

## 価値について：ガブリエル・マルセルとサルトル、ドゥルーズ、デリダ

著者	塚田 澄代
雑誌名	VERBA
巻	31
ページ	1-18
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10232/16357">http://hdl.handle.net/10232/16357</a>

はじめに

本稿では、価値の多様性という概念が当然のように流布し、普遍的価値の否定が隆盛を極める現代思潮の中で、20世紀フランス哲学において、その思潮の先頭に立ったサルトル、ドゥルーズ、デリダに対して普遍的価値の存在を認める、ガブリエル・マルセルの思想の妥当性を示すことである。そのために、まず、サルトル、ドゥルーズ、デリダの思想の細部にいたる検証を行うのではなく、幾つかの主要な難点を指摘し、普遍的価値を擁護するマルセルへの道を開きたい。次いでマルセルが真・善・美、あるいは本質、存在の同意語として用いている価値についての考察と、いかに存在と普遍的価値を擁護するかという彼の価値論の検討を中心にして探求を進めたい。

1 現代のソフィストにおける普遍的価値の否定

フランス哲学におけるアンチプラトニズムの旗手たち—「プラトン主義の転倒」<sup>1</sup>を標榜するドゥルーズ、プラトン主義形而上学の脱構築を宣言するデリダ、マルセルが、ソフィストとして直接批判の対象としていると考えられる<sup>2</sup>サルトル—の共通点は、普遍的価値の否定である。この否定はドゥルーズにおいては、アイデアのオリジナルとアイデアに類似しない<sup>見せかけ</sup>シミュラクルとの差異の根拠を破壊し「いかさま師が本物であると主張し、オリジナルなものがない世界」<sup>3</sup>の中で存在しているのは、<sup>見せかけ</sup>シミュラクルが新たに作り出している差異の、永劫回帰的反复のみであるとする主張の中に明確に示されている。

デリダにおいても、プラトニズム形而上学的言説はアイデア的価値判断に則って序列され、パロール/エクリチュール、本質/<sup>見せかけ</sup>シミュラクル、真理/虚偽、善/悪などの、正負反対の価値を持つ対の二概念によって支配される。デリ

ダの脱構築的言説は、この二項対立を解体し、前項を優位に置く既成の価値序列とは別の可能性を開こうとするものであり<sup>4</sup>、この姿勢は普遍的価値の否定であることは言うまでもない。

サルトルにおいては「私の自由が諸価値の唯一の根拠である」<sup>5</sup>という表現の中に普遍的価値の否定が集約されている。言い換えればサルトルは、古代のソフィストと同様に「人間が万物の尺度である」と考え、人間による価値の創造、価値の相対化を主張しているが、ドゥルーズ、デリダはさらに先へ進んで真理や善の価値、神のみでなく、人間存在をも否定するに至っている。従って、これらソフィストの代表達の価値の否定は、無神論、ニヒリズムに結びついている。

#### (1) サルトルの普遍的価値否定論の批判

マルセルが、直接批判の矛先を向けたサルトルの普遍的価値の否定論に対する私の批判は次のようなものである。

第一の批判は、彼の第一期の「存在論的観点からのモラル」及び「アンガージュマンの倫理」における悪の観念に関するものである。サルトルが、人間は本質を持たないと同時に「決して悪を選びえない」<sup>6</sup>と断言することは矛盾である。何故なら、もし人間が本質を持たず、人間の自由が倫理の唯一の基礎であるならば、この理論は「善悪の境界線を排除する」<sup>7</sup>ものであり、人間は何をしてもよいことになるからである。その上人間の自由は絶対無から生じ（「私の自由は諸価値の唯一の根拠である。何ものも、絶対に何ものも、私がかれこれの価値、これこれの価値の基準を採用するとき、その正当であることを保障してはくれない」<sup>8</sup>）、理性的な動機によっても情念的な動因によっても決定づけられず（「私が自由であるがゆえに私の行為は諸動機〔理念的反省的な行動理由〕による決定から免れているのではなく、かえって、無効なものとしての諸動機の構造が、私の自由の条件なのである」。「動因〔主観的内在的な行動理由〕は、目的によってしか、いいかえれば非存在者によってし

か、理解されない。したがって、動因は、それ自身において、一つの否性である<sup>9)</sup>、それ故原因のないものであるから恣意的である。言い換えれば、サルトルによると人間が常に選択する善は、回避的に、正当化できない選好という変動する観念になってしまうと考えられる。このようにして個人の選択に委ねられたモラルは、一貫性がなく、マルセルが指摘するように「アナキーに陥る危険性がある」<sup>10)</sup>と思われる。

第二に、このサルトルの見地から鑑みると、人類全体の歴史の道義的責任を引き受けるという彼の主張にもかかわらず、マルセル研究者パラン・ヴィアルの指摘する「誰が選択の不当性の責任者であるかということについて、われわれはもはや分からなくなってしまうであろう」<sup>11)</sup>ということである。更にこの個人的選択から普遍的選択へとどのようにして移行するのかが明瞭に見えて来ない。確かにサルトルが「あらゆる投企はあらゆる人間にとって理解し得るものである」<sup>12)</sup>と主張することは正しい。しかし、あらゆる選択の理解の可能性は普遍的選択へのアンガージュマンを意味しない<sup>13)</sup>。従って、サルトルは独我論から脱する際に個から普遍への移行の正当性を証明することに失敗する<sup>14)</sup>。

第三の批判は、悪が存在しないと断言すると同時に価値判断を下し、善人と「卑怯者」<sup>15)</sup>がいると主張することに関して、である。更にサルトルの倫理観の第二期の「歴史」すなわち「人間の条件」と結びついた倫理観、「疎外者の諸モラル」のための闘いに関する倫理観においては、「良い暴力と悪い暴力」<sup>16)</sup>があることを認め、ブルジョワを支配階級のヒューマンイズムの悪<sup>17)</sup>と弾劾し、社会構造の中に唯一の悪の原因を見ようとしている。このようにこれらの価値判断の矛盾を露呈している。サルトルにとって善人とは、「革命的な暴力」という手段によって「疎外された諸モラル」の暴力に対して戦う人々のことである。しかし「革命的な暴力」は根本的に邪悪な意志に過ぎず<sup>18)</sup>、破壊的なものと言える。結局のところ、パラン・ヴィアルの「サルトルの道徳説のあらゆる矛盾の根源は、人間は決して悪をなし得ないと宣言するにもかかわらず、その説から反道徳的な帰結を引き出すことを躊躇し、全ての選択は妥当であると肯定することにある。そしてこの躊躇は恐らく一つの倫理説にたどり着きたいと

いう願望に結びついているであろう」<sup>19</sup>という指摘を導き出すことになる。また、マルセルによれば、サルトル哲学の最も重要な誤謬の一つは、価値を選択可能としたことである。これに反して「われわれが価値と呼んでいるものは、本質的に選択をゆるさなない何ものかである」<sup>20</sup>と断言する。価値を選択可能と考えることの根底には、経済学の生産、分配、消費の経験的な循環に実際に関係をもったままの概念、計量の尺度を本質または存在の領域に不当に移すという誤りがあったのではないだろうか<sup>21</sup>と推量する。ただマルセルの意味する普遍的価値は、偉大な芸術作品が誰にでも理解できるというわけではなく、個人の印象によってはその価値が計れないように、後に説明する高次の「第二の反省」にしか認められない。価値は「選択する」ものではなく、通人や自己が通人でないと認める人、つまり真理の光を拒まない人が「認める」<sup>22</sup>ものである。従ってマルセルにとっての真理は、絶対的普遍的妥当性を要求する「思考一般」或いは、どのような次元の誰の思考でも、という普遍と、自己自身の主観的状态に囚われていて、それを乗り越えることができない個人の二者択一の「中間の次元」<sup>23</sup>に属するものである。

以上、自由を価値の唯一の根拠とするサルトルの普遍的価値の否定の矛盾を明らかにしたが、普遍的価値の否定と、価値の個々の人間による創造は、彼において神の非存在と結びついている。神を無によって置き換えるサルトルの思想はニヒリズムを準備する。この点でマルセルは、サルトルがニーチェの考えを踏襲していると言う。しかし、ニーチェが神の死を悲劇的意識と断言しているのに対して、サルトルにとって神の存在は耐えられない束縛として感じている可能性があり、悲劇的経験に対しては言葉の上での認識でしかないように見受けられる。従ってマルセルは、サルトルをニーチェの退化した弟子として扱い、彼の自由の論理を「屈託がない倫理」<sup>24</sup>に帰着してしまうと考えるのである。

更にマルセルは、自由を出発点に措定することは、自己に自足性を付与する傾向であり、恵みの現実性を故意に認めず、受け容れる力を根本から欠いていることであるとする<sup>25</sup>。

## (2) ドゥルーズの普遍的価値否定論の批判

次にドゥルーズに対しては、次のような批判が考えられる。第一に、ドゥルーズがプラトニズムを破壊し、イデアとシミュラクルの差異を根拠づけるものである、さまざまな次元の存在間の序列を否定し、実在するのは多様で差別的なシミュラクルのみであると言うとき<sup>26</sup>、その主張の帰結は真理、善・悪、神の存在を否定するラディカルなニヒリズムに至ることに関して、である。そのことは彼の次の主張に端的に現れている。

「なぜなら、表象・モデル・コピーの確立された秩序を保持し永続させるために破壊することと、創造し、シミュラクルを動かし、幻想を起こさせるカオスを設定するために、モデル・コピーを破壊すること—プラトニズムの破壊はあらゆる破壊のなかで最も罪のないものである—とのあいだには大きな差異があるからである」<sup>27</sup>。

このニヒリズムはそれ以後の作品『アンチ・オイディップス』で、『差異と反復』や『意味の論理学』で用いられていたシミュラクルの用語が「欲望」に置換されても事情は同じである。確かに『アンチ・オイディップス』ではドゥルーズ自身が認めるように、ガタリとの出会いによってそれ以前もっぱら概念に考察の中心を置いていた姿勢を改め、「表象—シミュラクルのうちに閉じこもることを止め、無意識—欲望する機械に達した」<sup>28</sup>、つまり唯物論的〔質料論的〕な意味での進歩を成し遂げたと言えるかも知れない。しかし我々の普遍的価値論に関する観点からは、『アンチ・オイディップス』もそれ以前の作品とは根本的には変わってはいない。それは次の言葉に表れている。「欲望は対象的〔客観的〕存在であり、それ自体において《実在するもの》そのものである」<sup>29</sup>。

しかしながら、真理がないとすれば、哲学が、彼に至るまでの「長い誤謬の歴史」（「長き誤謬の歴史とは、ほかならぬ表象＝再現前の歴史、<sup>イコン</sup>似像たちの歴史である」<sup>30</sup>）から脱することであると主張できないはずである。同様に

真のモラルもなく善悪の区別もないはずなのに、ドゥルーズは、実践の領域においてプラトンと同様に社会道徳に異論を唱え、善悪の区別を維持しているが、それは矛盾している。

従ってプラトンとドゥルーズが異論を唱える社会道徳はその内容が相反するものであることは言うまでもない。プラトンが批判するのは、魂を最善の状態に置くこととは何かということに意を介さず、世間の人々に快い思いをさせることによって彼らの心をつかみ、欺く「おべっか術」<sup>31</sup>や、正義や美について、それらが善と不可分であることを知らず、「自分が実際に正しくなくても、そういう評判があれば満足する」<sup>32</sup>ことである。これに対してドゥルーズの批判が向かうのは「一切は生産」である世界において分裂者が「自然人」<sup>33</sup>として行う革命的な欲望する生産を抑圧するもの、つまり資本主義社会（「資本主義は欲望と労働との主観的本質—生産活動一般としての共通な本質—を発見すると同時に、新たにすぐさまこの本質を抑制する機械の中に疎外することをやめない」<sup>34</sup>）、家庭（「欲望する社会的生産を変質歪曲して、これを袋小路に導いているのは、家庭なのである」<sup>35</sup>）などに対してである。「じじつ、分裂者の分析の無意識は、人物とか集合とか法律といったものを全く知らない」<sup>36</sup>からである。

加えて言うなら、彼の区別は真の道徳の観点から外れているだけである。彼が善とみなすものは、社会や他者からコントロールされない個人の非人称的な欲望の解放であり、悪、有罪とみなすものは、それを阻む社会、資本主義、ファシズム、あらゆる権力—その善用悪用に関係なく<sup>37</sup>—の源泉である。

第二に、価値の転換に関して、ドゥルーズはニーチェを援用し、「この哲学の体系的な精密さを疑うのは誤りである」<sup>38</sup>と断言するが、実のところは、ドゥルーズはニーチェよりサドに近い。ニーチェが自身の立場を定義した「強さとしてのペシミズム」はギリシャ悲劇の深い宗教性に満ちたヘレニズムに救いを期待し、生の価値を測定せず、「《快樂の優勢》や《苦痛の優勢》という《副次的な事柄を尺度として》《たとえ苦痛の優勢が可能であるとしても、それにも拘らず、生への強力な意志、生に対して然りと言うことが可能である、

苦痛の優勢への欲求すら可能である》ことを教える《行動力ある人間たちのペシミズム》」<sup>39</sup>である。これに対してドゥルーズの立場は、「苦しむことさえ、自己を享受する一つの形態である。恐らく、欲望する生産は、すべて、既に直接的に消費であり、消尽であり、したがって《享楽》なのである」<sup>40</sup>というオプティミズムである。またニーチェにおける神の死はピューリタンの社会道徳を説く神の死であり、ジュール・モノーもまた「その死は、到達点ではなく、試練の時である。神の死の空虚を満たす充実を彼は求めている」<sup>41</sup>と指摘する。ドゥルーズがサドに近いのは、「サドと共に、革命によって解放される諸々の欲望が互いに相容れあうということに疑念を抱いていない〔からであるが、〕……ただ非人称的な諸欲望がすべて骨の折れる仕事もしないで、その消費に明け暮れ自足しているという点でサドより先に歩みを進める」<sup>42</sup>と言えるであろう。

第三に、プラトンがモデルとコピーの間に認める類似、類推がないとするならば、言語は不可能であるということである。ドゥルーズは同一律を表象＝再現前化で実在をゆがめるものとしてその意義を認めないことに関して、である。彼は次のように言う。

「わたしたちが〔現実的に〕区別されている諸対象にとっての概念の絶対的な同一性を、〔反復の説明のために〕援用する限り、わたしたちはたんに否定的な、かつ欠如による説明を提出しているにすぎないのである。この欠如は、概念そのもの、表象＝再現前化そのものの本性に基づくものと言ったところで、自体はまったく変わらない」<sup>43</sup>。しかし、同一律がなければ、論証がその過程において語彙が同じ意味を持たなくなり、意味不明になってしまうであろう。プラトンもマルセルも「表象」（プラトンにおいてはフアンタスマ〔「実像との類似性が保証されず、真実へのつながりが絶たれている像」<sup>44</sup>〕、マルセルにおいては「現実の咬み傷」<sup>45</sup>）がなく、思考する主体から分離され外にある表象）の抽象的で一般的な性格と「存在」〔具体的・感覚的なものから、本質、絶対的な神の存在に至るどの次元の存在であっても〕との類似性を認めてはいない。言い換えれば、ドゥルーズは、伝統哲学が存在を指し示す語彙は不十分



であり、ただ表象以外の認識によって把握されるものを指し示しているのみであることを忘れてはならない。

第四に、ドゥルーズの支持する革命的、分裂症的ヴィジョンの無意識における現前化は、人間を欲望する機械に還元し、自我を解体し、人間個人の心的現象をも見せかけであるとする。人間の死を告げ、努力も責任もやましい意識も不満もない地上の享楽の楽園を希望の対象とするその見解は、精密に描かれているとしても、普遍性のある経験ではなく、極言すれば思考を絶する世界を提示しているように思われる。逆に、是が非でも新しくオリジナルで進歩的であろうとする彼の意志は、彼が批判する消費資本主義社会の産物、広告のスローガンの反響にみと取れるように思われる。

### (3) デリダの普遍的価値否定論の批判

デリダに関しても、類似した次のような批判が考えられる。

第一に、伝統哲学の真理、善の価値の否定は、異論の余地のある痕跡についての概念や、彼が、誤って現前〔現存〕と表象＝再現前の同一視を行ったことなどにある。彼が主張する音声言語に先行している文字言語は狭義の文字言語ではなく「原＝<sup>アルシ</sup>エクリチュール」、痕跡であり、言語はその明記できない。言語を痕跡に還元することは、知覚を含めたあらゆる形態の直接知の否定である。彼はそれを以下のように述べる。

「われわれが原＝エクリチュールを依然としてエクリチュールと呼ぶのは、ただそれが本質的に<sup>エクリチュール</sup>文字言語の通俗的概念に相通ずるものをもっているからに過ぎない。この概念が歴史的に幅をかすことができたのは、ただ原＝エクリチュールの隠蔽によってだけであり、自身の異種〔差異〕を切り捨てんと努力する音声言語の欲望によってだけであった。〔……〕この原＝エクリチュールは、〔……〕まさしく現前性という形式に還元されえないものである」<sup>46</sup>。

「知覚は実在しないと、あるいは知覚と呼ばれるものは根源しないと断言する。また、ある意味ではすべては《再＝現前化》から「始まる」」<sup>47</sup>。

しかし彼がテキスト解釈において、痕跡、時間、再現前を第一の所与として分析するとき、それらを生み出す精神活動、つまり現在の経験とその経験が過ぎ去ったときの思い出を比較し、つながりを打ち立てる反省的意識、つまり「痕跡の意識」を考慮しなければ不可能であるが、デリダはそれを考慮しない<sup>48</sup>。従って痕跡の概念には異論の余地がある。

更にデリダは、時間を常識が作り出す客観的な表象で、同一の反復する瞬間の総和、正確には、同一の諸差異の総和にしている。現前というよりマルセル的には現存あるいは「厚みのある現在」<sup>49</sup>として生きている持続を否定し、持続の現存と表象＝再現前（常識による持続的経験の再構成）の対立を十分に認識していないということであり、先の現前と表象の同一視に起因していることに他ならない。

デリダは記号の反復の可能性は記号に内在するものではなく、反復する精神に内在するということを忘れている。逆に、デリダにとって記号の構造は反復であり、それ故、初めての経験（もはや記号とはいえないほどの初めて）ということはあるえない。もしそれが真実なら、我々は決して初めて聞くメロディや文や単語の意味を、瞬間を超える一つの統一的全体として聞き、把握することはできないはずである。その点について、リクールはデリダに対して、文字言語の諸問題を真の場所で「言<sup>ディスクール</sup>説」の問題として引き受けず、記号論の次元にとどまり、意味論（諸記号の構造が実在を目指す次元）には決して止まることはなかったという批判をしたのである<sup>50</sup>。

付記するなら、J.G.メルキオールは、プラトンの形而上学を音声中心主義、記号に現前する直接的な意味作用の理想を押し付け、真理を要求する形而上学のロゴス中心主義とみなすデリダの脱解を偽りとする。プラトンは民族（ホメロス）の詩によって言い伝えられる神話を批判することによって、オーラル文化の権威を打ち砕こうとし、実際音声中心主義の根源に決定的な一撃を加えた。というのも、ロゴスではなく、神話が、フォーネーの本来の住処だったからである<sup>51</sup>。

第二に、第一の批判の帰結としてでてくる批判は、記号と痕跡を同一視し、

ディスクール  
言 説 に言語の構造—痕跡の感覚的側面である記号表現と痕跡が指し示す記号内容—の外部にある意味を付与することを認めまいとするデリダの意志が、あらゆる形態の存在の否定、神の存在は言うまでもなく、人間の否定にも至ることに対してである。デリダにとって人間は、反復と差延作用の実体のない作用に過ぎない。デリダは、私の死すべき運命は、「私」という語の意味に内在している（「私の死は、《私》という語を発するのには構造的に必要不可欠である」<sup>52</sup>）と言うが、実はその逆で、その問いに答えるために分析しなければならないのは実在の経験であり、言葉、記号表現の形式的な言語構造と抽象的な実体の差延作用ではないのである。

第三に、デリダが記号の世界、他の諸記号を指し示すとき、何の記号でもない世界を示す目的は真理の存在の否定であるが、その主張を前提にすると、彼の理論は正しく他の理論は間違っているとは言えないということである。

#### (4) マルセルの普遍的価値擁護論

マルセルは、サルトル、ドゥルーズ、デリダとは反対に、現在人間に最も必要なものはプラトニズムによる精神的改革で、価値の再建、つまり真と偽、善と悪、義と不義の区別について学びなおさなければならない<sup>53</sup>、と提唱する。プラトンの価値の否定においてドゥルーズとデリダの先駆者であるニーチェに対しては、「あなた」であった神の死を宣言し、他者とも自己とも交わらなくなる彼の状況〔運命〕に関しては、彼の背信の悲劇に理解を示し、彼のモラリストとしての卓越性を認めている。しかし、高次の価値の引き下げを目指し、人間における権力の感情と権力を欲するすべてのものを善とする価値の新しい立場に到達するニヒリズムはあいまいである。さらに、「権力意志だけを価値評価の基礎と考えたことは誤りである」<sup>54</sup>とする。ニーチェが善悪の彼岸に確立したいと思考したものは、一つの高次の善であったとしても、「経験に照らしてみるならば、〔彼の意図に反して、〕《かなた》が《こなた》になり、ジャン・ヴァールの表現によれば、超越が超下落ということである」<sup>55</sup>。つまり、

絶対が相対であるということは確かである。マルセルは、ニーチェの神の死は結局習慣によって硬化した宗教的組織から発散する「人間の内面的な老衰の投影」<sup>56</sup>ではないかと考えるのである。

マルセルがこれに対して、マルセルが取るべき道として示すのは、ニーチェが経めぐった道を逆向きに辿りなおして、彼が価値に還元し意志の言葉に翻訳しようと努めた存在論的要素を回復することである<sup>57</sup>。彼はその場合「個人の意識が普遍的価値を担っている」<sup>58</sup>と考える。

「私は何であるのか」という人間実存に関する問いを形而上学的問題の中心に置き、人間行動の方向を示す価値についての考察を行う。そのためにマルセルが取る方法は、フッサールの判断中止の方法に近い経験の現象学的分析とプラトンの対話を用いた彼が「第二の反省」と呼ぶ方法である。

マルセルは実在と身体の反省から始めて、私が「身体＝主体」として、後にメルロ＝ポンティが言うように、感覚による「コミュニオン」<sup>59</sup>によって世界に現存する受肉の実存的確信を見出す。この確信は、私という人間が物体と混同されることに対する憤慨した拒否の肯定的表現である。言い換えれば、否定されるのは日常生活や科学において不可欠な、対象を目の前に置かれたものとしてみる客観的思考である。これは自発的思考であり、マルセルは第一の反省と呼ぶ。人間の本性についての回答を科学的宇宙論から得ようとする考えも、人間の本質に関して科学が答えてくれないような根本問題は無意味であるという実証主義の考えもこれに属する。彼は「実存の客観性に対する優位性において、諸価値あるいは価値の原初が事実含まれているのではないか」<sup>60</sup>と考える。実存の客観性に対する優位性とは、世界と我々の不可分な一体化した実存は、我々がそれから乖離した視点で客観的な概念による懐疑を行う以前に単なる物体以上のものとして与えられているということである。この優位性に気づくことは、世界と我々の実存を価値あるものとして付与した二人称の「あなた」として我々が呼びかける絶対的な存在を客観的懐疑を超えて肯定することにつながるのである。

第二の反省は、第一の反省を批判することによって、それが覆い隠していた

様々な次元の確信を見出す、注意の転換行為、純化の困難に満ちた苦しい仕事である。この点においてプラトンの上昇するディアレクティクに近い説を展開する<sup>61</sup>。

我々の実存は、マルセルにとって、存在の欠陥である。存在とは充実した行為である。自己の実存の貧しさに不満足感、欠如感を抱き、内なる呼びかけに従って、より純粋な経験に向かって自己超越の要求を経験すること、虚無感、苦悩に囚われるとき、苦悩にも意味があり、存在の見かけの戯れでは説明尽くせない存在があるはずだという創造的な解釈を行い、存在の要求を見出すことである。あらゆる真・善・美の創造、相互主体的愛、観想の行為の喜び、充実の経験の中に我々が向かって歩む道である存在の充実を認め、永遠の約束の予言的確信を垣間見ることである。これらは我々への存在の呼びかけであると解釈できることであり、我々が目に見えない存在の交響楽的な叡知的統一に参加しているからであるということが、哲学的第二の反省によってのみ明らかになると考える。

彼にとって、存在は価値の同義語である。ただ価値の語は、彼の思想の初期の頃は 18 世紀以来観念論的価値の哲学によって用いられていた、実存の外にあるものの意味で使用していた。しかし、価値という語彙が哲学の中に登場したその瞬間から、現実においては、価値の崩壊の危機が生じたと推察するに至る。価値の哲学は、人々の精神のうちで現実に喪失されたものを、言葉の上で回復させるための、失敗に終わった一つの試みであったと批判するようになった。それからの価値という語彙は、以前は存在の完全性と呼ばれていたことから価値に代わって存在という語彙が取って代わるようになる<sup>62</sup>（従って存在は「性質でもなく」「述語でも主語でもない」<sup>63</sup>ことを彼は明言する。）にも拘らず価値の語を真善美、超越的存在のあり方、普遍的本質の意味で使用し続ける。普遍的本質はこの世にきたすべての人間を照らす光、神の生きている思考であるということである。

##### (5) 終わりに マルセルのプラトン観

最後に、マルセルにおいてプラトンに対立するような表現が見出されることについて説明を行い、本稿を締めくくりたい。

彼は、「価値というものは受肉されてしかありえない」、すなわち抽象的な価値自体はないと断言し、時として、「善それ自体、真理それ自体を脱くプラトニズムをあまり好まない」<sup>64</sup>とも言う。価値は具体的・感覚的な人間実存—あらゆる人間存在—の尊厳と関連して把握されなければならないからである。この意味で、「人は自由一般という思想のために死ぬことを受け入れない」が、「奴隷化された自分の同胞たちの解放のために、死ぬことを受け入れる」のである。この場合「死は歴史に参加している或る一つの善への参与の、積極的なあり方を示す行為として経験されなければならない」<sup>65</sup>のである。しかしこれはプラトンの本質は抽象概念であるという一般に流布している「概念を分析的に把握する立場」<sup>66</sup>からの解釈を、マルセルも誤って採用していると思われる。マルセルはプラトンより本質について考察することは少なかったが、人間をある本質を発揮するものとみるマルセルの価値・存在論は、本質的にはプラトンに近い。人間にとって一般に可視的だと考えられているものも、その哲学的な根拠を問うてみると、実は見えない存在に参与しているのだと考えられるから、我々は存在について問うことができるという想起説に近い説を展開しているのである。

## 注

1. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p.92. 財津理訳『差異と反復』河出書房新社、一九九三年、一一四頁。この用語はドゥルーズ以前に、ハイデガーによって表現されたものである (*Vorträge und Aufsätze*, Günther

- Neske Pfullingen,1954,S.79) が、今回は、ハイデガーは考察の対象外にした。
2. Denis Huisman, 《Marcel lecteur et juge Sartre》,in *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris,Vrin, 1946, p.22.
  3. Maurice Blanchot , 《Le Rire des dieux》,in *La nouvelle revue française*, juillet 1965, p.103. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Editions du Minuit, 1969,p303 n.7. 宇波彰他訳『意味の論理学』法政大学出版局、一九八七年、四四〇頁、原注 7。
  4. 高橋哲哉『デリダ』講談社、一九九八年、一一六、三一〇-三一頁。
  5. Sartre,*L'être et le néant*,Paris,Gallimard,1943,pp.74,691.
  6. Sartre,*L'existentialisme est un humanisme*,Paris,Nagel,1946,p.25.
  - 7.Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, Lausanne, L'Age d'Homme,1989,p.165.
  8. *L'être et le néant*, *op.cit.*,p.74. 松浪信三郎訳『存在と無 I』人文書院、一九七九年、一三五頁。
  - 9.*Ibid.*,pp.69, 491. 邦訳、同書一二七ページ、松浪信三郎訳『存在と無 III』人文書院、一九七五年、二二頁。
  - 10.G.Marcel,*L'homme problématique*,Paris,Aubier,1955,p.38.
  11. J. Parain-Vial, *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, *op.cit.*, p.165.
  12. *L'existentialisme.*, *op.cit.*,p.70.
  13. J. Parain-Vial, *Tendances nouvelles de la philosophie (T と略す)* , Paris, Le Centurion, 1978,p.78,n.2.
  14. Jean Hypolite, *Figures de la pensée philosophique*, II , Paris,PUF, 1971, p.785.
  15. *L'existentialisme.*, *op.cit.*,p26,85.
  16. *T*, p.78.
  - 17.Sartre,*Critique de la raison dialectique* t.1,Paris, Gallimard, 1985, p.877.
  18. Cf. *G. Marcel un veilleur.*, *op.cit.*,p.165,n.12.
  19. *T*,p78.
  - 20.G.Marcel, *Les homme contre l'humain (HCH と略す)* , Paris, Fayard,1951, p.128. 新版 ,Editions universitaires,1991,p.107. 西村嘉彦他訳『マルセル著作集

- 6 人間、この問われるもの』春秋社、一九七六年、一四〇頁。
21. *Ibid.*,p.126. 新版, p.106.邦訳、一三八頁。
22. G.Marcel,*L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris, Vrin,1946,p.86. G.Marcel,*Le mystère de l'être*, t. I ,Paris, Aubier, pp.72-73. 松浪信三郎訳『マルセル著作集 5 存在の神秘』春秋社、一九七七年、六八一―六九頁。
23. *Le mystère de l'être*, t. I *op.cit.*,pp.16-17. 邦訳、一七頁。Paul Ricoeur, 《Gabriel Marcel et la phénoménologie》 in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, La Baconnière ,Lausanne,1976,p.63.
- 24.*L'homme problématique,op.cit.*,p.151.
- 25.Cf.G.Marcel,*Le déclin de la sagesse*, Paris,Plon,1954,p.67.*HCH.*, *op.cit.*, p.54;新版,p.49. 『マルセル著先集 6 人間、この問われるもの』、六〇頁。
26. 「プラトン哲学は、すみずみまで、「ものそのもの〔本物〕」ともろもろの見せかけを区別しなければならないという考えによって支配されているのだ。プラトン哲学は、それ自身における差異を考えるかわりに、差異をすでに、根拠〔イデア〕に帰着させ、差異を同じものに隷属させ、媒介を神話のかたちで導き入れているのである。プラトン哲学の転倒の意味は、コピーに対するオリジナルの優位を否認すること、映像に対する範型の優位を否認することである。要するに、見せかけと反映の君臨を賛美することである」。G.Deleuze, *Différence et répétition*, *op.cit.*, pp.91-92. 邦訳、一一四頁。
- 27.G.Deleuze,*Logique du sens*,Paris,Ed.de Minuit,1969,p.307. 岡田弘／宇波彰訳『意味の論理学』法政大学出版局、一九九〇年、三二八頁。
- 28.*L'Arc*, 49, p.47.Cf. 「唯物論的〔質料論的〕な精神医学」の基礎づけは『アンチ・オイディプス』の第一章四節のテーマである。G.Deuleuze ,Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris,Les Ed.de Minuit,1972/1973,pp.29-43. 市倉宏祐訳『アンチ・オイディプス』河出書房新社、一九九六年、三六一―五七頁。
29. *Ibid.*,p.34.邦訳、42 頁。
30. G. Deuleuze,*Différence et répétition*, *op.cit.*,p. 385. 邦訳、四四五頁。
31. 『ゴルギアス』464c、田中美知太郎訳『世界の名著 プラトン I』中央公



論社、一九七四年、二六二頁。

32. 『国家』505d506a、田中美知太郎訳『世界の名著 プラトンⅡ』中央公論社、一九七五年、二三一頁 注(1)。

33. *L'Anti-OEdipe, op.cit.*, pp.10-11. 邦訳、一六〇—一七頁。

34. *Ibid.*, p.360. 邦訳、三五九頁。

35. *Ibid.*, p.353. 邦訳、三五二頁。

36. *Ibid.*, p.371. 邦訳、三六九頁。

37. 権力それ自体は、人々を抑圧する悪であるばかりではない。制度としての権力は、人々を支援するために単独では達成できないさまざまな能力を付与し、共同的な価値を創造するものとして強制力が必要不可欠なものである。制度的権力の代表例は国家権力（立法権・行政権・司法権）、それを中核にすえる政治権力である。問題はこれらの権力の乱用であり、権力そのものの存在を意味するものではない。参照、盛山和夫『社会科学の理論とモデル 3 権力』東京大学出版会、二〇〇〇年、一八九—一九〇頁。

38. G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p.59.

39. 清水真木『岐路に立つニーチェ』法政大学出版社、一九九九年、一一二頁。

40. *L'Anti-OEdipe, op.cit.*, p.23. 邦訳、三一頁。

41. Jules Monnerot, *Les lois du tragique*, Paris, PUF, 1969; *T, op.cit.*, p.33 に引用。

42. *T*, pp.114-115.

43. *Différence et répétition, op.cit.*, p.26. 邦訳、三九頁。

44. 関村誠『像とミーメシス』勁草書房、一九九七年、二三頁。

45. G.Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1944, p.89. 竹下敬次他訳『マルセル著作集 3 拒絶から祈願へ』春秋社、一九六八年、七五頁。

46. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Les Ed.de Minuit, 1967, p.83. 足立和浩訳『根源の彼方に グラマトロジーについて 上』現代思想社、一九九五年、一四—一五ページ。

47. J.Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p.50, note(1). 林好雄訳『声と

現象』ちくま学芸文庫、二〇〇五年、原註17 一〇四頁。

48. Cf. *T*, p.88.

49. マルセルにおいては現存と生きられた持続とは全く同じものではない。彼にとって現存は感覚的(感覚しうる)現在として「与えられるものではなく、天啓のように明かされるもの」、「現存において精神が純粋な分散(散種)と生気のない反復という無規定のものから解放される」。彼はその例として創造的な音楽が精神に永遠の証として現存することを挙げる。

G.Marcel,*L'esthétique musicale de G.Marcel*,Paris,Aubier,pp.57-59. またマルセルの考える我々の生きられた持続〔時間〕はベルクソンの不可分な持続ではなく、苦悩・死などの破壊的な時間によって断絶するそれなりに完結する「不分割な持続」であり、愛・創造の現存の経験を通して、我々の存在より卓越した不可分な持続に恐らく死後与る〔を生きる〕ことができると考える。

50. Cf. P.Ricoeur,*Actes du Congrès de Montréal 1973,La communication*,t. II,p.398.

51. Cf. 財津理・萩原真訳『現代フランス思想とは何か』河出書房新社、二〇〇二年、三〇三-三〇四頁。

52. *La voix et le phénomène*, *op.cit.*, p.108.邦訳、二一六頁。

53. Cf. *HCH*, p. 32.新版,p.33.

54. *Gabriel Marcel et la pensée allemande Cahiers 1*, Paris,Aubier, 1979, p.14. 伊吹武彦他訳『神の死と人間』中央公論社、一九五八年、一四九頁。

55. *HCH*,*op.cit.*, p.53.新版,p.49. 『マルセル著先集 6 人間、この問われるもの』、五九頁。G.Marcel,*Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p.94.

56. *G. Marcel et la pensée allemande*,*op.cit.*, p.19. 『神の死と人間』一五八頁。

57.Cf. *Le déclin* .*op.cit.*,p.66.

58. *L'homme problématique*,*op.cit.*,p.39. 新版,Ed. Universitaires, 1991, p.121.

59. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945,p.246.

60. 《Le primat de l'existentiel》, in *Actas del primer Congreso nacional de filosofía*,

Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, t. I, p.410.

61. Cf. G.Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p.247. 新版, p.121.

62. Cf. *HCH*, p.96. 新版, p.83.

63. *Le mystère de l'être*, t. II, Paris, Aubier, 1951, p.23. *Être et Avoir, op. cit.*, p.46. 新版, p.31. Cf. Simone Plourde, J.Parain-Vial etc. *Vocabulaire philosophique de G.Marcel*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Du Cerf, 1985, p.218.

64. *HCH*, p.53. 新版, p.49.

65. G.Marcel, *Homo Viator*, Paris, Aubier, 1944, p.190. 新版, *Présence de G.Marcel*, 1998, p.190. 白井健三郎他訳『マルセル著作集4 旅する人間』春秋社、一九七七年、一八六—一八七頁。

66. 関村誠、上掲書、一七九頁。