

オントロギーのイマージュ

堀川 哲

1 理性のもどかしさ

我々が我々自身の理性の能力を、我々自身の理性によって、調査するというパラドックスを反復するとき、そこにはつねにある種のもどかしさの感覚がまわっているものだ。ヘーゲルはこのもどかしさの感覚から逃れるために、最終的には歴史の形而上学の中に飛び込んでいったのだが、この畳の上の水練を軽蔑した哲学者の泳ぎぶりには、なるほど見事なものであったとはいえ、しかしそれはもはや我々のスタイルではありえない。我々は、なるほど、歴史の連続性の観念を保持しようるのであるかもしれない。その意味において歴史の形而上学もまた我々の時代の意識となりうる。時代はつねに歴史の形而上学を生産するものだ。この時代もまた、ハイエクであればツッパであれ神話を創造する神々に事欠くことはない。神々が不在であれば時代はそれを作り出すであろう。しかし、いずれにせよ、もはやヘーゲルは我々の神ではない。

理性が理性のカテゴリによって世界に近づこうとするとき、そこにはある種のもどかしさ、言い換えれば、なんとなく嘘っぽいという感覚がまわるといえる意識、これは理性をもっともよく語る者自身をもっともするどく意識していたことでもある。自己への懐疑の感覚と共に理性を語る者こそが、理性の限界線をもっともするどく意識するのである。

カントにおいて、あるいはヴィトゲンシュタインにおいて、我々はそうした意識のかたちをみることができ

る。哲学は、語りうるものを明晰に表現することによって、語りえぬものを示唆するにいたる。¹

あるいは、また

へおよそ言いうるものは明瞭に言いえ、語りえざるものについては沈黙しなければならぬ。

かくして、本書は思考にある限界を定めようとする。というより、思考にはなく、思考の表現に限界を定めようとする。なぜなら、思考に限界を定めるためには、我々はこの限界の両側を（したがって思考されえぬものを）思考できなければならぬからだ。^②

思考の限界とは、したがって、言葉の限界である。語りうるものの世界の彼方に語りえないものの世界が——限界概念として——在る。それはまた我々の生の現場を形作っている世界なのである。

へいい表わせぬものが存在することは確かである。それはおのずと現われ出る。それは神秘である。^③

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.

カテゴリーを介した理性の分析装置が我々の〈生活世界〉に届くものであるかどうか、あるいは「〈生活世界〉に届く」とはどういうことであるか、という問いは、一切のテオリーにとって決定的な問いである。マルクス主義の全テーマもまたこれを軸にして旋回してきたのである。

テオリーは世界を、言葉によって、解釈する。理論の言葉は（先行する・あるいは同時的に存在する）理論の言葉を思考することによって生産される。ある言葉は他の言葉によって置き換えられ、あるいは排除され、あるいは連結され、こうして言葉の上に言葉が重ねられ、言葉の重層的なシステムが出来上がる。これが今は亡きアルチュセール——精神病棟で死んだ、この挑発的なマルクス主義者——が〈理論的生産〉というカテゴリーによって示そうとしたことである。言葉の重層的なシステムはそれ自体において〈真理〉を開示する、と『資本論』を読む』の著者は語るであろう。しかしまた同時に彼はテオリーの彼方をも意識していたのである。彼もまた〈語りえないもの〉については沈黙しなければならない」と言葉を発するであろう。〈語りえないもの〉とは生の現場である。そこは、マルクス主義者たるアルチュセールにとっては、〈階級闘争〉が唯一の言語として支配しうる世界なのだ。だが同時に忘れてはならないだろう、このマルクス主義者はまた〈主体も目的もない過程〉を語るのである。この錯綜的な構造がお分かりであろうか。我々はアルチュセールを、カントやスピノザだけではなく、ニチエの言葉によって読むことさえできるといふことである。

しかし我々は未だ問題の核に近づいてさえない。——テオリーは〈生活世界〉に到達しうる、とは、そもそもどういふことであるか。

我々は言葉に反応しうる。その意味で、テオリーが言葉によって作られた世界であるということがテオリーの生活世界からの疎外を必然とするわけではない。言葉とは観念であり、我々はどのような生の場面においても観念において生きるのである。その言葉は場合によっては分析哲学的な視点から見れば「意味のない」言葉であるかもしれない。だが、分析的な意味で「意味がある」とか「意味がない」と言うことは生活世界にとっては文字通りナンセンスである。生活世界を語りうる言葉と表現の形式が必要である。しかし、同時に言葉は生活世界を超えうる（超越しうる）ものである。あるいは、超越の言葉こそが我々の求めるものである。言葉が「生活世界に到達する」とは、同時に言葉が「生活世界を超越する」ということでなくてはならない。それはまた、言葉と共にある我々の生が、どこかの地点において現在を突破する回路を開発するということである。そうした回路は存在しうるのであろうか。

〈超越〉こそ我々の基本的な言葉とされねばなるまい。

2 よろめく理性は……

超越を語る者はしばしばダンスについて語る。ダンスは超越を象徴するものとなる。

ロマン派の思考のスタイルについてザフランスキーは見事な表現を与えていた。

ヘロマン派の詩人たちは、自己の秘密の内面をのぞき込むことで、世界の秘密に触れていると信じる。自己自身の中に魔法の言葉を見つけると、世界は歌いだす。どれほど深く内面に下りていっても、下りすぎることはない。こうした下降こそが、真の高揚なのである。下降を続けてゆくと、磁場の中心に至る。この中心点で、よろめく理性は、踊ることを学ぶ。言葉に言い表せないことが始まる我々の内部でこそ、我々は世界と最も親密な形で共存する。⁽⁴⁾

ザフランスキーの見事なショーペンハウアー伝を手がかりとして、この厭世の哲学者の軌跡を大急ぎでみてみよう。

ショーペンハウアーはその晩年にこう語っていたそうである。——「涙と泣き声と恐ろしきでガチガチ鳴る歯の音、互いに殺し合う恐ろしい響きが行間から聞こえてこないような哲学は、哲学ではない⁽⁵⁾」と。

理性は肉体とその自然衝動を超える力をもつことはない。ある種の自然衝動の世界において、人間は本当の自分に出会うことになる。好きであろうが嫌いであろうが、その衝動そのものが彼自身の「物自体」である。

あるいは

へ生殖器こそは意志の本来的な焦点である。⁽⁶⁾

シラフの理性はニセの理性である。理性は酩酊において自己の本質に出会う。したがって、よろめく理性は踊ることを学ばなければならない。踊りのなかでことばは無意味となり、身体だけが生きる。ことばで言い表せない世界において初めて、私たちは本当の生を享受する。このロマン派的感觉をショーペンハウアーもまた共有する。この感覚はつねにひとを引きずりこむ魅力を持っている。

観念の歴史のなかで理性のよろめきは幾度となく反復され、ロマン派的感觉が我々の意識を吸収する。だがショーペンハウアーは、身体の陶酔の一步手前で立ち止まる。

へショーペンハウアーは暴威を振るう自分の肉体をなおも愛することなど微塵も考えていなかった。魂の天国へ昇って行く幻想が崩れさったのを、彼は身体の天国への昇天という幻想で代償する気などなかった。⁽⁷⁾

ショーペンハウアーはここでロマン派的思考と別れる。そして二つの天国への道を遮断されたとき、彼に残るものは、ある種の瞑想的かつ静観的なエレメントである。芸術とりわけ音楽のなかに彼は最後の抛り所を求めることになる。

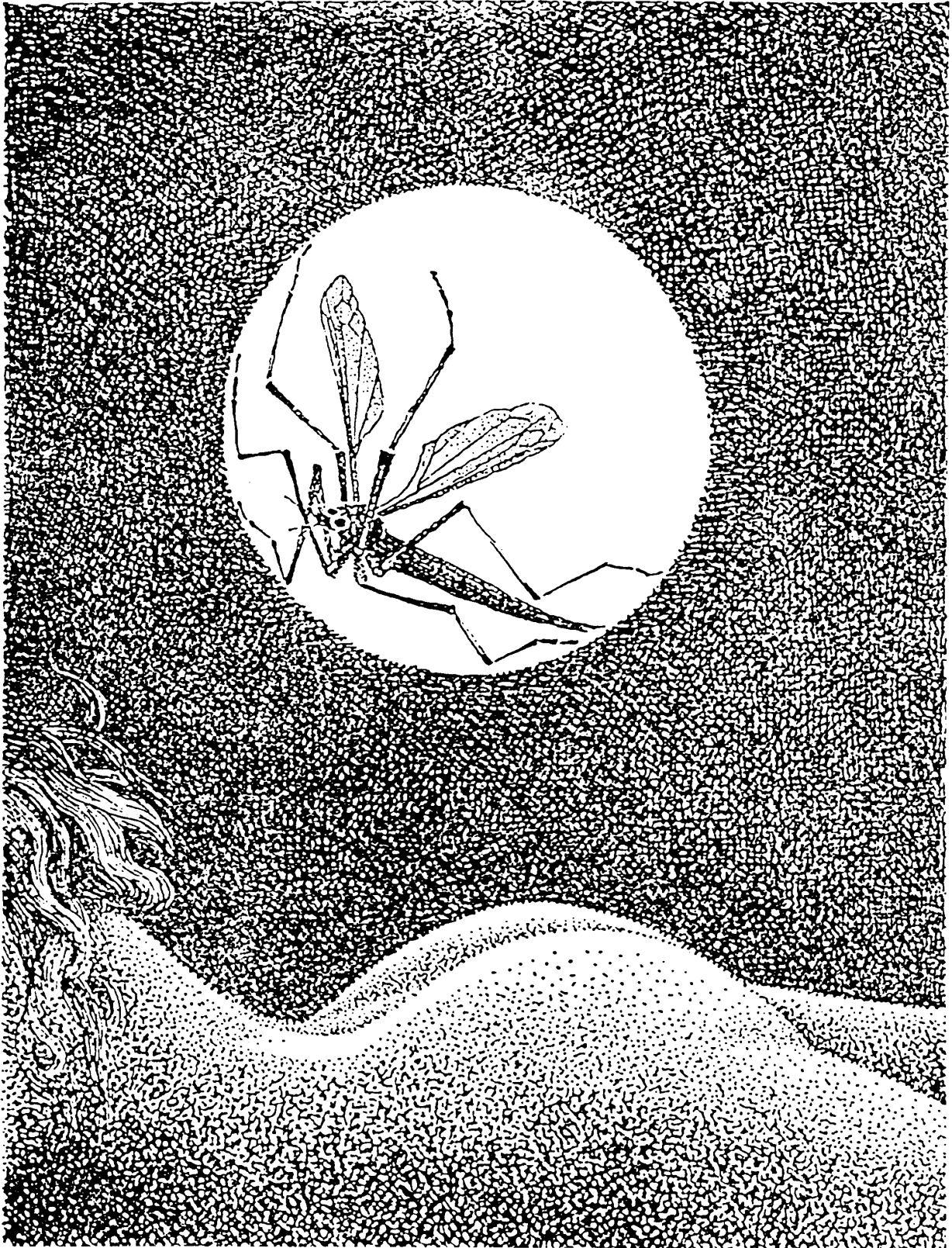
へ彼の夢見るものと言えば、音楽の『無関心な』たわむれに引き籠もって変容する世界である。さまざまな微妙な形に隠蔽されながら後にヴィトゲンシュタインやアドルノも夢見ることになる和解の夢である。⁽⁸⁾

ダンスと抱擁とは身体を語る哲学にとつての基本的なカテゴリーとなる。

たとえば、M・セールにおいて。

へ私は君を愛撫し君の唇に接吻する。私とは誰なのか。君とは誰なのか。私が唇で自分の指に触るとき、まるでボールをパスするように魂が接触点のこちら側からあちら側へと移動するのが感じられるが、魂は接触にともなつて微細な動きをするわけだ。魂のパスゲームをしながら自己接触の細かい網の目を数限りなく増やし、その上をあらゆる方向に魂をパスすることによって、おそらく私は自分がだれであるか知ることができるのだ。⁽⁹⁾

これがセールにあつての抱擁のイメージである。あるいは、存在はダンスにおいて象徴されうるようななものかとなる。



Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen (L. Wittgenstein)
Bild, aus: G. Schulte, Das Auge der Urania

〈踊りは、肉体の音楽と同じように、言語以前の世界に君臨する。それは時間の始まりを秒読みする。踊りは、繰り返し返されるリズムに合わせて走ったり跳んだりするわけだが、それは重複をなしており、同じしぐさを再び見出し、同じステップを踏み、自分自身のまわりに円を描くようになるが、しかしときどき、いきなりアチチュードの姿勢をとっては驚かす。踊りは永遠回帰のリズムの上に、思いもよらないものを撒き散らすのだ。こうして肉体は今、新しい数を発見したところなのだが、これが時間の始まりである。踊りを踊る以前は決して肉体は誕生しない。〉⁽¹⁾

我々はダンスについて、抱擁について、あるいは〈言葉はおんなの太股を表現できない〉ということについて、総じて身体についていくらかでも多弁となりうる。あるいはこう言ってもいいだろう。

〈酒瓶のなかに、唇のまわりに、文化が横たわっている。そしてあらゆる考慮〔計算〕の果てに知が、すなわち知性と知恵が横たわっている。ホモ・サピエンス、それは味わうことを知っている人間である。慧眼の持ち主、それは臭いをかぐ術を心得ている者である。肉体を奪われたとき、陰気で気違いじみた論理学や文法の力によって、すべてのものは失われる。〉⁽¹⁾

我々は〈論理学〉に対する肉体の反逆についての長い歴史を書くこともできよう。しかし、身体は本当に超越の代名詞となりうるものであろうか。

身体もまた観念につきまといわれている。身体それ自体というものは存在しない。身体もまた観念につきまといわれている、ということとは、身体もまた言葉の限界線を超えることはないということでもある。もしお望みなら、身体における生の経験は、あなたに、身体を介した超越の限界線を容易に教えてくれるであろう。陶酔はつねに瞬間の現象であり、しかも意識にとっては、つねに完璧にしろけたものであるほかはないのである。

3 不安が無を顯示する

身体と共に、〈不安〉というカテゴリーもまた人間という現存在の実相に接近するためのカテゴリーとして機能している。『形而上学とは何か』におけるハイデッガーは〈不安〉と〈無〉をめぐるカテゴリーの分析において見事な冴えをみせていた。

〈不安〉において我々のまわりに迫りくる、全体としての存在事物の遠ざかりは、我々を圧する。そこには何のすがり所もない。この存在事物のすべり去りについて——残っており我々を襲うものは、このすがり所が「ない」ということだけである。

不安が無を顕示する。

…何もものにもすがり所のあり得ないこの浮動の底深き振動の中に、ただ純粹な現存在のみが、なおそこにあるのである。

不安は我々に言語を黙せしめる。…我々が不安の気味わるさにおいて、しばしばそのうつろな静けさを、ただとりとめもないおしゃべりで破ろうとするのは、無が現前することを証明するに外ならない。〈

〈無〉のカテゴリーはその性質からみて捉え所のないものであるとしても、しかし、我々「現存在」は定かならぬ存在の〈不安〉の感情において、確かに、〈無〉を実感しうるのである。ハイデッガーにおいて〈無〉が〈超越〉へと転回していく意識のメカニズムを解析していく作業はきわめて興味深いものではあるが、我々はしかしとりあえずここでは〈不条理〉と超越の意識との関係の形式をみることでまんしておこう。この場合、素材はカミュのテキストとなる。

世界の無化は、同時に、私の存在の意味の無化を意味するのであるか——これがニーチェが投げかけた問いであった。

世界とは、あなたと私との具体的な関係の場に横たわる深淵・不可視の時空間である。私にもあなたにも、世界は、「それ」と名指しができるような存在ではない。それは特定の具体的な実在性を持たないもののだが、私たちは、ときとして、世界を感じることはできる。

あなたと私との会話がとまったとき、あなたと私との間に気まずい空気が流れたとき、そうしたとき、私は個としての私に還元され、あなたとの関係の外に立つ。これを超越と呼ぶのなら、まさしく私は超越において世界を意識するのである。その世界は何とも捉えどころのない、あいまいで、ほんやりとした時空間である。それは、カミュが不条理の感覚と呼んだものだ。

考えてみれば、私とあなたとの会話の多くはほとんど意味を欠いたものだ。僕たちは語り合う。場合によっては、夜中まで。だけど、そのなかみといえ、特にどうということのないものだ。沈黙は気まずいものだから、僕たちは言葉を探す。できればしゃれた言葉が欲しい。僕たちの人生で発する言葉の多くはこういうもので、それは特に意味を持たないというところに意味があるというしろものだ。誰も時候の挨拶を本気になつて解釈などしないものだし、こうした言葉を本気で解釈しようという人間はどこかおかしい人間だ。だけど、会話の多くは、

本質的には、時候の挨拶と大して変わらないものだし、また、そういう言葉の無意味さに馴れるということが、人ときあうということだ。

だけど、誰にでもあることだろう、言葉のゲームの中にあつて、同時に、言葉のゲームを眺めている自己を意識する瞬間が。あなたは語り、私もまた言葉をかえす。しかし、私の意識はあなたの方に向いてはいない。言葉は流れるが、意識は別の時空に在る。その意識は、何を意識しているのでもない。何を考えているの、と問われたら、べつに、と答えるほかはないものだが、それでも意識は明確な志向の対象を持たないまま、或る時空間を確かに動いているのである。

あなたとはなしをしているときにも、あなたとの会話が途切れたときにも、意識は、不意に、別の次元に入ることが出来る。私は多くの他者を、偶然によって、持つし、現に持っている。仕事場で、街頭で、あるいは盛り場で、私は他者たちと出会う。他者たちは、私の意識の位相に応じて、いいひとであり、気に入らないひとであり、そして多くの場合は、なんでもないひととなる。関係の束が自然にできあがる。ハイデッガーにならうて言えば、世界はへ気分づけられてゝある。私たちは私たちの気分において世界と関わっている。

他者と私との関係は、さしあたりは、ある特定の表情を持った他者との個別的で具体的な関係だ。あなたは私にとって特定の「何か」であり、そうしたものとして私に関係する。日常の時空では、私はこの具体性において他者と関係する。私はあなたと言葉をかわし、飲み、踊り、抱擁する。だが、私の世界は、こうした具体性の関係に還元されるものではない。

カミュの美しい表現をかりるならば、へなぜ」という問いの、不意の、出現が私たちの具体性の関係のなかに切断と亀裂をもちこむのである。この種の不条理の感覚の生成は、カミュにおいて、例えば、こう表現されていた。

へふと、舞台装置が崩壊することがある。起床、電車、会社や工場での四時間、食事、電車、四時間の仕事、食事、睡眠、同じリズムで流れてゆく月火水木金土、——こういう道を、たいていのはきはすらすらと辿っているところがある日、へなぜ」という問いが頭をもたげる、すると、驚きの色に染められたこの倦怠のなかですべてが始まる。⁽¹³⁾

世界とは、へなぜ」という問いが向かう不定型の時空のことであると了解してみよう。人間は、根源的に、こうした超越的な時空に生きるのである。そのとき具体的な生に彩られた日常世界は、基本的に、二次的なもの、トリヴィアルなもの、どうでもよいものとなる。意識の本来の住処はそこにはない、と観念される。これを意識の

転倒あるいは倒錯と呼ぶならば、我々の存在は本質的に倒錯的なものであるというほかはない。

〈なぜ〉という問いに対して、世界は、私の意識の状態に応じて、応答してくれることにもなれば、沈黙をまもることにもなる。世界が意味に満ちたものとして私に現れるときには、世界は私の〈なぜ〉に対する答えをなげ返してくれよう。そのとき私は一個の信仰者となり神学者となる。それに反して、世界の側の沈黙は、私の内に不条理の感覚を呼び起こす。あの『パンセ』におけるパスカルのように。

〈この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる。〉

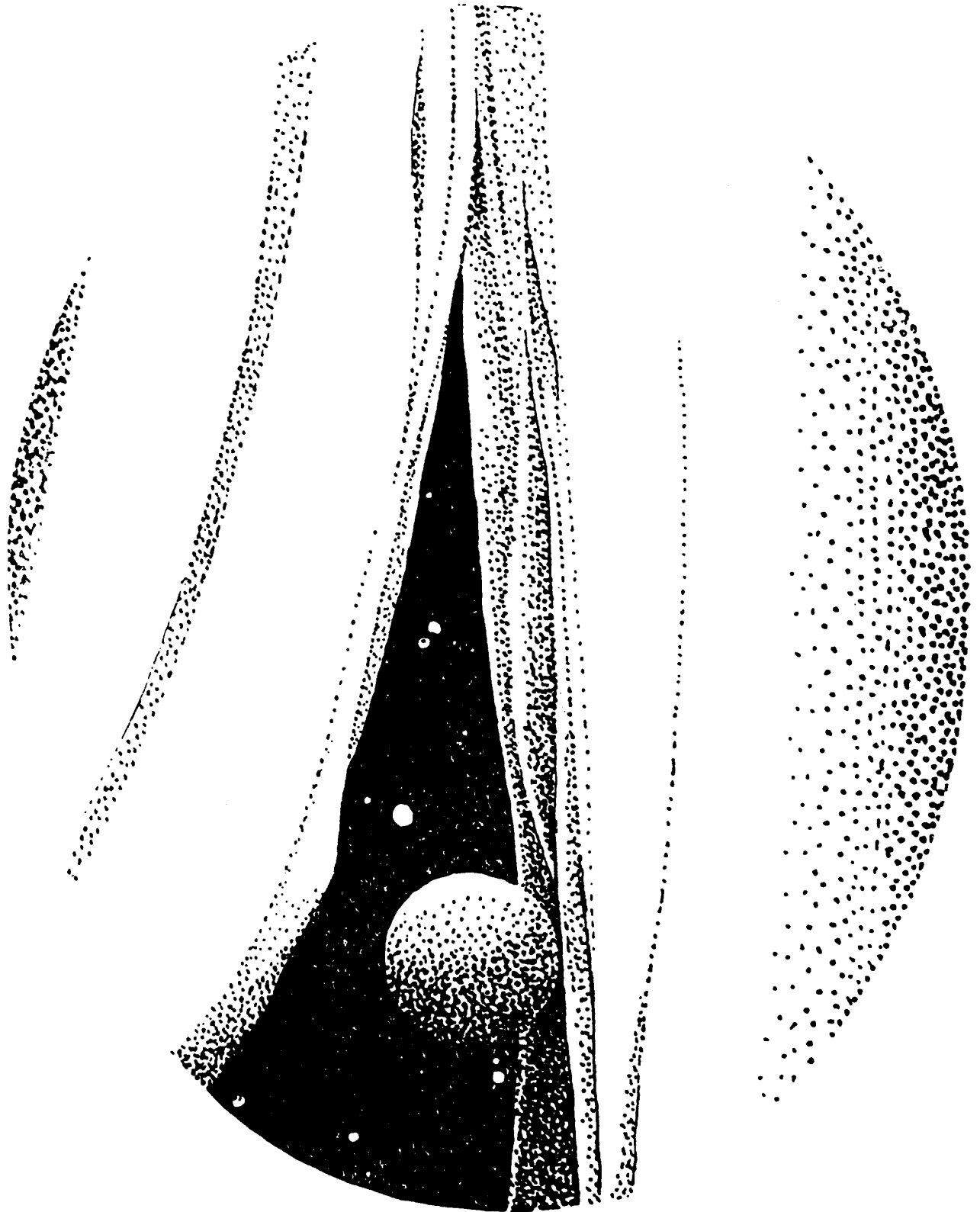
人間というものは、おのれの生きてあるということそれ自体に、おのれが存在してあるということそれ自体に、何か意味があると考へたくなるものだ。私は単に在る。私は、同時に、世界と呼ばれる不定型の時空に在る。もしこの世界が意味も目的も持たないものであるとすれば、そのように観念されるとすれば、そのとき私は私の存在を支えることができようか、私が在るということに何か意味を付与することができようか。私の回りの世界が意味を欠いた空虚な時空となると、私という点はいかなる意味を持ちうるのか。これが、世界の無化は、同時に、私の存在の無化を意味するか、と問うたニーチェの問いの意味である。

ニーチェは、主として、神の死というメタファーにおいて世界の無化をイメージしていた。神の死と同時に世界は意味と目的と理念とを欠いた空虚な時空となる。そのとき、ニヒリズムの意識が訪れるのだ、と彼は考へた。彼のツアラトウストラは無の時空において、あえて雄々しく生きていく生のスタイルを教える。カミュは同様の生のスタイルをよりソフィストケイトされたかたちで展開する。例えば、こういう言い方で……

〈個人の生はいかなるものであれ、本質的には無用なものなのだという自覚を完成させねばならぬ。こうなつてこそ、かれらは、いつそそのびのびとした態度で、この生の営みを実現することができるのだ。〉

シーシュポスの神話をご存知だろう。神々はシーシュポスに罰を与えた。シーシュポスは岩を山の頂きに押し上げる仕事を課される。しかし、この岩は頂上に達すると再び麓に転がり落ちるのである。シーシュポスは岩を押し上げるといふ仕事を無限に反復しなければならぬ。この神話は、意味のない行為の反復こそ人間に対する最高の罰となるということを示している。

だが、カミュのシーシュポスは幸せである。人が生きていくのに、「頂上」(生の大目標)は必要ではない。頂上を目指す闘い、そのことだけで人間は生きていける、と彼は書く。



キラキラと輝く光を発しながら、無数の太陽系となって、注ぎ出された、この宇宙のどこか一つの辺鄙な片隅に、かつて、認識というものを発見した伶俐な動物どもの住んでいた、一つの天体があった。それは、〈世界史〉の中の不遜きわまりない、しかもでたらめこの上もない、瞬間であった。だがそれは、たったの一瞬間だけにすぎなかった。自然のほんの二、三呼吸の後に、その天体は凍結し、伶俐な動物どもは死滅しなければならなかった。(ニーチェ)

Aus:G.Schulte, Das Auge der Urania

《なにもものためでもなく》仕事をし、創造をする、粘土に彫る、自分の創造には未来がないということを知る、自分の作品が一日で壊されるのを眺め、しかも一方では、それも、数世紀ものあいだ永持ちすることを予定して建築をすることも同じようにたいして重要ではないと深く意識している、——これこそが、不条理な思考がよしとする辛い英知である。——かれは虚空に色を塗らねばならぬ。》

私たちは永遠に生きることを断念するときにはじめて、現在を生きていくことができる。私の存在の無性を自覚するとき、私は私の生を始めることができる。これが、おそらく、ニーチェやカミュの考える逆説の意味である。

4 存在との和解

ニーチェのいう永劫回帰は今もなお我々にとっては謎に満ちた言葉である。うわごとのごとく発せられる謎に満ちた言葉の数々……。

《永遠に回帰せざるをえないものとして、いかなる飽満をも、いかなる倦怠をも、いかなる疲労をも知らない生成として、自己自身を祝福しつつあるもの——永遠の自己創造の、永遠の自己破壊のこの私のディオニュソス的世界、二重の情欲のこの秘密の世界、円環の幸福のうちには目標がないとすれば目標がなく、おのれ自身へと帰る円輪が善き意志をもたないとすれば意志のない、この私の「善悪の彼岸」——君たちはこの世界にとっての一つの名前を欲するのか？ そのすべての謎にとって一つの解決を？ 君たち最も隠れたる、最も強い、最も驚愕することのない、最も真夜中なる者よ、君たちにとって一つの光を？ ——この世界は権力への意志である——そしてそれ以外の何ものでもない！ しかもまた君たち自身がこの権力への意志であり——そしてそれ以外の何ものでもないのである！》

永劫回帰のイメージの内にはニーチェの捉えた存在との和解の形式があるのだが、煩瑣なテキスト・クリティックの問題を離れて、存在との和解あるいは超越のスタイルについてのニーチェのイメージを考えていくなら、我々はおそらく「ツアラトウストラ」での赤子のイメージに突き当たるはずである。ニーチェはそこで超人へと向かう精神の三様の变化について語っていた。それは精神がラクダから獅子へ、そして獅子から小児へと転回していく様子である。ラクダは重荷に堪える義務感を象徴し、獅子は聖なる「否」を語る精神の自律を象徴する。

だが、この場合、小児は獅子でさえできなかったことを行いうる精神の位相を示すことになるのである。

へしかし思え、わたしの兄弟たちよ。獅子さえ行うことができなかつたのに、小児の身で行うことができるものがある。なぜ強奪する獅子が、さらに小児にならなければならぬのだろうか。

小児は無垢である。忘却である。新しい開始、遊戯、おのれの力で回る車輪、始原の運動、「然り」という聖なる発語である。

そうだ、わたしの兄弟たちよ。創造という遊戯のためには、「然り」という聖なる発語が必要である。そのとき精神はおのれの意欲を意欲する。世界を離れて、おのれの世界を獲得する。¹⁷

ここで描かれている小児のイメージをジャン・グルニエの描く猫のイメージと重ね合わせれば、あるいは我々は存在との和解についてのイメージをふくらませることができのかもしれない。グルニエの猫においては、なるほど、へ力への意志に伴う牙が抜かれていると見れないこともない。しかしまた、猫もまた存在超越の一個のスタイルであることに間違いはない。

仕事があれば生きていける。

気晴らしの仕事、習慣化された散歩にスポーツ、単調なデスク・ワーク、あるいは友人との意味のない語らい、あるいはまた太古の時間から無限に反復される、数多くのトイレ・アンド・トラブル

なにかあればいい。意味のあることでも、ないことでも、価値の高いものでも、低いものでも、それらはすべて同じ次元に還元される。習慣化されてしまえば、どれもおなじである。

ここでは習慣化されるということが決定的である。意味のないことでも、時間の反復のなかに置かれると、意味の重さをもつようになる。時間が意味を付与するのではない。時間の反復が存在に意味を与えるのである。僕たちはそうやって生きていける。

グルニエの『孤島』はとても美しいエッセイである。カミュは、そのアルジェ時代、グルニエから生きることの意味を学んだ。かれらは共に地中海の光のなかで言葉を語る。北方の人間であれば、もつと重苦しく語るであろうことを、グルニエはあっさりとながす。こういうスタイルはとてもすてきなものだ。

「存在の意味への問い」——ドイツの哲学者が好んで取り上げた重苦しい問い。ハイデッガーなら死について語る。グルニエはしかし太陽や光について、そして猫のムールーについて語る。

「猫のムールー」の中にとっても美しいことばがある。

へたそれがれ——昼がその最後の力を使い果たすあの苦悩の時刻に、私は猫をかたわらに呼んで私の不安をしずめた。そのような不安を、私は誰に打ちあけることができたか？ 『ぼくを安心させてくれ』と、私は猫にいうのだ、『夜が近づく、そして夜とともに、ぼくの身近な妖怪どもが立ちあらわれる、ぼくはこわい。三度、すなわち昼が去るとき、ぼくが眠りに入るとき、ぼくがふつと目をさますとき。三度、ぼくを置きざりにする、ぼくのつかんだと思っていたものが、ぼくをすりぬけて……。ぼくはこわい、空白に戸口をあけるそうした瞬間が、——のぼつてくる夜がきみを息づまらせようとするときが、睡眠がきみをのみこむときが、きみが真夜中に、どれがきみであるかを見さだめ、何がきみでないかを考えるときが。昼はきみの気もまぎれる、だが真夜中は舞台装置をもたない。』

ムールーは執拗にだまっていた。私はまなざしで彼によりかかる、彼のいることが私に信頼感をあたえた（かたわらに誰かがいること、そこにすべてが含まれていた⁽¹⁸⁾）。

猫について考えることと、超越的なものについて考えること、このふたつは結局は同じ平面にある。

へ一匹の猫にどうしてそうまで関心をもつことができるのか、そんなものは、いわゆる『問題』のなかに生き、政治的、宗教的、その他の思想を持った考える人、理論家にふさわしい主題であるかどうか、と人は疑問に思う。思想——なるほど結構！ だが、それでも猫は存在する。そして、猫と、そうした思想なるものとのあいだにあるのは、程度の差なのだ⁽¹⁹⁾。

我々はどこからでも「問題」に接近できる。政治からでも、宗教からでも、ゲルマンの森からでも、そして猫のムールーからでも。どこから接近しよう和我々にとって本質的な問題はつねにただひとつでしかありえない。そして、この場合、政治なり宗教からの正面的な接近は、正面そうにみえて、実は「問題」の核をはずすことになるのかもしれない。そこにはあまりにも多くの付帯物がひっついていてからだ。

不安の夜に猫をかたわらに持つこと、これによって私たちは生の本質について考えることができる。これはバリエードのなかで考えることと質的な差異はありえない、こう『孤島』はおしえている。

こうした感性を実感するには、ぼくたちは多くの時間と経験と、そして数多くの死とを必要とした。いま、ぼくたちは、いくぶんの抵抗を覚えつつも、グルニエのことばに共感することができる。ぼくたちは、ぼくたちの感性を鍛え上げれば、猫のムールーからロシアの現在へと思考の糸を延ばしていくことさえできるだろう。不安の夜から気だるい白昼を思考することも不可能ではない。

しかし、グルニエにおいても、そしてぼくたちにとつても、誰かがそばにいてくれることが絶対的に必要であった。その誰かの存在が不安の夜を乗り切らせてくれる。

へかたわらに誰かがいること、そこにすべてが含まれていた。へ

この「誰か」とは何であるかについて、グルニエの思考はさほど単純なものではないようだ。簡単に「愛」だなんて言わないでほしい。それはまたヒューマニズムでもありえない。たとえばカミュは『孤島』から懐疑を、ヒューマニズムに簡単に足下をすくわれぬ種類の懐疑を学んだのである。

かれは『孤島』への「序文」でこう書いていた。「私が彼に負っているのは、むしろ懐疑であり、それはどこまでもつづくものなのである。たとえばそれは、こんにち理解されているような意味でのユマニスト——私のいう近視眼的な確信によって視野をさえぎられた人間——になることを私にひかえさせた懐疑である。」

結局のところ、グルニエにとつて、猫のムールーはヒューマニズムの平板性を超えた何物かの存在を予感させるメタファーとして機能している。

へある絶対⁽²⁰⁾に到達するためには、自己から、またすべての人間から超越しなくてはならないとすれば、われわれが通常『人間』にはあると認めている感情、その感情を認めることができないような動物ほど、われわれにとつていい手本があるだろうか。へ

超越とは至福の瞬間である。ぼくたちはそれを、おそらく、他の人間たちとの交わりの圏内において経験することはできぬ。人間と人間との関係は、それ自体としては、超越的なものではありえない。おそらく、ぼくたちには、人間以外のナニモノカと触れ合うことが必要なのである。

「かたわらに誰かがいること、そこにすべてが含まれていた。」ぼくたちもまたグルニエと共にこのことばを絶対的に肯定しよう。しかし、このかたわらにいる誰かとの関係が同時に至福の時へと旋回するのは、愛やヒューマニズムといったことばでは括れない何ものかの中に我々の関係が置かれるときなのである。

ぼくたちはそうした角度から『孤島』の中の次のようなことばを味わうことができる。

へムールをながめながら、祝福された瞬間のことを考えよう。いつか夕方に、ポプラの並木の下を通って、私はそれらの高い枝がみんな一つにとけあっているのを見た。また、私は見た、ある正午を、太陽にまぶしく光る

野原を前にして、そして素直にうなずいた。月光に照らされた廃墟を前にして、私は思った。人間は人間から受けつぐことができる、そしてこの受けついだものでも足りない。けき、戸口をあけると、ふと暑気が私をとらえた。——ざつとこうである。

「ぼくはあの花だ、あの空だ、あの椅子だ。ぼくはあの廃墟だった、あの風、あの暑気だった。さまざまに仮装しているぼくを、きみはそれとすぐにはわからないのか？ きみはぼくを猫だと思っている、それはきみがきみを人間だと思っているからだ。」

「大洋における塩のように、空中における叫びのように、愛における合一のように、ぼくはあらゆるぼくの外見のなかにひろがっている。もしきみがのぞむならば、そうした外見はぼくの内部にみえるだろう、疲れた小鳥たちが夕方巣にかえるように。頭をめぐらせよ、瞬間を否定せよ。きみの思考にどんな目的もあたえないで考えよ。きみの身をゆだねよ、小猫が母親の口にくわえられ、誰にもみつからない場所にはこぼれる⁽²¹⁾ときのように。」

これを至福の感情という。

存在との和解。人間との和解ではない、なにかそれとは違う、存在との和解の感情。

これは、おそらく、「自然との共生」と言われているものとも違うものだ。我々が「共生」できる「自然」とは所詮は我々が制御可能なものでしかない。だが、そんなものを自然と呼べようか。

超越的なものは、本質的に、我々の制御可能線の外部に在るものである。それは我々の力の作動線の外側にある。この超越的なものを僕たちが肯定し、愛することができたとき、そのとき僕たちは存在を肯定できる。そうしたことがはたして可能であるのかどうか、これは僕たちの生の場面において試みるほかないものだ。おそらく、そのとき、人間は自己自身のために生きることができると、というテーゼが試されることになるのだ。

(付記) 本稿では以下の拙稿の一部を修正して利用した。「書評・ザフランスキー『ショーペンハウアー』」(『出版ニュース』一九九〇年三月中旬号)、「書評・セール『五感』」(『出版ニュース』一九九一年七月中旬号)、「シーシュポスの神話あるいは不条理の感覚によせて」(『北方文芸』一九九一年八月号)、「グルニエの『孤島』と『猫のムール』」(『北方文芸』一九九一年十一月号)

(1) L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4-115. 坂井・藤本訳『論理哲学論考』法政大学出版局、一九六八年

(2) *Ibid.*, Vorwort.

(3) *Ibid.*, 6-522.

(4) R・ザフランスキー『ショーペンハウアー』(R. Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. 1987.) 山

- 本才訳、法政大学出版局、一九九〇年、一〇七ページ。
- (5) 同前書、三ページより重引。
 - (6) 同前書、三八二ページより重引。
 - (7) 同前書、三八〇ページ。
 - (8) 同前書、二一三ページ。
 - (9) Michel Serres, *Les cinq sens*. Bernard Grasset, 1985, p. 23-24. 米山親能訳『五感』法政大学出版局、一九九一年、一九ページ。
 - (10) *Ibid.*, p.355. 訳五二二—二二二ページ。
 - (11) *Ibid.*, p.254. 訳三十四ページ。
 - (12) M.Heidegger, *Was is Metaphysik?* in: M.Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 9, Wegmarken, Vittorio Klostermann, 1976, S. 112. 大江精治郎訳『形而上学とは何か』(『ハイデッカー選集』理想社、第一卷) 四八—四九ページ。
 - (13) A.Camus: *Le mythe de sisyphé*. in: A.Camus: Essais, Gallimard, 1965, p. 106-7. 清水徹訳『シーシュポスの神話』(『カミュ全集』新潮社、第二卷、一九七一年) 九〇ページ。
 - (14) *Ibid.*, p.192. 訳一八七ページ。
 - (15) *Ibid.*, p.189-190. 訳一八四ページ。
 - (16) F.Nietzsche; *Der Wille zur Macht*. in: F.Nietzsche: Sämtliche Werke. Kroner, 1964, S. 697. 原佑訳『権力への意志』(『ニーチェ全集』理想社、第二二卷、昭和三十七年) 下巻、四六五ページ。
 - (17) F.Nietzsche; *Also sprach Zarathustra*. in: F.Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, de Gruyter, 1980, Bd.4, S.30-31. 手塚富雄訳『ツァラトゥストラ』(『世界の名著』中央公論社、第五十七卷、一九七八年) 八一ページ。
 - (18) J. Grenier; *Les Iles*, nouvelle édition, préface d'Albert Camus, Gallimard, 1959. p. 36-37. 井上究一郎訳『孤島』筑摩書房、一九九一年、一七一—一八二ページ。
 - (19) *Ibid.*, p.50-51. 訳二九ページ。
 - (20) *Ibid.*, p.53. 訳三一ページ。
 - (21) *Ibid.*, p.37-38. 訳一八一—一九二ページ。