

ナベールの自我はいかに証しされるか 証言の解釈学に向かって¹

杉村 靖彦

SUGIMURA Yasuhiko

* 本稿は、2005年9月23日から25日にかけてパリカトリック大学哲学部で開催された国際コロキウム「ジャン・ナベールとともに倫理を考える」で筆者が行ったフランス語の講演を、加筆修正を行いつつ日本語訳したものである。文章表現の面では、フランス語原文に引きずられて生硬にならないように気をつけたつもりであるが、それでも、きわめて晦渋なナベールの哲学を遺稿までも視野に入れて専門的に扱った論文であり、研究室紀要に載せるものとしては読者を限定しすぎる内容であるかもしれない。しかし、パリの Fonds Jean Nabert の運営に携わり、これまでほとんど無視されてきたこの哲学者の再評価を強く願う者の一人として、このような論考でも、独特のスタイルを持つ彼の思索の魅力と意義を伝える一助になればと思い、掲載をお願いした次第である。その成否については、読者諸賢のご意見、ご批判をまつしかない。

1. 問題の所在

ジャン・ナベールの思想は、「フランス反省哲学」というほとんど知られていない思索のスタイルを引きつぎ、それをどこまでも深化させようとするものである。その点において、この思想は、極度に難解であると同時に、決然として「反時代的」なあり方を取っている。だが、彼の屈折を極めた行論を読み解き、その根幹部に達するやいなや、彼の思索が独特な形の現代性をもっていることに気づかざるをえない。その現代性は、何よりもまず、われわれの時代において哲学が背負わされる極度の困窮に対する鋭敏な感覚に存している。今日の哲学は、もはや究極的基礎を支えにした体系的構築物であることを標榜することはできない。それどころか、哲学そのものの可能性さえも消し去りかねないような状況にさらされている。そのような中で、今日の哲学には、自らを脅かすそのような危機を自己自身に内属する条件として引き受けつつ、この危機を「生き延びる」すべを編み出すことが求められているのである²。

たしかに、ナベールが依拠する「反省的分析」には、疑いもなく近代哲学的な特質が刻み込まれている。カントとメーヌ＝ド＝ピランの双方からその最良の部分を引き継ごうとするこの手法は、ベルクソン哲学やフッサール現象学と比較しても、すでに古風な印象を与えるものである。だが、ナベールは、自らの携わる反省の方法が「反転された」(renversée)のものであり、その意味で「方法の反転」と言うべきものでさえある

ことを強調する。遺稿集『神の欲望』から印象的な一節を引いてみよう。

方法の反転。私はまず秩序の原理がどのようなものであるかを問い、その後無秩序を説明しようとするのではない。逆に、私はまず最初に正当化できないものと悪についての判断を下し、そうした判断および私の反応の根にあるものを見出すために、何がこの判断を権威づけているのかを問うのである。(DD,70)

反省的方法のこのような反転は、それ自体、もはや方法的なものではありえない。そのような反転を強いられ、それを遂行しているということにおいて、ナベールの反省哲学は、われわれの時代の哲学全体に影を投げかけている困窮を体現しているように思われる。実際、『悪についての試論』(1955)で示されているように、ナベールの哲学は、「正当化できないもの(l'injustifiable)の感情」に動かされるところから出発することを余儀なくされる。この感情自体が、あらゆる説明の試みに抗う「絶対的な所与」とみなされるのである。とはいえ、そこから世界は不条理であるという理論が引き出されるのではない。ナベールにとって、「そんなことはおかしい(正当化できない、認められない)」(C'est injustifiable)という判断は、何らかの規則や規範が侵されたことを認定した上で下されるものではなく、むしろそうした認定の手前であって、規則や規範によって与えられる尺度では測ることのできないものである。その限りにおいて、これはそもそも客観的に確認することのできない判断である。そのように「度外れ」であるがゆえに、ナベールの言う「正当化できないもの」には、「感情」を通してしか接近できないのである。

このような感情は、伝統的な哲学概念を支持する者の眼には曖昧で不確実なものと映るに違いない。だが、ナベールの「反転された」反省にとっては、まさしくそれが導きの糸となる。そこから出発して、ナベールは、「意識」の哲学——反省哲学者ナベールにとっては、依然として意識の哲学のみが唯一可能な哲学のあり方である——を展開しようとする。そのためには、そもそも意識なるものを「悪に対する反応の質によって」(EE,156)構成されるものとして捉え直す必要がある。こうして、ナベールの哲学に独特の反省の道が切り開かれる。すなわち、この反省は、悪の経験を徹底的に深化させて、その深化のただ中にそれを内から照らし出す「始原(原理)」(principe)を識別するという経路をとるのである。

だが、ここで一つの問いが生じてこざるをえない。それは、「意識はいかにしてそれ自身を理解するか」³という問い、もっと正確に言えば、意識はどのようにして、「正当化できないもの」についての最初の経験をけって離れることなく、「根源的肯定」(affirmation originaire)として特徴づけられる自らの「始原」へと目覚めることができるのか、という問いである。根源的肯定は「確実」である、とナベールは言い続けている。この確実性は、正当化できないものの確実性と不可分でありつつも、それとはどこかで区別できるのでなければならない。いったいそれは、どのようなあり方をした確実性なのであるか。本論考は、この問いに答えうような仕方でナベール哲学の根幹部の解釈を展開しようとする試みである。

さて、この考察を遂行するにあたって、われわれは一つの見通しをもっている。それは、ナベールのいう意味での意識がそれ自身を理解する仕方は、「証し」(attestation)という言葉で言い表しうるものではないか、というものである。言うまでもなく、この術語は、ハイデガーが『存在と時間』⁴で持ち出すBezeugungという語のフランス語訳である。この概念は、『存在と時間』の実存論的分析論において枢軸となるものである。すなわち、実存論的に分析された「本来的な自己存在可能(Selbstseinkönnen)」へと現存在が実存的

に目覚める仕方が、まさしくこの術語によって表現されるのである。

したがって、われわれがナベールの自我について「証し」という語を用いるのは、ナベールにおける根源的肯定への目覚めが、多くの点で、死への先駆的覚悟性において自らの根源性に達するハイデガールの現存在の本来的な自己性と比較できるものだと考えるからである。しかし、それにもかかわらず、ナベールの思索を牽引する悪の経験の反省的深化は、現存在による自己の死の可能性の引き受けという事態には還元できないと思われる。ハイデガーとのこのような微妙な関係は、ナベール自身がはっきりと自覚しているところである。そのことを確認するためには、一九四五年に彼が高等師範学校で行った講義の記録に見られる次のような発言を引用すれば十分であろう。

意識の道程は、主観性と現（現存在の現）との関係のみを軸として形成されるものであろうか。それとも、第二の関係、すなわち現と根元的に対立するものに対する主観性によって形成されるのであろうか。それゆえ関係は二重のものとなるが、両者はたがいに排除しあうものではない⁵。

だとすれば、ナベールとハイデガーを突き合わせた上で、両者の思索が分岐する地点を識別することによって、ナベールの自我に固有の証しへと、すなわち、根源的肯定が自らを証する独特の仕方へと接近することができるのではなからうか。この証しは、ハイデガーにおいて現存在の本来的な自己性を特徴づける「全体性」(Ganzheit)を欠くことになるであろう。とはいえ、それはナベール哲学の挫折を意味するのではない。むしろそれは、ナベールの自我の証しが、他者から来る諸々の証言へと独自の形で開かれていることを示しているのではなからうか。以下の論述を通して、そのことを明らかにしていきたい。

2. ハイデガーの証し概念から見たナベールの意識

ナベール哲学が初めてその独自の姿を顕わにした1934年の草稿「意識はそれ自身を理解できるか」の中で、ナベールは畳み掛けるような調子で次のように問いかけている。「ライブニッツのモナドはそれ自身を理解するか、カント的なモナドはそれ自身を理解するか、ベルクソンの意識はそれ自身を理解するか」⁶。このテキストを注釈して、ジャン・グレーシュは、この草稿が書かれてから半世紀以上を経た今では、さらに新たな問いを加えてもいいのではないかと提案している。そして、その候補の一つとして、次の問いを書き加えるのである。「ハイデガー的現存在はそれ自身を理解できるであろうか」⁷。

ハイデガーの実存論的分析論の枠内でこの問いに答えようとするならば、証しという概念を引き合いに出すことが不可欠であろう。もちろん、ハイデガー的現存在は、いつもすでに何らかの仕方ですら自身を理解している。実際、存在の意味への問いを仕上げるにあたって、現存在が存在的存在論的な優位性をもつのは、まさしくそれが「自らの存在において、その存在が肝心な問題になる」(SZ,12)ような存在者だからであった。しかし、平均的日常性のレベルでは、現存在は、なお全体的かつ根源的な仕方ですら自身を理解するには至らない。自らが「死への存在」であることが「証し」されて初めて、現存在はそれ自身

に対して全面的に「透見的」(durchsichtig)になるのである。そこで問題になるのは、現存在のもっとも固有な存在可能性を、あらゆる可能性が不可能になる終極的な可能性として実存論的に分析することだけではない。同時に、そのような可能性について、現存在自身によってもたらされる実存的な証言(Zeugnis)を見出さねばならないのである。このような意味での証しは、いったいいかなる仕方になされるのであろうか。その様態を、三つのキーワードによって簡単にまとめておこう。すなわち、良心(Gewissen)、責め(Schuld)、先駆的覚悟性(Vorläufige Entschlossenheit)の三つである。

1 / 第一の契機は、通常の意味での良心を実存論的に捉え直すことによって引き出される。ハイデガー的な意味での「良心の呼び声」(Gewissensruf)とは、善悪については何も語らず、頹落した現存在をまさにその存在の根底へと、この呼び声自身の出所でもあるような根底へと呼び戻すものである。その意味で、「呼び声は私から、しかも私を超えて来る」(SZ,275)と言うべきである。この無言の呼び声は、ただ不安においてのみ響き渡る。まさしく不安という根本感情において、現存在の 現、すなわち 世界の内にあることが、その剥き出しの事実性において露わにされるのである。

2 / この呼び声が告げているのは、現存在の存在は徹頭徹尾「無性」(Nichtigkeit)によって刺し抜かれているという事実である。こうして、現存在が「現にあるということ」の究極的な意味が、「或る無性の根底であること」(Grundsein einer Nichtigkeit)として明らかにされる。ハイデガーにとって、これは「責めあること」(Schuldigsein)と同義である。ここから、現存在の 現 そのものを露わにする呼び声がなぜ「良心」と呼ばれるのかが理解できる。それは、この呼び声が現存在に聞きとらせるものが、「根源的な責め」とでも言うべきもの、つまり現存在の可死性と一体となった責めだからである。通常理解では、責め(罪責)とは規範を侵したり、他人を害したことによって発生するものであるが、ハイデガーの考えでは、そのような責めも、現存在自身であるようなこの根源的な責めによってのみ理解可能になるのである。

3 / 証しを完成させる最後の契機となるのは、良心の呼び声を「理解しつつ聞くこと」である。それは、現存在が真の意味で「自己自身を選択する」ということ、さらに正確に言えば、「もっとも本来的な 責めあること へと自らを企投すること」(SZ,297)を意味する。まさしくこの先駆的覚悟性(Entschlossenheit)において、優れた意味での開示性(Erschlossenheit)が現実化する。実存的な確証を得たこの開示性において初めて、現存在の本来的な 自己で有り得ること(自己存在可能)が、当の現存在自身に対して全面的に透見可能になるのである。

さて、以上のようなハイデガーの証し論の見地からナベールの意味での意識について検討するならば、ナベールの意識の自己理解は、「意識はそれ自身を証する」と表現できるだけの徹底性をもちあわせてはいない、と判定せざるをえないであろう。ナベールにとって、意識とは「悪に対する反応の質」にほかならないのであって、「正当化できないものの感情」を起点とする悪の経験からけっして切り離せないものであった。だが、ハイデガーから見れば、悪という観念にこだわること自体が、なお「目前的なものの存在論」(Ontologie des Vorhandenen)にとらわれていることの証拠である。悪やその責めを負う「やましい」意識が問題になるのは、依然として欠如的なもの、「目前にないもの」(das Nichtvorhandene, SZ,286)のレベルにとどまっているからである。この意味での欠如 = Nicht は、上で見た存在論的な無性=Nichtigkeit の派生態にすぎない。それゆえ、悪の経験における「責め」というのは、立て直すべき善を目前的な仕方でも前提した上で語られる欠如的な現象でしかないことになる。そこで問題になるのは、ただあれこれの責めの重大さを見定め、それを償うためにすべきことを見出すということ、要するに「計算する」ことだけである。

すなわち、そこでは「あたかも現存在は一つの『家計』のようなものであって、この家計の負債 (Verschuldungen) をきちんと精算しさえすれば、自己は無関係な傍観者としてこれらの体験経過の『傍らに』立つことができるかのように。」(SZ,293)考えられているのである。

現存在が自らの自己性を本来的な仕方で証しするためには、このような「善ノ欠如(*privatio boni*)としての悪」を、現存在の根拠となるような積極的な現象としての「無性」へと還元しなければならない。良心の呼び声は、「起こった行為を通り越して、あらゆる負債よりも『以前』にある被投的な 責めあることの中へと呼び返すのである」(SZ,291)。このような「形式化」を経て、ハイデガーにおいては、悪の問いは死の問いへと、より厳密に言えば、死への存在として露わにされる現存在の「事実性」の問いへと送り返されることになる。

はたして、倫理的な要素を全て無力化するかに見えるこの強力な中性化に対して、ナベールの哲学はどのように反応するのであろうか。『存在と時間』の良心論に対しては、良心という現象を存在論化することによって、善悪を識別するという、この現象が本来持っているはずの批判的機能を不当に低く見積もってしまっているという非難がしばしばなされている。だが、道徳対存在論という安易な図式に寄りかかってしまうと、ナベールの思索が持つ特異性を見失ってしまいかねない。というのも、「正当化できないもの」というナベールの発想そのものが、もはや通常の尺度による善悪の識別を当てにできないような地点で生じてきたものだからである。このことは、とりわけ『悪についての試論』の最初の部分において、きわめて印象的な仕方で語られている。

ある種の行為、社会構造、実存の側面を正当化できないものだと考えるために、われわれが支えとするものは何であろうか。傷つけられた感性の反応がどれほどはっきりとしたものであっても、われわれの拒絶や抗議の中に理由が見分けられないならば、そしてわれわれの判断に権威を与える規範を参照できないならば、われわれはこの反応に信用を置くことをためらうかもしれない。〔……〕とはいえ、正当化できないという感情が特別に強く、いかなる緩和策をも拒絶するような事例がある。そのような場合でも、われわれは自分の判断の規範が何であるかを簡単に告げることができるであろうか。この上なく冷静な思考による予見によっても、この上なくシニカルな政治的計算によっても、また過去の歴史をあれこれ持ち出してきても、戦争の勃発がわれわれの内に呼び覚ます感情を抑えることはできない。それは、またしても人類の運命が意志の保護下から逃れてしまったという感情である。ある種の残虐行為、ある人々が被る屈従と生存条件の極端な不平等を前にしてわれわれが抗議の声を上げる場合、その理由は、こうした事実が道徳的な規則に一致していないということに尽きるのであろうか。死がある人間の命運をあまりに早く断ち切ったとき、われわれは驚愕するものである。また、死が精神の志の高い代償のように見えることもある。われわれが死という出来事をそのように評価するのは、不正の観念を介してのことであろうか。以上のことからすると、ある種のケースでは、正当化できないという感情を通して、規範が描き出す対立からは独立した形で、人間的経験の所与と正当化(義認)(*justification*)の要求との間のさらに根源的な矛盾がわれわれに暴露されてくるように思われる。ここでは、規範の侵犯だけでは挫くことができず、また規範を遵守するだけでは満たすことができないような要求が問題になるのである。(EE,21-22)

要するに、ナベールもまた欠如としての悪という観念を斥けるのであるが、まさしくそれは、そのような悪の観念が、彼の哲学の起点となるような悪の経験に対して忠実ではないからなのである。正当化できないという感情は、悪の問いが、そもそもその本性からして、家計の負債を気づかう場合のような「計算的な配慮」(verrechnendes Besorgen)に収まらないものであることを示唆している。ナベールの考えでは、悪の経験の独自性は、特定の悪しき行為から帰結する罪責が、「目的的に」把握できるあれこれの規範の侵犯というだけでは済まされずに、われわれの存在そのものを構成する「さらに根源的な矛盾」を反省的に暴露しうるものであるという点に存している。悪の経験の反省的深化がそのようなものであるとすれば、この経験は、ハイデガーの言う「責めあること」に匹敵する徹底性をもちつつもそれとは根本的に区別されるような「根源的な責め」を指示していると言えないであろうか。そして、ナベールの反省哲学においては、このような反省的深化こそが、この上なく深い「正当化(義認)の要求」の源泉であるような「根源的肯定」へと意識を目覚めさせる特権的な通路となっている。だとすれば、この「目覚め」の様態を、ハイデガー的な証しとその根源性において拮抗しつつ、それとは根本的に性質を異にするような「証し」としてとらえることはできないであろうか。以下、そのような方向へと考察を進めてみたい。

3. ナベールの意識はいかにしてそれ自身を証しするか:引き裂かれた証し

(a) 悪の経験の反省的深化

今や、ナベールの意識が悪の経験においてどのように深化していくのかを明らかにしなければならない。だが、考察に取りかかるにあたって、最初に『倫理のための要綱』(1943)と『悪についての試論』との間でかなり重要な変化が見られることを指摘しておく必要がある。どちらの著作でも、もっぱら否定的な経験を糧として生起した反省が、そうした経験の可能性の条件としての「始原」へと内的に遡行していく過程を辿っていくという道筋においてはまったく変わりはない。だが、そのようにして見出される始原の「確実性」(certitude)については、二つの著作の間にある種のコントラストが見られる。すなわち、『倫理のための要綱』では、始原の確実性がわれわれの実存を「再生」(régénération)する力とみなされていたのに対して、『悪についての試論』では、この確実性の「無力性」(impuissance)がはっきりと際立たせられるのである。実際、後者においては、意識を構成するのはどこまでも「絶対的」な矛盾であって、根源的肯定の確実性はその裏面において触れられるものでしかない。そして、まさしくこのような変化とともに、「正当化できないもの」という術語がナベールの哲学の中に登場してくるのである。

このような強調点の移動をどのように解釈すればよいかについては、ナベールの研究者たちの間でもさまざまな見解がある。だが、われわれとしては、これをナベール哲学の独自性を明確化する変化として評価したいと思う。というのも、正当化できないものの感情を起点として反省概念を再構成することによって、ナベールは「罪の感情」にまで言及することになるからである。もちろんこれは、いかなる宗教的教義にも依拠せず、もっぱら反省哲学的思索の極点において見出されたものである。この罪の感情は、ナベールの哲学において、不安の感情がハイデガーの実存論的分析論においてもつものと同様の根本的な意味

をもつものであると思われる。

以上のことをあらかじめ述べた上で、『悪についての試論』の論述に赴くことにしよう。はたして、「正当化できない」という感情は、どのような反省的深化の果てに「罪」の感情として捉え返されるのであろうか。そして、結局のところ、罪の感情それ自体はどのように特徴づけられるのであるのか。

罪の感情をめぐるナベールの考察は、二つの局面に分けることができる。

第一の局面においては、「後悔」(remords)の経験が導きの糸となる。後悔というのは、ナベールの反省にとって特別な意味を持つ経験である。というのも、この経験は、過ちを犯すということが単なる規範の侵犯(すなわち「善ノ欠如」)に尽きるものではないことをはっきりと示しているからである。ナベールは次のように述べている。

後悔というのは、より根源的な罪責があるという感情を根底とするのでなければ、ある義務に背いたという事実だけからは生じないものではなかろうか。〔……〕もし、自分の力を統御しておけるように後悔を押さえつけなくてもよいとするならば、われわれは後悔の奥底に次のような事実を見出すことになるであろう。それは、われわれが一度ある時に自らの義務に違反せざるをえなかった場合、われわれはかならず同時に、自分がつねにいかなる状況でも義務に違反してしまっていることを理解するということである。外的な行動においてではなくとも、少なくとも行動を引き起こした動機において義務に違反していたのである。〔……〕 つねにいかなる状況でも ということ、これがわれわれにとって、細分化できるそのつどの責任を超えてつねに働く原因性を表現できる唯一の仕方である。(EM,69)

このように、後悔は、特定の規範の侵犯として認定される行為と、「より根源的な罪責があるという感情」との不均衡によって動かされる。その点において、後悔とは本質的に「過剰な」経験である。その過剰さによって、後悔する者は、計算によって「自分の力を統御しておく」ことのできるような領域を超えて、「自分がしなかったことに対しても支払わねばならないような負債(責め)」(EM,76)と化すような誇張的な責任へと向かわされる。全ての後悔がそこまで行き着くわけではないとしても、少なくとも、後悔という営みにはこのような境位にまで至りうるような趨勢が秘められている。ナベールの反省哲学は、この趨勢を最大限に真剣に受けとめ、それを哲学的に捉え直してその極点にまで導いていく。そのようにして見出されるのが、罪の感情にほかならない。

では、罪とは何であるのか。ナベールによれば、それは「私が私である」という「根源的事実」そのものである。極度に先鋭化された悪の経験は、われわれの行為やその動機はもちろん、カントが「自由の主観的根拠」と呼ぶわれわれの心術(Gesinnung)よりもさらに手前に遡って、私が私自身であるという取消不可能な事実に対して有罪を宣告する。これは、もはや私が意識的に受け入れることさえもできない事実である。なぜなら、そこで問題になっているのは、まさに「あらゆる可能な意識の根であるがゆえに反省的意識の把握を逃れる」(EM,95)ような事実だからである。それゆえ、罪の感情は、われわれの内からわれわれをどこまでもはみ出す「過剰」でありつづける。だからこそ、「意識は自らを有罪とし、そして驚く」(EM,97)のである。罪そのものであるような自己に対しては、もはや意識が覚悟をして受け入れるということさえありえない。「私はこのような者であったのか」と、ただひたすら「驚愕する」(stupéfiée)しかないのである。

だが、以上の考察は、まだナベールが罪と呼ぶ事態の半面にすぎない。彼は、「単独の自我を構成する精神的な断絶」(EM,96)に特化したこの考察がなお抽象的なものであり、さらに「意識間の分離」という観点から捉え直さねばならないことを強調している。『悪についての試論』の第四章以降、ナベールの考察はこのような方向へと踏み込んでいくのである。しかし、単独の自我から意識どうしの関係へとこのように視点を移すことは、反省哲学の原理に対する裏切りにはならないのであろうか。すなわち、その場合には、反省作用の外部にあらかじめ他の諸意識の存在を前提せざるをえなくなるのではないのか。

ここで注目しなければならないのは、ある一つの過ちから始まった反省の営みは、「われわれ自身の行為ないしは過ちの帰結として他の諸存在が経験する悪」(EM,146)を無視できないはずだということである。このことは、突き詰めて言えば、悪しき自我がいかにかつ全面的かつ真正な仕方です「再生」したとしても、それだけではこの自我を「正当化(義認)」(justification)するには十分ではないことを意味する。なぜなら、「われわれの行為が他の諸意識の生成へともたらした諸々の帰結」(EM147-148)は、われわれの手を決定的に逃れてしまっており、そもそも撤回して元通りにすることができないものだからである。ここにおいて、「自由による意志の弱体化における悪」(EM,146)と「それを被った者の目から見て正当化不可能であるような悪」(*ibid*)という悪の両面が交わることになる。

(.....)われわれ自身の行為と過ちの結果として他者たちが被るこの悪は、どのようなものであろうか。苦しみ、死、修復不可能な損害、友の裏切りによって傷つき引き裂かれた魂、自己を開花させ仕事を成し遂げる可能性の喪失、(.....)これらの不正と情念は、それを被る意識にとってはまさに正当化できないものの化身である。そして、実際この地点において、自由による意志の弱体化に定位した悪の研究と、それを被る者の側から正当化できないとみなされる悪の研究とが交差するのである。意志による行為の還元不可能な偶然性に、その偶然性の影響を被る者に対する反対方向の偶然性が対応する。というも、傷ついた者が自分の被った悪を理解するために参照できるような存在理由、存在の階梯、合目的性、制限性といったものはけっして存在しないからである。(EM,146)

このような事態をも視野に収めることができるほどに反省が深化するやいなや、先に罪の感情と呼ばれたものも二重の相貌を呈してくる。すなわち、「私が私である」という根源的事実にまで反省的に深化された後悔においては、私は自分が為した悪行のみならず、他の諸意識が諸々の苦にさらされているという事実に対しても責めを負わされることになる。なぜなら、このようなコンテキストに置き直すならば、私が私であるという事実は、私を他者たちから切り離すことによって他者たちを排除するという営みでもあることが顕わになるからである。ナベールの解された「意識」に定位して考えるならば、他の諸意識が反省に先立って存在するのではなく、自我を自我と化すのと同じ働きが他の諸意識を「他なるもの」と化すのである。したがって、「意識の内密性において罪であるものは、意識相互の関係における分離と同一のものである」(EM,118)と言わねばならない。

このようにして、ナベールの意味での反省を通して、われわれは悪の経験の最極端の形態へと導かれることになる。もはやハイデガーが批判した「欠如的」な悪の観念が問題なのではないことは明らかである。しかし、だからといって、悪の経験を形式化し中立化しなければならないわけではない。悪の経験には、誇張的ともいえるべき深化を遂げる可能性が秘められており、その果てにおいては、「私は他者が他者

であることについて責めを負っている」と告白せざるをえなくなるのである。このような反省の道程は、ハイデガーの言う「無性」に匹敵しうるような深淵にわれわれを触れさせるものであると言えよう。だが、それは自己の死の覚悟によっても引き受けることのできないような深淵である。一体、全くの袋小路に導くように見えるこのような反省において、ナベールの意識はどのようにして「根源的肯定」へと目覚めるのだろうか。

この問いに答えるためには、根源的肯定を悪の経験およびその反省的深化全体の「可能性の条件」として規定するだけではなお不十分である。なぜなら、ここで問題になるのは、単に理論的なアプリオリを規定することではなく、「悪の反省的経験を可能にする^{スピリチュエル}精神的な作用」が意識によっていかに覚知されるかを究明することだからである。まさにこの地点において、ナベールの自我の「証し」ということが正面から問われねばならない。

(b) 根源的肯定の証し

以上辿ってきたような悪の経験の反省的深化において、意識はどのような仕方ですら始原となる根源的肯定に触れるのであろうか。この点に関するスタンダードな説明をナベールのテキストの中に求めるならば、たとえば次のようなものがそれに当たるであろう。

自らが何であるかを見出すことを断念する自我は、この断念そのものに含まれる絶対的な働きを自己の根底において捉え直すことによって、その働きを通して、その働きとして存在し、それを支えとして現に実存するようになるのである。(EM,57)

ここで注目すべきであるのは、「断念」(renoncement)という言葉である。自己自身を断念することによって、意識は自己審問から自己の証しへと、すなわち、自己の罪責性の発見からその発見を可能にする絶対的な働きの捉え直しへと移行することができるのである。絶対的な自己肯定は絶対的な自己脱去と軌を一にする。すなわち、自己の全面的な有罪宣告の極点において初めて、自己そのものを断念するという道が開けるのであり、それと引き換えにして、絶対的な働きの確実性が全く透明な姿で感得されるのである。根源的肯定の「証し」は、おおむねこのようなものとして描かれていると言えよう。

このような記述には、神秘主義における「否定の道」とのある種の類比が認められる。実際、『倫理のための要綱』では、根源的肯定を表現するために、一度だけはあるが「自我に住まう神」(EE,27)という言い方が用いられていた。この「内ナル神」(Deus interior)によって、「われわれの過去がどうであっても、さまざまな過ちを犯したとしても、われわれから改新の力が奪われることはありえないという確信」(EE,73)がもたらされる、とされるのである。

しかし、このように表現された確実性は、『悪についての試論』以降のナベールにとっては、その哲学の始原とするには強すぎるものであると思われる。実際、「正当化できないもの」という概念は、われわれの内なる「神的」な肯定の「力」によってわれわれの存在の「改新」が保証されているという考えとは相容れないであろう。というのも、根源的肯定がこのように解されるとすれば、悪の反省を通してわれわれ自身の根底に見出されるに至った「克服不可能な矛盾」は、この肯定に触れることによって取り除かれてしまうは

ずだからである。罪の感情における意識の自己審問が本当に全面的なものであるならば、ナベールの肯定的意味は、あくまで「この矛盾を告発する」(EM,51)働きの絶対性に存するのでなければなるまい。それゆえ、根源的肯定が、われわれを告発することによってわれわれに自己自身の断念を要求するものであって、この要求がわれわれのもっとも深い存在可能性を照らし出すものであることは確かであるとしても、そのような断念は、どこまでもわれわれ自身の行為によっては実現不可能なものであり続けるのである。この点について、ナベールは次のような仕方の説明している。

精神的な法則であり、根源的な始原としての一性であるもの(……)へと接近するために、私は断絶や墮落の跡を消さなくてもよい。そうした始原は、私から発するものではないが私の内にあるのであって、注意を取り戻しさえすれば、それを全き姿で現存させることができる。とはいえ、私はどのような行為についても、この始原を絶対的に証言するものであると主張しようとはしないであろう。それに対して、この始原に絶対的に反対する証言ならば、他に無数にあることを私はよく知っているのである。(EM,175)

したがって、根源的肯定がわれわれの力では実現不可能なものであるというのは、単にけっして到達できない理念のようなものだけということではない。それはあくまで「私の内」で働いており、注意を新たにすればすぐに触れられるものである。だが、私自身よりもさらに内なる内面性を透見させるこの働きの透明性には、それを自ら「証言」することができないという私の無力性がつねに張り付いている。その意味では、根源的肯定の証しは、同時にそのような証しの不可能性の証しであると言わねばならない。この不可思議な二重性における証しは、一体どのように理解されるべきものであろうか。

この問いに関する最後の手がかりは、ナベールの死後出版された遺稿集『神の欲望』の中に見出される。たしかに、生前に刊行された著作に比べると、そこでの論述はくり返しも多く散漫な状態にとどまっている。出版に関して極度に慎重で、可能な限り論述を凝縮し、本質的な事柄のみに切り詰めた上でしか著作を発表することのなかったナベールであるから、彼が生きていれば、おそらくこの遺稿集に収められたテキストの大半は削除されたことであろう。それを考えると、遺稿の一言半句に過度に寄りかかった解釈は慎まねばなるまい。だが、この遺稿集は、最晩年のナベールが新たな著作の準備として明確な構想の下で行った仕事の記録であり、そこでは『悪についての試論』ではなお十分に捉えきれなかったさまざまな事柄が、新たな光の下で浮き彫りにされているのを確認することができる。その中でも、本論考のコンテキストにおいてとくに重要になってくるのが、「散逸した絶対」(l'absolu dispersé)と「現実超出的なものの経験」(l'expérience du transréel)⁸という二つの概念である。

第一の概念は、根源的肯定の絶対性を「神」と明確に区別しようという企てを通して打ち出されてくる。もちろん、根源的肯定そのものの絶対性に関しては、ナベールの見解にはいささかの揺らぎもない。だが、悪についての反省を極点まで推し進めるならば、この絶対性を「現動的な絶対者」(Absolu actuel, DD, 154)であり、純粹現勢態(Acte pur)であるような「内ナル神」と同一視できないものであることは明白である。こうして、根源的肯定は「自我に住まう神」であってはならず、むしろ「非現動的(non actuel)な絶対者」(ibid.)、すなわち「取り返しのつかない仕方」で分断され、どこまでも砕かれていながらも、個々の意識の内に思い出として、また欲望として現存しているような絶対的なもの」(DD, 148)とみなされねばならなくなるのである。

これは、絶対的なものはいつもすでに喪失されており、意識は「この喪失の証人」(DD,153)以外の何ものでもない、ということである。「取り返しのつかない仕方では断絶されている」というのは、われわれには絶対者の喪失を告げるこの内的証言のさらに手前に遡行することはもはやできないことを意味している。しかし、それならば、一体いかにして、なお根源的肯定に究極的な確実性を認めつづけることができるのだろうか。この「非現動的」な絶対については、むしろいかなる確実性も証しされえないと言うべきではなかろうか。

このような問いかけに対しては、少なくとも「われわれのあらゆる無力を起点として、思考によって絶対なるものの観念を構築することはできる」(DD,153)、と答えることができる。絶対者の喪失の証人であることは、それ自体が「絶対なるものを思考する」という独特の経験なのである。だが、この経験の有りようはどのようなものであろうか。

ここにおいて、「現実超出的なもの」の経験」という概念が持つ重要な意義が強調されるべきである。この術語は、遺稿の中で初めて登場したものである。なるほど、すでに『倫理のための要綱』において、根源的肯定がある意味で「非現実的」(irréel)なものであることが認められていた。だが、それが単なる不在ではなく、現に「自我から発することなく自我の内」で作動しているものであると言うのであれば、その「現実的な非現実性」とでもいふべきあり方を理解にもたすことが、根源的肯定が証しされる仕方を捉える上で不可欠になってくる。まさしくそのような役割を果たしうる術語が、この「現実超出的」という形容詞にほかならない。その意味で、この術語は、自我の全面的な審問にまで深化されうる悪の反省的経験の可能性の条件となる「反省的な働き」が現に「経験」される仕方を表していると言える。ナベールは次のように述べている。

この反省的な働きは、すでにある意味では現実超出的なもの」の経験である。というのも、この働きは、一切の規定と一切の意識内容を離れて自らを定立するからである。(DD,195)

もちろん、意識を形成する規定や内容を全て抹消できるというわけではない。根源的肯定が意識に突きつけてくる「断念」の要求は、どこまでも不可能な要求にとどまるものである。しかし、そのような要求を突きつけられるとき、意識は少なくとも「そうした全ての規定の偶然性」(DD,196)を感得させられる。それは、「たえずわれわれの注意を求め悪の現存を一瞬無視することができるという可能性」(DD,198)が経験されるということにほかならない。まさにそのようにして、根源的肯定に固有の確実性が「証し」されるのである。これは、絶対的なものの「微分的」経験とでも呼ぶべき事態であって、ハイデガーにおける現存在の「全体性」の証しとは、微妙ではあるが本質的な仕方異なるものである。

ナベールの自我が証しされる仕方のこのような特質を言い表すためには、リクールの表現を借りて、「引き裂かれた証し」(attestation brisée)と名づけるのがもっとも適切であろう⁹。たしかにナベールの言う根源的肯定は、根本的な意味で「本来的」と呼びうる存在可能性、すなわち、われわれに自らの全ての可能性を放棄するように迫る要求を通してのみ「証し」されるような存在可能性であって、この点においてハイデガーの考察と深く通じ合うところがある。しかし、くり返しになるが、これはわれわれが自らに「引き受ける」ことのできない存在可能性である。それゆえに、ナベールの自我は根本的に「引き裂かれた」形で自らを証しすることを余儀なくされる。すなわち、根源的肯定とは、もはやわれわれの存在可能の「不可能性

の可能性」でさえありえず、まさしく「不可能な」可能性、より厳密に言えば、単なる思考においてそれへと注意を向けること以外は不可能な可能性なのである。「あらゆる次元の悪」への注意と一体であり、全くの無力にまで切り縮められたこの注意のみが、ナベールの言う「現実超出的なもの」の確実性 反駁不可能だが限りなく脆弱な確実性 の守り手となる。ナベールの「反転された」反省の終極において生起する始原への目覚めは、まさにこのようなあり方をとるのである。

4. 証人を待つこと：開けとしての裂け目

しかし、最後に問わねばならないことが残っている。ナベールの反省哲学において、その始原となる絶対的なもの証しが「引き裂かれた」ものでしかありえないということは、結局のところ、この哲学が悪の問いによって挫折させられたということではなからうか。もちろん、「引き裂かれた証し」とは存在の不条理性の確認ではない。そこで問題になっているのは、意識が自らの引き裂かれた有りようをそれとして認知させるような働きを反省的に識別するということである。しかし、この認知は袋小路でしかないように見える。ハイデガー的な証しの場合ならば、現存在が覚悟して自らの根源的な有限性を引き受けることによって、日常的な現存在の準備的分析で得られた諸成果をより深い次元で「反復」することが可能になる。その意味で、証しは現存在分析の全体を巡回させる枢軸のような地位を占めている。これと比べると、ナベールの引き裂かれた証しは、いかなる「反復」もありえない単なる行き止まりでしかないように見える。この証しがわれわれの内に暴き立てる「根本的な有限性」は、まさしくそれが「正当化できないもの」の根底であるがゆえに、われわれにとってはけって自己化できないものでありつづけるのである¹⁰。だとすれば、ここで証しされるのは「哲学の不可能性」以外の何ものでもありえないのではなからうか。

しかし、それにもかかわらず、ナベールは根源的肯定を「無限」なものとして特徴づけることを止めない。当然ながら、これはわれわれの罪の感情を外から相対化して鎮めるような無限ではなく、悪を悪として認知する営みの内側でのみ作動する「内包的無限」(l'infini intensif)¹¹を意味している。自己が自己であることの罪責性という根本的な有限性の経験の内ではひたすら集約され強度を増していく(s'intensifie)無限のこうした有りようを言い表すために、ナベールは、『倫理のための要綱』以来一貫して同一の術語に訴えている。それは「欲望」(désir)という術語である。われわれの内に「けって鎮まることのない欲望」を引き起こすことによって、ナベールの反省が哲学の原理的な働きのただ中に導き入れた裂開は、そのままこの原理的な働きの証しとなるのである。だが、一体それは何を求める欲望なのであろうか。それが単に「本来的自己」を目指すものではありえないことは明白である。なぜなら、すでに見たように、罪の感情がわれわれに負わせる責めは、われわれがわれわれであるという事実にとどまらず、他者がわれわれから切り離されて他者であるという事実にも及ぶからである。まさしくそれゆえに、『悪についての試論』以来、ナベール哲学における欲望は「一者の欲望」(désir de l'Un)という姿をとるのである。

ここで重要であるのは、この欲望を、自己と他者の区別に先立つ一性への還帰を目指すものとみなしてはならないということである。そのような一性があるとすれば、ナベールの意味での反省以前、すなわち悪が問われる以前に位置づけられるはずであり、ゆえにそれを目標として設定すること自体が、ナベール

の反省哲学に対する決定的な裏切りになるであろう。このことを理解するためには、そのような意味での一性が回復されることによって、他の諸意識が被った害悪が償われうるものかどうかを問うてみればよい。この点については、P・ルヴェールが編纂した『未公刊遺稿集』に収められた次の一節がきわめて啓発的である。

プロティノスの一者、神秘主義者たちの一者、ラニョーや合理主義者たちの一者は、つねに自我の脱自己化、他者の絶対性の否定を意味している。この見地では、愛はどうなるのであろうか。[...]理性的なもの、普遍的なものの代表者を愛するということになってしまうのであろうか。(IN,142)

もちろん、ナベールの一者も自我の脱自己化を強く求めるのであるが、同時にそれが、いかなる形の他者否定にもあくまで抵抗するものであることを忘れてはならない。なぜなら、意識間の関係において生じた断絶が修復されることを望みうる場所があるとすれば、それは当の関係自体においてでしかありえないからである。それゆえ、ナベールの考える一者の欲望とは、自他の分離「以前」の一性へと復帰を目指すものではありえない。むしろこの欲望は、「絶対的な出会い」の待望、未だ到来しないものの到来への待望という姿をとらねばならない。それは、「還帰となることのない前進」(Cf.IN,176)でしかありえないのである¹²。

神の欲望は他者の欲望に根づいているのではなからうか。それはこのように絶対にまで高められた他者の欲望なのではなからうか。(IN,142)

こうして、「他者の欲望」と一つの事柄となった「一者の欲望」という様態の下で、ナベールの自我の証しが被る「引き裂き」は、「自らの存在がもつ諸可能性を汲み尽せず助けを待っているという感情」(DD,257)を得て、そのまま一つの「開け」と化す。自己の全面的な無力と結びついたこの開け、「聞かれることを待っている祈り」と言い表されるこの事態こそが、ナベールの証しの最後の契機となりうるものではなからうか。まさしくこの地点において、悪の全次元に向けられた「注意」(attention)は、同時に他者の証言を「待つこと」(attente)を意味し始める。なぜなら、「自分自身がそうならねばならないが現にそうではないところのものを、われわれは他の存在に関しては肯定する」(DD,289)からである。ここにおいて、証言の解釈学、より正確に言えば、「絶対的なものの絶対的な証言」の解釈学が開始するのである。はたしてこれは、なお哲学に属する営みなのであろうか。われわれは「然り」と答えたいと思う。たしかに、ここで問われてくるような「証言」ないしは「証人」は、もはや哲学の思い通りになる事象ではない。だが、そのような証言を「待つこと」自体は、あくまで哲学的反省を通して見出された欲望　たとえそれが「無力な憧憬」でしかなくとも　から発する営みなのである。哲学の始原である「絶対」は取り返しのつかない仕方で散逸されてしまっているということ、それがナベールの反省が辿り着いた洞察であった。だが、この「取り返しのつかない」喪失の後にも、なお「待つ」という営みが生き残り、「証言の解釈学」が始動する。そこで目指されるのは、失われた絶対へと還帰しそれを取り戻すということではない。そうではなく、この世界のただ中に「絶対なるものの生きた、効力のある、リアルな痕跡」(DD,154)を識別することができるかどうか問題となるのである。

5. 終わりに

「証言の解釈学」の入口に達したところで、本稿の考察はひとまず区切りとしなければならない。その先には、「神的〔という形容詞〕でしかないような神」(Dieu qui n'est rien que divin)をめぐる類例のない独自の思索空間が広がっているのであるが、それについての論述は別の機会に譲りたい。だが、少なくともはっきりしているのは、ナベールが生涯の最後に切り開いたこの思索が、「存在 神 論」の解体の後になお可能であるような「宗教哲学」の姿を考える上で、本質的な意義をもつものとなるだろうということである。実際、そこにおいては、最高存在者としての神、全知全能で必然的な神は、意識を構成する「欲望」を満たしえないどころかそれを隠蔽するものとして徹底的に批判され、いかなる主語的存在をも想定することのない「表現」そのもの、「媒介」そのものとしての証言の方へと探究が向けられるのである。その探究の向かう先を示唆するものとして、ここでは次の一節のみを引いておくことにしよう。

絶対なるものの場合と同じく、神にも存在という観念はふさわしくない。〔……〕表現の背後に自らが何であるかを告げることに部分的にでも成功した力能があると想定するのは無益なことである。〔……〕われわれは媒介者(仲介者)を通してのみ神を知るのだと言うことによって、神と媒介者が分離されるのではない。むしろ、両者をこの上なく密接で内密な仕方によって結びつけ、『神とはその媒介者である、神とはその表現である』と言わなければならなくさせるのである。ただし、これは である という動詞が永続する主体を自らに割り当てないということがありえたとしての話であるが。(DD,376)

とはいえ、ここで問題になる証言ないしは証人 要するに、ナベールの意味での「神」 が、あらかじめ「宗教」として規定できる事柄(教義、制度、宗教経験等々)に支えを求めることのできないものであることは、どれほど強調してもしすぎではあるまい¹³。かりにナベールの意識が待ちのぞむものが、すでに確定された宗教的なものによってもたらされるものだとなれば、「正当化できないもの」といっても、そのような宗教的な枠組の中では最初から正当化されていたのだということになってしまうであろう。証人を待つというのは、哲学にとっても宗教にとってもまったく予見不可能な「思いもよらないもの」(l'inattendu)を待つことである。「証言を証言として認めさせうる最良の指標は、まさしくその新しさ、その予見不可能性である」(DD,286)とナベールは明言している。この観点から見返してみるならば、ナベールの哲学には、その歩みの全体において、「偶然性」(contingence)という性格が想像以上に深く刻み込まれていることが分かるであろう。実際、ナベールは次のようにさえ言っているのである。

ある意味で、神的なものの出現の内には根元的な偶然性が存しているが、この偶然性は、それが出現したことを知ることができる意識の現存に裏打ちされている。だが、そのような意識が現存することもまた、偶然なのである。(DD,321)

このように偶然性が二重化し、神的なものをそれとして認めうる根源的肯定までも染め上げるとすれば、根源的肯定を自覚させる意識の反省的深化、さらにはこの反省を起動させる正当化できないものの感情すらも、同様に偶然性を免れえないことになるであろう。だからこそ、ナベールの反省哲学は、「反省そのものの拒絶」の可能性を「絶対的な悪」(DD,55)としてつねに視野に入れることを余儀なくされるのである。このように根元的な偶然性にさらされている哲学などというものは、あまりにも脆弱な思索であるように思われることであろう。たしかにその通りである。だが、現在われわれが置かれているような状況においては、このようにどこまでも弱さを内に抱えこんでいくということが、かえって思索がリアルであるための不可欠な要件になるのではなからうか。そのような意味で、ナベールの思索は、その問題関心とスタイルの特異性にもかかわらず、われわれに対して多大な示唆を与えてくれるのである。

注

¹ ナベールの著作からの引用箇所は、以下の略号に頁数を添えて本文中に記しておく。

EE : *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1943.

EM : *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.

DD : *Le Désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966 ; rééd : *Le Désir de Dieu. Suivi de « la conscience peut-elle se comprendre ? »*, Paris, Cerf, 1996.

IN : « Inédits », in Paule Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.

² このような面から見れば、ナベールの哲学を「ポストモダン」と形容される諸々の思想と引き比べて論じることさえ可能であるかもしれない。そのような試みを含むものとして、以下の拙論を参照されたい。

Yasuhiko SUGIMURA « Le témoignage comme passage originaire chez Jean Nabert », in Philippe Capelle(ed.), *Le souci du passage. Mélanges offertes à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.

³ これは、1934年の草稿に付けられた題名である。ナベール哲学の発展史においてきわめて重要な意味を持つこの草稿は、遺稿集『神の欲望』が出版元を変えて再刊された際に、エマニュエル・ドゥーシーの解説を付して公刊された。Jean Nabert, « La conscience peut-elle se comprendre ? », in *Le Désir de Dieu. Suivi d'un inédit : La conscience peut-elle se comprendre ?*, *op.cit.*, 1996.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984. (以下、『存在と時間』からの引用は、頁数とともにSZの略号で示す)。

⁵ ナベールの忠実な弟子の一人であるポール・ノーランの筆記録に基づく。この箇所はドゥーシーの次の論文で引用されている。Emmanuel Doucy « Expérience du mal et désir de Dieu », in Philippe Capelle (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003, p.127.

⁶ Jean Nabert, « La conscience peut-elle se comprendre ? », *op.cit.*, p.425.

⁷ Jean Greisch, « L'inquiétude du « se comprendre » et le désir de Dieu », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2000, No.3, p.476.

⁸ 「現実超出的なもの」という概念の重要性については、ジャック・ボーフェイの次の著作(とくに第一〇章)を参照のこと。Jacques Baufay, *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1974.

⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.368. なお『他者としての自己自身』以降のリクールにおける「証し」概念の重要性については、以下の拙論を参照されたい。Yasuhiko SUGIMURA,

« Pour une philosophie du témoignage : Ricoeur et Heidegger autour de l'idée d'« attestation (Bezeugung) », *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 80 : Hommage à Paul Ricoeur, 2005, p.483-498.

¹⁰ 実際、ナベールは次のように述べている。「その一時的な性格の中でつねに脅かされながらも、意識の自己に対する関係の集約強化へと向かうこの注意は、その絶対的な指向において、根本的な不満足へと運命づけられており、意識の起源へと貫入して自己自身の生成と完全に一体化することはできないものであることが暴露されるのである」(DD,112)。

¹¹ この問題の重要性は、すでに 1924 年に刊行されたナベールの博士論文『自由の内的経験』においてはっきりと示されている。Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p.121-187.

¹² ナベールにおける「一者」の概念がこのように理解すべきものであるとすれば、ラズロ・テンゲリがレヴィナスに近い立場から行ったナベールの倫理への透徹した批判に対して、反論を試みることができるかもしれない。テンゲリの考えでは、ナベールの倫理は、反省哲学を彼の考える「基礎倫理学」(Fundamentalethik)の方向へと徹底化するものであって、多くの点でレヴィナスと比較可能であるが、にもかかわらず、最終的には失われた一性への郷愁を免れえないものである。その点において、悪は依然として ナベールがつねづね主張するのは反対に 善の欠如として位置づけられている、とされる。「結局、ナベールにおいては、自我の他者にたいする事実的な関係は、妥当原理としての『一者』を基準にして測られる。それゆえ、悪を善の欠如として見るイメージを、この〔自他〕関係において現れる転倒から遠ざけておけるかどうかは疑わしいことである。」(Laszlo Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, p.310)

¹³ この意味で、ナベールの解釈学がわれわれにそれを「待つこと」を学ばせる証言とは、栄光に満ちた証言ではなく、むしろリクールが「目立たぬ者たちの証言」(le témoignage des humbles)と名づけるもの、すなわち、ひたすら「自己を低めること」(abaissement, humilité)に徹するがゆえに、その「自己を低めること」自体を顕彰することさえも禁じるような証言であると言える。この点については、Paul Ricoeur, « L'arbre de la philosophie réflexive », préface à Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, op.cit., p.XXVIII.、および Rolf Kühn, « Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert », in *Kantstudien*, No.89, 1988, p.78-79.を参照のこと。