

リクールにおける自己の解釈学

川崎 惣一

1 はじめに

「自分」とは何か。こうした問いは、非常に素朴かつありふれた問いなのかもしれないが、同時にまた、切実な問いでもありうる。「自分」とは、我々にとってもっとも近いものであると同時に、もっとも測り知れず、ことによるともっとも手に負えないものである。こうした存在に哲学的な仕方であプローチするためには、どのようなやり方がふさわしいのか。

これまで多くの哲学者がさまざまな仕方での問題を取り上げてきた。本論の目的は、そのなかで、ポール・リクールのいう「自己の解釈学」を取り上げることで、「自分」とは何か、という問いに対する一つの答え方を描き出すことである。

リクールは現代フランスを代表する哲学者であるが、その晩年の著作である『他者のような自己自身』(1990)において展開されている「自己の解釈学」は、彼の哲学の集大成とも呼ぶうる、スケールの大きさを備えている。したがって本論では、この著作を中心に、彼のさまざまな論文、著作を参照することになるだろう。

とはいえ本論は、リクールの「自己の解釈学」を包括的に論じることはできない。そのためには、リクールの哲学全体に対する詳細な検討が欠かせないからである。本論において取り上げるのは、「自己の解釈学」が含んでいるさまざまな論点のうちのいくつかにとどまる。

まずは、「自己の解釈学」に関する、リクールの基本的な発想を記しておく。

やや乱暴ながら、簡潔に言うてしまうならば、それは、我々が自己に到達することができるのは、さまざまな媒介を通してのみだ、というものである。論文集『テキストから行為へ』に収められた論文「解釈について」(1983)のなかで、リクールは次のように書いている。「記号、象徴、テキストによって媒介されないような、自己の了解は存在しない。自己の了解は、最終的に、媒介となるこれらの項に適用された解釈と合致する。」(TA 33) 私たちは、普段、あらためて「自分とは何か」といった問いを発することなく、日常生活を送っている。しかし、あるとき、ふとしたきっかけから、そうした問いを自らに問う、ということがある。そのとき私たちが何よりもまず行うのは、自分自身のことを反省的に振り返る、ということである。もちろん、私たちはことさらに「自分」のことを意識に上らせることがなくても生きていられるし、さまざまな行動をとることもできる。そこには当然ながら、自分自身についての暗黙の了解がある。しかし、そうした了解を主題化し、分析を加えようとするとき、そこにはどうしても、反省的なまなざしが必要となる。

しかもこのとき、反省的なまなざしは自分そのものに無媒介に到達することができず、何らかの媒介を経なければならぬ。「自分」というものは、私たち自身にとっても、けっして透明なものではなく、「自分」についての無条件かつ直観的な知というものはないからである。そうした媒介として、代表的なものが言語である。私たちは言語を介して、自分自身へと接近しようとする。したがってそ

ここでは、解釈の働きが要請されることとなる。

こうした発想は、コギトに対するリクールの評価とも密接に結びついている。デカルトのコギト——「我思う、故に我在り」——に対して、リクールはこの「我在り」を究極的な基礎と認めようとする野心に異を唱える。欺く悪霊という仮説的存在を持ち出し、神の誠実さに訴えるデカルトの誇張懐疑において、懐疑する「わたし」は誰のものでもない「わたし」——「漂流した『わたし』」(SA 16)——でしかない。とはいえ、ニーチェのようなコギト批判——「わたし」という一つの実体を「コギト」の原因としてその背後に置くことは、動作主をそれぞれの行動に付け加えるという、我々の文法的習慣に過ぎない、とする批判——からも、リクールは距離を置く。そうではなく、彼は、「わたし」ではなく「自己」という再帰代名詞を選択することで、反省的な媒介を通して見出される主体のあり方を積極的に探求しようとする。「自己は反省されたものという資格において、その分析がおのれ自身への回帰に先行するような操作のうちに、含意されている。」(SA 30) ⁽¹⁾ これが、リクールが「自己の解釈学」を提唱するときにとる、彼のスタンスなのである。⁽²⁾

以下、本論は、リクールのいう「自己の解釈学」を、彼が主題的に論じているいくつかの概念を取り上げながら、描き出すことを目指す。このことによって、「自分」とは何かという問いへのふさわしいアプローチという問題を、より深めていくことができるであろう。

2 証しと物語的同一性

「自己の解釈学」においてまず注目したいのが、リクールのいう「証し」の概念である。「証し」は、コギトの確実性とは異なる確実性、解釈学が要求する独自の確実性をもたらす。むしろ、コギトはその確実性を手に入れるために、証しという反省的媒介を経なければならない。「証しとは根本的に、自己の証しである。」(SA 34) ⁽³⁾ 究極の基礎づけを欠いたコギトにとって、頼りとすべきなのは、証しがもたらす信用や信頼である。

「証し」の概念は、反省と分析との結合についてばかりでなく、自己性 *ipséité* と自同性 *mêmeté* との差異を認知し、自己と他者の弁証法を展開させるという、「自己の解釈学」に適したスタイルの真理の様態を特徴づけるものとされている。自己性 *ipséité* と自同性 *mêmeté* は、「同一性 *identité*」を構成する主要な二つの意味として区別されたものであり、ラテン語の「それ自身 *ipse*」と「同一 *idem*」との区別に対応したものである。前者は、時間のなかでの恒常性という意味を持つもので、可変的な差異と対比される。後者は比較に基づいて言われる「同一の」という意味を持ち、「異なる」「反対の」「区別される」「さまざまな」「等しくない」「逆の」といった言葉と対比される。リクールが自己を構成するものとしてより重視するのは自己性 *ipséité* であるが、かといってこの概念は、実体にも似た、時間における恒常的な存在に関する断定を伴うものではない。

さらに、「証し」の概念は、自己と他者との弁証法的関係を示す。このときの他者とは、自己そのものの構成要素となるような他者のことである。自分がどのような存在であるかは、自分自身によってだけでなく、他者によっても証しされる。別の言い方をすれば、自分が何者であるかが明らかに

なるのは、他者とのやり取りにおいてなのである。

したがって、「究極的に証しされるのは、自同性に対する差異におけると同時に、他者性との弁証法的関係における、自己性である」(SA 351) (4)。

そこで我々としてはまず、自己性と自同性との弁証法について検討してみよう。自己性、すなわち時間のなかでの自己の同一性、これを証しする媒介が、物語である。物語は個人または共同体に、「物語的同一性 *identité narrative*」とでも呼ぶことのできる、特殊な同一性を割り当てることができる。これは、たとえばある行為について、それをなしたのは誰か、という問いに対する答えを与えるものである。「誰？」の問いに対しては、たとえば、固有名を言うことによって答えることができると思われるかもしれない。しかし、その人が「誰」であるのかを答えるということは、ある人について、その誕生から死までの生涯にわたって、その人物が「同じ」一人の人物であったことを正当化すること、言い換えれば、その人の送った人生についての物語を語ることに強く結びついている。もちろん、「これを行ったのは誰か」というような、特定の行為の行為者に関する問いに対して、その人の生涯について詳細に語る必要はない。しかし、その人物がいったい「誰」であるのかに関しては、時間性の次元を考慮に入れたうえで、一定の時間的な広がりにおいてその人物がいったいどういう人物なのか、どういう特徴を備え、どういった性格の持ち主で、どういった来歴を持っているのか、といったことから、統合的に捉えられるべきものである。「物語られた歴史＝物語は、行動の誰を語る。〈誰〉の同一性は、したがって、それ自身、物語的同一性にほかならない。」(TR 3, 442-443) (5)

さまざまな行為を、同一性を備えたある一人の個人によって為されたものであると見なすことが、実体論的な錯覚ではないこと、これは、時間のなかでその個人が人物として統合され形象化されることによってである。このことから、リクールは言う。「物語的同一性の真の本性は、私の考えでは、自己性と自同性の弁証法においてのみ、明らかになる。」(SA 167) (6) 物語的同一性は自己性に対して媒介をなすものであるが、それは自己性とは無縁のもの、余計なものではなく、自己の成立に寄与するものなのである。では、それはいかにしてか。

同一性とは、言い換えれば、時間の経過のなかで同一の人格であり続けるということ、すなわち「時間における恒常性」(SA 140) (7) である。その場合、同一性とは単なる自同性のことを意味するようと思われるかもしれない。たとえば、昨日会った友人と今日も会ったとして、私は彼を「同じ」人物として認知する。このときの「同じ」とは「同一 *idem*」の意味におけるそれであり、これで十分であるようにも思われる。リクールは、このときわれわれが特定の人物を「同じ」と見なすときの根拠となるものを「性格」と呼んでいる。すなわちこの「性格」とは、「個人を同一人物 *le même* として再同定するのを許すような弁別的なしるしの集合」(SA 144) (8) である。しかし、同一性という概念は、自同性とは異なった意味での、時間における「中断されない連続性」(SA 141) (9) をも含んでいるはずであり、これは自同性ではなく、自己性によって説明されなければならない。

人物は物語において、一連の出来事を中心として、同一性を備えた登場人物として記述される。こうした統合の働きを備えた物語のことを、リクールは「筋立て *intrigue*」と呼んでいる。これは、アリストテレスの「ミュトス」の概念の翻訳である。筋立ては、登場人物を、一定の性格を持つ人物とし

て統合する。リクールは論文「解釈について」(1983)のなかで、次のように書いている。「筋立ては、出来事と物語の媒介者である。このことが意味するのは、一つの物語の進行に貢献しないような出来事は何もない、ということである。」(TA 16) 筋立てにおいて、出来事は、単に起こったこと、というばかりではなく、一つの物語を構成する要素である。「筋立ての領野をさらに拡大させて、私はこう言おう。筋立ては、さまざまな状況、目的と手段、イニシアティブ、望まれたのではない帰結を構成する、知的な統一体である、と。」(TA 16)

筋立てにおいては、同一性 *identité* に関連して、調和の要求と、同一性を危機に陥れるような不調和の容認とが、たがいにせめぎ合っている。これらの調和と不調和を媒介する組み立ての技法を、リクールは「統合形象化 *configuration*」と呼んでいるのだが、自己を自己として同定するということは、こうして作り上げられた筋立てを、自分自身の物語として引き受ける、ということである。自分自身の物語を作り上げ、それを自分のものとして引き受けることで、自分自身の同一性=アイデンティティを強固なものにする。「作中人物の同一性をなすのは、物語の同一性である。」(SA 175) ⁽¹⁰⁾

とはいえ、物語的同一性はいくつかの制限を含んでいる。リクールが『時間と物語』のなかで指摘しているところによれば、まず第一に、「物語的同一性は、安定した、首尾一貫した同一性ではない。」(TR 3, 446) ⁽¹¹⁾ 同じ出来事について、異なった筋を創作することができるように、自分の同じ人生について、複数の筋を作り出すことも可能であり、その場合、それらはもはや同じ人生と呼ぶことはできないだろう。また第二に、「物語的同一性は、主体が単独の個人であれ、さまざまな個人からなる一つの共同体であれ、主体の自己性の問題を汲み尽すことはない。」(TR 3, 447) ⁽¹²⁾ 物語を作り出すことによって、我々は別の世界に住みつき、そこで行為するようにながされる。しかし、物語において行使されるのは想像力であるのに対して、複数の読解のうちから一つを選び取ってそれを行為へと結びつけるためには、私の決意の働きが不可欠である。そしてこの決意こそが、物語的同一性を自己性と等しいものにするのである。一つの人生に対する複数の物語のうちから一つを選ぶということ、それもまたやはり一つの決意に他ならない。「読解は、我々が付け加えたように、送り出し *envoi* という一つの契機をも含んでいる。まさにそのとき、読解は、別の仕方で行行動することへの促しとなる。さらに、送り出しが行動へと変容されなければならないが、それはまさしく各人に対して「私はここにいます！」と言わしめる一つの決意によってである。したがって、物語的同一性が真の自己性と等価なものとなるのは、こうしたほんのささいな契機によってのみなのであるが、この契機が、倫理的な責任を自己性の至高の要因とするのである。」(TR 3, 447) ⁽¹³⁾ なお、リクールはここで「倫理的責任」という言葉を使っているが、自己性と責任との結びつきという点については、後に取り上げることにして、ここでは、自己性の問題が決意（および責任）と強く結びついたものとして記されていることに注意を促しておきたい。

3 行動する力とイニシアティブ

前節では、リクールの「自己の解釈学」に関して、証しの概念から出発し、証しが自己の証しであること、さらに、自己性と自同性の弁証法において物語的同一性の果たす役割について論じた。ところで、自己についてのさまざまな証し、自分についての物語を他ならぬ自らのものとして引き受ける

こと、これが次なる課題となってくる。行動が自分のものであると引き受けること、このことは責任の問題ともかかわってくるはずである。

ここで重要なのが、帰属の問題である。帰属とは、行動 action をその行為者へと帰属させることである。リクールはこれを、ストローソンが『個体』のなかで行っている分析を踏まえて、「帰属 ascription」と（英語で）表現する。リクールはこの言葉を、単に主語に述語を結びつけるという意味での「属性付与 attribution」とは異なる意味において用いる。それは、行動は誰かのもの、誰かに依存し、誰かの意図に基づくものである、という意味においてである。つまりリクールは、「帰属」という観点から、行動を、主体の能力の範囲内にあるものとして扱うのである。すなわち、「帰属」は「個々の例を例外に変え、そうした例を、自己自身を指し示す能力と同じ側——つまり語用論の側——に位置づける」(SA 116) ⁽¹⁴⁾、とするのである。

行動が自分の能力の及ぶ範囲内になるものだけということ、自分がその行動を意図したということであり、その意図を実現させることを、熟慮の上で決意したことでもある。なぜなら、行動の主体は、それを中止することもできたからである。

「帰属 ascription とはまさに、行為者が彼自身の熟慮を再びおのがものとするにあり。すなわち、決意することとは、考慮された選択肢の一つを自らのものとすることで、議論を打ち切ることなのである。」(SA 117) ⁽¹⁵⁾

意図に関するこのような理解は、リクールにおける行動の理論の一つの特徴をなしている。リクールは『他者のような自己自身』のなかで、アンスコム の著作『インテンション』に対して、意図の分析を行う際に、行動そのものから出発したことで行動を出来事に還元した点を批判している。すなわち、アンスコムは、意図について、私的な直観のみが到達できるような現象として論じることを避け、意図的である行動と意図的でない行動を区別するものは何か、と問うことで、それに対して、「なぜ」の問いのある種の意味があてはまるかどうかだ、と論じたのであった。そうした分析のやり方は、いくつかの長所を持つものの、行動が、因果の連鎖のなかでのみ捉えられるような出来事として理解されてしまうことにつながり、その結果として、行動の主体である「誰か」の問題に答えることができなくなってしまう、とリクールは言う。そしてこのことによって、未来へ向かって意図を実現しようと進めていくものが排除されてしまうと指摘するのである。すなわち、アンスコム の分析は、「わたしが意図の意図と呼ぶつもりのも、つまり、為されるべきことが、私によって、自分が為すと言うのと同じ者 (*ipse*) によってなされる、そうした未来に向かう特有の飛躍を、単純に排除してしまった」(SA 92) ⁽¹⁶⁾。リクールの区別によれば、出来事は「単に起こる *arriver simplement*」ものであるのに対して、行動とは「起こす *faire arriver*」ものなのであり (SA 79) ⁽¹⁷⁾、後者を前者に還元することはできないのである。

同様の批判がデイヴィッドソンに対してもなされる。すなわち、デイヴィッドソンは論文「行為の理由と原因」(1963)において、「…する意図」という名詞的な用法を、その副詞的用法の派生態として理解し、「なぜそのような行動をとったのか」という理由を知ることは、その行動がなされた意図を知ることであり、という等式を立てたうえで、理由による説明とは因果の説明の一種である、というテーゼを打ち出したのであった。しかし、因果性というのは根本的に、互いにばらばらなさまざま

出来事の中に打ち立てられる関係なのだから、意図と行動の関係については、むしろ目的論的な説明がなされるのがふさわしい。リクールは、デイヴィッドソンの分析において用いられているさまざまな文例において、それらが過去時制のものであることに注目し、そうした文例においては、「…する意図」の分析が窮地に陥るのではないかと述べる。というのも、「…する意図」の場合は、過去へのよりもむしろ、未来への方向づけが強くなるしつけられているからである。リクールの考えるところでは、「〈…する意図〉にとって重要なのは、意図と行動との間の猶予期間 *délat* である」(SA 100)⁽¹⁸⁾、すなわち、意図を持ったのちに、行動を実現するために自らを律することがなければならない。こうした理由から、行動が終わった時点から振り返って、「あの行為は意図的になされたのかどうか」という仕方では意図を副詞的に解釈することは、意図を捉え損なってしまう、とリクールはデイヴィッドソンを批判するのである。

ある行動がある行為者に帰属させられるのは、その行為者が備えている能力、すなわち、自分の意図を実現すべく、自らの意図した行動を自らに課すという能力に基づく、とリクールは考えるのである。彼はそうした能力を、「行動する力 *puissance d'agir*」と呼んでいる。では、「行動する力」を、行動を引き起こした原因という意味で理解してよいだろうか。

リクールは、何らかの原始的事実のようなものに訴えることを避けようとする。仮にそうした事実を認めるにしても、そうした事実があるとして分析を終わりにしてしまうのではなく、むしろ反省的な分析を経て、そうした原始的事実を認めるにいたる、という筋道でなければならない、と言う。彼が取り上げるのは、カントが『純粹理性批判』で展開した宇宙論的なアンチノミーの一つである。それは、「自然法則に従う原因性のほかに、なお自由による原因性を想定する必要がある」という正命題と、「およそ自由というものは存在せず、世界における一切のものは自然法則によってのみ生じ起す」という反対命題とによるアンチノミーである。カントは、「自然による原因性」と「自由による原因性」という仕方では二通りの原因性を区別し、自由を自然法則に従う感性的なものから独立した「超越論的理念」とすることで、このアンチノミーを解決しようとした。「純粹な超越論的理念としての自由は、現象的なつながりを持っておらず、自己自身から原因の系列を始める能力の究極の意味を構成している。」(SA 132)⁽¹⁹⁾ すなわち、ある現象について、それが感性界における現象の結果と見なされる場合には、その原因性は「感性的」と呼ばれ、その作用が物自体の作用と見なされるならば、その原因性は「可想的」と呼ばれるのである。

リクールがこのアンチノミーに対して提案する一つの答えは、主体の自由な行動によって、カントのいう正命題と反対命題とを結合する道である。それは、実践的領野における特有の現象において結合されるのではないかと、いうのである。その特有の現象を、リクールは「イニシアティヴ」と呼んでいる。「イニシアティヴとは、世界の流れのなかに、行動の行為者が介入することであると我々は言おう。すなわち、世界のなかにさまざまな変化を実際に原因として引き起こす *cause* ような介入である。」(SA 133)⁽²⁰⁾ 他の箇所では、イニシアティヴとは、「一連の出来事をはじめめる能力」(SA 175)⁽²¹⁾ であり、行動をつねに主導するものであるとされている。⁽²²⁾

4 約束と責任

こうしたイニシアティブがもっともはっきり現れてくるのは、約束である。なぜなら約束とは、未来における自己の拘束だからである。後で見るように、意図の未来への開かれを強調するリクールにとって、「約束する」ということは、「自己維持 *maintien de soi*」という観点において重要である。そしてリクールがしばしばニーチェを参照しながら強調するように、約束するというのは人間に備わる重要な能力である。

約束は、オースティンの言語行為論において、行為遂行的発言の典型としてあげられていたように、約束する当の主体を指示するという構造を持っている。すなわち、「私は約束する」と発言することは、「彼が約束する」と発言する場合のような事実確認的な発言ではなく、それ自体で約束することでもある。すなわち、「私は約束する」という発言を行為遂行的発言として特徴づけているのは、このときこの行為遂行文には必ずや「私は」という仕方、行為の主体である自分自身にはっきりと言及することによって自己を拘束する、という形式をとる。約束は必然的に、リクールの言う「自己指示 *auto-désignation*」を行うのである。

したがって「約束する」という行為遂行的発言における自己指示は、主体に備わる「話す能力」という形で、主体が「能力ある人間」であることを証拠だてている。まさにそうした文において、主体は一人称の代名詞を用いることによって自己を指示し、かくして、自らを置き換え不可能なものとして提示するのである。こうした仕方、自己指示する主体は、「誰がそれをしたのか」という問いに対して、「それは私です」と答えることで、問いの連鎖を打ち切ることができる。

このことは、主体がまさしく「語る主体」であることと強く結びついている。リクールが言語学について論じるとき、つねにディスクールを重視するのも、このことからである。ディスクール *discours* は言述、談話、語らいなども訳されるが、まさに主体が実際に語っているという行為的側面を強く持った語である。体系としての言語ではなく、語らいとしての言語に注目しようとするリクールの姿勢は、彼が構造主義に対して自らの立場を示す際の一連の論述にはっきりと表れている。構造主義は、ソシュールの言語学を土台の一つとしている。ソシュールは「構造」という言葉を主題的に用いることはなかったが、ラングをさまざまな語からなる一つの共時的な体系として提示することで、自らの言語学を打ち立てたのであった。すなわち、「言語のなかには差異しかない」、言い換えれば、一つの言語体系に属するさまざまな語が意味を持つことができるのは、それぞれの語が他の語との差異を示しているからである、というのである。しかし、こうした言語学は、確かに一連の分析を可能にするという点で長所を持つものの、主体が語るという側面を十分に捉えることができない。そこで、ラングではなくディスクールに注目したのが、フランスの著名な言語学者であるバンヴェニストである。バンヴェニストは、言語体系としてのラングが発話としてのパロールへと現実化されるときのはたらしきを「ディスクールの審級」と呼んだ。すなわち、それは「語り手によってラングがパロールに現実化されるうえでの、離散的でそのつど独自である行為」⁽²³⁾ のことである。バンヴェニストの言語理論を受けて、リクールはディスクールの出来事性を強調する。「ディスクールとは、言語学者たちが言語の体系あるいはコードと呼ぶものとは正反対のものである。ディスクールとは、言語の出来事なのである。」(TA 206)⁽²⁴⁾

ディスクールを一つの出来事とするのは、リクールによれば、次のような四つの特徴をディスクールが備えているからである (TA 206-207)。まず第一に、ディスクールはつねに時間的な仕方、すなわち現在において、実現される。第二に、言語が主体を要求しない、言い換えれば「誰が語るのか」を問題にしないのに対して、ディスクールはつねにその語り手である主体へと差し向ける。第三に、言語は記号からなる体系であり、一つの記号は別の記号へと関係づけられているので、時間性や主体ばかりではなく、世界をもなしで済ますことができるのに対して、ディスクールは、それが記述したり表現したり、表象している一つの世界を指示・参照する。第四に、言語はコミュニケーションの一つの条件でしかないのに対して、ディスクールは他者を持つ、すなわち、主体が他者との間にメッセージをやり取りするのは、まさしくディスクールにおいてである。

とはいえ、ここで注意を促しておきたいのは、ディスクールについて言われている出来事性というのが、先に意図との対比で言われた「単に起きる」ものとしての出来事ではなく、むしろ「起こす」ものである意図と結びついている、という点である。リクールはここで、あくまでもそのつどの行為としてディスクールを捉えるという見方を、体系としてのラングに対して提示しているのである。そしてディスクールが行為であるかぎり、それは必ずや、「誰が語るのか」という仕方、ディスクールの受け取り手を語る主体へと差し向ける。

先にも触れたように、約束というのは、約束をなしたときから、未来において自らの約束を守り続けるという意味での拘束、「約束を守るときの自己への忠実さ」(SA 143)⁽²⁵⁾あるいは「約束を守ることによって自己自身で自らを維持するという責務」(SA 311)⁽²⁶⁾を要求するという意味において、自己性と強くかかわっている。リクールはこれを「自己維持 *maintien de soi*」と呼び表している。

この自己維持は、自分自身のみで完結するような能力ではない。むしろ、他者との関係の中で要請され、義務づけられるような営みである。その意味において、自己維持は倫理的である。リクールは『他者のような自己自身』のなかで、自己維持について述べながら、「自己性の本来的に倫理的な次元」(SA 195)⁽²⁷⁾を指摘している。どういうことか。自己維持は、他者がある人を「あてにする *compter sur*」ように振舞う、ということである。他者から信頼されるということによって、私は他者に対して、自分の行動について責任がある(「…について責任がある *être comptable de...*」)ということにもなる。私を探している他者に対して、「私はここに *Me voici*」と答えること、そのような仕方、自分が責任ある者であることを示すこと、ここに、自己維持の倫理性が表れている。レヴィナスにおいて「私はここにいます *Me voici*」は、神の呼びかけに対する応答であり、私が最初から存在するのではなく、呼びかけに答えることによって主体が成立してくる、という事態を表していた。リクールはそれを、自らの「行動し受苦する人間」という主題に引き寄せて解釈したのである。⁽²⁸⁾

責任というのは、自らが責任を負うことを自覚的に引き受けること、自らに責務があることを受け入れることである。これに関してリクールが重視するのが、「帰責 *imputation*」の概念である。これはリクールの哲学において、かなりはやい時期から重要な役割を与えられていた。

まさにそのときポイントとされていたのは、帰責というものが、行動の平面において成立してくること、言い換えれば、自分の行為を決定することに基づいて、責任が発生する、とされていたことである。リクールは彼のもっとも初期の著作である『意志的なものと非意志的なもの』(1950)のなかで

既に、「前反省的な自己帰責」について述べていた。それは、「…は私だ」という仕方では責任の判断を下すようにさせているのは、観察的なまなざしに先だつ仕方では既に行動している、つまり「自己を決定している *se déterminer*」ことからなるという仕方での自己への参照であり、帰責である。「自己自身の前反省的な帰責は、行動的であって、観察的ではない。」⁽²⁹⁾ 行為において、自我は「おのれ自身をかかわり合いにする *s'engager*」。まさにこれによって自らを束縛するのであり、このことに、責任の感情が結びついている。

こうした発想は、晩年の著作である『他者のような自己自身』においても一貫している。「行為者に、それ自体許されるまたは許されないとされる行動の責任があると見なす行為を、帰責と呼ぶことができる。」(SA 121)⁽³⁰⁾ では、そうした帰責が可能となるのは、いったいいかにしてなのだろうか。

それは、人間がまさしく能力を備えた存在、リクールが言うところの「能力ある人間 *homme capable*」だから、である。言い換えれば、責任を負う能力がある者に対してのみ、責任を帰することができる。この意味において、人間は他の動物たちに対する優位性を備えている。

責任を感じるということ、あるいは約束するということが自己性と密接に結びついているということから、そこに自己と他者の弁証法的関係を指摘することができる。というのも、我々が責任を取るのとは他者に対してであり、約束するのは他者に対して約束するのである。私に責任を取るように迫るのは他者であるし、約束において私が忠実であろうとするのは、まさしく他者に対してなのである。さらに言えば、既にディスクールの定義のなかで、他者に言及されていたことを思い出されるべきである。語るとは、他者を前にして、他者に向かって、語るということに他ならない。

5 相互承認

自己と他者との弁証法的関係、別の言い方をすれば、自己の成立において既に他者が不可欠な仕方ではかかわっているということ。この関係について、リクールは次のように指摘している。「他者性は、あたかも自己性の独我論的漂流を予防するためであるかのごとくに、自己性に外部から付加されるのではなく、自己性の意味内容と存在論的構成とに属している」(SA 367)⁽³¹⁾。自己性と自同性の弁証法が二者択一的性格を残しているのに対して、自己と他者の弁証法は、二つの項である自己と他者との不可分離性を強く徴しづけている。『他者のような自己自身』という著作の題名もまた、こうした不可分離性を表したものである。この書物において、自己と他者との関係を分析する際にリクールが取り上げるのが、自己の身体 *corps propre* と良心である。しかし本論では、自己と他者との弁証法的関係を論じるのによりふさわしいと考えられる、承認の概念を取り上げたい。『他者のような自己自身』では、単に次のような仕方では言及されている。

「承認とは、自己評価を心づかいへ、心づかいを正義へともたらす動きについて反省する自己の構造である。承認は自己の構成そのもののなかに、補完的二元構造 *dyade* と複数性を導入する。」(SA 344)⁽³²⁾

したがって承認は、既に、自己と他者との弁証法的関係を論じるのにふさわしい概念と見なされているのだが、『他者のような自己自身』では、まだ十分に展開されないままであった。しかし、二〇

○四年に出版された、リクールが存命中の最後の著作である『承認の行程』において、この概念は主題的に論じられるに至る。論者の見るところでは、この概念は、リクールの考える自己と他者との相互規定的かつ不可分離の関係を分析するのにもっとも適した概念である。

さて、『承認の行程』は、フランス語の「reconnaissance」の多義的な意味を通覧しながら、その言葉が備えている豊かな哲学的意味を汲み尽くすことをその目標としている。この語は「承認」さらに「認知」や「再認」、さらに「感謝」をも意味し、デカルトやカント、ヘーゲル、ベルクソンなど、さまざまな哲学者がさまざまな意味合いにおいてこの語を用いている。本論では、この書物の多彩な議論を詳細に検討することはできないが、自己と他者との関係という観点からこの書物を読むとき、特に重要なのが、ヘーゲルのいう「相互承認」の概念の分析にあてられた第三研究である。

ヘーゲルは『精神現象学』のなかで、主人と奴隷とがお互いの承認を賭けて相争う「承認のための闘争」のモデルを提示した。これは、ホブズが「万人の万人に対する戦い」と呼んだような、終わりのない闘争の状態を指す。リクールは、「承認のための闘争」という、争いはらんだ相互承認のあり方から、さらに、より平和的な状況における相互承認のあり方を模索する。

そこから、リクールによる二重の相互性の区別、すなわち「相互承認 reconnaissance réciproque」と「相互承認 reconnaissance mutuelle」の区別が引き出されてくる。後者は前者と比較して、自己と他者との弁証法関係をより深いところで規定しているという意味で、より根源的である。リクールはそうした意味での「相互承認」を、贈与のエコノミーと結びつけて理解しようとする。贈与を受けたとき、お返し義務が発生するのはなぜか。マルセル・モースはその贈与論において、そうした贈与のやり取りを、「ハウ」と呼ばれる、贈与されたものに備わる魔術的な力に基づいて説明した。すなわち、この「ハウ」が、贈り物においてお返しを強いる力として機能するのだ、というわけである。

リクールは、モースに賛同することもないが、かといって、モースの言うような魔術的な力を批判したレヴィ＝ストロースに与するわけでもない。彼が問うのは、贈与の意義についてである。贈与は本来、「お返しとしての贈与」を求めるようなものではない。言い換えれば、返礼を前提とする贈与は、贈与ではない。それでは、商業的な取引と変わらないことになってしまうからである。商業的な取引は、受け取るものと与えるものがつねに等価になるようにする。リクールの言い回しを用いるならば、そうした取引は確かに等価な、「相互的な réciproque」やり取りであるかもしれないが、より深い意味での「相互的な mutuelle」「承認」のモデルとはなりえない。むしろ、お返しを期待することなしに無償の贈与を行う寛大さが重要なのであり、またこれに対してお返しをするという寛大さの循環、これが贈与のエコノミーを構成している。

リクールが「相互的な mutuelle」「承認」のモデルとするのは、こうした意味での贈与のエコノミーである。「我々は相互性 mutualité の関係を、一つの承認と見なすことができる。この承認は、言葉よりも所作のなかに充当されているので、自らを再認することがなく、また、自らを再認するとしてもそれは贈り物のなかに象徴化されることによってのみである」(PR 342)⁽³³⁾ お返しの贈与を行うこと、これは、相手を自らのパートナーとして承認することである。それは、相手によって害をなされたとき害に応じた復讐をするといった場合の「悪しき循環」ではなく、贈り物とともに相手の寛大さを受け取り、それに返礼をするという「高潔な循環」である。リクールはこれに関連して、フランス語の

「reconnaissance」が「感謝」という意味も持つという事実を指摘している（PR 351-352）⁽³⁴⁾が、このことは、お返しの贈与が、単なる商業的な交換における等価なお返しとは別な次元——こう言ってよければ、情感性にかかわる次元——に位置づけられるべきことの巧みな説明ともなっている。

こうした贈与としての承認は、勝者としての地位を求めて争う「承認のための闘争」には決して還元されることのない、いわば、勝者を持たない承認である。リクールが、「相互承認 reconnaissance réciproque」とは区別されるような、より根源的な意味での「相互承認 reconnaissance mutuelle」のモデルとして提示するのは、まさにこれなのである。

6 おわりに

リクールのいう、より根源的な「相互承認」は、自己と他者との関係を考える上で、互いを単なる認識の対象として扱うのではない、切り離しがたい関係——「自己と他者との弁証法」——をいっそう深く理解させてくれる。すなわち、このモデルにおいて、自己の成立における、媒介としての他者の役割が、いっそうはっきりと理解されるのである。

以上、本論は、「自分」とは何か、という問いを出発点としながら、リクールの「自己の解釈学」について検討してきた。最後に、今後の展望ないし課題を提示して、本論を締めくくりたい。それは、「承認」に対して情感性がどのようにかかわっているのかを、掘り下げることである。リクール自身もまた、「感謝」としての「再認」という形で、そうした点について少し触れていた。そうした情感性は、うれしさとか反発といった、他者を前にしたさまざまな具体的な感情というよりもむしろ、自己と他者とを共に規定しているような存在論的な次元に属するものではないだろうか。この点を追究することによって、リクールのいう自己と他者との弁証法的関係の分析を、いっそう深めることができるであろう。これを今後の課題としたい。⁽³⁵⁾

【注】

ポール・リクールの著作からの引用については、該当箇所以下のような略記号とページ数を（ ）で括って付記する。また、邦訳のあるものについては、注にその該当箇所を示す。

- TA *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais », 1998.
(原書は Édition du Seuil, « Esprit », 1986.)
- TR 3 *Temps et récit*, t.3. *Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais », 1991.
(原書は Éditions du Seuil, « L'ordre philosophique », 1985.)
- SA *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- PR *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004.

(1) 邦訳：ポール・リクール『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局、一九九六年、二三頁。他にも、『解釈について フロイトについての試論』（1965）には、次のような言葉がある。「反省は直観ではない。あるいは、もっと積極的に言えば、反省とは〈我思う〉Ego Cogito の〈我〉Ego を、その対象、その所産、そして最後にその行為に映し出して把握し直そうとする努力である。」(Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p.51.)

邦訳：リクール『フロイトを読む 解釈学試論』、久米博訳、新曜社、一九八二年、五〇頁)

(2) 精神の歩む道が本質的に媒介であり、迂回である、という点に、リクールとヘーゲルとの共通点を見て取ることができる。とはいえグレーシュの指摘するように、リクールは、絶対的な〈精神〉がその主人であるような全体的な媒介の可能性を認めないという点で、ヘーゲルとははっきりと区別される (cf. Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance ? », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, PUF, N° 2/2006, p.150.)。この点については、リクールの著作のうち、「ヘーゲルを断念する」と題された『時間と物語 III』第四部第二篇第六章、とりわけその第二節「不可能な全体的媒介」なども参照のこと。

- (3) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、二八頁。
- (4) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、三七四頁。
- (5) 邦訳：リクール『時間と物語 III 物語られる時間』、久米博訳、新曜社、一九九〇年、四四八頁。
- (6) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一八二頁。
- (7) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一五〇頁。
- (8) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一五四頁。
- (9) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一五二頁。
- (10) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一九〇頁。
- (11) 邦訳：リクール『時間と物語 III 物語られる時間』、四五二頁。
- (12) 同上。
- (13) 同上。
- (14) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一二四頁。
- (15) 同上。

- (16) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、九八頁。
- (17) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、八二頁。
- (18) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一〇六頁。
- (19) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一四一頁。
- (20) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一四二頁。
- (21) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一八九頁。
- (22) 一九八六年に書かれた論文「イニシアティヴ」のなかで、リクールは個人的な平面におけるイニシアティヴの概念の分析が通過する四つの層として、「私はできる」「私は為す」「私は介入する（私の行為を世界の流れのなかに書き込む）」「私は約束する（私は為し続ける）」をあげている（TA 301）。
- (23) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, 1966, p.251.
- (24) この論点は、リクールの論文「ディスクールにおける出来事と意味」（1971）において、さらにディスクールにおける出来事と意味との弁証法という観点から、詳細に展開されている。
- (cf. Paul Ricœur, « Événement et sens dans le discours », dans Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon espérance*, Paris, Seghers, 1971. 邦訳：「言述における出来事と意味」、久米博訳、『解釈と革新』所収、白水社、一九八五年。)
- (25) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一五四頁。
- (26) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、三三三頁。
- (27) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、二一三頁。
- (28) 「行為し受苦する人間」というのは、リクールが自らの哲学の主題として用いている言い回しであるが、この言い回しそのものが現れるのは比較的後期の『時間と物語』である。この「行為し受苦する人間」という主題を軸に、リクールの思想全体を統合的に理解した研究書として、次のものがある。杉村靖彦『ポール・リクールの思想 意味の探索』、創文社、一九九五年。
- (29) Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p.58. 邦訳：リクール『意志的なものと非意志的なもの I 決意すること』、滝浦静雄・箱石匡行・竹内修身訳、紀伊國屋書店、一九九三年、一〇二頁。
- (30) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、一二九頁。
- (31) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、三九一頁。
- (32) 邦訳：リクール『他者のような自己自身』、三六六頁。
- (33) 邦訳：リクール『承認の行程』、川崎惣一訳、法政大学出版局、二〇〇六年、三三六―三三七頁。
- (34) 邦訳：リクール『承認の行程』、三四四―三四五頁。
- (35) 自己と他者との間の、一筋縄ではいかない関係をめぐるリクールの解釈学的試みを、カーネイは「弁別的 diacritique」解釈学と呼び、それを「ロマン主義的解釈学」および「根源的解釈学」と区別している。「ロマン主義的解釈学」とは、「哲学的解釈の目的は、主体の意識と他の主体の意識を結び合わせることであり」と主張する——このプロセスが「自己化 (appropriation)」と呼ばれる——ような解釈学であり、シュライエルマッハーやディルタイ、ガダマーの解釈学がこれである。また「根源的解釈学」とは、脱構築的転回から着想を得たカプートの解釈学のことであり、これは他者性の媒介不

可能な、最終的には「崇高な」性格を主張することで「自己化」のモデルを拒否する（カーネイが参照しているのは次のものである。cf. Jack Caputo, *More radical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.）。これらに対して、カーネイがリクールの（そしてグレーシュやカーネイ自身の）ものとしている「弁別的解釈学」は第三の道、中間的ではあるがいつそう根源的かつ挑戦的道へと進む。この「弁別的解釈学」について、カーネイは次のように書いている。「この新しい解釈学は、さまざまな地平の融合から帰結する友好的な合一と、黙示録的な亀裂によって生み出される非合一とを、同時に避ける。この新しい解釈学はむしろ、確かに隔たってはいるが比較にならないほど異なっているわけではないようなさまざまな自己の間の、相互－交流の可能性を考察する。」（Richard Kearney, « Etre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricœur », dans *L'Herne 81. Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 212.）

カーネイのいう「弁別的解釈学」が、本論で論じた「自己の解釈学」と同じものであるとただちに言うわけにはいかないが、少なくとも確かなことは、リクールのいう「自己」が他者との弁証法的関係において、まさしく「他者のような自己自身」という仕方で成立している、という点である。すなわち、自己と他者は、切り離された二つの項ではないが、かといって合一してしまうこともなく、相互に規定し合う関係のもとにあり、自己はまさしく「他者のような自己自身」として成立しているのだ、ということなのである。

The Hermeneutics of Self of Paul Ricœur

Soichi Kawasaki

Abstract

The “hermeneutics of self” of Paul Ricœur enables us to approach the problem of self in an appropriate way. According to him, one can reach his own self only through medium, especially language. This medium needs to be interpreted, therefore hermeneutics is required.

Self is attested. Attestation shows difference between sameness (*mêmeté*) and selfness (*ipséité*). Medium of the attestation of self is narration. Narration gives an individual or a community “narrative identity”. To accept several attestations of self, that is, narrations about self as one’s own is to accept actions as one’s own.

This acceptance can be understood as ascription. Ascription is to ascribe an act to its agent. According to Ricœur, ascription is based on agent’s ability to oblige himself an action which he intends to do. Ricœur calls this ability “power to act (*puissance d’agir*)”. We should not understand it immediately as cause of action. Causality and freedom are connected in a particular phenomenon of practice’s sphere. This phenomenon is called “initiative” by Ricœur.

Initiative appears most clearly in promise, because promise is restraint of self in the future. One must maintain his self through time. We make a promise with others, and promise obliges us to do things in relation with others. In this sense, ability to promise is ethical one. We feel responsibility by promising. Therefore we can say that promise has a close relation to the selfness (*ipséité*), and, by act of promise, we can understand dialectic relation of self and other.

To understand this relation, concept of mutual recognition is more appropriate. Ricœur tries to show a new model of recognition in a peaceful state, instead of Hegel’s “struggle for recognition”. He finds this new model in economy of donation. With this model of mutual recognition, we can understand more clearly a role of other as medium of self.

