

モーリス・ブロンデルの『行為（1893）』

—— 「無限」の現前をめぐる批判的考察 ——

**Une considération critique sur la présence de « l'infini »
dans *L'action* (1893) de M. Blondel**

中 敬 夫

NAKA Yukio

Bien que *L'action* (1893) de M. Blondel considère si profondément sur la présence de l'infini, il nous semble qu'il a oublié de distinguer entre les quatre statuts phénoménologiques de cette présence, qui se trouve 1) au commencement de la science de l'action, 2) au terme de cette science, 3) au début de la pratique elle-même et 4) à son sommet. Pour éclairer cette obscurité, nous allons recourir à une pensée de M. Henry présentée dans sa critique contre l'idée hégélienne de l'expérience, car la structure de *L'action* ressemblant bien à celle de la *Phénoménologie de l'esprit*, la critique henryenne concerne elle aussi la manière hégélienne de la *manifestation de l'absolu*.

[キーワード：ブロンデル、アンリ、行為、無限、現前]

モーリス・ブロンデルの主著『行為（1893）』⁽¹⁾には、特に「無限」の現前の仕方に関して、或る曖昧さが残されているように思われる。本稿は以下、まず彼の試みを比較的忠実に追ってゆき（第一節）、次にその問題点を指摘し（第二節）、その昏さを少しでも払拭するためにアンリの『顕現の本質』に示されている或る考えを援用し（第三節）、一種の現象学的解明を試みることにしたい（第四節）。

第一節 『行為（1893）』

(1) 「序論」

ブロンデルは「行為」と「行為の学」、「実践」と「実践の学」を区別することから始める（p.XI）。第一の道、「実践的方法」は、「真の確実性」（p.XII）を持つ。「意識とその単純な証言と」に身を委ねる時、そこには「両義性」も「不整合」もない（p. XIII-IV）、それが「実践という直線的な道」であり、「直接経験の方法」（p.XV）である。他方、「実践の充足」にもかかわらず、「もう一つの方法」があって、それは「正当」であり、「必然的」（p.XV-VI）でさえある。それは「行為の至高性」を証

明しつつ、行為の「^{アポロジ}弁明」たる「思弁の至高の努力」である。確かに「行為は認識のように部分的や暫定的ではありえない」(p.XVI)、従って我々は「吟味」が完成されるまでは「吟味」を尊重してはならないし、「誰も実践について思弁すべく強制されてはいない」。しかし、それでも「生」について「自らの観念」を有していない者も殆どいない。それゆえ構成すべきは「行為の学」であり、それは「^{トータル}全面的」でなければならない。「実践的検証という直接的方法」は、「補完」(p.XVII)される必要があるのである。

その際ブロンデルは、端緒から「初次的な運動」「原初的な渴望」(p.XX)というものを認めている。「原初的な運動と、その運動が到達する終項との最終的な一致もしくは矛盾に至るまで、心の最も内密な方向づけが顕示されるために、各人において意志と行為とを展開させるなら、十分であるに違いない。困難とは、生のこの深いドラマの内に、何一つ外的なものも人為的なものも、導入しないことである」(p.XXII)⁽²⁾。「全体」とは、「私の意欲の自発的な運動」に「反省された運動」を「等しく」させることなのであって、「行為」は「二重の意志」(p.XXIV)を顕わにするであろう。

しかし「辿るべき通路についてのこの予想された視」も、今は「忘れ」(p.XXV)なければならない。「かくして全ては問いに付される。問いが存在するかということさえ」(p.XXII)。

(2) 「第一部」と「第二部」

「存在しない問題ほど解きにくい問題はない」(p.1)とブロンデルは言う。第一部「行為の問題は存在するか」は、行為の問題など存在しないという「ディレクタント」「^{エッセイスト}耽美主義者」「^{エッセイスト}試行論者」たちの態度を扱う。問題が存在しないことに気づくのに最も単純で確実なのは、「自然の自由な流れに身を委ねること」(p.2)である。ディレクタントは「何らかの判断に立ち止まること」(p.3)をしない。耽美主義者の智恵は「万物の絶対的な空しさ」(p.6)に解消され、「ペシニスム」や「自殺」でさえ、「世の中に真剣なものがあると信じてしまうこと」(p.9)である。「全ては軽やかで魅惑的だ。というのも、全ては空しいからだ。耽美主義者の解放は、完全であるように思われる」(p.11)。

しかし彼らの態度は「二重の運動」から帰結し、彼らの「非意志」は「神的な<エゴイズム>」(p.11)から成り立っている。つまり「私は意欲することを欲しない」は、直ちに「私は意欲しないことを欲する」へと「翻訳」(p.12)されるのである。そもそも「空しさ」についての知は決して十分ではなく、経験が完結してしまうことなどありえない(p.13)。耽美主義者の考えは「一つの虚構」に留まり、この「密やかなる仮定」は、実は「深い意志」(p.14)に基づく。つまりディレクタントに残されているのは「自愛」であり、「非意志」は「ラディカルなエゴイズム」(p.16)を包み隠しているのである。

第二部「行為の問題の解決は否定的か」は、「行為の問題」に対して否定的な解決しかもたらさない「ペシニスト」の態度を、その「無」の主張において検討する。まず「生の無」(p.24)は、「普遍的な空しさについての普遍的な経験」に由来する。それは「感官」や「経験」の結論である。しかし「生や人間的諸作用の無」は、「学の結論」(p.25)でもある。「認識」が明らかにするのは、「癒されず、説明しえない欲望」「認識しえないもの」「人間存在の空しさ」(p.26)である。さらに「行為の

無」は、「形而上学的批判の結論」(p.27)でもある。本来「行為」は、「意欲すること、認識すること、有ることの綜合」である。しかるに「批判」が「行為の豊饒な統一性」を細分してしまった日から、「ペシニスム」が「体系の形式」をまとい、「無の形而上学的讃歌」(p.28)を謳歌しうようになったのである。

しかし「無の観念」は「単純な状態」(p.31)ではなく、「無を考える」ためには、まず「他のものを肯定し、否定すること」(p.32)から始めなければならない。「思惟や欲望のあらゆる対象の無を信じ、渴望すること」は、「<大いなる全体>を告白すること」であって、ペシニストたちにとって<全体>と<無>は、「二つの等価な名辞」(p.34)なのである。ちょうど「身体的自殺」が「感性的生への過度の執着」を顕わしているように、「形而上学的自殺の試み」は、「有についての狂おしい愛」を顕示する。ペシニスムはむしろ、「意志の全能」(p.36)への信頼の上に成り立つのであって、「有らんと - 欲すること、有るまいと欲すること、意欲しないことを欲することから、意欲するというこの共通の名辞が、常に存続する」(p.37)のである。

かくして「無の道」が閉じられる。「他の二つの通路」とは、「現象の道にして感官の生」と「有の道にして犠牲の生」である。第二部末部は、第三部以下を、こう予告する。ひとが欲しているのは、「何かが存在し、そしてこの何かが自足すること」、つまり「現象が有ること」であり、「行為」がそこで「完結する」(p.40)ことである。「感性的生の最初の覚醒から出発して、社会的活動の最も高次の諸形式に至るまで」、我々の内で「一つの連続的運動」が展開される。各々の段階の必然性は、「或る暗黙の意欲」(p.41)から帰結するのである。そしていかなる「内密な衝動」によって我々の諸作用が「絶えず自らを超出する」のかを発見しつつ、「至高の問い」が少しずつ準備される。即ち、「自然的次元に限定される者にとって、意欲する意志と意欲される意志との間に、合致は存在するのか」(p.42)。

(3) 「第三部 行為の現象」

(a) 「第一段階 感性的直観から主観的学へ」

まずブロンデルは、「感性的性質」は「直観の唯一の直接的所与」(p.45-6)ではないと考える。もしそうなら、それは直ちに消失して、過去も現在も未来もないであろう。「感覚」は、あらわれる瞬間から「一つの不整合」「一つの内的アンチノミー」のようなものを蔵している。なぜならそれは、「現前的」であると同時に「再現前化 [=表象]」(p.46)されていなければならないからである。我々は、「直観」を「超出」することによってしか、「直観」を持たない。「直観」が有るためには、「我々なしには直観が持つことのない一貫性」を、「我々が直観に貸し与える」のでなければならない(p.47)。

「感性的諸性質」と「いわゆる実体的実在」の関係は、科学では「計算」と「自然」、「数学的演繹」と「経験の諸事実」、「精密諸科学」と「実験諸科学」の関係として「再構成」(p.49)される。「全てを等質的なものに連れ戻すこと」も「至る所に異質性を認め、定義すること」も、「等しく科学的」(p.53)である。しかしこの「二律背反」は、「事実上解決されて」いる。「実証諸科学において実証諸科学には超越的で疎遠であるもの」が、まさしく「実証諸科学を可能にし、適用可能にするもの」

(p.54)なのである。「実証諸科学」は「自足しない」(p.55)。

「現象」には「主観の構成行為」が「本質的」(p.91)なのだが、「意識についての真の学」は、「行為の学」(p.99)でしかありえない。「実証諸科学は、行為の学に収斂する」(p.102)のである。

(b) 「第二段階 識閥から意志的操作へ」

第二段階は、まず「生の自動的な力動性」(p.104)を記述する。「心理的自動現象^{オートマティスム}」というものがあって、「意識」は「生の無意識的諸影響の媒介」によってしか開かれず(p.105)、「動機」は「動因」なしには動機ではない。だが動因もまた動機なしには動因でなく、「拡散せる諸エネルギー」は、「行為の実効的な原理」となるためには、「一つの心的綜合」の内に集められ、「実現すべき一つの目的」として表象される必要がある。かくして「目的因」が「動力因」(p.106)となるのである。しかし「動機」は一つしかなければ動機ではなく、いかなる意識状態といえども「一つの^{コントラスト}対比」を含んでいる。動機が一つしかなければ、それは「動物的欲望」でしかないだろう。意識はむしろ「識別」から生まれ、「相対性の法則」の下に発展する(p.110)。「諸手段の選択」のある所、「知性」(p.111)が現れ、「反省」が「敵対的諸状態の部分的性格」から帰結し、<理性>が「ライヴアル的諸理由の系全体」(p.112)を包括する。そして「決定論の意識」が形成されるためにも、「勝利せる諸動機の系」が「あらゆる敵対的傾向を排除した」と想像せねばならないのだから、「支配的な動機」は「全体の中の一部」でしかない。決定論は「それによって決定論を超出すべきもの」(p.113)が見出されない限りは、知られない。「自由の必然的産出」(p.114)、「自由の必然的発生」(p.115)が、このようにして理解されるのである。

有機的統一の中での「諸動機」や「多数の行為理由」の^{コントラスト}対比についての意識は、「関係や制限には接近不可能なもの」についての思惟なしには、つまり「或る絶対的なもの」の現前、「無限の統制的理念」(p.117)なしにはゆかないと、ブロンデルは考える。「行為の意識」は「無限の概念」を含んでいるのであり、この概念が「自由な行為についての意識」(p.118)を説明するのだという。

ブロンデルは「無差別の自由」(p.128)を認めない。「自由」は必然的に「特殊の諸動機」の内に「受肉」し、他の諸動機の中から「何らかの一つの動機」にまず「内在」して、「自らの優先対象」に「超越性格」を与える。自由は「他律」に服従しつつ、「ライヴアル的諸傾向」の諸力をさえ、「選択された一傾向」に「奉仕」(p.130)させる。それゆえにこそ「自由」を「目的」と定めつつ、ひとは「意欲する意志」と「意欲された意志」との間に「或る不均衡」(p.132)を感ずるのである。しかし「他律」は「自由の深い誓願」に対立せず、「道徳的他律」は「意志の自律の必然的補完」(p.135)である。「自由は自己自身を超出することによってしか自らを保存せず、自らを発展させない」(p.143)のである。

(c) 「第三段階 志向的努力から行為の最初の外的拡張へ」

身体に関してブロンデルが提出する「連帯した三対」は、ピランを想起させる。(1)「意識の生理学的起源」は「無意識的」(p.151)であり、(2)逆に「原因」として働く「思惟の最初の遠心的行為」(＝「意志的活動」)(p.151-2)がある。(3)その「身体的諸結果」においては覚知されない「意志の遠心的行為」(＝「意志」の覚知)があり(p.152)、(4)その「有機的諸結果」においてのみ知覚される

「意志の遠心的行為」(p.153) (= 「有機的抵抗」の知覚) がある。(5) 「運動的表象」においてしか知覚されない「意志の遠心的行為」 (= 客観的身体の表象) があり (p.154)、(6) 「意志の企投の検証」であるような「有機体の求心的行為」 (= 「有機的抵抗」の意識) がある (p.155-6)。しかし直ちに彼は、ピランを越えようとする。「有機的努力についての意識」は「主観的諸傾向の敵対関係」から帰結し、この「内的敵対関係」が我々には「身体的抵抗」として提供される (p.157)。「有機的障害」は「既にして心理的な諸対立の象徴にして表現」(p.158) であり、「身体」は「主観的生の粗描」(p.159) なのである。

この考えは、「身体心理学」(p.163, 165) へと発展してゆく。「有機的抵抗」は「意識に疎遠な、もしくは敵対的な意識諸状態」(p.166) を覚醒させ、「行為」はしばしば、行為を考えただけでも、「意志を抑圧」(p.168) してしまう。「我々は言わば、決して我々の欲するままに、我々の欲する全てを為すわけではない」のだし、「我々はしばしば、我々の欲しないものを為してさえしまおう」(p.170)、そのうえ「我々はしばしば、我々の意志に反して意志的に行為することによって終わる」(p.172)。反抗的な諸力が意志を買収しうるのは、反抗勢力の内に「言わば合理的な性格」(p.173) があるからである。

「作用」が完遂される瞬間から、「或る内密な協働」が「対立する諸傾向」をさえ連合し、心身メカニズムの全部分間に「或る実効的な連帯性」(p.181) を確立する。「協働」によってのみ、有機体の内に「統一性」(p.182) がもたらされるのであって、行為は「有機的生のセメント」、「個体的意識の絆」(p.180) なのである。しかし「行為の決定論」(p.197) は、「個性性をさえ超えて」(p.180) 進んでゆく。

(d) 「第四段階 個人的行為から社会的行為へ」

我々の現前や行為によって、我々は周囲に広がり、「外に自らを印す」(p.203)。「人間の有機体から生じたあらゆる作用」は、外においてさえ「諸記号の有機体」、「主観的生を表現する象徴」である (p.204)。「あらゆる記号」は「作品」であり、「二次的な主体」(p.208) なのである。そして「行為しつつ、個人が彼自身を脱するように思える」のは、彼の内に「不足」や「欠乏」、「彼の内的な働きのイニシアティブと諸結果との間の高低差」があるからである。行為者はこの「拡張」によって、「自らの意志の展開そのものが創造する欲求」に従う。彼は意志の「完結」と「等式」(p.211) を求めているのである。

「一種の媚びや協力」に訴えない「作用」(p.214) はない。我々の行為は我々だけのものではなく、それは「共行為」によって「我々には異他的な諸権能」(p.215) を惹起する。行為は「我々の外への意欲の伸張」だが、「疎外」されるように思えるものも、実は「同化」(p.216) されるのだという。

「作品」は「必然的《影響》」を持つ。作品は「我々がそこにおいて自らを見ることを学ぶ対象」(p.227) であり、行為は「我々の性格の可視像を我々に提供してくれる鏡」なのだが、しかし「あらゆる観念」の内には「普遍的原理」がある。「我々は決して自分だけのために行為するのではなく、自分だけによって行為するのでもない」(p.228)。「完成された作品」は「相対的な独立性」を獲得して、「個人的な生」を「超出」してしまう (p.229)。行為は「社会的なセメント」、「共同的生の魂」

(p.231)なのである。

(e) 「第五段階 社会的行為から迷信的行為へ」

第五段階は、「一対一の最も単純で最も内密な合一」から「社会的生それ自身の諸限界」を「超出」する地点まで、「意志の運動を辿って」(p.252)ゆく。まず「二つの愛」の間には、いかなる「関係」もない。なぜなら「一つの愛」しか存在しないからである(p.256)。しかし「愛の目的」は「愛」ではなく、「家族」(p.258)である。愛は「個人的意志」から生じて、「個人を超出」(p.260)する。「人間社会」は「複数」あるが、「祖国」は各人にとって「一つ」しかない(p.265)。「意志」は「継起的諸段階」の各々に「無限という錯覚」を置く(p.268)、しかし国家も「相対的」(p.271)なものでしかない。そこで人間は、「人類そのもの」と「唯一なる意志」を形成しようとする(p.275)。しかし「行為それ自身」はその「拡張」において、「その個人的もしくは社会的な諸条件以上のもの」(p.277)を含んでいる。

そこで次には「自然主義的徳」「形而上学的徳」「道徳的徳」(p.278)が検討される。「自然主義的徳」においては、行為は環境からアポステリオリにレッスンを受け、そこから「意志のアブリオリな運動」が帰結する(p.281)。「道徳的理想」は「経験の抜粋にして予料」(p.283)でしかないのである。しかし意識は「世界」に安んじることがなく(p.289)、「自然主義的徳」は「形而上学的徳」に依存せしめられる(p.289-90)。人間は、「事実」から「権利」へと高まるのである(p.290)。「道徳的<徳>」(p.298)においては、行為は「思弁より遠くまで達する」(p.299)。「意志的行為」はますます「意志的なものと意欲されたもの的一致」をめざそうとし、行為は「絶対的なもの」「神的なもの」に「依存したい」と思うようになる(p.303)——かくして残るのは、「迷信という現象」(p.304)である。

「迷信的活動の様々な諸形式」も、「人間的行為を人間の意欲に等しくしよう」(p.304)として生じたものである。「迷信的祭儀」の「対象」とは、「無限の傾向への無限の返答という欲望」(p.308)である。「迷信」は、「実践、思惟、科学、形而上学、芸術、自然徳の全ての形式」の中に潜り込み(p.313)、「迷信を持っていないふりをすること」(p.315)も「行為するために行為すること」も、迷信となる(p.317)。かくして「不可避的な一つの結論」しか存在しない。人間的行為を完結させる全ての試みは、挫折する。そして人間的行為が自らを完結させ、自足しようとししないのは、不可能である(p.321)。

(4) 「第四部」と「第五部」

第四部「行為の必然的有」は、行為の有が必然的に「葛藤」に陥り、「二者択一」を余儀なくされるまでを扱う。今までのところ、「意志」はまだ「自己自身を欲してしまっていない」(p.325-6)。ひとは「欲していないものを蒙ること」、「欲する全てを為さないこと」、「欲していないものを為すこと」、「ついには欲していないものを欲するようになること」という「屈辱的で苦しい運命」を、完全には免れない(p.329)。しかし「我々の行為の見かけ上の流産の感情」が事実であるのは、それが「生の諸矛盾や経験的諸否認より上位の或る意志」を含むからである(p.333)。「立ち止まって満足す

ることの不可能性」という結論は、実は「全くポジティブ」で、それは「後退するのではなく、前進する必然性」(p.336)を意味する。「立ち止まることの不可能性、後退することの不可能性、ただ一人前進することの不可能性」という「葛藤」から、「《唯一必然的なもの》の告白」(p.338)が湧出するのである。

「内的生のメカニズム」によって、我々は「実践の全ての教えを要約する一つの二者択一」を迫られる。即ち「神によって地位を奪われることに同意しつつ」生きたいと欲するのか。それとも「神なしに自足する」と主張するのか (p.354-5)。しかし「有なき有るもの (un être sans l'Être)」とは、「奇妙な解決」であり、我々が「神なしに」、「神に反して」能うものでさえ、我々がそれを能うのは、「神によって」なのである。この「内密な矛盾」こそが、「行為の死そのもの」(p.360)である。「行為の生」はむしろ、「行為自身の権能の彼方」(p.374)にある。「人間的意志は、その無限の無力を認める限りにおいてのみ、その無限の野心に忠実」(p.375)なのである。「人間の真の意志とは、神的な意欲である。自らの根本的な受動性を告白することが、人間にとって、能動性の完成なのだ」(p.387)。

第五部「行為の完成」は、「行為は自然的次元においては完成されない」という言葉で始まっている。しかし「超自然的なもの」という名は、その名だけでも「理性のスキャンダル」ではないだろうか。そこでブロンデルは、「純粋に人間的な学の厳密な権利」を等しく超出する「二つの命題」を提出する。即ち、「それはない (Ce n'est pas)」と「それは有る (C'est)」と。しかるに「自然より上位の或る真理、或る行為、或る生を、独力で却下したり構成したりすることが、哲学にはできないということを示すこと」も、「哲学の仕事」(p.389)である。そのうえ「超自然的なものの想定」は、「全く恣意的」というわけではない (p.390)。また「教義」も、「仮説」としてなら、受け入れるのは正当だという (p.391)。

「神的なもの」は「至る所」(p.396)にあるのだが、「啓示された戒律や教義の観念」が人間に到来しうるのは、「啓示そのもの」からでも「自然的諸現象」からでもなく、「内的なイニシアティブ」からである (p.397)。「心の空」においてのみ、「啓示が有効に自らを外から聴かせる」(p.398)のである。しかし「神啓示」は、「人間的イニシアティブから独立したもの」として呈示されなければならないのだから、「或る媒介者」によってしか存在せず (p.398)、しかも神を「人間の目的」とし、人間が「神の協力者」となるためには、「或る助け、或る仲介者、或る高位聖職者」が必要なのだという (p.399)。

「精神と真理とにおいて崇める唯一の仕様」は、「字義通りの忠誠と実践的な服従へと高まること」である (p.405)。「その暴虐によって思惟は行為を狭め、その服従によって行為は思惟を拡げる」(p.410)。「真の註釈」は「実践」であり、「文字」は「神的に思惟し行為する手段」(p.411)なのである。

第五部最終章は、「客観的存在の観念」(p.424)を扱う。我々は「認識と行為の全ての形式」に、「錯覚」や「誤謬」にさえ、「或る実体的な真理」を与えるべく導かれる (p.447-8)。「実在」は、「諸項全てを連帯化する相互的諸関係の多様性」の内にこそあり、「この複合体そのもの」(p.453)である。いわゆる「物自体」はまだ「現象」でしかなく、「現象」こそが「真の物自体」(p.460)にな

るのである。

(5) 「結論」

「結論」は「序論」を想起せしめつつ、「間接的と直接的、学的と実践的という二つの方法」に関して、「これら二つの方法は合流しなければならない」(p.469)と述べる。「行為の論理」の役割とは、「生のドラマ」を合成している「諸々の必然性の輪」を規定して、このドラマを「結末」にもたらすことである(p.473)。「行為の論理」は、「学者たちを出発点に導く」(p.474)のである。「行為についての完全な理論」は、「実践」へと結論した。今度は「実践」が、「完全な理論」に到達しなければならない(p.477)。「無限を欲すること」は「学的探求」にとっては「出発点」ではなく、それは「到着点」だが、しかし「生の自発的活動」にとって「出発点にして原理」であるのか、それが問題である。この「欲求」がないと想定した所に、「方法の否定的性格」(p.489)があった。しかし「終項」は、実は「それによってひとが終項を逃れていた運動」の、「起源において既に現前していた」(p.490)のだという。

だが、たとえ「超自然的次元」を「必然的仮定」という資格で「学的一要請」として立てた後でさえ、その「実在的真理」を「証明」しうるなどと信じてはならない(p.491-2)。それが有ると肯定すること、この告白は、決して我々のみに由来するのではない。「有るか有らぬか」という二者択一を立てる必然性を示すこと」は哲学に属すが、哲学は、哲学だけの名においては、それが有るか有らぬか、言うことができない。しかし「人間的な学の領分」と「哲学の権能」とを超える一語、キリスト教を前にして「伝ええない確実性」の最良の部分を表現する一語、それ自身「一つの行為」である一語をつけ加えることがもし許されるなら、「それは有る(C'est)」(p.492)と言わなければならないのである。

第二節 ブロンデル批判 —— 無限と超越をめぐる

(1) 哲学と護教論

批判的検討に移ることにしよう。当初からブレイエやブランシュヴィックは、「ブロンデルの著作は哲学ではなくて、護教論だ」(Capelle, p.34)と不満を漏らしていたという。ブロンデル自身は1893年の口頭諮問で、「私の仕事のインスピレーションは決して神学的ではない」(CEI, p.738-9)と反論し、その後も「護教論的哲学は[...] 哲学的護教論になってはならない」(CEII, p.94)とか、「キリスト教的物理学など存在しないのと同様に、《キリスト教的哲学》など存在しない」(CEII, p.134-5)等と語っている。現代でも「完全に哲学者に留まろうとする彼の気遣いは、恐らくは一つの道である」(Capelle, p.299)と評価する者さえいる。我々としては、あくまで哲学的議論の枠内で、批判を試みることにしたい。

(2) 不均衡と自己超出

ブロンデルは超越の立場を代表し、それは「意欲する意志と意欲される意志との間の不均衡」

(p.154) に由来する。「意欲された行為は、一挙に意志そのものに十全的であるわけではない」(p.132) のである。「為されたり欲望されたりするもの」は、常に「為し、欲望するもの」に劣っている (p.337)。「意志に提供されたあらゆる対象の不十分を告白すること」は、「上位の主張を暴露すること」(p.334) であり、「結果に満足しないこと」は、「原因の優位を告白すること」(p.303) である。結果は原因の「戯画」か「偽造」(p.337) のようなものでしかなく、「私は無限に有りたいという野心を持つからこそ、私の無力を感じずる」(p.354) のである。そこで人間は、「行為の等式」(p.100, etc.) 「意欲する意志と意欲される意志の間の合致」(p.42) を求めて運動する。「人間のたゆまぬ野心とは、自らの欲望に等しくなること」(p.147) であり、行為は「不可避的な脱出」(p.136) なのである。意志は常に「自己自身を超出」(p.258) し、自由も「自己自身を超出」することによってしか「自らを保存」(p.143) しない。「もはや自らを更新し・自らを超出する欲求を感じないあらゆる人間は、生を持たない」(p.410) のである。

しかし自己超出の運動は、矛盾を含んではいないだろうか。なぜなら「自らを捜し求め、少しずつ自らを見出すのは、常に同じ意志」(p.142) なのだとしても、「主観的なものは、《自らを客観化する》ことによってしか、自らを無傷で完全に誠実なままに維持しないだろう」(p.104) からである。だが主観的なものは、客観化されることによって、まさに失われてしまうのではないか。「自由な意志は、自己自身を目的とみなす時でさえ、自らとは別のものを欲している。それは自らが主観的に有るがままに、自らを客観的に欲しているのではない」(p.141) と述べているのは、ブロンデル自身なのである。

(3) 絶対者の現前

しかし「不均衡」や「不十分」を感じるためには、或る意味では「絶対者」や「無限」の「現前」が、要請されはしないだろうか。例えばブロンデル自身が、「無は、恐らく覆い隠されてはいるが、しかし現前している絶対者なしには、無ではない」(p.39) と述べているのである。彼はまた、「或る絶対なものについての認識され、所有された現前」(p.117) について語り、「唯一必然的なもの」に関しても、「人間は、彼の為すものの中で、諸感官の生の中で、彼の諸作用や彼の快の中で、同時に或る奇妙なる赤貧と、或る驚くべき充実とを体験する」(p.343) と述べている。だが「奇妙なる赤貧」、「驚くべき充実」とは、何だろうか。「我々の意欲された諸行為の中で、《唯一必然的なもの》は常に現前している」(p.357) のであり、「我々の全ての意志的諸作用に現前している無限がある」(p.418) のである。

そしてもし全ての意志的行為に無限が現前しているのなら、或る意味では「等式」は、常に既に成立しているのではないだろうか。「完全性において我々を狼狽させるのは、有ること、認識すること、行為することの絶対的な等式である」(p.349) とブロンデルは言う。「意志がその等式を見出すためには、人間と神の綜合があらねばならない」(p.402) のだが、しかるに「行為は人間と神の綜合」(p.371) である。不均衡や不一致は、「見かけ上の不均衡」(p. XXIII)、「表面的な不一致」(p.490) なのである。

そこで、例えばブートルーのような人が、「無限を欲することは、あなたの探究全体の出発点であって、不当前提のようなものではないか」(CEI, p.700-1)と、口頭諮問で尋ねたのである。ブロンデル自身は、「それは学的探究にとって出発点ではなく、到着点です。それは恐らく生の自発的活動にとって出発点にして原理です。[...] 私はそこに、いかなる不当前提も発見しません」(CEI, p.702, 705)と答えてはいるのだが、しかし或る意味で「無限」が行為の学の端緒から現前していたからこそ、意志はその終項をめざして前進してゆけたのではないだろうか。それゆえ『行為』は、こう述べるのである。「行為は、自由な選択によって、それが既にその最初の跳躍の衝動によってそれで有るところのもので、有りたいと欲する」(p.277)。「《唯一必然的なもの》が存在する。決定論の運動全体が、我々をこの項にもたらし。なぜならこの項からこそ、この決定論そのものが出発しているからである」(p.339)。同書はまた「この唯一必然的なものは、人間が入りうる全ての道の入り口、もしくは終項に位置している」と述べた数行後に、「既に現前している実在」(p.343)について語る。それは「出発点から既に現前していた終項の実在」(p.427)なのであろう。「行為」は「絶対的なものから絶対的なものへの回帰」(p.467)なのである。しかし出発点と終項では、「絶対者」の現前は、どう違うのだろうか。

「もし無限があらゆる主観に現前しているのだとしても、あらゆる主観が無限に現前して、無限を用いるわけではない。／それゆえ意志的作用は、無限から無限へゆく。なぜならそこでは、無限は作出因であり、目的因だからである」(p.120)。それでは<主観への無限の現前>と<無限への主観の現前>は、どう違うのだろうか。多少とも我々を落胆させるのは、ブロンデルが「それなしには我々が存在しないであろうところのもの」について、「そのものが私を見る光は、私がそのものを見、私が私自身を見る光でもある。なぜならそれは、まずそのものが自らを見る光だからである」(p.349)と述べていることである。両者は区別されるのではなかったか。要するにブロンデルは、「現前」の現象学的ステータスの究明を怠っているのみならず、殆どそれを問題として自覚さえしていないのである。

(4) 攻撃的世界観と服従的態度

やはり我々には曖昧に思えるのは、時としてブロンデルの示す攻撃的世界観が、学だけのものなのか、学の途中のものなのか、それとも実践のものでもあるのか、という問題である。「闘わぬ者は、既に打ち負かされている。行為しない者は行為され、解体される」(p.171)。「守勢から攻勢へ [...]。行為とは征服である」(p.189)。「為さない者は、解体される。[...] 攻勢に出る習慣を身につけなければならない」(p.192)、等々。それに対し『行為』は、特にその第四部以降では、むしろ服従的態度を推奨する。「至る所、人間にとって、固有の意志の犠牲が、生の道である」(p.383)、等々。しかし恐らく彼の攻撃的世界観は、『行為』自身がそれである「行為の学」という「ドラマ」には、限られないだろう。なぜなら爾後の著作も、こう述べ続けるからである。「必要なのは立ち止まらないことである」(Ee, p.165)。「上昇しないことは、直下に下落することである」(Ee, p.276)。「人格は、自己自身を超出するよう常に呼び求められている、さもなくば直下に下落するよう脅かされている」

(Ee, p.280-1)、等々。

(5) 学と実践

今度は「無限」の現前の仕方について、学の始源と終末だけでなく、実践や生そのものも交えて検討してみることにしよう。或る論攷の中で、ブロンデルは「超自然的なものが思惟と行為とによって要請されるのだということを示すためには、超自然的なものが生から不在と想定しなければならないだろう」(CEII, p.113)と述べている。端緒における「超自然的なもの」の不在は、それゆえ学の戦略・要請なのであって、それはむしろ生に現前しているからこそ、「不在と想定」されなければならないのでないか。『行為』の「結論」でも口頭諮問でも見たことだが、彼は「無限を欲すること」は「学的探究にとって出発点ではなく、到着点」だが、しかし「生の自発的活動にとって出発点にして原理であるのか、それが問題だ」(p.489)と述べ、「それによってひとが終項を逃れていた運動の、起源において既に現前していた終項」(p.490)について語っている。しかしこのような発言からは、無限の現前に関する学の端緒と学の終末との関係、また生との関係は、依然として曖昧なままである。彼はまた「開始された吟味の学的帰結がどのようなものであろうとも、それは終項においてのみ生の実践的規律に合流し、生の実践的規律を解明するものでなければならない」(p.XX)とか、「学の間接的な方法が帰結として我々を導くことになる地点から出発する、或る一つの直接的な道が存在する」(p.476-7)とか、「行為の論理はただ、学者たちの知性をゆっくりと確実に慎ましき者たちや幼き者たちの高みに合流させるような或る道程を、発見することのみを求めている。行為の論理は学者たちを、出発点に導く」(p.474)等々と述べ続ける。「真理」は「学の内」にある以前に「我々の内」にあり、「我々が初めからその真理で生きているのに対し、学は終項においてしかその真理に到達しない」(p.427)のである。

しかし学の終末と実践の端緒は、完全に同一ではありえないだろう。なぜなら「行為は認識のように部分的や暫定的ではありえない」(p.XVI)し、逆にまた「いかなる遅延も許さない実践は、決して完全な明晰性を含まない」(p.IX)からである。それでも「実践」は、「その固有の確実性とその真の光と」(p.478)を有している。「意識の昏い明るさが、忠実な実践を介して、学の全的な光になるべく定められている」(p.477)のである。しかしそれは、どのような〈昏さ〉であり、〈明るさ〉なのだろうか。

我々はここで、以前に書いた拙稿の、ブロンデルに関する以下の言葉を繰り返しておくことにしたい。「『行為』においては、(1)実践の端緒から現前する無限、(2)実践の極致において現前する無限、(3)行為の学の端緒から現前する無限、(4)行為の学の終項に現前する無限、以上四者の関係が、その〈知〉のあり方を含め、曖昧なままだと言わざるをえない」⁽³⁾。無限の現前の現象学的ステイタスに関しては、これ以上は彼に求めえない。そこでこの問題を再考するために、アンリ『顕現の本質』のヘーゲル批判を参照してみることにしたい。なぜなら『行為』の試みは、明らかに『精神現象学』のそれに類比し、かつ後者に対するアンリの批判の眼目も、絶対者の顕現の仕方に関わるものだからである。

第三節 アンリのヘーゲル批判をめぐる⁽⁴⁾

『顕現の本質』⁽⁵⁾は、第二部冒頭の五節において、ヘーゲル批判を敢行する。ここで取り上げられるのは、『精神現象学』の冒頭16段落を詳細に検討するハイデッガーの論攷「ヘーゲルの経験概念」⁽⁶⁾である。アンリはハイデッガーのヘーゲル解釈にならって、「自然的意識」「自然的知」を「有るものを表象する意識」と、「哲学知」「哲学的意識」「真なる知」を「有るものの有を表象する意識」と解釈する。ただし「実在的知」という語を、ハイデッガーはやはり「有るもの性」(＝有るものの有)の「表象」という意味で用いるのだが(HW, S.143-4)、アンリはそれを、「有るもの表象」とは区別された「有るもの顕現」、即ち「パルーシア [臨在・現前]」の意味で用いて、「真なる知」からは区別しようとする。

さて、「現象学」の任務は通常、「開明の仕事」とみなされている。差し当たってまずは隠されているものを、哲学者が開明するというように(p.165)。そうではない。「有」は「あらゆる開明の仕事以前」に、「今から既に自らを顕わして」(p.166)いる。「有が自らを顕わす」からこそ、「自然的意識」も「有るもの」をめざしうるのである。「自然的意識」にも、「有は今から既に与えられて」(p.167)いる。ハイデッガー流に言うなら、「有るものについての自然的表象は、それ自身において既に、そして必然的に、有るものの有るもの性についてのこの普遍的な表象である」(HW, S.144)。「意識」はその第一歩から、「絶対者のパルーシア」の中を生きている(p.168)。それゆえにハイデッガーも、「現象学には Einleitung [導入・序論] は存在しえない」(HW, S.200-1)と述べるのである(p.168)。まず現前しているもの——根源、絶対者——は、「有るもの」ではなくて「有」であり(「根源の有論的性格」)、根源はまさしく自らを顕わしている(「根源の現象学的性格」)。この二つの性格をもって、アンリは「有の顕現は根源的である」と述べる。この意味で「意識」は、「自然的意識」といっても、「有を忘却しえない」(p.170)のである。確かに「意識の転換」⁽⁷⁾において、「哲学知」「真なる知」は、「現われるものの現われること」(有るものの有)をことさらに「表象」しはする(p.171-2)。しかし有を「表象」しうるためにも、「哲学知」は予め「有の自己顕現」を前提とせねばならないのである(p.172-3)。

ところで「自然的意識にも有の顕現が属している」ということは、もちろん「自然的意識が有の顕現を表象している」ということではない(p.173)。「自然的意識が有を表象しない」ということは、「有」が「自然的意識の視向の対象」や「その思惟の主題」ではなく、その「非実在的なノエマ的相関者」ではないということである(p.174)。「有るものを表象する」のが「自然的意識」であるように、「有を表象する」のは「哲学的意識」(p.176)である。しかし有の「自己顕現」は、「表象」によって「産出される」わけではない。「意識一般の生」が既に「パルーシア」であるからには、「パルーシア」は意識の「転換」など「要求しない」(p.175)のである。ただ「有」は、「パルーシアそれ自身であるところの根源的な自己顕現」の中で、「自然的意識」に対して自らを顕現しないわけではないが、しかし「把握作用」の中で、「対象という形式」の下に自らをこの意識に顕現しているわけではない(p.178)。有を表象するか否かは、その時々の実存の態度によって異なる。アンリはこれを、「実存的諸規定」(p.179, etc.)、「実存的理解」(p.182, etc.)と呼ぶ。それに対し有の顕現は、このよう

な実存の諸態度には全く左右されない。それゆえこれは、「有論的構造」(p.179, etc.)、「有論的理解」(p.183, etc.) と呼ばれる。「自然的意識」か「真なる知」(哲学知) かの対立は、有るものを「把握」する可有を「把握」するかの「実存的諸規定」の区別に過ぎず、「有論的構造」はこのような「実存的諸規定」には、「無頓着」かつ「内在的」(p.179) である。「実存的理解は、その根拠を、有の有論的理解の内に見出す」。「絶対知」はこの後者の内にこそ宿るのであって、「哲学知」は「一つの主題化」(p.183) でしかない。

それゆえ「対自」の意味にも二つある。「その有論的構造の実在性」において理解され、「自己顕現」の内に存する「実存の本質」としての「対自」と、「主體的」にであれ「暗々裏」にであれ、「本来的」にであれ「非本来的」にであれ、「実存が自己自身を理解する」限りでの「この実存の特殊的一規定」としての「対自」(p.186)、即ち「有論的対自」 [= 自己顕現] と「実存的対自」 [= 自己理解・自己表象] (p.187) である。ヘーゲルの立てた für es (意識にとって) と für uns (我々にとって) の区別は、「自然的意識」と「哲学的意識」という、共に「表象する意識」の間の区別に過ぎず、「対自有の有論的構造」には関わらない。ゆえに「実存を表象する意識にとってあるがままの実存」について記述する『精神現象学』は、「実在」には関わりえない (p.189)。他方、その「有論的意義」(p.190) において考察されるなら、「精神はそのまま顕現」であり、「意識はそれ自体において真理」(p.191) なのである。

従って有論的対自有という意味での「自己意識」は、「対象意識」の「本質」をなすものではあっても、「対象意識」と「比較」されうるようなものではない。自己意識と対象意識の比較に基づいて実在を「表象の戯れ」によって説明するヘーゲルの「弁証法」は、誤っている。そのためにはこっそりと、「自己意識」を「自己表象」なみに扱い、「対自有の有論的意義」を「その実存的意義」と「混同」(p.195) しなければならない。かくして意識の経験の運動は、「対象意識」と「自己意識」の間の「不相等」、もしくは「自然的知」と「実在的知」の間の「差異」によって、説明されるのである (p.198)。しかしそれは「意識の生の一様態」と「その普遍的な有論的構造における意識それ自身」との差異であって、このような差異は、「真なる知」(哲学知) においてさえ、取り除かれえない。「経験の終末」において除去されるものがあるとすれば、せいぜいのところそれは「自然的知」と「真なる知」の間の差異に過ぎず、この差異は、まさしく「自然的知」が「真なる知」になる時に、取り除かれるのである (p.199)。

それゆえ「いかにして意識が絶対知に到着するか」は、「意識の歴史の終項」において解決されるような問題ではない (p.200)。それは既に、歴史の「端緒」において解決されている (p.200-1)。意識はそれ自身、「絶対知」なのである (p.201)。「歴史的なもの」は、「実存が自己自身に関して表象する真理」に過ぎず、「真理の表象」でしかない。そしてこのような「表象」に関してならば、それは「歴史の終項」において、その対象と「等しく」なると言えるのかもしれない。しかるに「真理」それ自身は、このような「歴史」の遂行以前に、意識がそれを「表象」する以前に、既に「現前」(p.202) している。それゆえ「絶対者」は、「歴史の内では産出されない」(p.203)。「真理の歴史的表象」は「絶対者」には「疎遠」なのであって、それは「絶対的実在の構造論的定義」の内には入らな

いのである (p.204)。「精神の即自」とは「顕現の本質の根源的対自有」のことであって、「本質のこの対自有」は「表象の為すこと」ではなく、それはむしろ「表象の条件」である。「大切なのは哲学知ではない。哲学は、常にあまりにも遅くやって来る。なぜなら哲学が言うものは、始源にあったからである」(p.206)——『顕現の本質』が「有の顕現の非歴史的 성격」(p.200)を主張するに至るには、以上のような理由がある。

第四節 「無限」の現前の四つの仕方をめぐるブロンデル批判の再検討

ブロンデルに戻ることにしよう。まず「行為の学」全般に関して言うなら、「行為の学」の「出発点」に現前する無限も「到着点」に現前する無限も、共に「行為の決定論」という「ドラマ」の中の主人公(主体)が持つ「表象」でしかない。それは「自然的知」と「哲学知」という「表象」の二様態であり、さらにはまたこの「ドラマ」それ自体が「学者」(=我々観衆)の持つ「表象」でしかないのだから、我々にとっては、それらは「表象の表象」でしかない。次に「行為の学」の「終着点」にドラマの主体が表象する「無限」は、無限について彼が持つ「主題的表象」であろう。学の主体が「終項」において獲得する完全なる知識は、実践の主体にとっては出発点であると言われるが、しかし前者には、後者に無自覚的に現前しているものを、自覚的に把握せねばならないという責務がある。さらに「行為の学」の「出発点」やそれ以降の道程においても、ドラマの主体は或る仕方で「無限」を「表象」していなければ、「自己超出」の運動を遂行しえないはずである。しかしドラマの主体は、まだそれを主題的に把握しているわけではない。従って「行為の学」の「出発点」にドラマの主人公が持つのは、無限についての「非主題的表象」であろう。他方、「実践」や「生」の端緒から、「無限」は現前している。しかしそれは、アンリに従うなら、「表象」ではなく「実在」である。なぜならもし「実在」が現前していないなら、いかにしてそれを「表象」しようとしたであろうか。そして最後に「実践」の或る段階から——例えば宗教や哲学において——我々は「無限」を「主題的」に表象しうようになる。ただし宗教行為等に没頭している人間が無限について持つ「表象」は、必ずしも常に「主題的」とは限らないだろうし、恐らくは「無限」についての「表象」の仕方の「主題性」と「非主題性」の相違が、或る仕方で「日常的」行為と、いわゆる「上位の生」との区別を、説明するであろう。

そこで「無限」の現前する四つの仕方について結論するなら、以下のようになる。(1)実践・生の端緒から現前する「無限」は、「無限の内在的実在」それ自身である。(2)実践・生の極致において現前する「無限」は、「無限の内在的実在」ならびに「無限についての主題的・非主題的な表象」である。(3)行為の学の端緒において現前する「無限」は、「無限についての非主題的な表象」の「表象」である。(4)行為の学の終項において現前する「無限」は、「無限についての主題的な表象」の「表象」である。このように見てゆくなら、要するにブロンデルが『行為』の中で行ったことは、「表象の表象」という「戯れ」に過ぎないのではないだろうか——我々としては、ここではただ、〈実在的生においては、我々は垂直に超越しない。我々は、水平に超出する必要もない。無限を非主題的に表象する者だけが、水平に自己を超出しようとする〉と、最後に付言するだけに留めておくことにしたい。

註

- (1) M. Blondel, *L'action* (1893), P. U. F., 1973³. 以下、本稿第一節、第二節で本書から引用する場合は、括弧の内にページのみ記す。本稿で利用した他のブロンデルの第一次・第二次文献に関しては、[] 内の略号を用いる。M. Blondel, *Œuvres complètes*, Tome I, P. U. F., 1995 [EI] ; -Tome II, 1997 [EII] ; -*L'Être et les êtres*, P. U. F., 1963² (1935¹) [Ee]. Capelle, Ph. (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Cerf, 1999 [Capelle].
- (2) ブロンデルは1896年の或るテキストの中で、「各人の諸思惟と諸作用は、それらの総体において、一つのドラマのようなものを合成する」(EII, p.132) と、また1935年の『有と有るもの』の中でも、「有論は力動的でドラマ的である」(Ee, p.526) と述べている。
- (3) 拙稿「知との関係における行為と無為——ピラン、ブロンデル、ベルクソン」、『アルケー』(関西哲学会年報) No.14、2006年、178頁。
- (4) 本稿第三節は拙稿「現象学と無意識——アンリ『精神分析の系譜』の理解のために」[ミシェル・アンリ『精神分析の系譜——失われた始源』山形頼洋他訳、法政大学出版局、1993年の「解説」]の一部 [531-533頁] に基づいて、書き改めたものである。若干の補足はあるが、趣旨に変更はない。
- (5) Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, 2 volumes, Paris, P. U. F., 1963. 以下、本稿第三節で本書から引用する場合は、括弧の内にページのみ記す。
- (6) M. Heidegger, « Hegels Begriff der Erfahrung », in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980⁶ (1950¹), S.111-204. 以下、本書はHWと略記する。
- (7) 「意識イシそれ自身のコノ転換テ」はヘーゲルの言葉だが (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1952, S.74 ; HW, S.122)、ハイデッガーも HW, S.183 ff. で、この語を多用している。