

## 為しうる人間と承認（再認）の理念 ——ポール・リクールを讀えて

ジャン・グレーシュ  
(杉村靖彦訳)

承認（再認）(reconnaissance)（訳注1）とは、理念であるより前に、一つの経験、一つの営みです。それは、まずもって記憶するという営みです。この講演は、まずはポール・リクールへのオマージュとなるものです。リクールが生前公刊した最後の著作には、『承認の行程』<sup>1</sup>という美しい題名が付いています。しかし私は、私よりも以前に日本を訪れたフランス哲学の他の二人の巨匠の名をここで思い起こしておきたいと思います。一人はスタニスラス・ブルトン、もう一人はミシェル・アンリです。

リクールの死以降、『承認の行程』という題名は新たな含意を背負うようになりました。すなわち、リクールの著作を読み、それを我が物とするという作業は、以後、読者一人ひとりが固有のリスクを負い、危険を冒して実行しなければならない「承認の行程」となったのです。その場合、次のように問わなければならないでしょう。20 世紀の哲学において特異な地位を占めるこのリクールという哲学者は何者なのでしょう。自己自身を「他者として」承認（再認）することをこの哲学者が可能にしたのだとして、それはどんな種類の

---

\*リクールの著作からの引用は、既存の訳業を参照しながらも、基本的には訳者自身の手で訳している。

\*本文および原注内の亀甲括弧〔 〕は、訳者による注記であることを表している。

（訳注1）フランス語の reconnaissance は、同定、再認といった意味を起点に、ヘーゲルの Anerkennung に相当する承認という意味を持ち、さらには感謝という意味をも持っている。リクールはこの多義性を最大限に活用しつつ考察を展開しており、グレーシュの解説もそれを踏まえてなされている。本訳稿では、基本的にはそれらの訳語を文脈によって使い分けて訳出しつつ、とくに語の多義性に注意を促したい場合には「再認（承認）」というような表記を用いた。

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004. [邦訳：ポール・リクール『承認の行程』、川崎惣一訳、法政大学出版局、2006 年]。この著作からの引用箇所は、本文中にカッコで示している [邦訳の頁数も付記しておいた]。

承認（再認）なののでしょうか。そして、ただ一人の勝者しか認めない生死を賭けた戦いには還元されないような相互承認の涵養を促進する上で、彼の思索の主たる諸テーマはどんな貢献をなしているのでしょうか。

まさにこのことによって、『承認の行程』という題名は、〔単なる題名から〕姿を変じて、リクールの哲学的道程を一つの承認（再認）の作業の生成として読み直すように誘いかけられます。すなわち、未完了の承認作業、定義上完了しえない承認作業がゆっくりと辛抱強く生成してくる過程として、リクールが辿った道程を読み直すように誘いかけてくるのです。『承認の行程』という著作は、同定としての承認（再認）、自己承認（再認）、相互承認（再認）（ここから感謝と贈与という問題系へと至る）という三つの概念を焦点とするものですが、こうしてさらに第四の次元が加わることになります。つまり、探究としての承認（再認）です。これは、先の三つとは別に研究する価値のあるものでしょう。

彼と最後に交わした会話の中で、リクール自身、このような次元に言及していました。彼は私に次のような逸話を語ってくれたのです。例の「奇妙な戦争」の最中のこと、指揮官が彼に命令しました。「リクール、あそこの森をよく見て (reconnaître) こい。ドイツ兵が隠れていないか確かめるのだ」。「私は任務を遂行しました」、とリクールは言いました。「そして五年後にやっと帰ってきたのです」〔リクールは第二次大戦中ドイツ軍の捕虜となり、五年間捕虜収容所に拘留されていた〕。絵に描いたような話ですが、「迂回の哲学」として特徴づけられるリクールの思考様式にふさわしい逸話です。リクールをヘーゲルから分かちつものはいろいろありますが、それでも二人は「精神の道は本質的に媒介であり、迂回である」という確信を共にしています。二人の道が分かれるのは、絶対精神を施工責任者とし、究極の保証人とするような全的媒介の可能性をリクールが排除するからです。

もちろん、リクールが後に残した膨大な哲学領域を「再認（承認）」する仕方、すなわちそれを探究し踏破する仕方は色々あります。『承認の行程』にまとめられた三つの研究は、まずはネガティブな事実の確認から始まっています。すなわち、認識理論にはさまざまなものがあるが、それと比べられるような哲学的承認（再認）理論は存在しない、と言うのです。「行程の巡行(l'itinérance)」という表現 (p.357、邦訳 353 頁) からして、リクールがかくも重大な欠如を埋めようという野心を持っているわけではないことが分かります。問題はもっと控えめなものであって、「《承認(再認)》という語について知られている一連の哲学的用例に対して、語彙のレベルでの一貫性に対応するような〈統制された多義性〉としての一貫性を付与する」(p.10、邦訳 2 頁) ことはいかなる条件のもとで可能になるのかを示す、ということなのです。『承認の行程』の序言と序論で、リクールはこの語に関する『リトレ』と『グラン・ロベール』の記事をあたかも声に出すようにして読み直しています。そこで考察は、バーバラ・カッサンが編集したあの素晴らしい『ヨーロッパ哲学語彙集』(Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004.)に収録するだけの値打ちのあるものですが、残念なことにカッサンの語彙集にはそれに対応する項目がありません。

「reconnaître」という動詞一つに、フランス語は二〇個を下らない多様な意味を集中させています。だから、そこから翻訳上の諸問題が生じてくることは容易に想像できます。これは『承認の行程』の翻訳者が解決しなければならない問題です。

## 〈過ちやすき人間〉から〈承認(再認)しうる自己〉へ

「哲学は、普通の使用に従う日常言語の叙述のための語彙を改良することから発してくるのではなく」、「その通常の使用法によって統制されているだけの日常言語と対照をなすような哲学固有の諸問題」(p.32、邦訳 24 頁)によって任務を授けられるのだということ、そうしてそれらの問題は、「新たな問いかけ方」(p.124、邦訳 117 頁)を開始する真の意味での「思考の出来事」となるのだということ、本書の行程を区切る三つの研究は、そのような確信によって支えられています。リクールが自らの「承認(再認)の行程」を構築していく仕方を詳しく吟味する前に、今しがた言及した〈探究としての承認(再認)〉という考え方に立って、まずは次のように問うてみるのも無駄ではないように思います。つまり、『承認の行程』という著作はリクールの残りの哲学著作とどのような関係をもつのか、と問うてみるのです。

リクール自身による明示的な言明は一切ありませんが、私は三つの仮説を立ててみたいと思います。

1／第一の仮説は、1960 年に生じた解釈学への最初の突破に関係するものです。この突破は、『過ちやすき人間』と『悪の象徴系』という双子の著作で起こりました。「象徴は思考を引き起こす〔思考するものを与える〕(Le symbole donne à penser.)」のだとすれば、それは、象徴とは定義上承認(再認)の象徴だからでもあります。これは、すでにプラトンが『饗宴』で強調していたことです。「したがって、ぼくらはひらめのように一つのことを二つに断ち切られたのだから、一人ひとりが人間の割符〔象徴〕(シュンボロン)というわけだ。だから誰でも自分の割符を探し求めるのだ」<sup>2</sup>。象徴の解釈学は、象徴が顕現するさまざまな次元——夢の次元、宇宙的次元、詩的次元——を分析したり、それらについて第二段階の記号を作成したりすることに甘んじるわけにはいきません。この解釈学は、同時に象徴の根本機能にも関心を寄せなければなりません。それは、エドモン・オルティグが『言語表現と象徴』で示していたように、承認(再認)という機能なのであって、象徴される多様な内容からは独立したものなのです。この意味で、リクールが 1960 年代に展開しよう

<sup>2</sup> プラトン『饗宴』191d5-7. [邦訳：『プラトン全集第 5 巻 饗宴・パイドロス』、鈴木照雄、藤沢令夫訳、岩波書店]

とした象徴の解釈学は、すでに承認（再認）という問題系を萌芽状態で含んでいたのではないかと問うことができるでしょう。

2／この結びつきは、1990年代から『他者としての（のような）自己自身』に続く諸著作でより明示的になってきます。『他者としての自己自身』の第七研究から第九研究では、リクールが控え目にも「小倫理学」と呼んだ考察——実際には偉大なる様式の倫理学であることは言うまでもありません——が展開されていますが、この考察は「批判的な」賢慮（フロネーシス）で締めくくられています。この賢慮は、感性的直観にも比しうる個別化の機能をもった〈状況における道徳的判断〉<sup>3</sup>が、公共の討論、友情ある対話、共有された諸々の確信を通してどのように形成されるのかを理解しようとするものです。「カントのいう道徳性を介してアリストテレスの賢慮とヘーゲルの人倫性を和解させる」<sup>4</sup>ことを目指すこの勇気ある企ては、最初の「承認（再認）の作業」と形容するに値するものであると思われま

す。『他者としての自己自身』の課題は、「誰が話すのか」、「誰が行為するのか」「誰が物語るのか」、「誰が帰責の道徳的主体なのか」という四方向の問いを展開することにあります。この作業は、まずは自己性(ipséité)と同一性(mêmeté)の弁証法に、次いで自己性と他者性の弁証法に動かされる探索に伴って出現してくる自己のさまざまな形象の吟味を通してなされます。このリクールの探究は、次のようなテーゼに行き着きます。すなわち、他者性とは、すでに完全武装した自己性へと——あたかも「独我論的逸脱を警告するためであるかのように」——外から付け加わるものではなく、「自己性の意味内容と存在論的体制」<sup>5</sup>に属するものだ、というテーゼです。

この著作には結論はなく、「ソクラテスのイロニーの調子で」なされた宣言があるだけです。すなわち、受動性－他者性の三大経験である固有身体、他人、良心の経験は、何らかの共通分母へと引き戻されるのではなく、それぞれの特有性において確認されねばならない、と言うのです。しかし、リクールの言う「現象学的－解釈学的サイクル」が完遂される第九研究には、それまでの行程を読み直す形での結論めいたものが含まれています。この部分は、まさしくリクールの諸々の大著での結論部と同じスタイルで書かれているのです。そこでは、序言で言い表された三つの問題系、すなわち「〈誰が？〉」についての反省の〈何が？－何故？－どのように？〉の分析による迂回、〈同一(idem)〉としての自己同一性と〈自己(ipse)〉としての自己同一性との一致と不一致、自己と自己とは他なるものとの弁証法」<sup>6</sup>は、それぞれ古代と近代の道徳哲学から借り入れた象徴的術語へと関係づけられる

<sup>3</sup> アリストテレス『ニコマコス倫理学』第6巻第11章, 1143 a 25- b 13. [邦訳:『アリストテレス全集第13巻 ニコマコス倫理学』、加藤信朗訳、岩波書店]

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p. 337. [邦訳:『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局]

<sup>5</sup> Ibid., p. 367.

<sup>6</sup> Ibid., p. 338.

ことになります。そうしてこの術語の方も、自己の解釈学によって豊かにされ、明確化されるのです。

(a) 「良い」と「為すべき」という述語で形容される行為の目的評価と自己評価とが交差するところでは、帰責可能性(imputabilité)という概念に出会います。この概念の定義は、「倫理的および道徳的な述語、すなわち、良い、正しい、義務に適った、義務によってなされたというように行為を形容し、最後に葛藤状況では、もっとも賢明なものとして形容するような述語の条件下で、行為をその行為主へと帰すること」<sup>7</sup>とされています。

(b) 第二の交差点は、自己性の概念と同一性の概念とが交わるところにありますが、それは責任という概念によって形成されます。すでに第五研究と第六研究で示されたように、物語的自己同一性の真の本性は、自己性と同一性の弁証法に照らされて初めて明らかになります。物語的自己同一性は、恒常性と継続性とを混同させないようにしつつ、性格の維持と創造的忠実の保持とを交差させます。この弁証法が倫理的行為の諸問題に結びつけられると、責任という概念によって表現されるわけです。リクールはこの概念を、将来への関係、過去への関係、現在への関係という三重の領域で活用しています。ハンス・ヨナスが『責任という原理』で強調するようなもっとも遠い帰結も含めて、将来にわたる自らの行為の帰結を引き受ける者こそが、「責任ある」自己と言えるのです。リクールはまた、「完全に私たちの所産となることなく私たちが触発してくる」<sup>8</sup>過去に対する責任をも語っています。この場合は、責任は承認（再認）された負債という姿をとります。最後に、責任という概念には、単なる点的な瞬間には還元されない現在への関係が含まれています。

(c) このように第九研究では、それまでの九つの研究が描き出す現象学的・解釈学的サイクルがごく簡単に読み直されたのですが、その読み直しの最後の一節で、リクールは一つの提案を行っています。すなわち、自己自身と自己とは他なるものとの弁証法は、イエナ期のヘーゲルが愛用した承認というカテゴリーによって十全な姿で表現される、と主張するのです。この読み直しが辿り着いた次のようなテーゼは、『承認の行程』の胚珠細胞となるものでもあります。「承認とは、自己評価を心遣いへと、そして心遣いを正義へと向かわせる運動を反省する自己の構造である。承認は自己の体制そのものに二者関係と複数性を持ち込む。友愛における互助性(mutualité)、正義における配分的平等は、自己自身の意識の内で反省されることによって、自己評価そのものを承認の形象と化するのである」<sup>9</sup>。

このように、承認というカテゴリーがもつ哲学的重要性をほのめかす時、リクールはその裏付けとしてヘーゲルに言及しています。そうすると、私たちは『承認の行程』という著作に闘争の行程という意味を与えたいくなります。リクールからすれば、問題となっているのは、究極的な「承認のための闘争」なのですが、ただしこの表現は、P.-J. ラバリエー

<sup>7</sup> Ibid., p. 338.

<sup>8</sup> Ibid., p. 343.

<sup>9</sup> Ibid., p. 344.

ルと G.ジャルクジックが彼らの手による『精神現象学』の翻訳と注釈で与えた意味で解されねばなりません。『精神現象学』には伝統的に「主人と奴隷の弁証法」という題名で提示されてきた章がありますが、著作全体の組立てを注意深く見るならば、実際この章は、承認のための最初の闘争として読んだ方がよいものなのです。

3／『他者としての自己自身』は、リクールにとって究極的なものである大いなる作業場を開いてくれています。それは、「為しうる人間 (l'homme capable)の現象学」というタイトルで指示されるような作業場です。『承認の行程』の第二研究は、丸ごと一章を使って、この為しうる人間の現象学というプログラムを提示しています。同定としての承認(再認)、自己承認(再認)、相互承認(再認)——感謝をその最高の表現とする——という三重の意味で解された承認(再認)の力能 (capacité)こそが、この現象学の決定的な契機となるのです。

『承認の行程』の序言に、この本の道程全体を要約する一節があります。つまり、「まずは同定としての再認を前に出し、次いで或るもの一般の同定から自己性によって特有化された存在のそれ自身による再認(承認)への移行を、さらには自己承認(再認)から相互承認(再認)への移行を司り、ついには〈承認とは感謝である〉という究極の等式——フランス語はこの等式を称えることができる稀有な言語の一つである——へと至らせる力動性」(p.10、邦訳2頁)を受け入れることが大切なのだ、と言うのです。

「承認に関する包括的な大哲学は存在しない」ことを確認した上で、リクールは、承認の概念が問題として浮上してくる過程で主たる思想上の出来事となった三つの哲学的源泉へと関心を向けることを選びます。すなわち、カントの『純粋理性批判』の第一版で出てくる「再認 (Rekognition)」という源泉、ベルクソンの『物質と記憶』で出てくる「思い出の再認 (reconnaissance)」という源泉——これはすでに『記憶、歴史、忘却』の第一部でとり上げられました——、そして、最後ですが重要なのは、イエナ期ヘーゲルの『実在哲学』で出てくる「承認 (Anerkennung)」という源泉です。Rekognition、reconnaissance、Anerkennungと術語もばらばらですが、それよりも重要なのは、超越論哲学、反省的心理学、思弁的精神哲学というように、それぞれの哲学的スタイルがばらばらであることです。

リクールは大胆な戦術をとって、切り立った峰々ほどにも異なったこれらの哲学的要素の間に概念的な移行を手配することによって、それらの明らかな分散性を埋め合わせようとします。リクールの大胆さを示す徴がもう一つあります。つまり、彼は三つの峰のそれぞれに、年代順にではなく問題化の順序にしたがってよじ登ろうと決意するのです。その場合、カントの再認がベルクソンの再認やヘーゲルの承認よりも優先されることになります。同定としての再認という問題系から出発することの根拠となるのは、「私たちのもっとも本来的な自己同一性、私たちが現にある姿にしているこの自己同一性とは、まさに再認(承認)されることを求めるものである」(p.38、邦訳30頁)という確信です。この自己同一性が「同定」されなければ、すなわちそれとして「再認」されなければ、相互承認——へ

ーゲルの『精神現象学』では、「自己意識は他の自己意識においてのみ満足に達する」<sup>10</sup>という有名な言い回しで表現されています——において何が賭けられているのかも分からないのです。

生きた自己意識は、純粹自我に還元されるのではなく、「自己意識に対する自己意識」<sup>11</sup>であって、ヘーゲルによれば、これは「精神とは何であるかという経験」、すなわち「私たちであるところの私、私であるところの私たち」という経験に対応します。こうして、承認の欲望に特有の次元が開示されます。ヘーゲルによれば、この欲望を通して、私たちは「現在という精神的真昼」<sup>12</sup>の中へと入るのです。この「精神的真昼」は、承認 (Anerkennung) という術語が含意するものの重要性を見てとった者たちだけのものです。承認とは、自己意識が他者の意識ときわめて内密に「絡み合う (Verschränkung)」がゆえに、自己意識が「承認されたものとしてのみ存在する」<sup>13</sup>ような関係なのです。ヘーゲルはさらに説明して、ここで問題になるのは「多面的で多義的な絡み合い (eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung)」だと言っています。「自己意識に対する自己意識」という主導的表現における「対する」の意味内容を解明しようと思うならば、このことを肝に銘じておかねばなりません。

エマニュエル・レヴィナスならば、この〈絡み合い〉を、「他者 - のための - 一者」という構造によって明示される他者性の倫理的「筋」として解釈するでしょう。レヴィナスの言う「筋」はヘーゲルの言う「絡み合い」に何を付け加えるか、と問うことができるのと同様に、リクールの『承認の行程』はヘーゲルの言う「承認の運動」——これもまた「行為 (Tun)」です——をいかなる点で変容するか、と問うことができます。承認の秩序に入ることによって、意識は自己自身から引き抜かれます。というのも、以後その意識にとっては、自らの外にある他の意識が存在することになるからです。『精神現象学』において、承認の運動が出現させる自己は、すでに「他者における自己自身 (sich selbst im Anderen)」として規定されています。このことは十分に注意されてこなかったのではないのでしょうか。

これは、リクールが彼の〈自己の解釈学〉において描き出そうとする「他者としての自己自身」と同じものなのでしょうか。ここではこの厄介な問題を扱うことはできません。次のことを確認するだけで十分でしょう。すなわち、『時間と物語』の第三巻で、リクールがヘーゲルの歴史哲学に別れを告げる仕方を表現するために用いた「ヘーゲルを断念する」という言い回しは、『承認の行程』の第三研究でもまったく古びていないということです。問

<sup>10</sup> « L'autoconscience n'atteint sa satisfaction que dans une autre autoconscience. » (Phénoménologie de l'esprit, trad. G. Jarczyk, P. J. Labarrière, Paris, Gallimard, p. 215). [ラバリエールとジャルクジックによる引用箇所の仏訳]

<sup>11</sup> G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S.108. [邦訳：『ヘーゲル全集第4巻 精神の現象学 (上)』、金子武蔵訳、岩波書店]

<sup>12</sup> Ibid., S.109.

<sup>13</sup> Ibid., S.109.

題は、完全なる媒介の哲学である精神の哲学の諸前提を断念した解釈学が、「彼らは互いに承認しあう者として自らを承認する (Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend)」<sup>14</sup>というヘーゲルの定式にどのような意味を与えることができるのか、ということです。これはさまざまな面での二重化 (Verdoppelung)の運動——他者であることの二重の意味、止揚(Aufheben)の二重の意味、自己自身への還帰の二重の意味——を集約しており、ヘーゲルによれば、「承認することの純粹概念」を要約するものなのです。

### 見分けられないもの (le méconnaissable) の試練、および同定としての再認 (承認) のささやかな奇跡

『承認の行程』の三つの研究には、それぞれ冒頭に巻頭言が付されており、各々の探究の精神について長々と語られています。

同定としての再認を扱う最初の研究は、「ド・サシ氏との対話」から抜粋したパスカルの言葉を後ろ盾にして展開します。それは、「誤認(méprise)の本質は誤認していることを知らないことにある」、というものです。この表現は、誤認と単なる無知との隔たりへと一挙に注意を向けさせます。誤認とは、単なる判断の誤り以上のものです。それは、間違った同定に由来する判断の誤りであると言ってもよいでしょう。これは普遍的な経験——そのような経験があるとしての話ですが——であって、シュライーマッハーの言う誤解の普遍性と比べることができるものです。

このことから、リクールがカントではなくデカルトを自らの出発点に選んだ理由が分かります。カントの場合、同定は結合を意味するのに対して、デカルトを迂回することによって、同定が区別の作用となるような問題設定に直面することになるわけです。たしかに、諸々の反省哲学の元祖であるデカルトに敬意を表しただけだと見ることもできるでしょう。リクールは自分自身の解釈学の構想を反省哲学の系列に結びつけているのですから。しかし、もっと深い理由があります。デカルトは、単に判断に関する偉大な哲学者として、「判断の現象学」(p.60、邦訳 51 頁)の内に任意の場所を占めるに値するだけではありません。「デカルトの言説を貫通する誤謬の強迫観念」(p.53、邦訳 45 頁)は、再認の哲学理論を形成するという企てにもついてまわります。この理論は、誤認の経験、つまり間違った同定に対しても、何らかの仕方で全き地位を認めなければならないでしょう。

リクールによれば、真の意味での再認理論はデカルト的な土壌の上では展開できないも

---

<sup>14</sup> Ibid., S.110.



のです。というのも、懐疑のとりこになった主体（あるいはもっとデカルト的に言えば、本気で根本から誇張的に疑うことを決意する主体）は、誤認が単なる主観的な躊躇を源泉とするのではなく客観的な様相を呈してくる場合にしか、認識作用と再認作用とを区別する必要性を見出さないからです。このようなことが起こるのは、アルツハイマー病によって荒廃し切った人を前にして、私たちがこう叫ぶときです。「彼は誰だか見分けがつかなく (méconnaissable) なってしまった」と。

この表現は、カントの判断理論を理解する際にも助けになります。カントの言う判断とは、私たちが「思考によって一つの意味単位〔意味統一〕を把握する」(p.63、邦訳 56 頁) ことを可能にする、言い換えれば同定することによって再認することを可能にする悟性の結合能力のことです。この作業がきわめて困難に、さらには不可能になる場合がありますが、そのような事態を引き起こすのは時間の変質能力を措いてほかにありません。「それはもはや昔の姿ではない」のです。「概念における再認(Rekognition)の総合」に関するカントの分析は、「直観における把握の総合」と「構想力における再生の総合」を延長するものですが、この分析とともに問題になるのは、まさに時間であり、「時間における結合として解された同定の観念」(p.86、邦訳 77 頁)なのです。

リクールは紙数を費やしてカントの超越論的構想力や図式論といった重要な主題を解釈していますが、その細部には立ち入らないことにして、第三章の最初でリクールが「カント主義からの脱出というのは難しい問題だ」(p.87、邦訳 81 頁)と打ち明けていることをとくに記憶しておきたいと思います。この告白は、『時間と物語』第三巻の「ヘーゲルを断念する」と題された章での〔ヘーゲル主義からの脱出に関する〕同様の告白と関係づけてみたいという気を起こさせます。どちらの場合も、困難の源は、これらの思想界の巨人を「訂正」しようとするのは、生徒に返却する答案に「もっとできるはずです」というコメントを付すのと同じくらい空しいことだ、という点にあります。カントにせよヘーゲルにせよ、本質的な問題は「何と縁を切るか、どんなレベルの徹底性で縁を切るか」(p.87、邦訳 81 頁)ということなのです。

目下のリクールにとって重要なのは、「一挙に」コペルニクスの転回を斥け、かつ「表象の魔力圏から脱出する」(p.90、邦訳 84 頁)、ということです。この「表象の崩壊」(レヴィナスの表現)のための戦いを遂行するためにリクールが同志とする人物はたくさんいます。ある意味では、たくさんすぎるかもしれません。レヴィナスに加えて、リクールはフッサールとハイデガーを引き合いに出してきますし、そこにミシェル・アンリを加えることもできるでしょう。この点では、『承認の行程』の読者は少々物足りない状態にとどまります。というのも、リクール自身がどんな戦略によって表象の帝国主義を逃れようとするのかを、読者はもっと厳密に知りたいと思うだろうからです。

表象の優位を打ち砕きに来るのは、世界内存在の哲学です。この哲学はさまざまな存在様式(ハイデガーの言う *Seinsweisen*)を区別することができますが、それらの存在様式に

はそれぞれ異なる時熟の様式が対応しています。かつて私は、長い間見失っていた人をあらためて見出した〔再認した〕ことがありましたが、それは顔の特徴によってではなく、彼の性格に対する私自身の反応の仕方によってでした。単なる誤認が二つの表象の混同から生じるものであるのに対して（私のスキャナーは文字の l（エル）、数字の 1、文字の i を混同したことがあります）、見分けがつかない（méconnaissance）というのはそれとは別の次元に属する事柄です。ここでは、同じものがもう一度現れることは、「ささやかな奇跡」（p.100、邦訳 94 頁）というほどではないとしても、少なくとも、遍在する非恒常性にたいするささやかな勝利という姿をとるのです。聖書でコヘレトの冷め切った智恵に悲愴な調子を与えているのは、この遍在する非恒常性なのです。

こうして、リクールがこの最初の研究をプールの「見出された時」のとある頁で締めくくった理由がよりよく理解できるようになります。それは、「仮装パーティー」のエピソードであって、語り手が夕食時に、年をとって容色が衰えたために誰だか見分けられなくなった過去の知人たちと再会するという話です。ここで現代の小説家は、「メメント・モリ（死を想え）」と死の舞踏の長い伝統に対して貢物を納めようとでもいうのでしょうか。骸骨以上に誰だか見分けられないものがあるのでしょうか。「再認（承認）——少なくとも同定としてのそれ——がその頂点に達するのは、それが〈見分けられないもの〉から勝ち取られねばならない時ではないでしょうか」（p.103、邦訳 97 頁）、とリクールは問うています。これは修辭的な疑問であると思われます。なぜなら、承認（再認）が真の意味でのシジフォスの作業に変わる場合があることを理解するためには、自分が「見分けられないものの試練」に直面した時のことを各人が思い返してみるだけで十分だからです。

プールが推奨するジレンマの解決は、リクールが象徴からテキストに強調点を移した彼の「第二の解釈学」を定義するために自ら用いている定式と合致します。この解釈学の指導的定式は、「自己を理解するというのは、テキストの前で自己を理解し、読解からやってくる別の自己の諸条件をそこから受け取ることである」<sup>15</sup>というのですが、この定式はプールの次の言葉と直接に響きあうのです。「作家の著書とは一種の光学器械にすぎない。作家はそれを読者に提供し、その書物がなければおそらく自己自身の中から見えてこなかったであろうものを、読者にはっきりと見分けさせるのである」。とはいえ、「書物が述べていることを読者が自己自身の中に再認（承認）することは、書物が真であることの証拠であり、その逆もまた真である」というプールのテーゼは、「少なくともある程度は」という言い回しによって含みを与えられています。この含みがつつ重みを測ることが大切なのです。

リクールがこの「別種の再認（承認）」を考察する仕方を分析する前に、最初の研究に関する以上の分析を、「仮装パーティー」の陰鬱なイメージとは対極に位置する評言によって

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, p. 31.

閉じることにしましょう。「彼は誰だか見分けがつかない」という表現は、たしかに同定の作業を挫くような姿形の歪み(défiguration)について用いるのが普通ですが、逆の仮説を考えてみることはできないでしょうか。つまり、見分けのつかなさ「変身(transfiguration)」に由来するのだと考えることはできないでしょうか。「彼はもう誰だかわからない」というのは、変身の成功という「ささやかな奇跡」を前にしたときの驚きの表現でもありうるのです。新約聖書の読者ならば、必ずこうした可能性を、復活したキリストの使徒たちの前への出現が語られる仕方と引き比べるでしょう。使徒たちの目が「キリストを再認(承認)することを妨げられている」のは、彼らが関わっているのが幽霊だからではなく、「生き - 残った者 = 生を - 超えた者(sur-vivant)」だからです。エマウスの使徒たちについてのルカの物語では、「再認(承認)する」という動詞が繰り返し用いられていますが、このことは、かれらが踏破しなければならなかったきわめて特異な「承認の行程」へと関心を向けるように促しているのかもしれませんが<sup>16</sup>。

## 自己自身を他者として承認(再認)すること

第二研究の冒頭には、「僕は自分が詩人であると再認(承認)したのです」というアルチュール・ランボーの言葉が掲げられています。これは、ジョルジュ・イザンバール宛の手紙から抜き出したものです。「詩人」を「哲学者」に変えてみれば、この句がリクール自身にとってもちうる意味が推測できます。彼は短い知的自叙伝を素描し、『遂行された反省(Réflexion faite)』という題で刊行していますが、この本の副題は、「私はいかにして自分が哲学者であると再認(承認)したか」としてもよかったでしょう。

リクールが自己承認(再認)という概念を展開する仕方は、最初の研究で採用された戦略よりもさらに人を面食らわせるものです。読者がまず驚くのは、レミ・ブラーグが『アリストテレスと世界の問い』で強調しているように<sup>17</sup>、ギリシャ人たちは哲学的問題としての「自己」を知らないと思われるにもかかわらず、リクールが「ギリシャ的資源」を動員することを決意している点です。ギリシャの遺産のこうした名誉回復は、ホメロスを出発点とし、アリストテレスの熟慮概念で完結します。まるで、この研究でリクールが概要をまとめている〈為しうる人間の現象学〉は、自己意識——超越論的であれ経験的であれ——に関する近代の理論家たちへと目を転じる前に、まずはそのギリシャ的源泉に思いを

<sup>16</sup> この問題については次の著作を参照のこと。Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Ed. du Cerf, 2004.

<sup>17</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 13.

致さねばならないかのようです。

リクールは、哲学的なものと哲学外のものとの諸々の関係について、けっしてジャンルの混同に陥ることなく考察をめぐらしてきました。そのような考察に付き従ってきた読者であれば、あるいは「行為の悲劇」と題された『他者としての自己自身』の「幕間」部について熟考したことのある読者であれば、自己承認（再認）という問題系へのギリシャ的貢献を再構築するにあたって、オデュッセウスのイタケーへの帰還をめぐるホメロスの物語やソフォクレスの手による『コロノスのオイディプス』が占める位置に驚くことはないでしょう。『オデュッセイア』の有名なくだりでリクールの注意を引くのは、「再認（承認）の言語表現、再認（承認）のしるしの役割、変装の役割」（p.116、邦訳 108 頁）です。まさに「仮面ヲ付ケテ進ミ出ル(Larvatus prodeo)」という仕方で、オデュッセウスは自分の家に姿を現すのであって、そのことが家族たちの側に再認（承認）の作業を引き起こすのです。この作業はさまざまなしるしを頼りにして行われるのですが、そうしたしるしには単なる痕跡も含まれています。例えば年寄りの召使女は、傷跡を見て自分の主人を再認（承認）したのでした。この「再認（承認）の寓話」を手掛かりとして繰り広げられる再認（承認）の記号論の全体は、別に研究する価値のあるものでしょう。この研究を入れておくとしたら、「痕跡の解釈学」という書類箱になるでしょうが、それは、記号と象徴の解釈学やテクストの解釈学とは対照的に、目下のところは素描という状態でしか存在していないものです。

自己承認（再認）の基本形態としての責任の承認（再認）に関するギリシャ的な考え方を省察するにあたって、リクールは『オイディプス王』ではなく『コロノスのオイディプス』に焦点を絞るのですが、それはなぜでしょうか。我が身に降りかかった不吉な運命によって打ち碎かれていたとしても、「特に回顧という条件において、なお自分の行為を評価するという内的な活動の主であり続ける」（p.121、邦訳 113 頁）という意味で、〔『コロノスのオイディプス』における〕オイディプスは、なお〈為しうる主体〉です。彼が描く承認（再認）の行程は独特のものであって、それによって、被った不幸が引き受けられた不幸へと転じることになります。そうして、不幸が「責任ある仕方で耐えられるものとして、行為すること自体の一つの次元」になりうることを示されるのです（p.121、邦訳 113 頁）。この深い「教訓」は、「苦しむことによって学ぶ」というアガ멤ノンの有名な言葉を別の仕方で読むように促すものです。おそらく、耐えられた苦しみは、「智慧を教える」よりもむしろ「自己承認（再認）を教える」のでしょう。

この悲劇による「自己承認（再認）の教え」の延長上に、リクールは実践知というアリストテレスの考えを位置づけます。この概念は、賢慮(フロネーシス)と有徳者(フロニモス)という二つの術語によって支配されていますが、この二つを切り離してはなりません。両者が互いを含意しあうことによって、実践知という理念は独特の色合いを帯びてきます。すなわち、「不確実な状況において、適切な行為へと方向づけられた分別、瞬視」（p.135、

邦訳 127 頁、強調原文)という色合いです<sup>18</sup>。このような賢慮の知において、「反省哲学の素描を回顧的に見分ける」(p.137、邦訳 133 頁)ことができるとリクールは考えています。

アリストテレスの倫理は、為しうる人間の現象学とは『他者としての自己自身』が〈証し(attestation)〉に認めた役割を延長するものであることを思い出させてくれます。それによって、この倫理は、『承認の行程』第二研究の第二章で概略が描かれる為しうる人間の肖像への通路となり、入り口となるのです。『他者としての自己自身』での重要な注で強調されているように、証しとは〈自己の解釈学〉の全体に参入するための秘密のパスワードであるとすれば<sup>19</sup>、このパスワードを理解する者のみが、為しうる人間の現象学の視野を手に入れることができるでしょう。為しうる人間とは、自らの諸能力において自己を承認(再認)する自己なのです。

リクールにとって重要なのは、人間的行為という概念の背景をなす「哲学的人間学」の土台を固めることです。それは、言い換えれば、第二哲学の地位につけられた実践哲学ということです。『過ちやすき人間』で言及された最初の「哲学的人間学」とこの第二の「哲学的人間学」を対立させて、過ちやすき人間と為しうる人間のどちらかを選ばねばならないかのように考えるならば、間違いを犯すことになるでしょう。二つの哲学的人間学の真の差異は別のところにあって、それは以下の二点によるものです。すなわち、まずは「人間とは何か」という問いが「為しうる自己とは誰か」という問いに変わったこと、次に第二の人間学の方がより「実践的」な方向づけがなされているということです。

第二研究の第二章は、『他者としての自己自身』を貫く根本的な諸問題の捉え直しとして読めるものでした。それに対して、第三章は、『記憶・歴史・忘却』の〈三本マスト〉が〔リクールは『記憶・歴史・忘却』を三本マストの帆船にたとえていた〕、この著作で行われている新たな航海にとっても十分な装備であることを示しています。この章でリクールは、『記憶・歴史・忘却』での考察を「記憶と約束を組にして自己承認(再認)」という問題系の切っ先に」置いています(p.187、邦訳 180 頁)。この二つの能力を別扱いする価値があるのは、自己承認(再認)の切り立った山頂であるこの二つは、誰でもよじ登れるものではないからです。実際、前の章で列挙された諸能力——話す能力、行為する能力、物語る能力、自分の行為の責任を負う能力——の場合は、まだそこに含まれている自己承認(再認)は自明のものだという印象が生じうるでしょうが、新たに出てきたこれらの能力〔記憶と約束〕の場合は全くそんなことはないのです。

もちろん、「否定的なものの脅威」(p.166、邦訳 160 頁)——記憶と約束の場合には忘却と

<sup>18</sup> そうなると、こう問うてみることもできよう。クンデラは小説家の技を形容するために「不確定性の知恵」という表題を用いているが、この表題は実践的知恵についてのリクールの考えにも適合するのではなからうか、と。この仮説については、次の拙論を参照されたい。Jean Greisch « Paul Ricœur : la sagesse de l'incertitude » in *Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris n° 94 (avril-juin 2005), p. 11-32.

<sup>19</sup> *Soi-même comme un autre*, p. 335.

裏切りという姿をとります——は、先の四つの能力にもすでにのしかかっているのではないか、と問うことができるかもしれません。その場合は、脅威はそれぞれ、話せなくなること、自らの実存を死せる重荷として背負う者の受動性、一貫性を付けられない体験を意味ある物語へと翻訳できないという無能さ、最後に自分の行為の生みの親であること〔＝父性(*paternité*)〕を認められないという無責任性（文字通り自分が父であることを認知できない場合も含む）、といった姿をとることになります。記憶と約束の場合には、「その反対物がそれらの意味の一部となる」（p.166、邦訳 160 頁）わけですが、それと同じようにして、こうした「無 - 能力」が先の四つの能力の意味を構成していないというのは、それほど明白なことでしょうか。

これに加えて、さらに二つ目の困惑があります。リクールは、「私はできる」のもっとも注目すべき諸形態を再構築していき、それによって「ベルクソンの契機」を称えることができるわけですが、『記憶・歴史・忘却』の終章が行き着いた赦しの能力については、ここでは何も述べていません。この事実をどのように説明すればよいのでしょうか。ハンナ・アーレントが示唆するように、約束する能力と赦す能力が組になるものであるならば、赦しの能力も、それなりの仕方で自己承認（再認）と相互承認（再認）を照らしてくれるのではないかと問うてもよいのではないのでしょうか。おそらく、赦すことができるのは他人だけであって自分自身を赦すことはできないのだから、そもそも問いの立て方が間違っているのではないかと、という反論があるでしょう。けれども、「あんなことをした自分が赦せない」と言う人は、やはり自己承認（再認）の作業に入っているのです。自己承認（再認）の最高の表現であるからこそもっとも困難であるもの、ヘーゲルの術語で言えば究極の「承認のための戦い」となるもの、それは赦しを求めるということなのです。

リクールがとくに意を注ぐのは、「各人が遂行できると確信し信頼する諸能力」（p.224、邦訳 218 頁）に関わる自らの現象学を、「私はできる」の個人的表現にのみ関心を寄せる偽装した自我論ではないか、という非難から守ることです。だからこそ、「私はできる」の「私」は、一定数の *capability*——経済学者のアマルティア・センがこの術語に与える意味での——を備えた「私たち」でもありうることを強調するのです。こうして行為能力がその個人的な諸形態から社会的な諸形態へと拡張されることによって、「個人的な諸能力を含む自己同一性と社会的な絆の設立に属する自己同一性との間の隔たり」（p.206、邦訳 200 頁）と結びついて、認識論的・概念的な面である種の異質性が入ってきます。集団的行為の次元には「証しとしての承認（再認）」に厳密な意味で対応するものがないことを強調するとき、リクールは本質的な差異を指し示しているのです。

## 主人と奴隷の弁証法を超えた相互承認（再認）

第三研究は、『言語起源論』から取ってきたルソーの次の文章を後ろ盾にして展開されます。「ある人間が他の人間によって、感じ考える存在であってその人の同類であると承認されるやいなや、自分の感情と思考をその人に伝えたいという欲望ないしは欲求が生じ、自分でそのためのいろいろな手段を探求することになった」。ここでもまた、承認 (Anerkennung) というヘーゲルの契機との対論の企ての冒頭に直接性の哲学者がもちだされていることに驚くかもしれません。実際には、リクールがヘーゲルという頂に達するまで踏破していく一連の「思考の出来事」の中に、「ルソー主義的契機」は入っていません。最初からリクールは、読者が相互性(réciprocité)や互助性(mutualité)を不都合なほどに称賛しないように気を配っています。そうした称賛によって、「互い」という表現 (l'un l'autre) ——同時に「カテゴリー的構造」でもありますが——に含まれている一者と他者という観念の間に「根源的で乗り越えられない非対称性」(Cf. p.225, 邦訳 219 頁)があるかもしれないことを、頭から否定してかかることになりかねないからです。

ルソーは相互性が根源的な現象であると想定したようですが、これは実は派生的なカテゴリーであって、その背景には自我と他我との根源的な非対称性があります。リクールは、フッサールの『デカルト的省察』の第五省察とレヴィナスの『全体性と無限』および『存在の彼方』に範をとって、この困難を説明しています。

フッサールから取ってくるのは、相互性は二次的な構成に属するものだという考えです。「自我の経験が相互性を土台として他者の経験と組合わされるためには、他者が私の類比物でなければならない。だが、こうした一連の構成は、私自身の自我としての根源的経験から意味を得るのである。」(p.231、邦訳 226 頁)

レヴィナスのように、顔において露わになる他人という極から直接出発することを選ぶならば、同じ非対称性が全く別の顔（ここでこそこう言うべきです！）を示してきます。他人の他者性はどこまでも「概念に逆らい」ます。というのも、私が他人について何を理解しても、それによって他人の還元不可能な外部性が無化されることはないからです。しかしそれだけではありません。加えて、レヴィナスは好んで他人を「異邦人という相の下で」とらえますが、その場合、他人は「興を冷ます人」〔trouble-fête：文字通りには「宴を台無しにする人」〕として、自らが存在し続けることを気遣う自我の「倫理的まどろみ」を乱しに来る——拷問しに来るとまではいわないにしても——ことになります。自我の他人への関係という問題を扱うフッサールとレヴィナスのやり方の間には、無限の隔たりがあるように思えるでしょう。しかし、それでもリクールは、フッサールとレヴィナスのどちらを選ぶのか、という二者択一に絡めとられることを拒みます。リクールがこの二者択一を斥けることができるのは、フッサールにしてもレヴィナスにしても、「そのつど比較不可

能なもののどうしを比較し、そうしてそれらを相等化 (égaliser) することが問題になっている」(p.238、邦訳 232 頁)という事実があるからです。少なくともこの観点からすれば、フッサールとレヴィナスは、共に反ルソー主義者なのです。

この承認(再認)の第三行程〔第三研究のこと〕には、「承認(再認)の否認」が執拗に影を投げかけていますが、これは第一の行程の〈見分けられないもの〉と、第二の行程の自己自身に関する誤認を引き継いだものです。第二の行程では、自己自身に関する誤認から運命的に生じる他者に関する誤認 (p.370、邦訳 365 頁)の諸相——秘密、制止、抵抗、歪曲、嘘、偽善等——も詳論されました。そこには、ベルナノスの次の文章の意味での「自己憎悪」をも付け加えるべきでしょう。「自らを憎むことは想像以上に簡単なことです。恵みとは自己を忘れることです。けれども、私たちの内で一切の傲慢さが死ぬならば、自らをイエス・キリストの受苦する肢体のいずれかとして、おずおずと愛し始めることが、恵みの中の恵みとなるでしょう」。ちなみにこの一節は、リクールに『他者としての自己自身』という題名をもたらしただけのものであって<sup>20</sup>、リクール自身もこれを進んで受け入れたいと公言しています。この引用では「承認(再認)」という語は登場していませんが、それでも次のように問いたくなります。リクールが規定するような「自己承認(再認)」とは、古来の謙遜・恭順 (humilité) の徳に新たな現代性を与えるものではないだろうか、と。

ヘーゲルの承認 (Anerkennung) が第一の目的とするのは、ホッブズが『リヴァイアサン』で提示しているように、政治的なものを自然主義的に解釈する姿勢に対抗して、精神的な次元でその等価物を提供するということです。〈共に生きる〉ことを最終的に基礎づけるものは何でしょうか。ホッブズにとって、それは自然状態という一種の理念です。これは、人間どうしが、「互いに攻撃し合い、殺し合うことができる者と化すことによって」、互いに分離されるような状態のことです。このような考え方が〈為しうる人間の現象学〉にどんな挑戦を投げかけるかは、容易に推測できます。この現象学には、人間が最悪のことも最善のことも同じようにできるということを受け入れるのは、かなり難しいことでしょう。

「各人が確信と信頼をもって実行できる諸能力」のリストは、そこに「互いに攻撃し合い、殺し合える能力」が加えられたとしたら、一体どうなるのでしょうか。人間がこうしたこと全てを為しうるのであれば、「万人の万人に対する戦争」という可能性を前にして、国家という「われわれが不死なる神の下にありつつ、そのおかげで自らの平和と防衛を得ている死すべき神」に自らの能力の一部を委ねることによって、損害を制限することが必要となることはたしかに理解できるでしょう。〔ホッブズの〕テキスト解釈という形で凝縮された分析を繰り広げた末に、リクールは次のことを示唆します。すなわち、ホッブズの挑戦に応酬するただ一つの方法は、法という理念自体がどれほど自己性と他者性の結合と協働を求めるものであるかを示すことによって、ライプニッツがしたように、法に対する関係の

<sup>20</sup> *Soi-même comme un autre*, p. 36.



中核に他人を据え直すことだ、と言うのです。

まさにこのようにして、承認されたいという欲望が〈共に生きること〉において果たす役割に関心を向けねばなりません。まさしくこれが、イエナ期のヘーゲルの関心事だったのです。ヘーゲルが承認という概念を展開する仕方において、まず第一にリクールの注意を引くのは、自己意識と他人への方向づけとが緊密に結合しているという点です。加えて第二に、誤認を考慮へと、不正を尊敬へと転じる過程的な見地も重要です。そして第三に注目すべき局面は、そのような承認を保証し促進することを任務とするさまざまな制度を区別しようという配慮です。制度がこのように多数化されるというのは、過程全体の歴史性が意識されることに対応します。承認のための数々の戦いは、あらかじめ勝ちを収められるようなものではありません。そこでは、私たちはいつも新たな戦場へと連れ行かれるのです。

『実在哲学』の偉大な諸テキストは、政治哲学の空白部に承認という主題を決定的に書き入れた功績を持つものであり、リクールはそれに魅惑されてもいます。にもかかわらず、彼は精神についてのヘーゲルの考え方、つまり「精神がその他者において自らを見出す仕方は、なお根本的には自己の自己自身に対する関係である」(p.265、邦訳 262 頁)という点に対しては、留保を表明しています。これは重要な反論です。というのも、その背景には、すでに言及したような「ヘーゲルを断念すること」があるからです。承認の欲望は、絶対精神の形而上学の諸前提に賛同しない場合でも、はたして再活性化されるのでしょうか。

この問いは、リクールに対してだけでなく、リクールが〔第三研究の〕第四章で主要な対話相手とする A・ホネットに対しても向けられるものです。この章では、テキストの内在的解釈からこのヘーゲル解釈者との対話へと重心が移動します。リクールはこの対話相手と、〔承認という〕ヘーゲルの主題を組織的に再活性化したいという関心を共有しているのです。ホネットの著作『承認をめぐる闘争』(Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.)の中でリクールの注意を引くのは、愛、法、社会的評価という間主観的承認の三つのモデルですが、これには承認の否認の異なる三つの形象が対応しています。

この三つを検討する前に、ホネットのやり方についてリクールが注意を促している点を際立たせておきましょう。それは、ホネットが規範的な内容をもつ社会理論を基礎づけるという自らの計画において、ヘーゲルと G.H.ミードを結びつけているという点です。この結びつきは、「思弁的な概念性と経験による試験との交差の模範」(p.274、邦訳 272 頁)となるものです。強固な思弁的構造がなければ、承認という主題は「今日においてますます増えているように、通俗化へと流れる」という危険があります。しかし、その反対もまた真実であって、経験に繋ぎとめられていなければ、承認という概念は空回りしてしまいかねません。

ここで言われているような、思弁的なものと経験的なものを交差させねばならないという考えは、自己の解釈学という企図そのものにも当てはめられるのではないのでしょうか。

実際、『他者としての自己自身』では、自己同定の「心理学的」な諸問題を回避ないしは迂回することによって、自らの探究が純粋に概念的な方向性をもつものであることをリクールがことさら強調しているのが目につきます。けれども、このような括弧入れは、遅かれ早かれ除去されねばならないのではないでしょうか。ヘーゲルとミード（彼がディルタイの弟子であったことを思い出しておきましょう）を組み合わせることによる積極的な諸効果に言及していることからして、私たちはそのように考えたいのです。

リクールとホネットが承認の欲望の第一の領域として露わにするのは、性愛、友愛、家族関係の次元です。それらには、承認の否認を表す同等の深さをもった諸形象が対応しますが、この否認は、「単に身体的な無傷性への期待よりもさらに複合的な期待」（p.280、邦訳 276 頁）を裏切るという意味での侮辱という形をとります。リクールは、ホネットの考察をさらに展開するに当たって、家族という単位と親子関係（血統）という現象に強調点を置きます。P.ルジャンドルの仕事を引き合いに出しながら、彼はそうした事象に対して、「家系の中で自らを承認（再認）する」（p.281、邦訳 278 頁）能力という特別な形の承認の欲望を結びつけるのです。その背景にはさらに先行する承認の営みがあるのですが、それはしばしば家族的、市民的、宗教的な儀礼によって媒介されています。「誰某の息子として、娘として承認（再認）されたからこそ、私はこれこれの者として自らを承認（再認）するのであって、そのようなものとして、このかけがえのない相続物として、私は存在しているのである」（p.283、邦訳 280 頁）。

ルジャンドルのこの定式に、リクールはより個人的な二つの考察を接ぎ木しています。

(a) 第一には、誕生を考えることの難しさに関する考察です。誕生が私たちに、単なる始まりとは同一視できない起源の謎を突きつけてきます。これはまさしくアーレントの意味での「生誕性（Gebürtigkeit）」であり、C・ロマーノが『出来事と世界』（Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998.）で示したように、現存在を〈到来するもの〉へと転ずる原初の「出来事嚙」となるものです。これにリクールが注で引用しているアングルス・シレジウスの二行詩を当てはめてもよいでしょう。その誕生によって、現存在は何故なしに在るのであり、実存するがゆえに実存するのだ、というように。

(b) 第二の考察は、近親相姦の禁止に関係します。この禁止は、超越論的と形容してもよいような機能をもっており、「親子関係における自己自身の承認（再認）」（p.286、邦訳 283 頁）という系譜論的原理を可能にするものですが、このことは、コクトーの美しいイメージを引くならば、それぞれの鳥に「その系譜の木（樹系図）の個々の枝でさえずる」ことを教えることによって果たされるのです。この系譜論的原理の絶対的な基礎づけがどのようなものであれ、リクールは「親子関係において自己自身を承認（再認）するという経験だけで、[...] 全能性という空想に立ち向かい、誕生の神秘を再び目覚めさせ、無差別化をもたらす近親相姦の衝動に対して系譜論的原理が突きつける反対を証しするためには十分である」（p.286、邦訳 311 頁）と考えています。ウルリチというのは、R・ムージルの小説

『特性のない男』の「英雄」ですが、彼とて「特性を欠いた」男だというわけではありません。そうではなく、彼に欠けているのは、父との対決の場面から明らかのように、家系の中で自らを承認（再認）するという能力なのです。この小説のもっと先の場面では、このウルリチが妹のアガーテと近親相姦の関係になるのですが、このことは、家系の中で自らを承認（再認）できないという無能力をとくに意味しているのです。

この「家系（系譜）」というのは、単にウルリチをその生みの親に結びつける関係ではなく、もっと広く、20世紀初頭のオーストリアのウィーン文化の「家系（系譜）」のことであります。この意味で、「かけがえのない相続物」をめぐる諸々の考察は、知的な、あるいは霊的な系譜において自らを承認（再認）しようとする全ての企てに含まれる承認（再認）の作業を考えることによって、さらに延長することができるものです。自分のアカデミックなアイデンティティを述べる際にどの先生の弟子であるかを名乗ることが、フランスよりもドイツの方が多いのには偶然でしょうか。私もドイツに滞在した時には、「私はリクールの子です（Ich bin ein Ricoeurschüler）」と言って同僚に自己紹介をしたいという誘惑に抵抗しなければならなかったことが、一度ならずありました。

正義という概念を扱った二冊の論集〔*Le juste*, vol.1,2〕でリクールが擁護しようとした諸々のテーゼに思いを致すならば、彼が承認のための戦いの法的な諸側面に関心をもっていたことに驚く人は誰もいないでしょう。それらのテーゼに特有な点は、信頼の代わりに尊敬が場所を占めるのと同様に、感情の次元でのみ存在する能力に代わって「自由な」という述辞が現れるということです。リクールは、「慣習的」道徳と「ポスト慣習的」道徳を対立させる——これは確信と論述という二分法と軌を一にするわけですが——「ハーバーマスの」なやり方には抵抗しますが、それでもホネットに同意して、私権、参政権、社会権を区別しています。この三つにそれぞれ対応する承認の否認の形態として、「私権の否認に関わる侮辱」、「公共的意思形成に参加できないことによる欲求不満」、「基本財へのアクセスを拒否されることによる排除感」（p.292、邦訳 287 頁）が挙げられます。これらの経験の全てを結ぶ共通分母となるのは、憤りという感情です。この感情の重要性は、『他者としての自己自身』や『正義をこえて—公正の探求』（原題は *Le juste*, vol.1）でも強調されていました。『承認の行程』の第三研究がそれに付け加えるのは、憤りが意気消沈しないでいられるのは、責任——「自己主張」および「他人も法と諸権利の前進に貢献する権利を等しくもっていることの承認」（p.293、邦訳 288 頁）という意味での——と結びついた場合だ、という議論です。

法的次元の承認（再認）の特性は、普遍的なものへと上昇していく過程が歴史的なものだということです。この歴史的な過程は、法権利の諸領域のそれぞれの固有性を考える場合と、それらの法権利が人格や集団の新たなカテゴリーに適用される仕方を考える場合とで異なる相貌を見せますが、この二つの相貌は、互いに相補的なものです。この法的領域の彼方には、社会的評価という広大な領域が広がっています。この社会的評価が、相互承

認の第三のモデルを規定するものとなります。

まさにこの地点において、リクールはホネットの分析を超えていきます。彼は三つの重要な問いを提起します。すなわち、社会的評価を満たしうる規範的要求についての問い、この領域に固有の闘争形態についての問い、社会的評価、およびその隣接概念である威光や敬意が求める人格的な諸能力についての問いです。

これらの問題を解決するために、リクールは何冊かの理論的著作に依拠します。それらは、同じ概念に対してそれぞれ個別の角度から接近しているのです。

最初に扱うのは、J・M・フェリーが組織的で制度的な「承認の諸次元」を特徴づける際のやり方です。それらは他人の社会的承認を可能にする次元であって、社会経済的複合体、社会政治的複合体、社会文化的複合体といったそれぞれ特有のコミュニケーション形態がそれらに対応しています。こうして、M・シェーラーやH・プレスナーと共に20世紀前半の哲学的人間学の古典の一つであるA・ゲーレンの『人間学』が、新たなアクチュアリティを見出すことになります。

けれども、リクールがとくに時間をかけて扱うのは、L・ボルタンスキーとL・テヴェノ(Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.) が六つの「偉大さのエコノミー」——「靈感の共同体(cité)」「意見の共同体」「家政の共同体」「市民的共同体」「商業の共同体」「産業の共同体」——を区別する際のやり方です。その理由は理解できます。それは単に、これらの「共同体」(もっと現象学的な言葉を使えば、社会的な生活世界(Lebenswelt)とでも呼べるでしょう)が、自らに固有の正当化の試練と承認の否認形態を含んでいるからではありません。もう一つの理由があります。それは、私たち一人ひとりは何らかの仕方で行った「共同体」のそれぞれに属していますが、それらを和合させる予定調和は一切存在しない以上、それらの間の関係は本質的に「批判的」なものだということです。しかも「批判的」なのは二重の意味においてです。すなわち、私はある共同体を別の共同体の価値と正当化基準によって批判することがつねにできるわけですが、それでもたぶん、所与の状況で受け入れることができ、生きることができる調停案(compromis)を求めて交渉したほうがより生産的なのです。怠惰な妥協(compromission)ではなく、「偉大さのエコノミーの多数性から葛藤や争論が生じてくるという状況での相互承認」(p.307、邦訳299頁)の表れとしてこのような調停案を定義するとき、リクールはまさしくこうした解決を推奨しているのです。

まさしくこのようにして、〈承認(再認)を為しうる人間〉の新たな姿が描き出されてきます。すなわち、社会的評価という局面では、〈承認(再認)を為しうる人間〉は、自らが我が家として選んだ世界とは別の世界を理解できる者として立ち現れねばならないと同時に、「ある規模の体制から別の体制への移行形態として自らを承認(再認)する能力」を証示しなければならないのです。ただしその際、幻滅した相対主義への誘惑と皮肉な告発への誘惑という二重の誘惑を避けなければなりません。

リクールは、チャールズ・テイラーにならって、多文化主義の問題、および不利益を被っている文化的マイノリティーの固有なアイデンティティの承認という問題を扱いますが、その際のアプローチは、彼が別の諸論文で寛容という理念を規定しているやり方を思い出させないわけにはいきません<sup>21</sup>。二つの問題の結びつきは注目すべきものです。つまり、このレベルでは、承認のための闘争はさらなる寛容のための闘争と一致しますし、その逆もまた真なのです。どちらの場合も、諸々の差異(différences)を互いに異なったものとするあまりに、互いに無関心(indifférentes)にしてしまうような通俗化の誘惑には抵抗しなければなりません。そのような逸脱が起こると、寛容を訴える言説に付きまとう不寛容の影が見逃されてしまいます。こうした逸脱に対抗して、中庸を見出さねばならないのです。場合によっては、同一の普遍者がもたらす均質化の効果と、普遍的原理に身を隠した特殊主義との間で交渉し、調停策を見出すことが必要です。民主主義を自称するいかなる社会にとっても、次のような問いは避けられないのです。「マイノリティーを、さらには君の価値とするものを共有しない者たちを君〔社会〕がどう扱っているか言ってみたまえ。そして、君の全成員にどんな権利を認めているかを言ってみたまえ。そうすれば、君が本当に民主主義的といえる社会かどうかを見分けてみせよう。」

第三研究の結論は、いったいどのようなものになるのでしょうか。この点について新たな思いがけない展開が見られるのは、次の問いが提起される時です。その問いとは、いつ「主体は自らが真に承認（再認）されたと認めるのか」(p.316、邦訳 307 頁)、というものです。過去と未来の「承認のための闘争」がどんな正当性をもつものであっても、哲学者が避けて通るわけにはいかない問いがあります。それは、自己信頼、尊敬、自己評価というようなこの戦いの目印となるさまざまな要求は、力づくで戦い取られるものであるのか、という問いです。ここでリクールが予感しているのは、無際限に前方へと逃走していくことへの誘惑です。それは、ヘーゲルが「悪しき無限」という術語で指示したものであって、「不幸な意識」という姿で表現されています。この不幸な意識のエコノミーは、「憧憬の線を空虚へと伸ばしていくこと(Ziehen der Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus)」という定式によって要約されるものです。これはけっして仮定上の誘惑ではなく、私たちが日常の経験で出会うものです。実際、時々私たちは、自分は受けるべき承認を得たことは一度もないと考える、要求の強い性質の人々と道ですれ違うことがあるのです。

個人であれ集団であれ、このような状況に直面した場合、望ましくまた有益なのは、「相互承認という鎮められた経験」(p.319、邦訳 316 頁)を引き合いに出してくることです。けれども、そのような平和な状態は、停戦や休戦のように一時的なものであって、それを持ち

<sup>21</sup> とくに次の二論文を参照のこと。Paul Ricœur, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable » in : *Diogenes* n° 176, (octobre-décembre 1996), p. 166-176 ; « Tolérance, intolérance, intolérable » in : *Lectures 1*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 294-311.

出してくるだけでは哲学者には満足できないでしょう。そうした経験は、私たちに承認のための戦いを行い続ける勇気を与えてはくれますが、互助性(mutualité)という理念そのものに関わるもっぱら概念的な困難には応えてくれないのです。互助性というのは、つねにどんな場合でも、「あなたが私を承認するから私もあなたを承認する、私はそのような条件でのみあなたを承認する」といった意味での) 相互性＝互酬性 (réciprocité) の類義語なのでしょうか。

この問いに関して考察を進めるために、リクールは、それぞれ成功した相互承認の異なるモデルを含む三つの観念を比較します。つまり、友情において表現されるアリストテレスのフィリア、精神の上昇への願望によって動かされるプラトンのエロス、見返りなしに与えることのできる聖書的アガペー、という三つです。リクールは、ボルタンスキーが『能力としての愛と正義』(Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.) の第二部で提起した挑発的な問いに対して応答を試みています。その問いとは、行為の社会学には、人々が愛する能力を持っていることを証明する手立てがあるか、というものです。アガペーという概念によって、ある種の行為を形容することが可能になるのでしょうか。それとも、アガペーとはけっして完全には実現できないままに憧憬的となる理想でしかないのであって、マルクスとエンゲルスが主張するように、ユートピア、もしくは欺瞞なのでしょう。

リクールにとって、こうした問いに答えるためのただ一つのやり方は、アガペーがどのように語るかを考えること、あるいはむしろ——真のアガペーは大体において無言なのですから——、聖パウロが「コリント人への第一の手紙」で慈愛を称える際にそうしたように、アガペーがどのように語られるかを考えることです。その後ではじめて、「アガペーの詩学と正義の散文の間、讃歌と形式的規則との間」に橋を架けることができるかを問うことができるのです。

リクールは、そのような架橋の可能性を力強く擁護します。そうして、またしても現代哲学の「最高神祇官＝最大の架橋者(pontifex maximus)」としての役割を果たすことになるのです。このような橋を渡すことができるのは、ひとえにアガペーの人である「第一の振る舞いの人」と、正義の人である「第二の振る舞いの人」との双方につねに譲歩の用意があり、この世界から除外される純粋な寛大さと等価の規則だけに基づく安定との間で調停案を作る用意ができています。通約不可能なこの二つの秩序の相互承認の途上では、誤解が大勢を占めています。そこから次のような心配が出てくることもありえます。それは、この橋は結局ベテランの綱渡り師しか渡れないような細い綱と化してしまうのではないか、という心配です。

この橋が再びある種の強さを得るのは、リクールがマルセル・エナフ(Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.) にならって、贈与(贈物)とお返しというモース由来のカテゴリーを復権させることによってです。私たちの社会は、

全てのものに値段を与えずにはいない商業の論理にますます従属するようになっていきます。けれども、儀礼的な贈物の交換は、この論理の周縁に位置する振る舞いです。「相互の儀礼的な贈与を範例とする相互承認の実際の経験——象徴的なものでもよい——に接することが人間にできないのであれば、承認のための闘争は不幸な意識の中で消え去ってしまうであろう」(p.226、邦訳 220 頁)。

この文脈では、「儀礼的」という形容詞は、けっしてどうでもよいものではありません。それどころか、儀式や儀礼的なものがなければ実現できないような承認の様式があることを、この形容詞は示唆しているのです。状況によっては、たとえば外国首脳の出発の際に贈物を交換するような場合には、儀礼が喜劇に近くなることも往々にしてあります。それでも、こうした儀式の第一の意味が、贈物交換によって創設される承認関係の質にあることを忘れることはできないでしょう。親族の会食もまた、そういったことの例になります。これは、今日のように社会学者の注意を引くだけではなく、現象学者も注目すべき事象です。現象学者ならば、そこに親族のただ中で起こる相互承認の豊かで複雑な様態を見出すでしょう。祝宴に参集した人々の間には昔から喧嘩が付きものですが、このことが示しているのは、このような場面でも、相互承認は系譜の中で自らを承認したりしなかったりする仕方と不可分であり、あらかじめ保証されているわけではない、ということなのです。

何よりも重要なのは、贈与（贈物）には、商品価値とは通約不可能な象徴的価値があるということです。この象徴的価値は、結局のところ、贈与（贈物）が贈主の人格性を表現していることによります。逆から言えば、与える - 受け取る - 返すという三つ組を通して、為しうる人間の現象学のもっとも独自の特徴の一つが見出されます。それは受け取るという能力であって、これは時として本当の意味での芸術〔技〕となるのです。

このような示唆でもって、私は以上の分析を締めくくことにします。以上の分析を、私は意図してリクールの最後の著作の単なる「承認（再認）飛行」という体裁で遂行してきました。私たちのもとを去ったばかりのこの哲学者の生と作品において、「私は自分を哲学者として再認（承認）した」という表現はどのような意味を持つのでしょうか。私は以上の読解によって、この問いへの答えを素描しようとしたつもりです。この〈承認の行程〉をあらためて振り返ってみると、次のような問いが浮かんできます。先に述べた六つの共同体の各々の構成員に対して、リクールは「ある偉大さの体制から別の体制への移行形態として自らを承認（再認）する」ことができることを示すように要求するわけですが、このようなリクールのやり方は、同時に哲学の使命についてのある種の「ソクラテス的」理念に対応するのではないのでしょうか。

『時間と物語』第三巻では、私たちの経験の空間をより柔軟なものにし、期待の地平をより規定されたものにすることが倫理的 - 政治的な課題とされていました。このような考え方は、失望した相対主義と皮肉な告発という二重の誘惑から身を守ろうという態度につながっています。ソクラテスの系譜において自らを承認（再認）する哲学者は、どうやっ

てこの二つの異なる世界を行き来する者としての役割を果たせるのでしょうか。たいていの場合、哲学者は産業界の指導者や銀行家としてよりも、「靈感の共同体」や「意見の共同体」の一員として自らを承認（再認）しようとしています。だからこそ、哲学者は他の〈偉大さの秩序〉を表面的に批判したいという誘惑に抵抗しなければなりません。政治家や経済人、産業家を「ばか者」扱いして聴衆を面白がらせるのは、想像よりもずっと簡単なことです。そのような毒舌は、私たちが複雑な現実を理解する上で役に立ちません。リクールは、「批判によって世界の行為者一人ひとりを別の世界の諸価値へと目覚めさせ、もしかしたら世界を変えることになるかもしれないようにする能力」(p.306、邦訳 298 頁)という言い方をしていますが、この定式は、哲学の批判的機能に当てはまるだけではなく、哲学者が自らを哲学者として再認（承認）する仕方を説明するものともなるでしょう。まさしくそれによって、リクールの思索は特別な権威を得ているのです。ただし、この権威という語は、アーレントやガダマーの言うように〈優位性の承認（再認）〉という意味で受け取らねばなりません。それは、師弟関係において範例的に例証されるのであって、けっして理性の従属や放棄を要求するものではないのです。