

# 人文学報

No. 481

## フランス文学

### ジゼル・ベルクマン来日講演

- はじめに…………… 西 山 雄 二 ( 1 )  
 日本での活動報告…………… ジゼル・ベルクマン ( 5 )  
 苦しみと共に思考すること  
 ——日本のカタストロフィに関するいくつかの考察  
 ……………… ジゼル・ベルクマン ( 11 )  
 我々の思考を妨げるもの…………… ジゼル・ベルクマン ( 33 )  
 思考することを彼は何と呼ぶか？  
 ——ジャン＝リュック・ナンシーと脱構築…………… ジゼル・ベルクマン ( 49 )  
 ジャン＝ジャックの読者ジャック、あるいはデリダの「ルソー」  
 ……………… ジゼル・ベルクマン ( 67 )

### フランスと日本の高校における哲学教育の現在

- はじめに…………… 西 山 雄 二 ( 85 )  
 「デカルトの国」で哲学を教えること  
 ——難解だとされる教科の今日の争点…………… クレール・マラン ( 87 )  
 リセ最終学年以前への哲学の拡張？…………… アンヌ・ドゥヴァリユー ( 95 )

### ゾラン・ディミッチ来日講演

- はじめに…………… 西 山 雄 二 (103)  
 カタストロフィと人間性——若さについて…………… ゾラン・ディミッチ (105)  
 聴こえてくる大学へ…………… ゾラン・ディミッチ (119)

\* \* \* \*

### 怪物と毒と悲劇の時間

- ラシーヌ『フェードル』をめぐって…………… 石 川 知 広 (141)

首都大学東京人文科学研究科

2013年3月

## はじめに

### 西山雄二

2012年7-8月、国際哲学コレージュのディレクターであるジゼル・ベルクマン (Gisèle Berkman) 氏を招聘して、計6回の連続講演を開催した(日本学術振興会・外国人招へい研究者事業による招聘事業)。

ジゼル・ベルクマンは国際哲学コレージュのディレクターを務めており、雑誌「ポエジー」の編集委員でもある。彼女は18世紀啓蒙期のフランス文学・思想を専門とし、ルソーやディドロなど啓蒙期の作家に関する多数の論考を発表してきた。博士論文「父子関係、起源、幻像——レチフ・ド・ラ・ブルトンヌの『ムシュー・ニコラ』における个体化の方途」(*Filiation, origine, fantasme, les voies de l'individuation dans Monsieur Nicolas ou le cœur humain dévoilé de Rétif de la Bretonne*, Champion, 2006) では、「自分の息子」になることを夢想する自己の寓話を同時代のルソーの『告白』と比較しつつ、明晰さと蒙昧さの両義性という視座から啓蒙と文学の複雑な関係を解き明かした。

ベルクマンは20世紀の文学・思想にも造詣が深く、M・ブランショ、J・デリダ、M・ドゥギー、J-L・ナンシーなどに関する論考を多数発表している。近著『バートルビー効果——読者としての哲学者』(*L'Effet Bartleby, philosophes lecteurs*, Hermann, 2011) では、メルヴィルの『代書人バートルビー』の読解を起点として、エクリチュールと思考をめぐって文学と哲学の連続性に関する研究成果が披露された。ベルクマン氏の一貫した研究主題は、哲学と文学に共通する創造的起源を解き明かすことである。彼女は啓蒙期の作品において、哲学的概念と文学的表現、理性と感性の交錯から新たな思考様式が生み出されたことに着目し、現代にも共通する問いとして探究し続けている。これまで数々のシンポジウムや書籍の企画にも携わっており、編著に『自我の考古学』(*Archéologie du moi*, P.U.de Vincennes,

2009)、ジャン＝リュック・ナンシーをめぐるシンポジウム記録集『外の形象』(*Figures de dehors*, Césile Default, 2012) がある。

日本での連続講演の概要と趣旨を以下に掲載しておこう。

1) 7月18日(水) 首都大学東京(南大沢キャンパス)

「カタストロフィの思想」 司会：西山雄二(首都大学東京)

協賛＝学長裁量傾斜研究費・研究環「カタストロフィと人文学」

2011年、日本社会は震災・津波・原発という、人類史上初の三重のカタストロフィ(破局)を経験した。これまで人間はいかにカタストロフィを表象し、解釈してきたのか。人文学の視座からカタストロフィと人間の関係を問い、希望の方途を探る。約50名が参加。

2) 7月20日(金) 東京大学(駒場キャンパス)

「バートルビーと現代哲学」 司会：小林康夫(東京大学)

コメント：郷原佳以(関東学院大学)

主催：共生のための国際哲学研究センター(UTCP)

メルヴィルの『代書人バートルビー』を讀解する現代の思想家ブランショ、ドゥルーズ、デリダ、アガンベン、バデュウ。「せずつめばありがたいのですが」という消極的抵抗は彼らはいかに魅了し、いかなる生の考察をうながしたのか。バートルビーの形象への参照から文学と哲学の交差を描き出すベルクマンの最新著『バートルビー効果』に基づくセミナー。約20名が参加。

3) 7月23日(月) 東北大学(川内北キャンパス)

「カタストロフィの思想」 司会：寺本成彦(東北大学)

主催：東北大学国際文化研究科

首都大学東京での講演と同内容。約60名が参加。

4) 7月25日(水) 一橋大学

「私たちの思考を妨げるもの」 司会：鶴飼哲(一橋大学)

思考はあからさまに禁止されることはないが、だが、有用性や収益性の趨勢によっ

て思考が生産されてはいないだろうか。今日、批判的な思考の方位をいかに定めればよいのか。ベルクマンが現在、国際哲学コレージュで実施している同名のセミナーを再現。約30名が参加。

#### 5) 7月27日(金) 立命館大学(衣笠キャンパス)

「ジャック・デリダ／ジャン＝リュック・ナンシー 脱構築は単数か、複数か」

討論者：亀井大輔(立命館大学)、松葉祥一(神戸市看護大学)、加藤恵介(神戸山手大学)

司会：加國尚志(立命館大学)

主催：人文科学研究所研究プロジェクト「暴力からの人間存在の回復」

デリダとナンシーはその思考のスタイル、概念、挙措において似通っていると同時にかけて離れている。両者の相違を浮き彫りにすることで、脱構築への署名とは何を意味するのかを考察する。約35名が参加。

#### 6) 8月2日(木) 早稲田大学(戸山キャンパス)

「ジャックとジャン＝ジャック(デリダとルソー)」

討論者：藤本一勇(早稲田大学)、西山雄二(首都大学東京)

デリダは初期の『グラマトロジーについて』から晩年の『パピエ・マシン』に至るまでルソーに言及し続けた。デリダがいかにルソーを重視したのかを論究しつつ、文学における供犠概念の作用、啓蒙と大学の問いを考察する。約75名が参加。

本紀要では、東京大学での講演を除く計4本の講演原稿が掲載されている。また、ベルクマン自身による日本講演の報告も掲載しておく。東京大学での講演は彼女の自著『バートルビー効果』の序文にもとづくものであるため、翻訳掲載することはできなかった。また、「苦しみと共に思考すること」は首都大学東京での講演原稿をもとにしつつ、東北大学での講演時に加筆され、その後、本紀要に掲載される際に加筆修正が施されている。首都大学東京での学生らとの充実した質疑応答を踏まえたことから、宮城県の被災地を視察した経験を加味したからという誠実な理由のためである。日本各地を移動しながら多数の講演会をおこない、実りある成果をもたらしてくれたベルクマン氏にはあらためて感謝申し上げる次第である。



# 日本での活動報告

## ジゼル・ベルクマン

### I. 講演会要旨

首都大学東京の准教授・西山雄二氏の招聘により、2012年7月～8月の日程で日本で6つの講演会を行った。

1) 2012年7月18日、首都大学東京（TMU）にて、西山雄二氏の司会で、「苦しみと共に思考する（日本のカタストロフィに関する若干の考察）」（講演会邦題「カタストロフィの思想」）という講演を行った。この最初の講演はカタストロフィの思想に捧げられた西山雄二氏のセミナーを締めくくるものであった。私はまず、日本のカタストロフィ（破局）の単独性についての考察、このカタストロフィが明らかにしたのが自然と技術の関係の配分のやり直しであるという考察から論を始めたが、この再配分が2011年3月11日の複数の（三つの）出来事〔地震・津波・原発事故〕の特徴付けそのものを一変させたのである。「カタストロフィ（破局）」と「災厄」という二つの用語の間での揺らぎは、私の考えでは、それ以降、われわれがあたかも時代の重大かつ危機的な転換期に入ってしまったかのようなことを示しているように思われる。この転換期のことを、今後出来る限り考察していくことがわれわれの役目である。この問題全体を集約すると、ハーバーマスを引用するならば、いかにして「これらのカタストロフィから教訓を引き出すか」、そして、そのためにいかなる集団的行動を目指すべきか、ということになる。

この講演への質問や発言は数多く寄せられ、心を動かすものであったが、それらは以下の三つに関するものだった。すなわち、「われわれ」という語と3月11日のカタストロフィを目の当たりにして実現されるべき集団の意味について、「3.11」の出来事に直面した際の思想と哲学の力について、そしてこのような出来事の単独

性を表現しうる詩学について、である。

2) 7月20日、東京大学(駒場)にて、共生のための国際哲学研究センター(UTCP)の主催で、「バートルビー効果」という講演(講演会邦題「バートルビーと現代哲学」)を行った。小林康夫氏(司会)、郷原佳以氏(コメント)が参加。この講演のテーマは、2011年5月にエルマン出版から刊行された自著『バートルビー効果——読者としての哲学者』であり、この著作で私はブランショ、ドゥルーズからアガンベンに至る思想家たちが、かの有名なハーマン・メルヴィルの中篇小説『代書人バートルビー』に充てた哲学的注釈を検討した。私はこの本の主要な争点を説明したが、その問題点とは、「せずつめばありがたいのですが」という例のバートルビーの決まり文句がこれらの哲学者たちに及ぼした魅惑から出発しての、文学が哲学に引き起こす効果と、私が「注釈の時代」と名指すものありうべき完成についての考察である。文学と哲学との関係、本書の基礎となっているデリダとブランショの読解について質問が寄せられた。小林康夫氏による最後の発言は、メルヴィルの物語における触覚の重要性を思い出させるものであった。それは純粋な哲学には近づけない類の触覚であり、ただ「文学」だけに帰すべきものなのかもしれない。

3) 7月23日、東北大学(仙台)にて、寺本成彦氏の司会で「苦しみと共に思考する?(日本のカタストロフィに関する若干の考察)」(講演会邦題「カタストロフィの思想」)という講演を行った。当初の講演の題名をわずかに変更して、モーリス・ブランショの『災厄のエクリチュール』中の「苦しみとともに思考することを学べ」に由来する言い回しに疑問符をつけることによって、私はこの講演が7月18日の講演内容をただ単に繰り返すことはできないということをはっきりと示そうとした。実際、18日とこの日の講演との間に、寺本夫妻の案内で東北の被災地を訪問したことで、津波で被害を受けた地区(名取市、南三陸町、石巻市)を視察し、「福島」という名前だけでは喚起されえないカタストロフィの複雑な側面を考慮に入れることができていた。

講演会での数多くの発言は心を動かされるものであった。最初の発言は、「3.11」の出来事の把握が必然的に一面的で事後的にならざるを得ないという点において、

日本と外国の間には亀裂があるというものだった。講演会に参加した仙台市民からの発言もあった。「カストロフィをどのように考えられますか。あんなことが起こるなんてそもそもありえるのでしょうか」と被災住民の女性は自問した。仙台のある男性は力強く、南三陸町に可動式の水処理装置を二台、支援物資として送ってくれた「ヴェオリア環境財団」に感謝の意を表するという発言をした。その他には、「絆」（つながり、共感）という概念とその概念の普遍的な次元についての発言があった。講演会の締めくくりとなる東北大学国際文化研究科長・小林文生氏の挨拶で、私が講演で強調した「思考されざるもの」という概念が重要な言葉として取り上げられた。

4) 7月25日、一橋大学にて、鶴飼哲氏の司会で「私たちの思考を妨げるもの」という講演を行った。この4回目の講演会では、私の次著の論点について発表した。それは、現在、私が国際哲学コレッジで担当しているセミナーから導き出したものである。セミナーでは、今日のフランスで、人文諸科学が置かれている状況のことであれ、あるいは単に今日、生徒、大学生が複雑な論理的思考を行うことが困難であることであれ、思考の活動がその信用失墜に苛まれていることの検討が問題とされた。私は、思考の活動がこのように不興を買っていることやその困難さの中に、我々が悩まされている「文化に対する居心地の悪さ」〔フロイトの同名著作へのほのめかし-訳注〕の現在の症状の数々を読み解くという選択をした。質問は、このような思考の規格化において経済と市場が果たす役割を問うものであった。思考の規格化にグローバリゼーションの痕跡を見るべきではないのか？ 鶴飼哲氏の方は、私が講演で言及したデカルト的コギトへの批判を再び話題にして、そうした批判にデカルトがフランス国民と同一視された1970年代の思想状況からの方向転換を見て取ったのはきわめて正鵠を射ていた。

5) 7月27日、加國尚志氏の司会で、立命館大学（京都）にて「思考することを彼は何と呼ぶか？ ジャン＝リュック・ナンシーと脱構築」（講演会邦題「ジャック・デリダ／ジャン＝リュック・ナンシー 脱構築は単数か、複数か」）という講演を行った。講演の内容はナンシーが実践している脱構築の単独性に関するものであり、ナンシーの脱構築をデリダのそれと比較することが問題であった。主要な手掛

かりは両者が思考に賦与するステイタスの違いであり、思考はナンシーにおいてはつねに現前するが、デリダはしばしば思考を抹消し、省略するのである。講演に続いて、亀井氏、加藤氏、松葉氏がきわめて厳密な問いかけを行った。それは、デリダの思考の進展（「最後のデリダ」の思考はナンシーが「他なる思考」と呼ぶものと同一視できるのではないのか？）についての問いかけ、デリダとナンシーという二人の哲学者におけるヘーゲル弁証法の扱い方についての問いかけであり、さらには、共同体を否認しているデリダに対してナンシーの立場は異なるということについての質問であった。

6) 8月2日、早稲田大学にて、「ジャン＝ジャックの読者ジャックあるいはデリダの“ルソー”」（講演会邦題「ジャックとジャン＝ジャック（デリダとルソー）」という講演を行い、藤本一勇氏が司会として参加した。この最後の講演で、私はジャック・デリダが彼の全著作を通してジャン＝ジャック・ルソーと保った特権的な関係を検討した。デリダが好んで使う「一つ以上の」という文彩から出発して、デリダに見られるルソー像の多数性について問いを発したのち、「最後のデリダ」が、民主主義であれ死刑制度であれ、ルソー的政治との間に維持した非常に興味を引く複雑な関係を検討した。

この講演の後、藤本一勇氏はデリダもまた「一つ以上」の存在である（複数のデリダがいる）という正当な指摘をし、デリダとルソーにおける文学と哲学との関係について質問した。他に、デリダと啓蒙主義との関係についての質問も出た。鶴飼哲氏もこの講演会に出席し、デリダにおける無条件性と『社会契約論』における大文字の（絶対的な）立法者像との間の対立を再び取り上げた。

## II. 日本の大学における文学・哲学教育についての所見

今回の日本旅行と講演会開催に際して、私は格別な対応と歓待を受けた。この機会に、訪問先の全大学で、フランス哲学がどれほどの重要性を有しているかを見て取ることができた。ジャック・デリダの思想とジャン＝リュック・ナンシーの思想との関係、デリダとルソーの関係、文学と哲学との関係についてなど、私に向けられた質問はどれも非常に鋭いものであり、講演での私の発言を研究対象にまでさかのぼって相当研究したことをうかがわせるものであった。

他方、学生たちは非常に熱心に講演会に参加してくれ、頻繁にきわめて実りの多いやり取りができた。参加学生たちは、サルトルやメルロ＝ポンティであれ、ルソーや啓蒙主義であれ、フランスの哲学や文学にしばしば非常に通じており、多くの質問をしてくれた。また、アカデミックな知識の伝授に限られないある種の間人関係が、大学教師と学生との間に保たれていることも、はっきりと感じ取ることができた。

最後になったが、私の講演の招聘者である西山雄二氏は媒介者というきわめて重要な役を果たし、私の発言の中でフランスの国内事情という文脈にいささか限定されすぎている部分をすべて、学生たちのためにわかりやすく説明してくれた。私はここで、日仏両国の言語や思想を媒介してくれた彼の傑出した仕事を讃えたい。

今回開催された6回の講演会を通じて、日本の受け入れ先の人々がいかに寛大であり知的であるのか、また訪問先の各大学ではいかに優秀で水準の高い教育が行われているのかを判断することができた。この機会に結ばれた関係が、今後フランスと日本との共同で行われる交流および出版事業の際にも継続されることを切に望むものである。

Gisèle Berkman, « Rapport sur mes activités au Japon »

翻訳 = 寺本弘子 (アリアンス・フランセーズ仙台)



## 苦しみと共に思考すること ——日本のカタストロフィに関するいくつかの考察

### ジゼル・ベルクマン

2011年3月のカタストロフィから一年以上経った今、「カタストロフィの哲学」について考えることは気後れさせる試練であり、恐るべき試練でさえあります<sup>1</sup>。付け加えて言うなら、主題が複雑であり悲劇的なまでに死傷者の数が多いので、これから講演をしようとする私には気取った態度やポーズを取ったり、悪しき一般性に流れたり同情的な態度を取ったりすることは許されませんし、曖昧に厳密さを欠いて事に当たることは前もって抑止されています。皆様を前にして、「カタストロフィの哲学」という文言について省察することは、それ自体ひとつの思考実験であ

<sup>1</sup> [訳註] 東北大学での講演の際には、次のような文章がさらに挿入された。「しかも、これほど多くの死傷者を出した東北のこの地方 [=宮城県仙台市] で「カタストロフィの哲学」について考えるのは、私の眼差しは否応なく、レヴィ=ストロースがこの表現に与えた意味での「隔たった場所からの眼差し」であるように聴衆の皆様には思えてしまうでしょう。しかしながら、ギュンター・アンデルスが1958年夏、広島旅行をした際に残した並外れて素晴らしい旅日記である、『橋の上の男 広島と長崎の日記』〔篠原正瑛訳、朝日新聞社、1960年。Günther Anders, *Hiroshima est partout*, Seuil 2008 に収録。〕(註)で書いているように、「もし地球が、私たちの国でいくつかの“実験”が行われるという理由であなたがたが絶滅させられる恐れのあるような場所になってしまったとしたら、そしてあなたがたの国でいくつかの実験が行われれば、私たちが絶滅させられうるような場所になってしまったとしたら、そのとき“私たち” [=私たちとあなたたち] は真の意味で隣人同士なのです。少なくとも死すべき存在として。殺されるかもしれない存在として。隣人として、今日から“私たち”は、唯一つの国、“地球”という名を持つ国で生きていくのです。」広島と福島を同格に扱うことはできません。しかし、アンデルスは半世紀以上も前に、きわめて力強く、広島における原爆投下というこのカタストロフィは世界的な問題となり、この理由で私たちに関わるのだと言っていました。

と言わねばなりません。したがって、私の発表は、一定の方法にしたがった報告とはならないでしょう。カタストロフィを眼前にして、有効である「方法序説」などありません。かくして、私の言葉には自由な省察という様相を与えることにしました。それは、日本で起きたカタストロフィのあの極度の単独性をよりよく「浮かび上がらせる」ためです（印画紙にひとつの像が少しずつ「浮かび上がる」と言われるように）。我々にとって名づけるのが大変困難なあのカタストロフィ、しかし最も正確に特徴づけをしようと努めなければならないあのカタストロフィの単独性を。

最後に言っておきたいのは、本稿は首都大学東京の西山雄二氏のセミナーで行った講演の際に出された質問や指摘を新たに加えたものであるということです。これらすべての質問や指摘を、私はこの論考に組み込もうと努めましたが、それは本稿がバリエーションで私がすでに用意していたものの単なる複製などには断じてしたくないと考えたからです。

### すでに秒読みの始まった世界

この講演で出た最初の質問は名称についての質問でした。出来事の性質決定は、最初にそれに与えられる名前と切り離すことが出来ません。ところで、2011年3月19日付けの手紙<sup>2</sup>で、西谷修は〔フランス・ナントにある〕コレージュ・デ・ベルナルダンでのシンポジウムで発表が出来なくなったことを詫言いました。日本に残って同胞たちと連帯するためであると説明し、さらにこう書きました。「私たちが立ち向かっているこの災厄〔*désastre*〕には敵というものがない」。カタストロフィか災厄か？言葉が定まらず、表現を確定しにくいのですが、あたかも私たちは時代の重大な転換期に突入したかのようです。——それ以前にはもう戻れず、とはいえ約束も終末論も欠いているこの転換期を、力の限り省察することがこれからの私たちの役目です。今度はジャン＝ピエール・デュピュイの『ツナミの小形而上学』の日本語訳のあとがきから、再び西谷修の言葉を引用します。「われわれは「災厄の翌日」を生きている。「未来」はすでにここにある。「未来」とは「未だ来ぬ」時だが、まだ訪れぬ以上は無限定で、多少は過去の反照を浴びながらも、われわれの

<sup>2</sup> 2011年3月19日付けのÉric de Moulins-Beaufort宛の手紙。次のウェブ・サイトで閲覧可能。[academiedetudesciviques.blogspot.fr/2011\\_03\\_01\\_archives.html](http://academiedetudesciviques.blogspot.fr/2011_03_01_archives.html)

前に透明に開かれていた。だがいま確実に言えることは、未来がもはや透明ではないということだ。それは汚染されている」<sup>3</sup>。放射能に汚染された未来——はっとさせるこの言い回しによって、あたかも時間性それ自体がカタストロフィにすでに冒されてしまっているかのようです。残された時間の秒読みが既に始まっている〔＝時間がもうあまり残されていない〕という感覚は、単にヴァレリーの有名な表現が思い起こされるような、すでに世界が終焉を迎えた（「すでに終焉を迎えた世界の時間が始まる」。『現代世界の考察』1945年）という感覚であるのみならず、居住するドイツから日本を襲ったカタストロフィを見守った多和田葉子が『揺れ動く日々』の日記——フクシマ以後〔*Journal des jours tremblants, Après Fukushima*〕の最後の数行で言い表したことであります。「最初の地震以来、無数の〔数百回の〕余震が感じられた。地球の動きが非常に活発な時期に入ったと予言するひともいる。また、これから二十年、三十年で、さらに巨大な地震が日本を襲う可能性があるとも言われている。私たちに残された時間の秒読みは始まっているのだ」<sup>4</sup>。

つまり、世界の終わりは終末論の原理であることをやめたのであり、その目覚しい例証が2011年3月11日の大地震です。終わりは、まるで最後のものであるかのような何かしらの審判の前提でもなく、私たち罪人の頭上に寄せ集められた復讐の雷でもない。終わりは諸事物の只中に刻み込まれた終結となり、この終結は、進行中の「地球喪失〔déterrestation〕」も人々の生活も歯牙にかけない超自由主義的な資本主義によってせき立てられています。ミシェル・ドゥギーは『世界における終わり』で、「世界の終わりが、世界の“グローバリゼーション”として世界の中で彷徨している」<sup>5</sup>と印象深い表現をしています。この内在〔immanence〕と切迫〔imminence〕との近さを考えることがまさに大事なのです。

### カタストロフィの哲学？

西山氏が私に提案してくれていた表題を繰り返すなら、カタストロフィについて

<sup>3</sup> 「『大洪水』の翌日を生きる」、ジャン＝ピエール・デュピュイ『ツナミの小形而上学』嶋崎正樹訳、岩波書店、2011年、149頁。

<sup>4</sup> Yoko Tawada, *Journal des jours tremblants, Après Fukushima*, Verdier, 2012, p. 116.

<sup>5</sup> Michel Deguy, *La fin dans le monde*, Hermann, Paris, 2009, p. 73.

の「ひとつの」哲学が存在するかどうかはわかりません。さらに、カタストロフィ「についての」ひとつの哲学が提案されうるかは疑わしいでしょう。というのも、大変皮肉なことに、カタストロフィはあらゆる主題化の試みを解消し、あらゆるシステムを統括する「一者〔Un〕」についての哲学的な思考を内破させるからです。カタストロフィを前に「哲学なるもの（一般）」が何をなしうるのかは私にはわかりません。私の念頭には、ジャン・アメリーが『罪と罰の彼岸』<sup>6</sup>で述べた恐るべき言葉があります。彼はアウシュヴィッツで、つまり極限に直面して（絶滅収容所と最近のこの日本のカタストロフィのあいだに類比を見つけようなどということは不謹慎かつ不正確であって、私の意図するところではありません）、概念的思考が挫折し、抽象語が意味を取り除かれたかのように反り返って倒れるのを目の当たりにしています。困難はそれだけにとどまりません。日本のカタストロフィは単独のものであり、それが自然と技術の関係の結び直しを暴き立てたこと——これらすべてが、私たちの抱くカタストロフィという概念そのものを転倒させ、何より、この言葉そのものの通例の語義を覆したのです。しかし、21世紀初頭はカタストロフィが相次ぎ、不吉な句読点で区切りをつけてきました。すなわち、2004年の津波〔スマトラ沖大地震〕、2005年のハリケーン・カトリーナ、2010年のハイチ地震です。しかし、この一連のカタストロフィの中であって、2011年3月11日の大地震は特異な災害でした。というのも、自然的因果関係と技術的因果関係とがこれほど複雑に絡み合っていることが明るみに出されたのは、おそらく今回が初めてだからです。まるで、(宇宙的な含意の) 災厄と (人間的な含意の) カタストロフィを区別することが、これからはもう不可能であるかのようです。なぜなら、周知のように、(マグニチュード9の地震、津波、そして甚大な原発事故という) 互いに絡み合った三つの系列の出来事が相次いで起きたからです。自然と技術、ピュシスとテクネーという使い古しの対概念は、人々を安心させる二極構造をもう保てません。まるで、この各々の用語が互いに異種交配し合い、接木され合うかのようです。このような布置は私たちが新たな時代に入ったことを示しており、これを表わす名前の一つこそ、まさに「グローバル化」です。したがって、自然によるカタストロフィを技術

---

<sup>6</sup> Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970 [ジャン・アメリー『罪と罰の彼岸』池内紀訳、法政大学出版局、1984年]。

によるカストロフィから切り離すことは不可能であり、逆もまた然りです。諸原因は複合され、まさにこの複合状態において相互に働きかけています。まさに人の頭をおかしくするようなこうした複雑な絡み合いを、ジャン＝リュック・ナンシーが『破局の等価性——フクシマの後で』のなかではっきりと指摘しているので、引用します。「[...] 地震とそれがもたらす津波は技術的なカストロフィと化し、今度はそれが社会、経済、政治、哲学を揺るがす地震となる。それと同時に、この一連の地震は、一連の金融のカストロフィ、特にそのヨーロッパへの影響と、その影響が世界のあらゆる交流関係におよぼす余波と交錯し、絡まりあう」<sup>7</sup>。

### カストロフィと災厄 (désastre) のあいだで

結果として、この間起こった日本のカストロフィは、どのような意味でカントの批判哲学のプログラムの要諦をなす三つの問い——「私は何を知ることができるのか」、「私は何をなすべきなのか」、「私には何を望むことが許されているのか」——に対する挑戦となるのでしょうか。〈宮城、岩手、福島の前被災者たちの集団避難〉によってまず最初に、文字通り「封印を施された」あの恐るべき途方に暮れた状態〔=方角を見失った状態 *désorientation*〕にある時代に、思考のうちにどのように進むべき道を見出していけばよいのでしょうか。避難所で口元にマスクをつけて途方に暮れた様子のお年寄りたちの写った、胸の締め付けられるような写真を私は覚えています。ここで私の最初の問いが、より切迫した形で再び現われます。カストロフィの哲学はありうるのでしょうか。ジャン＝ピエール・デュピュイの主張にならえば、「賢明な破局論」はありうるのでしょうか。2002年に刊行された『賢明な破局論にむけて』の結論によれば、「[賢明な破局論とは] 人類の継続的歩みを自己破壊の否定の結果としてとらえる思考である。自己破壊は、人類の未来に刻まれ宿命として凝固したもののことだ。そしてその思考には、ボルヘスが書いたように、この未来は、たとえ不可避であっても、起こらなければよかったのにという希

<sup>7</sup> Jean-Luc Nancy, *L'Équivalence des catastrophes (après Fukushima)*, Galilée, 2012, pp. 56-57 [ジャン＝リュック・ナンシー『フクシマの後で——破局・技術・民主主義』渡名喜庸哲訳、以文社、2012年、59頁]。「事実、私たちは自然を変容させてしまい、それについてはもはや語ることはできない。」

望が伴うのである」<sup>8</sup>。しかし、悲劇的な皮肉でもって、日本のカタストロフィは、旧時代の形而上学的空論としか私には思えないものを無効にしてしまいます。「未来が起きないこと」を願うこと、あるいは「私たちがたえざる警戒を強いられている」と考えるだけでは十分ではありません。つまり最悪のことが起こってしまったときには、道徳哲学による心静かな警戒などをはるかに超えた次元で、悪の諸原因の積極的な脱構築、そして実践的、さらには政治的な行動にうつることが重要なのです。それと同時に、ジャン＝ピエール・デュビュイの『ツナミの小形而上学』のように、ルネ・ジラルドの人類学的思考を援用したり聖なる暴力を引き合いに出すことはほとんど役に立ちそうにありません。まさに、私たちの思考の図式が途方に暮れた（方角を見失った）状態から、いかにブランショが『災厄のエクリチュール』で書いているように「苦しみと共に思考すること」を学ぶか、さらには日本のカタストロフィが様々な理由で予兆する新たなパラダイムの射程を測ろうとし始めるかが肝要です。それゆえ、ナンシーが『破局の等価性——フクシマの後で』で正当にも指摘したように、カタルシスなきカタストロフィ、つまり「catastrophe」<sup>9</sup>という言葉の起源たるアリストテレスの図式そのものを破碎してしまうカタストロフィが問題なのです。実際、ラテン語の「catastrophā」はギリシャ語の「katastrōphē」からの借用語で、激動、終わり、結末、そして後に演劇で「物語の結末」を意味しました（しかも、この最後の意味だけがデイドロとダランベールによる『百科全書』には載っています）。しかし、今度の日本のカタストロフィは、数多の亡霊（広島、チェルノブイリ…）を蘇らせ、カタストロフィという語の伝統的な意味を無用のものとし〔désœuvre〕、破綻させている（その災厄として現われている）〔désastre〕のです。この出来事から何かを掴み取りたいなら、私たちはどこかカタストロフィ

<sup>8</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé, quand l'impossible est certain*, Seuil 2002, p. 216 [ジャン＝ピエール・デュビュイ『ありえないことが現実になるとき：賢明な破局論にむけて』桑田光平・本田貴久訳、筑摩書房、2012年、198頁]。

<sup>9</sup> [訳註] catastropheは、ギリシャ語源としてはcata（上から下まで）とstréphein（回す）からなり、「転覆」という含意がある。また、本稿で比較対照されているdésastre（災厄）はイタリア語のdisastroに由来するといわれるが、少なくとも二つの語源の解釈がある。dis-（悪い）+astro（星）で「悪い星回り」という解釈と、dis-（離れて）+astro（星）で「幸運をもたらす星から離れて」という解釈である。

と災厄の間の場所を彷徨うことを強いられます（日本語にも二つの異なる系列があり、「災害」、「災厄」がdésastreに、「破局」がcatastropheに相当することを最近教えてもらいました）。私たちは、カタストロフィから災厄へ、災厄からカタストロフィへと、常に回転ドアをくるくる回っています。私たちは紡ぎ車の上にいるのであり、「苦しみと共に考えることを学ぶ」のではないにしても、せめて思考を途方に暮れさせる（方角を見失わせる）ものに直面して、思考が前例のない不安に襲われることを我々は経験しなければなりません。

### 静謐なカタストロフィ

カタストロフィを思い、思考することができるのは、生き残るのに最低限必要な分だけカタストロフィから離れている場合だけでしょう。それが含意するのは、カタストロフィの直接の震央にはもはや捉えられていないということです。カタストロフィを思考することは「それ以後」にのみ可能なことです。この事後とは、デリダ的な意味での生死に関わる差延、つまり思考が宿ることができる場に他なりません。『揺れ動く日々日記』では、海外在住の日本人女性が2011年3月11日の出来事をどう知覚したかが、ほとんど臨床分析のような濃密さで分析されているのですが、この本の副題にならえば、私たちは「福島以後」に思考することしかできません。しかし、原子力の脅威によって通常の時間カテゴリーが溶解してしまった文脈では、「以後」とは何を意味するのでしょうか。福島が、ミカエル・フェリエの『福島、ある災厄の物語』という優れた本でそう呼ばれているような「ゆっくりとした、希薄化されたカタストロフィ、継続するカタストロフィ」である限りにおいて、「以後」というカテゴリーそのものが無効になってしまっているのです。彼は衝撃的な表現で、この辺りを徘徊する「半減期」、表立つことのない生命力の減衰、あの「ゴボゴボと音を立てるカタストロフィ」に触れています。このカタストロフィに対して、人は黙示録のモチーフを援用することはできません。なぜなら、黙示録とは語源的には曝け出すことだからです。

あちこちで読み聞きできたこととは反対に、福島は黙示録ではない。それは完全な事故ではない（とはいえ、そうなる可能性はつねにあるのだが）。しかし、ある仕方、最悪の事態はすでに生じ、私たちのまわりに現存している。このカタ

ストロフィは神々しいフィナーレの形を取らず、ガーゴイルから落ちる水のようなゴボゴボいう音を立てている。ある種の、システムティックな日々の転落である。暴力的な皆殺しではないが、死に到る状態である——その上、以後ますます合法的になる。少しずつ、逆向きのホメオパシー、減衰する生命のかたち<sup>10</sup>。

このほとんど感じられることのない生命の衰え、時間・空間の被爆に対するフェリエの言及は、西山氏の手紙の記述と響きあうところがあります。*désastre*と*catastrophe*にあたる日本語は何かという私の質問に答える手紙のなかで、彼はこう書いていました。「原子力発電所の周囲では、放射能汚染を除けば何も変化していません。空気、水、草木、土、動物、鳥……あらゆるものは変わっていないように見えますが、実際には放射能を多量に浴びています。「静謐な」カタストロフィの風景を前にして、自殺した住民もいます。放射能を浴びた草花や土、水に絶望した酪農家が自分の牧場で自殺したことが私には忘れられません」。そして、西山氏はブランシヨの『災厄のエクリチュール』<sup>11</sup>の最初の断片を引用し、こう記しました。「福島は災厄とは、『もはやこの災厄を思考すべき未来を持たないことである』」。ここで、いま福島を取り巻く世界の不可視の崩壊にあらかじめ注釈をしていたかに見えるブランシヨの断片の響きに、耳を傾けるべきなのでしょう。「災厄はすべてを現状のままにしながら破壊する。(…) 災厄を思考することとは(もしそれが可能なら。だが、災厄が思考だと私たちが予感しているかぎり、それは不可能である)、もはや災厄を思考すべき未来をもたないことである」。福島、あるいは災厄の思考?——この表現は大変魅力的ですが、おそらくまだ時期尚早でしょう。

### 固有名の政治——フクシマとヒロシマ

私は今しがた、日本で起きたカタストロフィを指し示すために「福島」と言いましたが、それは福島が日本のカタストロフィの総称名詞となってしまったからです。その成立過程は結局、「アウシュヴィッツ」が絶滅収容所を指す総称名詞となった過程に似ています。ですが、何かを指示することで何かを消し去ってしまう

<sup>10</sup> Michaël Ferrier, *Fukushima, récit d'un désastre*, Gallimard 2012, p. 249.

<sup>11</sup> Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980, pp. 7-8.

象徴一名の恐るべき力を私は知らないわけではありません。そして、鶴岡哲が強調するように、「福島」というただ一つの名が「画像の焼付けの際に不要な部分を被覆する「マスク」のような」隠蔽の機能を果たしうることは承知しています。2011年8月にフランスで行われたシンポジウム<sup>12</sup>で、鶴岡は「福島という名をめぐって容赦なく組織される」「固有名の政治」に対して、正当にも警戒すべきであると呼びかけました。そして彼は「9世紀にまで遡る植民地的な性格をもった一連の征服戦争以来、中央権力は福島を含む東北地方を低開発のままにし、同時に不当に搾取してきた」こと、そしてその結果、福島原発で作られていた電力は、ことごとく東京での消費に向けられることになっていたことを指摘しました。

しかしともかく、最近の日本のカタストロフィを考えれば、必ず広島に言及することになります。たとえその目的が、一方は原発事故であり、もう一方は意図的な爆撃であるという事実をめぐって様々な差異化の働きを研ぎ澄まし、原子力が抱える喫緊の問題を問い直すにすぎないとしても、です。この講演を準備している間、福島と広島という二つの名前のある不吉な脚韻が私の心に付きまとい、私の思索を混乱させ、かつ活気付けていました。そもそも多和田氏の『揺れ動く日々の日記』はこの脚韻の確認から始まっています。「広島も福島もシマで終わる。そして、シマは島を意味する」<sup>13</sup>。大江健三郎はというと、非常にきつい言葉で、広島の死者たちに対する裏切り行為について言及しています。広島の死者たちは目下の原発の大惨事によって、あたかも愚弄され、あえて造語を使うなら、「再殺された」ようなものだ。「広島を経験を人類の記憶に刻み込まなければならない」と彼は記し、こう続けます。「これは自然災害よりもなお悲劇的なカタストロフィである。というのも、これは人間の手によるものだからだ。原子力発電所によって、〔広島において〕同じ人命に対する無定見を示すことによって、同じ過ちを犯すこと、それこそが広島の犠牲者たちの記憶に対する最悪の裏切りなのである」<sup>14</sup>。

そこで私の頭に浮かぶのは、アラン・レネの映画『ヒロシマ、私の恋人』（西山

<sup>12</sup> Satoshi Ukai, conférence aux « Nuits du 4 août de Peyrelevalde ». 下記のウェブサイトで閲覧可能 [www.nuitsdu4aout.com/pages/satoshi-ukai-a-propos-de-fukushima-extraits-5659849.html](http://www.nuitsdu4aout.com/pages/satoshi-ukai-a-propos-de-fukushima-extraits-5659849.html)

<sup>13</sup> Yoko Tawada, *Journal des jours tremblants*, p. 9.

<sup>14</sup> Kenzaburo Oe, « Nous sommes sous le regard des victimes », in n° spécial du *Monde* du 17 mars 2011.

氏に聞いたところによれば、この映画の題名は、日本語訳では単なる恋愛ロマンスを示しているとのこと〔日本語題名『二十四時間の情事』〕ですが、原題では「広島」と「私の恋人」という二つの語の共謀関係が衝撃的な並列を作り出しています)の有名なフレーズ「きみは広島で何も見なかった」です。この執拗に繰り返される言葉が「きみは福島で何も見なかった」<sup>15</sup>に姿を変えます。事実、いったい福島の何を私たちは見る事ができたというのでしょうか。サルコジ前大統領はとんでもないほらを吹いて、現場に赴いたと言い張りましたが、実際には事故現場の半径20km以内に立ち入ることはいまだにできないのです。見たという経験がないのなら、これからいったい何を知り、行い、考えることが私たちには可能なのでしょうか。この出来事について考え始めるためには、災厄の諸原因を隠蔽することを可能にしてしまったものは何か、出来るだけ掘り下げて分析することが必要です。大事なのは、啓蒙の思想家たちがこの実践に与えた意味における「批判的な思考」を、国家の嘘が隠蔽し覆い隠すしかなかった知性の光を働かせることなのです。多和田葉子もまたこう書いています。

再度、日本では自然災害時に世論が強力に操作されるという印象をもった。少なくともドイツでは、このカタストロフィは現行の原子力政策を論議する機会となった。もちろん、福島でも原子力発電所の安全性に長らく疑問を呈してきた個人や団体はいくらかあったが、その声がテレビ・ニュースで取り上げられることは決してなかった。そして現在もなお、その声は聞こえないままだ<sup>16</sup>。

したがって、日本の国会が委託した調査委員会（これは、このカタストロフィについて行われた三回目の調査のことですが）の結論を著しい進歩とみなすことができます。641頁に及ぶ最終報告書（2012年7月5日付け）では以下のような声明がなされています。福島原発事故は「(…) 政府、規制当局〔内閣府原子力安全委

<sup>15</sup> 〔訳註〕「きみは福島で何も見なかった」*Tu n'as rien vu à Fukushima*はまたフランスで出版された震災・福島関連書籍のタイトルでもある（竹原あき子「フクシマから一年、気づかされた日本像」、『図書新聞』3067号、2012年6月23日を参照）

<sup>16</sup> Yoko Tawada, *Journal des jours tremblants*, p. 94.

員会、経済産業省原子力安全保安院]と東京電力の間の共同謀議、ならびにこれらの機関のガバナンスの欠如に起因する」。さらには「この事故が人災であることは明白である。過去代々の政府と事故当時の政府、規制当局と東京電力は人々の生命と社会を保護するという責務を怠った」。「東京電力の経営陣は耐震工事と津波対策の遅れを意識しており、福島第一原発が災害に耐えられない脆弱な状態であるということを知っていた」と委員会は強調しました。東京電力が委託したこの前の第二回目の調査報告書は、地震の強さと津波の高さはあらゆる予想を超えており、常識的には想定外であったと断言し、この有力な電力会社〔東京電力〕の全責任を免除するものでした。それに対して、今回の委員会は「この報告書は責任逃れのための言い訳のようなものだ」と答え、「東京電力と規制当局はすでに津波と地震の危険があることを知っていた」と強調しています。さらに、「災害対策を講ずる機会がこれまでに幾度もあったにもかかわらず、規制当局と東京電力の経営陣は意図的に何もせず、決断を先送りにするか彼らにとって都合のいい対策を講じた。事故当時、如何なる安全措置も講じられていなかった」とこの委員会は付け加えています。

しかしながら……最近のニュースによれば、西日本で大飯原発三号機が7月1日に再稼動されたことが明らかになりました。「福島」以来はじめての原発の再稼動です。750万人もの署名を集めた請願運動にもかかわらず、関西電力は原子炉を再起動して7月4日の電力生産の回復を待っています。地震と津波に対する原子力施設の補強作業は三年後にやっと終わるそうです...

## 再生と犠牲

すでに述べたように、カタストロフィを思考することは、我々がカタストロフィについてどのように語るか、それにどのような名前をつけるか、それをどのようなシンボルで飾り立てるか、それにリクールの言う意味でのどのような「物語化」を押し付けるのかということをつたえず分析しようと試みることです。言葉を発する者は各自、発話行為の条件に注意を怠らず、まず第一に言葉遣いから目を離さないようにしなければなりません。遅ればせにしか、こういう言い方が出来るなら〈遅ればせに／切迫して〉しかカタストロフィについての情報を把握しなかったにもかかわらず、西洋人である私とそのカタストロフィの話をするのは、何と厄介なこと

で、さらには恐るべきことなのでしょう！切迫した状況と絶えざる不安のなか、現地でカストロフィを体験することと、衛星チャンネルや映像や音や様々な技術的媒介が作る壁によってカストロフィから切り離されていることは、別のことです。私は自分が教鞭をとっている郊外の高校近くのカフェのことをまだ覚えています。そこの薄型画面のテレビで、終日ロト〔宝くじ〕の結果やテレビのゲーム番組を流している例の巨大モニターの一つで、2011年3月11日の午前中、最初の津波の映像がにわかには映像を信じられないでいる私たちの眼前で流されたのです。私たちは自分の目を疑いました。使い古された文句です。ですが、まさに信じることが不可能だったのです。自分が見たものを、それが存在したということ信じることが出来なかったのです。そして、津波で壊滅的な被害を受けた日本の映像と2001年9月11日に崩壊したアメリカのツインタワーの映像との間で新たに不吉な脚韻が踏まれました。9.11の映像については、世界中のテレビが映像を信じられない私たちの眼前で繰り返し流していたのですが、それらはアメリカ製の虚構のカストロフィ映画と見紛うばかりに思われました。

あの朝、世界にじかに接して、一つの世界が終わりを告げたかのようでした。この終わりに対して私たち西洋人は夥しい数のテレビモニターの前で、悲劇的にも傍観者であることが可能でした。高さ15メートルの荒れ狂う津波によって人間の世界が破壊されていく映像を、信じられない気持ちで、ですが同時にその光景に恐れおののき無力感に苛まれながら見ているだけでした。藁のように流された人間の不幸。あたかも自然の「支配者かつ所有者」たらんと欲した人間に対し、激怒した自然がとうとう報復したかのようでした。ついに目を覚ました荒々しい獣の背中の上に私たちの住居があることが、ずっと忘れられていたかのようでした。葛飾北斎の浮世絵に描かれた波が2011年に再びやってきて人々を襲ったかのようでした。そして、かつてのアニミズムが、もはや技術の様々な構成物では押さえ切れない世界の中に回帰したのです。「かのような」の、イメージの、メタファーの力だけが、動き出した思考しえぬ何かを解釈するための頼みの綱となりました。逆に、世界の終わりはイメージであることをやめ、アメリカのカストロフィ映画にふさわしい悪魔祓いであることをやめました。つまり、世界の終わりはある種の恐ろしい警告として作動し、進行していたのです。

そして、信じられないまま、落胆したまま、地震、津波、原発事故というカスト

ロフィの氾濫、こうした悲劇的な出来事の高発、災厄の連鎖を生中継に近い形で追いました。すぐにフランスの新聞各紙では、新聞の基調となる見事な調査記事（「ル・モンド」紙のいくつかの記事を念頭に置いています）の他に、生存者たちの証言を読むことが出来ました。治療法、救済、さらには恩寵として、人は意味に加護を求めています。私の念頭にあるのは、「ル・モンド」紙に掲載された、仙台に移住した英語圏出身の女性から3月17日付で送られてきた、以下に引用するEメールです。「私はこの経験を通じて、世界中で、宇宙のある段階が乗り越えられつつあることを理解しました。そして、私の心はますます開かれていきます。兄は私に、つい先日起きたばかりのことと比べて自分の存在を卑小で取るに足りないものと感じているのではないかと尋ねてきました。それが違います！そうではなくて、私自身が自分よりはるかに大きなものの一部である感じがするのです。この世界の「再生」は厳しいものですが、とはいえ、すばらしいものです！」このメッセージに読者の一人が次のようなコメントを付けました。「この女性が、財産を失うことや死、絶対的な犠牲を超えて、この悲劇の深遠な意味を受け取ったことは、人類にすばらしい希望が持てるということです。」

「再生と犠牲」——これが、日本で起きたカストロフィにここで課せられている宗教的な図式です。私が思うに、喫緊の課題は、善意から発する言葉の長々した繰言がどんなものであるにせよ、思考と政治活動の足かせとなるようなこうした犠牲の図式を脱構築することです。しかも、この図式は、ルネ・ジラルと聖なる暴力についての彼の理論に発想を得たジャン＝ピエール・デュピュイのような人物が『ツナミの小形而上学』を執筆する上での着想を与えたものです。近代人がそれまでに抑圧してきた（とされる）宗教的なものと聖なるものへの立ち戻り、というのがデュピュイの著作の結論ですが、私はそれに断固として反対します。「津波の形象が現代の大物の道徳家たち（精神的指導者たち）にとって参照として役立っているのは、私たちが津波のきわだって宗教的な側面を考慮することを拒絶しているからだ」という彼の主張は、私の考えでは退行的であり、それに同意することができません。私の考えでは、津波というものから引き出すべき大なり小なりの形而上学など存在しません。形而上学的図式の脱構築だけが私たちが新たなパラダイムを思考する上での助けとなるのです。こうした脱構築の必要性に対して私たちが首尾一貫した態度を取ることを望むならば、津波から引き出すべきいかなる形而上学もあ

りません。

### カタストロフィからの触発

日本のカタストロフィから、このカタストロフィと共に思考することを始めるためには、このカタストロフィによって触発される〔心を動かされ辛い思いをする〕ことを受け入れ、この触発を思考の一つの経験とし、その経験の伝達の様態について省察する必要があります。諸作品の力こそが、通常の実験の座標軸が失われ、災厄の持つひどく新しい面が顕わになるのを目の当たりにして起こる何か茫然自失状態のようなものを伝達することを可能にします。ミカエル・フェリエは、同じ映像が繰り返し回帰するのを目の前にして、津波の映像を繰り返して津波を二倍にする「メディアによる津波」を目の前にして経験される茫然自失状態のことを述べています。

これは催眠効果のある、真の意味でメディアによる津波である。それは何も説明せず、本当の津波のように水没させ、飲み込む。そして私たちの目を血走らせ、私たちががすかに仰天し、幻覚に囚われ、麻痺しているように見えるようにさせる。私たちは津波のイメージの網に捕らえられ、言葉の本来の意味で茫然自失状態に陥る。

一つの名前が繰り返し現われる。この名は奇妙なことに、瀟洒にまた同時に不吉に響く。それは福島である。福島——語源的には“富／幸福の島”——はもはや真の名を持たず、その様々な原因が見えづらく、その輪郭ははっきりせず、まだその全ての帰結を想像することが出来ない一つのカタストロフィのぼんやりした同義語に過ぎない<sup>17</sup>。

同書の中で、フェリエは倦むことなく名指し記述していきます。南相馬では遺体の残骸が非常に損傷しており、「水面に浮かび上がってくる頃には、千切れて文字通りぼろぼろになっている」。しかしまた、石巻の日報紙の記者たちの並外れた骨折り仕事がある。技術的に進んだ設備が破壊されてなくなったので、以前の活版印

<sup>17</sup> Michaël Ferrier, *Fukushima, récit d'un déastre*, p. 38-39.

刷工の仕事に戻り、情報を伝達し続けるために、印刷のためのあらゆる資材を使っていた。「広告ビラの裏、アングル紙、段ボール紙、石版、楽譜用紙、木、米、ほろきれで出来た紙……」。さらには、立ち入り禁止区域からすぐのところであり、そこでは「風さえもが消えてしまった」、今後は〔実体のない〕名ばかりの村となる都路町<sup>18</sup>への訪問。私はたった今、「カタストロフィ」ではなく、「災厄」と書きました。それは、この本の副題が「あるカタストロフィの物語」ではなく、「ある災厄の物語」だからです。それは何故でしょうか。著者であるフェリエはその理由について説明していません。しかしながら、すでに強調したように、私たちは、居心地の悪いデッド・ゾーンで、カタストロフィと災厄のあいだのどこかを徘徊するように強いられているのです。

書き、記録し、思考し、そうしながら表現し、その結果として伝達すること。少しなりとも分析的なあらゆるエクリチュールのうちには、粉碎、(ラカンがこの語に与えた意味での) 第二の死、分離作業、解消、分解のような何かがあります。それこそまさに、ジャック・デリダが『抵抗——精神分析について』<sup>19</sup>で巧みに明らかにした「溶解 (lytique)」のプロセスです。おそらくそのために、はじめに思考を茫然自失させたものを前にして、思考を働かせることがこんなにも難しくなるのでしょうか。つまり、大文字の「物」／物それ自体がトラウマの原因そのものである時に、どのようにしてそれを再殺すればいいのでしょうか。象徴化可能なものの中にほとんど入ってこないものをどのようにして象徴化すればいいのでしょうか。象徴化が難しいものとは、かつてないほどの暴力が私たちの感覚へ闖入する事態であり、人間はそれを前にしてまず防火装置や刺激を遮断する装置をこしらえ、生き延びるのに必要な最低限の反射的行動を取ってしまうのです。この日本で起きた災厄／災害の生存者たちの言葉はこれから生み出されなければなりません。言葉が生み出された暁には、この体験を、一連の否認されたこと、語られなかったこと、主体の体験の中で働くトラウマの数々を含めて、どのように次世代に伝えていくかが問題となるでしょう。フロイトがこの概念に与えた意味での、終わりがあり、また果

<sup>18</sup> 〔訳註〕原文ではMiyako-muraとなっているが、文脈から福島県田村市都路町と推定される。

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, 1996 [ジャック・デリダ『精神分析の抵抗—フロイト、ラカン、デリダ』鶴飼哲、守中高明、石田英敬訳、青土社、2007年]。

てしのない分析は、まだ始まってさえいないのかもしれませんが。

### カタストロフィの語り口

カタストロフィを思考するということは、それに関して正しい言葉を発する能力を備えていることを含意します。この並外れた事態、途方もない規模の損害を前にすれば、正しさは自明ではないのですが。「どのように思考すべきか」から出発して、私は「どのように語るべきか」にたどり着きます。私は、自分に苦い思いを伝え、読み返した時にその後味が残るある文章にふれることにします。その文章は、思考されざるものを丸ごと明らかにしているがゆえに、私の関心を引きます。大学教員兼作家の若いフランス人女性が「リベラシオン」紙（2011年3月17日付）に送った文章です。彼女は日本から逃れたことを釈明しています。災厄から逃れることは、いずれにせよ理解の出来ることです。しかし、この逃走談に、唯美主義の上塗りをする必要などあったのでしょうか。この文章はまさに不謹慎なまでにきれいごとで墮しているのですが、それがわかるようにそのまま引用しなければならぬと私は思います。

私はカタストロフィ作家ではありません。私が日本に来たのは、かつて浮世絵が立てていたざわめきを新しい日本のうちに聞き、石庭を見るためでした。地震、津波、原発の脅威（最初の爆発は、私がタクシーで空港に向かっているときに起こりました）は暴力的で、そんな暴力と折り合いをつけるなんて私には土台無理です。

しかしながら、私が出会う日本の人々は、やさしく微笑みながら、私がかの国で静かにしばし時を過ごすことを勧めて下さるのです。地震以後に耳にする話とは違って、それが諦観なのだとは思われません（私は誰の口からも「それは起こるべくして起こった」とは聞いたりしませんでした）。そうではなくて、こうした脅威と折り合いをつける習慣であり、学ぶことであり、内的力であり、慎みでもあります。そして、軽く赤みの差した陽光に浸された通りを歩きながら、それが私に教えてくれること、教え始めてくれていることに身を委ねることにしました。私がいたのは京都のヴィラ九条山で（普段、ここでの唯一の脅威はオオムカデ、凶暴なサルとクマだけです）、三月の日本で、春の訪れを感じる喜びを私

は感じていました。作家イムレ・ケルテースが〔アウシュヴィッツの〕強制収容所に沈む夕日の美しさとの美を前にした彼を包み込んだ喜びについて書いた一節について、そしてこの一節が説明している瞬間のうちに幸せを感じるという驚くべき能力、たとえ危険や脅威、恐怖の中にあっても生きることを称える力強さに、私は思いを馳せます。〔…〕

不幸の真っ只中にある喜びの閃光というこのようなタブーを、誤解される危険を恐れずに指摘したいと思います。そして、東北の被災地の風景の中で、津波に家が押し流され、村が崩壊した沿岸部で、私に次のように期待させてください。つまり、依然として冷たい空気が晴れた日々の約束を迎え撃つ時、ますます穏やかになっていく三月の陽光の中で桜の開花が近づく時、近親者を失くした人々、なじみのものやすべての思い出の品々を大地に飲み込まれ、水に流された人々に、こうした喜びの閃光が経験されることを。

この若い女性作家（名前は伏せておきますが）の言葉を長々と引用したのは、フランス語で言う空虚な言葉を並べて満足している（se paie de mots）彼女の言葉の、ナイーヴさの混じった偽善の下で、ある一定の数の「思考されざるもの」が働いているからです。「カタストロフィ作家」という特別な種が存在するとでも言うのでしょうか。花咲く桜に守られて、〔原子力〕技術による被害を奇跡的に免れた「永遠の日本」など存在するのでしょうか。「不幸の真っ只中にある喜びの閃光」など存在するのでしょうか。そして「内に秘めた力」と「慎み」が混ざり合った、日本人の魂が持つ自然な本性（nature）など存在するのでしょうか。私には非常に疑わしいと思われます。せいぜいそこに見出されるのは、自分が逃げ出した〈罹災した世界〉に再び「意味」を与えようとする試みにすぎません。唯美主義的なこの言葉のうちには、陳腐な決まり文句と思考されざるものとの混交があります。その一切を私たちは追い出し、脱構築し、白日の下に曝さなくてはなりません。もし、このカタストロフィについて考え、カタストロフィの持つ具体的な普遍性を検討することはどういうことでありうるのかを、これから少しでも垣間見たいと私たちが望むのであれば。そして、そのときには、皆さんは彼女の文章にあったケルテースへの参照、すなわちアウシュヴィッツの絶滅収容所と日本のカタストロフィの間の結局のところ不謹慎なアナロジーに気づいてしまっているでしょう。まるで、各々の出

来事の単独性を思考することが失敗に帰しているかのようです。私の考えでは、この失敗はそもそも、「ショアShoa」という語は本来聖書の言葉で「自然のカタストロフィ」を意味しているのに、ユダヤ人絶滅を指し示すために「ショア」という語を使用することに要約されます。名称のなかにある「思考されざるもの」がまさに問題なのです。しかしながら、まず何よりも彼女の文章の欠点は、ギュンター・アンデルスが1958年の段階であんなにも鋭く捉えていたものを見て取ることに失敗していることです。アンデルスが捉えていたこととはすなわち、諸国家は単に地域的な個別性に根ざすことをやめたということ、アンデルスはまだ「世界性」と言う名では呼んでいませんが、こんな風に言い換えていいならば遠くにあるものの只中で、のすぐ近くにあるものの経験とでも呼べるものを私たちが考察しなければならないということなのです。

この旅日記のページから“極東の香り”が匂い立つようなことは全くないでしょう。この本では、異国趣味を満足させるような、あるいは絵になる景観を楽しむような旅行はほとんど問題にならないでしょう。神社仏閣も能も、禅宗の僧侶も茶道も、仏塔も造園法も、提灯も芸者も、漁師や米を作る農民でさえもほとんど問題にならないでしょう。というのも、日本について書かれたこれらのページが扱うのは、いわゆる“極東”ではなく非常に近い東洋だからです。すなわち、この本は広島と長崎という名で示される日本、核の時代を現実に経験した日本のみを扱います。あえて“非常に近い東洋”と言いますが、それは私たちの時代である現代が主要な仕方で実現したことが、まさに現代が“遠いところ”という概念を失くしてしまったということだからです。いやそうではありません。“遠いところ”という概念のみならず、遠いところそれ自体を無化してしまったのです。

したがって、本稿を終えるにあたって、私たちがというものを措定することの緊急性、必要性与同時に極端な複雑さを強調しておきたいと思います。この私たちがとは神話化したり、実体化したりすることが問題とはならない私たちです。私が首都大学東京で講演をした時、参加者の一人が全く妥当にも指摘したように、日本人の「私たち」でさえ、日本のカタストロフィそれ自体によって根底から分割され、試練にかけられており、非常に複雑な、〈規模〉というものがもたらす作用の全体を

考慮しなければなりません。というのも、住んでいた場所が東京か仙台か、はたまた福島第一原発から数キロのところかによって、このカタストロフィの知覚の仕方が同じではありえなかったからです。したがって、ナイーヴにも短絡的に、〔例の若いフランス人女性の〕唯美的な自閉に対して栄光に満ちた「私たち」を対置するなどというようなことは私の意図するところではありません。それ自体、断層が生じ、傷つきやすく、分割されている「私たち」ではない「私たち」など存在しません。こうした「私たち」が問題になっている際に、私が関心を持っているのは、集団というものの、国家権力に対する一つの抵抗集団、緊急に必要性に駆られて、自分たち自身の活動的少数派としての経験をしている一つの集団（むしろ、いくつもの集団と言わなければならないでしょう。というのも、私の考えでは、集団は複数のもの、様々な紛争の種となるものに貫かれているものでしかありえないからです）に何ができるかということです。ここで私は再びギンター・アンデルスを引用しますが、アンデルスはユダヤ系ドイツ人で、元の名字シュテルン〔「星」〕からドイツ語で「他者」を意味するアンデルスに改名しました。アンデルスは彼自身、自分のことを「国際的な子供」と非常に上手く言い当てていました。「道徳性の役割とはむしろ、法の力を掌握するというこうした不道徳性を失墜させ、粉碎することにあるのではないか。合法性が不道徳である時に、道徳性の声は抵抗の声であると言えるのではないか。」〔傍点は引用者による〕

どのような全国的な規模の、また国際的な規模の反原子力運動の集団を組み立てなければならないのでしょうか。はっとさせるほど見事な『橋の上の男 広島と長崎の日記』の中で、ギンター・アンデルスは、核兵器生産にその貢献が欠かせないすべての人にストライキするよう勧めることによって、核兵器生産への反対を呼びかけますが、彼はそのことだけで満足してはいません。彼の結論は、主権という概念の再検討が必要だというものでした。アンデルスは、主権という概念は、様態を変えたある技術、これからはあらゆる場で、しかもある一定の国の主権行使の場のまさに外側で打撃を加える能力を持つある技術の様態変化そのものに適合したものでなければならない、というきわめて鋭い指摘をします。それはこの技術、この場合は原子力技術ですが、この技術には国境がなく、ある一定の国家の境界の内部での権力の行使に起源から結びつけられた主権という概念は見直されなければならないからです。これはユルゲン・ハーバーマスの主張でもあります。彼はまさ

に「カタストロフィから教訓を引き出すこと」と題された1998年のテキストで、新たな世界市民による政治 (cosmopolitique) という概念を援用し、こう結論しています。「このような『プロジェクト』の最初の受取り手となるのは、政府ではなく、社会運動と非政府組織 (NGO)、言い換えれば、各国の政府間の境界をもものもしない市民社会の現役メンバーなのだ」。そして、主権のうちで何が脱構築されなければならないかに関するジャック・デリダの主張は知られています。とはいえ、無条件性 (支配力なき正義) と主権 (法、支配力あるいは権力) とを分離すること——この分離は困難でほとんど不可能であるが必要不可欠である——はきわめて困難なのだが、とデリダは書いています。

事実、日本のカタストロフィは、政治を別の仕方<sup>●●●●</sup>で考えること、さらには国際的な活動の可能性を試してみることを強く促しています。かくして、2011年4月の福島アピールは「カタストロフィを国際市民の管理下に置くこと」を目標とし、次の言葉から始まります。

(…) 世界人権宣言を鑑みて、

(…) 日本国民と世界の残りの人々を危険に曝す福島第一原発の現状を鑑みて、そして、東京電力ならびに日本政府が状況に対処する能力を欠くことを鑑みて、我ら地球の住民は、国連、世界保健機構、およびすべての国際機関と我々の政府すべてに訴えかける<sup>20</sup>

「我ら地球の住民」とは素晴らしい言い回しではありませんか。けれども、これが単なる敬虔な願いにとどまるべきではないでしょう。そういう危険もあるかもしれないので、引き続き警戒が必要です。しかしながら、私は日本の驚異的なデモの運動に強い印象を受けています。つい最近は大江健三郎の呼びかけで10万人以上の人々が集結しましたが、西山雄二が指摘するように、しばしば子供づれの母親のような、これまではっきりとした政党支持をして来なかった人たちも参加していました。それはこれまでにないことであり、注目に値します。このような新しい現象は、国家の営利主義のために自分たちから取り上げられてきた決定権を、主体であ

<sup>20</sup> 次のウェブサイトでご覧可能。www.appeldefukushima.com/fr/

る国民が自らの手に取り戻したいという願望のようなものを物語っています。しかし、また、活動家集団の行動にも言及しておく必要があるでしょう。ただ、難しいのは、こうした様々な規模のもの、諸々の市民運動や活動家集団の間の連結（それは不確かなものですが）を考えること、「インターナショナル」のような何らかの国際同盟の可能性を考えることです。こうしたインターナショナルの実際の行動様態は、私には、いまだ、どちらかと言えば形が定まらず漠然としているように見ると言っておかなければなりません。

1970年代から反原発運動の活動をしている鶴飼哲は、先に述べたシンポジウムで、彼も属する「福島原発事故緊急会議」について触れています。その目標は三つで、まず政府に対してロビー活動を行うこと、次に原発産業と共犯関係にある各電力会社の労働組合に圧力をかけること、最後に発電所の労働者に対する支援ネットワークを構築することです。このような行動を生む非凡な思考の運動に、私はただ驚嘆するばかりです。これは、和協神学〔異なる教派間の和協を目指す立場〕でも、救済の思考でも、「賢明なカタストロフィ」でもなく、災厄の起きたまさにその場所で抵抗を実行に移すことです。これは、大文字の歴史のうちにある「思考されざるもの」の積極的な脱構築に起源を持つ政治的な行動主義であり、その狙いはまさに生き残ることと生き延びることの可能性を組織することです。これは現実的なものの変容行為であり、具体的なユートピアなのです。それを、あらゆる手段を使って継続される詩学と関連づけることは禁じられていません。たとえば、福島に捧げられた一篇の詩——西山氏が執筆を依頼した詩ですが——を『環境—論理』の冒頭に置いたミシェル・ドゥギーの詩学のような<sup>21</sup>。

なんてことだ！「危険が増えていくこのときに」……  
人を救うものではなく  
ただ喪失ばかりが増すなんて  
変えなければならぬ

<sup>21</sup> Michel Deguy, *Écologiques*, Hermann, 2011, p. 14 [ミシェル・ドゥギー「マグニチュード」西山雄二訳、管啓次郎・野崎欽編『ろうそくの炎がささやく言葉』、勁草書房、2011年、71-72頁]。

風の神アイオロスを風力発電に  
太陽の神ヘリオスを太陽電池に  
そして、暗く沈んだ心を  
日本の救済者の心に

Gisèle Berkman, « Penser avec douleur (quelques réflexions sur la catastrophe japonaise) »

翻訳 = 寺本弘子 (アリアンス・フランセーズ仙台)、  
清水雄大 (リール第三大学博士課程)

## 我々の思考を妨げるもの

ジゼル・ベルクマン

### 脱一人間の時代、脱思考の趨勢

今日のフランスでは、他のヨーロッパ各地と同じく、思考の活動が人々の関心のものではなくなりつつあり、精神の剰余、無駄、補完物だと見なされてしまっている。フランスの政権与党は傲岸不遜で、ほぼ勝ち誇った様子で、ある種の思考の怠慢を表明しているが、それは最終的に、複雑な論述を練り上げなければならないとされる義務の放棄につながるだろう。「考え過ぎないで、集中して働くべきだ」。こう宣言したのは、クリスティーヌ・ラガルド〔経済・産業・財政〕大臣である。2007年7月10日、国民議会で「労働と雇用、購買力」法案を提案する際の一コマだ。この発言は、産業資本主義体制において、思考というものが「即戦力になる頭脳の時代〔temps de cerveau disponible〕のなかで変容したことを如実に示唆している。たしかに、何人たりとも我々が思考するのを禁じてはいない。だが思考することは、産業資本主義体制下で非生産的との汚名を着せられている。収益性を示さねばならないというのに思考するなんて無意味だ、あるいは、今日の「ニュースピーク」<sup>1</sup>がよりシンプルで、よりクリアで、いとも簡単に要約できる言語になろうとしているというのに、思考するなんて時代錯誤な複合物ではないか、といった具合に非難されているのだ。

明らかに、未来の世代と人文学の関係に持続的な影響を及ぼし、さらに両者の関係を水面下で再編成しようとする危機がある。この危機が多くの点で市場経済と結託していることは、いささかも疑う余地のない事実に見える。市場経済は整序し、

<sup>1</sup>〔訳註〕ジョージ・オーウェルの『1984』で登場する未来言語。権力機関によって、極端に単純な言語のみ使用が許されている。

画一化し、収益性と効率性という基準を課し、あらゆる価値を交換可能な価値に置き換えてしまう。ところで、市場が要求する経営や評価の新しい規範（話題の「上海交通大学世界大学ランキング」の評価基準は、批判精神のある再評価など歯牙にもかけない）は、まさしく人間の新しい規範という名目を装う。また、新しい人間の養成を狙った言説や、さらには「人間的例外の終焉」といった名目も用いられる。この「人間的例外の終焉」とは同タイトルの書物のなかでジャン＝マリ・シェフェーが規定した表現だが、私見ではその単純化志向は早急に批判する必要がある<sup>2</sup>。あたかも我々は一種の「脱一人間的な〔dés-human〕」時代を生活しているかのようだ。こんな驚くべき分析をしたのは精神分析家のピエール・フェディダである。亡くなる直前まで開講していた最後のセミナーのなかで、フェディダがあらゆる細心の注意を払って示したのは、市場経済や勝ち誇ったマーケティングのいくつかの言説が規定する新しい人間の製造と、国民社会主義（ナチ）国家下で流布していた言説とのあいだの不穏な連帯関係だった。「今日流布している新しい人間のキャンペーンはどれもある意味できわめて危険だ。新たな規範やグローバル化への順応が促進されているからである。「経営者」向けの定期刊行物を読んでみてほしい。そこに登場する新しい人間には背筋が凍る。なぜなら、たとえ同じ意図にしたがうわけではないにせよ、ほとんど同じ言い回しが用いられているからだ。私は偏った見方はしたくない。だが「新しさ」のために「人間」という言葉が失われているいま、警戒しなければならない何かがあるがそこに垣間見える」<sup>3</sup>。拙論では、ピエール・フェディダが分析したこの〈脱一人間的なもの〉の特徴を「脱一思考〔dé-pensée〕」と呼ぶことにしよう。

思考の方位を定めるとはどういうことか

にもかかわらず、私が等しく批判する必要があると思うのは、別の側面から、失われた人間性に一種の貴族的なノスタルジーで防腐処置を施し、これに純然たる哀歌を唱える言説である。失われた人間性という繰り言を受け継ぐだけであってはな

<sup>2</sup> Cf. Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, « Essais », 2007.

<sup>3</sup> Cf. Pierre Fédida, *Humain/déshumain*, Pierre Fédida, *la parole de l'œuvre*, PUF, « petite bibliothèque de psychanalyse », 2007, p. 20-21.

らないだろう<sup>4</sup>。私の場合もそうだが、都市の郊外で教えたことのある誰もが経験してきたのだが、生徒たちのなかには「インテリ」にみられることを心底嫌がり、真面目に物事を考えることが難しい者がある。あたかも、思考を通じて何かを洗練させ、主体性を養うという喜びにある種の禁止が課せられているかのようだ。それはいささか、思考を働かせる経験や受肉した思考の感覚、思考の生理や身体性が、ありのままの形で言語化されえないだけに、よりいっそうの危険を表しているかのようだ。——フロイトはレオナルド・ダ＝ヴィンチに関する見事な論述（「ダ＝ヴィンチはひたすら情熱を知への欲動に変えていた」）を通じて「昇華」を理論化したのが、そうした経験が敵視されるようになったかのようである。同じく問題であるのは、大規模な「威信の喪失〔désautorisation〕」である。威信の喪失は思考の象徴的信用の損失だけでなく<sup>5</sup>、主体の内的な苦悩にも関わる。つまり、自分自身の思考をもった主体として自己を確立することが難しいのだ。それゆえ、諸対象を接続し、単純化し、解放し、構築することも難しいのである。これらは思考の「方向づけ」に不可欠なあらゆる作用である——この問いにかつてカントはある有名なテキスト〔「思考の方位を定めるとはどういうことか」〕を捧げたが、かつてないほどアクチュアルな問いである。

自分自身の力で思考し、思考によって自らを方向づけ、けっして自明とはいえない「思考の快樂」に到達すること——それこそが実際、私に言わせれば、人文学の命運をめぐる、きわめて具体的な仕方でも人文学を深刻な危機に曝しているものをめぐるあらゆる問題提起の地平なのだ。これは真の緊急事態であり、まさに今、ある種の再自然化が（科学技術や軍事に関わる重要な問題だというのに）問われることなく、いたるところで着々と進行している。この問題を暴露することが省察の重要な点のひとつなのだ。本稿で仮説として提起したいのだが、この問われないものはよりいっそうの力と偽りの明証性を伴って幅をきかせている。思考されざるものがこの理論の時代に洒落た嘲笑と化し、一種の禁忌語になってしまったのだから。

<sup>4</sup> 例えば、アラン・フィンケルクロートの『思考の敗北〔*La Défaite de la pensée*〕』のような書物の哀歌は典型である。

<sup>5</sup> この点に関する優れた分析としては、Bernard Stiegler, *Mécréance et Discrédit: Tome 2, Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Galilée, 2006を参照。

今日、自分自身の力で思考すること [s'auto-riser à penser] とは何だろうか。この問題から派生的に導き出される命題は、いかに思考に「長い時間 [larges tranches de temps]」を割くか、である。この表現はランボーが1871年8月28日、ポール・ドメニーに宛てた書簡の中で語っていたものだ<sup>6</sup>。「僕は何も欲しくはありません。ただ教えて頂きたいのです。自由な身になって働きたいのです。条件は僕の好きなパリで働くことだけです。ところがです。僕は歩くのが達者というだけで、何も特技はありません。僕は何ら物質的な拠り所もなく、あの巨大な都に辿り着くでしょう。でもあなたはこう仰いましたね。日銭15ルーの労働者になりたい奴があそこに出かけ、そんな仕事をし、そんな生活を送るのだ、と。僕もまた、あそこへ出かけて、そんな仕事をやり、そんな生活を送りましょう。あまり夢中にならなくてもいい仕事を紹介して頂けないでしょうか。だって思考には長い時間をかける必要がありますから。詩人であることを容認してくれるなら、物質的なばかばかしい苦役も捨てたものではありません。パリに行けば、絶対に儉約が必要でしょう！ 真面目な態度だと思いにならないのですか？ だとしたら、本気で抗議しなければならぬほど心外です！」<sup>7</sup>

活発に思考することは、評価が蔓延化した「即戦力になる頭脳の時代」では、現金化され、数量化され、値踏みされてしまう。〔フランス前大統領〕ニコラ・サルコジは、『クレヴの奥方』が郵便局員の選抜試験科目の試験問題になったかもしれないとの報告を嘲笑って、そんなものは郵便局員には必要ない、と言う。さらに、大統領選キャンペーンの際に登場した日刊情報誌『20分』では、次のように表明していた。「あなた方が古い文学をやる権利はある。だが納税者はあなた方の古典文学研究に税金を支払う義務はない。千人の生徒のうち、たった二つしかポストがないのだから。各大学は情報科学や数学、経済学課程を設置するために、もっと多くの資金を保持しなければならないだろう。知ることの喜びは素晴らしい。だが政府は、何よりもまず、若者たちの職業的成功に配慮しなければならないのだ」。社会党政権が到来して、新しい教育大臣が学校再建案でも提起すれば状況は変わるのだろうか。

<sup>6</sup> 〔訳註〕ポール・ドメニーはイザンパールの詩人で、ランボーの友人。いわゆる「見者の手紙」をはじめ、ランボーはいくつかの手紙を彼宛に送っている。

<sup>7</sup> 〔訳註〕『ランボー全集』（平井啓之・中地義和訳、青土社、2006年、450-451頁）を参照。

## 生産的な思考？

ある新たなパラダイムが輪郭を帯びつつあるが、ミシェル・ドゥギーはこの状況を、『世界内の終焉』で「進行中の変化」として説得力ある分析をした。彼はこの時代を文化的・形容するが、それはハイデガーが命名した「組み立て〔*Gestell*〕」の概念——内在的な技術がグローバルな規模で実現する過程が進行しているという解釈だ<sup>8</sup>。何が〈脱—思考〉の構成要素となるのだろうか。〈脱—思考〉はさまざまな形——言語化や理論構築の遮断や困難、アカデミズムのなかで飼い馴らされた堅固な形式の模倣や再生産で現れる。多くの人々は賭けの形を前提とする思考の宙返りを恐れる。カントの「啓蒙とは何か」を引くならば、思考する主体は「自分自身の悟性を使用する」能力にいわば賭ける。まさにこうした啓蒙、教養〔*Bildung*〕が問われるのである——その命運、問題を孕んだその達成は本稿の主要な論点のひとつだ。ピエール・ダルドとクリスティアン・ラヴァルが『世界の新たな理性』<sup>9</sup>で適切に調査している通り、ガヴァナンスとマネジメントの理屈が支配する我々の時代で、カントの「あえて賢明であれ〔*sapere aude*〕」はかつてないほどアクチュアルに響く。我々は「企業文化」やマネジメントによって、科学偏重の悟性によって価値を下げた偽の理性によって平板化された世界に直面しているのだ。思考は抽象的で現実離れた営みだと言うひとはみな、「抽象的に思考するのは誰か」と題された、射程の広いヘーゲルの小論を一読する必要があるだろう。悪しき抽象化は、一般にそう思われている側のものではない。なぜなら、活動中の思考、沈黙したままおこなわれる思考、そして、いたるところで形成され、何らかの啓蒙理念を新たに再構築しようとする熱烈な欲望を証し立てる数々のグループの核心にある思考は、生産性向上の名目で援用される今日の労働とは何の関わりもないのだ。思考は「もっと稼ぐためにもっと働くわけではない」<sup>10</sup>。思考の生産性は、その非生産性と

<sup>8</sup> Cf. Michel Deguy, *La Fin dans le monde*, Hermann, « le bel aujourd' hui », 2010; *Réouverture après travaux*, Galilée, 2008.

<sup>9</sup> Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, 2009.

<sup>10</sup> [訳註] ニコラ・サルコジ前フランス大統領のスローガン「もっと働き、もっと稼ごう」の転用。彼は競争社会や成果主義を肯定し、アメリカ式の自由主義経済や市場原理をフランス社会に積極的に導入した。

いう危険を冒しておのれを賭ける。思考の能動性とは、思考固有の受動性との、引き受けられた遊戯だからだ。それが思考の発明や発見の代価であり、時間をかけて明らかにすべきことだが、否定的なものの否認と格闘する時代——勝ち誇った実証性の回帰、「明瞭な話し方」の賞賛、精神分析に対する子供じみた憎悪、「脳生理学」に対する一点の曇りもない称賛はこの時代の明らかな徴候だ——のなかで、否定性を引き受けることの代価なのである。

明らかに、思考する者自身がいかなる言葉を用いるのかという問題を避けて通ることはできない。美しき魂の罫にも虚偽意識の果てしないアポリアにも陥らず、思考の現代的な危機の分析を、みずから記述すると主張する過程から、自分だけは不可思議にも脱しているとみなしつつ、どうしておこなうことなどできようか。このことは、アドルノの1959年の見事なテキスト「文化批判と社会」<sup>11</sup>のなかであらかじめ語り尽くされている感がある。彼は、批判が「文化の神話的不動性を糧にしている」ことに気づかぬまま、自分だけは批判対象から脱していると信じている状況のなかにある、自己欺瞞めいたものを描き出す。行き着く先は解決不可能なメランコリーの彷徨か、素朴な協調主義のいずれかであるように見えなくもない。さまざまな仮面の下で提示されるとしても、それはつねに同じアポリアなのだ。想像裡にいかなる俯瞰的な立場を採用すれば、批判的思考の、そして思考に付随する快樂の、さらには、自分自身の思考の活動を通じて思考を深め、主体化を遂げる享樂の衰退を確認することなどできるというのか。概念を事象の運動そのものに沈潜させる弁証法の効力をアドルノほど信用しないとすれば、美しき魂の自己欺瞞から、いつか分析の可能性へと移行したことを、どうしたら確信できるのか。この危険は冒す価値がある。ただし、二つの主な困難——我々自身の批判的遺産が手つかずのままに回帰すると思ひ込む陥穽、そして、この遺産を適切に同定することの困難を自覚する必要がある。

### 根拠主義——新たなパラダイムを分析するために

結局、あたかも、啓蒙とのある種の関係がその都度関与する、相容れない二つの

<sup>11</sup> *Prismes, Critique de la culture et société*, traduit de l'allemand par Geneviève Rochlitz et Rainer Rochlitz, Payot, « Critique de la politique », 2003 [『プリズメン』渡辺祐邦・三原弟平訳、ちくま学芸文庫、1996年].

理性概念が存在するかのようだ。哲学的活動、より広い意味では、思考を介した活動とは、〔理性の〕内なる外部に位置する理性の他者との対話の場なのだろうか。そこでは言語の発明、文彩の戯れ、ドイツ・ロマン派に顕著な機知〔Witz〕の業、同一化を目指す融合とは異なる「不分割〔indivision〕」（ミシェル・ドゥギー）が認められるだろうか。それとも、演繹モデルがつねにすでにいかに方向づけられているのかを忘れたまま、命題論理をまねて思考のスタイルをつくり出すことができるだろうか。なにしろ演繹モデルは、論証と事例の選択によって、常識（「周知の通り……」）の権威効果によって、内部分裂の構造を否認する第三項排除の論理への執着によって方向づけられているのだから。私が「新たなパラダイム」と呼ぶものは「根拠主義的〔fondationnel〕」思考と表現されるが、その地図を素描しなければならないだろう。この類の思考は、フーコーが『言葉と物』で「有限性の分析」を展開しつつ、その輪郭を素描した〈経験的—超越論的二重体〉を否認する。フーコーは自らが「人間学的眠り」と呼ぶものを、「カントによってその分割がすでに示されていた、経験的なものと超越論的なものの融合」と特徴づける。出発点となるのは、カントが『論理学』で提起した、例の「人間とは何か〔Was ist der Mensch?〕」という問いだ。この問いはカント的な批判の三つの問い——「私は何を知りうるか」「私は何をなすべきか」「私は何を希望することを許されているのか」を終えるための長い休止符のようである。この問いから、経験論的なものと超越論的なものの二重化や融合と結びつく「襞」が生じてくる。フーコーにとって、それは「人間学的眠り」の特徴であり、この眠りから思考を目覚めさせる必要がある。

この「襞」において、超越論的な機能はその尊大なネットワークで、経験の無気力で精彩を欠いた空間を覆い隠してしまう。逆に、経験の中身は生気を帯び、少しずつ矯正され、屹立し、そして、その超越論的な推定を彼方へと追いやる言説のなかに包摂される。かくして、この「襞」において、哲学は新たな眠り——独断主義の眠りではなく、「人間学」の眠り——によって眠りに就く。

フーコーが、人間学——そして人間学を要請した独断的な眠り——は我々の眼下で解体されつつあると考えてからもうすぐ半世紀を迎える<sup>12</sup>。我々は『言葉と物』を締めくくる結語の賭けを念頭においている。「では賭けをしてもいい、人間は波打ち

<sup>12</sup> 『言葉と物——人間科学の考古学』の出版が1966年であったことに留意しておこう。

際の砂の表情のように消滅するのだろう」。このような文章は人間の終焉ではなく、「人間」という言葉に集約される現実性や残存するその信の終焉を予定していたのだ。

### 今日の根拠主義の特徴

ここで私は、今日の「根拠主義」がいわば、〈経験的—超越論的二重体〉の否認によって確立しているという仮説を立ててみたい。「根拠主義」がそのアポリアの様相をつねに強化し、根底にある思考しえぬものに依じて、再—創設の中身をつねにより堅固にしているという仮説である。近代性へのある種の批判を消滅させることは、いわば、あの「砂の表情」の仮説上の消滅そのもの——主体の殺害が予定されているとこれまで信じてきたし、信じようとしてきた——を消滅してしまうことに等しい。新たな「根拠主義」は、「人間主義」の側では、すでに毀損されたとされる主体の回帰を援用するだけでなく、ジャン＝マリ・シェフェーの著作『人間的例外の終焉』にある「人間的例外」の終焉をも援用する。『人間的例外』では、「コギトの檻」が解放され、人間が生きものの領域へと上手く再統合される。そして新たな一元論の名において、「我々の内因性の精神の欲求と外因性の知識の束縛」を上手く共存させようとする。さらに根拠主義は今日、二重の作用において表現される。我々は気がつかないかもしれないが、根拠主義は手強いダブルバインドで我々を締めつけ、グローバルな超自由主義のダブルバインドを別の仕方ですべて返すのだ。

私が「根拠主義」と名づけるこの新たな価値の再興にとって、重要なのはフーコーが呼んだ「外の思考」と、ある種の近代的思考が我々に課してきたいわゆる非人称的なもののコギトと縁を切ることである。驚かないだろうが、コギトとの戦いは、脳科学分野のアントニオ・ダマシオやジャン＝ピエール・シャンジュー、アリストテレス的な実体の再興をともなう分析哲学を主張するジャン＝マリ・シェフェーやヴァンサン・デコンブといったさまざまな人々の十八番だ。ここで重要なのは、今日の根拠主義の地図を提起し、根拠主義がもたらす〈既製の思考〔prêt-à-penser〕〉の地図を提起することだろう。そのいくつかの特徴はこうである。

#### 1) 二元的存在論と縁を切ること／新たな存在論を再び基礎づけること

『人間的例外の終焉』におけるジャン＝マリ・シェフェーの身振り（この身振り

がその表面、あるいは裏面を見出すのは、フレデリック・ネフのような哲学者が、フランス思想を悪しき廃墟と化したポスト・ハイデガーとみなし、その上に命題形而上学を再び基礎づけようとする仕方においてである……)である。シェフェーが大いに参照するのはフィリップ・デスコラの仕事だ。デスコラが『自然と文化の彼方』<sup>13</sup>において見せた野心は、自然—文化の二律背反を超越しうる一元論に照らして構造人類学を再考する、というものだ。トーテミズムを抛り所にするデスコラの方法論的内省はこの点で明快である。なぜなら重要なのは、「社会学の現実——安定した関係性の体系——が、分析的な仕方 で存在論的な現実——あらゆる存在者の固有性の体系——に従属することへの賭け」だからだ。

## 2) 人間主義の擁護と動作主を切り離した上での主体への回帰

動作主については、ヴァンサン・デコンブの『主体の補完（主格補語）——自己自身で行動することについての探求』<sup>14</sup>をとり上げよう。この著作は、コルネリウス・カストリアディスとある種の分析哲学を十分に練られた仕方 で総合すると主張した点で大成功を収めた。『主体の補完』において、主体は文法上の意味での「動作主補語 [complément d'agent]」<sup>15</sup>となる。デコンブによれば、このような主体とは、「個人として同定されるものの、作用因のように世界のなかに現存する」はずのものである。一定のアカデミックな場で権威を得たこの本は、実体概念を、支持体の意味を込めて、デカルト的ではなく、アリストテレス的な仕方 で称賛する。容易に指摘できるのだが、「私」が何らかの意志や意図に等しい命題へとたえず還元されうると仮定したうえで、主体や思考の能動性の機械論的発想が援用されている。つまり、個々の思考は何らかの命題に還元され、何らかの意図に閉じ込められ、いくつかの論理的単位に切り分けられうるのであり、「私」は動作主や因果力という意味で、個々の思考を生み出す主だというわけである。もっとも、私は自分の夢の動作主だなどと言うことができるだろうか。それは結局、矛盾律の名のもとに無意識

<sup>13</sup> Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

<sup>14</sup> Vincent Descombes, *Complément de sujet, enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, 2004.

<sup>15</sup> [訳註] 受動態において動作を行う人物のこと。

に見切りをつけることなのだ。「何かを思考したということは何かを感覚したこととは異なる」とデコンブは書く。彼にとって、「思考すること」の意味には身体的次元も感覚的経験も存在しないのである。

### 3) 還元主義的な自然主義、あるいは「大脳生理学」の大いなる権力

新たなパラダイムの三番目の特徴——神経科学の発展につれて、往々にして反転した観念論にほかならない唯物論にしたがって、いかにして脳をコギトに反対して作用させるのか。しばらく論じてみたいのだが、私見では、こうした「唯脳論[tout célebral]」は新たなパラダイムのもっとも注目すべき特色のひとつである。まさに「脳の全体主義」が配されて、精神にとっての「不気味なもの」(フロイト)は、脳内に強制送還されてしまう。神経科学は思考の場所という考えに付きまといわれており、この場所を、観察可能な現象の作用点と意図的に混同する。重要なのは、ジャン＝ピエール・シャンジューがポール・リクルの意外な対話(『脳と心』)で主張するように、脳とは意識の中枢であるということだ。その対話からある一節を参照してみよう。

シャンジュー——意識は脳のなかで発展していきますが、我々は自分の脳についての意識をまったくもち合わせていないのです！

リクル——私には、今おっしゃった『意識は脳のなかで発展していく』という意味がわかりません。意識は知っているのです(あるいは知らないかも知れない。そしてこれが無意識の問題すべてです)。ですが、脳は金輪際認識の一対象であり続け、自己の身体の領域には決して所属しようとしません。脳は、ある思考がみずからを思考するというやり方では思考しません。しかしあなたは脳を思考しています。

シャンジュー——確かに。しかし思考は脳がなくてはみずからを思考することができないのです<sup>16</sup>。

<sup>16</sup> J.-P. Changeux et Paul Ricoeur, *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, Odile Jacob, 1998; rééd. 2000, pp. 58-63 [ジャン＝ピエール・シャンジュー、ポール・リクル『脳と心』合田正人・三浦直希訳、みすず書房、2008年、68-69頁]。

新たな科学が権威を得るために重要なことは、しかしかの理論に脳の働きを伝えるモデルの構築によって、「事象そのもの」に接近しようとされることだ。しかし、モデルは大量にあり、しばしば互いに相容れないので、脳科学のような領域を横断する暗黙の対立点をいつか叙述しなければならないのだろう。脳の働きのモデルは算出系ないしは神経系であり、脳は「原自己 [proto-self]」（ダマシオ）の中核、さらに思考を生み出すものとなる。例えば、すでに1983年にジャン＝ピエール・シャンジューは『ニューロン人間』において、「人間の脳という機械が生み出すものこそが思考である……」<sup>17</sup>と書いているが、この表現は長い注釈を施すに値するだろう。この一節全体を引用しておこう。「[...] 人間の脳が自律的なやり方で戦略を展開させることができるのは明らかだ。出来事を予想しながら、脳はそれ自身のプログラムを構築する。この自己組織化 [auto-organisation] の能力は人間の脳のもっとも際立った特徴の一つである。人間の脳という機械が生み出すものこそが思考である」。カバニスは『人間の肉体と精神の関係』<sup>18</sup>のなかで「肝臓が胆汁を分泌するように、脳は思考を分泌する」と主張したが、私たちは彼の時代からそれほど遠く隔たっていないのだ。

これらのモデルは容易に同定可能な敵に集中しているように見える。その敵とは精神分析であり、その土台をなす無意識という操作上の仮説だ。だがこれらのモデルは、デカルトの二元論から相続した観念論的な二元論に対して脳の一元論をそろって称賛しているかにみえるときでも、最終的に統合されることはほとんどない。これらのモデルが活用する唯物論は反転した観念論にほかならない。多くの事例のなかで一例を挙げると、大脳生理学者ロラン・ジュヴァンは『魔法使いの脳』で、脳の原因を介して、まさに「一者」への回帰を望んでいる。「長い間、形而上学は精神とその神秘を脳とは別の場所に追いやってきた。脳の方は自然科学と数学の法則にしたがうとされてきたのだ。[...] 認知科学は思考を司る諸現象が、観察

<sup>17</sup> Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Fayard, 1983 [ジャン＝ピエール・シャンジュー『ニューロン人間』新谷昌宏訳、みすず書房、1989年]。

<sup>18</sup> [訳註] ピエール・ジャン・ジョルジュ・カバニス (Pierre Jean Georges Cabanis) [1757～1808] はフランスの医学者・哲学者。感覚論を生理学的に発展させ、生理学的心理学の基礎を築いた。

可能な自然の一部であるという公準を課した。別の言い方をすれば、私の思考、私の意識はニューロンのスーパーコロニー〔敵対しない複数の巢の集まり〕にすぎないのだ<sup>19</sup>。

ところで、さまざまな形をとる精神疾患は脳生理学が得意とする議論の対象である。思考の障害を引き起こす脳の位置の証明が重要視される。脳のある場所を機能低下、ある区域を機能障害の原因に指定して、要因を説明できるのである。かくして、精神分析のアプローチは信用を失う。精神分析は生理学的現実への依拠に欠ける。無意識の現実を公準としているが、ダマシオによれば、自我は脳の原自己の流出物であり、シャンジューによれば、痕跡が神経伝達物質の受信者のレベルに応じて潜伏形態で脳に蓄積されるとされ、「私の思考、私の意識はニューロンのスーパーコロニーにすぎない」。脳の新たな一元論は人間の心理現象を積分した解釈を援用する。人間の心理現象はニューロン基盤から次々に総合されて構成されるというわけだ。その基本的な公準は、ロラン・ジュヴァンが精神療法の「積分的」発想にもとづいて主張した「精神の自然化」の公準にほかならない。「[...] 神経認知と感情に関する同一の効果が向精神薬といくつかの精神療法によって得られうるが、このことから精神療法に生物学的な知見がもたらされる。私たちは言葉の諸効果の唯物論的な理解へと歩を進めるのだ<sup>20</sup>。

#### 脳と思考の関係——ある実験観察とその推論から

この観点からすると、錯乱やハンディキャップは、[ニューロンの] ベルトコンベアのなかで、その要因が容易に位置確定される構造的欠損や機能不全でしかない。慎重に細部を検討すると、注意を引くのは構造的な盲信である。例えば、観察（脳の映像）の成果とそこからの推論を無謀に配合することがある。2011年12月にトゥールーズで行われたプロトコル実験の報告を引いておこう。

<sup>19</sup> 〔訳註〕 Roland Jouvent, *Le cerveau magicien: De la réalité au plaisir psychique*, Fayard, 2009, p. 224.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 223. 数行先で著者は次のように注意を促す。「認知神経科学の動向の核心において、精神の自然化という考えが発展してきた。本書はその理論的枠組みの一環をなしている」。

他人を理解するためには、二つのタイプの情報——視覚的な情報と先験的な情報——を得る必要がある。トゥールーズとリヨンのCNRS〔フランス国立科学研究センター〕の研究者たちによれば、こうした情報は統合失調症患者に欠けている。研究者たちはまず、俳優たちがいろいろな対象をいじっている様子を映したビデオを患者らに見せる。次に、これと同じシークエンスが、その一部が削除されて映写される。そこで患者は他人の意図を押し量らざるをえない。視覚的な情報が他人の動きの観察に応じて要約されるのだ。「先験的な情報」の方は、脳内に蓄積される我々の認識や過去の体験からもたらされる。患者は統合失調のさまざまな症状——消極的症状（興味関心の喪失、社会からの引き籠り）と積極的症状（幻覚、精神錯乱）——を呈していた。

研究者らの実験後、統合失調症患者が先験的な情報をうまく取り扱えなかったことが明らかになった。消極的症状を示した患者らは、まるで経験には何も期待しないといった様子で、経験から得られるデータを過少に利用した。反対に、積極的あるいは混乱的症状を示した患者らは、視覚的情報を犠牲にしてまで、先験的情報を過剰に利用した。どちらの患者にも言えるのは、視覚的情報と先験的情報の不均衡が他人の意図を間違って解釈させることだ。

これらの結果は認知療法の新たな戦略基盤になりうる。つまり、患者は自分の経験を活用する能力を改善し、他人の意図が理解できないという障害——薬物療法が効かない症状——を軽減できるようになるのだ。その上、この手法は自閉症にも有効でありうる。自閉症は統合失調の消極的症状ときわめて類似した病気だからだ。

このように、統合失調症と診断された主体に向けて、一部が欠落した情報を送ったところ、患者が脳のなかにおそらく「蓄積された」過去の経験から「先験的情報」をうまく活用していないということがわかった<sup>21</sup>。統合失調症患者の主体に精神錯乱や精神薄弱といった解釈を導入することで、患者は、健全な主体なら誰もが保持

<sup>21</sup> 脳はジャン＝ピエール・シャンジューの学説を支える純然たる聖書である。Cf. *L'Homme neuronal*, op. cit., p. 161. 「人間の脳は、その大脳皮質の組織のなかに、人間を取り巻く世界の諸表象を包含する」。

しているとされる情報の蓄積をほとんど管理していないということが確認された。だが、それはどんなモデル、どんな暗黙の規範に従っているのだろうか。誰もそのことを知らない。主体によって構築された経験が、資産の資本蓄積というモデルに従って索引づけられることが自明視されているからだ。最終的には、脳内の映像が客観的な評価の索引に昇格されるのだ。この点について、国家倫理委員会が注目すべき最近の報告で口を揃えて強調していたことがある。情報ツールが、脳と思考の関係を監視する特権的な手段と化した場合の、かけがえのない貢献と危険性が指摘されていたのだ。2012年5月22日、機能的ニューロン特殊影像の倫理的問題について国家倫理諮問委員会（CCNE）に出された年次報告（報告者はイヴ・アジッドとアリ・ベンマクルフ）の一節を引用してみよう。「これまで集められた結果によっては、今日、脳と思考の関係を的確に叙述することはできない。両者の関係を解明しようとする専門用語からは実験上の困難さだけでなく、理論上の困難さもうかがえる。また、概念の欠陥が示唆していることだが、磁気共鳴映像法（MRI）によって集められた映像には必ず慎重な解釈をほどこすべきである。我々はおかつてなく、脳と思考の関係に関する知的禁欲を求められている」<sup>22</sup>。

### 批判的思考の再起動——人文学、マイノリティ

批判的思考——端的な思考——を再起動させることとは、つまり、新たな根拠主義を新規に再考することである。新たな根拠主義こそが、現代の我々の〈既製思考〉を基礎づけ、この〈既製思考〉に疑問の余地のなく力強い明証性を供給しているのだから。『構造主義の周航』<sup>23</sup>において、ジャン＝クロード・ミルネールが援用する学説によれば、構造主義の立場——優れて理論的な立場——は存在するものを対立するものへと転化することで、「一者」と同一性の分離に立脚してきた。私の仮説では、我々の時代の根拠主義は〈存在するもの〉と〈対立するもの〉という等式を反転させて構築されているのだろう。存在と同一性を力まかせに「継ぎ直す [recoller]」ことが重視されているのである（その数多くの兆候として、[ベルリンの] 壁崩壊のヒステリックな記念式典やいわゆるナショナル・アイデンティティに

<sup>22</sup> この報告書全文は閲覧可能。www.ccne-ethique.fr/upload/avis\_116.pdf

<sup>23</sup> [訳註] Jean-Claude Milner, *Le Périple structural, Figures et paradigme*, seuil, 2002.

関するサルコジ前大統領の討論を挙げることができる)。しかし、いくら排除しようとも、「二つに引き裂かれたここ」(詩人アンドレ・デュ・ブーシェ)<sup>24</sup>が、我々の時代を形成する徴候の核心として静かに回帰してくる。そして、我々を束縛するダブルバインドの構造そのものが再び見出される。一方では、技術的理性が貧弱な論理、プログラムと数量化によって進展し、他方で、拡散する宗教の波、「グローバル化した」伝統主義の戦いがある。そのさまは次のことを自問させる。経験的なものと超越論的なものの関係を、それ自体の彼方で、いかに再起動させるべきか。いままでは罵倒されている〈外〉という発想は、ある種の近代性の名のひとつだったが。この〈外〉を、豊潤な内なる外部においていかに再起動させるべきか。そして、ジャン＝リュック・ナンシーが近著で名づけた「脱閉域 [déclousion]」という概念をいかに再開し、遂行するべきか。

かくして必要なことは、いかにして批判的思考が実践——活動中の現実——となるのかを問い質すことである。また、〔思考の〕物象化がつねにくり返され、誰もそこから免れていると言えないが、この様態を新たに分析することも必要だ。あるいは、アドルノの「文化批判と社会」の最後の一節を引用するならば、「絶対的物象化は、かつては精神の進歩を自分の一要素として前提したが、いまそれは精神を完全に呑み尽くそうとしている。批判的精神は、自己満足的に世界を観照して自己のもとにとどまっている限り、この絶対的物象化に太刀打ちできない」<sup>25</sup>。アドルノの一節が含意しているのは、あらゆる種類の否認や非承認に対して、思考に固執し、思考を固持することである。したがって、マイノリティであることを引き受けることだ。そして、思考と行動の新たな集団を考案することだ。引き受けられたマイノリティのただなかで、霊的共同の内在性からも解き放たれ、つねに再生されるミクロ権力のファシズムからも脱しているような集団的なものとは、どのようなものだろう。それは終わりなき喪でも協調主義でもなく、おそらく、現在の否定性へのある種の能動的な関係であろう。すなわち、すでにみたように、今日、思考の実践やマイノリティが何を意味するのかを能動的に再考する必要がある。文学へのある種の関係もまた、我々の時代の事象として、この試みに参与している。『サチュ

<sup>24</sup> 〔訳註〕 André du Bouchet, *Ici en deux*, Mercure de France, 1986.

<sup>25</sup> 〔訳註〕『プリズメン』前掲訳書、36頁。

ルニアン詩集』の銘として掲げられた、ヴェルレーヌの言葉のように——「思考しよう」<sup>26</sup>。

Gisèle Berkman, « Ce qui nous empêche de penser »

翻訳 = 西山雄二（首都大学東京）、中村秀俊（一橋大学博士課程）

---

<sup>26</sup> 『サチュルニアン詩』の銘句全体を引用しておこう。「今日、あらゆるものが慰めと解放をもたらす。思考しよう。」

## 思考することを彼は何と呼ぶか？

——ジャン＝リュック・ナンシーと脱構築

### ジゼル・ベルクマン

ジャン＝リュック・ナンシーは、ハイデガー以降の現代の哲学者のなかでも、思考において厳密な主題化のはるか彼方にあるものに直面する数少ない哲学者の一人であり、知と非-知との境界、哲学とそれを超過するものとの境界に身を置く数少ない思想家の一人である。そのために、彼は哲学的伝統から見れば独特の身ぶりを展開する。それは、思考の経験につき従って、それをかたちにするような身ぶりである。その身ぶりとは、触れることであり、さらには、音節化すること〔scansion〕、ダンスすること、またさらに思考〔pensée〕の語源にしたがうなら、重さを量ること〔pesée〕でもある。「思考をなすのは〔…〕、ひとつの操作ではないし、ひとつの行為でもない。それは身ぶりであり、経験である。身ぶりとはすなわち、振る舞いであり、向こうへと赴いたりこちらへと到来させたりする仕方、意味構築に先立つ分配、誘惑ないし逃避である」と、『逃れる思考』のなかで彼は書いている<sup>1</sup>。

この身ぶりに抽象的なものは何もない。反対に、この身ぶりが呼び集めるのは、経験のなかで最も生き生きとしたもの、接触のなかで最も鋭敏なもの、そっと触れることのなかで最も敏感なもの、である。「思考は、悟性がそれらを理解するようなあり方での抽象化や概念化を拒否する。思考は認識の操作手を産み出すのではない。思考は経験を試練にあわせ、経験に自らを記入させるのである〔…〕」<sup>2</sup>。そしてこう

<sup>1</sup> Cf. *La Pensée dérobée*, Galilée, 2001, [以下Pと略記] p. 12.

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, « L'amour en éclats », in *Une Pensée finie*, Galilée, 1990, p. 227 [以下PFと略記].  
〔邦訳『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、2011年、267-268頁〕

した経験の激しさから、ナンシーが他なる思考〔*autre pensée*〕と呼ぶものが理解されなくてはならない。「この自由の経験（これは「思考のなかの」経験ではなく、経験としての思考ないし思考することである）は次のことについての知でしかない。つまり、あらゆる思考のなかにはひとつの他なる思考がある。それはもはや思考によって思考されるのではなく、思考それ自身を思考する（思考を与え、浪費し、その重さを量る——「思考すること」が意味することである）ような「思考」である。悟性とは異なる、理性とは異なる、知とは異なる、観想とは異なる、哲学とは異なる、要するに思考それ自身とは異なる思考」<sup>3</sup>。

今日私が関心を寄せるのはまさしく、ナンシーに一貫してある、思考についてのこうしたこだわりである。デリダの場合は思考に対してもっぱら暗示的であり、慎重である。実際、「思考」はデリダがめったに言及しない語なのである。しかし彼は、側面的に、あるいは宙吊りのまま、「思考の身ぶり」について語ることを決して止めたことがない。ある意味では、彼はこの表現をわれわれに遺贈したのだろう。逆に、ナンシーにおける脱構築は、デリダにおけるそれとはどれくらい異なる身ぶり、異なるトポロジーを示すのだろうか？ いかなる点で、この差異はナンシーにおける思考へのある種のこだわり、ないしはある種の執着と結びつのだろうか？ これが私の問いの赤い糸となるだろう。

思考は、早くもナンシーの著書のタイトルに登場している（『思考の重み』、『限りある思考』、『逃れる思考』、『思考の交流について』）。ナンシーにおいて思考とは、ドゥルーズからこの表現を借りて言えば、概念的人物のようなものである。だがドゥルーズが、思考をすぐれて「イメージなし」にするような思考の〈イメージ〉を組み立てるのに対し、ナンシーにおいて思考は、進んでエロティックな要素を与えられた数多くのイメージを呼び集める。たとえば思考は裸の少女のうちに現れる。それは姿を隠し、一粒の種、断片、破片、粒子として再び現れる。それは次々

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 82, [以下ELと略記]。〔邦訳、『自由の経験』澤田直訳、未来社、2000年、107頁〕

に消え去る現前であり、つかのまのイルミネーションである<sup>4</sup>。したがって思考という出来事〔événement〕は、欲望の到来〔avènement〕に他ならない。『逃れる思考』が端的に、「欲することと思考すること、思考することを欲すること、欲することとして思考すること」<sup>5</sup>と表現するように。しかし次の言いまわしを、『限りある思考』の「省略的意味」から等しく引用することもできたはずである。「享受する以上に享受しえないような思考の悦びは存在しない、絶対に」。実を言えば思考は、像〔figura〕や仮面〔persona〕のように、受肉したものではない。ここで思い浮かぶのは、『共同－体』において推し進められた受肉の根本的な批判であり、それは意味作用とその内在的矛盾の批判に結びついている。「意味する身体は〔…〕物にしか受肉しない。身体を分解〔＝脱受肉化〕させる精神の存在なしには、身体であることができないという絶対的な矛盾」<sup>6</sup>。こうして思考は自らを曝し、思考における享受、諸境界への愛であるものにわれわれを曝し、つねに先んじているあの自由へとわれわれを誘うのである。

ナンシー「の」脱構築は、デリダ「の」それではなく（脱構築は何に署名するの  
か?）、露出〔exposition〕の「外〔ex〕」、ナンシーが外記〔*excriture*〕と呼ぶもの  
の「外〔ex〕」を争点としている。外記とは、内記〔*inscription*〕あるいは意味作  
用の堆積以外のすべてである。思考は触れること〔*toucher*〕に帰する。すなわち  
ナンシーが進んで意味のタッチ〔*touche*〕のように示すものに帰する。だが思考の  
タッチ——ナンシーにとって重要なこの語は、接触や筆づかいのスタイルのことで  
あり、そのうえ「〔異性を〕ひっかける〔*faire une touche*〕」というフランス語の  
表現に見られるように、誘惑の戯れに行なうタッチをも意味している——は、まだ  
概念なのだろうか、あるいはすでにして形象なのだろうか？ いかなる外部のトポ  
ロジーが争点となっているのだろうか？ 周知の通り、外部〔*dehors*〕はナンシー  
における鍵語であり、それはあらゆる構築をもあらゆる脱構築をも免れるものを

<sup>4</sup> Cf. « Coupe de style », in *Pp*, 81 sq.

<sup>5</sup> Cf. « Nudité », in *P*, 13.

<sup>6</sup> Métaillé, 2000, rééd. Métaillé, 2006, notre éd., 20 [以下Cと略記]。〔邦訳、『共同－体』大西雅一郎訳、松籟社、1996年〕

示している。ナンシーが思考の「外-物 [chose-dehors]」<sup>7</sup>と呼ぶもの——それは、フーコーが1966年の有名な論考「外の思考」で、ブランショについて「話す主体が消えていくところの外」と呼んだものとは同じでない——とはどういうものか？

ここにはつい最近、この哲学者 [=ナンシー] が「ストリクション [struction]」と名づけたものがある。つまり、脱構築可能なものと脱構築不可能なものの手前にあるようなものである。したがってそれはもはや、ブランショを含めてこのような表現にまだつきまとっているものとともに言えば、思考の外部でもなければ、言語の外にある絶対的な外面性への魅了でもない。そうではなく、思考そのものである限りでの外部、われわれが分有して持つこの外部なのである。そのさい思考は、フランス語「無い [rien]」のラテン語源にあたる語「モノ [res]」すなわち物 [chose] に依拠してナンシーが無-物 [chose-rien] と呼ぶもの、あらゆる贈与「以前」としてあるこの無に属する。私は、ナンシーにおけるこの他なる思考の道のり、非-知のこの形象を辿ってみようと思う。

思考することの意味するものを形象化するために、ナンシーはいかなる思考の身ぶりを実行しているのだろうか？ きわめて質的なこの身ぶりは（デッサンとダンスに対するこの哲学者の関心はよく知られている）、外記の概念のような新たな概念をどのくらい巻き込んでいるのか？ 私にとって第一に必要となるのは、ナンシーの身ぶりはいかなる点でデリダの脱構築的な身ぶりと異なるのかを明らかにすることである。もちろんナンシーの場合には思考についてしか語れないが、デリダの場合、彼はいくつかの例外を除いて、「思考」という語そのものを巧みに避けることを止めなかった。より正確に言えば彼は、エクリチュールの思考といまだ来たるべきものの思考とのあいだで、思考を省略したり宙吊りにしたりすることを止めなかったのである。もちろん、状況の的確な割り出しをしなければならないだろう。私が注目するに、その実践において本来の意味での哲学することを越えている限りでの思考について、デリダが最も雄弁な態度を示しているテキストは、おそらく、周知のように国際哲学コレージュの設立のために書かれた『青色報告』である。このコレージュの「統制的理念」が目指すのは、「哲学の問いが展開されてき

<sup>7</sup> Cf. J.-L. Nancy, *Les Muses*, Galilée (1994), éd. Revue et augmentée, 2001, 1994, p. 56.

た思考の場を描き出すこと、つまり哲学的なものの意味や使命について、その諸起源、その未来、その諸条件について描き出すことである。思考が示すのは、今のところ、哲学に対する、または哲学への関心でしかないが、これらの関心は最初から必然的に隔々まで哲学的というわけではない。[…] 哲学的な作業に劣らず、哲学的なものについての思考の経験、これがコレージュの課題となりうるだろう」<sup>8</sup>。

デリダはプログラムのなこのテキストのなかで、思考の経験について語っている。だが彼は、『グラマトロジーについて』の第一部の終わりに如実に見られるように、「思考」に対して意味を与えることをつねに拒んでいた。

「ある意味では、「思考」は何も意味しない。[…] この思考にはまったく重さがない。それは、体系の戯れのなかで、決して重さがないものである。思考することがまだ始まっていないということを、われわれはすでに知っている […]<sup>9</sup>。

この省略、この宙吊りをナンシーは見落とさなかった。「省略の意味」——この論文の出発点は〔デリダの〕『エクリチュールと差異』を締めくくるテキスト「省略」である——のなかで彼は次のように記している。「ある意味では、[…] 言説は存在しないし、哲学も存在しない。そしてデリダの思考すら存在しない。いずれにせよ、エクリチュールのなかに思考を省略し、蝕のように隠すことが、彼のパッションであったのだろう。すなわち、もはや思考するのではなく、向こうへと赴きそしてこちらへと到来させること。」<sup>10</sup>

結局のところデリダは、友人の思考に触れつつ思考の触れえぬものそのものに触れるために、『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』を必要としたかのようである。かくして、「そして君へ。計算できないもの」と題された最後よりひとつ前の章で、335ページ〔邦訳563頁〕以降において、彼は次の言葉で『思考の重み』における「思考に反して」という連辞に注釈している。

「思考に反して。思考は思考に反してしか、防御するその身体に対してしか思

<sup>8</sup> « Idée régulatrice », in F. Châtelet, J. Derrida, J.-P. Faye, D. Lecourt, *Le Rapport bleu, les sources historiques et théoriques du Collège International de philosophie*, PUF, « Librairie du Collège International de philosophie », 1998, p. 21-22を参照。

<sup>9</sup> J. Derrida, *De la Grammatologie*, éd. de Minuit, 1967, p. 142. [『根源の彼方に グラマトロジーについて・上』足立和浩訳、1989年（第8刷）、194頁]

<sup>10</sup> *PF*, 285. [『限りある思考』337頁]

考しない、と言えるかもしれない。思考が思考するのは、思考が思考を始めるために他者との釣り合いが十分にとれている場合でしかない。言い換えれば思考に反して、思考が自らの意に反して触れ、触れさせるときである。それゆえ思考が、それ自身から思考することははまだ決してないし、思考し始めたことも決してないだろう。これが思考について考えなくてはならないこと、計量について測らなくてはならないことである<sup>11</sup>。」

いまだ始まっていない思考というこのモチーフをめぐって、以上の言葉がハイデガーの有名な講演『思考することを人は何と呼ぶか』〔邦題『思惟とは何の謂いか』〕に呼応していることに気づいたかもしれない。だが「他なる思考」または「来たるべき思考」というモチーフには、ハイデガーの講演におけるのとはまったく異なる方向の屈折がある。触れえないものに触れつつ触れることを思考すること、言い換えれば、不可能なものに触れつつ不可能なものを思考すること——おそらくデリダはひたすらこのことを行なったのだろう。ところでナンシーの方は、あたかも流れを逆にさかのぼるかのような。彼が外記〔*excriture*〕という限界概念によって露わにしようとしたのは、思考がそこから逃れながらもそれへと自らを曝すところの、意味のこの無限化だった。このように両者の運動、両者の思考の身ぶりは、相対立しているのだ。デリダが不可能なものにいたるまで、原-起源の原〔*archi*〕と呼びうるものへ向かったのに対し、ナンシーの場合は、露出や外記と呼ばれるものの外〔*ex*〕にこだわっている。省略のパッション（デリダ）に相応するのは、誇張の省略（ナンシー）であろう。一方において抹消線の下に置かれた存在は、他方において存在の・存在への存在論に反転する。あるいはさらに、一方には来たるべき不可能なものがあるだろうし、他方には現在の空間化に接した無限、ある隔たり、ある分節化——ナンシーが「意味」と呼ぶものの分節化でもある——があるだろう。

それゆえナンシーは、別のトポロジ-を構築すると同時に、別の時間の定立——すなわち身体になる時間の定立——を構築していると言することができる。問題なのは、「時間から出発して現在を思考すること」（デリダ）ではもはやなく、有

<sup>11</sup> Cf. J. Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000. [『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』松葉祥一・榎原達哉・加國尚志訳、みすず書房、2006年]

限－存在から出発して空間化を思考することである。「われわれは時間の空間化〔espacement〕、言い換えれば身体としての時間を思考しなければならないことになる」、と『共同－体』で彼は書いている。『共同－体』で言われているように、思考スルモノ〔res cogitans〕は延長スルモノ〔res extensa〕になる。あるいは『思考の重み』で言われるように、「思考スルモノは延長スルモノである。私ハ考エル、故ニ私ハ延長スル。〔…〕思考すること、すなわちいかなる時間もそれを説明できないような速さ。だがそれゆえに、速さはない。隔たり、脱－局所化、これは別の場所、別のトポスである」。

反対にデリダにおいては、「原－エクリチュール」「パロールの最初の可能性」として理解される痕跡こそが、「最初の外面性一般の開け、生けるものとその他者との、内部と外部との謎めいた関係、つまり空間化」（『グラマトロジーについて』）を構成する。差延は外部を要求するものであり、存在が抹消線のもとに置かれうるのはこの厳格な条件においてである。そして『グラマトロジーについて』の小見出しのひとつ「外部は内部である」<sup>12</sup>を構成するアポリア的等価性が定立されうるのも、この条件においてである。この言い回しと、『共同－体』における次のような言い回しとの近さと差異とを一緒に測ることもできるだろう。次の言い回しは、世界のそれ自身への自己－露出として、外部と内部を互いに等価にしている。「外部と内部の同一性は、ある実体を他の実体へと解消するのではない。反対にそれは、きわめて正確に、世界のそれ自身への露出として、一方から他方への露出を行なうのである…」<sup>13</sup>。ナンシーにあるのはまったく異なる構図であり、それを次のように言い表すことができる。すなわち、外部は内部である（だが、たとえこの「内部」の抹消線が可視的でないとしても、この抹消線を聞こえるようにすることができなければならないだろう。これはナンシーが到来〔venue〕と呼ぶものを暗示する仕方である。「省略的意味」のなかでナンシーは、デリダ以来の、存在論的差異に固有の差延について、「外部に到来する内部」という言い方をしている<sup>14</sup>。『逃れる思考』においてナンシーは、サルトルのバタイユに対する誤解について、「思考が自

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.65. [『根源の彼方に グラマトロジーについて・上』93頁]

<sup>13</sup> C, 141.

<sup>14</sup> « Sens elliptique », in *PF*, 282. [『限りある思考』334頁]

己の外——自己の外にある即自——へと滑り落ちてゆくところの非-知<sup>15</sup>と語っている。ここにあるのは、意味 [sens] (これはナンシーが「意味作用 [signification]」と呼ぶものの裏面である)、実存、エクリチュールの明示的な分節化である。この分節化はそのあらゆる重みを、思考という不測のものに付与する。それもまた身ぶりに関することである。原-起源の誇張に、自分自身を逃れる省略が取って代わる。誇張的なコギト (デリダは有名なテキスト『コギトと狂気の歴史』において「まったく純粋な狂気のように、沈黙であるべきコギトの誇張点」と言っている) に対する、「外で思考されたコギト」(ナンシー、『逃れる思考』)。省略された [ellipsis]、蝕のように隠された [éclipse] 思考 (デリダ) に対する、曝け出された思考 (ナンシー)。

ナンシーのなかで働いている思考のトポロジーは、次のようにして、さらによく理解することができる。すなわち思考が外に曝け出され、コギトが「外で思考される」のは、それがナンシーにおいて、内部なき、つまり純粋な内面性という幻想なき外の定立と結びついているからである。このトポロジーは存在論に結びついており、別のところ『ミュージズたち』において、「もとより空間的ではないが、存在論的な空間化」についてナンシーは語っている。存在は、無限に自己と異なり続け、エクリチュールでもあり、両者は不可分である。『共同-体』を見てみよう。「[...] 存在論はエクリチュールとして示される。「エクリチュール」が意味するのは、意味作用の呈示でもなく、証明でもない。そうではなく、それは意味に触れるための身ぶりである」[*Corpus*, p. 18, 『共同-体』16頁]。ここでエクリチュールは、それがもはや哲学でも文学でもなく、かのアテナ神殿——ナンシーとラクー＝ラバルトはこれについての理論を以前に『文学的絶対』において提示した——という出所に書き込まれているという限りで、哲学と文学とのあいだの歴史的に構成された分割を挫折させる。だが目下、有効な文学の絶対化はもはやない。これは『自由の経験』のなかに集められた「断章」が別の仕方ですべてのことである。「エクリチュールは少しも哲学的なものも文学的なものも持たない。それはむしろこの二つの、あるいは二つのあいだの、それゆえ各々における、本質的非決定を素描してい

<sup>15</sup> Cf. « La pensée dérobée », in *P*, 40 sq.

る」。〔邦訳260頁〕

そのとき、外記というこの限界概念とは何か？ 私は次のように言いたい。それは音節化し、ダンスする思考の身ぶりであり、ある意味で、「思考すること」が世界の皮膚に内記される仕方である、と。そしてこれは二重の省略の身ぶりでもある。第一の省略は、内部性なしに思考されるべき内部を構成するような、こうした外部の省略であろう。第二の省略は自己なき「自ら〔se〕」の省略である。それが問われるのは、思考する身ぶりを、つまり身ぶりが触れるものの測定そのものに（自ら）触れる身ぶりを、ナンシーが素描するために用いる再帰の定式においてである。ナンシーにおいて、思考は自らに触れる（そこにあるのはすべてエロティックなものである）。そして自らに触れながら、思考は逃れる・衣服を剥がれる〔se dérobe〕。すなわち、思考は自らを示す存在だということである。これが、「自己」がいかなる自己固有化にも至らないところへの反転や回帰のなかで、固有なものの無限な脱固有化の身ぶりそのものを構成するのだ。あたかも現前性がつねに構成的に自己-脱構築されるかのように。ここでもまた、ことがらは二度言われる。第一に存在に対して、第二に思考に対して。『共同-体』では、自己-反省の眼も眩む回転が、パルメニデスの「存在と思考は同じものである」という有名な言葉に与えられている。ナンシーはパルメニデスのこの文の内容と思考作用を同時に注解し、そのとき次のような等価性に至る。「身体（コルプス）、思考は自らを示す存在であり、それに固有な指差しの存在であり、それに固有なものの人差し指の存在である」〔*Corpus*, p.99, 『共同-体』80頁〕。思考に関して言えば、思考は『逃れる思考』のなかで次の言葉で言及されている。「こうして思考は自己を所有することなく自らを示す」。この自己-反省的な回転によって、自己-反省の主体、基底、実体が同時に溶ける。ナンシーが一つならざるのテキストで書いているように、極限においてはもはや自己さえない、だが「ともに〔avec〕」はある。この「ともに」の無味乾燥さは、結局のところ、分与と合一を語り過ぎてきた〔旧来のラテン語表現の〕「トモニ〔cum〕」よりも好ましいものである。

私が先に記述したトポロジー、存在論、エクリチュールという組成に対応するのは、書く、触れる、思考する、という組成だろう。これは、外記する〔ex-crire〕、

(自らに) 触れる、思考する、と読んでもよい。思考に自らを外記させること、これは哲学の核心にある自己-脱構築的な体制を露出させることだろうか？ 確かにそうだろう。だがジャン＝リュック・ナンシーの行なうことに関しては、このような言明だけでは私にはなお不十分に見える。概念がその裏面を露わにし、その非-知の裏地を裏返すことに同意するためには、思考するものが概念を超過することが必要である。もしかしたら、外記することは外部の疎通と呼ぶことができるかもしれない。『限りある思考』のなかで言われるように、この思考が反乱を、つまり「言説のあらゆる可能性に対する絶え間ない抵抗を」起こしている限りでも、「自らを「エクリチュール」とも呼ぶ」思考がかかわっているのである。実のところ、奇妙な思考であり、それはエクリチュールの思考様式を問いに付すことを止めない。「意味なし＝意味の歩み〔pas-de-sens〕にも、より固有な対象にも戻されるこの思考は、いかにして書かれうるのか、書かれるべきなのか？」(『逃れる思考』)

ナンシーによれば、外記とは何か？ この限界概念の刻跡を捕まえ、その輪郭を捉えてみよう。私からみると、実際にこの概念はナンシーが「脱構築」と呼ぶものを巻き込んでいる。なによりもまず、ナンシー自身がそこに自らを曝しているような、外記されるもの〔excrit〕がある。それは彼のいくつかのテキストにあるが、そのテキストは詩に触れており、詩の境界に身を置き、外記されるものを浮かび上がらせ、それを到来させている。詩に触れているいくつかのテキストにおいて問題は、感覚能力——「純粹」哲学のなかでは、この能力は思弁的言語から切り離されているように見えるかもしれない——を、元のところへ送還することにあるかのようである。外記すること、それは他なる思考を自ら現れさせることである。『共同-体』——翻訳者にいくつもの問題を課していることが容易に想像されるテキスト——は、この点で諸々の物-言葉〔mots-choses〕から成る真の詩である。「身体それ自身がそれであるところの思考、われわれが身体について思考したい思考」を拒絶するときも、諸々の言葉は自らを外記するのだ、言葉もまたそれであるところの身体のように。外記は中断に結び付いており、それは中断そのものである。それは、『逃れる思考』において問われている「物の時間」が介入するやいなや作用する。「物の時間」は身体の時間に他ならない。「苔、ゴム、歯、瓦、シナプス、液状の結晶体、うろこ、板、水泡、爪、霰、ニューロン、リンパ、そして以下同じよう

に次々と際限なく続く。諸々の現代に、物の時間が続く」<sup>16</sup>。思考の「無」に、概念の忍耐を中断しに来るチャンスがあるのは、到来する思考（ナンシーはこの思考を *apensée* [対-思考] と綴ることを受け入れるだろうか？）が自らを外記させることによってである。そのとき物は、次のように、「のように [comme]」としか語られえない。すなわち、あたかも、外記されたものが反転した皮膚になり、思考が縁取る無へと溢出する思考になるかのようである [comme si]。世界を自ら外記させること、それは諸々の形象を共出現させることであり、その破碎の暴力に、それらの到来という知覚不可能なものに自らを曝すことである。他なる思考は、それが欲するとき到来する…。おそらくそこには哲学者にとって重大な危険がある。この危険におぼれることがありうるのは、その間欠——それは思考の間欠でもある——によってのみである。通りがかりにしか言及できないが、フィリップ・ラクー＝ラバルトがとりわけ『フリーズ』で実践しえたような書かれたものや外記されたものとは、非常に異なる何かがここには認められる。

だが外記は、ナンシーが共形象化する [configure] ものもであって、外記されるもののうち、概念を逃れるものを同時に露出している。そのとき問題になるのは、「限界に触れることなしには、何であれ伝達することができないという不可能性である。限界においては、意味の全体が、単なるインクの染みのように、ひとつの語を通して、「意味」という語を通して、それ自身の外へと逆流する。意味をなすこの意味の逆転、あるいはそのエクリチュールの源泉の暗がりへのこの意味の逆転、私はこれを外記されるものと呼ぶ」<sup>17</sup>。

その作動 [= 営為] が無為そのものであることを知りつつ、作動中の外記されるものを示すこと、これはあるテキストで、他なる思考を働かせるものに触れることにかかわっている。他なる思考は、何らかの基盤や「基底材」への直接の意味の切り込みという意味で、内記される思考ではない。そうではなく正確には、この語固有の意味で、逃れる・衣服を剥がれる [se dérobe] ものである。外記されるものが突如として姿を現すのは、意味の反転によってである。身ぶりは思考のなかで、「思考すること」を貫くもの、「思考すること」が貫くものを素描する。身ぶりは、

<sup>16</sup> « Kenos », in *P*, p. 186.

<sup>17</sup> Cf. « L'excrit », in *PF*. [『限りある思考』59頁]

取り去り、引き起こし、登録することによって触れる。身ぶりは聞くことに、静止に由来し、さらには語に浸透し意味を凍らせる「インクの染み」に対する自由な受容性に由来する。思考のエクリチュールに（外記に）触れること、それは集約もせず解釈もしないような読解を働かせることである。ナンシーが読解をそう規定するような「作家が曝け出されるところの言語への遺棄への遺棄」（『限りある思考』）<sup>18</sup>という原理にしたがえば、到来させ、自己を遺棄するような読解を働かせることである。

こうした背景の下で、ナンシーがブランショやバタイユのような限界のエクリチュールに関心を抱いたのも当然のことだった。外記と供儀とのある種の共謀が最もよく見て取れるのはここである。ナンシーはこの共謀を明るみに出し、これをさらに脱構築する。バタイユに関心を向けることで、ナンシーは、バタイユのエクリチュールと思考におけるエクリチュール、供儀、思考のあいだのある種の連携に関係するものに触れている。この共謀にナンシーは少なくとも二度触れている。一度目は論文「無為の共同体」においてであり、これは著書『無為の共同体』として刊行される前に、もともとジャン＝クリストフ・バイイ監修の雑誌『アレア』第4号に掲載されていた。そこで彼は「バタイユは固有の意味での共同体を思考することを、つまり単独的存在者たちのあいだで分有された、合一しないことを伝達する至高性を思考することを、暗黙裡に断念していた」と書き留めている。二度目は「犠牲にしえないもの」というテキストにおいてであり、これはもともと1989年のセミナーでの発表である。この重要なテキストにおいてナンシーは、バタイユの思考における供儀の永続的かつ中心的な次元を喚起している——思考それ自身の供儀に訴える供儀である。「知られているように、バタイユの思考は供儀に対する彼の特別な関心によってのみ特徴づけられるのではない。供儀は彼にとり憑き、彼を魅了したのである。[...] これも知られていることだが、バタイユはたんに供儀を思考しようとしたのではない。彼は供儀にしたがって思考しようとしたのであり、現実態の供儀そのものを欲したのだ。少なくとも、彼は自らの思考を、思考に必然的な

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 60. [『限りある思考』 65頁]

供儀のように提示することを決して止めなかったのである」<sup>19</sup>。

同時にナンシーは、周知のようにバタイユと非常に近いブランシヨのエクリチュールおよび思考と、地底の振動のような形で通じ合っている。ブランシヨの『明かしえぬ共同体』（1984年）——これは、『対面の共同体』でナンシー自身が注記しているように、1983年の論文「無為の共同体」に対する応答である——には、「否定的共同体」という章にバタイユについての一節があり、それは供儀の問いについて斜めからナンシーに宛てたものでもある。アセファル——ここでは「供儀が […] 共同体を解体することで共同体を基礎づける」——を救おうと試みながら、ブランシヨはある重要な注の終わりで次のように書いている。すなわち、ここで見られるのは「まったく別種の犠牲への移行である。その犠牲はもはやだれか一人の殺害でも全員の殺害でもないだろう。そうではなく、それは贈与と放棄、放棄の無限である。 […] それがアセファルを、あらゆる超越を超越するだろう災厄の予感に結び付ける」<sup>20</sup>。したがってブランシヨがアセファルという供儀的共同体を救おうとするのは、この共同体が供儀の供儀を、すなわち供儀の断念のなかで中断される供儀を形象化する限りにおいてである。殺人が、アセファルという不可能な共同体を宙吊りのまま維持するような行為への断念そのものにおいて宙吊りにされたならば、〔供儀の〕ある太古の形式が、殺人という神話的な場に根拠づけられるであろう。供儀に触れること、それは同時にエクリチュールと思考の何らかの様態に触れることだが、それは両者が供儀の様態のもとで互いを表象しあい、互いに生きる限りにおいてである。この供儀の様態は、デリダがルソーのなかに見いだしたものであり、ナンシーがバタイユにおいて狙いをつけたものでもあって、バタイユにおいては思考の何らかの供儀が働いているのだ。『対面の共同体』で、ブランシヨの応答に応答しながら、またブランシヨの応答のうち暗黙の非難のように響くものに

<sup>19</sup> PF, p. [『限りある思考』76-77頁] この供儀は、『内的体験』における次の恐るべき言葉を喚起せずにはいない。「思考を（思考が結局のところ思考についてもつものせいで）、生きたまま埋葬しなければならぬ」。

<sup>20</sup> M. Blanchot, « La communauté négative », in *La Communauté inavouable*, éd. de Minuit, 1984, p. 32, note. [『明かしえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、1997年、41頁]

答しながら<sup>21</sup>、ナンシーが共同体の「トモニ [cum]」の上で歩を進めるのは、その無味乾燥さと中性性における「ともに [avec]」へ、である。ここにはブランショに対する斜めへの一歩についての手がかりがあり、思考を了解し、したがって「外部」を了解する上での〔両者の〕差異についての手がかりがある。その後ナンシーは「捧げえないもの」において、やはりバタイユについて、供儀のエコノミーが、絶対的なものと解された外部への何らかの関係を要求するしかたに、はっきりと狙いを定めることになる——絶対的なもののこの絶対性については、とりわけ『無為の共同体』においてすでに、最も厳密な批判が見られた<sup>22</sup>。すなわち、供儀が自らを解体し、「外部」は存在しないという事実が自ずと明らかになるような、この限界に関することである。「西洋の供儀は有限性の〈外部〉という強迫観念に対応している。この〈外部〉が暗がりであれ、底なしであれ。〈幻惑〉は、それ自身によってすでに、この外部と通じようとするこの暗い欲望を示している」<sup>23</sup>。ナンシーは数行後に次のように付け加える、「『無』は外部に開かれた深淵ではない」。微妙だがはっきりとした、ブランショとのトポロジックな差異である。ブランショにおいては、「無 [rien]」の定立（『災厄のエクリチュール』の「原光景」における「無は存在するものである、ちょうど彼方がないように…」という有名な一節）と、前根源的なものとしての絶対的な外部の保持とが同時にある。『終わりなき対話』を締めくくる「書物の不在」という章で、ブランショは奇妙な寓話をつくり上げる。そこではエクリチュール（そしてその必然的な帰結である法）が、絶対的外部の、「言語の外にあるエクリチュール」の隠蔽という土台のうえに築かれる。これはま

<sup>21</sup> Cf. *La communauté affrontée*, op. cit., p. 38. 「[...]」ブランショの応答は、同時にある反応であり、ある反響、ある反駁、ある留保であったのであり、さらにはいくつかの点では非難だったことに私はほう然とした。だがナンシーはこの「非難」を秘密の通告のように解釈する。それは「交感的交流の共同体の否定に留まるのでなく、この否定性よりも前を思考するように」という通告である。この解釈が、沈黙する第三者のようにバタイユの名そのものを含んでいることを強調しつつ、この解釈に同意するしかない。

<sup>22</sup> Cf. *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 17-18, とりわけp. 18を参照。〔『無為の共同体』西谷修・安原伸一郎訳、以文社、2001年、10頁〕「絶対的なもののロジックは、絶対的なものに暴力を振るう。この論理は、絶対的なものが本質上、拒否し、排除する関係のなかに、絶対的なものを含む」。

<sup>23</sup> « L'insacrifiable », in *PF*, 103. [『限りある思考』117頁]

さに、外記されたものの空虚な中心で犠牲にしえないものを形象化しながら、バタイユからブランシヨへと受け継がれる、宙吊りにされ保持された供儀である。ブランシヨの脱-記述〔dé-description〕は、ナンシーが「ストリユクシオン」と呼んだものとは反対のもの、正反対のものである。それはもしかしたら、彼において、世界からなる構築不可能なものかもしれない。デリダは「パ」のなかで、ブランシヨのエクリチュールが「思考という「言語の外」を別の仕方でも思考することへの招待」であると書いている。ナンシーがその問いを練り上げたようなストリユクシオンは、いくつかの点で、脱-記述の内容を厳密に理解すべきこの外部よりも、ドゥルーズが「内在平面〔plan d'immanence〕」と呼んだものにより近いように私には思われる。

最後に、私はある仮説を提示したい。声——並びに音、反響、自己へと回帰することなく（自己）回帰する自己-触発の自己〔*auto*〕といったある種概念——は、ナンシーが思考の「外-物」——驚くべき言い回しだ——と呼ぶものの地平に身を置いているのではないだろうか？ 本稿では徹底的に検討することはできないが、この問いが最も鮮明に見て取れるのは、私からみると、『限りある思考』、『思考の重み』、『逃れる思考』からなる三部作においてである。そこから二つの節を反響させてみよう。まず、声の反響としてのエクリチュールに関する『逃れる思考』からの抜粋である。「〔…〕私が「頭のなかで」（そう言える信じられているように）孤独に、暗黙のうちに話すとき、つまり私が思考するとき、私は、私の声のなかに他者の声を聴き取るか、または私の声が他者の喉のなかで反響するのを聴き取る。／「エクリチュール」はこの声の反響の名前である〔…〕<sup>24</sup>。ナンシーが記述するような声の構造は、他なる思考の構造、外-声になる声と同質的だろう。それは『思考の重み』における、驚くべき「荒野ニ響ク声」から生じるもの、多声的な共出現である。

「声はそれ自身の外に自らの声を持っている。声はそのなかで自らに固有の矛盾を持ってはおらず、あるいはいずれにせよ、声は声を支えてはいない。声は自らの手前へと声を投げる。それは自己へと現前しない。それはただ外部での

<sup>24</sup> 強調は引用者による。

現前化、外部に身をさらす震動、ある開口の鼓動である。——さらには、熱気のなかで振動する大気の層によって暴露され、曝け出された砂漠。砂漠にある声からなる砂漠、あらゆる声の叫び——それは主体によるものでもなければ、無限な統一によるものでもない。それは、自己への現前なしに、自己意識なしに、つねに外部から発せられる。」

外部の声としての声に関するこのような論展開のすべては、ブランショが『終わりなき対話』の重要な章「声とエクリチュール、ヒューマニズムと叫び」で書いていることと関係づけることができるかもしれない。ナンシーは、『脱閉域』においてこの章を部分的に注釈しているだけによく知っている（『終わりなき対話』の387ページを参照）。「文学が、ロマン主義的な要求によって、宣言的な仕方で権力を掴み取ろうとした時代に、なぜ特権化されたのが声であり、詩的な理念に押しつけられたのが声の特権であるのかを問わなければならないだろう。声であって、話し言葉〔parole〕ではない。声、それは主観的内面性の器官だけではなく、反対にそれは外部に開かれた空間の反響である」。

そのとき思考とは、(自らに) 触れる声の身体だろう。この声は思考の外-物に対応する外-声のようなものだ。時間をかけて証明しなければならないのだが、おそらく否定的なものの脱定立は外部の(外部についての) この思考の信仰表明をなし、その身ぶりの無意味さ〔insensé〕をなす。この場合、無意味さとは、「意味なし=意味の歩み〔pas-de-sens〕」のようなものであり、それによって意味が地面から立ち昇るのだ。だが思考は、たとえ他なる思考であったとしても、世界のすべてを究め尽くすことはできないだろう。世界は残り続ける。この「来たるべきまったき」思考について、『共出現』では次のように言われている。「これはこの語に付与される意味での「思考」ではない。それは何らかの物のなのだ」。

何らかの物から「無でない〔pas rien〕」へ、そこには一つの歩み〔un pas〕しかない。この思考の特徴線、兄弟的な深淵こそが、ジャック(デリダ)とジャン＝リュック(ナンシー)を分け、もしかしたら諸々の主題とその歴史の彼方で、脱構築の二つのスタイルを分ける。『青色報告』において、国際哲学コレージュの具体的なユートピアを打ち立てた一節に続いて、デリダは次のように書いていた。

「〔…〕「時代」、統一性、尺度というものがあるとして、時代の統一性という尺度で示される思考はおそらく、今日これらの語の規定可能な意味で、もはや科

学的でもなければ哲学的でもないだろう。私たちがこのコンテクストのなかで、この思考という語によって指し示すのは、実際のところ、この未規定であり、この開けそのものである。それは無でないが、この語でしかない〔強調は引用者〕。だからといってそれは他の何ものでもない。哲学ではなく、それを問い質すものなのだ。〕

それゆえ、デリダの「無でない〔pas-rien〕」とナンシーの「無-物〔chose-rien〕」が、互いに戦うことになる様を思い描いてみなければならない——同じモチーフの二つの翼であり、両者は無限に近く、無限に離れている。これはおそらく、両者それぞれの脱構築不可能なものへとわれわれを導く。一方では『死を与える』における「寓話ではない」アブラハムの寓話へと、他方ではナンシーにとって構成的に自ら脱構築し、自らを作り出す脱構築それ自身の運動そのものであるキリスト教へと。そのとき脱構築不可能なものは思考されないものなのか、あるいは思考の思考不可能なものなのか問われなくてはならないだろう。さらに思考の無が、なぜナンシーにおいては、外部の声、荒野ニ響ク声といった声の形象を持ち、それに対してなぜデリダにおいては痕跡の形式を持つのかも、問われなくてはならないだろう。

住み慣れた世界のあらゆる領域にある種の技術的盲目が蔓延する時代に、また脳科学が、思考は大脳の内側で生じていることをわれわれに観察させようとする時代に、脱構築の身ぶりを再び始動することが重要である。そして「思考の無」や「他なる思考」といった外部の形象を新たに問い質すことも重要である——両者は「同じもの」ではありえないだろう。それは実際に、一つならぬ脱構築であり、おそらくは思考における一つならぬ方向づけなのだ。

Gisèle Berkman, « Qu'appelle-t-il penser? Jean-Luc Nancy et la déconstruction »

翻訳 = 亀井大輔 (立命館大学)、松田智裕 (立命館大学大学院博士前期課程)



## ジャン＝ジャックの読者ジャック、 あるいはデリダの「ルソー」

ジゼル・ベルクマン

### 実現しなかった対話の代補

デリダとルソーに通暁された方々や彼らを愛好する方々がきわめて多いこの日本で、ジャック・デリダと彼が大いに愛し、読解し、注釈したあのジャン＝ジャック・ルソーとの関係について講演をおこなうことは、私にとってとても感慨深いことです。デリダにとってある種の兄弟のような分身であったルソー、『グラマトロジーについて』第2部から2001年1月にフランス国立図書館でおこなった講演（『パピエ・マシ』に収録）に至るまで、一連のむしろ私的なテキストも含めて、デリダは彼との対話をまさに無限に重ね続けてきたこととなります。

そのルソーとの深い関係について、ジャック・デリダと対談できることを私はとても楽しみにしておりました。しかし、雑誌『ヨーロッパ』のために予定していたその対談はついに実現しませんでした。ジャック・デリダは2004年10月に亡くなったのです。あれほど寛容に、あれほどの「活動力 [puissance d'agir]」（ドゥニ・カンブシュネールがある素晴らしい追悼文で用いた〔スピノザ的〕表現）で仕事をし、その病にもかかわらず決して逝くはずがないように思われた人でした。この講演で私は、ルソーについてのデリダの仕事、時代を画するその仕事の比類ない特異性に賛辞を呈したいと思います。また同時に、かつていまでも変わらない、解釈し、読解し、思考する彼独自の力について証言したいと思います。またこの講演には、ついに実現しなかった対話の不可能な代補の形が含まれています。ルソーの作品と生を通じてデリダがあざやかな仕方で躰わにしたあの「代補」のドラマトゥルギーへの悲しいこだまが……。

本講演は実現しなかった対談の空間を一人称で再開し、置き換えるものではありません。ちなみに、デリダの読者は、彼の資料からアーカイヴをとり出したと思っても、そのアーカイヴそのものによってある程度までは保存されています。私たちは、ある瞬間に、「エクリチュール機械」に、デリダに構築された生き延びの機械に捉えられていることにいつも気がつくのです——「エクリチュール機械」とはまさに「タイプライターのリボン 有限責任会社Ⅱ」の題名のもとに集められたルソーについての講演で使われた表現です<sup>1</sup>。副題「有限責任会社Ⅱ」は、弁明と告白の行為遂行性についてのこの省察と、論文「署名、出来事、コンテクスト」に始まり『有限責任会社』で主題化されているサールとの抗争との間のこだまを、戯れながら強調しています。デリダの「ルソー」に取り組むには、どこから始めるべきでしょうか（私はルソーの「デリダ」から、と口にしかけたところでした）。

糸を引くとすっきりもつれてしまいます。「エクリチュール」は「ルソーの言語学」を呼び寄せ、それは「代補」を呼び寄せ、さらには「差延」を呼び寄せます……「ルソー」とはこの場合、ある星座的布置〔constellation〕の名なのでしょう。こう言ったほうがよければ、絡み合い、Geflecht〔編物〕なのでしょう。Geflechtはデリダが講演『精神分析の抵抗』<sup>2</sup>で使用したドイツ語の用語で、彼は「夢のへそ」というフロイトの有名なイメージを注釈しています。

ルソーについて、『グラマトロジーについて』、『割礼告白』、『記憶——ポール・ド・マンのために』、『有限責任会社』、『ならず者たち』、さらにほかのたくさんのテキストが形成するこの絡み合いにおいて、この星座的布置において、このGeflecht〔編物〕（フロイトに見られる、デリダが注釈した用語）において、もちろん問われるのは盗まれたリング、隠されたりボンであり、言うまでもなく、「タイプライターのリボン」がその全体を結びつめます。

本講演では、この星座的布置を賦活する緊張を保ちたいと考えています。それは、デリダのテキストに語らせたいという欲望と、もはやここにいない、応答する

<sup>1</sup> *Papier machine*, Galilée, 2001 p. 65sq. 以後PMと表記。〔『パピエ・マシン』(上) 中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年、118頁以後〕

<sup>2</sup> *Resistances de la psychanalyse*, Galilée, 1996, p. 27sq. 〔『精神分析の抵抗』 鶴飼哲他訳、青土社、2006年、34頁以後〕

ことのない人物〔亡きデリダ〕のことを解釈し、彼に懇願する必要との間の解消不可能な緊張です。この講演では、引用文を共鳴させること、また、私自身の解釈を注釈し、問いただし、中断することを選びました。これが、もはやけっして実現しなくなった〔=場をもたなくなった〕対談を代補するための私の仕方なのです。

## 二人のルソー

それではデリダの言葉を共鳴させましょう。最初の二つの引用は、一つは『グラマトロジーについて』、もう一つは『割礼告白』というあの並外れた〈自-他-伝記〔auto-hétéro-biographie〕〉です——このテキストの表題はただちにその著者をアウグスティヌスとジャン=ジャックの間のどこかに位置づけます。

「あの形而上学の時代のただなかで、デカルトとヘーゲルの間で、おそらくルソーは、この時代全体に深く含意されていたようなエクリチュールの還元を主題にし体系づけた唯一のあるいは最初の人である。彼は『パイドロス』と『解釈について』との創始的運動を反復するのだが、今度は現前の新しいモデルから、つまり、意識や感情における主体の〈自己への現前〉の新たなモデルからこれを反復する。彼が誰よりも激しく排除したものは、もちろん何よりも彼を魅惑し悩ませたにちがいない。デカルトは記号を——そしてとくに書かれた記号を——コギトから、明晰判明な明証性から追放していた。この明証性は観念の〈魂への現前〉そのものであって、そこでは記号は付帯的なものであり、感性的なものと想像力の領域に委ねられていた。ヘーゲルは感性的記号を「理念」の運動のなかにふたたび取り込む。彼はライブニッツを批判し、表音的エクリチュールを称賛するが、それは、絶対的に自己に現前し、自身のパロールと概念との統一のなかで、自己の傍らにあるロゴスの地平においてである。しかし、デカルトもヘーゲルもエクリチュールの問題と闘いはしなかった。この闘いとこの危機の場こそが十八世紀と呼ばれているものである。」<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 147 [『根源の彼方に——グラマトロジーについて』(上) 足立和浩訳、現代思潮社、1972年、205頁以後]。以後Grと表記。

「おや、私は神を思い出している、今朝、その名を、ある引用を、母の言葉を。神よ、特定の場所であなたの問いに答えるために、あなたを求めものではありません。Sed ubi manes in memoria mea, omine, ubi illic manes? quale cubile fabricasti tibi? [...] tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut manea in ea, sed in qua eius parte maneat, hoc considero, etc. [しかし主よ、あなたはわたしの記憶のうちどこにおられるのであるか。どこにおられるのであるか。あなたはどんな秘室を自分のためにつくられたのであるか。[...] あなたはわたしの記憶に、あなたがそのうちにおられるという名誉を与えられたが、あなたはそのいかなる部分におられるのか、それをわたしはここに考察しようと思う<sup>4</sup>]. 今日、私の望み——私の能力は、sA<sup>5</sup>が望んだように、istam uim meam, quae memoria vocatur [この記憶というわたしの力]<sup>6</sup>を「超え出る」ことではなく、神の名をもしかすると初めて聞いたように引用することだ。おそらく母が祈っていたとき口にしたように、私が病気だと思い、おそらく私の前にいる彼女の息子のように、私の後にいる彼女の息子のように死に瀕しているように思うたびに。たいていいつも耳炎のせい、鼓膜によるものだったか、熱が下がると、「ありがたいこと、神様のお慈悲で [Grâce à Dieu, Dieu merci]」と言うのが聞こえる、あなたの名を言いながら泣いているのが聞こえる、「小さな森」の道で、ある夏、医者が私を乱暴で危険な手術で脅したとき、耳の後ろに穴をあけるといふあの大手術、ここで私は神の名と涙の起源を混ぜ合わせる、いつも幼稚で、泣き虫で、怖がりの息子だった、涙もろい作家たち、ルソー、ニーチェ、ポンジュ、sAとその他数人ばかりだけを読みたがった少年 [...]」<sup>7</sup>

この最初の対比はもしかするとあまりに単純かもしれませんが、徐々に話を複雑にしていくつもりです。デリダには少なくとも二人のルソーがいるのでしょうか、

<sup>4</sup> [訳註] 聖アウグスティヌス『告白』(下)、服部英次郎訳、岩波文庫、1976年、49頁。

<sup>5</sup> sAとは『割礼告白』でデリダが聖アウグスティヌスを指す語。

<sup>6</sup> [訳註] 聖アウグスティヌス『告白』前掲、36頁。

<sup>7</sup> *Circonfession*, in *Jacques Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida*, « les contemporains », Seuil, 1991, p. 112-114.

『割礼告白』における親密なルソーがおり、その痕跡は対話形式を借りた他の多くのテキストに見られます。そして、『グラマトロジーについて』で確立されたように、現前の歴史の別名であるあの形而上学の歴史に書き込まれたルソーです。したがって一方では、西洋形而上学の歴史において創設的な契機を構成するであろうルソー、他方ではルソー＝アウグスティヌス、こう言えるならば、ルソアウグスタン〔Rousseaugustin〕<sup>8</sup>。この二重の形象によって、デリダはジェフリー・ベニントンの注釈の下に、一種はらはらするようなエクリチュールのリボンをくり出し、『割礼告白』という驚くべきテキストを生み出します。この一息で書かれたテキストは、最愛の母の死について、またユダヤ性や神との契約についての喪に服した省察です。そうすると、ルソーについて書くことは、ルソーにおいて自己を書くことになるのでしょうか。

#### 一人のルソー

デリダにおいて、何人のルソーがいるのでしょうか。一体となった二人のルソーがもしかするといるのでしょうか。つねにすでに失われている生き生きした現前の果てしない代補でしかない定めエクリチュールの不幸な思想家かつ実践家ルソー。そして、リンゴやリボンを盗む子供であり、『告白』から『夢想』まで奇妙な行為遂行的な機械——それはまた、エクリチュールによって生き延びるというこの上なく確かな手段でした——を発揮する私的なルソー。代補に関わるルソーと「タイプライター」の発明者ルソーがいるのでしょうか——「タイプライター」を用いて彼は「必要な時間をあらかじめ自らに与えることで自己弁明する」<sup>9</sup>のです。しかしこれらのルソーはいずれも自分の殻に閉じこもり、同じ「エクリチュールのリボン」に巻き取られるでしょう。思い出してください、それはジャン＝ジャックがひそかに想いを寄せている少女に贈ろうと望んで盗む小さな「もう古くなった、銀ラメ入りのばら色のリボン」のレプリカであり、彼は少女がその盗みを非難されるのをほっておいたのです——これは『告白』の最も有名なエピソードの一つです。

<sup>8</sup> 〔訳註〕 Rousseau (ルソー) と Augustin (アウグスティヌス) の連結語

<sup>9</sup> PM, p. 51 〔『パピエ・マシン』(上) 前掲、91頁〕。

二人のルソーは一人なののでしょうか。一つの「同じ」哲学上の関心事が、一体をなす二つの射程において二重化されているということでしょうか。統一性をたえず脱構築し、その無限の分割可能性を顕わにしたデリダの著作において、ルソーに関して四十年近く、ある関心事の奇妙な統一性を辿ることができないのでしょうか。『グラマトロジーについて』は多くの点でルソーについてのデリダの創設的テキストと言えますが、「奇妙な統一性」という表現は二ページを隔てて二回登場しています。

「すでに言ったように、ルソーはこの力——これはパロールを創始し、パロールが構築する主体を解体し、主体が自身の諸記号に現前することを妨げ、主体の言語活動のあるエクリチュールの全体によって苦しめるのであるが——のある仕方  
で認識していたが、にもかかわらず、その必然性を保証するよりはそれを払いのけるのに急である。それゆえ彼は、現前の再構成を目指して、エクリチュールを価値づけると同時に失格させる。「同時に」というのは、分裂してはいるが首尾一貫した運動のなかにおいて、ということだ。この運動の奇妙な統一性を見失わないようにしなければならない」<sup>10</sup>。

「したがってわれわれはこの問題ある図式から出発して、エクリチュールについてのルソーの経験と理論とを一緒に思考しなければならない。また、彼の固有名を統一かつ分割しつつ、エクリチュールという資格でジャン＝ジャックをルソーに結びつける一致と不一致について思考しなければならない。[...] 代補という語は、これと体系をなす諸概念の布置全体のなかにおいてみるならば、この二つの所作の奇妙な統一性をここで説明してくれるように思われる」<sup>11</sup>。

### 少なくとも3人のルソー

二人のルソーでしょうか。それとも「少なくとも3人」でしょうか。『グラマト

<sup>10</sup> Gr, p. 204 [『根源の彼方に』(下)前掲、2頁]。

<sup>11</sup> Gr, p. 207 [同前、7頁]。これに次の言及を追加する「だがこの体系に、代補のこの奇妙なエコノミーに、さらに一つの特徴を付け加えねばならない。」(Gr, p. 222 [同前、28頁].)

ロジーについて』で提起された戯れの法則を読み直すところ記されています。「自己を映し見ることのできるものは一つではなく、起源からその表象に、事物からその像に至る加算の法則は、一プラス一は少なくとも三だということである」<sup>12</sup>。つまり、デリダがおそらく言ったように、「一人以上の」ルソーがいるのです。もう一人の自己自身のようなルソー、終末論主義者ルソー、言うまでもなく自己性愛のルソー。もし「ルソー」が『グラマトロジーについて』のルソー以前に、フッサールについての仕事以来、あの現前する起源の代補のモチーフとともに現われていたとすればどうでしょう。デリダがフッサール現象学の核心において、充溢した始源的な直観に現在を創始的に付加させる作用を分析するとき、「世界の不在において語り続け自己へと現前するあの精神的肉」<sup>13</sup>としての現象学的な声（経験的な声とは異なる）に言及するとき、『グラマトロジーについて』での自己触発の分析となるものをすでに念頭においていなかったのでしょうか。問われているのはルソーに現象学を適用することでしょうか。あるいは、ルソーが理論化するような声が、現前の形而上学が多元的に規定している、現象学の名を語らない現象学に関係していることを示すことでしょうか。ルソーとともに、またコンディヤックやその他の啓蒙思想家とともに、デリダは「フランス啓蒙思想における知られざる現象学的側面」と題されうるような一章をある程度書いていないのでしょうか。言ってみれば、ルソーとカントの間で、啓蒙の二重の鼓動を通じて、すべてが賭られているのではないのでしょうか。あたかもデリダは、Aufklärung〔啓蒙〕にきわめて批判的だったハイデガーを介するとしても、フランス啓蒙主義とドイツ啓蒙主義との間の批判と移行という空間形式をたえず織り上げていたかのようです。啓蒙思想についてデリダは、それはすでに現象学であると示唆しているように思われます。『たわいなさの考古学』でコンディヤックの哲学に関して、この「意識の哲学、この知覚の現象学」<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Gr, p. 55 [同前、78頁]。強調は引用者。

<sup>13</sup> *La voix et le phénomène, introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967, éd. PUF « Quadrige », 1993, p. 15 sq [『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年、32頁]。

<sup>14</sup> *L'Archéologie du frivole*, Galilée, p. 93, n. 1 [『たわいなさの考古学』飯野和夫訳、人文書院、2006年、82頁]。「この意識の哲学において、この知覚の現象学において、着目という価値は頻繁に、多少なりともはっきりと、弁別的役割を果たしている。」

とされていますし、この見通しは『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』という哲学史に関するあの名著の構造の基盤をなしています。ところが、『触覚』においてルソーの姿を探しても、わずかにしか登場しません。なぜでしょうか、デリダは何と言っていたのでしょうか<sup>15</sup>。

#### レヴィ＝ストロースによるルソーの利用

中心的アーカイヴ、『グラマトロジーについて』に戻りましょう。

「西洋の思想分野、とくにフランスにおいては、支配的な言説——「構造主義」と呼んでおこう——は、今日なおその階層化の一層全体において、ときとして最も豊穡な層において、性急にも形而上学を「乗り越えた」と自称するまさにそのときに、形而上学——ロゴス中心主義——のなかに捉えられたままなのだ。クロード・レヴィ＝ストロースの諸テキストを範例に選び、そこから出発し、またルソー読解への着想をそこから受けるのには、一つならず理由がある。それは、これらのテキストの豊かさと理論的関心、それらが現在果たしている賦活的役割にもよるが、またそこでエクリチュールの理論とルソーへの忠実さの主題とが占めている位置にもよるのである。したがって、それらのテキストはこの場合、いささか一つの銘以上のものとなる」<sup>16</sup>。

今日から四十年以上も昔になるこの文章で、デリダはルソーのある利用、すなわち多くのテキストで断言されているように、レヴィ＝ストロースのルソー主義をま

<sup>15</sup> Cf. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000. [『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一他訳、青土社、2006年]。とくに次のセクション« Tangente 1, les mains de l'homme, la main de Dieu », p. 161 sq. [「接線 I、人間の複数の手、神の手」同前、262頁以後]を参照されたい。ここでデリダは「ロック、バークリ、コンディヤック、ピュフォン、デイドロ、ヴォルテール、観念学派」における触覚と手の哲学の系譜学をおこなっている。ルソーは『エミール』第2巻で「われわれの哲学の最初の教師は足、手、眼である」と提起しているが、デリダは参照していない。

<sup>16</sup> Gr, p. 148. [『根源の彼方に』(上)前掲、207頁]

さに脱構築しようとしています。ルソーを人文科学の創設者<sup>17</sup>とみるレヴィ＝ストロースは、デリダによれば、経験的観察とモデル化との間でつねに揺れながら、ルソーをルソー主義的に反復するほかには、実際何をしているのでしょうか。『グラマトロジーについて』の「文字の暴力——レヴィ＝ストロースからルソーへ」の章、また『エクリチュールと差異』に収録されている「構造、記号、戯れ」の論考が明らかにするのはレヴィ＝ストロースのアポリアです。すなわち、構造主義があらゆる構造の「構造的性」を可視化させる歴史的契機とみなされるならば、この構造はもはや「超越論的シニフィエ」を参照せず、まさにある有限な全体の内部における諸記号の無限の戯れとみなされるのです。レヴィ＝ストロースがルソー主義的にルソーを反復するような所作は現前への郷愁であり、ルソーが度々呼び出されるはその痕跡でもあるのです。

#### ルソーを読むこと、ルソーを書くこと

さて、ルソーを読むとはどういうことでしょうか、再び『グラマトロジーについて』に戻ります。

「したがって、この問題 [ルソーにおける「代補」という語の使用の問題] はたんにルソーのエクリチュールの問題であるだけでなく、われわれの読解の問題でもある。われわれは、この把握 [prise] あるいはこの驚き = 超把握 [surprise] を厳密に考慮に入れることから始めねばならない。作家は何らかの言語において、何らかの論理のなかで書くのであるが、彼の言説はその言語や論理の固有の体系、法則、生命を定義上絶対的には支配することができない。彼はただある仕方、またある点まで体系に支配されることによってはじめて、そういったものを用いることができるのだ。そしてつねに読解は、作家が用いる言語の諸図式の、彼が気づかないある関係を、〈彼が支配しているもの〉と〈彼が支配していないもの〉との間で目指さねばならない。これがもたらすものは、影と光、弱さ

<sup>17</sup> 1962年のジュネーヴでの講演「人間の諸科学の創設者ジャン＝ジャック・ルソー」を参照。ここでは「ルソーは民族学を予見しただけでなく、それを創設したのだ」と言われている (*Anthropologie structurale II*, Plon, 1973 et 1996 [notre éd], p. 46 sq.)。

や力のある量的な分布ではなく、批判的読解が産出するべき一つの〈意味する構造〉である」<sup>18</sup>。

ルソーを読むこととは、結局、ルソーを書くことです。『グラマトロジーについて』では「なおも読解であるこのエクリチュール」を喚起しつつ、このことがはっきりと述べられています。ここで読解は産出であろうとし、この産出は「気づかれていない」ある関係を顕わにします。『グラマトロジーについて』ではこうした産出的な読解が援用され、「危険な代補」——その現象学的な織物はこれまで一度もこのように解放されませんでした——を初めとする多くの著名なくだりの数々の新たな読解を鼓舞しました。この産出的な読解と、「タイプライターのリボン」の「読解機械」とはいかなる「奇妙な統一」で結ばれるのでしょうか。

私がジャック・デリダの代理としてここで答えるのは論外でしょう。最初に申しましたように、著者がもはや責任を負うことのできない作品に問いかけること——今後は私たちこそが自らの解釈の責任を負わなくてはならないかのように問いかけることは、私にとって困難であるとともに必然でもあります。

そこで私はあえて次のような解釈の口火を切ってみます——デリダがルソーに定めるエクリチュールと関心事の「奇妙な統一性」という点でルソーが独自であるのは、デイドロを除く他のどの啓蒙思想家たちとも異なって、彼が多くの点で文学と哲学の連接そのものに住みついているからではないでしょうか。フランスの大学制度があれほど長く拒んでいたデリダは特異な苦しい立場を自認せざるをえませんでした。ルソーもまた公式の啓蒙思想家に対する内的な外在性の形においてその生涯を生きたのでした。まさにこのことが、概念と虚構のある不可分をデリダに省察させているのではないのでしょうか。

「[ルソーは] 哲学的文献——『社会契約論』や『新エロイーズ』など——を生み出すと同時に、文学的なエクリチュールによって、つまり、それがいわば伝達しうるであろうメッセージ——哲学的なものであれ何であれ——に解消されぬよう

<sup>18</sup> Gr, p. 226-227 [『根源の彼方に』(下) 前掲、34-35頁]。

なエクリチュールによって生きることを選択した。そして、ルソーが哲学者あるいは心理学者としてエクリチュール一般について語ったことは、彼自身のエクリチュールの体系から切り離されえない<sup>19</sup>。

ルソー（現在、世界中で生誕三百年を祝福されているルソー……）をよりよく再読するためにデリダを読むこと。デリダから、デリダとともに、ルソーを再読すること……。その結果、ルソーが哲学とレトリックの間に（『人間不平等起源論』）、論文と小説の間に（『エミール』第4巻から第5巻への移行）、真理と虚構の間に（「第四の散歩」の有名な虚構的作法）しつらえるあの驚くべき不可分をよりよく感知すること……。例えば、『新エロイズ』でこんなジュリーの語りがあるのです、「それ自身で実存している〈存在〉の外には、存在しないものにしか美はないのです」。「存在しない」もの、そして説明が長くなるでしょうが、ルソーにとって「無」ではありえないようなもの、デリダによれば、それもまたこの物語の連鎖、リボンのエピソードの際の「無ではない」連鎖ではないでしょうか。デリダはポール・ド・マンがこの連鎖に消印を押し、口を閉ざしていることをとがめています<sup>20</sup>。あたかもルソーを読むことが、ある真理の残余の場所への思考の位置ずらしであるかのようです。しかも、真理のうちに残余するものは無ではないのです。これがデリダとルソーによる教訓なのでしょう。

### 犠牲と政治の場

この点において、私たちは犠牲の、政治の、真理の場そのものへと立ち返ります。もう一度デリダを引用します。

「真実のところ＝真理において、真理のこの犠牲は真理の運動そのものである。先駆者ないし初穂は犠牲に供されなければならない […]。そしてこのことは、根本的変動や創設＝定礎が問題となる場合には、思想家や政治家と等しく詩人にも

<sup>19</sup> Gr, p. 230 [同前、39頁]。

<sup>20</sup> PM, p. 56-59. [『パピエ・マシン』(上) 前掲、100-108頁]

当てはまる。犠牲による排除というこの必然性は、まさしくハイデガーが根本的 (Grundstimmung) 情調について語る時のその彼の調子において、あるいは彼が歎びと喪の葛藤について語るときのこのGrundstimmungにおいて解釈できる。しかしまた、犠牲による排除の必然性を抽象的なやり方ないし別の調子で形式化することも可能である、たとえばルソーの調子においてのように。ルソーの説明によれば、創設者ないし立法者は、自分たちが創設ないし設立するその当のものに属さないのではなくてはならない。すなわち、彼らはそれに対してよそものでなければならぬ、あるいはよそものであり、アプリアリに排除されていると見なされなければならない。オストラシズム、犠牲、抑制、抑圧、排除、また創設的審級を許容しえないこと、構造的にこれらは、創設されたものの部分を構成する」<sup>21</sup>。

「ハイデガーの耳」は『友愛のポリティクス』の末尾に意味ありげに配されている論考で、とりわけカール・シュミットの政治的命題の脱構築が見られますが、ここでデリダは、ハイデガーの犠牲の政治とルソーのそれとの興味深い問題含みの並行性を素描しています。またデリダにとって、『社会契約論』がすぐれて問題含みの論点をわずかに描き出しているとしたらどうでしょう。それはまさにルソーにおいて顕わにされざるをえないような、また脱構築に服さざるをえないあの「奇妙な統一性」をまさに脅かす論点でしょう。『社会契約論』(第二編、第七章)におけるあの立法者の犠牲が思い出されますが、ルソーが書いているように、「人間に法を与えるために神々が必要である」かぎり、すぐれて不可能なものが描き出されています。この立法者の犠牲——不可能なものそのもの——を、『グラマトロジーについて』で顕わにされ脱構築されるルソー的な実存の犠牲的次元と関係づけることはできないでしょうか。デリダはこう書いています、「以上がルソーの実存におけるエクリチュールの教訓になるだろう。書くという行為は本質的に——そしてこの場合、範例的な仕方でも——現前の最大の象徴的な再我有化をめざす最大の犠牲にな

<sup>21</sup> « L'oreille de Heidegger », in *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, 1994, p. 415 [「ハイデガーの耳」、『友愛のポリティクス』(2) 鶴飼哲他訳、みすず書房、2003年、283頁]。

るだろう」<sup>22</sup>。デリダならなしえたであろう応答、もう聞くことのできない彼の応答を私の解釈に置き換えることなく指摘したいのですが、『社会契約論』における立法者とは、その権威が無である者でもあり（「こうして、立法という作業には、両立しがたいようにみえる二つのものが同時に見いだされる。まず人間の力をこえた企て、そして、これを遂行するための、無にひとしい権威である」<sup>23</sup>）、この表現はバタイユの著名な「主権とは無である」を想起させずにはいられません。しかしルソーにおいて、この立法者は国民の利益のために密かに働く者でもあります。

「私が述べているのは風俗、習慣、とくに世論のことである。これはわれわれの政治学者たちに知られていない法の部分であるが、他のすべての法の成否はここにかかっている。偉大な立法者は個々の規則のことしか考えていないようにみえるときにも、ひそかにここに関心を寄せている。個々の規則は円天井の拱腹にすぎないのに、習慣はその形成はずっと緩慢だが、結局ゆるぎない要石をなすからである」<sup>24</sup>。

したがって、政治的なものの透明性の名において作用している秘密と、あの「無垢なる嘘」との間にはいかなる絆をもうけるべきなのでしょう。 「第四の散歩」でルソーはこの嘘の理論を洗練させますが、デリダにとって、この理論は「嘘の歴史」に書き込まれるものです。それというのも、『『孤独な散歩者の夢想』の「第四の散歩」で、[ルソーは] 自己も他者も害さない「嘘」を、「嘘」の名にふさわしくない無垢なる嘘を思い出させる。それは「虚構」なのだという。このような「虚構」は彼によれば嘘ではないのだろう、言う義務のない真理の隠蔽と同様に」<sup>25</sup>。

<sup>22</sup> Gr, p. 205 [『根源の彼方に』(下)前掲、4頁]。

<sup>23</sup> Rousseau, *Du Contrat social ou principes du droit politique* (II, VII), p. 383 in *Œuvres complètes*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. (強調引用者) [『人間不平等起源論 社会契約論』、小林善彦他訳、中央公論新社、2005年、259頁]

<sup>24</sup> *Ibid.*, (II, XII), p. 394 [同前、278頁]。

<sup>25</sup> Textes inédits de J. Derrida, « Histoire du mensonge. Prologomènes », in *Jacques Derrida, Cahier de l'Herne*, dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud, éd. de l'Herne, 2004, p. 497.

## 自己分裂したルソー——政治の場

かくして私たちは出発点に戻ります。デリダにとって「一人の」ルソーがいるのでしょうか、それとも一人以上のルソーがいるのでしょうか。政治的なルソーはデリダにおいては断片的にしか出てこないのですが、その配置は詳細な研究に値するでしょう。『社会契約論』における政治的なものと民主主義の場が、デリダにとっては、来るべき民主主義を構成するものに似た形式にすぎないかのようではありませんか。『ならず者たち』では長い詳述が『社会契約論』の著名な文、「この語を厳密に受け取るなら、真の民主主義はかつて存在したことがなかったし、これからも決して存在しないだろう」という文の注釈に充てられています。デリダはまず「来るべき民主主義」という表現を磨耗させ乱用したことについて自責の念を表明します。ついで、次の解釈を提案するに至ります、ルソーによる民主主義は不可能なもの—必然的なもの、不可能ゆえの必然として考えられなくてはならない、と。

「というのも、現前的に可能な、現存し提示可能などんな民主制にも絶望しているかに見えるまさにそのとき、ルソーは、同時に、必要および義務 […] を述べるからである、「必要がある」、維持する「必要がある」、力にもものを言わせて、彼がそれでもやはり民主的「政体」と呼ぶものへの忠実さを、隷属の眠り込ませる静穏よりも自由の危険、危難、脅威のほうを好む選好の跳ね起きを。自由が必要なのだ、自由への欲望が必要なのだ、そうであらねばならないのだ、まさしくしそれがあらぬところ、そしていつまでもあらぬであろうところで。ここに力はある、形態は定まらずとも」<sup>26</sup>。

たしかに「ここに力はある」のですが、『グラマトロジーについて』では、デリダはこう書いていたことが思い出されます。「何らかの選好の差異のようなものが固有の力をもたないまま、力を強制することができるということは、自然から、また自然の力から出発してはけっして説明されえない。このような驚きがルソーの思

<sup>26</sup> *Voyous, deux essais sur la raison*, Galilée, 2003, p. 109 [『ならず者たち』鶴飼哲他訳、みすず書房、2009年、149頁]。

考にそのすべての飛躍力とすべての形態を与えている」<sup>27</sup>。おそらく、『社会契約論』の必然-不可能な民主主義は、デリダが願いを込めて「来るべき民主主義」という表現で呼称するものと完全に一致するわけではないのでしょう（「来るべき民主主義」の輪郭はとりわけ『哲学への権利について』、『友愛のポリティックス』、『マルクスの亡霊たち』、『ならず者たち』、『テロルの時代と哲学の使命』……で素描されています）。またおそらく死刑の問いも、デリダにとって、ルソーの政治学との強烈な不一致をなす論点の一つなのです。エリザベト・ルディネスコとの対談集ではこう説明されています。

「そうした〔内戦と国家戦争との境界線で演じられる〕両義性は、明らかに国家内的な刑法でしかない死刑を、「戦争で」合法的に殺すことをけって禁じない死刑を廃止しようとするあらゆる試みを毒しています。要するに、『社会契約論』でルソーが死刑の原理を——葛藤や良心の呵責がないわけではない仕方——正当化する際を中心にある「公共の敵」のような概念にかかわることです」<sup>28</sup>。

「〔…〕哲学としての哲学のどれひとつとして、いまだかつて死刑の正当性に異議を唱えたことがなかったのです。プラトンからヘーゲル、ルソーからカントにいたるまで（カントはおそらくこのなかで、もっとも厳格でしょう）、彼らは明確に、それぞれの仕方、ときには葛藤や良心の呵責がないわけではない仕方（ルソー）、死刑に賛成の立場を取ってきました」<sup>29</sup>。

<sup>27</sup> Gr, p. 253 [『根源の彼方に』(下)前掲、70頁]。

<sup>28</sup> *De quoi demain...*, dialogue, avec E. Roudinesco, Fayard/Galilée, 2001, p. 148 [『来るべき世界のために』藤本一勇他訳、岩波書店、2003年、130頁]。『社会契約論』(第2編第5章)「生殺の権利について」を参照、「〔…〕社会の法を攻撃する悪人はすべて、その大罪によって祖国に対する反逆者、謀反人となる。そして祖国の法を破ることによって、構成員の資格を失い、祖国に対し戦争をすることさえある。この場合、国家の維持は彼の生命維持と両立できない。いずれかが滅亡しなければならない。罪人が殺されるのは、市民としてより、敵としてである」[前掲、250頁]。

<sup>29</sup> *De quoi demain...*, op. cit., p. 236 [『来るべき世界のために』前掲、210頁]。

100頁ほどにおいて、ルソーに関して意味ありげな仕方、「葛藤や良心の呵責がないわけではない」という表現が回帰することに気がつかれたでしょう……リボンを盗み、そのことを公言せず、良心の呵責を抱いたルソーと、『社会契約論』において、「葛藤や良心の呵責がないわけではない仕方」とはいえ、死刑の原理を正当化するルソーを対立させられるのでしょうか。そこでデリダにこう尋ねてみたい気持ちが強くなります、もはや私たちに応答することのないデリダに——この政治の場が、ルソーの思想が自己分裂し、もしかするとそれ自身に反して作用しているこの場が、あの主権の場そのものを表わしているのではないのか、と。主権とはまさに脱構築が問いに付そうと努める対象です。

「〔脱構築は〕困難で、無条件性（権力なき正義）と主権（法、権力、支配力）との、ほとんど不可能だが不可欠の分離を要請する。脱構築は不可能であるように見えようとも、無条件性の側にある。可能であるように見えようとも、脱構築は主権の側にはない」<sup>30</sup>。

そうすると、『社会契約論』における不可能ゆえに必然的な民主主義とは、無条件性と主権との間に位置するあの空間ではないのでしょうか。このことは、『社会契約論』の次のような文言の分析を——引き続き『ならず者たち』に即して——読めば、想定できることでしょう。「もし神々の民がいるとすれば、この民は民主的におのれを統治するだろう。それほど完全な統治は人間にはふさわしくない<sup>31</sup>。そこには「一つ以上のもの」があるのだとデリダは想定します、それが「神に分割可能性を付与する、とはいえそこでは、主権は、すなわち力、権力（クラシー）は分割を許容せず、唯一の、一にして至上の神の力は、政治的主権の権力として、プラトンとアリストテレスからボダン、ホップズ、そしてルソーまで、主権を構想したあらゆる人々によって、一であり、唯一であり、分割不可能であると言われたことになるのだが」<sup>32</sup>。こうしてルソーの政治学は自己分裂するよう見えますが、これ

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>31</sup> 〔訳註〕『社会契約論』第二編第四章「民主制について」。

<sup>32</sup> Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, p. 110 [『ならず者たち』前掲、151頁]。

は分割可能性の戯れでもありやはり代補の戯れでもあるのでしょうか。どんなエクリチュールと思考のリボンが、私的なルソー、倫理的ルソー、政治的ルソーを結び合わせたり解きほぐしたりするのでしょうか。

### 再び編物の方へ

無条件性と主権に引き裂かれているルソーの政治学は、プラトンの『ティマイオス』の再読からデリダがその概念を練り上げた、あの政治的なものとしてのコーラに対し、デリダにとってどんな位置を占めるのでしょうか。デリダがたえず「奇妙な統一性」を探求したあのルソーの資料体において、どんな糸が真理、政治、代補、虚構をつなぐのでしょうか。彼に向けるべき多くの問いがあるのでしょうか……そしてもちろん本質的問いが形を現わすでしょう。それは、デリダ——ある意味で、彼は現代のデイドロであるかもしれません——が逆説的な仕方です。たえず遺産相続し続けたルソーとのあの特権的関係の問いです。「アウグスティヌスとルソーに起こったこと、盗みや過ち、誓いはこれから私に起こることであり、私は相続の効果によって、エクリチュール機械とアーカイヴ機械の複雑な効果によって、これを遺産相続するのです」<sup>33</sup>。デリダとルソーの関係は、友愛と負債のあの独異な承認から明らかになるのでしょうか。ここで私たちは絡み合いの場そのものに立ち戻ります。デリダがとても好んで用いたフロイトの言葉を借りれば、あのGeflecht〔編物〕の場にご承知のように、そこから「夢のへそ」が現れるのです……デリダ「の」比類ないルソーとともに、私たちは、フロイトが夢の作業について語った意味で、作品の作業に直面します（フロイトは、デリダが必要に応じて、ルソーと対話させることのできた人物です）。すなわち、意味との接触、疎通、能動的な生き延びに直面します。ある種の生き延びに対して、私たちは現在、責任を負わなければならないのです。

Gisèle Berkman, « Jacques lecteur de Jean-Jacques, ou le 'Rousseau' de Derrida »

翻訳 = 西山雄二（首都大学東京）、大江倫子（首都大学東京修士課程）

<sup>33</sup> [訳註]『パピエ・マシ』(上)前掲、119頁。



## フランスと日本の高校における哲学教育の現在

### はじめに

## 西山雄二

日本とは大きく異なり、フランスの高校においては、総合的な思考力を磨くために、哲学が必修科目となっている。学科コースは文科系（L）、経済系（ES）、理科系（S）に分けられるが、いずれのコースでも最終学年で哲学が課せられており、大学入学資格試験（BAC : Baccalauréat）にも哲学の科目が含まれている。BACでの哲学の筆記試験は初日に4時間実施される。三つの課題が出され、その設問のなかから小論文かテキスト注釈を選択する。最終学年の1年間の受験勉強期間があるわけだが、しかし、18歳の若者が4時間の哲学の論述試験に耐えるためにはかなりの訓練が必要であることは想像できる。世界的に見て例外的な、フランスの高校における哲学教育はどのように実施されているのだろうか。

2012年10月16日、法政大学にて、公開ワークショップ「フランスと日本の高校における哲学教育の現在」を開催し、哲学担当のフランスの高校教員と、倫理担当の日本の高校教員の実践的対話を試みた。（司会＝西山雄二（首都大学東京）、藤田尚志（九州産業大学）。主催：科研費「ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』の総合的研究——国際協働による西洋哲学研究の再構築」、共催：東京都高等学校公民科「倫理」・「現代社会」研究会、科研費「啓蒙期以後のドイツ・フランスから現代アメリカに至る、哲学・教育・大学の総合的研究」）

日本からは、和田倫明氏（産業技術高専）、菅野功治（立川高校）に登壇していただき、日本における倫理科目の歴史的経緯、現在の倫理科目の現状を語ってもらった。フランスからはアンヌ・ドゥヴァリユー氏（カーン大学）、クレール・マラン氏（セルジー、カストラー高校）に登壇していただき、フランスの現状と課題を語っていただいた。今回は発表原稿が用意されたフランス側の日本語訳のみを掲載させていただく。

アンヌ・ドゥヴァリユー (Anne Devarieux) 氏は現在、カーン大学准教授。著書に『メヌ・ド・ビラン——耐え抜く個性』(*Maine de Biran: l'individualité persévérante*, Edition Jérôme Millon, 2004)、ビランの「ベルリン論考」として知られる『直接的覚知について』校訂版の出版 (Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Librairie générale française, coll. « Classiques de la philosophie », 2005) があるほか、ビラン、タルド、ベルクソン、ミシェル・アンリについての論文を多数発表している。

クレール・マラン (Claire Marin) 氏は、パリ郊外のセルジーのカストラール高校で準備学級の哲学教諭をしている。ケア研究国際セミナー (Le Séminaire International Etudes sur le Soins) の創設メンバーでもある。著書に、『自我の外』(*Hors de moi*, Allia, 2008)、『生の暴力、病の暴力』(*Violences de la vie, violence de la maladie*, Armand Colin, 2009)、共編著に『苦しみは痛みではない——ポール・リクールのあるテキストをめぐって』(*La souffrance n'est pas la douleur, autour d'un texte de Paul Ricoeur*, co-édité avec Nathalie Zaccai-Reyners, PUF, 2012) などがある。

# 「デカルトの国」で哲学を教えること

## ——難解だとされる教科の今日的争点

クレール・マラン

(セルジー、カストラール高校)

### 1. 哲学に対する矛盾した熱望

哲学はしばしば生徒たちに嫌われ、「難解」、抽象的、概念的すぎると思われていますが（役に立たず「金の儲からない」骨董品の棚に分類されてはいないにせよ）、哲学はリセの学生が一年しか授業を受けない唯一の必修科目であり、そのうえバカロレア試験の必修科目です。

哲学の教師陣は、一学年のあいだに達成すべき以下のような両立不可能な課題により、板挟みにされています。

- 公定カリキュラムに定められた多数の哲学者の思想の入門と通常の教育を、同時にこなうこと<sup>1</sup>。
- 主要な概念を学んだ上で、新しい訓練、つまり哲学の小論文（ディセルタシオ

<sup>1</sup> プラトン、アリストテレス、エピクロス、ルクレティウス、セネカ、キケロ、エピクテトス、マルクス・アウレリウス、セクトゥス・エンピリクス、プロティノス、アウグスティヌス、アヴェロエス、アンセルムス、トマス・アクィナス、オッカム、マキャヴェリ、モンテーニュ、ベーコン、ホッブス、デカルト、パスカル、スピノザ、ロック、マルブランシュ、ライプニッツ、ヴィーゴ、パークリー、コンディヤック、モンテスキュー、ヒューム、ルソー、デイドロ、カント、ヘーゲル、ショーペンハウアー、トクヴィル、コント、クールノ、ミル、キルケゴール、マルクス、ニーチェ、フロイト、デュルケム、フッサール、ベルグソン、アラン、ラッセル、バシュラール、ハイデガー、ヴィトゲンシュタイン、ポパー、サルトル、アーレント、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、フーコー

ン)の手ほどきをし、同時にそれをマスターさせること<sup>2</sup>。

—より一般的には、生徒たちに諸々のタイプの新たな分析と省察を身につけさせること。

非常に短期間（九月から翌年の六月まで）で、新たな論理作法（合理的な議論、問題の設定、概念化<sup>3</sup>）を身につけ、〔ある問題を〕哲学史上どのように位置づけるのか手懸かりをみつける術を学ぶことが想定されています。したがって、このカリキュラムは矛盾した指令を下しているわけです。というのも、カリキュラムに規定された教育を開始すると同時に、それを終えるのが重要だというのですから（「カリキュラムを終えること」は生徒、教師、保護者が共有する強迫観念となっています）。

このように急かせることは、まだ若い生徒たち（17-18歳）に必要な省察能力の涵養には適していません。時間的制約が課せられているので、しばしば産婆術的な手法〔訳注：相手が自ら真理に到達するのを手助けするというソクラテスの問答法〕からは遠くかけ離れてしまっています。

そのようなわけで、二年次から哲学への入門を開始することで、生徒がゆとりをもって新たな論理作法を身につけ、思想史的な手懸かりによる位置づけを少しずつ学べるようにすべきだ、と主張する人もいます。国民教育省がこのような哲学入門を公的に奨励しているとはいえ、この選択肢を十分に魅力的だと思っていない

<sup>2</sup> 主体——意識、知覚、無意識、他者、欲望、実存と時間；文化——言語、芸術、労働と技術、宗教、歴史；理性と現実——理論と経験、証明、解釈、生命体、物質と精神、真理；政治——社会、正義と法、国家；道徳——自由、義務、幸福

<sup>3</sup> そのため、生徒らは、公定カリキュラムが定めた以下の「〔概念上の〕手懸かり」をマスターするものと想定されている。

絶対／相対、抽象／具体、現実態／可能態、分析／総合、原因／目的、偶然／必然／可能、信じること／知ること、本質／偶然、説明／理解、事実上／権利上、形式／物質、類／種／個体、理想／現実、同一性／平等／差異、直感的／論証的、合法／正当、媒介／無媒介、客観／主観、義務／強制、起源／基礎、懐柔／説得、類似／類比、原理／結果、理論／実践、超越／内在、普遍／一般／特殊／単独

人々、(具体的に言ってしまうと)校長先生方がこれを支持することはまれです<sup>4</sup>。しかし、この入門クラスが実現されたなら、その効果はてき面でしょう。生徒たちはもっと自信をもって最終学級に臨み、学習進度は早くなります。というのも、[哲学を学び始める際の]最初のためらいがすでに取り除かれているからです<sup>5</sup>。

今日の争点は、哲学という科目を、詰め込んだ方がいいが試験の翌日には忘れてしまう内容を単に羅列するだけの科目にしてしまわないことです。そうではなく、現代の複雑な世界を理解するために役立つ道具立てを提供するような文化的・知的育成の教科にすることが肝要です。この意味で、哲学は若者の責任意識の目覚めに一役買わねばなりません。というのも若者たちはえてして自分たちの身近にないことには関心をもたず、さらには、矛盾していますが、情報が身近なものとして増えれば増えるほど無関心になるのですから。

一般的に、哲学とは学ぶ者が世界と自己を理解するための訓練であるべし、という理念が今なおあります。生徒——「斜に構える」年頃の彼ら——に物事を普段とは別の仕方で見るといって驚きを抱かせること、上手く理解できる喜びを与えること、もっと理解したいという生徒の欲求に出会うことはこの科目を教える喜びであり続けています。したがって、生徒と教師が抱く知的な喜びをいっそうもたらしうような哲学教育の、物質的制約の枠組みを維持することが必須なのです。これは今日に限った話ではありません。

## 2. 哲学教育が今日抱える困難

哲学教育が今日抱える困難とは、まず第一に、円滑な授業展開とますます両立しなくなっている物質的な制約です。昨年度から、理系・工業系の最終学級では分割授業が廃止されました(ですから全授業時間にわたり三十五人の生徒にたいして授

<sup>4</sup> (通う学校を居住地に応じて定める)学区制の学区が統合されて以来、生徒は自分の通う高校を選べることになり、それぞれの高校はいまや、魅力的な選択肢の出現にともなう競争に晒されている(例えば、いわゆる「ヨーロッパ」[コースを有する]高校でのバイリンガル教育、演劇や映画、音楽といった選択科目、等々……)。

<sup>5</sup> 個人的に、私はこの種の実験を数年前に行いました。もし関心をもたれたならばもっと詳しくお話することもできます。

業をしなければなりません)。分割授業のおかげで、生徒がより活発に授業に参加し、教育環境がより公平になっていたのにもかかわらずです(この生徒たち、とりわけ工業系クラスの生徒は扱いが難しく、注意散漫で、ひどい場合には哲学という科目、あるいは教育それ自体にしばしば敵意を抱いています)。この新しい制度は授業の質を間違いなく落とし、生徒と教師を疲弊させ、両者の間でくり返し起こる対立の引き金となります。

また問題は、各科目が仕事の役に立たねばならないという根深い偏見とも結びついています。(このような要求を、ハンナ・アーレントの『人間の条件』の抜粋を分析しつつ、生徒と共に考えることもできるでしょう。同書でアーレントはレッスンの問いを引き受けてこう述べています。「したがって、有用性という理念は(…)有用性の有用性について問うようにたきつける。レッスンが同時代の功利主義哲学者に提起した『有用性はなんの役に立つのか』という問いにたいして一切返事がないことは明らかである」。逆説的にも、世論では哲学に一定の関心が再び集まっており、哲学はその恩恵に浴しているようです。テレビ番組やラジオ放送のなかには哲学をテーマとするものがありますし、「フィロゾフィー・マガジン *Philosophie magazine*」という雑誌はともよく売れています<sup>6</sup>。

バカロレア試験における配点指数制は、生徒にとっての哲学の重要度にじかに影響を与えます(文系の三年生にとって哲学の配点指数は高いですが、工業系バカロレアの学生にとっては低く、哲学が暗に軽視されることとなります)。

問題はまた生徒の多様さにも由来します。文化的なものへどれだけ接しているか、経験に応じどれだけ人格が成熟しているか、といった点で生徒間に大きな違いが見られます。授業中の意見のやり取りでは、文化的な食い違いがときに何度も強烈に浮かび上がります。概念のなかには「デリケートなものもあります。たとえば、学問と宗教、真理の関係をあつかう授業はかなり騒がしくなります。安楽死、体外受精、中絶、同性愛や死刑といった社会問題もまた生徒間での「白熱した」口論を生むのですが、教師はなんとかその收拾をつけなければなりません。非常に保守的な宗教教義から距離をとることができず、ある種の価値観のもつ意味について

<sup>6</sup> 2006年にフランスで刊行された雑誌で発行部数は45,000部。2011年からはドイツでも25,000部刷られている。

議論し省察することができない生徒もなかにはいます。フランスではイスラム教の重みは無視できないものであり、「ジェンダー」に関する理解力の違いは著しいものがあります。概して、男子学生は女子学生より急進的で不寛容です<sup>7</sup>。また、思春期の青年の考えのなかに陰謀論がしみついていること、あらゆる考えにたいする見せかけの寛容さの背後に相対主義的な見解が潜んでいることも指摘しておかなければなりません。

構造的にみれば、哲学教育がぶつかっている障害は人文学の教育にも見いだされるものです、しかしそれはまた、科学〔教育〕のなかに響いてくる問題です。この障害は、生徒が論理立て緻密に文章を書くことの困難（ときには、たんに文を書くこと自体の困難）と関係しています。というのも、いまや生徒たちは論述を展開し立証することよりも、要約し単純化することに慣れてしまっているからです。他のハンディキャップとしては、生徒たちが読書と疎遠になったことが挙げられます。たとえ短くても、ある著作の全部を読むように指示することは今では無理な話です。それを物語る一例ですが、バカロレアの（筆記試験の点数が不十分な場合〔に追試措置として受ける〕）口答試験用の課題文はどんどん短くなっており、この数年間でルソーの『社会契約論』からエピクロス『メノイケウス宛の手紙』（わずか数ページ）にまで短くなってしまいました。

### 3. 肯定的な要素

#### 1) リセ最終学年において

最終学年の教育は、もっと発言したいという生徒たちの要望に沿ったものになることができました。とりわけ工業系クラスの後押しのおかげです。工業系クラスの授業は非常に参加型です、というも聞いているだけの授業には長時間耐えられないからです。こうした制約は教育する側にとって刺激材料にもなります。なぜなら、講読が難しいために、分析の対象となる教材もまた多様化させなければならぬからです。ところで今日、思想史上の主要人物（サルトル、レヴィ＝ストロース、フーコー、ドゥルーズ）についての記録映像（インタビューやドキュメンタリー）を提供する教育サイトが増えており、生徒の人気を博しています。生徒の関

<sup>7</sup> パリ郊外の高校で6年間教えた私自身の経験によるものです。

心を引くためには、古典映画（トリュフォーの「野生の少年」やシドニー・ルメットの「十二人の怒れる男」）から現代的なもの（例えば「マトリックス」）もまた、全部または部分的に授業で教材として用いることができるでしょう。たとえばトリュフォーを使ってコンディヤックを論じることもできますし、マトリックスからデカルトに入ることも可能でしょう……。

生徒たちの側には、哲学についてのある種の非常にいまどきのイメージから生じる期待があります。つまり民主主義な議論や表現力を鍛えるための訓練という、ときに今日のメディアが哲学について与えるイメージと一緒くたになったものです。このような新たな理解を退けるのではなく、むしろ考慮に入れて、[かといってそうした]民衆操作<sup>デマゴギー</sup>に屈することなく、必要な形を哲学に与えることもできるでしょう。ディベート形式の授業というものを、生徒たちは（しばしば初回から）頻繁に要望するのですが、ディベートは刺激的で、ときには愉快的なり取りを生み出す可能性を秘めています。ただし、例えば「哲学者たちによるシンポジウム」といった具合に授業計画を組んでおこなえば、の話ですが（その場合、生徒たちは決められた哲学者の意見を擁護しなければならないので、あらかじめ抜粋を読んできて互いに議論を戦わせることになります）。

同様に学際的な手法も、実際に教材として組み込めることができれば、哲学により具体性を与える良い方法となります。たとえば、交差的なアプローチ（哲学と歴史学による記憶の問いや、哲学と社会学による労働の問い、など）によって、生徒がさらに理解を深めることがよくあります。

## 2) 大学や高等教育機関において

高等教育のいくつかの課程においては、哲学ははまだ〔生徒たちから〕高く評価されつづけています。その結果、リセ最終学年では、あらかじめある程度当然のこととして哲学の授業が受け入れられているのです。非常に具体的に言ってしまうと、文化を特権的に享受していて、高学歴を嘱望されている生徒たちが哲学を好みます。実際、哲学や「一般教養」とよばれるもの、あるいは「人文・社会科学」の教育は、文系・理系・経済系のグラン・ゼコール〔いわゆるエリート校〕のための準備学級で〔グラン・ゼコールに入学するためにはまずバカロレアを取得し、次いで二年間この準備学級で勉強をしなければならない〕、法学系の課程で（「法哲

学』)、政治学系の課程で、さらに数年前からは医学系の課程でも教えられています。このエリートコースには、人文学的伝統の痕跡が(象徴的なものにすぎないにしても)顕著です。その一方で物議を醸す反例が政治の場では散見されますが<sup>8</sup>、ともあれ、必要不可欠な文化的「嗜み」という考えは、フランス社会の特権階層の精神のなかに深く根づいているように思われます。

より根本的に見ると、高校生、そして大学生にとって哲学は、大量の暗記を要求される勉強の日々のなかでほっと一息つく機会となっています。学生によっては、哲学とは今なお考える楽しみであり、ある問題に立ち止まってじっくり考える可能性を与えてくれるものです。そして猛烈に勉強させられ、勉強のなかで人生の複雑な問題に直面している学生(とくに医学や法学の学生)にとって、哲学はときに人生にとって大切なてがかりとさえなります。したがって、倫理的な問題に遭遇するコースにおいて、哲学は真に、何らかの意味と「有用性」を有しているのです。

Claire Marin, « Enseigner la philosophie “au pays de Descartes”:

Les enjeux contemporains pour une matière jugée difficile »

翻訳 = 馬場智一 (日本学術振興会 / 一橋大学)、

清水雄大 (リール第三大学博士課程)

<sup>8</sup> 『クレージュの奥方』[17世紀のフランスの小説]のエピソードを参照。〔訳註：2006年2月、大統領選出馬前のニコラ・サルコジがリヨンで以下の発言により物議を醸した。「先日、公務員の国家試験科目をなんとなく見ていたら、どこのサディストか馬鹿者が決めたのか知りませんが、『クレージュの奥方』に関する問題が出題されているんですよ。行政窓口の受付女性に『クレージュの奥方』についてどう思いますかなどと聞くなんて、みなさん、よくあることですかね?」この発言はフランスの文化遺産への中傷であるとみなされ、文系の大学教員や演出家、俳優らが反発した。〕



## リセ最終学年以前への哲学の拡張？

アンヌ・ドゥヴァリユー

(カーン大学)

### 1. リセの二年次、一年次クラスへの哲学の導入

最初に確認しておきたいのですが、私は8年前からカーン大学の准教授をしていますが、それ以前の14年間、工業科も含めて、すべての系列のリセの最終学年で哲学を教えた経験があります。私は中等教育の現状を知っていますが、2011年3月3日の〔国民教育省〕官報の掲載文書「リセ最終学年以前での哲学の実施」が実際におこなわれているのには立ち会うことはできませんでした。〔哲学教育を拡張しようという〕こうした願望は今に始まったことではありません<sup>1</sup>。

この文書では、「各々の生徒が熟慮の末に判断ができるように支援し」、「入門的な哲学の教養を提供する」という二つの目的にしたがって、普通科と工業科のクラ

<sup>1</sup> 1979年、ジャック・デリダは哲学三部会〔哲学教師と市民による国民的討論会〕の開会演説のなかでこう述べています。現在とは文脈がまったく異なり、当時、〔教育省による哲学教育削減の改革によって〕「哲学の存続」が問われていたなかでの発言です。必要なことは、「小学校教員養成の師範学校で哲学と哲学教員を維持することだけにとどまりません。哲学教育を少なくともリセの後期課程全体と大学の哲学科以外の学科へと拡張することもまた必要なのです。こうした拡張は、哲学には限定されず、さらには学校にも還元されえないあらゆる結果をとまなうでしょう」。この最後の要求事項——拡張——は正当なものであり、〔哲学教育にとって〕死活的で決定的なものです。きわめて多数の人々がこの呼びかけに賛同し、哲学三部会に参加し代理人を送ったという事実からは、いかに長い道のりを辿ってきたのかがうかがえます。何しろ、当初は哲学の拡張を絵空事であると危険であるとみなすふりをした人々もいたのですから。

スで現行の哲学教育<sup>2</sup>を維持することと念を押されています。また、2011年9月の新学期から、「学校の計画の枠内で、またリセ改革によって与えられた自治の余地を尊重しながら」、リセの一年次・二年次のクラスへと哲学教員の「参加」が展開されうるだろうと予告されています。そして、この文書は（科学、文学、芸術といった）すべての教育が関連するように、哲学教員とそれ以外の教員との連携を促しています。

その目標は何でしょうか？ 目標は「生徒の分析能力、正確な観念へのセンス、聡明な責任感が発達するための準備」です。生徒に「さまざまな知の統一性」の知覚、「理知的な厳密さの感覚」を付与するためです。つまり、哲学の授業ではなく、学際的な準備作業こそが重要なのです。それこそが哲学という学問分野への「最初のアプローチ」であり、生徒たちの（思考の）自律を可能にするのです。したがって、「付随的効果」、最終学年への準備（バカロレア試験の点数でその成果が証明されてしまうだけに、最終学年一年間で〔哲学を〕概観しただけではなおさら難しい成功を可能にすること）、より早い時期に反省的思考を発達させることの奨励、「学業過程によりいっそうの意味を付与すること」といった表現で、拡張計画のアピールがなされています。つまり、哲学教員の力を借りて、指導付き個別課題学習（TPE）における「各々への付随的な効果」の一部として、学際的アプローチを助長することです。授業時間は週2時間から12時間で定められ、超過勤務時間代については学校が教員に支払います（資金調達を受けたプロジェクトを認可するのは大学区視学官です）。

国民教育省の計画のアピールでは、2012年には工業科の二年次への〔哲学教育の〕拡張という成果を実際に上げるか、そうなることが期待されています（2011年は工業科の一年次だけが対象でした）。〔国民教育省の〕公式文書は、追加事項として可能なテーマをいくつか提案しています。フランス語科目において「写実主義の問題」、数学科目において「記号の問題」や「偶然の問題」、歴史科目において「最良の政体」、等々です。2011年以来、一定数のプロジェクトが日の目を見ました。

<sup>2</sup> カリキュラムは観念と思想家の一覧表（普通科向けコースでは、主体、文化、理性と現実、政治、道徳という五つの分野、さまざまな観念の一覧表、思想家については「古代」、「中世」、「近現代」という三つの時代）を含んでいます。

たとえば、リヨン市リヨン学区のビュジェーのリセでの例を挙げてみましょう。予想されているのは、リセの二年次と最終学年のあいだに連繋をもたせることです。「民主主義、社会、国家の起源」、「生物と無生物に関する現代の考察からみた古代の生物学」といったテーマが用いられました。一年次クラスでは、学生が年少であることを考慮して、発見学習や問題を討論するためのワーク・ショップを設けました。問題として、「思考することは人間の本性なのか」「自然には法が備わっているのか」などがありました。これらの発言（と生徒の反応）の具体的な様子は動画付きでインターネット上に公開されています。このプロジェクトがどれほどの関心をもたらしたのか、お分かりいただけるでしょう。

## 2. 哲学教育の拡張への賛成と反対の論拠

### 反対派や懐疑派

- ・ この拡張計画がある特定の政治的文脈でおこなわれたのだと力説することは可能でした。2010年の新学期から、リセの理系の最終学年における哲学の分割授業〔能力別に二つのクラスでの授業方式〕が廃止されると予告されていたのですが、この予告は今回の拡張政策によって完全に見過ごされました。哲学の授業時間が週4時間から3時間に減らされた後、2002年の通達によって与えられた分割授業は大部分の学校で実施され、生徒数が多くて学力が劣るクラスのために活用されていました。それ以外のクラスでは4時間の授業数を享受し続けることが可能でした。2010年の新学期になるとすぐに分割授業が廃止され、教育時間数が節約され、したがって哲学教員のポストの削減が可能になりそうでした。そうした事態を憂慮していたのがとりわけAcireph（哲学教育に関する研究機関創設のための協会）で、この計画に賛成しています。Acirephの主張によれば、当時の国民教育相リュック・シャテルが拡張による「哲学教育の強化」という「フランス共和国大統領と自分の意志」を表明したまさにその時期に、「リセ改革は哲学教育の条件の重大な悪化に到達しており、とりわけ哲学教育がもっとも困難な、工業科クラスにおいては深刻でした。週2時間しか哲学の授業がない工業科クラスにおいて、財源の減少と教育の競争化のために分割授業の時間が削減されることになるのです」。実際のところ、反対派や懐疑派の予測によれば、国民教育省は他の教科からいくらか授業時間を取り上げたいと望んでおり、それぞれの教育の枠を壊してよ

り透過性の高いものにしようとしています。その目的はある教科の教員が別の教科も教えられるように教員同士を交換可能にすることです。「教科横断的な教育にはそれなりの長所がありますが、経済的な打算が隠されているおそれがあります。各教科の教育を犠牲にしてまでなされるべきではないのです」。

- ・ 哲学は工業科のクラスで教えられていますが、それは職業バカロレアを準備している生徒たちには提供されていません。しかも、時間数と全授業中で占める率は取るに足りないものです（週2時間）。授業の始めに選択肢式小テストを課してはどうか、口答試験を一回だけでよいのか、といったカリキュラムの再編成が問題になります。
- ・ 最終学年での哲学教育は、しばしば「最高の学問分野（学問分野のなかの女王）」、「中等教育の最後を飾るもの」と紹介されます。反対派および懐疑的な人たちは、哲学は難解で抽象的であり、〔その習熟には〕精神的な成熟が必要だけれど、最終学年以前の生徒は若すぎると考えています。
- ・ 「流行の哲学」（哲学カフェや市民大学の成功、「ハウツー本」の新刊キャンペーン）の路線に乗った安売りの哲学に墮する危険、哲学という学問を十分身につかない入門指導に薄めてしまい、結局は（これまたとても流行している）「学際的探究」に利するという危険もあるでしょう。

### 賛成派の論拠

- ・ 17か18歳の青少年が9ヶ月で50人以上の思想家に初めて触れて、数十の観念を吸収するのに成功するなどということが、どうして想像できるでしょうか。早期の哲学導入はバカロレアでの小論文試験を脱神話化し、試験不合格を回避するための一つの手段ではないでしょうか。
- ・ 哲学の拡張は文系の凋落を食い止め、また理系の生徒たちの考え方をより開放的で偏見のないものにする一つのやり方かもしれません。
- ・ リセにおける哲学教育において、〔哲学の授業を数年にわたっておこなうという〕漸進性という条件を問題にすることは哲学的に考えて正当です。多くのリセの生徒たちにとって、哲学の授業は哲学と接する最初で最後の機会になるのであり、しかもその成果は神聖不可侵のバカロレアの最終試験の可否によって認定されることになるのですから。

- ・ したがって、哲学はリセの一年次から、もっと言えば、小学校から教えてもいいぐらいです<sup>3</sup>。学校の役割が生徒を育成することであるならば、実際、哲学との出会いを3年間にわたって分割して行えばいいのではないのでしょうか。そうすれば、生徒たちは一人だけでなく数人の哲学教師に出会えるでしょう。結局、ろくに検討もせず、早期教育によって哲学は弱体化していく、などとびくびくと怖れるべきではないのです。

### 私個人の立場

リセの二年次クラスで、フランス語や歴史の教師は自分のクラスにたやすく哲学の教師を招くことができます。もしその教師が適切に仕事をしてくれたら（能力の問題）、最終学年のカリキュラムへの引継ぎもまた「当然なされる」わけです。したがって、私は哲学教育拡張のプロジェクトは妥当であると思われなし、プロジェクトに対して全体として無関心です。大事なのは別の点です。すなわち、最終学年のクラスでの哲学の具体的な実践と〔中等教育の教員採用の〕選抜試験でのポストの数です。肝心なのは、すべての学科が満足のいく仕方で教えられるようにするということです<sup>4</sup>。それは、その名にふさわしい「教員養成」の枠内ではじめて可能なのです。このような観点から見れば、現在施行中の教育改革が将来の教員にもたらした損害（とりわけ研修年の廃止）とすでに現実のものとなっている諸問題が目に見える今では、哲学の拡張計画は、最悪の場合、たちの悪い冗談にすぎず、最良の場合でも陽動作戦の企てと言えます。

### 3. 哲学教育のフランス・モデル？

バカロレアとフランスの中等教育における哲学科目の重要性はフランスに特有のことです（文系の最終学年では最大週8時間の履修）。自分の頭で思考するという

<sup>3</sup> 小学校から哲学を始めてもいいのではないのでしょうか。とはいえ、そうした教育を「哲学」と呼ばなければならないのでしょうか。

<sup>4</sup> サルコジ政権下の政府は、かくして、リセの理系の最終学年のクラスから歴史の授業をなくしました！そして、現在の国民教育相ヴァンサン・ペイヨンは歴史の授業を復活させると約束しました……。

要求はリセ入学と同時に始まる思考教育を経るという考えは、18世紀の啓蒙主義思想から生じています。こんなに若いときから、さまざまな観念や思想家に依拠して問題を考察するという、要求水準の高いフランスの姿勢は他には見られないものです。外国では大抵の場合、大学においてやっとうした教育が始まります。フランスでは第一帝政以来、哲学が必須教科で、ナポレオンは啓蒙的市民を養成するという野心を持って、1808年に哲学試験〔アグレガシオン〕を創設しました。目指されているのは思考の自由であり、つまり、〈人間や市民の育成にもとづく自由〉です。この自由こそが「一にして不可分の」共和国のフランス的理想を十全に基礎づけるのです。強調しておきたいのですが、こうした哲学教育と政治的目的、共和国の理想、啓蒙市民の養成とのあいだには親密な結びつきがあるのです（この政治的目的は直接には1789年のフランス革命から継承されています。とりわけ、共和政の前提は市民が自由に判断力を行使する力であるとするモンテスキューからです）<sup>5</sup>。この観点からすれば、フランスは特別な状況にあります。イタリア、スペイン、ポルトガルでは哲学教育は二年にわたって（スペイン、ポルトガル）、あるいは三年にわたっておこなわれています。しかし、ただポルトガルでの哲学教育だけが、フランスにおけるのと同様、観念別に問題を学ぶというカリキュラムが組まれていて、実際にフランスの哲学教育のやり方に近いです。

イタリアでは、哲学の授業はしばしば、歴史の教員によって教えられる「哲学史の断片」、「思想史」です。（哲学の授業が宗教の授業と競合する）ドイツ、スイス、ポーランド、スウェーデンでは哲学は選択科目です。イギリスではアメリカ合衆国と同じように、比較宗教学の授業か論理学演習になります。ユネスコによる世界における哲学教育の比較報告書によれば、哲学は道徳的、公民のあるいは宗教的傾向を伴う学科という形で提示されることがあります。大抵の場合、別の学科の教員に任されて分野横断的な教育となっています。思想史（イタリア、スペインの場合）であったり、哲学教育というよりも公民教育であったり、倫理学や宗教教育であったりします。日本ではブラジル同様、「教員は生徒に、良き市民たることを教えるという目的で、いかにして道徳的に良い行いをすればよいかを教える」のです。日

<sup>5</sup> 哲学を「省察力の行使による自由の習得」と定義する1922年9月26日の通達の精神を参照してください。

本では、生命倫理、環境、国際道徳といった、現代社会における道徳上の問題に取り組んでいます。

それとは反対に、フランスにおけるカリキュラムの開かれた性格について強調しておきたいと思います。教説の内容が明確に定められるというよりも、参照の枠組みが規定され、授業の編成方法が課せらるわけではありません。自分の教授法を習得したとされる教員らには全面的な自由が委ねられ、たんなる学説の陳述に代わってさまざまな問題提起がなされるのです。啓蒙市民、自由な人間、つまり自由に判断力を行使できる人間を養成することこそがフランスにおける教育の公然たる野心です。今日、最終学年以前にその心構えをさせることが緊急を要するかどうかは定かではないのです。

最後に、きわめて個人的な逸話をお話しして本発表を締めくくりたいと思います。私はずっと、いわゆる「優等生」でした。ですが、文系の最終学年で哲学を発見したとき、あえて言うならば、自分がそれまで待ち望んでいたもの、自分が実践してみたかったものはまさにこれなのだただちに悟りました。そして、そのことには当時の私の哲学の先生は何の関係もなかったと思います。私をとて驚かせると同時に私の気持ちを軽やかにしたのは、あまりにもがんじがらめで融通の利かない学校という枠組みのなかで、異常にみえることなく、何らかの問題について公然と「共同で」思索することが許されると気づいたからでした。そんなことを可能にする学校制度に感謝しました。こうした思索の実践がいわば制度化されていることに感謝したのです。ただし、実に最終学年になるまで待たなければなりませんでした。そのときになって私は自分が本当に自由だと感じたのです。いかなる制約が課されていたにせよ、自分に自由が授けられたのだと実感したのです。この感情はそれ以来、大学に入るまで私から離れませんでした（大学では別の問題が生じてきました）。

最後にひとつ注記しておきましょう。国民教育省の総監の言うことを信じるならば、現在のフランスを見舞う経済危機の状況では、「哲学教育を強化しよう」というリュック・シャテルのアピールが賛同者を得ることはほとんどありえないことです！

Anne Devarieux, « Extension de la philosophie avant la terminale? »

翻訳 = 寺本弘子（アリアンス・フランセーズ仙台）、西山雄二（首都大学東京）



## はじめに

### 西山雄二

2012年12月、セルビアのニシュ大学哲学科の講師ゾラン・ディミッチ氏を招聘して、二度の国際セミナーを開催した。学長裁量傾斜研究費・研究環「カタストロフィと人文学」による招聘事業である。

ディミッチ氏の専門は古代ギリシア（とりわけアリストテレス）とドイツ観念論である。彼は哲学的大学論にも造詣が深く、博士論文『大学の理念の誕生』では、近代的な大学の理念の発端を古代ギリシアの教のなかに読み解き、古代と近代の教育思想の連関を解明している。

12月5日は、首都大学東京（南大沢キャンパス）にて、国際セミナー「カタストロフィの思想——破局と人間性をめぐって」を実施した。司会は西山雄二（首都大学東京）が務め、主に学生ら40名ほどが参加した。また12月8日、一橋大学でのワークショップ「哲学と大学」にて、ディミッチ氏に講演「聴こえてくる大学」をお願いした。科学研究費補助金「啓蒙期以降のドイツ・フランスから現代アメリカに至る、哲学・教育・大学の総合的研究」、一橋大学国際交流セミナーの主催によるワークショップである。

以下、ゾラン・ディミッチ氏の日本の講演原稿の日本語訳を収録する。



## カタストロフィと人間性——若さについて

ゾラン・デイミッチ

### カタストロフィと数

これから一緒にカタストロフィと人間性の概念の関係を探っていく前に、私はまずカタストロフィをめぐる問題についてみなさん方の注意を引いておこうと思います。すなわち、実際何がカタストロフィをカタストロフィたらしめているのでしょうか。カタストロフィについて議論するとき、実のところ何が問題となっているのでしょうか。

2011年の東日本大震災とそれに続く津波と原子力発電所の危機をめぐるのは、さまざまな科学的報告や報道が私たちにいつものように知らせることがあります。たとえば、死者数 (15,870人)、負傷数 (6,144人)、行方不明者数 (2,814人)、半壊家屋の数 (691,766棟)<sup>1</sup>、全壊家屋の数 (129,225棟)、地震での保険損失、経済的損失、前震と余震の回数 (それぞれ7回、1,235回) (Lovett, R. 2011)。そして次の事柄も数に関係しています——地震の規模 (マグニチュード9)、本震の正確な時刻 (日本標準時2時46分)、震源の深さ (32km)、本土からの距離 (32km)、津波の高さ (38.9メートル) (Okada N. 2011 : 34-42)。福島第一原発では最も壊滅的な結果が生じ、3基がレベル7にいたる事故、そして1基はレベル3の事故に陥ったことなど。

数、数、数ばかりが並びます。すると私たちは、カタストロフィとは数に関係するのだ、と片付けてしまいそうです。

<sup>1</sup> “Damage Situation and Police countermeasures...September 12, 2012”, National Police Agency of Japan. Retrieved 17 September 2012. [以下の警視庁ホームページから最新版日本語PDFファイル「被害状況と警察措置」が閲覧可能 <http://www.npa.go.jp/archive/keibi/biki/index.htm>]

これらの報告や報道で、地震や津波の地球物理学上の影響に目を向けると、またしても数に直面します。地震により地軸は推定10cmから15cm動きました (Chai, C. 2011)。このずれによって一日の長さも変わることになりました。地球の自転速度が速まることで、地球の質料は再分配されて、一日の長さは1.8マイクロ秒短くなったのです (CBS NEWS, 2011)。これらの報告にある数のほかにも、多くの記録的な情報がみつかります。すなわち、今回のものは日本を襲った地震のなかで統計上最も強力な地震であったこと、そして、1900年に開始された近代の記録と照らすと世界の五指に入る強力な地震であったことです (Branigan, T. 2011)。また津波の高さも記録的でした。したがって、2011年に日本を襲ったカタストロフィについて言えば、突如として私たちは数によって完全に包囲されてしまうのです。このカタストロフィに対する国内外の反応は、科学的な解説や考察、分析と同じく数に頼っています。3月30日までに134の国と地域が日本のへの自発的な援助を表明しました。私は、解説や考察の代わりとして、本震の日に東京では振動がはじまる前に警報が約80秒間鳴っていたことを強調しておきたいと思います。世界でよく知られているとおり、日本は公共災害教育に対して大きく力を入れており、そのことで国民はカタストロフィに対して非常に高い危機意識を持っています。これら備えの目的はひとえに、「人間の死をいかに減らすか」にあります。自然によるカタストロフィの際、死者数を減らすことができれば、私たちは防災措置に成功したと言えるでしょう。カタストロフィの本質はその物質的な破壊の程度を測ることによって、そして何よりも死者数によって判断されます。本当に数でカタストロフィの本質を表すことができるというのでしょうか。チリの市民が日本から17,000km離れた彼らの国の太平洋沿岸に達した津波の高さが二メートルだと知ったとしましょう。それで彼らは日本を襲ったカタストロフィの本質をよりよく理解する機会を得たことになるのでしょうか。あるいは破壊による経済的損失額が2,350億ドル (約19兆円) にのぼり、自然災害での世界史上最高損失額になると世界銀行が発表したところで、私たちがこの度のカタストロフィをよりよく捕らえる手助けになるというのでしょうか (Kim, V, 2011)。

こうして私たちは数、記録、規模、程度によってカタストロフィのありさまを表現します。これが今日の世界でカタストロフィの問題を理解する支配的な方法です。2011年に日本を襲ったカタストロフィを扱った現代の科学的報告が、数で支配

的に特徴づけられるのは一体どういうことでしょうか。私たちがカタストロフィについて語るとき、数で完全に満ち溢れているのはなぜでしょうか。今回のカタストロフィは本当に数値化するものでしょうか。

### ライプニッツによる近代科学の観念

こう考えてみると、私たちはカタストロフィの問題がどうも亡くなった人間、あるいは少なくとも人道主義の問題であることに気がきます。しかしこれまでのところ、私たちはまだカタストロフィの問題がいかんにして人間性そのものに関連するのかわかりません。なぜそのように結びつくのでしょうか。科学による世界の数量的な把握によって私たちは人道主義の問題に導かれますが、人間性の問題へと帰着するわけではありません。その理由を理解するために、私たちは近代科学が確立された初期を振り返らなくてはなりません。

近代科学の観念をうち立てたもっとも重要な人物の一人はドイツの哲学者ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツです。彼自身が近代科学を定義したことで、彼の名前と哲学は近代ヨーロッパの黎明期に起きた有名なカタストロフィ、すなわち1755年のリスボン大地震——この地震は2011年の日本の地震と同じく三重のカタストロフィでした——へとさまざまな点で結びつくのです。ライプニッツが抱く科学の理想は「普遍数学 (mathesis universalis)」という発想に表されています。彼はそれを「普遍学 (scientia generalis)」、すなわち、学問の方法論、そして思考と探求において論理に基づく普遍的方法として理解していました。要するに、ライプニッツにとっては科学が全宇宙の永遠の本質だったのです<sup>2</sup>。「存在 = 本質 (being)」の構造と同様に、人間理性の構造もはっきりと数学的なのです。彼にしてみれば、どうも数が存在 = 本質だと解釈できそうだった (Gerhardt, 1875, II : 304)。「物の本質は数に等しい (Essentia rerum sunt sicuti numeri)」。「しかし、数に従属しないものはない (Sed nihil est quod numerum non patiatum)」(Gerhardt,

<sup>2</sup> エルンスト・カッシーラーによれば、「ライプニッツの哲学では、数はすべての厳密な関係の普遍学 (allgemeine Wissenschaft aller exakten Beziehung) である」。Cassirer, E. (1996.) Aus Logik und Mathematik, in G. W. Leibniz, Hauptschriften und Grundgedanken der Philosophie, Hamburg, F. Meyer, Bd. I, S. XVIII.

1875, VII : 185 [『ライプニッツ著作集十』、二八〇頁])。それとともに私たちは、根本的な主題「カタストロフィと人間性」に関連づけられる重要な引用に出くわすわけです。

「われわれは、大きさ、形、運動、知覚そのもの以外は何物も正確に知覚できないのだから、したがって、万物はこれら四つのもので説明されるべきである (Cumque nihil e nobis accurate percepiatur, quam **magnitudo**, figura, motus, et ipsa perceptio, hinc sequitur, omnia haec quattuor explicari)」(Gerhardt, 1875, VII : 265)。

ライプニッツの解釈によれば、万物は<sup>・</sup>大<sup>・</sup>き<sup>・</sup>さ (magnitudo)、<sup>・</sup>形 (figura)、<sup>・</sup>運<sup>・</sup>動 (motus) によ<sup>・</sup>っ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>理<sup>・</sup>解<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>れ、<sup>・</sup>説<sup>・</sup>明<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>は<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>な<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>す。万物が数 (numero)、寸法 (mensura)、重量 (pondere) にしたがって創造され、それゆえ大きさ、形、運動による理解や説明が可能なら、自然とは完全なる機械的力学だといえるでしょう。したがって、ライプニッツは「世界とは最大の賛辞に値する機械 (machina maxime admirabilis)」だと結論付けるわけです (Gerhardt, 1875, VII : 337)。ライプニッツによる科学の観念とはこうしたものでした。

ここで私たちの主題に戻ると、このような近代科学の観念にしたがえば、とりわけ自然現象はつねに数学的、機械的に説明する必要があるのです。ライプニッツによる科学の観念は、近代という時代をそっくり表現しています。数学を測定し、計算し、算定する方法として捉えれば、数学は応用されることに意義や重要性があるのです。その主な任務は人間の生活に役立つことです。ライプニッツは、「計算に従事する人 (計算機)」(Le Calculateur) と呼ばれたスコラ哲学者ジャン・スイセに強い刺激を受けました。スイセは討論 (disputatio) という方法論を一切捨て去り、計算という方法論を採用しました (Coutarat, L. 1903 : 177)。算出 (計算) が人間理性の根本たる本質を反映しているのです。それゆえ、「思考することは、まさに算出することである (Per rationcinationem autem intelligo cumputationem)」。スイセとライプニッツは、思考を算出として理解すれば私たちは不確実な誤謬から永久に解放される、と疑いもなく信じていました。思考が数学の証明と等しいわけですから、すべての懐疑や不確実性は消え去ることになるの

です。ライプニッツは誰が正しいかを確かめるために討論するのではなく算出するよう提案します (Coutarat, L., 1903 : 176)。そうすると、ある事柄をめぐり互いに意見が異なる二人の人物のあいだでも、彼らは意見の不一致によって敵対し合う論争者のようには振る舞わないでしょう。むしろ彼らは仕事を終えた後で一緒に帳簿をつける商人のようになります。どうやら、ライプニッツは算出のことしか考えられなくなり、次のようなことを単純に信じていました。哲学者と科学者は「これからは (いかなる哲学的、科学的問題も) 算出することができるので、もはや論争することはないだろう」、そしてさらには、「彼らはもはや論争の必要がない」<sup>3</sup>。

### ありうるなかで最善の世界

これらを踏まえるならば、数学は学問 (science) だけでなく私たちの生活にも確実性 (主観的確信) を与えることになります。すると、とりわけ数、大きさ (magnitudo)、記録は私たちの生活に理想的な安全性、確実性、平穏をもたらすのでしょうか。算出によって、私たちは異なった視野や対立する立場の人々がずっと和睦し続ける「世界に目覚める」ことになります。このようにして、自然現象に対するライプニッツの数学的解釈は私たちを「最善説 (optimism)」、「ありうるなかで最善の世界」の観念へと導きます。もっと言えば、ライプニッツ哲学では神さえも数学者だと言ってもあながち間違いではないでしょう。言い換えると、ライプニッツは全宇宙が至高存在 = 至高本質 (Supreme Being) の企図の結果として創造されたと言っているように思えます。その至高存在 = 至高本質とは数学的能動性です。「神が思考を算定し (calculate) 行使することで、世界が存在する (Cum dues calculate et cogitationem exerceret, fit mundus)」(Gerhardt, 1875, VII : 191)。伝統にのっとりた有神論的な神の概念を保持し、世界は今とは別様になりえたと意味深長な主張を信じようとしても、やはり世界はありうるなかで最善だと考えざるをえなくなります。神の創造は数学による「着想に基づいている (inspired)」わけですから、私たちは数学が全宇宙の本質と同時に最善説の根源だと結論付けられるでしょう。

<sup>3</sup> “Quo facto, quando orientur contraversie, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistos…” (Erdmann, 1840 : 82)

この種の科学は人類とその幸福のためだけに存続することになるのです。不幸なことに、ライプニッツの最善説的な世界観は——17世紀終わりと18世紀初めに一般的に認められるものでしたが——後に劇的に途絶えました。1775年のリスボン地震はポルトガル王国で起き、当時のヨーロッパをすっかり変えてしまいました。リスボン地震の後には、それまでのヨーロッパの歴史とはすべてが変わってしまったのです。地震とそれに続く火事、津波が合わさって、リスボンの街とポルトガル南部はほとんど破壊し尽くされました。日本の地震の例にならって算出を用いると次のように言うことができます（これらは人間性の問題と関わらないとわかってはいますが）——1775年リスボン地震は11月1日の朝9時40分ごろ発生し、リスボンの街の85パーセントの建築物が破壊されて世界的に有名な宮殿や図書館も壊されてしまった。リスボンとポルトガル南部の推定死者数は1万人から10万人（Pereira, 2006：5）。震央はリスボンから約300km離れた大西洋。地震から約40分後に津波が港と街の中心街を襲い、さらに二つの波が続いた。津波の及ばない地域では火事が発生し、炎は5日間猛威を振るった。地震の震動はフィンランドや北アフリカにまで至り、ヨーロッパ中を見舞った。20メートルにも達した津波は北アフリカの海岸を一掃し、大西洋をまたいだマルティニクやバルバドスの街も襲った（Ulmer, S 2005）。

地震はカトリックの重要な祝日に起こり、市内の重要な教会をほとんどすべて破壊してしまったので、神学者たちはこの出来事の宗教的原因やメッセージを読み解こうと思案を凝らしました。地震は神による審判の顕現だと考えられたのです。更には、リスボンのカタストロフィは当時のヨーロッパ知識人界、啓蒙主義の時代に強い影響を及ぼしました。フランスの哲学者ヴォルテールは『カンディード』（1759年）と「リスボンの災害についての詩（Poème sur le désastre de Lisbonne）」でこのカタストロフィをとりあげています。ヴォルテールは、この「ありうるなかで最善の世界」ですべては最善を目指すという概念を攻撃します。こういうわけで、この地震は当時の最善説という学説（ライプニッツの哲学体系）に格別重要な影響を与えました。というのもその学説では、このような出来事は起らないと含意されていたのですから。最善説はライプニッツの神義論に基づき、慈悲深い神の庇護によりすべては最善を目指す——「ありうるなかで最善の世界では、すべては最善を目指す」——と謳っていたわけですから。ヴォルテールは、もしこの世界が最善である

なら、世界は実際今より更に善くなっているはずだと確信し、リスボン地震の後にライプニッツの最善説を拒否します。彼は『カンディード』と「リスボンの災害についての詩」の二つの作品のなかで、この最善説的な考えを攻撃したのです。ヴォルテールはこの問題を論じるのにリスボン地震を取り上げており、この出来事は「ありうるなかで最善の世界」において、ありうるなかで最も恐ろしい災害だ、と風刺的に述べています。このカタストロフィについては、根拠のない噂がヨーロッパ中を駆け巡り、時にはこの出来事の過酷さを誇張したものもありました。

### カタストロフィ経験における若さと老い

これまでの議論からもわかるように、近代科学による自然の計量的・数学的な理解は、人間の暮らす世界に確実性をもたらさしませんでした。リスボン地震の影響を広範囲で科学的に研究した結果、近代の地震学や地震工学が誕生しました。当時のポルトガルの宰相マルケス・デ・ポンバルは、震度 (magnitudo) の測定を含め、この地震の原因と結果を広範囲にわたって客観的かつ科学的に記述しようとした最初の人物でした。それゆえ、彼は近代地震科学の先駆者とされています。彼は地震の実態と影響をポルトガルの全教区にわたって調べさせました。その調査は、地震の起こった正確な時刻、その継続時間、死者や負傷者数、海面の上昇度、倒壊した建築の数など、とても詳細なものでした (Shrady, 2008 : 145ff)。またしてもカタストロフィが数に関係しているようにみえてきました。しかしながら、地震の強さや津波の高さを測り算出できたところで、ポルトガルや他のヨーロッパの人々の精神に平穏さや静穏さはもたらされませんでした。それどころか逆に、リスボン地震での算出技術は人々の生活に、カタストロフィがまた起こるかもしれない、というとても恐ろしい恐怖を植え付けたのです。過去のカタストロフィは来るべき新たなカタストロフィの前兆と見なされました (Benjamin 1999 : 536-540)。リスボンのカタストロフィの後、ヨーロッパ全土は純真さや若さを失い、急速に年老いた、と言えるでしょう。

やっと私自身の論点へと到達したのですが、カタストロフィは一方で、純真さや無垢、若さを失うことに、他方で、年老いることと関係するのです。年を重ねた人は過去について語る必要があり、想起する必要があるのです。かくして、リスボン地震が最善説の危機と歴史哲学の誕生をともに特徴づけたのだと広く認められてい

ます (Marquand 2004 : 46ff)。ライプニッツの示唆とは逆に、つまりカタストロフィを算出し怖れるのではなく、私はこの主張に異議を唱え、目を見開きながら強固に立ちはだかつて、若さを保持し続けたいと思います。日本の地震とリスボン地震の統計的報告に安住するのではなく、文明の終わり、黙示録への駆け引き、時間の終焉の予言、時代の終りの歴史的予言を口にするのではなく、むしろ若さについて、年を重ねるのではなく若さを保持し続けることについて議論したいのです。私はそれこそまさに古代ギリシア語「カタストロフェ (katastrophē)」が意味するものだと確信しています。

### 古代ギリシアにおけるカタストロフィ——転換と想起、人間性

元来のギリシア語「カタストロフェ (katastrophē)」は何よりもまず古代演劇に関連しています。この語は予期しえない転換、あるいは大地の激しく急激な変化を意味します。いくら予測しようとしても、そのような出来事は当然、予測不可能です。それゆえに、カタストロフィたりえるのです。もし私たちがそのような予期せぬ出来事を予測できるとしたら、もはやそれをカタストロフィと呼ぶことはできないでしょう。近代科学の数学と算出に固執するあまり、ライプニッツはもっとも厳密な決定論へと至りました。神はあらゆる可能世界のなかで最善の世界を選び、この決定を変えることは永久にありません。もし神がこの決定を取り消すようなことがあれば、自らの完全性を損なうでしょう。したがって、創造主は「最善の決定以外を選ぶことができないので、その行動はつねに決定されている」(Erdmann, 1840 : 191)。もし神に選択の自由がないとすれば、神は必然性にしがうことになります。神が完全であればあるほど、その行動は決定されます。神はありうるなかで最善の世界で何かを変える必要はないのです。ですから、ライプニッツによる神の概念は宇宙に存在する法則や秩序の具現化なのです。そういうわけで、近代世界では予測することが科学の最も重要な役割の一つになったのでした。決定論はある意味で、近代科学の支配的な了解形式です。数や大きさ、数値を絶えず管理するかぎり、私たちはつねに未来を予測します。反対に、古代ギリシアでは「カタストロフェ (katastrophē)」は過去の方に力点が置かれていました。

プラトンの対話編『ティマイオス』では、アトランティス大陸のカタストロフィが議論されますが、その直接的な文脈はソロンのエジプト旅行と結び付いていま

す。ソロンはエジプトでギリシアの人々の過去について尋ねたのでした (Timaeus, 21e-22a)。『クリティアス』でもプラトンは、その古代アトランティスとアテネの災害の考察が、アテネの伝説的な立法者で詩人のソロンによる紀元前6世紀のエジプト訪問に由来すると述べています (Critias, 113a)。古き時代——ソロンの時代のギリシア人が実際に知らないほど古い時代——について尋ねながら、彼はサイスのある神官に出会います。その神官は、パピルス紙にエジプトのヒエログリフで記録されていた古代アテネとアトランティスの歴史をギリシア語に翻訳していました。よく知られているように、アトランティスについての私たちの知識はあてにならず不確かです。これはプラトンの『ティマイオス』と『クリティアス』での記述にも当てはまります。私はここで、これら論争含みの課題について語ろうというのではありません。私はただ次の事柄についてみなさん方の注意を引いておきたいと思います。つまり、プラトンの二つの対話編では、カタストロフィをめぐる論争の直接の文脈はたんに、過去に対する予期 (prólepsis) の問題なのです。キリスト教や近代とは反対に、プラトンやギリシアの人々の精神的な地平は過去に向けられています。これまでに起きたことは必ずまた起こる。古代ギリシアの世界は未来のために営まれていたわけではありません。そのユートピア的意識と究極の真理は想起 (anámnesis) と結び付けられていました。起こりうる可能性があるすべてのものは、過去、あるいは存在の永遠性のなかに凝縮されています。プラトンやギリシア人は、これまで起こらなかったことを予測できるとは思ってもみませんでした。したがって未来の予期や予測は、まったくもってキリスト教と近代世界の発見なのです。プラトンはかつてどこかに存在した理想的な状態の想起をめぐる文脈でカタストロフィという主題を展開します。ホメロス、ヘシオドス、最初期の哲学者や詩人の時代から、彼らはみな、さらに昔の時代に何が起こっていたかを明らかにしようとしました。存在 = 本質 (being) は過去に隠されています。すなわち、過去に存在したことは、今もまだここに存在し、そしてこれからもつねに存在するだろう、というのです。

『ティマイオス』と『クリティアス』でカタストロフィのような出来事が記述される際、現実はずねに非現実と結び付けられています。現実はあまりに残酷かつ危険なので、私たちはその真実性を信じられなくなり、幻想に変えてしまうのです。と言ったところで、プラトンによるアトランティスの記述で何が事実で何が虚

構なのかを問うことは、私にとって重要ではありません。プラトンは私たちにカタストロフィのような出来事を想起するよう誘いかけます。そして、そのことが彼の記述のなかで最も重要なのです。私たちは想起し、消滅した文明をよみがえらせます。カタストロフィのような出来事を語り論じて、亡くなった特定の人々について思いめぐらし、彼らの勇敢な振る舞いや偉大な仕事を称えることで、私たちは彼らを生き返らせ、自らの生活のなかに現存させるのです。私たちの言葉や思考には転換 (strophé) させる力があります。想起という行為を通じ、過去は現在の一部になります。そうすることでのみ、カタストロフィのような出来事が人々の歴史の一部に、すなわち、人間性の歴史の一部になるのです。こうして、われわれはプラトンの『ティマイオス』と『クリティアス』から、カタストロフェ (katastrophē) がまさに人間の本質そのものに関係するのだ、と学びます。要するに、カタストロフィの概念は、人間性の定義に直接関係するのです。よく知られているように、「人間性」という語は非常に複雑な概念です。それはただ単に、(人間性の観点から)「人 [mankind]」、「人間 [human race]」、「人類 [humankind]」を意味するのみではありません。同時に(自然災害に襲われた人を助けるという観点では)「慈悲深さ [humaneness]」、「人道主義 [humanitarianism]」以上の意味を持ちます。ラテン語のフマニタス (humanitas) は、「教育」を意味した古代ギリシア語パイデア (paideia) が翻訳されたものです。ただ、この語は今日の「教養 (culture)」という概念も含んでいます。それゆえ、「人間性 (humanity)」とは、人間になること、人間であること、人間の陶冶の方法なのです。本稿の題名が「カタストロフィと人間性」であることを思い出していただいたところで、極めて重要な問いを提起したいと思います。いかにして「カタストロフェ (katastrophē)」は、人間になること、人間であることに関係するのでしょうか。

私たちはここで、プラトンが『ティマイオス』と『クリティアス』で述べたかったことを予想してみましょう。二つの対話編が執筆されていた頃、アテナイ人は困難な時代を経験していました。プラトンの意図は彼らの失われた自信を回復させることだったのです。『ティマイオス』と『クリティアス』の主題には政体の議論も含まれますが (Timaeus, 20b)、プラトンはアテナイの制度は永続性があり優れているのだと彼らに力説し、その自信をよみがえらせたかったのです。この二つの対話編の主な目的は教育、すなわち人間性——彼らにアテナイ人としての自己肯定の

機会を与えること——に関わると断定しても的外れではないでしょう。この考えにしたがえば、カタストロフィをめぐる話題はすべて、ある種の人間の自己肯定へと転換される (strophé) と言えるかもしれません。不断の自己肯定は自己忘却や失恋を阻止します。自己を肯定すべく努める人は、現に自らの活気や快活さを肯定したいものです。こうして、私たちはまた若さの問いに至ります。

ここでプラトンの『ティマイオス』からの引用を参照してみましょう。この場面では前述したエジプト人神官がソロンに次のような言葉を発します。

「おお、ソロンよ、ソロン。お前たちギリシア人はいつでも子どものままだ。つまり、ギリシア人に老人などいない」

これを聞くと、彼は尋ねた。

「それはどういう意味ですか？」

すると神官は答える。

「お前たちは皆、精神は若いのだ。なぜなら、お前は精神のなかに古代の、そして古い伝統に由来した信念も時代ともに古めかした学問も持ってはいない。理由はこうである。人は様々に滅亡してきたし、これからもそうだろう。その最大のものは火や水によって引き起こされた。他にも数えられない理由によって滅亡してきたが、それはそれほど大した理由ではない (…)」(Plato, 1925 : 22a-c [『プラトン全集一四』、一六頁])

ここでプラトンは、彼特有の巧みで劇的な演出によって、カタストロフィの問題に対する私たちの関係の重要性を問いかけます。カタストロフィをめぐる主な問いは、カタストロフィの実態と影響ではなく、私たちがカタストロフィといかに関係するかです。カタストロフィと関係を持つことの方が、カタストロフィそのものより重要です。あるいは、より正確にいうと、カタストロフィに関して最も重要なことは、カタストロフィに関係する自分自身に私たちがどう関係するかです。こう考えてみると、私たちがカタストロフィについて語る時、中心となる主題はすべて自己との関係であるといえるかもしれません。カタストロフィに関する主な問いは、自己との関係に収斂するでしょう。それゆえ、先で生じた決定的な問いはこう

言い換えることができます。すなわち、これまで多種多様な破壊があり、それは今後も起こりうることを自覚した後、私たちはそれでもなお若さを保っていられるでしょうか。私たちは、どのようにカタストロフィの本質（その周期性、言い換えればその反復性）に立ち向かえばよいのでしょうか。カタストロフィの性質上それに何度も襲われるはしようもないのですから、私たちはこれに対処するしかないので。カタストロフィを自覚し、それが回帰する可能性とともに生きていく唯一の術は、それを決定的で最終的な災害というより、転換（turn, strophé）あるいは回帰〔re-turn〕、つまり自らに内在する人間性を肯定する機会なのだとして理解し、受け入れることです。それは同時に、人間特有の行為である自己関係の過程を開始する機会でもあるのです。自己関係とは人間になる手段にほかなりません。とりわけ人生の悲痛な状況においては、くり返し自己に関係する能力によってこそ、われわれは人間性へと固く結ばれます。それはたんに何らかのカタストロフィのような出来事に遭った人々への人道的援助にとどまらず、人間性が私たち自身に関係するのです。人間性がそれ自身で確立され、自己関係において成長し発達します。自己関係とは人間性を生成する源泉なのです。つねに自己と関係し、肯定し続けることで、私たちは「老いること」を、忘却に身を任すことを拒みます。そういうわけで、カタストロフィをめぐる話題は若さについての話題へと転換すべきなのです。自己関係、自己肯定は、言いかえれば、精神や身体への配慮を表わします。そうした配慮は、精神や身体が未熟なまま「年を重ねる」のを防ぎます。精神や身体を「若く」保つことこそがパイデア（paideía）（フマニタス、教育、養育、教養）の主たる目的なのです。

覚えてらっしゃいますように、私は本稿を2011年の東日本大震災に関する多くの数、大きさ、測定、記録を引用することから始めました。おそらく算出や計算によって、いくつかの人道主義的な問題へ辿り着きはしましたが、それは人間性をめぐる問いには関係しませんでした。カタストロフィの問題とその人間性との関係の問題を十分に把握するためには、私たちは近代科学の確立へと注意を傾けなければなりません。近代科学が私たちを導いたのは、おそらくカタストロフィの本質をめぐる議論ではなく、その算出についてでした。私たちは大きさや数、程度で未来を予想するようになりました。もちろん、地震学が重要であることは否定で

きません。このような科学とともに発展してきた知識で、私たちは多くの命を救えますし、破壊からの被害を減らすこともできます。しかし同時に、カタストロフィの予期は不可能だと告白せざるをえません。よく知られているように日本で起きたあの地震は、当該の地域では予期されていませんでした。地震学者たちは日本海溝が大きな揺れを引き起こすとは知っていましたが、まさかあれほど大きな力（マグニチュード8以上）を持った揺れを発生させるとは思ってもみなかったのが、東京から北東373km地点での地震に驚いたのです。そういうわけで、私はカタストロフィをめぐる講演を未来から過去へと「転換する (strophé)」のがよいと考えました。このようにすると、変動や災害に関する論調は消え、「人間的な面」が姿を表します。カタストロフィとは、たんに人々の生活における転換点なのです。私たちがみな知っているように、人生はこわれやすく、もろいものです。地球に暮らす人々の生活は、いつでも回帰する恐ろしい災害と隣り合わせです。カタストロフィと対処する唯一の術は、それを人間性の主たる恩恵へと変えることです。その若さを保持し続け、恐ろしい出来事による老いを許さないことが人間性の恩恵なのです。

#### 参考文献

1. Okada Norio, Tao Ye, Yoshiro Kajitani, Peijun Shi, and Hirokazu Tatano, The 2011 Eastern Japan Great Earthquake Disaster: Overview and Comments, 2011. *Int. J. Disaster Risk Sci*, 2 (1) : 34-42.
2. Lovett, R. 2011. "Japan Earthquake Not the "Big One"?", *National Geographic News*. 14 March. <http://www.webcitation.org/5xDGM2150>, [15.10.2012]
3. Chai, C. 2011. "Japan's quake shifts earth's axis by 25 Centimetres". *Montreal Gazette*. (Postmedia News), March 11. <http://www.webcitation.org/5x95t0CLU>. [15.10.2012]
4. CBS News. 2011. "Earth's day length shortened by Japan earthquake". 13 March. <http://www.cbsnews.com/stories/2011/03/13/scitech/main20042590.shtml>.
5. Branigan, T. 2011. "Tsunami, earthquake, nuclear crisis – now Japan faces power cuts", *The Guardian* (London). March 15. <http://guardian.co.uk/world/2011/mar/13/japan-tsunami-earthquake-power-cuts>.
6. Kim, V. 2011. "Japan damage could reach \$235 billion, World Bank estimates", *Los*

- Angeles Times. 21 March. <http://www.latimes.com/business/la-fgw-japan-quake-world-bank-20110322,0,3799976.story>).
7. Cassirer, E. 1996. *Aus Logik und Mathematik*, in G. W. Leibniz, *Hauptschriften und Grundgedanken der Philosophie*, Hamburg, F. Meyer.
  8. Gerhardt, C. I. 1875-1890. *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (Bd.2,7)*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. [下村寅太郎ほか監『ライプニッツ著作集』、工作舎、一九八八 - 一九九九年]
  9. Couturat, L., 1903. *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des Manuscrits e la Bibliothèque Royal de Hanovre*, par L.Couturat. Paris. Alcan.
  10. Erdmann, J. E., 1840. *God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina, Galica, Germanica omnia Edita recognovit. e temporum rationibus disposita, pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit J. E. Edmann. Cum Leibnitii effigie. Berolini. Sumptibus G. Eichleri.*
  11. Pereira, A. S. 2006. *The Opportunity of a Disaster : The Economic Impact ot the 1755 Lisbon Earthquake*. Centre for Historical Economics and Related Research at York. York University.
  12. Ulmer, S. 2005. *Lissabon 1755 - das Erdbeben, das die Welt veränderte*. Neue Zürcher Zeitung. 26. Oktober.
  13. Shrady, N. 2008. *The last Day: Wrath, Ruin and Reason in The Great Lisbon Earthquake of 1755*. London. Penguin.
  14. Marquand, O. 2004. *Individuum und Gewaltenteilung*, Ditzingen. Reclam.
  15. Benjamin, W. 1999. "The Lisbon Earthquake", in *Selected Writings vol.2*. Belknap. [ベンヤミン「リスボンの地震」小寺昭次郎・野村修訳『ベンヤミン 子どもための文化史』、平凡社ライブラリー、二〇〇八年]
  16. Plato. 1925. *Plato in Twelve Volumes, Vol.9*. translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press ; London, William Heinemann Ltd. [プラトン「ティマイオス」種山恭子訳、田中美知太郎・藤沢令男編『プラトン全集一四』、岩波書店、一九七五年]

Zoran Dimić "Catastrophe and Humanity (On the Youthfulness)"

翻訳：清水昭宏（首都大学東京人文科学研究科修士課程）

## 聴こえてくる大学へ

ゾラン・デイミッチ

——自らの学問のなかにただ他人の敷地にいるように住まう者は、自らのものとして学問を所有することもなく、その学問のための確実な、生きた器官を身につけておらず、どんなときにも己れのうちから新たに学問をつくりだすことができずに、有史以前や現代の思想を単に歴史的に伝えようとする試みにおいて己れの限界を越え、自分が成しえないことを引き受け、学問にはふさわしくない者である。(Schelling, 1956 : 20)

今日、フンボルト元来の大学の理念に関心を寄せることに果たして意味はあるだろうか。そうすることで何か新しいものが期待できるのだろうか。この今になってその理念を論じることによどのような意味があるのだろうか。というのも今やフンボルト大学の創設を体現するあの有名な三つの原理のほとんどが現に機能していないのだから<sup>1</sup>。従って、大学の理念にまだ何か益するものが残っているのだろうか。

そのような見解の擁護者は現代の大学で実践されている事実を引き合いに出して、つまり現代風の大学のイメージを挙げることで自説を補強できるだろう。知の徹底的な機能化を通じて今日的高等教育機関が最優先に行うのは、社会や国家、現代的な超国家的企業が必要とする職業能力の教育である。今日ほど研究者が多い時代はなく、そして学部や研究所で生み出される成果や発見が豊かな時代はないように見える。他の面でも、学生数は第二次世界大戦以来、何倍にも増加したのである<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> ここでは（１）学問の統一、（２）教授と研究の統一、（３）教師と生徒の学問的自由について言及している。詳細はHumboldt, W. von. 1956 : 377-386を参照のこと。

<sup>2</sup> 例えば1950年代半ば頃、ドイツには50校の大学があり、約15万人の学生がいただけだった。こ

すると人類と大学の関係は大学の理念などなくとも、きわめて首尾よくいっているようだ。そもそも大学の理念がもつ真の啓発的な性格とはどんなものであろうか。勉強によって社会のなかである立場を確保し、波乱もなく快適な人生を送りたいだけの現代の学生たちに知を解放する役割とは何を意味しているのだろうか。大学の理念と知という概念、そして教育制度それ自体が瀕している危機の問題を扱った20世紀の哲学者たちの発言はこれまで、哲学という境界の外に出てしまうと何ら意義深い反応に出会うことはなかった。そこで私たちは問いを發する。大学の理念の、制度としての大学の危機は哲学の外に存在するのだろうか、と。

とはいうものの、この問題を扱った20世紀の哲学者たちのテキストを瞥見するだけで、大学の理念の危機という問題は異なった観点で見えてくる。実に、大学の理念が危機に瀕している理由は外的な性質のものだけではなく、つまり社会や経済の近代化とのみ関わりがあるのではなく、その本質的な性質にも関連していることがわかってくる。すなわち大学の理念そのものの内に困難があるのだ。20世紀後半に書かれたものでいえば<sup>3</sup>、ハーバーマスやリオタル、デリダは、大学の理念に

---

の数は第三次産業の拡大の影響により60年代を通して4倍に増加する。しかし80年代の終わり頃になってみると、94校の大学におよそ100万人もの学生がいたのである。UNESCO（ユネスコ）の調査結果でも、1950年から1980年の間に産業国家における大学の就学率が4%から30%に上昇したことを示している。さらなる詳細は以下を参照（H. Koehler. 1984 : 419ff.）。アメリカ合衆国では60年代末に中等教育を卒業して高等教育に進学した学生数は50%を超えており、それは教育の歴史において類例が見当たらないものとなっている。T・バーソンズはこのことに基づき、そして勿論のこと他の多くの記録にも依拠した上で、20世紀の教育革命について語るのである（Talcott. 1975 : 3-6.）。日本では2011年時点で780校の大学におよそ290万人の学生が在籍している（Foreign Press Center Japan, 19 : Education ; www.fpcj.jpで閲覧可能）。

<sup>3</sup> ハーバーマスは二度の機会に大学の理念を論じている。最初はドイツ内の教育革命について全体的な議論がなされた時代の1960年代である。この時期のハーバーマスの仕事は彼の著作『学生運動と大学改革』にすべて収められているが（Habermas, 1969）、それから約20年後の「大学の理念——学習過程」（『ある種の損害賠償』所収：Habermas, 1987）において彼の意見は大幅な発展を遂げる。リオタルは大学の理念の諸問題をその代表作『ポスト・モダンの条件』のなかで考察している（Lyotard, 1979）。デリダもまた80年代を通して幾度もこの理念に熱心に取り組んだ。本稿では「大学の瞳＝被後見人：「根拠律」と大学の理念——いかにして大学について語らないか」（『哲学への権利について』所収）の理念を取りあげる（Derrida, 1990）。

ははじめから誤りがあるという事実を指摘している。

1810年にベルリンで最初の自由な近代的大学（フンボルト大学）が設立された際には、逆のような熱狂とともに多大なる期待が寄せられた。私たちは公然と言うことができる。人類史上このときほど多くの学生が心の底からその新しい教育機関の設立に希望と信仰を抱いたことはなかった、と。それまでヨーロッパの大学の大半は主に貴族や上流階級に属する子供たちに教育を施していた。大学で教育を受けることは地位の象徴であり、社会的名声の事柄に属していたのだ。しかしベルリン大学の設立をもって始まった近代の大学は、啓蒙主義の影響を受け、目に見えて躍進する新興の中産階級に門戸を開くことで、まさしく嵐のような知的革命と教育革命を引き起こした。その新しい階級は大学が伝統——さまざまな特権項目や家系制度の諸原理——ときっぱりと袂を別ったのだと信じ、主に教育についての新しい理念を通じて社会のなかでよりよい地位を求め始めた（Assmann, 1993 : 33.）。そして新しい大学の理念とかくして生じた新しい教育理念の後押しとともに、その自由な近代的大学もまた、ある新しい階級を後押ししたのである。それが教養市民層（Bildungsbürgertum）である。更には、例えばドイツ観念論の哲学者自身も、国民の文化と精神の生活とが些かも損なわれることなくその大学機関のなかに集約されてくると（フンボルト）、あるいはその大学が来るべき解放された社会の誕生の地となり、国民の教育の場となるだろう（フィヒテ）という遥かな希望を抱いていたのである。

しかし、フンボルト大学に当初寄せられていた高い期待はすぐにも裏切られる。実際、学習の学問的過程と教育的過程とを近代社会の生活形式に結ぶ全体化する力としての和解の哲学、その包括的な概念で理想主義的に大学機関を把握しようと試みるのは、初めからあまりにも多くのことをその理念に要求していた。大学の理念はこのように、その発端からユートピア的な概念を担うよう運命づけられていた。これに加え、専門化が進むにつれて学問は無限に個別化された学問となり<sup>4</sup>、学問

<sup>4</sup> これまでの箇所からも分かるように、本稿で“science”という用語を使用する際は、ドイツの理想主義者たちが“die Wissenschaft”の用語で表したものを念頭において使用されている。哲学が「知とは何であるか」を意味するのと同じく、その語が原義としてもつ意味での“science”[sci- (知る) + -ence (…すること)]であり、個別化された学問にくわえて知の問題、つまり個別的な学問を確立させている基盤の問題を合わせたものを意味してい

の統一というフンボルトの根本原理は早くも疑わしいものとなった。同じことはフンボルトの唱える第二の統一、教授と研究の統一にも当てはまる。大学や学部の内外における構造の変化は研究所や職業学校の数を飛躍的に増加させたが、結果としては、教授と研究の望ましい統一をうち砕いてしまった。今日の研究に至っては猶更のこと、その大多数はほとんどの場合教えることとは別に公開されているが、それはそもそも研究が教えることと結合されずに生み出されたためである。同様の結論を第三の統一、教師と生徒の学問的自由の統一からも引き出すことができる。政治的介入や社会的要請から学問や高等教育を守ろうとするフンボルトの強い願望は単なる幻想と成り果てた。ベルリン大学設立からまもなくして、ドイツでは国家が教育に極度の影響を与える事態となり、それが外部に対する大学の自律性の喪失へとつながった。教師と生徒の学問的自由は、大学制度という壁の制限を受ける、学内に限られた学問の自律性にまで縮小してしまった。ますます増加する教師と学生の数は大学の活動の更なる官僚機構化をもたらした<sup>5</sup>。更にドイツの官僚主義の強化と歩調を合わせるように、19世紀末から20世紀初めには大学での学問教育が強固な階級的性格を帯び、ブルジョワ的兆候を得ることが次第に明らかになってきた。学問教育は新しい階級の教育となったのだ。それに応じて、啓蒙という新時代の重要な理想、すなわち大学の理念の中核にあった超階級・超国家・超宗派的社会とい

---

る。用語の区別によって理解に混乱が生じるのを避けるために、ここでは個別化された学問 (individual science) という用語を用いる。そうすることで理想主義者たちが頻繁に“eine Wissenschaft”として表すものにふさわしい語となるだろう。このドイツ語の概念に相当する適当な翻訳が他言語（例えば英語）のなかには見出せない問題については、Ringer, 1969 : 102-106を参照。

<sup>5</sup> Schlesky, 1963 : 274を参照。興味深いことにシェルスキーの著作『孤独と自由』の表題そのものが上記で述べた大学内外における学問的自由の矛盾を暗に示唆している。同じ主題ではHabermas, 1969 : 56.もしくはHabermas, 1987 : 81-87.を参照のこと。ハーバーマスは大学の理想的な理念を批判するなかでは最もラディカルな立場を引き受けていると言えるだろう。例えば彼は後者の「大学の理念—学習過程」の85頁で、大学の理念を実現させるための前提について語りながら、「ドイツの大学の創設理念 (Gründungs idee der deutschen Universität) を遂行するためのこうした前提は、はじめから存在しなかったか、19世紀末までに衰退して遂に満たされることはなかったかのどちらかである」と述べている。

う全体的規範の人間の理想が裏切られた。また同時に、大学の普遍的実体と全体が一挙に解放される社会という当初の約束は、ロマン派の運動がコスモポリタニズムからナショナリズムと化したときに跡形もなく消えてしまった。大学の理念は急速に大学のイデオロギーとなってしまったのである。

ヤスパースは1945年の『大学の理念』における計画試案の序文で、1923年の初版以降に生じたドイツの大学の動揺を受けて、次のような結論に至っている—「大学の未来は、もし未来があるとすればだが、本来もっていた大学の精神を復活させることにかかっている」(Jaspers, 1946: 5)。1947年にはヴェルナー・イエーガーが同じような調子で大学の理念について述べている。「もし私たちの大学がそのあるべき姿、人間を再生させる原動力たろうとするのであれば、大学は思索をめぐらす生活という理念を正当な場所へと復帰させなければならない」(Jaeger, 1960: 239)。若干のことばの違いはあれども、イエーガーはヤスパースが大学の精神の生活と呼ぶものを再現している。どちらも、真理を求めそれを伝達するという大学の二つの基礎的な任務、すなわち研究と教授は、その最終的な目標が人間の成育と教育に、つまり特別な生き方の形成とならない限り可能にはならないと説いている。それからおよそ20年後、ヤスパースは『大学の理念』の新訂版でさらに明確であろうと努めている—「大学の理念を自らのなかにもつ者だけが、適切な方法で、大学の利益となるように考えることができ、活動することができる」。ところが今日、私たちがように大学に所属する人間で大学の理念を要求するものは一人もいない。大学はさまざまタスクと機能をもつ巨大な組織へと変わってしまい、大学の成員がもつ個人の動機や理念的な規範などは失われてしまったのだ。それどころか大学をうまく機能させるために個人の領分からの分離を要求することさえある。大学は社会と経済と国家の目的のために奉仕するよう義務付けられている。もともともっていた理念を誠実に確かめようとする大学があるとすれば、ありもしない空想上の社会に奉仕しているのであって、現実の社会にはではないのである。早くも1960年代には、現代の大学の組織的構造がもはや理念そのものを体現していないことが明らかとなった。知が商品となったので、大学は市場に出され、今では需要と共有の法則に支配されてしまっている。大学の運命は市場と利益によって決定されるのであり、学問や真理との関係によってではないのである。大学は構造的に理念そのものを失ってしまったのだ。リオタールのことばが私たちの耳に鳴り響く—「独立し

た大学という理念は過ぎ去りし時代のものである」<sup>6</sup>。それゆえ1980年代になってみると、ハーバーマスはただ次のように結論するほかなかった——「大学の理念に新たな命を吹きこむただ一つの方法は、大学の壁の外側〔extra muros〕からである」<sup>7</sup>。

しかしどのようにして壁の外側（extra muros）を理解すべきなのだろうか。私たちは大学機関それ自体の外側に大学の理念をもつことができるのだろうか。今日の私たちはどのようにして、まだそれに何らかの意味があるならば、思索をめぐらす生活という理念を大学の正当な場所へと復帰させることができるのであろうか。教授であろうと学生であろうと、大学に所属する人が観照的な生き方（*bios theoretikos*）を送れるなどということは可能なのだろうか。

ハーバーマスの足跡をたどって私たちの探究をはじめるとすればどうなるだろうか。実にハーバーマスは、今日「大学という集合体の統合的な自己把握はただコミュニケーションに」（Habermas, 1987 : 95）、すなわち「差異化し続ける学問的過程そのものとコミュニケーションの形式をとった学問的な議論」にのみ基づくしかない」と述べている。シュライアマハーモデルを踏襲し、ハーバーマスはギリシャ人が遙か昔、彼らの最初の学校で押し進めたことを再演する。それは真実と学問の追及は常に組織的な互惠活動を含むという事実であり、つまり公に向かって発信する研究者の共同体、別の言い方をすれば、真理の協同的追及を含意している。このように、教師と学生の協同——つまりところフンボルト式の大学が基礎とする前提の一つであるのだが——はまだ生きており、ハーバーマスによればその協同は一おそらく彼が高等教育機関の未来に寄せている大きな希望を躊躇させることなく正確に位置させてくれる幾分異なった仕方——現代の大学の支柱の一つを表してさえいるという。ハーバーマスはフンボルトによる教師と生徒の関係の記述を引用し、かつての大学の理念は今でも知と学びにとって健全な枠組みであると主張する。彼はドイツの理想主義者たちがそうしたように、コミュニケーションのある大学共同体が社会全体に対して一つの模範となるべきだ、とは明言しようとしぬ。最終的にハーバーマスは、未来のためには大学の生活と活動が、知と学問と研究に専心す

<sup>6</sup> “L’idée de franchise universitaire est aujourd’hui d’un autre âge.” (Lyotard, 1979 : 83.)

<sup>7</sup> “...der Idee der Universität könne nur noch extra muros neues Leben eingehaucht werden.” (Habermas, 1987 : 80.)

る互恵的な共同体の形式をいくらかでも保つべきであると結論付けるのだが、そこがまさしく古代ギリシャ人たちが観照的生活 (bios theoretikos) と呼び、続いてキリスト教の伝統と12世紀に設立された中世の初期の大学が、無論神学的な意味ではあるが、瞑想にふける生活 (vita contemplativa) と呼んだものなのである。

ではこうした背景があるなかで、私たちはどのようにして大学の理念を考えるべきだろうか。デリダの論考を考慮に入れて<sup>8</sup>、私たちはその問題を次のように公式化することができるだろう。すなわち、大学がかくあるべきという固有の理念をもつことなしに、いかにして大学が存在することは可能なのだろうか、と。例えば大学は、本稿で私が支持したい観照的生活 (bios theoretikos) を大事にする教師と生徒のコミュニケーション共同体となりえるだろうか。大学が固有の理念をもたない、あるいはそれを失ってしまったと言うことは、大学はもはや存在するための性質や目的、理由をもたないということに等しい。ハイデガーやデリダであれば、大学はもはや根拠律 (der Satz vom Grund, Le principe de raison) をもたないと言うだろう。しかし大学がその意味や目的、根拠律をもつということを私たちはどのように考えたらよいのだろうか。私たち自身がそうしたものを求めておらず、つまりそれを贈与することもなければ、作りだして差し出すこともしないというのであれば<sup>9</sup>。それでは、理念を持っている大学を語る方法とはどのようなものだろうか。大学の学習科目や教師と生徒とは別に、大学は理念や目的をもつことができるのだろうか。それゆえに大学の理念、つまり大学それ自体の根拠律は、機関そのものに、建築や囲壁に、図書館や文書館そのものに見出せるということになるのだろうか。もしそうなら、私たちは大学の理念を得るために大学の建物にまでやって

<sup>8</sup> 私たちにこの理念について考えさせようとする強力な要請をデリダは正確に嗅ぎ取って、彼の頻繁に引用されるテキスト「大学の瞳＝被後見人：「根拠律」と大学の理念——いかにして大学について語らないか」を著している。なぜデリダがそのような副題を付したかについての詳細はDerrida, 1990 : 461-462を参照。

<sup>9</sup> ハイデガーはライブニッツによる根拠律の定義を分析して、それを理解する鍵となるのが、ここに挙げたような贈与すること、返すこと、成すこと、つまり根拠をつくりだすこと (reddendae rationis) であると主張している。実際に“reddere”ということばはこれらすべての意味で使用可能である。詳細はHeidegger, 2006 : 44-49.を参照、合わせてDerrida, 1990 : 470-474.とも比較されたい。

くるのであって、更には大学の意味や目的、根拠律は、大学の廊下や階段教室のどこかで私たちが待っているのだと考えなければならなくなってしまいます。そんな状況では、大学の理念は大学の校章や校旗と同じように、まるでペンダント、ブローチ、バッジ、果てはイヤリングであるかのように体に身につけられるものとなるだろう。

とはいうものの、教育と知と学問のための特別な器官を育てなければならないというシェリングの理念に希望をみて、身につけるイヤリングとしてではなく、大学の理念のための優れた聴覚<sup>ヒアリング</sup>を私は育てたいと思う<sup>10</sup>。大学の理念のための優れた聴覚<sup>ヒアリング</sup>を身につけること、それが大学の理念に対する私の概念となろう。どうして私たちは聴くことが困難な、こうした奇妙な状況に陥ってしまったのだろうか——大学の理念をもつこと、つまり観照的生活（bios theoretikos）と協調的共同体はどうして私たちに聞こえなくなってしまったのだろうか。教育問題の歴史、すなわち学術制度と大学制度の歴史は聴くこと<sup>ヒアリング</sup>の重要性をこれまで認識したことがあったのだろうか。聴くことを肯定すること、それが大学の理念にとって新しい地平を開くのだと信じて、この探究をはじめてみたい。

\* \* \* \* \*

ピタゴラスとその教えに関する最も興味深い見解の一つは、プラトンの『国家』に見つかる。そこでプラトンは述べている——「ピタゴラスは深く敬愛されていた」、なぜなら「彼は弟子たちに、今日ピタゴラス派と呼ばれている特別な生き方（*odós tis bíou*）を伝えた。それは弟子たち自身が主張するところによれば、他の人々と自分たちを区別しているような生き方であった」（*Politeia* 600b）<sup>11</sup>。周知のように、プラトンとアリストテレスはピタゴラス派に関心を寄せながらも<sup>12</sup>、ピタ

<sup>10</sup> 英語という言語のなかで“hearing”は多くの意味をもつことがよく知られているが、本稿ではいずれの意味も重要である——「聴く能力」、「聞こえる距離」、「意見を聞いてもらえる発言の機会」、「法廷での審問」、「講義や演劇を聴くときのように、積極的に耳を傾ける行為」（*Oxford Advanced Learner's Dictionary*）。

<sup>11</sup> Plato, *Fedon*, 66b.

<sup>12</sup> プラトンの対話篇『パイドン』は靈魂不滅の問題を論じていることから、明らかにピタゴラスの教えの影響のもとに書かれている。その結果としてアリストテレスもピタゴラス論を書き、多く引用されることになるのだが、残念ながら現存はしていない。詳細はDiels,

ゴラス本人には奇妙にも距離をとった態度を示した<sup>13</sup>。上の引用は残存しているプラトンの作品のうちで、彼がピタゴラスの名前に直接言及している唯一の文なのである。ピタゴラスとピタゴラス派の教えに精通している今日の多くの専門家にとってもそうであるように、上記のプラトンの発言はまったく取るに足らないものに見えるかもしれない。プラトンがそのように平凡といってもよい事実、単なる伝説に注意を奪われているのは特に奇妙に映る。そのプラトンの見識の充実な意味と意義は、それがあらわれる背景をより幅広い視野で見たときにこそ把握することができる。そのようにしてプラトンの助力を得ることで、私たちはピタゴラスとピタゴラス派に関して、また成育と教育のギリシャ的理解に関して二つの重要な洞察を得る。古代の文化全体を考えてみれば、それは共に集い、交歓する<sup>・</sup>生<sup>・</sup>き<sup>・</sup>方<sup>・</sup>（*‘odós tis bíou*）を身につける学習と知を直結させる学派ないし学校の最初の例である。古代の世界において、ピタゴラス派は成育と教育と教授とが不可避免的に特定の生き方を前提していると認識した最初の人々であった。それゆえ基本的な成育や教育を得ようと望むものは、特別な生き方を受け入れなければならないのである。従ってみると、そのような生活は彼の教育にとって、読み書きや楽器を演奏するための技術的な訓練に比べてより重要であるようだ。これが先に述べたプラトンの態度から見てとれる第二の洞察である。申し分のない成育と教育を受けた人は、明確に企図された目的に専念する特別な生き方全体のなかで形成されるのであり、読み書きといったそのときどきで行う<sup>・</sup>実<sup>・</sup>践<sup>・</sup>や<sup>・</sup>技<sup>・</sup>能<sup>・</sup>を通<sup>・</sup>じて<sup>・</sup>で<sup>・</sup>は<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>。

こうした<sup>・</sup>ピ<sup>・</sup>タ<sup>・</sup>ゴ<sup>・</sup>ラ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>派<sup>・</sup>の<sup>・</sup>生<sup>・</sup>き<sup>・</sup>方<sup>・</sup>はどのように理解されるべきだろうか。その中心には、飲食に関して絶えざる節制を意味する<sup>・</sup>浄<sup>・</sup>化<sup>・</sup>（*katharmói*）があり、他にも<sup>・</sup>輪<sup>・</sup>廻<sup>・</sup>転<sup>・</sup>生<sup>・</sup>（異なった体に絶えず移り変わること）を避けるために、さまざまな行為から距離をとる節制があった——豆を口にすることを控えよ、落ちたものを拾うこと勿れ、白い雄鶏には触れること勿れ、パンを千切ること勿れ、広い大通りを歩く勿れ、等々。

イアンプリコスによるピタゴラス派の規範に関するアリストクセノスのエッセー

1974 : Pythagoras (7). を参照。

<sup>13</sup> このような態度に関する諸々の理由についてはBurnet, John, *Early Greek Philosophy*, Meridian library, New York, 1959, p. 84-87.を参照。

の引用に基づけば、私たちは浄化の概念がもつより深い意味を、より完全な印象として受け取ることができる。次の彼の証言に注意を向けてもらいたい。「アリストクセノスによれば、ピタゴラス派たちは身体を浄めるために医術を用い、魂を浄めるために音楽を用いた」(Diels, 1974 : 58, D.1)。もちろんこうした彼らの関心はピタゴラス派が全体的に数や和音に執着したこととも合致している。西洋そして特に東洋の文化はそれぞれ、常に人間の精神を癒す音楽の効果をよく心得ていた。魂の浄化の手段として音楽の効用を見抜いたピタゴラス派の洞察は明らかにそれと同様の発見に基づいている。しかしながら成育と教育の文脈では、つまり最初の学校制度の起源を念頭におけば、この音楽の洞察は何か別のものを秘めている。そしてそれがいかに重要であるかが以降で明らかとなるだろう。上に引用した一節の初めでアリストクセノスは「…(中略)…彼ら〔ピタゴラス派たち〕が沈黙を守り、聴く習慣があったのかどうか、そして彼らが聴くことのできる人を賞賛したのかどうか」と述べているのである<sup>14</sup>。

言い伝えられるところでは、ピタゴラス派は修行のはじめの5年間はひたすら沈黙し、聴くことに専念しなければならなかった。このような事情にあつて、ピタゴラスが夜間講義を開いていたためだと伝えられているが、彼らはピタゴラス本人と直接会う機会さえなかったとのことである。しかしこうした伝説的な神秘の部分はさておき、教育的な側面に焦点を当ててみよう。沈黙(ēheddemosúne)というピタゴラス派の習慣についてのイソクラテスによる驚くべき発言に思考の導き手になってもらえば、そのギリシャの偉大な雄弁家の一人は次のようにも述べたのである。「今でも人々は、また雄弁術を身につけて大きな名声を得たひとよりも、沈黙を守り、ピタゴラスの弟子であると言うひとを称賛する」<sup>15</sup>。教育の過程のみならず教授と教育において聴くことの重要性を指摘するこの箇所は、口をつぐんで聴くことができなかつた、美しく説得的に話すことができたイソクラテスのような人物によって表現されるからこそ、尚のこと意義深いのではないだろうか。ここで私たちは浄化という行為のより深い意味——学問と学問的・教育的学派と関連しているところの、浄化の諸相における深層の意味——を感じとることができる。弟子たちの

<sup>14</sup> ピタゴラス派における聴くことの重要性については、Burnet, 1959 : 93-96.と比較されたい。

<sup>15</sup> Burnet, 1959 : 95.からの引用。

長い沈黙と傾聴の意味は、教えることを秘儀とする試みによってではなく、ピタゴラス派の生き方に必要となる特別な規律を維持することによって説明されなければならない。長期間にわたる傾聴と沈黙は、教師の講義中に発言をしたり注釈をいれたり、質問したりすることができなくなる代わりに、弟子たち自身の内なる思索活動を向上させ、それを徹底させる。弟子は考えていることや抱えているジレンマを外に打ち明けることができないので、新たな問題を自問して、それ以前にあった問題の吟味を余儀なくされる。観照 (theoria) に向けられた厳格な思索の規律、つまり問いを生み出し、次いでそれをつくりかえることは、考えることが——問いを表現したり、質問を口にしたり、それを修辭的に整えて議論を行ったりすることと同時に——無駄になるわけではないという事実によって更に強化される。加えて、口頭の受け答えはどれも、多かれ少なかれ、良い印象を残そうと試みる。それゆえ弟子は点数を稼ぎ、会話において相手に勝ちたいという深く根付いた欲求の荒唐的な影響からも切り離されるのだ。ある学派や学校にとどまる目的は、自分自身の内なる観照的生活の創造を開始すること、つまり学習へと至る道の土壌を準備することである。正確に言えば、これが浄化の深層の意味であり、ピタゴラス派的な生き方の正しい内実と言えるだろう。ピタゴラスと彼の弟子たちは彼らの生活をそっくり占領してしまうような完璧な方法で、傾聴と沈黙、観察と研究に専念したために、自分たちの結びつきを理解したのだし、こう言ってよければ、彼らは傾聴し、議論し、研究することによって、生活する場所としての自分自身の学校を理解したと言える。

\* \* \* \* \*

成育と教育の過程にとっての聴くことの重要性に対する古代社会の高度な認識は、奴隷教育者が子供の生活において果たしていた役割によっても確認することができる。ギリシャの奴隷教育者たちが子供たちに召し仕え、懸命にその内なる存在の声を聴くことで自らの身を捧げていたとき、彼らは彼ら自身の行動をもって教授する職業にとっての重要な器官を指摘していた——それが耳である。聴くことの重要性はソクラテスの哲学の最も重要な基本理念である無知の知 (私は、私が知らないということを知っている) によっても間接的に確認することができるが、それは明らかに話すことよりも聴くことの優位を決定づけている。

古代の哲学者と科学者は、聴こうとする声が聞える場所〔a hearing for hearing〕をもっていたという証拠は、最初の哲学の学校プラトンのアカデメイアが設立された場所の選択のなかにさえ確認することができる。自己教育の必要性が高まり、観照的生活（bios theoretikos）を送る人々がますます多く増えてくるなか、最初の真の学校が設立されたのは、彼らが自由な観照的学問を實踐できる、ひっそりと静まり返った、陰がある場所を見出したときである。極めて単純な言い方をすれば、最初の学校は彼らが観照的生活のための場所（tópos）を見つけることができたときによく現れた、と言えるだろう。ではこうしたことすべてにおいて聴くことの意義とは何であるだろうか。

エレウシスに通じていたディピュロン門からアテネの北西側を抜けて30分ほど歩くと、プラトンのアカデメイアにたどり着く。そのプラトンの学校は神話上の英雄アカデモスと彼の墓地からその名前をとっている。ペイシストラトスの父親ヒポクラテスはその木立の周囲に壁を築き、公共の園のなかに彫像や神殿をつくった。それにあわせてアテナやヘルメス、エロスなど、多くの神々に供物を捧げるための祭壇がつけられた。プルタルコスの伝えるところでは（*The Statesmen of Athens*, Cimon 13）、キモンはキフィソス川の進路に変更を加えて、プラタナスやオリーブの樹を植えることで、アカデモスの乾燥した水気のない木立一帯を心地よい庭へと変えた。そこは豊かに水が流れ、多くの緑と木陰があり、運動をしたりゆっくりと散歩をしたりする場所となったのである。同時に彼はこの場所にアテナイで最も有名な三つの屋内体操場の一つを設立し、アテナイの市民は運動競技の練習をするためにその場所へと集まってきた。哲学者たちが集う決まった場所が他になかったので、その屋内体操場はアテナイの知識人サークルの人々が定期的に集会を行うための理想的な場所となった。

アカデメイアでの教えは講義やゼミナールのような形式でなされており、実際に、そのゼミナールはテキストの引用を糸口として行われる対話や討議の形式をもっていた。講義とゼミナールは、エクスセドラと呼ばれる半円形の石のベンチの周囲で行われた。そこは基本的には講話のための場所であったが、歩きながら議論をすることもできた（Herter, 1944: 7）。とはいうものの、また決して（条件付きではあるが）学校のカリキュラムの重要性やそのシステム化の到達水準、つまりは学習科目の数や多様性を軽視するわけではないのだが、プラトンのアカデメイアで

起こった学問的、教育的な現象の基盤は、そのカリキュラムや教科のなかにではなく、その活動の方法〔method〕に見出されるということに私たちは目を向けなければならない。当然ながらプラトン自身があらゆる知の領域を扱うことはできず、新たな必要性に答えるために学校の活動を担う組織が採用されなければならなかった。そうこうするうちに多くの生徒や教師が研究に加わり、彼らは自分自身の研究をはじめた。次第次第に彼らは研究が、もとい探究（méthodos）が共通した、一般的な問題であることに気づき、そのことによってアカデメイアの成員がアイデンティティを獲得するのだとますます意識するようになった。このように、アカデメイアの成員とは文芸の女神ムーサに供物を捧げ、学校内の他のあらゆる組織的役割を遂行するひとのことであるが、とりわけ何らかの問題を研究する人物のことである。アカデメイアの成員はそれゆえ、学生（mathetés）であろうと学長（sholarh）であろうと、何よりもまず研究者であった<sup>16</sup>。そういうわけでアカデメイアの生徒たちは単に知識を受け取るだけの存在ではなく、また知識も教師から生徒へ一方的に伝えられるような対象ではなかったのだが、その活動の方法が生徒たちをきわめて活動的な状況のなかに置いたのである。そのうちに生徒たち自身が教師と完全に対等な立場となったものだった。まさしく教師と生徒がある種の共同研究者になったからである。ここから推察されるように、教師の助けを借りて、研究によって知へと至る自分自身の道を発見するこの特別な方法が、もちろんのことアカデメイアの活動の本質を、学校生活の本質をなしたのである。その活動の本当の教育的目的は、学生（mathetés）が自らの探究を立ち上げ、形成したときに果たされるのであって、そのことがその生徒をアカデメイアの学問的共同体の真の成員とするのである。このように理解すれば、観照的生活（bios theoretikos）は、学問的・教育機関としてのアカデメイアの基礎を体現している。その意味で、古代世界で最大の、最も有名なその学校の中軸を成すのは観照的生活であり、カリキュラムや教職員や建物自体ではないのである。そういうわけでアカデメイアは何世紀もの間、地中海中のあらゆる学校にとっての完璧なモデルであり、一つの模範であった。それ

<sup>16</sup> アカデメイアが学問活動と研究活動を行っていたかどうかという難問を抱えていないヘルターやウーセナーとは対照的に、ホワルドはそれに異議を唱え、プラトンとアカデメイアを神秘主義と結びつけている（詳細はHowald, 1921:16ff. またHerter, 1944:25.と比較せよ）。

は（アリストテレスのリュケイオン、ストア派やエピクロス派などの）古典派の学校の模範でもあれば、それ以降に現れる学校（有名なアレクサンドリアのムセイオンや後期ヘレニズム派など、中世の大学の制度的萌芽を体現した学校）の模範ともなったのである。これまで述べてきたことすべてを考慮して、探究（méthodos）こそがアカデメイアにおける観照的生活の根源的な内実であると結論づけることができる。探究とは、アカデメイアの成員が観照的生活を送るやり方である。実際、彼は研究の途に生きるのである。このような範例は後続するすべてのアカデミアの人々（academics）にとって、つまり自らを教育し、哲学と学問への道を築こうとした、後の弟子や生徒や教師にとって必須のものとなった。

さて、私たちがアカデメイアでの学問的・教育的活動の真の内容を完全に理解する試みにおいて、まだ扱っていない問題がある。私たちが生きている時代の普遍的な専門化や技術化の点で、明らかに私たちは探究（méthodos）、つまり研究を単純化された意味で理解してしまいがちである。だが私たちの時代の文化的沈滞に抵抗することなくして、本質的には探究である研究への道のりを的確に理解することは不可能である。探究は前もって迎られたり踏み固められたりするものではなく、また既に知られているものでもないので、特定の目的地へ到達するためにあらかじめ定められた手順や規則を通り一遍に実践することや、それを単に反復するといった形式をもち得ない。理解の対象が前もって決められたものではなく、よく見知っているものでないとなれば、知へ至る探究の道のりは、その道を進むという可能な決意を除いては確かなことがほとんどない、労苦をとまなう営為となる。教師自身（sholarch）が一人の研究者であり、自らの探究を造形しつづけていくので、その講義・授業・成育（sholē）が権威的になりすぎることはありえなかった。教師が自らの生徒たちやアカデメイアの成員たちと非常に近いところで生きていたので、生徒たちは教師を距離の遠い、疎遠な人間であるとは考えられなかったのである。講義（sholē）を行う時でも、その教師と他の先生たちがエクセドラの周りか別の場所にいるかして、聴講者たちのすぐそばにいた。議論や祝祭の間ともなればその雰囲気はなおのことうちとけたものとなり、まるで親友たちと一緒にいるかのようであった。彼らのうちの誰もがお互いをよく知っていたので、そのように共同生活のなかに格式ばった、遠慮した振る舞いが入ってくる余地はほとんどなかった。教師と他の先輩の哲学者たちは自分たちの権威をまったく別な形で築き上げたのである。

ここで言わんとすることを例証するのに最適な方法は、プラトンの対話篇『プロタゴラス』からの抜粋である(320a)。ソフィストたちの徳に対する態度を批判する文脈で、プラトンはペリクレスの成育・教育能力を賛美してこう述べている——ペリクレスは「教師によるすべての事柄において、若者たちに優れた成育と教育を施したが<sup>17</sup>、彼であってでも生徒たちに自らの知恵を与えることはできず、また他の人々によってその生徒たちを成育させ、教育させることもできなかった。だからこそ生徒たちは野に放たれた羊の群れのように、凶らずも徳を発見できるかもしれないと願って、ひとりでに彷徨うのである」。教育(paideia)の力に対して全面的な信頼を寄せながらも、後にプラトンは、いかにして徳を得るかという重要な問題を前にして、和解的に教育の無力さを認める。徳にあふれた善き人物でも、彼と近いひとや生徒たちから彼に勝る人物を輩出させることができなかつた例は数多くあるのだ<sup>18</sup>。こうした教師と生徒の、教育者と学習者の関係性の構図は、アカデメイアに広がっていた教師と生徒間の関係性のパラダイムに利用することができるだろう。私たちににとっては非常に手厳しく、無責任にさえ見ると言ってもよいかもしれないが、プラトンの成育・教育・教授に関する理解は、生徒たち、一般的にいえば学習者への世話をそれほど多く含んではいながつた。古代ギリシャ人たちは一

<sup>17</sup> プラトンが使用している“paideúō”はここで「育て上げ、教育すること」として訳出している。いくつかの翻訳にあるように、この動詞を単に「育て上げる」(bring up)と訳出するだけでは不正確である。ドイツ語訳の翻訳者クラウス・シェプスダウもまた「育て上げる」(erziehen)という動詞を選んでいる(Platon, 2003: S. 25)。英語版の通訳者ベンジャミン・ジョウエットは完全にそのギリシャ語の動詞の本質を変えてしまい、“gave them excellent instruction”(彼らに優れた指導を施した)として、“training”(訓練)と“instruction”(指導)という全く異なる意味を与えている(*The portable Plato, Protagoras, Symposium*, 1977)。一方で別の英訳者W・R・M・ラムは“gave them a first-rate training”(彼らに最上の訓練を施した)という語句を使用しており(Plato, *Plato in Twelve Volumes*, 1967)、当然ながらプラトンがこの文に与えようと意図していた意味とはひどくかけ離れてしまっている。先に示したように、この動詞の意味は、今日私たちが肉体的な意味でも道徳的な意味でも養と呼んでいるものに加えて、人間の精神的造形である教育という意味を含んでいる。“paideia”という名詞は、今日見られるように“culture”〔文化・教養〕ということばの意味をも部分的に含んでいる。

<sup>18</sup> プラトンの対話篇のうちでこれだけが、息子たちをそのようにすることができなかつた徳の高い父親たちについてプラトンが語っている例ではない。Menon, 93d.を参照のこと。

一般的に子供や青年期の真理に対してほとんど完全な無関心を示した。成長のあらゆる段階——幼児期や少年期、青年期はもっぱら大人の発達の諸段階として、すなわち成熟した人間形成の諸段階として理解された。そのような事情があれば、私たちは彼らが子供に接するときの無情さや、成育するときの厳格な規範をもう少しうまく理解できるだろう。子供たちが「可能性をもった人間」としてのみ関心の対象であったことが、古代の文化全体のなかに見童心理学や青年心理学に類似する研究がなく、それに関するただの一片のテキストもない理由を説明してくれる。こうした分野での現代的な教授をかんがえてみても、現代の心理学者や教育学者が、プラトンが生徒を野に解き放たれた羊の群れになぞらえたことにあっけにとられているさまが思い描かれてこよう。人気に陰りが見えない、進歩的な、相互的教育法を支持する昨今の教育者たちがもしも古代の教育的実践を監督することになれば、おそらくショックを受けることだろう。子供ができるだけ早く自分自身を乗り越え〔transcend〕、成熟した人間へと成長しようとするように、学生（mathetés）も自らの探究（méthodos）への旅に出ようとする。年長者にくっついている子供たちの衝動や、教師と一緒にしようとする学生（mathetés）の衝動とは反対に、プラトンは明らかに、彼らが牧草地に羊の群れのようにして放たれることのほうがずっと役に立つと考えている。

プラトンがこの比喩を用いて実際に表現しようとしたことを正確に理解するためには、原典を一瞥してみなければならない。“hōsper aphetoi, ean pou automatoi perituchōsin tēi aretēi” は「だからこそ生徒たちは野に放たれた羊の群れのように、図らずも徳を発見できるかもしれないと願って、ひとりでに彷徨うのである」として的確に訳出することができる。形容詞“aphetéos”（動詞afiemiの形容詞形）は実にほとんどの場合、牧草地に放たれた羊の群れの文脈で使われている<sup>19</sup>。しかしながら“afiemi”という動詞の意味のほうが、プラトンが言わんとすることにとってはよい手引きとなるだろう。その基本的な意味は“let go”や“disband”と

<sup>19</sup> 先に言及したドイツの翻訳者クラウス・シュプスタウも同様の論理をたどっている。彼はその原文を“sondern sie gehen auf sich gestellt hierhin und dorthin, wie herrenlose Tiere auf der Weide...”（牧草地にいる、主人のいない動物たちのように、彼らはあちらこちらへとひとりでに歩き回る）と訳出している（Ibid.S.25.）。

いった動詞に含まれているが、広義には外洋に向かって出航する船<sup>20</sup>、もしくは馬の手綱を緩めること、そして馬を放すことにさえ使われることがある。それゆえ“aphetéos”である人とは、牧草地／空き地／開かれた空間／外洋にあって、解き放たれた自由な人のことであり、また“herrenlose”である人＝主人のいない人でもある。つまり、他人の先導や意志に煩わされない人のことである。この開かれた広漠とした空間では、その人は自分自身と自らの意志そのものに委ねられている。生徒たちがあちらこちらへとふらふら彷徨っている開かれた場所や空き地は、彼らが徳を見つけることができる唯一の状況である。この開かれた空間に道は存在しない。まさしく牧草地の動物たちと同じように、生徒たちはひとりで自由気儘に(automatoi)に動き回っている。それは傍目には無意味に見える動きであるが、そのとき彼らは成功を保証する主人―教師の意志ではなく、彼ら自身の意志に応じて動き回っている。それこそが彼らが真の知に近づくことのできる唯一の道であるからだ。

そういうわけで真の成育と教育を得るためには、生徒は教師から解き放たれて(aphetoi)いなければならない。すなわち彼らは綱を解かれて、外洋へと出発し、その身を自分自身に委ねられなければならない。このように教師というものには、生徒や子供、青年の魂に大きな関心をもつ理由がそれほどない。教師の仕事は自分の生徒が現在の奴隷状態を乗り越えること〔transcend〕、つまり教師との密着状態からできるだけ早く脱却するのを手伝うことである。逆説的ではあるが、あらゆる仕事のうちでも教師の仕事とは生徒から離れられること、生徒をして彼から離れるように仕向けることである。そのときようやく教師は教師としての目的を全うする。放たれてあることは(being aphetéos)教師自身にとっても望ましい状態である。ここに教師と生徒の類似性が現れる。彼らはともに離れられてあることで、開かれに戻ってゆくことで本来の自分自身となる。教師たちもまた生徒に付き従われている状態と、離れられている状態の間を動き続ける。そうしてみると、現代の子供や青年たちの心理に対する過剰な関心立ては、若い人々をすぐ身近に置いて、平穩にして安全な港のなかで、波風の立たないやり方で管理しようとする願望として

<sup>20</sup> 伝説的なアルゴナウテスの船員たちは「金羊毛」の冒険をマグネシア（ペリオン山の一带）の小さな港町から始めた。その港町は以来“Afetai”として知られている。

理解されるだろう。とはいうものの、そうしたやり方は彼らの成熟を無限に遅らせ、また教師の<sup>・</sup>奴<sup>・</sup>隸<sup>・</sup>的<sup>・</sup>な<sup>・</sup>側<sup>・</sup>面——生徒の支持に依存する状況をより強固にしてしまう。こうしたことは現代的な戦略がもつ裏の一面であって、疑似科学的な権力の合法化や若い世代を支配しようとする所有欲を、同時に、できるかぎり長く若いままありたいという若者たちの本能的な、無意識の願望と結びつけているのである。

師を絶えずとり囲んでいるソフィストの弟子たちとは対照的に、アカデメイアの<sup>・</sup>学<sup>・</sup>生<sup>・</sup> (matheté) は<sup>・</sup>解<sup>・</sup>き<sup>・</sup>放<sup>・</sup>た<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup> (aphetéos) ことになっている。学生は教師のそばにいて学校で多くの時間を費やすが、基本的には自らの探究 (méthodos) のなかで孤独である。そういうわけで空き地や開かれた空間、木立と公共の園の開かれは、学生が自ずと最適に感じる状況を成す。これらすべてが、アカデメイアは最大限に強調した意味で<sup>・</sup>その<sup>・</sup>場<sup>・</sup> (tópos) をもつ最初の学校であると先述したことに通じている。今や私たちには、プラトンが学校のためにその場所を選択した訳を容易に理解することができる。それは活気に満ちたアテナイの都会の一部ではなく、またソフィストたちが集まる広場でもなく、騒々しく人群れにあふれた街路でもない。豊かな緑と木立に囲まれた、オリーブの樹々が陰を落とす、平穏と沈黙の空間なのである。声は響められ、都会のざわめきも止み、沈黙の音が聞こえてくるほどの静けさが広がっていなければならない。そもそも開かれと沈黙のなかにもまして耳を傾け、聴くことができる場所が一体どこにあるだろうか。この場所でこそ、人間の魂は<sup>・</sup>自<sup>・</sup>由<sup>・</sup>気<sup>・</sup>儘<sup>・</sup>に<sup>・</sup> (automatoi)、あちらこちらへとふらふらと彷徨うことができるのである。アカデメイアの場所の性格それ自体が、耳を傾けて聴くという古代文化の最盛期を間接的に物語っている。その文化は<sup>・</sup>奴<sup>・</sup>隸<sup>・</sup>教<sup>・</sup>育<sup>・</sup>者<sup>・</sup>に<sup>・</sup>始<sup>・</sup>まり<sup>・</sup>、<sup>・</sup>同<sup>・</sup>胞<sup>・</sup> (heteria) やピタゴラスの学派、ソクラテスの哲学における最初の基本理念を経て、教授に関して組織された制度をもつ最初の<sup>・</sup>真<sup>・</sup>の<sup>・</sup>学<sup>・</sup>校<sup>・</sup>が<sup>・</sup>発<sup>・</sup>展<sup>・</sup>す<sup>・</sup>ると<sup>・</sup>も<sup>・</sup>に<sup>・</sup>、その最盛期を迎えたのである。輪郭がくっきりした意味での教授が、なぜアカデメイアとリュケイオンより前に存在しなかったのかは明らかである。教授が確立されたのは、<sup>・</sup>学<sup>・</sup>生<sup>・</sup> (mathetés) は<sup>・</sup>解<sup>・</sup>き<sup>・</sup>放<sup>・</sup>た<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>て<sup>・</sup> (aphetéos) いなければならないと理解されたときになってようやく、換言すれば、理論立て、観察し、耳を傾けること——認識 [cognize] できるようになるために、学生が開かれと浄化と沈黙における存在の根源的な重要性についての洞察を得たときのことだからである。開かれと開かれた空間は<sup>・</sup>観<sup>・</sup>照<sup>・</sup>的<sup>・</sup>生<sup>・</sup>活<sup>・</sup> (bios theoretikos) の<sup>・</sup>柁<sup>・</sup>を<sup>・</sup>成<sup>・</sup>し<sup>・</sup>、<sup>・</sup>探<sup>・</sup>究<sup>・</sup> (méthodos) を

実現させるものである。現代の総合大学や単科大学の目的が何であるのか、私たちには判然としないが、もしその建築群が教育と教授という究極の目的と緊密に結び合わさって建っているのであれば、学園（campuses）内の公園や緑地は、無言のうち学校と大学の開始を告げている。知と真実を追求する共通の情熱を分かち合う人々のいる学問的共同体、それが多かれ少なかれ発展した形態においては、聴くことの能力の育成は教育と教授の過程の必須条件（conditio sine qua non）となる。現代という時代はどこにいても民主主義的な原理を狂奔的に賛美しながら、誰もが自由に話せて、その意見を述べるができる状態を創出する教授過程に重きをおく趨勢にある。しかし、成育と教育における古代の経験は教授を実践する重要な器官として耳を指摘する。この最たる証拠が古代文化の最も偉大な思想——汝自身を知れ（Gnōthi seautón）である。最後に、私は次のことに目を向けておかなければならない。つまり私たちが生きている時代が、これまで述べてきたことがいかに重要であるかを認識できなくなってしまったことを。そして今日私たちが、口をつぐみ、穏やかな気持ちで話に耳を傾け、聴こうとすることに専念できなくなっている事態を。だからして私たちは、世界中の現代の大学で起こっている民主主義や改革を声高に支持することはできず、聴くことと沈黙の肯定を申し立てるほかないのである。

## 参考文献

- Aristotelis Opera*. Edidit Academia regia Borussica...Berolini, apud.G.Reimerum, 1831-1870, NE ex recensione I.Bekker in Vol.II.
- Assmann, A. 1993. *Arbeit am nationalen Gedächtnis*, Frankfurt/New York.
- Burnet, John. 1959. *Early Greek Philosophy*, New York, Meridian library.
- Derrida, J. 1990. *Les pupilles de l'Université : Le principe de raison et l'Idée de l'Université*, in *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée.
- Die Idee der Deutschen Universität*, 1956. hrsg. von Ernst Anrich, Darmstadt.
- Diels, H. 1974. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann.
- Habermas, J. 1969. *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1963. *Theorie und Praxis*, Darmstadt und Neuwied. [ J ・ハーバーマス 『理論

と実践：社会哲学論集』細谷貞雄訳、未来社、1978年〕

Habermas, J. 1987. *Die Idee der Universität – Lernprozesse*, in *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. [ユルゲン・ハーバーマス「大学の理念—学習過程」(H・G・ガダマー他『大学の理念—立場決定の試み』赤兎弘也訳、1993年、玉川出版部、145-178頁)]

Heidegger, M. 1990. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann. [ハイデガー「ドイツ大学の自己主張」矢代梓訳、『30年代の危機と哲学』平凡社ライブラリー、1999年]

Heidegger, M. 1949. *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann. [マルティン・ハイデガー『形而上学とは何か〈ハイデガー選集1〉』大江精志郎訳、理想社、1961年]

Heidegger, M. 2006. *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Herter, H. 1944. *Platons Akademie*, Bonn.

Howald, E. 1921. *Die platonische Akademie und die moderne Universitas literarum*, Zürich.

Humboldt, W. von. 1956. *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in *Die Idee der Deutschen Universität*, Darmstadt. [フンボルト「ベルリン高等学校施設の内的ならびに外的組織の理念」(フィヒテ他著『大学の理念と構想〈世界教育学選集53〉』梅根悟・勝田守一監修、梅根悟訳、209-222頁)]

Jaspers, K. 1946. *Idee der Universität*, Berlin, Springer-Verlag. [カール・ヤスパーズ『大学の理念』森昭訳、理想社、1955年]

Jaspers, K., Rossman, K. 1961. *Die Idee der Universität*, Berlin-Göttingen Heidelberg, Springer Verlag.

Jaeger, W. 1960. *Stellung und Aufgaben der Universität in der Gegenwart*, in *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin.

Koehler, H. J. Naumann. 1984. "Trends der Hochschulenentwicklung 1970 bis 2000", in *Recht der Jugend und des Bildungswesens* 6/32.

Liotard, J. F. 1970. *La condition postmoderne*, Paris, Les Editions de Minuit. [リオタル『ポスト・モダンの条件—知・社会・言語ゲーム 叢書言語の政治(1)』小林康夫訳、水声社、1989年]

Marrou, H. I. 1948. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I, Éditions du Seuil, Paris.

Platon, *Werke*, Übersetzung und Kommentar, Band VI/2, / im Auftr. der Kommission für

- Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, hrsg. von Ernst Heitsch, Göttingen, 2003.
- Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.
- Ringer, Fritz. 1969., *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, MA. [F. K.リンガー『読書人の没落——世紀末から第三帝国までのドイツ知識人』西村稔訳、名古屋大学出版会、1991年]
- Schelling, F.W. 1956 *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *Die Idee der Deutschen Universität*, Darmstadt. [シェリング『学問論』勝田守一訳、岩波文庫、1957年]
- Schlesky, H. 1963. *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburg. [ヘルムート・シェルスキー『大学の孤独と自由——ドイツの大学ならびにその改革の理念と形態』田中昭徳・阿部謹也・中川勇治訳、未来社、1970年]
- Talcott, P., Platt, G.. 1975. *The American University*, Cambridge, Massachusetts.
- Usener, H.. 1907. *Vorträge und Aufsätze*, Organisation der Wissenschaftlichen Arbeit, Leipzig und Berlin.

Zoran Dimić “Hearing University”

翻訳：南谷奉良（一橋大学言語社会研究科博士課程）



## 怪物と毒と悲劇の時間 ——ラシーヌ『フェードル』をめぐって

石川知広

S'il se vante je l'abaisse. S'il s'abaisse je le vante.  
Et le contredis toujours. Jusqu'à ce qu'il comprenne  
qu'il est un *monstre* incompréhensible. (*Pensées*, Fr. L130-B420-S163)

- 1 はじめに
- 2 『花冠のヒッポリュトス』とギリシャ悲劇
- 3 主人公
- 4 ヒッポリュトス／パイドラ劇の構成要素
- 5 ラシーヌの政治的インヴェンティオ
- 6 怪物と毒と悲劇の時間

### 1 はじめに

ラシーヌが、同時代のヒッポリュトス／パイドラものを尻目に『フェードル』執筆を企てるにあたり、エウリーピデースの『花冠のヒッポリュトス』を本歌としながら、この人類史上の傑作の向こうを張って畢生の作品を目指したことは想像に難くない。少なくとも自序に示された作者の自負には並々ならぬものがあり、偉大な先人に倣い長く後世の範となることをひそかに期するところさえあったのではないか。

ここにエウリーピデースに主題を仰いだもう一本の芝居をお目にかける。劇の筋立てに関しこの作家とはいささか異なる道を取ったとはいえ、私は、かれの劇で最も輝かしいと思われたものによりわたしの劇を豊かにしないではいられなかった。たとえ私がフェードルの性格の着想以外何もエウリーピデースに負うものがないとしても、私がこれまで舞台上に上せたもののうちおそらくもっとも理に適ったものは、かれに負うことになると言ってよからう<sup>1</sup>。

見ての通り、ラシーヌはここで、悲劇作家の亀鑑としてエウリーピデースを高く称揚している。そこには、押しも押されもせぬ大家の権威を借りて心ない批判を封じようとする意図もなくはなかつただろうが、それ以上に、落ちついた言葉づかいの中に、ついに真の巨匠と肩を並べたという淡然たる自負が籠められていると考えてよいのではないか。

この作品が私の悲劇の中で最良のものと請け合う自信はまだない。これが本当にどれだけの価値のものかの判断は、読者諸兄と後世とにゆだねることにしたい<sup>2</sup>。

20世紀後半の文学理論が教えるように、作家の自己意識などに微塵も信を置くべきではないという考え方は正しいに違いないが、半面、人間文化の作物に関して、ひとり巨匠のみが巨匠を知ることともまたあつてしかるべきだろう。ここでラシーヌの気負いあるいは行き過ぎた矜持のように見えるものは、おそらく端的な自己認識以外の何ものでもない。作品の価値の評価に関し、批評は常に「自分を棚に上げて」語ることしかできない宿命だが、相手が巨匠の場合は特に、様々な意匠を凝らしては見るものの結局自分の勤に頼って覚束ない感想を綴る以上のことは何もできないのではないか。作品の価値の大きさも価値の拠つて来たる所以も、あたかも無限級数がひとつの値に収束してゆくように、過去から現在に至る読者と来たるべき未来の読者の総体によっていつかは与えられるに違いないが、残念ながらそれ

<sup>1</sup> Racine, *Œuvres complètes*, éd. Georges Forestier, Bibl. de la Pléiade, 1, p. 817.

以下、ラシーヌの引用はこれを底本として使用する（以下OCと略記）。

<sup>2</sup> OC, p. 819.

を待っている贅沢はとても許されそうもない。

そうだとすれば、『フェードル』のような稀代の傑作を「論じ」ようとする者は誰でも、自分の筆の拠って立つものの心もとなさを意識しないではいられないだろう。結局のところそれは、批評ではなく学術行為として文学を論ずるということに自ずから含まれる困難な迷路に踏み込み、踏破を試みることを意味する。筆者がその任に堪えるかどうか問われれば、正直ほとんどその見込みはありそうにないと答えるしかない。しかし、とにかく始めて見ないことには失敗することすらできないのだ。

## 2 『花冠のヒッポリュトス』もしくはギリシャ悲劇

ろくにギリシャ語も解さぬ者にギリシャ悲劇を語る資格はないが、敢えて言うなら、エウリーピデースの『ヒッポリュトス』には骨太の筋運びのなかに古拙とも言うべき悲傷と、散華のあとの青海原のような沈黙の鎮魂が満ちており、思わず読む者の居住まいを正させずにいないものがある<sup>3</sup>。

劇の冒頭、プロロゴスに登場し、ヒッポリュトスを待ち受ける不吉な運命を告げるアプロディーテー。そして最終幕、エクソドスに姿を現し、深い哀惜を籠めてヒッポリュトスの無実を告げるとともに、神の掟の不可侵を語るアルテミス。あたかもギリシャ時代の世界像のように、この二つの超越に両端を切り取られた劇の時空は、おのずから人間の有限性と可傷性 *vulnérabilité* の極限的表象として現れざるをえない。骨身に深く打ち込まれて逃れる術のない運命のもと、底意地の悪い神の気紛れを引き受けさせられ、本質的に無辜の登場人物は、意に反した罪に身を穢して滅びてゆく。理由もなく人間を悪意の標的とする神は、徹頭徹尾邪悪であり、天上の存在というよりむしろ端的な〈怪物〉にほかならないように見える。慈母観音のように瀕死のヒッポリュトスを看取るアルテミスの顔は、アドーニスに復讐の牙を剥くときは一変して身の毛もよだつ般若のそれとなるだろう<sup>4</sup>。あたかも、受苦

<sup>3</sup> 『ギリシャ悲劇全集』、第5巻、『花冠のヒッポリュトス』、川島重成訳、岩波書店、pp. 271-369。以下岩波『全集』と略記。

<sup>4</sup> エクソドスでアルテミスは告げる「女神キュプリスの振る舞いは、決して報復なしには済まされないのだから」。岩波『全集』、p. 366

(パトス)の深さは、人間の側の穢れなき気高さとおぞましい神の邪悪さとの懸隔によって定まるかのようだ。

周知のとおり、ギリシャ神話には落ち度といえる落ち度もないまま非業の死を遂げる人物が数多く登場する。オイディプス、アンティゴネー、オレステース、アキレウス、ベレロポーン、ヘーラクレスなど、英雄＝半神であれまた人間であれ、すべて運命の掟の仮借なさ神々の身勝手さの犠牲となって理不尽極まりない最期を迎えることで共通している。それはちょうど、勧善懲悪よろしく英雄の勝利と善男善女の幸福の到来に終わるハリウッド流の物語の対極にあると言ってよい。私たちは、この世界が、完全に統御可能ではないにせよ少なくとも予測可能であり、努力が正当に評価され、各人の器量に応じた待遇が望めるものであることを期待する。予測できない危険に満ち、統御を超え、人間の器量も努力も無関係に理解を絶した運命によって支配される世界は、地獄よりさらに耐え難いものと感ずる。しかし、ギリシャ神話とそれに基づいた悲劇の世界は、まさにそのような剣呑極まりない世界なのである。かつてラシーヌを論じながら、いみじくもバルトが言ったように、悲劇は、本質的に「神に対する訴訟」として始まるが、この訴訟は中断されたままいつ果てるともなく続き、その間にいつか「訴追の向きが逆転」してしまう。人間は、「神の罪を雪ぐ」ために自分のものではない罪を自ら引き被り、殊更に惨たらしく罰せられなければならない<sup>5</sup>。

しかし、至言とはいえバルトの言葉は、ラシーヌにではなく、むしろエウリーピーデース、さらには古代ギリシャ悲劇全般にこそ当てはまるのではないか<sup>6</sup>。古代悲劇に接する者は誰でも、理不尽な強度の不意の顕現にじかに触れ、有限でしかあり得ない人間の、まさに有限性ゆえの根源的無力に打たれざるを得ない。「人間という身分」*conditio humana* は動かし難く、与えられた条件を超えることはいささかも許されない一方、どんなに邪悪で頹廢して見えようと神は人間ではなく、まさに神であり、その論理は人間の村度の埒外にある。神々の邪悪な行為は単に人間の目

<sup>5</sup> Roland Barthes, *Sur Racine*, Éd. du Seuil, coll. <Points>, pp. 48-49 et p. 119

<sup>6</sup> ギリシャの神を通して実はキリスト教の神に憎悪を向けるバルトの視線は、悪しき人間主義の残渣に染まっているように見える限りで、二重の意味で的外しているかもしれない。少なくともバルトには、人間の身分に伴う両価的な怪物性への視線は見当たらない。

にそう見えるだけであり、私たちは常にその動機も行動基準も誤解することしかできない。畢竟、身分を異にする神を人間の基準によって判断することそのものに根本的な誤謬があるのだ。古代ギリシャがヒュブリス *hubris* と呼んだこの錯謬は、人間の不幸の原因となっていると同時に、まさに人間という身分と等根源的な本質であろう。神の罪を肩代わりするという理不尽窮りない行為とその劇的表象は、ヒュブリスの罪に対する至高の警告であり、また同時に、それがこの身分の構成的本質である限りにおいて、すでにその赦し、あるいは少なくとも赦しの端緒なのかもしれない。人間には必ず、少なくとも潜在的可能性として、オイディプースのように目を抉り取られ、セメレーのように焼き尽くされ、ペンテウスのように八つ裂きの目に合う運命が待ち受けている<sup>7</sup>。悲劇の舞台は、その潜在性を極限の形で可視化し、見るものに有限な人間の身分を如実に認知させる文化装置にほかならない。そのありさまに接し自ら同化する観客は、底知れない戦慄の中、心をもがれ、言葉も声も失い、ただひたすら底知れない厳粛さに貫かれるだろう。

アリストテレスに従って、それを「カタルシス」と呼ぶべきかどうかは分からない<sup>8</sup>。ただひとつ確かに言えることは、心身を刺し貫くこの無底の感覚が、かつて人間文化の意識的活動の目標であることができ、たとえば古代都市国家においては年中行事のなかで社会的に組織化されていたこと、そしてまた、それは、近代が失って久しいある本質的に宗教的な何かと密接に結びついていたということである。それをしも美と呼ぶとすれば、そうした美は、芸術のカテゴリーに含まれながらも、そのカテゴリー自体を内から破裂させるような至高の生命に満ちた体験ということになるだろう。神の罪を肩代わりするために身を捧げる人間は、それによって辛くも、ヒュブリスから最も遠いところで、人間の身分を保持したままそれを超えることができるのかもしれない。相変わらずラシーヌに関してではあるものの、バルトはそれを「神話の拒否の神話」、「世界との和合」と呼んだ<sup>9</sup>。

<sup>7</sup> 『世界の大思想』20、『アリストテレス』、『詩学』、村治能就訳、河出書房新社、第11章、p. 367。「したがってこれら急転と認知が物語の二つの部分である。が、第三の部分はパトスである。しかし、パトスは破壊的か、傷心的な行為である。例えば、現世におけるさまざまな死とか、激しい苦痛とか、深い傷とか、そういったすべてのものがそれである。」

<sup>8</sup> 『詩学』、第6章、p. 360

<sup>9</sup> Barthes, *op.cit.*, p. 62

### 3 主人公

悲劇『花冠のヒポリュトス』の主人公がヒポリュトスであることは、標題が示す通りである。もう一人の主人公候補たるパイドラーとはいえば、たしかに自ら望んだのではない不義の大罪に落ち非業の死を遂げるとはいえ、愛の神の復讐の道具として、悲劇の回転軸からややずれたところで狂言回しの役回りを演じた後、早々に舞台を去ってしまう<sup>10</sup>。禁断の王子を愛しついに乳母の仲介で求愛に至るとはいえ、ひとたび狙いを定められたら神の力に抗し得る者などいない以上、未遂に終わったこの所業だけなら、ある意味王妃は無辜を保っていたとさえ言うことができたはずだ。しかし、首を縊ったあとに遺された書き板の讒訴というなくもがなの夾雑物によって、パイドラーの手は穢され、王妃の高貴は回復不能なまでに損なわれてしまう。たしかに、ラシーヌ自身が依拠したアリストテレスは、悲劇の主人公の「不完全性」の必要性を述べているが<sup>11</sup>、いやしくも王妃ともあろう者が自ら無実の若者に罪を着せるとなれば、単なる不完全性を超越逆に人物像を積極的に損なう結果となるだろう。だからこそ、規則自体からしてエウリーピデースのパイドラーは主人公たり得なかったはずである。ヒポリュトスこそ加害者だという讒言が過たずテーセウスの呪詛を引き出すためには、パイドラー本人に直接訴えさせる以上に効果的なものはないが、それは高貴な主人公から狂言回しへの転落と裏腹なのである。しかし、逆にこのことは、まさにそこに着目し発想を転換しさえすれば、新たなくパイドラー悲劇>が作られる余地があったことを意味するだろう。ここに、ラシーヌの『フェードル』成立の鍵の少なくともひとつがあったとってよい。おそらくフェードルに主眼を置く決意をした時点で、王妃から讒訴という恥ずべき行いを切り離すことは必至となったのである。このあたりの事情について、ラ

<sup>10</sup> 全1,467行中、731行のところで退場し、後は首に書き板を懸けた縊死体としてしか登場しない。

<sup>11</sup> 『詩学』、第13章、p. 368「まず明らかなことは立派な人間たちが幸運から不運に変転するところを見せるべきではないということである。…そこで、これらの中間の状況にあるひとなんかが残っている。すなわち、徳や正義においてわれわれよりそれほど卓越していないひとで、しかも悪徳や邪悪のためではなくて、なにかの過失で不幸へと変転したひとがこういったひとでありうる」

シーヌはこう書いている。

古代の作家たちにおいては、フェードル自身がイッポリットを訴える決意をするのであるが、私は、フェードルがそれよりもいくらかおどましくなく見えるように努めさせた。中傷は、王妃の口に、しかも他の場面では高貴で有徳な感情を示す王妃の口に置くにはあまりに卑しく、陰険なものと考えたのである<sup>12</sup>。

この部分のすぐ上で、ラシーヌは、エウリーピデースの生み出したフェードルの「性格」（原文では大文字）の古今を通じた成功を讃える一方で、その理由をアリストテレスの悲劇の規則との適合に求めている。ラシーヌによれば、「完全に有罪でもなく、また無実でもない」フェードルは、「運命と神の怒りによって、法に背く情念に落とし入れられる」が、「自分自身が真っ先におどましいと思うその情念」を克服しようと力の限りを尽くす。フェードルのこうした特質は、アリストテレスのいう「恐怖と哀れみ la Terreur et la Compassion」を引き起こすにふさわしいというわけだ<sup>13</sup>。少なくとも字面を素直に受け取る限り、ラシーヌの言いたいことはこういうことになる。曰く、自分が世に問うた『フェードル』は、古代から17世紀に至るまで好評を博してきたエウリーピデースに倣った作品だが、エウリーピデースの成功は、『詩学』の規則に合致するパイドラの性格の見事な造形にある。それは、まさに恐れと哀れみを引き起こす限りで真の悲劇の主人公にふさわしい。加えて、自分はフェードルの気高さと貞淑を損ないかねない部分に修正を加え、その「性格」を一層悲劇の主人公にふさわしいものにした。

私たちは、ラシーヌの放つ光にあまりに慣れ過ぎているからか、ヒッポリュトス／パイドラ説話に基づく悲劇は即パイドラ劇であると思いがちである。しかし実際は正反対で、実はセネカをほとんど唯一の例外としてそのようなものは見当たらず

<sup>12</sup> OC, p. 817. ただラシーヌは、性格の「矛盾」を浮き彫りにするために、帰還したテーセウスが初めて顔を見せる場面で、フェードルに讒訴そのものではないにせよ少なくともその試みと受け取ることもできる両義的な言葉を漏らさせている。「あなたの名誉は傷つけられました」（第3幕第4場。OC, A.III-S.4, vv.915-20, p. 852. 以下、幕（A）はローマ数字、場（S）はアラビア数字の表記を取る）。第4節参照のこと、

<sup>13</sup> OC, p. 817

ない。近世フランスにおける翻案四作品はすべてエウリーピデースに倣ってヒッポリュトスを主人公としているし、同時期にラシーヌと競合したプラドンも標題を『フェードルとイッポリット』とし、まだエウリーピデースの影を引き摺っている<sup>14</sup>。何と言っても、その死の凄惨さと破滅に至る運命の過酷さにおいて、ヒッポリュトスの説話は悲劇の題財として「模範的」なものがあるのだ。

こうして見ると、今更ながら、焦点を明確にフェードルに絞ったラシーヌの選択が思いのほか大胆で特異なものだったことが明らかになろう。しかもそれは、パイドラーを主人公とする点で唯一の先例たるセネカの作品が、「奔放なパエドラ」<sup>15</sup>の強烈な造形で際立ち、むしろ本歌としては敬遠されて来たことを考えれば、なおさらのことといえよう。

ラシーヌの時代に知られていたかどうか不明だが、実を言えば、すでにエウリーピデースの同時代にパイドラーを主人公とする悲劇があったらしい。あの『オイディプース王』で知られるソポクレスを作者とし、『パイドラー』と題されたこの劇は、現在わずかの詩行（26行）を除き伝存しないが、セネカの『パエドラ』に大きな靈感を与えた形跡があることで知られている。一方、エウリーピデースも実はヒッポリュトスを二本書いており、伝存する第二作に対し第一作の方は散佚してほとんど（41行）残っていないという。第二作『**花冠**のヒッポリュトス』と区別するために『**顔を蔽**うヒッポリュトス』と呼ばれるこの第一作は、王妃の「本能の命じるままに振る舞うあまりに大胆な性格」の故に不評だったが、捲土重来を期した第二作でパイドラーの性格を大幅に書き換えた結果みごと優勝を勝ち取り、ようやく努力が報われたといういわくつきの作品である<sup>16</sup>。

<sup>14</sup> この四作品とは、Robert Garnier, *Hippolyte* (1573) ; Guérin de La Pinelière, *Hippolyte* (1635) ; Gabriel Gilbert, *Hippolyte ou le Garçon insensible* (1646) ; Mathieu Bidar, *Hippolyte* (1675) である。プラドンは、『フェードルとイッポリット』(Nicolas Pradon, *Phèdre et Hippolyte*) をラシーヌと同じ1677年1月に発表した。ラシーヌの初版の標題も『フェードルとイッポリット』だったが、1687年の第2版以降、『フェードル』で確定した。

<sup>15</sup> 『セネカ悲劇集』1、大西英文訳、京都大学学術出版会、『パエドラ』解説、pp. 457-459参照。(以下『セネカ』と略記)

<sup>16</sup> 岩波『全集』、訳者解説、pp. 427-448 参照。

そもそも、神話時代のヒッポリュトス／パイドラー伝説においては、ヒッポリュトスこそが中心人物であり、この説話はトロイゼーンのヒッポリュトスの社をめぐる宗教祭儀＝民間信仰の縁起譚の性格が強かったという。伝説のパイドラーは、もっぱらヒッポリュトス破滅の立役者として負の価値を帯びて登場するが、ギリシャ神話全体を見回しても実はパイドラーの出番はここだけなのだ。もう壮年を過ぎかけた国王の後添えとして迎えられ、王との間に幼いふたりの子を持つ王妃は、おそらく中年というにはまだ早い。一方、王には前の妃との間に若い王子があり、アルテミスに純潔を近づつつ、輝くような裸身を惜しげもなく曝して馬術と武術に励む毎日である。夫王生き写しの精悍で美しいこの若者の姿に継母＝王妃が心奪われたとしてもなんの不思議もないが、しかもそこには愛の女神の二重の呪いがかけられるとあってみれば、パイドラーの乱心はほとんど避けがたいように見える。実際、義理の息子へのあからさまな肉欲にかられた求愛と失敗を取り繕う讒言という説話装置は、まちがいがなくテーセウスの呪詛を引き出すことになる。そうだとすれば、パイドラーは本来、愛の女神に狂わされた結果ニンフォマニア的な要素をもつに至った奔放な女であってしかるべきと言えよう。そもそも、愛の神の憎悪は、パイドラーの祖父に当たる太陽神ヘーリオスから始まっているので、怪物ミーノータウロスを生んだパーシパエーの血筋に抜きがたく取りついた運命は、恐るべき惨劇の発動のためにほんのわずかな切っ掛けしか必要としていなかった。繰り返しになるが、神話のなかの彼女の役割は、無辜のヒッポリュトス受難の確実な道具であるとともに、いわばその気高く荒々しい純潔の引き立て役にほかならないのである<sup>17</sup>。

しかし、パイドラーをただの情欲の虜となった年増女としてではなく、あるいはアプロディーテーの呪いのもと決定的に穢れを受けた家系としてではなく、人間の尊厳と自由な判断を身につけ、強力な運命と果敢に戦った果てに敗れる女性として描くことは、ギリシャの時代でも決して不可能ではなかった。実際、現在推測される限りのソポクレースの作品においては、前提としてテーセウスの冥界下りの逸話が導入され、悪友に誘われて出て行ったまま行方不明になった夫の身勝手に深く傷ついたパイドラーのもとに、テーセウス死去の誤報が届く。それにより自分を未亡

<sup>17</sup> 岩波『全集』5、pp. 430-434 および『ギリシャ神話』、呉茂一、新潮社、昭和54年（第24刷）pp. 106-107（以下、呉『ギ神話』と略記）

人と思ひ込むことが、パイドラーの破滅の発端なのだ。また、拒絶されて失敗した求愛の試みが、夫の思いがけない帰還により意に反して不倫（あるいは疑似近親姦）に変化してしまったとき、罪の発覚を防ぐべく王子に濡れ衣を着せるのも、腹を痛めた実の子の名誉のためのやむにやまれぬ行いであって決して保身のためではない、という情状が付されている。そしてこの点は特に明確ではないが、自らヒッポリュトスの無実の罪を晴らして自裁する結末だったらしい。ソポクレスは、ペリペテアに至る劇の進行が、それを避けようとする人間の計らいによって逆に不可避となるという、お得意のエイローネイア的狀況を巧みに作り出すことに成功していたと考えてよいかもしれない<sup>18</sup>。

この筋立ては数百年後セネカに受け継がれることになるが、セネカは、部分的とはいえせっかくのソポクレスの苦心を水泡に帰させ、むしろヒッポリュトス説話のパイドラーの原姿に回帰しているように見える。なるほど、この劇でも、テセウスは自分勝手に冥界に下ったまま生死も不明である一方、夫を待つことに倦み果てたパエドラは、母方の血の穢れを絶えず意識しながらも、日ごとに募る情欲の炎に必死で耐えている。ついには恥ずべきインセストの罪を避けるべく王妃らしく自ら死を選ぼうとさえするが、忠実な乳母に引き止められて結局それも果たせない。王妃の品位と身を焼く情欲の間に引き裂かれ身も世もあらず懊悩するその姿は、有名な「私が望んでいるこのことを、私は望んでいない」というみごとなオクシモロンの表現に集約されているだろう<sup>19</sup>。しかし、全体の流れにおいてはともかく、個々の細部において、とりわけパエドラの運命的な情欲の表現の放恣奔放な激しさは、セネカが上演よりはむしろ修辞学的演習を目的としていた点を差し引いても、ラテン的感性がギリシャ的感性を引き継がなかった、あるいは別の悲劇的感性を生み出したことの証左といえよう。セネカの筆のもとで、パエドラ＝パイドラーは、荘厳な悲劇の主人公というよりむしろ、エロスの化生とも怪物ともいべき途方もない反自然性として黒々と輝き出るように思える。

<sup>18</sup> 岩波『全集』5、pp. 436-437

<sup>19</sup> 『セネカ』、p. 344 および p. 377。ここで、性には比較的鷹揚だったギリシャとは異なり、ローマでは継母と義理の息子の関係も明確なインセストタブーの刻印を押されるようになったことに注意したい。表現の仕方とは無関係に、パエドラの不義の愛は、スキュンダルとして一層深刻の度を増していることになる。

ラシーヌは、『フェードル』の自序で一度だけセネカの名を挙げているものの、その口振りからは、一見先達としてエウリーピデースほどには重要視していない印象を受ける。しかし実際は、細部のトポスや台詞回しなど、想像以上に多くをセネカに負っているようだ。もちろん、作劇の基本にエウリーピデース第二作を置くとともに、さらに一歩進めてフェードルの「性格」を一層気高く「理にかなった *raisonnable*」ものにするにより、アリストテレス理論にさらに一層適う悲劇をものにした、これが、作家ラシーヌの自負または自己認識だったことは既に見たとおりである。しかし、文学史的記述によくあるように、誰もが認める古典主義文学の最高峰は、理性と適合 *bien-séance* という新しい美学原理を基にエウリーピデース的なものの徹底的な彫琢によって生まれたと単純に言い切ってよいだろうか。むしろ、ゆくりなくも標題が示すように、ラシーヌの『フェードル』は、ある意味でセネカ的なものへの回帰と深化という面も有する、と考えることは全く無意味であろうか<sup>20</sup>。

#### 4 ヒッポリュトス／パイドラ劇の構成要素

念のためここでヒッポリュトス／パイドラ神話を構成する基本要素を見て置こう<sup>21</sup>。

1. アテーナイ王テーセウスは、アマゾン族の女王（アンティオペーとヒッポリュテの二説あり）と別れ、後添いとしてクレーテ出身のパイドラを迎えている。奇しくもこのパイドラは、テーセウスが退治した牛人ミーノートウロスと、同じテーセウスがクレーテの島から連れ出しながらもなぜか途中の小島に捨てたアリアドネーの妹であるが、テーセウスと結ばれるに至った経緯については定説がない<sup>22</sup>。パイドラの母パーシパエーは、太陽神ヘーリオスの娘である

<sup>20</sup> OC, p. 818. 怪物の形象を考察する第6節を参照のこと。

<sup>21</sup> ここで注意しておくべきは、後世にとっては、神話を材料に作られた古代ギリシャの悲劇作品自体がこれらの要素の典拠となっている場合があり、思いのほか取り扱いが容易でないことである。

<sup>22</sup> 呉『ギ神話』p. 306 には、ミーノスの死後テーセウスがクレーテを攻め、デウカリオンを脅して妹のパイドラを後に迎えたという伝説が紹介されている。

が、アプロディーテーはかつてアレースとの密通をヘーリオスに見つかり公言されて大恥をかいたことから、ヘーリオスの一族を目の敵にしている。パーシパエーがポセイドンの牛に情欲を抱きこれと交わって牛人を産んだ故事は、夫のミーノースがポセイドンとの約束を破った結果受けた呪いによるものとされているが、情欲が絡まっている限りで、そこにアプロディーテーの影を見るのが普通の解釈らしい<sup>23</sup>。

2. テーセウスにはアマゾーンの女王である先妻との間にできたまだ若い（少年から青年に達する年頃か）王子ヒッポリュトスがいるが、この若者は、狩猟と純潔の女神アルテミスに深く帰依し、狩猟と馬術・武芸の鍛錬に励むばかりで色恋を侮蔑している。アプロディーテーは、このように自分を崇拜しないどころか敵視さえするヒッポリュトスを激しく呪い、罰を与えようと企んでいる。愛の神にとって、ヘーリオスの孫娘パイドラーの存在は、まさに渡りに船ということになる。
3. たまたまヒッポリュトスの姿を見た継母パイドラーは、二重の意味で復讐の女神と化したアプロディーテーの力で激しい恋心を抱いてしまうが、不義を恐れ燃える思いを辛うじて胸のうち深く秘している。
4. 王テーセウスは宮廷に妻子を残し旅に出たまま消息を絶つ。神話では普通、冥府の王妃ベルセポネーを略奪しようと地獄に下る親友（悪友）ベイリトオスに同行したはよいが、ハーデースの計で二人とも忘却の椅子に座らされ、たまたま冥界を訪れたヘーラクレースにひとりだけ救われたと言われている。
5. 王の不在に乗じパイドラーはヒッポリュトスに求愛するも、あえなく拒絶される。
6. テーセウスが前触れもなく突然帰還する。
7. 悪事の露頭を恐れたパイドラーは、逆にヒッポリュトスこそ加害者と訴え濡れ衣を着せる。
8. 妻の讒訴を真に受けたテーセウスはヒッポリュトスを糾問するが、ヒッポリュトスはなぜか沈黙を守り無実の罪を晴らそうとしない。
9. 怒ったテーセウスは息子を標的に海神への呪詛祈願を行うとともに息子を追放

<sup>23</sup> 呉『ギ神話』、p. 28 および p. 141 参照のこと。

する。

10. 追放の憂き目にあったヒッポリュトスが戦車でとある海岸を通りかかると、眼前に祈願に応えた海の怪物が出現し、襲いかかって来る。果敢に抵抗を試みるも戦車が壊れ、制御不能になった馬たちに引き摺られたヒッポリュトスは、そこで凄惨な死を遂げる。
11. ヒッポリュトスの非業の死と無実を同時に告げられ、真実に目が開かれたテーセウスは、深く悔やむがすでに取り返しがつかずひたすら嘆き悲しむ<sup>24</sup>。
12. パイドラーが自裁する。

各作家の作劇は、基本的にこれらの要素を土台に細部を肉付けしてゆくことで進められると見てよい。以下にその項目を列挙して見よう。

1. 舞台の場所と理由
2. テーセウスの旅の目的、所在
3. 神の介入の有無、仕方
4. 王の不在の受け取られ方。
5. パイドラーの性格造形と情念との戦い
6. パイドラーの乳母
7. ヒッポリュトスとの絡み（小道具）
8. 讒訴の主体、方法、理由
9. ヒッポリュトスが身の潔白を晴らさず沈黙を守る理由
10. テーセウスが讒訴を鵜呑みにする理由
11. ヒッポリュトスの無実告知の時期、主体
12. ヒッポリュトス死亡の時期 テーセウスとの対面の有無
13. パイドラーの自裁の時期、方法
14. 事件の顛末

<sup>24</sup> ヒッポリュトスを呪いによって死なせて以降、テーセウスの後半生は、暗い影の中に沈んでゆく。最後は、アテーナイを追われ、スキューロスの島で崖から突き落とされて死んだという（誤って落ちたとの異伝も）。呉『ギ神話』p. 308 参照。

## 15. ヒッポリュトスの特記事項

これを、前記の5本の戯曲に関して項目ごとに対照したものが以下の表である。

	エウリーピデース1	ソポクレス	エウリーピデース2	セネカ	ラシーヌ
1 舞台の場所	アテーナイ ヒッポリュトスの訪問	アテーナイ ヒッポリュトスの訪問	トロイゼーン パラスの息子たち 殺害の穢れを祓うため	アテーナイ ヒッポリュトスの訪問	トレゼーヌ パラスの息子たち 殺害の穢れを祓うため
2 テーセウスの存否	テーセウスが不在か否か不明	テーセウス不在 それ以上は不明	テーセウスは神託伺いに出たまま不在	テーセウスは冥界下りで不在。	テゼは冥界ではなく、エピールに向かい捕囚となっているが、宮廷には情報が届かず行方不明。
3 神の介入	不明	不明	プロロゴスにアプロディーテー、エクトロスにアルテミスの2女神が登場し、前後に劇空間を限る	ウエヌスは直接舞台に登場しないが、パエドラにとりついて情念を激しく掻き立て、正気を失わせる（心の支配）	ウエヌスは直接舞台に登場しないが、エイリアンのようにフェードルの肉体に取りつき、血管の中に毒に満ちた炎を注ぎ、氷のような悪寒を与える（身体の支配）
4 不在の様態	不明	不明	単に不在	不確定だが死の公算大	死の誤報がもたらされる
5 バイドラー	積極的な女。淫婦を舞台に上せたという非難あり	エウリーピデース1より慎みのある女	前作より慎ましく貞潔な女	愛の狂気に突き動かされる奔放な女	本来気高く貞淑の徳高い女
6 乳母	乳母は讒訴と無関係	乳母を仲立ちとしたヒッポリュトスへの接近	乳母が仲立ちに入るものの失敗。	対公衆への讒訴は乳母の役割。	乳母の王への讒訴（証拠の剣）
7 求愛場面の特記事項	不明	不明	乳母の試みが失敗したことを聞いて、バイドラーはもう二度とヒッポリュトスに会わぬまま、自殺を決意、実行する。	求愛に怒ったヒッポリュトスは剣を抜くが、結局何もせずその場に剣を残して立ち去る	求愛に困惑するイッポリットの拒絶を受け、イッポリットの剣で死のうとするフェードル。フェードルの手が触れ穢れた剣を捨てて立ち去るイッポリット。

8 讒訴の主体等	パイドラー	パイドラー (実子の名誉)	パイドラー (書板の書置き)	乳母とパイドラー (対テーセウス)	乳母
9 ヒッポリュトス沈黙の理由	不明	不明	口外しないという乳母との誓いへの義理立て	テーセウスはパエドラの讒言を聞くやすぐに呪いを発する。ヒッポリュトスとは顔を合わす暇もなく、怪物の襲撃が為される。	父への敬意と気遣い
10 テーセウスの軽信の理由	不明	不明	パイドラーの自殺と書置き	ヒッポリュトウスが不用意に置いてきた剣	イッポリットが不用意に置いてきた剣
11 無実告知の時期と主体	乳母? テーセウスの呪詛の後、ヒッポリュトスの受難の前?	パイドラー?	エクソドスにおけるアルテミス。瀕死のヒッポリュトスを前にして。	パイドラー。ヒッポリュトスの亡骸の前に無実を告げると同時に自分に剣を突き立てる	フェードル。遅効性の毒を飲んだ後、最終幕で。
12 ヒッポリュトスの受難の状況とその後	基本は、海の牡牛の襲撃による戦車上の死か。詳細不明	基本は、海の牡牛の襲撃による戦車上の死か。詳細不明	追放を言い渡されたヒッポリュトスが途次戦車で通しかけたサローン湾。巨大な海の牡牛。最終幕、ヒッポリュトスは瀕死の状態で宮廷に運ばれて来て、神と言葉を交わす。	追放されたヒッポリュトスが戦車で通しかつた海辺。海の怪物である巨大な牡牛。最終幕、無残な亡骸となったヒッポリュトスが宮廷に運ばれてくる。	ミューケナイへの道を戦車でたどる途中の海辺。狂った牡牛か、猛る竜か、火を吐く海の怪物。イッポリットの遺言。ヒッポリュトスは、遺体でさえ登場しない。
13 パイドラー自殺の時期と手段	不明	不明	劇の中盤。縊死(首に吊るした書板)	劇の終盤、ヒッポリュトスの剣。	劇の終盤。メーディアの毒(若きテゼ殺害に使用するも未遂)
14 事件の顛末	なし	なし	なし	ヒッポリュトスは火葬、パエドラは土葬の命令(前者は王族としての埋葬)。	アリシーの養女緑組(本来の王統の復権)
15 ヒッポリュトスの特記事情	なし	なし	なし	なし	王位争いの敵パラス一族の娘、禁断の王女アリシーとの相思相愛

次に、各項目に沿ってラシーヌ『フェードル』のより詳細な構成を書き出して見よう<sup>25</sup>。なお固有名詞の表記は、フェードルとイッポリットのみラシーヌ原文の仏語により、他は原則としてギリシャ語によるものとする。

### 1. 舞台の場所と理由

舞台はトロイゼーン（トレゼース）。テーセウス（テゼ）は、叔父パラスとその一統（パランティダイ）を殺害した血の穢れ（親族殺害のタブー）を祓うため（服喪）アテーナイを離れ、妻子を連れて母方の故郷トロイゼーンに滞在している。かつてフェードルは、法に背く邪恋の危険な誘惑を避けるべくイッポリットをアテーナイから追放させたが、皮肉にもここで再び顔を合わせることを余儀なくされる。

### 2. テーセウスの旅の目的、所在

テーセウスは、ペイリトオスの冒険に同行して冥界の入り口に近いエーペイロス（エピール）に赴いたものの失敗し捕虜となっている。しかしこの情報は宮廷の知るところとならず、行方も生死も不明とされている。

### 3. 神の介入の有無、仕方

アプロディーテー＝ウェヌス（ヴェニユス）もアルテミス＝ディアーナ（ディアース）も舞台に登場しない。フェードルに対する愛の神の働きかけは、おぞましいエイリアンのように肉の身深く取り憑き「血管」の中に「炎と氷」もしくは「毒」の形で注がれる情欲、あるいは文字通りの欲情する身体として現れる。ラシーヌの筆は、セネカのような露骨さを巧みに回避してはいるものの、凝縮された単純な表現の中に実は極めて官能的な内容を盛り込んでいる。

エウリーピデースであれば存在感のあったアルテミスについては、フェードルを通してなされるヒッポリュトスの狩りへのわずかな暗示以外ほとんど形骸化しているとさえ言える。また、アリシーと夫婦の契りを立てる浜辺の古い社は、どんな神を祀るものか明らかにされていないが、もしかしたら、トロイゼーンの有名な

<sup>25</sup> 固有名詞の表記は、フェードルとイッポリットのみラシーヌ原文の仏語により、他は原則としてギリシャ語によるものとする。

ヒッポリュトスの社、あるいはそれと対を成す隣接の「覗き見（カタスコピア）のアプロディーテー」の社のアナクロニクな転用かもしれない。ちなみに、ラシーヌも書いているように<sup>26</sup>、酸鼻を窮める最期を遂げたヒッポリュトスがその後医神アスクレーピオスの手で蘇ったという別伝があるが、ヒッポリュトスの聖域にはこの医術の神も祀られていたらしい<sup>27</sup>。

#### 4. 王の不在の受け取られ方

早くも第1幕第4場（同第3場での乳母へのフェードルの告白の直後）でテーセウス死亡の誤報が伝えられ、フェードルは誤って自分が未亡人となったと思ひこむ。この時、全宮廷が王の死を信じたとされている以上、フェードルの誤解は避けようがない。イッポリットが相次いでアリシーとフェードルに会うのも、テーセウスの予期せぬ死が後継問題と直接結びつくからにほかならない<sup>28</sup>。

#### 5. パイドラーの性格造形と情念との戦い

王家の息女として生まれ育ったフェードルは、王妃たるにふさわしく本質的に気高く貞淑の徳高い女性である。しかし、愛の神の呪いの力はフェードルの意志とは無関係に情欲の毒を血管に注ぐ<sup>29</sup>。たまりかねたフェードルは、罪を未然に防ぐために死ぬ決意さえするが、そこへテーセウスの訃報が届く。すると主人の身を案ずる乳母は、幼い王子のために生き延びよう強く説得する。こうして半ば義務感から権力の継承について協議するためイッポリットと会うことになったフェードルは、抑えきれない情欲の炎に負けてとうとうイッポリットに激しく求愛するに至る。しかし、禁令を冒してアリシーを愛しているイッポリットが継母のこのおぞま

<sup>26</sup> OC, *Phèdre*, <Préface>, p. 818

<sup>27</sup> 岩波『全集』5、訳者解説 pp. 451-2

<sup>28</sup> OC, A.II-SS.2-4.

<sup>29</sup> *Ibid.*, A.I-S.3, pp. 826-832. ここは前半のクライマックスで一場が異例に長い。有名な台詞が目白押しである。「わたしは、全身が凍りつき、また燃え上がるのを感じた」v. 276, p. 831. 「生々しい傷はすぐに血を吹き出した。これはもう血管に隠された恋の炎などではない。愛の神が力の限り獲物に襲い掛かったのだ。わたしは当然にも自分の罪にぞっとした」vv. 304-307, *ibid.*

しい愛に応えるはずはない（下記7. 参照）。

ちょうどそこへ死んだはずのテーセウスの帰還が触れられると、乳母は今度もまた子供のためにという理由でイッポリットに濡れ衣を着せることを提案する。フェードルはまたしても聞き入れてしまうが、自らは曖昧な言葉しか発せず、テーセウスにはその意図は伝わらない。結局、告発は乳母の手でなされることになる（下記8. 参照）。

乳母の讒訴を鵜呑みにしたテーセウスが息子に呪いをかけた後、イッポリットの身を案ずると同時に良心の疾しさに苦しむフェードルは、すんでのところまでテーセウスにイッポリットの無実を明かしかける。しかし、ちょうどその時イッポリットとアリシーのことを聞かされ激しい嫉妬心から思いとどまる<sup>30</sup>。ここは、女に全く興味がないと思われていたイッポリットに実は秘めた恋人がいたという設定が見事な効果を収めている箇所である。これにより、イッポリットが濡れ衣を着せられたままでなければならないという劇の要請と、フェードルの性格の本来の気高さが微妙なバランスで両立することになる。

かくして、フェードルは三度試され三度屈することとなるが、その間、決して罪への明確な自覚を失うことがない。あたかも、フェードルの血管に巢食い毒を注ぐ愛の神の怪物性に対応するかのよう、フェードルの意識＝良心の明晰もまたどこか怪物じみていると言えよう。

## 6. パイドラーの乳母

乳母は二度フェードルを躓かせる。乳母が判で押したように二度とも持ち出す理由は、フェードルの子供の幸福である。乳母に私心がないことは確かだが、残念ながらそのリアリズムは短慮に発し、結局は主人にも自分にも破滅を招いて終わる。愛すべきであると同時に憐れむべき乳母は、しかし、したたかな弁論の力もち決して侮れない人物として造形されている。フェードルがそのたびに躓くのは、邪悪な神がまさに乳母の私心のなさのうちに罫を仕掛けたからにはほかならない。おそらく、「けがらわしい怪物」という乳母に投げつけられたフェードルの呪詛の言葉は、その罫を指してこそ発せられたものなのではないか。役目を終えた乳母は、罪の償

<sup>30</sup> OC, A.IV, SS.4-5, pp. 861-862

いと波間に身を投げる<sup>31</sup>。

#### 7. ヒッポリュトスとの絡み（小道具）

フェードル自ら求愛するも、当然のごとくイッポリットは当惑するばかりである。やがて、埒が明かないことに激したフェードルは自分を「怪物」と呼び、それを退治するために剣で心臓を刺し貫けと迫るが、もちろんイッポリットにそんなことはできない。それならとフェードルは、自分の手で死ぬと言ってイッポリットの剣を奪い走り去る。この剣が罪の訴えの証拠に使われるのは、ラシーヌの工夫である<sup>32</sup>。

#### 8. 讒訴の主体、方法、理由

劇のちょうど中間点（全1654行の827行）でテーセウスが前触れもなく突然帰還し、フェードルの求愛は明確な不倫と近親姦類似行為（未遂）に変化してしまう。乳母が、王家の名誉、とりわけ幼い王子たちのそれを守るためにイッポリットに濡れ衣を着せようと強く迫るのに対し、混乱したフェードルはついに譲歩してしまう（910～912行）。始めにフェードルの曖昧なほめかし（915～920行）があるものの<sup>33</sup>、テーセウスはただ激しい不安に陥るだけではきりとは何も理解できない<sup>34</sup>。次いで、乳母エノヌスが、偽の証拠（イッポリットの剣）の提示とともに、詳細かつ具体的な虚偽の告発を行う<sup>35</sup>。

#### 9. ヒッポリュトスが身の潔白を晴らさず沈黙を守る理由

イッポリットは、テーセウスに激しく問い質されるも、父親への敬意と父の名誉を汚すまいという配慮から沈黙を守る<sup>36</sup>。そこにはまた、身に覚えのない濡れ衣を

<sup>31</sup> *Ibid.*, A.V-S.7, vv. 1629-1632, p. 876

<sup>32</sup> *Ibid.*, A.II-S.5, pp. 841-845. セネカのバイドラーは、求愛の場面で手に入れたヒッポリュトスの剣で自害するが、別に讒訴の小道具としては使わない。前掲『セネカ』、p. 379. およびp. 416 参照。

<sup>33</sup> *Ibid.*, A.III-S.4, p. 852

<sup>34</sup> *Ibid.*, A.III-S.5, pp. 852-854.

<sup>35</sup> *Ibid.*, A.IV-S.1, pp. 855-856

<sup>36</sup> *Ibid.*, A.IV-S.2, p. 856-860

着せられたとはいえ、自分の無実という真実が明白である以上、無用の申し開きによってあえて自分を貶めたくないという矜持と、真実に対する素朴過ぎる信頼があるように見える。テーセウスはこの時、イッポリットの眼前でネプチューヌ=ポセイドーンへの祈願を行う<sup>37</sup>。

#### 10. テーセウスが讒訴を鵜呑みにする理由

フェードルの手に残してきたイッポリット自身の剣が不義の証拠として悪用されたため、テーセウスはすっかり信じ込んでしまう。イッポリットはそこで、自分がフェードルに興味を持つはずがないことの傍証に、それまで固く秘していた禁断のアリシーへの思いを、厳しく禁じた当のテーセウスに告白するが、それまであまりに見事に隠しおおせてきたせいでかえって言い逃れとしか受け取られない<sup>38</sup>。

#### 11. ヒッポリュトスの無実告知の時期、主体

最終幕最終場で、従姉妹メーディアの毒を呷って瀕死の状態のフェードル自身が、イッポリットの無実を告げる<sup>39</sup> (13. 参照)。

#### 12. ヒッポリュトス死亡の時期

アテーナイから追放され、ミュケーナイへの道を戦車でたどる途次の海辺で、イッポリット一行を火を吐く海の怪物が襲撃する。イッポリットは雄々しく戦い、怪物の脇腹に槍の深傷さえ与えるが、馬のパニック（海神自ら馬の腹を突き棒で突いていた）と戦車の破壊によりたまたま荒磯を引き摺られ、体をずたずたに引き裂かれて絶命する。イッポリットは死の間際、駆け寄った従者に、アリシーに王笏を継がせてほしいとの言葉を漏らす。イッポリットは、ただ受難のありさま（と遺志）が長々とかつ生々しく語られるだけで、もはや亡骸の姿でさえ舞台には登場し

<sup>37</sup> *Ibid.*, vv.1065-1074, p. 857.

<sup>38</sup> *Ibid.*, vv.1120-1126, p. 858. エウリーピデースでは、パイドラーの亡骸の首に掛かった書き板の遺書が何よりの証拠と扱われる。セネカでは、理由を明かさず死にたいと訴え秘密めかすパイドラーに対し、乳母を拷問にかけてでも聞き出すと言うテーセウスの逆上が、妻の偽りの告発に信憑性を与える。岩波『全集』, pp. 329-331および『セネカ』, pp. 391-393.

<sup>39</sup> OC, A.V-S.7, p. 876.

ない<sup>40</sup>。

### 13. パイドラーの自裁の時期、方法

メーディアの遅効性の毒による自裁。これは、若きテーセウスが、トロイゼーンに身重のイトラーを残して去って行った父アイゲウスを尋ねてアテーナイを訪問した折、テーセウスの正体を見抜いたメーディアから宴席で盛られたもの。この時はテーセウスの剣に気付いたアイゲウスの機転で未遂に終わった。ヘーリオスーパシパエーの一族は、魔女キルケー、ヘカテーなど魔術、妖術、冥界との親近性など、闇とオカルト的なものの傾向を持つ。この毒のトポスの重要性については、第6節を参照されたい。

### 14. 事件の顛末

瀕死のイッポリットの遺志を汲んだテーセウスは、宿敵の叔父パラースの娘を養女に迎える旨の宣言を行う。これにより、アテーナイ王家の血肉を分けた争いが決着を見、王権は正統に復する。

### 15. イッポリットの特記事項

イッポリットは、うわべとは異なり実は色恋に無関心ではなく、従姉妹に当たる禁断の王女アリシーをひそかに愛している。アリシーもまた、イッポリットを憎からず思い、相思相愛の関係にある。これを聞きつけたフェードルがにわか嫉妬心を煽られ、これが讒言を取り消しイッポリットの冤罪を晴らすことを控えさせる心理的な動機のひとつとなることは既に見た（上記5. 参照）。

さて、こうした筋立ての中で、ラシーヌ独自のものは何だろうか。

まず、明らかな新機軸として挙げられるのは、何と言っても、父に隠れた禁断の

<sup>40</sup> Ibid., A.5-S.6, pp. 872-876. ラシーヌの怪物は、「制御不能 indomptableの牡牛か猛る impétueux 竜か」と形容されるが、確かに海竜に近いイメージである。一方、エウリーピデース、セネカとも、はっきり海の「牡牛」と名指している。岩波『全集』、p. 354 および『セネカ』 p. 403 参照。

恋人アリシーの存在とフェードルに秘密の暴露を思いとどまらせる嫉妬、および自裁の手段たるメディアの運効性の毒であろう。特にアリシーは、ラシーヌの「私の着想ではない」という言葉にもかかわらず、少なくともその半分はまったく新たな創作にほかならない。たしかに、純潔の神に深く帰依するはずのイッポリットが恋人をもつこと、その娘にウエルギリウスに倣ってアリシー（アリキア）という名を与えることは、ヒッポリュトス説話系と近世フランス文学の牧歌恋愛趣味の範疇に収まるものと言えよう。しかし、このアリシーを、テーセウスの王位継承権に異議を申立て謀反の狼煙を上げながらあえなく返り討ちされたパランティダイ（叔父パラースの50人の息子）の末の妹とする設定は、伝統的な文学トポスたるヒッポリュトス／バイドラー説話に文字通り風雲急を告げる政治的な次元を持ち込むものといってよい<sup>41</sup>。

ここで注意して置くべきは、ラシーヌがわざわざ、テーセウスの父アイゲウスは実は養子であったという外伝（プルタルコス）を採用していることである<sup>42</sup>。その場合、大地の子エレクテウス－パンディオーンの血統からすれば、パラース、パランティダイ、そしてラシーヌのアリシーこそがアテーナイ王家の正統に連なるものとなり、逆にアイゲウス－テーセウスは篡奪者に転落する。この設定の巧みな点は、恋人を与えることによって色恋を敵視する古代の無骨なヒッポリュトスを「現代化」と同時に、それ以上に篡奪者の息子と被篡奪者の唯一の遺女の間の関係という力の歪みと禁忌のエロスを盛り込むのに成功していることだ。だから、自序に見える、アリストテレスに従ってイッポリットに「不完全性」を与えたという素知らぬ顔の説明は、嘘ではないにせよあくまで表向きの挨拶であり、あまり真に受けられない方がよいのではないか。仮に17世紀ヨーロッパにおいてこのような王統の疑義が出来たとすれば、王位継承権をめぐる大規模な戦争が起きることは必至である。さらにまた、宗教に目を転じて、カトリック対新教徒のみならずカトリック教会内部にも幾重にも熾烈な争いがあったことは、孤児ラシーヌが育てられたポール＝ロワイヤルを挙げるまでもなく、よく知られた事実であろう。フェードルの心と体を燃え上がらせると同時に凍りつかせ、イッポリットの肉体を「満身ただひと

<sup>41</sup> OC, *Phèdre et Hippolyte*, <Notice>, pp. 1631-1633

<sup>42</sup> *Ibid.*, A.II, S.2, v.497, p838 et n.5, p. 1644

つながりの傷」に引き裂いた恐るべき神の力は、経済的覇権や宗教的信念を争いヨーロッパ列強をあい戦わせる歴史という怪物の盲動をこそ指し示しているのである。フロンドの乱の危機を辛くも克服したあと、カトリック改革の勢いに乗り国内の改革派勢力を追い落とす一方で、諸所でハプスブルク家をはじめとする列強との抗争に明け暮れていた絶対王政は、まさに国境を跨る権力闘争に息つく暇もなかった。権力の基盤が専ら王朝の血統にあったこの時代、テーセウス王朝の正統性と後継問題を俎上に上せることは、太陽王のもとに完成したフランス絶対王政の権力の磁場に隠された強烈な歪みを照らし出さざるを得ないのである。

もうひとつ残ったメディアの運動性の毒については、別に詳しく検討する機会があるだろう。

次いで、先行作品に見られる既出の要素に少しだけ手を加えたものがある。テーセウスの不可解な旅の目的地（エーペイロス）と噂にとどまらず明確に伝えられる死の誤報、求愛の場面におけるフェードルとイッポリットの絡みと剣の扱い、申し開きしようとしなないイッポリットの沈黙の理由、受難後のイッポリットの扱い、海の怪物の造形などがそれである。これらは、多かれ少なかれ、登場人物の心の動きの理解しやすさ、筋立ての自然さ、場面と場面の滑らかなつながりなど、劇の洗練に寄与していると言ってよかろう。さらに、始めに見たように、所作や台詞の端々に巧みに表現されるフェードル＝パイドラーの性格全体の洗練・彫琢も見逃せないところだ。

## 5 ラシーヌの政治的インヴェンティオ

ここで改めてラシーヌの『フェードル』とエウリーピデースの『ヒッポリュトス』を比較して見よう。今更言うまでもなく、両作品は、同じ悲劇の絶頂に連なりながらもかなり異なった印象を与える。両者の相違の最たるものは、ラシーヌでは神が姿を現すことがまったくなく、エウリーピデースで始点と終端をくっきりと限り舞台に堅固な枠組みを与えていた超越が、劇の時空に完全に内在化されている点である。また、コロスというメタテキストによる舞台空間の相対化もラシーヌでは導入されていない。そこでは、神の企図も働きかけもすべて、微細に描きこまれた登場人物の息苦しい心の陰翳のうちのみ表現され、牢獄のように物狂おしく閉じられ

た時空を動く人物は、まるで2次元地獄に塗り込められたように、垂直の次元をもつことができない。俯瞰する視点を持たない者には、方向や経過する時間などおよそ意味あることはひとつ知ることができないからだ。フェードルは言うまでもなくイッポリットも、頭上にのしかかる何ものかの途方もない重さに必死に耐えるかのように、言葉も立ち居振る舞いも重苦しくぎこちない。

たとえば、劇の冒頭、扶育官を引き連れて登場するイッポリットは、訳の分からぬ不安と焦燥のなかで押し潰されそうになり、知の欠如をもうひとつの知の欠如によって追い払おうとするかのように、自分でも分からない場所へ向けてひたすら出発を急いでいる。

気持ちは決まった、テラメヌよ、私は出発する、  
そして、愛するこのトレゼヌの住処を後にするのだ<sup>43</sup>。

私は知らない、かくも大切なひとを襲っている運命を。  
私は知らないのだ、かれを隠しているかもしれぬその場所に至るまで<sup>44</sup>。

余計な口は挟ませぬとでも言うかのように、決意は勇ましいが、しかし、ひとは明確な目的なしに何かを決意することなどできないし、具体的な目的地と経路を設定することなしに出発することもできない。訝しがるテラメヌの問いかけに対する返答のなかで、イッポリットは、実は何の計画も立てるに至っていないこと、発とうという闇雲の衝迫は故郷を覆う不気味な空気のようなものへの反応にほかならないことを明らかにする。

その幸せな時代はもう終わった。  
すべては様子が変わってしまったのだ。  
神々がこの海辺の国に遣わして以来というもの、  
あのミノスとパシファエの娘を<sup>45</sup>。

<sup>43</sup> *Ibid.*, A.I-S.1, vv.1-2, p. 822

<sup>44</sup> *Ibid.*, A.I-S.1, vv.6-7, *ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, A.I-S.1, vv.34-36, p. 822

「ミノス（ミーノース）とパシファエ（パーシパエー）の娘」がフェードルを指すことは言うまでもない。しかし、イッポリットはなぜここで自分の重苦しい不安をフェードルのトレゼヌ滞在に結び付けるのだろうか。少なくとも、このあとすぐ、話が禁断の王女アリシーへの秘めた思いに移ることを見れば、実はイッポリットが自分の発した言葉の奥深い意味を理解していないことが分かる。イッポリットの出発とは実は逃亡なのだが、しかし、イッポリットが恐れ逃がれようとする相手は、たった今故郷の国を様変わりさせた指弾されたはずのフェードルではなく、「我々に謀反を企んだ不吉な血統の生き残り、あの若きアリシー」(50行)なのである。

そうだとすれば、才36詩行のイッポリットの言葉は、漠然たる予感の表現、あるいは神が人間の口を借りて語るいわば神託に等しいものと考えべきだろう。また、デルポイの巫女と違って、自分が神の言葉の憑代になっていることさえ知らないラシーヌのイッポリットは、この点だけを取ってもそもそも悲劇の主人公の資格がないと言うこともできよう。人間が十全に行為の責任を負うためには不可欠な明識と自由、人間の身分に由来する葛藤が欠けているからである。これに対し、フェードルはと言えば、まさに明晰さの怪物として、己のすべての行いに自覚的であると同時に、身を焼く邪恋の炎に自ら同意を与えることがない。愛の神の力は、あくまでも外的な暴力としてしか働くことができないのだ。

アリシーの設定に関して見たように、古代ギリシャに舞台を設定しながら当然にも17世紀宮廷社会に足場を置いたラシーヌ劇は、隅から隅までコード化された行動規範 *bienséance* と心理的合理性の裏面に、どんなむごたらしい奈落が口をあけていたかを描きつくした点でまさに比類のないものと言ってよい。この奈落とは、もちろん自愛 *amour-propre* に支配され邪欲 *concupiscences* に翻弄される心の無間地獄などではない。それが意味するものはむしろ、絶対王政の社会とその中心たる宮廷に巢食い、誰にも気付かれぬまま黒々ととぐろを巻いている名づけ得ぬ力とその不可視性であり、この禍々しい力はうっかり近づきすぎた人間の情念に取り憑き臨界に導いた揚句ついいは炸裂させずにはいない。

ラシーヌの劇では、この力はたとえば愛の神や海神、海の怪物の姿を取って現れる。それは、全体としてはその強度と閉鎖性のゆえに均衡状態にあり、少なくとも表面的には美しく張り詰めた結晶にも比すべき秩序を作り上げている。もちろんその内部では底知れぬエネルギーが逆巻きうねり、いつバランスを崩して激しく噴出しな

とも限らないが、しかし不思議なことに、崩壊への動き自体が逆に絶妙な安定を生み出すような逆説が一時的に成立する。絶対王政のヨーロッパにもそのような「不安定さの安定」のパラドクスが成立し、戦争に明け暮れたルイ14世のもとにたとえバヴェルサイユの文化を花開かせるに至ったのも不思議ではないのかもしれない。

おそらく、ラシーヌの『フェードル』が表現するものは、このような不気味なまでの静謐を湛えた強力な磁場の中の人間の極限状況であって、同じ題材を持つとはいえ、開放系たるポリスの厳かな神事＝仮面劇としてのギリシャ悲劇とは自ずから別のものであらざるを得ない。人類史上初めて出現した絶対王政の宮廷社会で、王という不在の中心のまわりに組織された力＝権力の未曾有の強度は、エネルギーのランダムな拡散過程が偶然生み出す結晶作用のように、極大の歪みを逆に至上の秩序に変換するという魔法を生み出したように見えるからだ。劇作家としてルイ14世の庇護を受けるとともに親しく側近の待遇を受けた宮廷人ラシーヌは、演劇的表象による王と宮廷の神話化に手を貸す半面、それをほかならぬ悲劇を通して行うことによって、理性に適合した光の神話の背後に渦巻く闇の力の狂気を陰画として浮かび上がらせることに成功した。それはすでに王権の神話の脱神話化と内的解体の始まりだったのである。

## 6 怪物と毒と悲劇の時間

ラシーヌの『フェードル』に「怪物 *monstre*」という言葉が繰り返し現れることは指摘されて久しい<sup>46</sup>。作品の約束事として必ず海の怪物のヒッポリュトス襲撃が長々と語られ、伝統的にそこが最大の腕の振るい所となってきたことからすれば、ラシーヌを見なくとも、ヒッポリュトス／パイドラーものと怪物のトポスとの親近性は容易に予想されるはずである。ところが、意外なことに実際はそうなっ

<sup>46</sup> 以下にリストを挙げる。矢印の前が名指される者、後が名指す者である。フェードル①←フェードルA.II-S.5, v.701, v.703、フェードル②←アリシーA.V-S.3, vv.1444-46、イッポリット①←フェードル A.III-S.3, v.884、イッポリット②←テーセウスA.IV-S.2, v.1045、エノーヌ←フェードルA.IV-S.6, v.1317。

これ以外に、アンティオペー？A.II-S.2, v.520（イッポリットの口で語られる伝聞、反語的）、エーペイロス王の魔犬←テーセウスIII-5, v.963、海の怪物A.V-S.6, vv.1516-31（この間に4回）。

いない。それでも、折り目正しいエウリーピデース第二作にそれらしい表現がないのは、さほど不思議ではないかもしれない。しかし、実のところ、狂乱するパイダーの病める恋を生々しく描き出したとされるセネカにも、対応する表現は全くと言ってよいほど見当たらない。そうだとすれば、ラシーヌだけに特権的に見られる「怪物」の意味について改めて考えて見る必要があることになろう。

奇妙なことに、『フェードル』においては、テーセウスとアリシーのふたりを例外に、主人公フェードルをはじめとする登場人物のほとんどが、少なくとも一度は怪物と呼ばれている。対照的に、イッポリットを襲った海の魔物（牡牛 taureauとも竜 dragonとも）以上に怪物的なウエヌスは、その名が繰り返し口にされるにもかかわらず、いやしくも神であるからか、決してそう呼ばれることがない。あるいは怪物以上の真に禍々しい存在として、むしろ「神」こそが「怪物」の本体でありまた本名だからなのかもしれない。いずれにせよ、ウエヌスの名が口に上るたびに、舞台は異様な妖気と息苦しい不吉さに包まれるのだ。

1690年のフルティエールの辞書を見ると、「怪物」の字義の第一としてこうある。

Prodige qui est contre l'ordre de la nature, qu'on admire, ou qui fait peur.

Aristote dit qu'un monstre est une faute de la nature. …L'Afrique est pleine de monstres à cause de l'accouplement des bêtes féroces de différente espèce.

（驚嘆もしくは恐怖の対象となる、自然の秩序＝理法に反する驚異。アリストテレスは、怪物は自然の間違いであると言った。…アフリカは、違う種類の猛獣の交合により、怪物でみちている。）<sup>47</sup>

フルティエールはさらに「並はずれて巨大なもの」、「並はずれて醜いもの」などを並べた後、こう続ける。

[Monstre,] se dit figurément en Moral, de ceux qui ont des passions vicieux & excessives.

（道徳において比喩的に、邪悪で過度の情念を持つ者たちについて言う）

<sup>47</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, Slatkine Reprints, Genève, 1970.

つまり、ラシーヌの同時代の見方では、怪物とは、何よりも先ず反自然性、自然のおよび道徳的秩序の侵犯を意味したと考えてよいだろう。ラシーヌの用法もこの範疇にあることは言うまでもない<sup>48</sup>。

まず、字義通りの怪物がある。例の海の怪物、そしてテーセウスが冒険に同行したペイリトオスが食い殺されたエーペイロスの魔犬に対して「怪物」の言葉が使われている。モンスターハンターとしての英雄テーセウスのかつての獲物たちも同様である。ヘーラクレースを持ち出すまでもなく、怪物退治は半神たる英雄（ヘーロース）の必須の属性であり、ラシーヌのイッポリットも恐れも見せず怪獣を返り討ちにし（かけ）たという意味では、英雄の資格がないこともない。しかし、それにもかかわらず、四分の一だけ神であるイッポリットは、ラシーヌの筆のもとで、エウリーピデースのアルテミスのような別の神の寵愛に浴することがなく、すんでのところでは主人公の座にとどまることができない。凝縮され均整のとれたイッポリットの犠牲の表現には、言語描写の限界に挑戦するような巨匠の筆の冴えが浮かび上がるが、足し算というよりは引き算で成り立ったような詩句の明晰な純粹性は、イッポリットへの弔歌というよりむしろ、フェードルの服毒と告白という神域に導くための清浄な通路のように感じられないだろうか。そこにはもはや古代的なおどろおどろしい供儀の聖性は希薄であり、すぐあとに到来する、己が罪をはっきりと自覚した罪びとの意識の受苦の澄明が告げられているのである。

次に、エノースがフェードルから、そしてイッポリットがフェードルとテーセウスからそれぞれ怪物と呼ばれる箇所がある。これらは、原義のニュアンスを保ちながらも、むしろ道徳的な比喩形象としての用法と考えることができよう。ただ、それらの「道徳性」はあくまで表面にとどまる限りでのものに過ぎない、あえて深読みするなら、そのとき乳母も義理の息子も、心身をウエヌスに完全に乗っ取られていて、噛み傷を受けることで自らもヴァンパイアーに変身してしまうホラー映画の人物のように、フェードルを過たず破滅に導く神の憑代と成り果てているのではないか。だから、表立って怪物と呼ばれることがないにもかかわらず、ここではやはりウエヌス自身が自然の秩序の侵犯者、反自然の権化として怪物の首領にほかならないのだ。それをポール＝ロワイヤルの言葉で言えば、自然の壊敗もしくは罪とい

<sup>48</sup> 各出典は注46を参照のこと。

うことになる。こうして怪物の語に道徳的な含意が響くのは当然といえば当然なのだが、しかし、だからといって早合点は禁物である。道徳 moralは、ラシーヌにあっては単なる精神的抽象概念ではない。それは単に物質的ではないというだけで、何らかの仕方で実在し手に取って触れるような実体なのである。とりわけ道徳の陰画たる悪と罪は、魔王ルシファーや闇に跋扈跳梁する悪霊、魔女や呪術師の頑固な即物性の中に、まさに触覚に作用する恐怖として実感されていたと考えるべきであろう。

フェードルについてはどうかといえば、戯曲全体で三度怪物と名指されている。まず、フェードルがイッポリットに向かい、自分自身を指してそう呼ぶ箇所が続けて二つあるが、そこには、世界を穢し危険に陥れる怪獣から世界とその清浄を救うという、一種怪獣映画的なヴィジョンが現れている。しかし、この名指しは自分自身に回帰する再帰的表現であり、むしろ自己との一騎打ちという緊迫した状況を現出することになる。一方の手でイッポリットの腰の剣を指し、もう一方の手では己が心臓を指差しながら絞り出すように発される「怪物」という言葉は、フェードルの自己分裂の深さと胸に突き立つほど鋭い自己意識をこそ言い表しているのである。

次に、アリシーがテーセウスに対し、不在のフェードルを指して怪物と呼ぶ場面がある。

ここでは、怪物退治の英雄たるテーセウスに焦点があり、英雄の手を逃れいまだに脅威となっている邪悪な存在の残存が喚起される。

フェードルはなぜ怪物なのか。フェードルの何が、反自然であり自然の秩序への侵犯なのか、ある意味でこれほど分かりやすいものもなかろう。エウリーピデースの時代はともかく、ローマ時代以降、特にキリスト教支配が根付いてからは、少なくとも情交に関し継母と息子の関係は実の母子のそれと同等の禁忌であった。キリスト教が性にまつわる罪を厳しく断罪したこと、その中でもインセスタブーは、単なる姦淫や不義の交わりを遥かに超えて、神の作った世界秩序そのものの壊乱と転覆を招きかねないスキャンダルとされたことは説明の要はなかろう。それはまさに、自然に反する行いであり、たとえ心中にあるだけで実行に移さなくとも許すべからざる大罪であった。また、フルティエールも触れているように、とりわけ性的乱脈・乱交から怪物が生まれやすいという考え方は、集合表象のなかに抜きがたく根付いていた。近親婚のタブーはまさにその正確な延長線上に位置するので、自

然に反したその交わりからは世界を滅ぼす怪物が誕生する危険があるのだ。

そうだとすれば、フェードルの血管に燃え灼る情欲の毒は反自然の生き物、化生を産み落とすことだけを望んでいる限りで「怪物的」と呼ぶことができ、その先取りとしてすでに怪物そのものだろう。また、身内にそれを宿すフェードル自身もやはりすでに怪物であっておかしくない。こうして、イッポリットの継母は文字通り正真正銘の怪物以外の何ものでもないということになる。世界は何が何でも、王の息子を生贄の獣同様に引き裂き残酷な神に奉納してでも、この怪物から救い出されなければならないのだ。

しかし、これでは言い方が一面的で誤解を呼ぶかもしれない。たとえば、『ブリタニクス』でラシーヌが生み出した一より正確にはその「誕生」を描き出した一紛れもない怪物としてのネロ。あのネロの黒々と輝く禍々しさ、破壊の暴力の非媒介性、そしてどんな固い甲羅も穿孔し隠された仄暗く傷つきやすい秘密を日の下に曝け出す悪意がフェードルにあるだろうか。もちろん、フェードルの怪物性はそのようなものではない。

バルトは、大地（ミーノース経由）と天空（ヘリオス経由）に「引き裂かれた」フェードルの「本質に由来する矛盾撞着」に触れ、その特権的形象こそが「怪物」であると述べた。そして、贖いの生贄として「範例的人物」であるイッポリットに対し、フェードルは登場人物としては「不純 impur」であり、その非清浄は、ようやく大団円に至り、毒を呷ったフェードルの、イッポリットの濡れ衣を晴らすと同時に自らの罪を贖う最後の言葉、「清浄で均質な言葉」によってはじめて「昇華 sublimé」されると結論付ける。「自然の斉一」がこうして取り戻される<sup>49</sup>。おそらくこのバルトの考察のうち、フェードルが「不純（不浄）」な主人公だという指摘は想像以上に意義深いものである。フェードルは反自然の炎に身を焼き尽くすときまさに怪物にほかならないが、しかし怪物として「純粹」かといえば、まったくそうではない。一方ネロは、ネロが怪物でなければおよそ怪物など存在しようもないほどに正真正銘の怪物だが、しかし、逆に言えば、この非道の皇帝は不浄の怪物としてあまりに純粹すぎるのではないか。そこには実存を引き裂く苛立たしい夾雑物も葛藤もなく、端的に悪の純結晶が暗く輝いているに過ぎないのだ。

<sup>49</sup> Barthes, *op.cit.*, pp. 114-5

かくして、ある意味で怪物ネロはもはや怪物とは言えないだろう。つまり、怪物としては、「悲劇」にではなく「歴史」にこそ属すべき存在にほかならない。実際、カリグラもネロも、実在の皇帝であることではじめて、あの背筋を凍らせる禍々しい冷気と酸鼻の魔性を獲得するのではあるまいか。

これに対しフェードルは、怪物性の不純によって、言い換えれば矛盾の強度そのものによって、「悲劇」の主人公＝怪物たるにふさわしい。悲劇に投げ込まれたフェードル、それは、自己の罪と反自然を曇りなく凝視する明晰な意識＝良心の怪物であり、原罪の穢れを負って生まれることしかできない肉の怪物たる人間の身分の喩なのである。

同様のことが「毒」についても言えるだろう。パイドラと同一ヘリオスの孫であるメーディアは冥界の女神ヘカテーの巫女であり、この不気味な神からさまざまな魔術・妖術の知識を得ていた。アルゴ船の冒険の際には、不死身の体を作る塗り薬や竜さえ眠り込ませる薬を用いてイアーソーンを助け、目当ての金羊毛を無事手に入れさせる。メーディアの闇の学知には当然毒薬に関する知識も含まれているが、中でも特筆すべきは、イオールコスを逃れて身を寄せたコリントスで、夫イアーソーンが土地の国王クレオンとその娘に気に入られ、散々尽くして来たメーディアを見捨てようとしたとき、メーディアが使った毒液であろう。夫の裏切りが許せないメーディアは一計を案じ、潔く身を引く振りをしてイアーソーンの新しい婚約者を祝福する名目で世にも珍しい太陽の輝きを持つ衣装を贈ったが、そこに猛毒を染み込ませておいた。この毒は腐食性ないし燃烧性の効力を持ち、ちょうど現代の白燐弾のように一旦人間の肌に付着すると「炎となって身を焦がし焼け爛れさせる」恐るべきものとされている。王女の異変を知って駆け付けたクレオンも、娘の体に触れたことで毒に冒され、同様に焼き尽くされたという<sup>50</sup>。この毒で興味深い点は、もうひとつメーディアが調合したもので、ほかならぬ若きテーセウスに対して使われながら発覚し、結局失敗に終わった毒があるからだ。この事件が、

<sup>50</sup> 呉『ギ神話』、pp. 353-359 参照のこと。クレオンは、オイディプス伝説の呪われた母＝妻イオカステの兄弟である。ラシーヌの処女作『テバイッド』に副主人公として登場している。

テーセウスがまだ見ぬ父アイゲウスに会いにトロイゼーンからはるばるアテーナイの宮廷を尋ねた折のできごとであることはよく知られていよう<sup>51</sup>。ラシーヌは、その忘れられたメーディアの毒をわざわざパイドラーの自殺の手段に用いた。ふたりは従姉妹同士だから、メーディアが風のように姿を消したあともどこかで交流があったということになる。しかし、実は神話にはそんな伝説はまったくないのである。

このメーディアの毒はどのようなものとして描かれているだろうか。既に見たようにそれは遅効性の毒であり、飲み下した後ゆっくり体内に浸透してゆく。フェードルがイッポリットの冤罪を晴らすことができるのはまさにこの設定のおかげだった。そして、それが体に与える効果は、氷の冷たさなのだ。フェードルの「燃える血管」はそれによって徐々に冷やされ、「心臓」の熱を確実に奪ってゆく<sup>52</sup>。この熱は、不義の情欲の炎の熱であると同時にフェードルの生命の熱として二重である<sup>53</sup>。死が罪の炎の消火であり、また罪の贖いであるという事態を、ラシーヌはこのメーディアの特殊な毒によって見事に形象化したと言ってよい。燃えさかる情欲の毒は<sup>54</sup>、もう一つの凍らせる毒によって「解毒」されたのだ。パイドラーの体に取りついた愛の神は、パイドラーの生命の消尽とともにまるで祓魔の行を受けたかのように立ち去るだろう。悲劇の時間が去り、その閉じられた時空の中で生まれた禍々しい罪は、少なからぬ受苦を積み上げたあと最後に文字通り劇的に贖われて終わる。少しづつ立ち騒ぎはじめる観客の音とともに、外の時間が戻ってくる。結局何ひとつ変わったものはない…？

いや、そうではあるまい。私たちの奥底で、何か異形の者が生まれ、「苦しみ」を受け、死んで行ったのだ。その何かのおかげで、以前とまったく変わるところのないように見える現実の世界は、同時に、もう全く見知らぬものになり変わり、初めて目が開いた盲人の目に映るような新鮮な輝きに満ちている。この何かを指して、ラシーヌは怪物、あるいは毒と呼んだのではあるまいか。

<sup>51</sup> 呉前掲書、pp. 296-300.

<sup>52</sup> OC, A.5-S.7, vv.1635-1640, p. 876

<sup>53</sup> その意味で、フェードルの乳母への懊悩の告白の場面ですでに、罪深い情欲の炎 (brûler) と罪の恐怖の水 (transir) の撞着が語られていたことは興味深い。OC, A.I-S.3, v. 276, p. 831.

<sup>54</sup> 「どのような魔法が、毒が命の泉を涸らしたのでしょうか」 *Ibid.*, A.I-S.3, v. 190, p. 827.

論文審査・編集委員会

石川知広 大久保康明 小川定義 藤原真実

西山雄二

平成25年 3月22日 印刷

平成25年 3月25日 発行

「人文学報」第481号

非売品

東京都八王子市南大沢1丁目1番地

編集・発行者 首都大学東京人文科学研究科

代表者 石川知広

印刷所 株式会社 美巧社

〒170-0003 東京都豊島区駒込1-35-4

TEL. 03-6912-2255

FAX. 03-6912-1215

# THE JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

(*JIMBUN GAKUHO*)

EDITED BY

The Graduate School of Humanities  
Tokyo Metropolitan University  
1-1 Minamiosawa, Hachioji-shi, Tokyo

---

No. 481

March 2013

---

## FRENCH LITERATURE

### TABLE DES MATIÈRES

#### Les Séminaires de Gisèle Berkman au Japon

Introduction .....	Yuji NISHIYAMA ( 1)
Rapport sur mes activités au Japon .....	Gisèle BERKMAN ( 5)
Penser avec douleur :	
quelques réflexions sur la catastrophe japonaise .....	Gisèle BERKMAN ( 11)
Ce qui nous empêche de penser .....	Gisèle BERKMAN ( 33)
Qu'appelle-t-il penser ?	
Jean-Luc Nancy et la déconstruction .....	Gisèle BERKMAN ( 49)
Jacques lecteur de Jean-Jacques, ou le 'Rousseau' de Derrida .....	Gisèle BERKMAN ( 67)

#### L'actualité de l'enseignement de la philosophie en France et au Japon

Introduction .....	Yuji NISHIYAMA ( 85)
Enseigner la philosophie "au pays de Descartes" :	
les enjeux contemporains pour une matière jugée difficile .....	Claire MARIN ( 87)
Extension de la philosophie avant la terminale ? .....	Anne DEVARIEUX ( 95)

#### The Seminars of Zoran Dimić in Tokyo

Introduction .....	Yuji NISHIYAMA (103)
Catastrophe and Humanity : on the Youthfulness .....	Zoran DIMIĆ (105)
Hearing University .....	Zoran DIMIĆ (119)

\* \* \* \*

Monstre, poison, temps de la tragédie :	
sur <i>Phèdre</i> de Racine .....	Tomohiro ISHIKAWA (141)

SECTION DE LITTÉRATURE FRANÇAISE