、時間によってこそ、私の中に他者たちのための場所、他者としての私自身のための場所ができるのだともいえます。私を他者と化すことで私の内に他者を成立させるもの、フッサールが『デカルト的省察』の第五省察で語る統覚的転移ないしは類比的把握を可能にするもの、私が自らが他者でないことを知りつつ他者の場所に身を置く際の想像力の活動を可能にするもの、それは時間性ではないでしょうか<sup>7</sup>。レヴィナスは、フッサールの直観を主知主義的すぎるとして拒絶し、『時間と他者』においてそれをある仕方で徹底化します。その

際に彼は、時間の経験を他者への関係そのものの場とみなしています<sup>8</sup>。リクールもまた、『記憶・歴史・忘却』の「個人的記憶、集合的記憶」と題された章の末尾で、間主観性をめぐるフッサールの著述を延長して、一人称単数の個人的記憶とさまざまな枠組の集合的記憶の中間に位置する「近しい者たち」の記憶を非常に強調しています。ひとは決して独りきりでは記憶せず、他者たちと共に記憶します。自ら自身の記憶を他の人から受けとり、自らの記憶を他者に差し出すわけです。記憶とは、会話とともに形づくられ、だんだんと〔近しい者から近しい者へと〕織りなされていくものなのです（*MHO*, p. 157-163）。

したがって、全く肯定的な意味において、記憶はこうした変容と多数性によって成り立つのだといえますが、それらはまた、ここで私たちの心を占める二つの主要な問題を引き起こす契機となります。第一の問題は、ひとは悪をもたらすものを記憶しすぎることです。要するに、悪は修復できないもの、取返しのつかないもの、苦しすぎて覚えておくことも忘れてしまうこともできないものに関わるがゆえに、記憶をかき乱してしまうのです。こうして苦痛や不幸は記憶に対して悲しい特権性をもつこととなります<sup>9</sup>。それによって、良き生と社会的な契約は毀損されてしまいます。苦痛は一人ひとりをいわば膨れ上がった記憶の中に閉じこめてしまうからです。第二の問題は、一人ひとりが自らの記憶にとらわれ、他者の記憶を理解することも受け入れることもできなくなってしまうと、記憶は過去をめぐる種々の衝突の中に問題含みの形で埋めこまれてしまうことです。そうになると、本当に記憶をめぐる争いが起こってしまうこともありえます<sup>10</sup>。

こうした問題に面した時に、〔記憶を構成する〕変容と多数性をひとまとめに否定するならば、それは偽りの解決法となるでしょう。その場合、変容という意味でも多数性という意味でも、差異を作り出さない記憶が模範とされてしまいます。しかし、「人々の間に広がる」ものというアーレントのいう意味での世界を作り出すのは、そのような間隔にほかなりません。アーレントは現代人を批判して、世界から撤退する能力を安易に用いすぎているといいます。「そうした撤退が起こるごとに、一つの世界がほとんど明示的な形で失われる。そこで失われるものとは、その人間と同胞たちとの間に作られるはずであった特有の間隔、通常は取り替えのきかない間隔である」<sup>11</sup>。記憶を成り立たせる変容と多数性が、数々の間隔で織りなされた世界という分厚い布を作っているのだとすれば、反対に、この「差異形成」、この変容と多数性を制度化しなければなりません。政治制度の卓越した課題はそこにあるといえます。アーレントは、人間的事象の多数性という条件の発見によって、近代哲学が歴史を発見したことを示しました。そのようにして、近代哲学はイデアの天空から降りてきて、記憶、歴史、政治といった困難な問いの内へと入りこんでいったのです。

この点をもう少し詳しく論じてみましょう。正しい記憶は記憶の多数性の制度化に依拠し、この制度化は、私の内で他者の記憶に場所を与えることを前提としています。「記憶の義務とは、記憶を通して自己とは他なる者を正当化するという義務である」（*MHO*, p.



106)。リクールはこの記憶の義務がもつ倫理的な重要性を認めています。それによって、私の中で他者の記憶に場所が与えられると同時に、他なる時間の可能性にも場所が与えられます。記憶の義務は、「もう二度とこんなことがないように」と約束し、自己を投入するという仕方、過去を支えにして未来へと向かいます。しかし同時に、記憶の制度化が偽の記憶を作り出すこともありえます。偽の記憶は記憶に似て非ざるものであり、過去に対する自らの関わりにも、過去へのさまざまな関わり多数性にも動かされることがあります。だから、「記憶せよという命令は、記憶に対して歴史の作業を省略するように誘いかけるものと受け取られる恐れがある」(MHO, p. 106) わけです。リクールが歴史〔記述〕に重要性を認めるのはそのためです。歴史とは、過去への関わりにおいて、自己と自己、自己と他人との間に批判的な距離を作るための制度なのです。

以上の理由から、リクールは記憶どうしを突き合わせるという、市民的な非合意(dissensus)の作業を行わねばならないとも主張します。それは、教育的な力をもつかもしれないような大きな抗争の場合だけに限らず、日々の民主主義におけるありきたりな揉め事にも当てはまります<sup>12</sup>。このように記憶の紛争という作業を経ることは、記憶の多数性を支えようような政治体の理念への導きとなります。ナントの勅令において、プロテスタントの記憶とカトリックの記憶に関して起こったのはそのようなことでした。両者は、少なくともさまざまな語り方をもつ物語の次元では、共存していくことを学ぶべきものとされたのです。この点で私はピエール・ベールを大いに称賛したいと思います。ベールの『歴史批評事典』は、たがいに対して異教的な複数の記憶を同じ土俵で叙述しています。すなわち、それぞれの記憶をその誠実さにおいて信用でき、一貫性をもつものとして描きつつ、一緒に位置づけているのです。このような分割を含んだ政治体を受け入れねばなりません。正しい記憶は記憶の多数性を承認することから始まるのです。

さて、こうした〔記憶の〕制度を推し進めたのが、ヘーゲルの法哲学であったように思われます。ヘーゲルは、個人間や共同体間で承認が辛抱強く形成されていく水平的次元と、この承認を統御するための制度的条件としてあらかじめ定義された国という垂直的次元とを交わらせます。こうした制度は、複数の記憶を承認しつつ、それらが共同で形成されるように義務づけることが可能にするものであって、市民的な非合意が記憶間の戦争へと転じることを望まないのであれば、欠くことのできないものです。この際に危険なのは、不平や復讐心に満ちた記憶どうしが競合する中で、社会的な契約が解体したり、最も強力な記憶によって押しつぶされてしまったりすることでしょう。そうなると、単一の記憶の独断専行から転じて、諸々の記憶を分断され、全く相対的で通じ合わないものとみなす懐疑論へと滑り落ちてしまいます。さて、こうした懐疑論が登場するのは、過去と現在が区別できなくなり、しかも喪の作業がまだ成しとげられていないような場合です。過去の影が現在の相貌を曇らせ、なお堅固な世界にいるのに、どこにリアリティあるのかが分からないのです。他にも種々の不幸があるという可能性をあらためて感じとるためには、喪の作業を行うことがとても重要になります。さもないと、ひとつの不幸を強く感受するあまり

に、現存し切迫する他の不幸を感じとれなくなる危険があるでしょう。しかし、喪の作業を行うことが重要なのは、現在にも将来にも、他のさまざまな幸福がある可能性を感じ直し直すためでもあります。記憶とは、果たされなかった約束、共同の期待の地平を開き直す能力でもあるのです<sup>13</sup>。

記憶の多数性、物語の多数性にまつわる政治制度は、こうして約束の多数性の制度にもなります。私には、ここに人間の多数性にまつわる政治体制の核心があるように思われます。すなわち、他者たちの過去を、そして私たちの過去の可能な他なる将来をもたがいに歓待しあうということです。そこではリクールが「正しい (juste)」という時の両義性が再確認できます。この語は、〈良い〉ということ、アリストテレスの意味での徳を指す一方で、合法的な事柄、カントの意味での規則をも意味します。前者の場合が目的論的な指向をもつものに対して、後者はむしろ手続き的な様式をとります。結局〈正しさ (le juste)〉とは、総合や「絶対的な第三者」の探求<sup>14</sup>よりも、むしろ絶え間ない適合によって追求されるものです。そして、政治の最も根本的な次元でリクールが期待するのは、正当性が危機にさらされる現代にあって、私たちの社会が正当化の多数性にさらなる権利を認めることです。沈殿した伝統は、その一つひとつが固有の潜勢力を担っており、よき生への指向を矯正し、その多様な姿を示す上で重要で貴重なものです<sup>15</sup>。そうした伝統の圏域は、正しく公正であるためには、他なる記憶の、未だ到来せぬ他なる伝統の可能性へとつねに広がっていかねばなりません。

## 2. 政治体制は解釈学的構造をもつ

以上語ってきた多数性の制度について、ここからはそれが解釈学的な構造をもつことを述べていきたいと思います。政治を単なる管理や術策とみなし、記憶を過去全体の計算とするような考え方を避けようとするならば、この点を強調することが重要になります。

これについては、まずはアーレントの用語で述べることができます。彼女が示唆しているのは、生まれたという単なる事実、剥き出しの不条理な事実に対して、人間はイニシアチブによって応答し反応しなければならない、ということです。イニシアチブとは、意味を与える発話であり、行為であって、過去を断ち切って新たなことを始める人間自身の能力のことです。私たちはこれを「解釈すること」と呼びましょう。この語はラテン語の *interpretatio* に由来しますが、その古い語源によれば、それは解きほぐして自らを他から区別することを指します。リクールはこれを取り上げ直して次のようにいいます。「個人や共同体の自己同一性を語るというのは、誰がそのような行為をしたのか、誰がその行為

の動作主であり、作者なのか、という問いに応答することである。〔…〕〈誰が?〉という問いに応答すること、それは、かつてアーレントが力説したように、ひとつの生の歴史＝物語を語ることである<sup>16</sup>。人間のこうした条件は、リクルールのいう意味で解釈的なものです。彼は解釈学を現象学から区別して、次のように記しています。「こうしてあらゆる理解を解釈へと展開することは、いかなる意味でフッサールの究極的基礎づけという企図に対立するのか。本質的には、あらゆる解釈は解釈する者を事のただ中に置き入れ、けっして始まりや終わりには置かないという点においてである。私たちは、すでに開始した会話のいわば渦中に登場するのであって、その中で自らの方向を定めることで、次には自分自身が貢献をもたらさうように努めるのである」<sup>17</sup>。

ここでいう「渦中」の場は、世界の舞台と呼んでもよいものですが、人々をたがいに現出させ、諸世代を継起させる制度でもあります。それゆえ、ここではアーレントとともに、このような公共の現出空間を世界として定義することにしましょう。この空間は、数々の主体が自らが「誰」なのかを探求する場所であって、人々はこの空間によって場所を与えられねばなりません。人々はたがいに比較しあい、区別しあい、それぞれの位置を占め、先行する諸解釈の痕跡の中でそれを解釈し直すことによるのみ、自らが実存しているという事実を解釈することができるのです。制度とは、アーレントにとっては、はかなく脆い私たちの実存よりも長続きする枠組であり、自らの言葉と行為がそれに先行しそれを超越する世界という劇場の中に現れることを私たちが確信するために必要な枠組なのです。

私たちの社会を解釈学的に形成されるものとみなすこの考えは、制度の歴史家であるピエール・ルジャンドル<sup>18</sup>にも見出されます。ルジャンドルは、教会法がローマ法と西洋の諸制度の劇場をどのようにして結びつけたかを示しました。彼の考えでは、話す存在である人間存在は、自らの言葉が信頼され、また自らが他者たちの言葉も信頼するような世界にあって初めて、生きて自立することができます<sup>19</sup>。ルジャンドルの関心を引くのは、この「信頼に関わる」次元、たがいの信頼と信用で成り立つ次元ですが、それは「ドグマ(教義)的」な部分に依拠しています。この次元は根本的でありながらも無視されていますが、文化の核であり、儀礼的かつ法的な次元であって、解釈学を容れうるものです<sup>20</sup>。その場合、社会は解釈されるテキストとみなされ、このテキストによって、世界は話す存在たちが住みうるものとなります。そして、それらの社会がルジャンドルのいう表象(「外交的な手続きでは接近できない」表象)の戦争<sup>21</sup>に陥らずに会話を始められるようにするには、デカルトのいう「方法的懐疑」に対応させられるような「方法的独断論〔ドグマ主義〕」を少しばかり実行する必要があるでしょう。そうした態度で、(先に言及した)ピエール・ベールは、歴史に押しつぶされた宗教や文化の一つひとつを、それら自身の「ドグマ」から、それら自身の規則や儀礼から理解すべきものとして扱い、その敵や彼らの後を襲った勝者たちを通して理解すべきでないと考えたのです。

以上の解釈学概念においてとりわけ興味深いのは、意図的に制度の内に置き入れられたさまざまな痕跡、さまざまな伝統へと私たちが関わっていることです。それらの所産は、持続するために、行為と言葉のつかの間の現れに持続する枠組を与えるために作られたものです。しかし、同時に解釈学は、過去の所産や痕跡が最初の意図を逃れて予想外の形で再利用、再解釈され、世代から世代へと手直しされていくという現象にも関与します。それはまるで、そのつど住まいを別の仕方で設置し直すかのようであり、一人ひとりの人生によって、先立つ諸解釈が重ね書きされた羊皮紙〔パラセプト〕が再解釈されるかのようです。これは、古典ないしは正典となったテキストの解釈学の場合に起こることですが、例えば法の解釈学でも同じことが起こります。そこでは、新たな痕跡を付け加えることによってのみ、正しいものを再解釈し、先行者たちの痕跡を辿ることができるのです。世代間には不可逆的な隔たりがありますが、それでも解釈学は言語を伝承の制度と考えるのだといってよいでしょう。『問いかける倫理』で私が論じたのはそのようなことでした<sup>22</sup>。

こうして、私たちがその解釈学的な成り立ちを考えようとしている正しい記憶の制度は、相補的な二つの方向に展開することになります。一方が他方を押しつぶすことのないように、両者を共に思考し、ていねいに結びつけねばなりません。

一方では、正しい記憶の解釈学的条件は、抗争の制度、すなわち過去をめぐる解釈の多数性にまつわる制度に依拠します。リクールはずっと前からこうした『諸解釈の葛藤』に私たちが慣らしてくれていました。過去の表象＝再現前は、調和しない解釈どうしを調和させようとする作業によってなされます。たしかに過去は存在しており、実際にあつたのですが、私たちは間接的に、存在論的な隔たりを介してしかそれに接近できません。過去はいつもすでに解釈され、物語化、言語化されています。同時代の人々は、同じ過去をもちながらも、異なった仕方ですらそれを解釈することがありえます。記憶をめぐるこうした抗争は、人々が自らを他の人々から区別するために、同じ修復不可能な事柄についてさまざまな解釈を繰り広げる場合には、とりわけその修復できない事柄が深刻で、広く深いものであればあるほど、ますます激しくなります。こうした抗争は、最終的な判定のない諸解釈の葛藤として制度化されねばなりません。そこには「絶対的な第三者」もなければ、決定的な同意のために課せられ、皆が共存できるように少々譲り合いを強いるような共通言語もありません。もっと適切に言えば、記憶の抗争は、それが唯一の抗争となり、過去と将来とを問わず他の可能な全ての抗争を沈黙させることのないような形で制度化されねばならないのです。これが政治的な多数性の制度の第一の条件となります。

しかし他方では、正しい記憶の解釈学的条件は、世代間のずれという再 - 解釈の条件に依拠してもいます。ひとは先行する諸々の痕跡をとり上げ直すことによってのみ、生きることができるのです。今日の居間の作り方は、50年前、1世紀前、3世紀前とは同じではありません。居住空間が作り直されていく経緯をたどるのはとても面白いことです。そしてある意味では、伝統やより広い意味での人間の記憶というものは、私たちがたえず作

り直していく居住空間、立派な住居のようなものだといえるでしょう。ここから世代間のずれや記憶の重なりあいが生じ、それを通して、人々は自らを伝統の中に位置づけると同時に、伝統を作り出すことになるのです。しかし、昔の人たちもまた、彼らには予見できず想像しがたいものに面して、彼らなりの希望をもち、葛藤を抱えていました。それらは今では私たちの希望や葛藤の下に埋もれてしまい、彼らが抱えていた修復不可能なものを私たちは完全に忘れてしまっています。正しい記憶の制度化は、もはや存在しない者たちへの喪と、まだ存在しない者たちの誕生との両方に対して場所を与えねばなりません。これが政治的な多数性の制度の第二の条件です。

以上のような二重の解釈学的構造によって、私たちは言語の基本的な二重の機能、すなわち「諸制度の制度」という機能に触れることとなります。言語とは、いわば基礎として認められた不同意の場であると同時に、つねに解釈し直され、発明的に辿り直されるべき系譜の場でもあるのです。こうして、同時代人としては共同し、世代としては継起する私たちは、たがいの理解を可能にするような諸規則にしたがって、自分たちの差異を主張し、過去に対して異なった態度をとることができます。要するに、一緒に差異を作り出すことができるのです。

### 3. 赦しは正しい記憶の解釈学の条件である

記憶と忘却の間で相互になされる無限の対話に対して、赦しはその最後に位置づけられる傾向にあります。その場合、赦しは不確定なエピローグであり、ある程度は受け入れられるものの、余計な贅沢品、もしくは単なるオプションであるような補足となるでしょう。せいぜいのところ、デリダがカントの補遺（たとえば美の分析論におけるカテゴリーの使用、『理性の限界内の宗教』を限界づける4つの注記）を扱うのと少し似て、赦しは枠組として、主題の限界として、内でも外でもない仕方でも主題に関わるものとみなされるぐらいでしょう。『記憶・歴史・忘却』のエピローグにおかれた「困難な許し」の位置づけは、私にはこうしたものであるように思われます<sup>23</sup>。

私は赦しについて、かなり前から通例とは少し違ったテーゼを掲げてきました。すなわち、赦しは最初から登場するのであり、正しい記憶の解釈学の条件となり、記憶と忘却にとって超越論的なものとなる、というものです。1996年の秋、私はローザンヌ大学で「赦し、歴史、忘却」という講義を行いました。そこで考えたのは、探究の最初に赦しの実用的人間学を位置づけることによって、歴史をめぐる抗争、忘却をめぐるずれを探查しよう

ということでした。ここでは、歴史における赦しの位置、および時間に対する赦しの二重の関係をめぐる以前の考察<sup>24</sup>と連関づけてみようと思います。

赦しとは、過去からの離脱の長い過程の、あるいは瞬時に起こる奇跡的な解決の帰結として、不可能とはいえなくても、稀で崇高な、ありそうにない事柄だと思われがちですが、そうではありません。赦しとは、まさしくイニシアチブの、あらゆる開始の中核となるものです。ただしこの開始は、最初の言葉でも最後の言葉でもなく、まさしく渦中に置かれることを受け入れるがゆえに、控え目に再 - 開として解されるものです。赦しがイニシアチブに関わるというのは、運命的に見えた事柄の連関の中に、予見できない隔たり、意想外な何かを招き入れることによります。とはいえ、赦しがこのような例外的で常軌を逸した面をもつとしても、私の関心を引く赦しは、同時に「日常的」な行為、「日常的」な言葉です。赦しとは日常的な例外であり、日常へと向けられたものだといってもよいでしょう<sup>25</sup>。赦しには魔法のようなところは全くなく、実用的なコンテキストや数々の条件に依拠していますが、それらの条件を寄せ集めれば自動的に赦しが起こるわけでもありません。日常的なものとは、いつももっとも複雑で難解なもの、もっとも微妙で不確実なものです。そして、赦しにまつわる様々な当惑、袋小路、不可能性は、赦しの通路や発見と同様、発話、行為、記憶、約束の諸形態の良き開示者となります。要するに、赦しは人間のもつさまざまな能力と無能力を開示してくれるのです。

ここでとくに関心を引くのは、赦しが記憶にどう関係し、正しい記憶の解釈学をどう条件づけるかということです。実際私たちには、世界や他者、そして自己自身と別様に出会えなくするような記憶に妨害されることがあります。そういった記憶は、驚きや尊敬のための余地を残しません。私に関心をもち赦しとは、過去の束縛を断つことで、私たちが過去を別様にとらえ直し、現在の中に新たな岐路を開くことのできるものです。この意味での赦しを忘れ去ることと混同してはなりません。記憶しなければ忘れることはできませんが、忘れなければ別様に記憶することはできないのです。赦しによってこそ、抗争を認め、諸々の記憶をそこに位置づけられるような共通言語を定義することの不可能性を認めることができます。また赦しこそが、修復できない事柄と世代によって導入されたずれを認めることを可能にします。たとえば、罪人の子どもは必ずしも罪人（道徳的な意味でなく法的な意味で）ではありませんが、犠牲者の子どもはしばしば彼ら自身も犠牲者なのです。

すでに見たように、抗争の場合は、双方の記憶を交流させることは不可能です。なぜなら、それらの記憶は、交流によってアクセスできないような記憶しえないものに根を下ろしているからです。そこでは、ひとは敵対者という狭い視点に捕えられています。ここではリクールにならって、ヘーゲルを絶対的な総合と和解の哲学者としてではなく、赦しの実践的知恵を思考しようとした哲学者として読み直してみましょう。さて、ヘーゲルのいう赦しは、それぞれの側が自らの片寄った立場を断念することに基づいています。つまり、たがいが自らの訴えを取り下げ、敵手を通して自己同一的な自己の消失を受け入れ、赦す

側も赦される側も自己自身とは別の者になる、というわけです。しかし、悲劇はまさに自己自身とは別の者になることができない点にあります。実践的知恵とは、悲劇からの解放ではなく悲劇の内での解放を差し出すものであって、抗争と同じ水準での知恵、敵対する者たちに自らの狭さを認めさせる知恵でなければならないでしょう。ここでいう赦しとは、決定的な裁断を下さずに争論を放棄させるという意味において、妥協の徳のことを指します。被った害悪も犯した害悪も言い表そうとした上で、二つの語りの間での修復できない抗争の中である種の妥協を形づくることを受け入れ、二つの語りを別々に蒸し返すのを止めること、赦しが想定するのはそういった事柄です。赦しを受け入れる際、ひとはもはや、今後双方の側が舞台でどのような役を演じることになるのかを知ろうとはしません。根本的には、もはや赦す者も赦される者もなくなるのです。赦しは記憶に対してある効果を及ぼします。というのも、他者たちの記憶と混ぜ合わせることで、赦しは記憶をかき乱すことになり、また想起においてより遠くまで進むことを許可することで、赦しは記憶を引っくり返し、その位置をずらすからです。ここで想定されているのは、今日の記憶が歴史的過去を再び自己化する時、それを自らの過去とするのは自己同一性の要求によってではなく、倫理的で政治的なずらしの作業によってだということです。過去の総体はこのような作業によって背負われます。赦しとはこうしたずらしの名なのです。

修復不可能なものがもたらした時間的なずれの場合、傷つけられるのは、両立できない記憶どうしの交流よりも、むしろ歴史的な主体としての私たちそれぞれの内での記憶と忘却の交流の方です。修復不可能なものを忘却することはできるのでしょうか。また、それを想起することができるのでしょうか。修復できないものの時間とは、まずはもはや流れずに潜在する時間、最も古い傷口が再び最初の日のように開くのを待ち構えている時間です。トラウマが深い場合は、忘れたと書いていても、実は「記憶喪失」であったにすぎません。沈黙の法、不平や怒りの抑圧の法としての忘却との関係を断ち切らないかぎり、トラウマは繰り返され、ふたたび生まれてくるでしょう。恐れは「忘れる」ことで終わるものではありません。発語によって忘却と縁を切り、記憶を形づくることを受け入れなければ、恐れはさらに続いていくでしょう。ひとは起こったことを再認することによってこそ、現在に継続する過去と縁を切るのだからです。ここで私たちは、記憶と忘却の挫折に関する分析のフロイト的な側面に出会います。その場合、赦しはひとつの歴史的行為ということになります。赦しは現在における過去の反復を停止させるからです。この意味で、赦しの作業は「喪の作業」と無関係ではありません。この作業がなければ、過去に対してだけでなく、将来や現在に対しても懐疑主義に陥るおそれがあります。もう何も信じられない、堅固なものは何もない、といった態度です。過去が消失したことを受け入れないかぎり、痕跡が事象そのものとみなされてしまいます。記憶は喪失に直面した時、個人の記憶でも集合的な記憶でも、現在の感覚を失ったメランコリーの過剰と、逆に全てを容易に払いのける過小な態度とを揺れ動きます。歴史〔記述〕は、記憶から少しずつ離れることによっ

て、死者たちに対して彼らを埋葬し、墓を建てる営みを見出さねばなりません。それは、同時に喪の作業でもあるような記憶の作業、二度と戻らないものの純粋に内的な現存を受け入れる作業を詳細に仕上げるといふふるまいです。この作業をしてしまわないと、問題は次世代に先送りされるだけで、もっと解きほぐし難しくなってしまいます。

しかし、赦しは偽りの忘却と縁を切ったように、偽りの記憶とも縁を切らねばなりません。というのも、偽りの記憶の先には、忘却が抑圧と記憶喪失でしかなくなったのと同様に、記憶がルサンチマンでしかなくなるような地点があるからです。リクールは記憶のある種の病理学についても語っています。「記憶の過剰は反復強迫を呼び起こすのであり、フロイトが言うところによると、それによって、現在を過去と和解させる真の記憶が行動化と置き換えられてしまうのである」。それゆえ、過剰な記憶は真の想起ではなく、想起の真の作業を妨害するような記憶だということになります。フロイトの概念をベルクソンの概念に接木しながら、リクールはさらにこう付け加えています。「想起する代わりに行動化する (acting out) ことで力をふるう暴力が世界には何と多いことか。お望みならば、反復記憶 (mémoire répétition) という言い方をしてもよいが、それは直ちに次のことを付け加えるためである。すなわち、反復記憶は批判に抵抗するが、想起記憶 (mémoire souvenir) は根本的に批判的記憶だということである。だとすれば、記憶の過小にも同じような再解釈が施されるなら、ある人々が陰気な悦楽とともに養い育てるものも、他の人々がやましさを感ずるものも、同じ反復記憶だということになる。ある人々はそこで我を忘れることを好み、他の人々はそれに呑みこまれるのを恐れる。しかし、どちらも批判の欠如に苦しんでいる点では同じである。かれらはフロイトのいう想起の作業への通路をもたないのである」(MHO, p.46)。ここではとくに、記憶と忘却の挫折をめぐる分析のニーチェ的、ドゥルーズ的な面が現れてきます。ルサンチマンによって、ひとは全てのものに対して、あたかもつねに同じものが問題であるかのように、全く反動的な仕方で反応するようになります。別のものに反応することができなくなり、端的にいえば新たに行うことができなくなるのです。そのような状況で、赦しは歴史的な行為となります。なぜなら、赦しによって世界は終わったものではなくなるからです。この意味で、赦しは出産の作業と無縁ではなく、数々の誕生、新生児たちを迎え入れる可能性をもたらしてくれます。過ぎ去ったことの「喪失」を受け入れるということ、それはかつてあったものの移ろいやすさを受け入れるというだけのことではなく、埋もれた記憶の中で過去の終わっていない部分を再開することでもあります。それによって、過去の砕かれた可能性が蘇り、私たちに新たな約束が課せられることが再び可能になるのです。この世界を現前させること、ただし終わった世界としてではなく、繰り返しとは別の可能性をもった世界にしていくこと。赦しはそのような力によって現れてくるのです。

二つの面を共に保持するのが逆説ですが、逆説の極致は、世代とは死者たちへの喪であり負債であると同時に、誕生であり、成長していく子供たちのための場所でもあるという



ことです。けれども、死者たちへの負債の名において、生者たちに場所を与えないような歴史を正当化することはできないでしょう。また、子どもたちの誕生を引き合いに出して、記憶喪失に基づく歴史を正当化することもできないでしょう。問題のどちらの側面も尊重すべきであって、それゆえ赦しとは、この二重の断絶の名称、二つの困難の間での繊細なジグザグ運動の両義的な名称だと考えねばなりません。問題の出口は保証付きの確実性の中にはなく、この不確実な状況を信頼をもって受け入れることにあるのです。

結局のところ、そして私の話の出発点に戻るならば、軽信の過剰だけでなく不信の一般化が問題であるような世界では、赦しの問題は言語の信頼性の問題に関わります。たしかに信頼は、最小限の一貫性、約束を守る能力、他者の言葉を当てにする能力、相互の信用を前提としています。「話すとは自らを投入することだ」とオースティンはいっていますが、約束の絆とはまさにそうしたものです。しかしこのことは、私たちの自己投入は言葉でしかなく、自らの約束、すなわち私たちを拘束する言葉や行為から解き放たれることもありうるはずだということをも意味します。赦しには、そのように重くなりすぎた言葉から自らを解き放つ「ミクロ懐疑的」な能力と、過去を別様に解釈し直す「ミクロ解釈学的」な能力が前提されています。リクールの次の言葉は、私が述べたことを要約してくれています。「約束によって自らを縛るためには、行為の主体は赦しによって自らを解き放つこともできなければならない」(MHO, p. 595)。

## 結論：記憶と忘却のリズム

おそらくは、記憶するべき時があり、忘却するべき時があるのでしょう。個人の不幸と集団の不幸のどちらの場合でも、このリズムは二つの仕方と考えられます。最初は忘却することが必要なこともあります。なぜなら、戦いを止めるべき時があり、報復と復讐の螺旋から抜け出るべき時があるからです。しかしそれは、後から繊細な形で記憶を再開し、共に別の仕方では想起しようとしてのことです。場合によっては、順序が正反対になることもあります。すなわち、最初に想起し記憶する時だと主張し、その後に忘却し、立ち去らせ、時間を摩耗するに任せられるようにする、という順序です。忘却は恐ろしいものですが、それもまた生です。生とはたえず別の現在に場所を譲る巨大な記憶なのです。

このように、世界はさまざまな隔たりで織られた分厚い布からできており、そこからリズムを与えられているのですが、この布はどのようなものなのでしょう。それは、個々の実存が反復と変化からなる固有のリズムをもつのと少々似ています。というのも、時間とともに全ては摩耗し、過ぎ去り、消えていくからです。しかし、この恐ろしいエン

トロピーに対して、生、とりわけ人間の生、近現代の人類の生は、負のエントロピーのプロセスを展開してきました。これもまた、一個の非人間的な大モナドとして全てを記憶に蓄えていこうとする点で、正のエントロピーに劣らず恐ろしいものです<sup>26</sup>。したがって、赦しとは、私たちの生の諸形態のレベルでは、太古からの世代連続の中から、エントロピーへの抵抗、遍在する無関心への抵抗の証拠をくみ上げてくるという驚くべき営みだということになるでしょう。しかし、同時にこの営みは、現在に突如として現れるものを、すなわち出来事を先取りすることへの拒絶ともなります。そうすることで、赦しは負のエントロピーに、交流の無限の複雑化に対立するわけです。忘却から記憶へ、そして記憶から忘却へという二重の転回〔回心〕、赦しとはこの二重の転回につけられた名称なのです<sup>27</sup>。

---

## 注

<sup>1</sup> [訳者注] ジャック・エリュール (Jacques Ellul, 1912-1994) は、プロテスタントの思想家で、その尖鋭的な技術社会論によって、フランスのみならず、イヴァン・イリイチを始めとするアメリカの思想家たちに大きな影響を与えた。その一方で、キリスト教アナーキズムというべき立場から、神学的著作を多数発表し、既存の教会やキリスト教信仰のあり方を激しく批判した。

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, « L' 'image' de Dieu et l'épopée humaine », in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2e édition augmentée, 1964.

<sup>3</sup> Michel Dalissier, Shin Nagai, Yasuhiko Sugimura (éds.), *Philosophie japonaise, le néant, le monde et le corps*, Paris, J.Vrin, 2013.

<sup>4</sup> *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 1. (ポール・リクール『記憶・歴史・忘却』、久米博訳、新曜社)。この著作は、以下MHOと略記する。本文中のこの著作からの引用も、同じ略号と頁数を記すことで示す〔訳者注記〕。

<sup>5</sup> 私はこうした見解を、シカゴで行ったアーカイブをめぐるセミナーにおいて、痕跡について考察した際に展開した。この考察は未公開であるが、私の HP 上で英語とフランス語で読めるようになっている

(<http://olivierabel.fr/ricoeur/la-trace-comme-reponse-et-comme-question.php>)。

<sup>6</sup> ここでは、リクールが提示する第5省察の注釈は、『時間と物語』への道の準備となっている。自我の多数性は、歴史〔物語〕にととの困難であるよりも前に、歴史〔物語〕を可能にするものなのである (リクールの論集『現象学に教えられて』 (*À l'école de la phénoménologie*, Paris, J.Vrin, 1987) に収録された論文「フッサールと歴史の意味」(« Husserl et le sens de l'histoire ») の p. 21 以降、とくに p. 27-29 を参照のこと)。

<sup>7</sup> 時間とは、諸々のモナドのそれぞれ独自の持続の全てが、世界という時間的共同性において調整される形式のことではなかろうか (CF. フッサール『デカルト的省察』第42-43節、56節、62節)。レヴィナスの『フッサール現象学の直観理論』における次の注釈も参

---

照されたい。「人間は自らの過去であるというこの全く特有なあり方をもっているものであって、それは石ころの場合には考えられないことである […] 時間性は、人間の実体の実体性そのものを成しているのである」(p.221)。

<sup>8</sup> レヴィナス『時間と他者』(*Le Temps et l'Autre*, Paris, P.U.F., 1983.)、p. 64 および p. 83-84。

<sup>9</sup> ニーチェ『道徳の系譜』、第二論文の冒頭を参照のこと。

<sup>10</sup> Olivier Abel, « Ricœur et la question tragique », *Etudes Théologiques et Religieuses* 1993/3.

<sup>11</sup> Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p.13. この間隔においては、真理の統一性は友愛の二元性に従属していなければならない。というのも、二人の者の間でこそ、「世界が再び生じることができる」(p.91) からである。

<sup>12</sup> Olivier Abel « L'indépassable dissensus », in S.Loriga, O.Abel, et alii, *La juste mémoire, lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p.19-48.

<sup>13</sup> ニーチェは『道徳の系譜』で、このように未来へと向かう生きた記憶、約束の記憶を際立たせている。

<sup>14</sup> 「それゆえ、公平性への願いは絶対的な第三者の不可能性の下に置かれるべきであろう」(*MHO*, p.414)。

<sup>15</sup> 「その土台の上に沈殿した全ての伝統を記憶する術をもたねばならない。啓蒙の遺産よりも古く、なおかつ啓蒙の遺産と同じくすり減ってはいないさまざまな遺産を再活性化すること、それによってこそ、現代の自己同一性は、今日その現代性の否定し難い成果を歪めている倒錯した諸々の影響を、適切な仕方では矯正できるのである。」(Paul Ricœur, *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 170-175)

<sup>16</sup> Paul Ricœur, *Temps et Récit* tome III, Paris, Seuil, 1985, p.355.

<sup>17</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.48.

<sup>18</sup> ピエール・ルジャンドルは、リクール文庫をもつパリのプロテスタント神学院に、自らの蔵書と資料を寄贈してくれた。

<sup>19</sup> ルジャンドルを参照

<sup>20</sup> ルジャンドルを参照

<sup>21</sup> ルジャンドルを参照

<sup>22</sup> Olivier Abel, *L'éthique interrogative*, Paris, P.U.F, 2000.

<sup>23</sup> 私の論文「乗り越ええない不同意 (L'indépassable dissensus)」を参照のこと (*La juste mémoire, lectures autour de Paul Ricœur*, op.cit.所収)。この論文ではデリダの『絵画における真理』も参照している (Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion-Champs, 1978, p.81-83.)。

---

<sup>24</sup> 私の論文「赦しが歴史においてなしたこと ( Ce que le pardon vient de faire dans l'histoire )」 (*Esprit* Juillet 93)を参照のこと。

<sup>25</sup> 日常の赦しの語用論については、私の以下の論考を参照のこと : « Austin et la question éthique de la crédibilité », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2 avril 2004, p.151-173 ; « Le pardon, ou comment revenir au monde ordinaire », *Esprit* 2000 8/9, p.72-87.

<sup>26</sup> Jean-François Lyotard, « Le temps, aujourd'hui », in *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1988.

<sup>27</sup> 次の論考の末尾を参照のこと。 « Tables du pardon », in *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991.