

人称の周縁

——19世紀フランスにおける共同体理論についての一考察

杉山直樹（学習院大学）

序

19世紀のフランス哲学史の一隅を回顧しながら、そこに繰り返し現れる一つのライトモチーフについてその素描を、一つの問題的概念を提出するようにして、試みたいと思います。

最初に紹介したいのは、例えばジョレス、フランス統一社会党のあのジョレスが博士論文で述べている次のような文章です。

「ライプニッツのモノドからでは延長へと移行できないと私は思う。秘めやかな調和と神秘的な予感によって相互に結びつけられた魂たちのような姿で、延長のうちには多様な諸実体が存在しているのだ。延長的な諸関係がそれらの魂の諸関係を図示できるとしたらそれはどのようにしてか。魂に存在を浸み入らせなければならない。存在を通じてこそ、魂たちは互いに呼び合うことになるだろう。魂は存在のうちの一つの共通の尺度を見出すことだろう。そして魂たちは相互の関係を、延長というごくありふれた秩序へと翻訳することもできるだろう。例えば、相互の共感（*sympathie réciproque*）の強さを、この共感が衰えずに伝わっていく距離によって表現したりもするだろう」

——Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, 1891/édition alcuin, 1994, p.254.

ジョレスは空間というものの実在性を論じているのですが、その文脈はさしあたり無視します。ジョレスがここで語っているのは、モノドロジーの改編です。彼が言うのは、窓無きモノドという概念を放棄して、相互の実体的作用を回復せねばならないということです。ここでふと口にされている「相互の共感」という語は、単なる表出関係ではない、あるリアルな紐帯を指し示そうとしています。彼の存在論は一種のモノドロジーなのですが、しかしそこにおいてモノドたちは他のモノドとの直接的な関係に入り、しか

もその関係によって生まれ、滅ぶ、そのようなものに改鑄されています。それが彼のソシアリズムの理論的背景であるのですが、しかし少し周囲を見渡すと、この時代のフランスで、こういった形でモナドロジエを論じ直そうとする試みは、実際には少しも珍しくないものであることが気づかれます。再び一例を挙げれば、社会学者のタルドです。「模倣の法則」などで知られる思想家ですが、彼の存在論もまたモナドロジエです。そしてここでもまた、ライプニッツに対してこのモナドロジエは、モナド間の相互作用を肯定するものになっています。「模倣 (imitation)」や「対立 (opposition)」、「適応 (adaptation)」と彼が名指すのは、その相互作用のカテゴリーに他なりません。そしてタルドもまた、そこで問題になるのが表出ないし表象であるよりも、むしろ信憑と意志といった非表象的要素であることを強調しています¹。

こうした一連の運動、「新しいモナドロジエ」への志向は、いったい何を目指しているのでしょうか。この疑問が私たちの出発点となります。

結論から言えば、この共同体とは、人称的存在としての私たちが、情動と行為（便宜上、あわせてアフェクトと呼びます）によって触発しあう、そのようなアフェクティブな共同体です。そう言うだけでは判明ではありませんから別の言い方をすれば、この共同体は、記号や貨幣の交換体系としての共同体ではありません。記号や貨幣を「メディア」、つまり媒介と呼んでよいなら、私たちがここで語りたい共同体は、そのようなメディアをショートカットして成り立つ共同体、「イメディエイト」な、つまり直接的な共同体なのです。それを構成する絆は、ですから、初めから情動的で、もちろんこの「情動」の語は多義的ですが、第一次近似として別の語を選ぶとすれば、私たちが挙げるのは例えば「共感 (sympathie)」、あるいは「愛」、さらには「義務・責務」といった語群であるでしょう。こう列挙すれば再び多義的ですが、私たちが言いたいのは、「私」というものの境界が微妙に揺らぐ経験があるということ、「私」の「固有」の意志を語り難くなり、「私」の欲望の対象が曖昧になってしまう経験があり、そしてその種の経験によって組織されるような共同性がある、というまずはこのことです。そしてそれに加えて私たちが指摘したいのは、いささか怪しげにも思われようその種の共同体概念が、例えばここで扱う19世紀フランスの哲学においては、むしろ自明であり、本来的であるとすら思われる一つの「極」のごときものをなしていたのではないかという、この思想史的な事柄なのです。それを踏まえることで、さまざまなことが見え

¹ Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, in *Revue internationale de sociologie*, 1893.

なお、モナドロジエの改編的継承の他の例としては、クールノー (A.-A. Cournot) の諸著作、あるいはフランスの新カント主義者として知られるルヌーヴィエ (Ch. Renouvier)、特に彼の *La nouvelle monadologie*, 1899 などを挙げることができます。

てはこないだろうか。この発表はひとまずそうしたところを目指しています。

そのための入り口としては、たまたま私が以前から読んできたということもあり、エコール・ノルマルでジョレスの同級生であったベルクソンを用います。繰り返せば、私たちが扱いたい共同体概念は、それ自身相当に多義的ないし多様なものであり、それを端的に定義することは困難なのですが、ベルクソンを用いることで、この概念においても見逃されがちな側面、ないし可能性をあえて強調してみたいと思います。予想されるように、「共感」といった絆で記述されよう共同体が人称を揺らがせるなどと言え、当然まず念頭に浮かぶだろうは、19世紀末に一つの新たな理論的対象となったあの「群集 (foule)」、すなわちそこでは責任ある個人的な主体が溶け去り、カオス的な情念や行動の爆発が生じてしまうあの集団様態でしょう。それはしかし、私たちが描きたいと思う共同体に許される様々の可能的な体制、様式のその一つに過ぎないと言っておくべきでしょう。人称的な人格的主体たちによる通常の社会か、さもなければ匿名の群集か、といった単純な択一では尽くされない、より込み入った事態が、ここにはあるように思われます。

ベルクソン。「共感」としての直観

詳細を省きます。ベルクソンと言え「直観」ですが、彼においてこの「直観」はすぐさま「共感 (sympathie)」と書き換えられます。対象的把握ではない認識があり、概念による思考とは異なる思惟がある。もちろんそれは「本能」ではありませんが、「知性」と対立するという意味では、むしろ「本能」の延長線上に置かれるものです。そして「本能」は再び、まずもって「共感」なのでした²。

「ここで我々が直観 (intuition) と呼んでいるのは、それによってある対象の内部に身を移し、それが有するユニークで、それゆえに表現しがたいものと一体となるというそうした共感 (sympathie) のことだ」

² 「共感」概念の歴史は古いものです。この語は、単に人間同士の関係のみならず、古くは諸存在が相互に結びついて一つの全体をなす、その宇宙論的な紐帯を指示したり、近代以降でも、身体の諸器官相互の生氣論的な結びつきを指示したりと、本来は非常に広い範囲の事象をカバーするものでした。ベルクソンがそうした文脈ないし伝統を踏まえていることはテキスト上でも確認できます。

「ある [生物] 種が他の種に関して、そのある特定の点について有する本能的認識 (connaissance instinctive) は、したがって、生命というものの一性そのものにその根を有している。生命とは、古代の哲学者 [ストア派を論じるプロティノス] の表現を用いるならば、自らに共感するところの一つの全体 (un tout sympathique à lui-même) なのだ」 (*L'évolution créatrice*, p.168)

「科学の規則は、ベーコンによって立てられたものである。命令するために従属せよ、ということだ。哲学者は従属も命令もしない。ただ共感 (sympathiser) しようとするのである」

——Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, 1934, p.181; p.139.

「本能とは共感である (L'instinct est sympathie)」

——*L'évolution créatrice*, 1907, p.177.

対象に距離を置きながら、概念によって対象を補足する「知性」に対して、このような「共感」としての「直観」を掲げるベルクソンは、そのことによって激しい批判を浴びたのですし、その批判には確かにもっともな部分があります。

しかし私たちは、ここでベルクソンの批判や擁護をしたいわけではありません。むしろ私たちが不思議に思うのは、そんなものを掲げれば当然批判されるだろう、前概念的な直観ないし共感などを、それでもベルクソンが揺るがぬ確信に支えられながら強調したのはなぜか、なぜそんな立場を躊躇なく選べたのか、ということです。これも哲学的に考察すれば、ラヴェッソンによる独特のアリストテレス解釈がここに大きな影響を与えているといった仕方です。ここではむしろ別の観点から考えてみたいと思います。

「共感」の拡がり——催眠・暗示

若いベルクソンが、催眠術に関心を持ち、実際自分も催眠術の技法を身に付けていたことは無視されがちです。この時代、つまり19世紀末ですが、それはオカルトの時代、心霊主義の時代とも言われます。ベルクソンもその時代の子であったのだ。その程度の扱いで済ませておくのが賢明だろう——確かに。ベルクソン自身は関心は持ちつつも、オカルトに積極的にコミットしたわけではありません。妹のミーナは例のイギリスのオカルト集団である "Order of the Golden Dawn" に参加しますが、対する兄の視線は冷淡です。しかしベルクソンの、『時間と自由』よりも前の、言わばデビュー作とも言える小さな論文は、まさに催眠とそこにおける知覚の鋭敏化の現象を扱うものだったのも事実です³。

自らが実際に行い観察できる事象としての、催眠や暗示。こうした経験のリアリティが、ベルクソンの

³ De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnose, in *Revue philosophique*, nov. 1886. ベルクソンは被験者をじっとみつめるだけで催眠状態に導けたと述べています。

思考の一つの参照軸になっているのではないか。私たちにはそう感じられます。いくつかのテキストを紹介しながら、ベルクソンが催眠や暗示の現象に関連させて何を論じていたかを簡単におさえておきます。

美的経験

一つめは、『時間と自由』における「優美」と「美」の感情についての分析です。「優美」の感情を採りましょう。この感情はほぼ三つの段階において展開します。まず、運動の軽快さの知覚があります。次いで、その運動のなめらかさに沿って来るべき運動が今からすでに手にされているかのごとき感覚、あまりに容易な未来の先取りが通常的时间意識を変様させてしまう段階が来ます。そして最後に、「リズム」と「拍子」が付け加わってきます。リズムによって「一種の交感 (communication)」が、そして「一種の身体的共感 (sympathie physique)」が成り立ちます。ベルクソンの叙述はよく読むと複雑ですが、さしあたり確かなのは、「優美」の感情におけるこうした「共感」は、私が相手に手をさしのべるのではなく、相手がなめらかな動きやリズムを与えつつ、それによって私を魅惑し、「私の思考と意志をすべて」支配してくるような方向をもったものだということです。「優美」は恩寵のごとく、私の思考と意志に直接介入し、そちらに呼び寄せるのです。「美」も基本的には同じです。ベルクソンの分析では、なんであれある感情が「暗示」されたものであれば、それが美という効果を持つのです。

「……この観点からすれば気づかれると思うが、芸術の目的は我々の人格が有している能動的な力、あるいはむしろ抵抗する能力を眠り込ませ、ある完全な従順さの状態へと我々を導いていくことにある。その状態では我々は暗示 (suggérer) されてくる観念を現実のものとし、我々は表現された感情と共感 (sympathiser) するわけだ。芸術の手法のなかに見出されるはずなのは、普通は催眠 (hypnose) 状態を手に入れるために用いる手法が弱められて、洗練され、言わば精神化されたものなのだ」

「以上の分析からの結論は、美の感情は一つの特別な感情ではないということであり、また我々によって経験される感情は、もしそれが[因果的に]生じさせられたのではなく、暗示された (suggéré) ものであるなら、どんなものであれ美的な性格を帯びるだろうということだ」

——Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, p.11; p.12.

若い時の講義での定式を持ち出せば、美の感情とは、「かき立てられた (excité) 共感」であり、それによって私たちが自らを忘れてしまうような共感なのです。それを可能にするために、芸術家は我々の抵抗を解除する技法を駆使します。その上で、ある種の旋律や韻文、色彩の配列、あるいは散文ですらもが、

あれこれの感情を私に吹き込むことになるわけです。こうして「共感」の語の周囲に組織されていく、「交感」や「暗示」の語に注意をしておきたいと思います。

ここで直ちに付け加えねばならないのですが、ベルクソンはこうした種類の「共感」が、家族や、あるいは祖国（*patrie*）という共同体の基礎にあることへの目配せをも同時に行っています。

「……我々が共感する諸存在や対象が多ければ多いほど、我々の生は拡大していくのであり、この生は、次々と経巡っていくさまざまな想像上の生のすべてによって言わば自らを増大させるのである。他人たちが為すことのうちに、自分自身の何ものかを共感によって再発見するという理由で、他の人々に自らを喜んで結びつけるような人を我々は目にしないだろうか。我々は同国人（*compatriote*）の成功を知らされると幸福になるが、それというのも自然な共感が我々を彼に結びつけているからであり、その成功はある程度まで我々自身の成功なのだ。美的快は、家族（*famille*）における情動や愛国心（*patriotisme*）の情動が引き起こすのと同じ感情を、その起源に有している。魂が自らの周りに光を放ち、言わば自らが進んで選び取る新しいあれこれの身体（*corps*=団体）の内に入り込むことができるという、魂のそんな力能に由来しているのだ」

——*Leçons clérmontoises I* (1885-6), p.353

「共感」という語を、「直観」という認識論的なキーワードだけに結びつけてしまえばこうした共同体論的な拮りはかえって見えなくなるかもしれません。ここではむしろ次のような仮説を立てておきましょう。すなわち、あの「直観」の概念のほうこそ、ベルクソンがさまざまな場面において見出した「共感」の応用、私たちの間に成り立ち、一定の共同体を構成するものとしての「共感」のヴァリエーションないし拡張として理解できるのではないかという仮説を。実際ベルクソンは、ある箇所では「直観」を説明しながら、まずは私たちは自分自身と共感し、ついで他の人間たちと共感し、さらには生命一般とも共感可能であり、ついには物質界をふくめて全事象とも共感が可能だ…という形で、「直観」という方法のカバーし得る領域を規定しようとしています。この意味では、「直観」とは、「共感」という経験の洗練であり一般化なのです。

「……直観はさらに遠くへと及ばないだろうか。直観とは我々自身についての直観でしかないだろうか。我々の意識と他人たちの意識の間の分離は、我々の身体と他の身体との間におけるほどきっぱりとしたものではない。はっきりした分割をなすのは空間であるから。非反省的な共感や反感は、非常にしばしば予言のごとくものごとを告げてくれるものだが、それらは人間の意識の間に相互浸透（*interpénétration*）がありうることを示すものである。となれば、心的浸透（*endosmose psychologique*）の現象があることになる。直観は我々を、意識一般のうちへと導いてくれることになる。——しかし我々が共感するのは意識とだけだろうか。生物というものはみな生まれ、成長

し死ぬのであれば、そして生命とは一つの進化であってそこでは持続が一つの実在なのであれば、生命的なものについての直観というもの、それゆえに生命の形而上学というものもまた存在し、生物についての科学をさらに延長してくれるのではないか？…」

——*La pensée et le mouvant*, p.28.

恩寵とミスティシズム

ではそれは実際のところ、どういった経験だったのでしょうか。いま見た例からすれば、それはもっぱら忘我的な合一、我を忘れて対象に没入する、あるいはさせられるような経験に尽くされるかに思われるでしょう。ところが話はそう簡単にはいきません。

「優美 (grâce)」について触れましたが、「恩寵 (grâce)」をも意味するこの語の示唆するところから従って、続けて第二に、神秘主義的な体験について語るベルクソンに目を向けてみます。ミスティックな経験、といったフレーズはそれだけで拒否反応を呼びがちなものですが、しかしベルクソンに言わせればそれこそ不当な先入見であり、また彼が語ろうとするミスティシズムというのも、単に否定的な意味で非合理的かつ盲目的な体験なのではありません。そもそも理性や論理を私たちの生に深く関わるものとして引き受けようとする広い意味での合理主義とは、それこそが日付をもった一つの伝統なのですし、理性やロゴスの価値がそのようなものとして発見され、あるいは教え告げられたのは、例えばソクラテスという優れてミスティックな人間によってなのだ、とベルクソンは見積もっています。超越的な価値というものがあること、何かが私たちを超越しているということ、そのリアルな経験を、ベルクソンはさしあたりミスティシズムと呼んでいるのです。補足しますと、通常の世界においては（例えば価値という語は「価格」に他ならないように）さまざまな価値は相互調整され相互の関係の内に定まり、多かれ少なかれ制度化されています。そのように成り立つシステムをベルクソンは「閉じた社会」と呼んだのですが、それに彼が対置した「開かれた社会」とは、ミスティックな経験が提示してくる超越的な価値、通約不可能な何かによって揺り動かされ流動化させられた、動的状態のことに他なりません。このあたりのベルクソンの議論は正直微妙なのですが、しかし注目すべきは、一見ごく個人的かつ主観的な経験であろうそういった神秘的体験は、一定の共同性を組織するだけの力を有するものとして描かれているということですし、また同時に、そういった力をもたず、あるいは単なる忘我的ヴィジョンで終わって行為へと延長されないような神秘的経験は、ベルクソンによって真正のものだとは評価されていないということです。つまり、ベルクソンに

において真の「恩寵」は、それ自身、社会的な機能を持った何か、「開かれた社会」と呼ばれる共同体を組織し得るような何かなのです。

「優美」と「恩寵」の二つの概念を積極的に結びつけたのはラヴェッソンですが、以上から見られるように、ベルクソンもその観点を引き継いでいます。恩寵とは、神が自らを私たちへと与えてくる、そうした経験です。それは私たちに対しては本質的に受動的ですが——ちょうど「共感（シンパシー）」の語に「パトス」が含まれているように。しかしこの「受動性」という規定には注意しなければなりません。まず能動受動の基体としての「私」があり、この「私」を劃定する境界が初めから定まっておき、そしてそこを挟んで能動と受動が成立する、といった話なのではありません。それは「恩寵」概念そのものが教えることです。恩寵を蒙った人間は、神の支配する自動機械になってしまうのか。そうではない、というところに「恩寵」概念の問題性と豊かさがあります。恩寵を蒙った主体は、まさにそのことによって、むしろ自らの主体性を際立たされるのが可能なのです。受動性が可能にする能動性。奇妙な概念です。しかし神秘的と呼ばれる体験が、これまでさまざまな形で告げてきたのは、そうした逆説的な事態です。この事態を理解するためには、そこで問題になっているのが、能動／受動の区分を定めてきた境界そのものの移動だということをよく見なければなりません。恩寵とは、それまで「私」だと思っていたその領域の外へと「私」が打ち開かれ、あるいはむしろその新しい場所こそが自分の本来的な居場所であるのだ、そこに見出される私こそは本来的な私に他ならないのだ、と告げられ定められるといった事柄であるはずで、かつてボスエやフェヌロンは、そうした「私」の魂は、「行為する」のと同様に「行為させられている」のだ、と語っていました。そうした表現を引き継ぎながら、ベルクソンも宗教論において、神秘主義者の魂は「行為しつつ、また同時に『行為させられて』いる」、と形容しています。この魂ほど、自由を享受している魂はありません。しかもこの魂ほど、「神の働きと一致してしまっている」ものもないのです。

「……それでも相変わらず努力は不可欠なものだろうし、堅忍不拔さも欠かせまい。しかしそれらは、行為し同時に行為させられている魂、その自由が神の活動と一致してしまっている魂 (une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine) のうちに、自然と生じ、おのずから展開されていくのだ」

「その時人格はこの情動と一致 (coïncider) してしまっている。でありながら、その人格がこれほど自分自身であったこともないのだ……」

——*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, pp.245-6; p.268.

ここに語られているのは、単純な忘我の境地ではありません。私が極めてその人称性を強め、他ならぬ自分自身として存在し行為しつつ、しかもそれが他者——特権的には神であるわけですが——ともかく他者との関係においてなのだ、という事態が描かれているのです。私たちがこうした事態を「催眠」や「暗示」に結びつけながら論じることには、当然ながら違和感が抱かれることでしょう。催眠や暗示は、普通は、私が失われ、私が支配されるという種類の事柄であろうからです。しかしベルクソンはまず催眠や暗示を、美的享受の経験を描くための基本図式のように使っていました。何が重要であったのか、と言えばそれは、私の意志と感情が、外から直接触発され、変様を蒙るという事態だったのです⁴。「外」とのこうした関係は、決して表象的なものではありません。自分と異なるものが、私の前に立てられ、その隔たり

⁴ 当時、ベルクソンをも含めて多くの心理学者・哲学者の関心を引いた事象の一つに、「無意識的記憶」に関わる現象、後に「後催眠(催眠後暗示 suggestions post-hypnotiques)」と名付けられるものがあります。それは、催眠状態中に受けた指示、暗示(suggérer)された指令を、被験者が覚醒状態において(つまりその時点では十分意識的であり、通常の自己意識を有しているわけです)行うという現象です。これは1883年にリシェ(Ch. Richet)によって報告されました(Ch. Richet, *La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme*, in *Revue philosophique*, mars, 1883, pp.228-242.)。

「B…が寝ている間に私は彼女に告げる、『目が覚めたら、ランプのシェードを取りなさい』。彼女の目を覚まし、いくらかの会話の後だ、彼女は言う、『ここではものがよく見えないわ』。そして彼女はシェードを取り去る」。

あるいはA…に、催眠下で月曜日に再び来るように命じておくと、彼女はやって来ます。リシェの考察——

「A…は、私が彼女に月曜に来るように言ったことは忘れていた。他方、月曜に来よう言ったことの記憶は無意識的な状態で残っており、それで彼女はやって来る。しかし彼女は自分を来させしめるその理由を探し、そしてあれこれの動機を見出すのだが、その動機はいずれにせよ結局無意味である。彼女は来たのであって、それで彼女はそれによって彼女が来たところの諸理由を探しているのだ。彼女はあれこれの理由によってやって来たのではない。そうではなく、彼女がやって来たがゆえに、彼女は来た理由をあれこれ見出すというわけなのだ。

彼女が自分の行動を説明するためにこしらえる様々の動機はその創意には私はしばしば感嘆した。彼女は真の原因を知らない。真の原因は彼女の意識的な知性にとっては冥く、無意識的で、知られざるものなのだ。それで彼女は、さまざまにもっともらしく思える別の理由をいろいろと発明するわけだ。

私は進んで認めたいのだが、正常な状態での我々として、しばしば同じことなのだと思う。自分の行為を決定する際、我々自身の知らない多くの動機が、全能をふるう…」

この現象は、リシェも述べるように、それまでの「自由な主体」の概念を大きく揺らがしうるものであると同時に、知的な表象に先立って発動する意志と行動の水準の存在、ならびに意識的表象の事後性・回顧性といった非常にやっかいな(後の精神分析が正面から論じなければならなくなるだろう)諸問題を告げるものでもありました。そして『道徳と宗教の二源泉』が「道徳」の基礎は知性ではない、知性的な表象や正当化は事後的な、効力なきものに過ぎないと述べる時、ベルクソンも同じ問題を引き受けていることはほぼ明らかでしょう。表象以前に、表象を言わばショートカットして、私たちの意志と行動を規定してしまうというのが、私たちが今論じている「共感」現象の問題性なのです。それをベルクソンは美の享受や道徳といった現象において論じていたわけです。

が保持されたまま私はそれを眺める、というわけではないのです。そうした対象的認識の様式をベルクソンは「知性」と呼び、それに対立させながら、「共感」としての「直観」という経験を掲げ直していたのです。ほとんど指摘の必要もないでしょうが、モナドの相互表出的関係に飽きたらず、相互の共感的相互作用の实在性を語っていた冒頭のジョレスの文章がここで想起されてくるはずです。ジョレスも、ベルクソンも、基本的なところでは共通した関心を有しているのです。

ベルクソンの哲学は、内的生命の観察から次第に拡がり、最後にはキリスト教的な神秘主義に至ったと言われたりもします。もちろんその通りなのですが、目下の観点から言うと、ベルクソンには「共感」という現象の奇妙さについての、一貫した問題意識ないし関心があったのだと見ることもできます。あまり単純化しすぎてもいけません、物理学的な時間に対してなら私は距離を置いて、対象のように扱うことができます。しかし私がそれに共感する時間がある、そこにおいて私が私に対して距離を置けなくなるような時間がある。ある意味でかの「純粹持続」とは、そうした事態を名指すための語であったわけです。その後のベルクソンの歩みは、この主観的な経験の基層をなすだろう「共感」の内部に、私という主観の「外」が臨在していることへの気づきによって規定されています。私の「内」に「外」が臨在する、という私たちの言い方は確かに明晰ではありません。しかし、そう言うしかないような経験があることは、ごくありふれた事柄でもあります。再び共同体の話に戻るために、その方向で少しばかり説明します。

情動的共同体。愛着、義務

いささか通俗的に過ぎるかもしれませんが、例えば、「愛着」という経験においては、その対象と私との境界ははっきりしないものになります。子供を助けるために夢中で我が身を投げ出す母親にとって、「自分」というものの境界はどこにあるのでしょうか。母親は、自分の利害計算や快樂計算をして、それでプラスの答が出るからという理由で子供を助けるのでしょうか。そういった記述はもちろん可能ですが、むしろ子供が存在し続けるということが直接的に母親の「自己」そのものの一部分をなしてしまっている、子供を助けなければむしろそれがそのまま自分を否定することになってしまう、——そんな記述の方がより素直と見えるような、そのような事態がここにはないのでしょうか。

あるいは「義務」の経験において、「私」というものは、ある種の分断を蒙りながらしかも同じ一つの

「私」であり続けるという、逆説的なあり方をしてはいないでしょうか。カントであれば、そこには叡知的自我と感性的自我との差異が示されている、といった言い方をすることでしょう。しかし、それは考えてみれば奇妙な事態です。どうしてこの二つの自我はそれでもやはり同じ「私」なのでしょう。とは言いながら、たしかにそれらは同じ「私」でなければならないのです。そうでなければ、「義務」というものは、この私が外から蒙る力と区別できないものになってしまうだろうからです。そんな力に対しては、私は自らの利害を計算しつつ、それを拒んだり抵抗したり、あるいはやりすごすことができます。「義務」感情の特殊性は、その起源に他ならぬ私がついて、それ故にそれに対して拒否することは意味がなく、それをやりすごすことなどは不可能なのだ、といった点にあるはずです。単に手持ちの利害に即して同意するだけならば、そこから「義務」は出てきません。単に外的強制に立ち向かうのならば、やはりそこからは「義務」は出てこないでしょう。もともとにある「私」の内部で計算できる利害を絶した規範があり、しかも実はそれに服することこそが、「私」が本当に「私」となることなのだ、という構図がここにはあるわけですが、これは大きく見れば、先の「恩寵」の構図と同じものです。

対比的に述べても構いません。例えば「私」を最初に立ててみます。そしてこの「私」には一定の欲望があり、それに相関的に、自分の利害に関する一定の尺度が備わっているとしましょう。こんな「私」、ホモ・エコノミクスとも呼ばれよう「私」も、もちろん他者との関係に参加することでしょう。しかしそこにおけるすべては、私の欲望とその充足という一元的尺度に換算され、取捨選択されることでしょう。それを外化しながら承認のプロセスを経て普遍化するならば、例えば「貨幣」という交換可能なメディアによって成立する共同性が描かれることでしょう。しかしそこにおいて、「私」というものの境界線は問題にはならないでしょう。さまざまな計算は、既成の「私」の尺度でなされることに変わりはありません。

「私」が「私」を共同体へと媒介するのも、基本的には私の尺度に従ってのことです。計算です。事実上、そうした形での共同体への参加はおおむね「得」なものですから「私」はそこから離脱しようとは思わないでしょう。しかし理論上は、その離脱はいつでも可能です。ところが、今さっき述べたような「愛着」や「義務」が形成する共同性は、そのような距離どりを許容しません。利害を計算する「私」が依拠する快樂計算の式をそれは直接書き換えてしまいます。「私」は相変わらず計算するでしょうが、しかし今や子供の利害がそのまま私の利害になってしまっています。あるいは義務に従うそのことがそのまま私の譲れない利益の相を帯びてしまっています。いったんこうなれば、私には「抵抗」しようがありません。ちょうど私が恩寵には抵抗不可能であるように、このようにアフェクティブに関わってくる力に対しては、

そしてそれが組織する共同体に対しては、私は抵抗できはしない、しようとも思わないのです。気がつけば、私はすでにそれを自分の欲望の対象としてしまっているからですし、あるいは、そこにおいてこそ私は私というものを再認できるのだ、と感じるからです。ベルクソンが描く「美」の経験、あるいは後年の「神秘主義」的な経験、それらの叙述においてはまさに、「抵抗できない (irrésistible)」という単語が幾度も繰り返されています。これは決して、対象があまりに強大で私にはうち負かせない、といったことを意味してはいません。そうではなく、「共感」、あるいは暗示や催眠とも言われるような経験によって、「私」というものの内実と境界線が容赦なく改編され、かくして私はもはや抵抗しようとも思わなくなる、といった種類の経験がここでは語られているのです。それをベルクソンは、「模倣 (imitation)」と呼びます。

「第一の〔閉じた社会内部の閉じた道德の〕一般性は、一つの法を皆があまねく受け入れるということに由来する。第二の〔開かれた社会の開かれた道德の〕一般性は、ある模範を皆が模倣すること (imitation) に由来するのである」

「いかなる思弁であれ、責務ないしそれに似たものを一つも生み出しはしない。理論の美しさはどうあれ、私は常にそれを受け入れないということができよう。しかも仮にそれを受け入れるにせよ、私は自分の好きなように行動できる点では自由なままなのだと主張できよう。しかし情動的な大気がそこにあり、それを私が吸い込み、情動が私に浸透して (pénétrer) しまうなら、私はそれに従って、それによって持ち上げられつつ、行為することだろう (j'agirai selon elle, soulevé par elle) ——強制や必然によってではなく、もはや私が抵抗しようとする欲しないある傾動 (une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister) の力によって」

——*Les deux sources*, p.30; p.45.

それは、異他的なものの同化であり、異他的なものが容赦なく私を変様してしまう経験のことです。補足すれば、「模倣」とはまさしく「催眠」や「暗示」において見られる代表的な現象ですし、またタルドが言うように、「模倣」とは多くの場合、意識の下で、気づかれぬままに行われながら、主体を変様し、あるいは構成するものとして理解されるものです。この「模倣」が、私たちが直接的関係に巻き込みながら、社会というものを構成していく——タルドであればそう語ることでしょう（実際、ベルクソンの社会論とタルドのそれは、さまざまな類似点を有しています）。

危うい主張ですし、実際それは恐ろしい話です。ここに「ファシズム」とか「マインド・コントロール」といった言葉を想起したとしても、それはまあ無理のないことです。しかし私たちには、安易なコレクトネスの要求に屈して考察を放棄する義務はありません。そうした危険性を当然のこととして自覚しつつも、まずは分析すべき対象が存在していることを認めるべきでしょう。こうした経験に基礎づけられた共同体

概念が、一種規範的に機能したのが、私たちが採り上げている時代のフランスであったのではないのでしょうか。

別例・デュルケム

私たちはさきほど、例示のために「愛着」や「義務」を採り上げました。ところで、同じくこの種の経験を重視した思想家がいます。デュルケムです。

デュルケムと言えば、「もの」としての社会を科学的に研究せよと語った社会学者として知られます。そして往々にして彼のこのテーゼは、社会というものの実在性を既成の事実のように考える底の浅い実証主義の証拠として批判的にのみ扱われます。それを否定しようとは思いませんが、少なくともこの「ものを扱うようにして」というフレーズの意味は正確に掴んでおく必要があるでしょう。彼が言わんとしたのは、物理的な事物ではないのに、私たちの行為と思考、感情を左右してくる何かがあるということ、その実在は、私たちが感じる「強制」の経験において明らかであること、まずはこの点でした。物理的な因果ではない、心的な力、因果性の存在を、デュルケムは語ろうとしていたわけです。そしてそれはまずは「強制」としてのみ、つまりは私たちにとってまずはもっぱら外的なものとしてのみ登場したのも事実です。

「したがってここには、非常に特殊な性格を示す一群の事実がある。それは、個人に外的な (extérieurs à l'individu) 行為様式、思考と感得の様式なのだが、それらにはある強制力が備わっており、それによってこれらの事実は個人へと課されるのである」

——Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, p.5.

しかし最初からデュルケムも見ていたように、その種の思考様式、観念などはたやすく私たちの内側に侵入してきます。社会と私たちとの位置関係は、単純なものではあり得ないのです。ですから、社会と個人との心的な繋がりの中でも特権的なものである「道徳」を論じるデュルケムは、こう述べることになるでしょう。

「我々の上 (au-dessus) にあるからこそ、社会は我々に命令を下す。そして他方、我々よりも優れていながらも社会が我々のうちに浸透している (pénétrer) から、そして社会が我々の一部をなして

いるからこそ、社会は道徳的目的が我々に吹き込んでくるあの特別の魅力でもって我々を惹きつけるのである。したがって、善を義務から導出したたり、あるいはその逆を試みたりする必要はないのだ。」

——*L'éducation morale* (cours à la Sorbonne, 1902-3), 1924, p.84.

そうは言うものの、「善」と「義務」とのこの二重性は、何ら解消されたわけではなく、むしろ個人としての私たちと社会との関係そのものの中に織り込まれてしまっただけです。一方で社会は私たちの「外」に、「上」に、超越しています。同時に他方、それは私たちの一部であり、私たちの内部にしみ込んでしまっているのです。この両義性はデュルケムが進んで認めるものです。繰り返しになりますが、ただの外的強制からは、義務は生じないでしょう。義務を自らにとっての善であると認める主体にとってしか、義務は義務にすらなり得ないでしょう。しかしそれを自らの善としてだけ受け取るならば、そこには単に自己利益の追求の一事例しかないことになるでしょう。「道徳」とは、そのいずれにも還元されない、本質的に両義的な事象であるわけです。

「善と義務とは、特に強調しておくのが有益となろう二つの特徴である。もちろん他の特徴が有り得ないと言うのではないが。これから示そうと思うのは、あらゆる道徳的行為は、結びつく比率にはいろいろなものがあるとしても、これら二つの特徴を示すのだということである」

——*Détermination du fait moral*(1906), in *Sociologie et Philosophie*, 1924, p.51.

デュルケムの学説は「社会实在論」と言われますし、またある弟子によれば、デュルケムはフランス唯心論の優れた後継者とも見られます。この（やや異質な）二つの見立ての交わりがすでに指示しているように、デュルケムが描いた「社会」とは、「事物（もの）」と言うよりもまずは私たちの感じる義務や愛着という経験によって開示され、そうした単に表象的な認識ではない、いわんや形を持った制度でもないルートによって私たちを結びつけるリアリティ、非物質的なリアリティであったと見ることができます。確かにデュルケムはタルドの「模倣」概念についての厳しい批判者でしたし、社会学を実証的で科学的な一つの学問として立てた祖の一人でもあるのですが、それでいながら、彼の言う「社会」には、私たちが普通「実証主義」で思い浮かべる視線からはみ出す過剰があります。そして彼が社会学者として探求し、その機能不全（つまり個人を自殺へとも導く「アノミー」とはそれです）を治療しなければならないと考えた「社会」とは、まさにこうした精神的な实在であり、この点に限って言えば、実はデュルケムはタルドと全く別の光景を前にしているわけではありません。

結論にかえて

以上、極めて粗雑な形ではありますが、ずいぶんと異質な思想家たちを相手にしながら、それでも共有されていると思われる一つの共同体概念を素描してみました。ただ気づかれているように、これは一つの概念と呼ぶにはまだ相当のぶれや可能性の幅を含んだものです。実際、それを例えば「アフェクティブな共同性」と括ったところで、それはメンバーの匿名化にも、また個別化・個性化にも共に開かれたままです。あるいは、メンバーとこの共同体との関係に関しても、デュルケムのようにそこに一つの超越を見るのか、それともタルドのように内在的平面上での形態形成といったイメージで考えるのか、それも共に開かれた可能性として存続し続けています。さらにはまた、汎心論としてのモナドロジーの自覚的継承を語るタルドがそうですし、共感の対象を極めて広く定めるベルクソンもまたそうだったわけですが、そうした共同性に含まれるメンバーはいわゆる人間個体だけであるのか、それとももっと広い外延がそこには設定されうるのかといった問題も、これまた開かれたままです。

にも関わらず、そうしたさまざまに可能な差異を超えて、さまざまの思想家たちはこうした共同性——メンバーたちが、おそらくは自らに固有なものであろう意志や感情をまさに打ち開きつつ、あるいは打ち開かれつつ、相互に直接的な共感や交感によって結ばれるような共同性を、一つの理念として目指しているということもまた事実なのです。

突き放して言えば、そうした共同体理論への固執は、19世紀以降容赦なく進行していくフランス社会の変貌に対する、ある種防衛的な、あるいは反動的な意味を持つのかもかもしれません。古い用語ですが、いわゆる「ゲマインシャフト」に対する「ゲゼルシャフト」の拡大への不安、あるいはさらに、さまざまなメディアによって不可避免的に私がまったく現前しない匿名的な誰かへと私自身匿名的に媒介されていくことへの不安といった要因が、この私においてじかに現前する、じかに感じられる共同性への憧憬をかえって駆動しているのだ、といった考察を行っても必ずしも間違いにはならないでしょう。

そうした歴史的な考察と評価は、おそらくまだ十分には行われていないと思います。またそれを試みるならば、例えばフランスへのヘーゲル導入についても何らかの指摘が行えるかも知れません。そのような複雑なテーマをここで論じる用意はもちろんありませんが、例えばコジェーヴがフランスにもたらした独

特のヘーゲル解釈が、どうして当時非常にインパクトを与えるものであったのかを考えることもできるでしょう。雑な憶測にしかありませんが、人間の欲望を出発点とし、しかもそれが他者の欲望の欲望、あるいは他者による承認の欲望である、と規定して進む彼の自己意識論＝社会論は、それまでの哲学者や社会学者が求めていたような、情動や共感が組織する共同体とはずいぶん異質なものであったはずです。対立や差異、非連続性によって描かれるコジェーヴ＝ヘーゲル的共同体が、共感や暗示によって描かれる共同体論に対立することもほとんど自明でしょう。そのインパクトに駆動されるように、サルトルは「相克」によって規定される他者論を描き、あるいはバタイユは「エロティシズム」において改めて連続性を語り直そうとしたわけです（周知のごとく、ラカンやレヴィナスもこういった流れに位置づけることができます）。あるいは、例えばなぜカントに対してヘーゲルの受容はフランスで非常に遅れるのか、そしてある時期以降、非常に活発なものとなるのか。こうした経緯は、私たちが描いたような共同体観がそれ以前にはドミナントであったという事実を背景として踏まえることで初めて、その意味を明晰につかめるようになるものであるかもしれません。

また、そうした思想史的な考察とは別に、いわゆる道徳的な主体の存在論をそれとして考え直す際にも、以上の共同体論は一つの示唆を与えるものであるようにも思います。義務とは夢遊病的状態に過ぎないとして、それゆえに、その上で、もはや義務に依拠しない道徳を求めたのはギヨー（J.-M. Guyau——『義務も制裁もなき道徳（*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885）』）でした。しかしながら彼の見通しにも関わらず、おそらく「義務」という現象は、私たちに今日でも抜き難く関わり続けており、そのことで私たちが一定の道徳的主体として構成し続けています。それがいかなる事態であるのか、その可能性の条件としての「私」の存立構造とはいかなるものであるのか、そして「道徳」が私を差し向ける先となる共同体とはいったいいかなるものであるのかといった問題は、今日でもそれとして論じるに値するものではないかとも思います。少なくとも、19世紀末フランスの共同体論は、問題を解決しないにせよ、問題の存在についてはそれを明示しているはずです。

結びと言いながら、かえって問題を増やしただけかとも思いますが、そうしたさまざまの作業が私たちには残されているだろうという指摘をして、さしあたりの結論としたいと思います。

（以上）