

批判と確信—私の哲学の歩み—

ポール・リクール

私が哲学に関心を抱いたのは中等教育の最終学年の頃でした。私は、忘れえぬ哲学の先生のおかげで、17歳の時から概念の厳格さとそれに立ち向かう知的勇気が必要なことを認識しました。私は今でもこの先生に深く感謝しています。その先生のモットーは、「困難に遭遇しても、そこから逃げ出さずに、真っ向からそれに取り組みなさい」というものでした。

数年後に私は、ソルボンヌの正規の教育の場以外のところで哲学者ガブリエル・マルセル先生に師事する幸運に恵まれました。哲学に関する私の最初の師ともいえるマルセル先生は、公的教育の一環として行われていた優れたギリシア古典・近代哲学史の講義とは異なり、自由な枠組みの中で、反省と生の境界において提起される厄介な問題を探究することを提起しました。我々20名ほどの学生が先生のもとに集まりました。そこでの基本原則は、準拠する主要なテキストを一切引用せずに、時間、身体性、正義、死などの重要な問いに自分の言葉で答えることを試みるというものでした。要するに、カントの古い格言にある通り、「なんじ敢えて自ら思考せよ」ということだったので

す。数年にわたる私の勉学を締めくくる中等・高等教育教授資格試験が行われた年に、私は現象学の創始者であるフッサール先生の刊行済みの著書と、認知、想像力、判断、投企、決定など精神現象に関する先生の正確かつ精密な記述について学ぶ機会を得ました。そうしたフッサール先生の影響とガブリエル・マルセル先生の影響によって、私の持続的な確信の基盤が形成されました。

このほかに、戦争により私がドイツで捕虜生活を送った時にカール・ヤスパース先生の影響も受けました。彼の哲学的方向性は、『哲学 (*Philosophie*)』と題する偉大な著書に示されています。この著書は3巻からなり、「世界定位」と題する第1巻は、科学について哲学的省察を試みたものであり、第2巻「実存証明」は、孤独、争い、苦しみ、死といった深刻な経験、そしてまた、友情や実存の脆さと存在する勇気が交差するところでの責任感の高まりといった明るい経験について論じたものです。第3巻「暗号解読」は、絶対と超越の境、哲学と宗教の境における省察について記したものです。5年間にわたるドイツでの捕虜生活において私の心の糧となったのはカール・ヤスパースを

読むことでした。このようにして私は、ガブリエル・マルセル、カール・ヤスパース、フッサールという3人の先生の影響を受けて、第二次大戦が終結した時には、哲学の研究と個人的著作に向けて万全の準備が整っていました。

私はまず最初に中等学校で教鞭をとりましたが、その後、1948年からストラスブール大学の哲学史の講座を担当しました。ストラスブール大学での10年間(1948～58年)は、私にとって最も幸せな時期でした。1958年にソルボンヌ大学の教授に任命されて以来、私はフランスとアメリカで(イエール大学、モンリオール大学、コロンビア大学、シカゴ大学で通算24年間)、教育と研究に取り組んできました。私は教育者として実に幸せな日々を過ごすことができましたと思います。この点について、私は自分と同僚との関係だけでなく、学生との関係、特に博士課程の学生や研究に従事する学生との関係について一言述べたいと思います。私は彼らとの間に、従属関係や教義上の依存関係が一切存在しない、信頼と友情で結ばれた関係を築くことができたと考えています。私は弟子を持たないことに満足しています。そして私の現在の唯一の願いは、私の後継者たちと同時代の人間であり続けることです。

I

最初の師であるガブリエル・マルセルとカール・ヤスパースの思考に捧げた2冊の著書(1947年)を除くと、私の最初の哲学試論は、『意志的なものと非意志的なもの (*Le volontaire et l'involontaire*)』(1950年)と題する意志を扱った現象学的哲学の論文でした。私はその中で、『知覚の現象学(*Phénoménologie de la perception*)』でメルロ・ポンティエーが示した方法で、実践の領域の根源的現象、つまり投企、習慣、情動について述べるとともに、初めて絶対的に非意志的なものとしての無意識について論じ、自己把握が完全に可能な意識に伴う抵抗や支持と区別しました。意志と無意識との対比は1970年代の私の大きな課題でしたが、それ以前には、私は悪しき意志や暗闇から来る力を伴う捉え難い経験に鑑みて、意志に関する私の研究の範囲を拡大しようとしていました。この頃から私は、人間が自らの道徳的悪の経験を記す象徴的、神秘的、詩的表現に関心を持ち始めました。私の『意志の哲学(*Philosophie de la volonté*)』の第2巻『有限性と罪科性(*Finitude et culpabilité*)』(1960年)は、こうした言葉の不思議な領域への散策をもとにしたものです。この著書は3つのレベル、すなわち、悪の原始的象徴(墮落、重荷、逸脱行為などの罪を表す基本的なイメージ)、悪の根源に関す

る神話、そして有限性と罪科性の関係に関する思索という3つのレベルで構成されています。

実際に私は、悪しき意志と悪の問題を通じて、基本的記述に関する現象学的手法を、フッサールの現象学とは全く別の伝統、つまり文献学、聖書釈義学、判例解釈などの解釈学的手法によって補完することを余儀なくされました。そして、言葉とそれを記述したテキストを経ることが、実生活の経験と哲学的反省の間の媒介になるという新しい問題が提起されました。この問題は、何人かの読者がその当時の研究論文で注目した2つの表現に要約されています。すなわち、「象徴によって思考が生まれ」、「より良く理解するには多くの説明が必要である」ということです。前者は意志の哲学を代弁するものであり、後者は私がその後の研究に取り組む新たなきっかけとなりました。互いに対立するものとみなされている2つのアプローチ、つまり人文科学と自然科学を近づけている「説明」と、経験的観察によって答えを出すのではなく、文化に関する様々なテキスト解釈について議論の場を提供する「解釈」を緊張関係においています。

私が『フロイトを読む—解釈学試論 (*De l'interprétation. Essai sur Freud*)』(1965年)で取り組んだのは、このような相反する解釈を相関させることでした。

このような当惑的状况の中で、私は言語の複雑な機能の中に適切な指標を求めました。その結果、私は行為の哲学から言語の哲学へと徐々に移行し、その後、振り子のように実践的領域に立ち戻ることになりました。

いずれにせよ当時は、すべての哲学の分野で *linguistic turn* と呼ばれた言語学的転機を迎えていた時代でした。たまたま私は1950年代終わりから頻繁に米国に長期滞在して大学で教鞭をとるようになり、次いで1967年以後は持続的にシカゴ大学の宗教学科、哲学科および社会学科に籍を置くことになりましたが、その際に英語圏の分析哲学と巡り合ったことから、この方向に進むことになりました。このように1970～80年代にかけて言語の対比が盛んに行われました。私は現象学と解釈学から離れることなく、言語の創造的側面における問題、つまり「どのようにして新たな意味が形成されるのか」といった問題に取り組みました。この問題は、意味論的想像力の問題と呼ぶことができます。

この広大な意味論的想像力の場において、私は範囲を明確に限定した2つの領域を開拓しました。その1つは、古代から近代までの修辞学によって知られている隠喩的表現の流れを汲んだ詩的言語の生成であり、もう1つは、物語に応用される構造言語学の流れを汲んだ叙事的言語の生成です。『生きた隠喩 (*La métaphore vive*)』(1975年)は前者の研究であり、『時間と物語 (*Temps et récit*)』第 I 巻、第 II 巻、第 III 巻

(1981～84年)は後者の研究に関するものです。この一連の2つの著書は、私が意味論的革新、意味の創造と呼んだものを探求しています。それらは言語の3つの基本単位、すなわち「単語」、「文」、「テキスト」によって構成されています。(なお、言説の概念は「文」と「テキスト」の両者を示しています。)

こうした基本的体系をもとに、私は物語性の広い実践の場、つまり平常の会話、歴史家による歴史、ギリシア悲劇や現代小説のフィクション、政治思想家の理想社会を研究しました。私は広大な言葉の体系(物語)を研究するとともに、古来の神聖な時間の問題に通ずる興味深い道を切り開いていました。

この時間構造は、やがて私が「個人または共同体の物語的自己同一性」と呼ぶように提案した概念の基盤となりました。物語的自己同一性は、各人の遺伝コードやその他の個人的特徴(指紋、署名、顔など)によって示される受胎の瞬間から死の瞬間まで不変の生物学的同一性とは異なるものです。生の歴史、つまり哲学者のいう行為する「人」が語る物語以外には持続性を持ちません。したがって、この物語的自己同一性に該当する持続性は、それによって発せられ守られる言葉による約束の持続性以外にはありえません。

II

3巻からなる私の『時間と物語 (*Temps et récit*)』が出版された後、私は1986年にエディンバラ大学から「ギフォード・レクチャー (Gifford Lectures)」の講座を担当するように招請され、これを受けました。私はこの講義で自らの研究を総括するように依頼されました。初期の研究論文を発表してから40年経った時点で、私にはすべての著作に通じる、体系的なものではないが少なくとも一貫したテーマを持つという、ある程度の統一性を持たせるという課題が提起されたのです。

このような試練を経て、『他者のような自己自身 (*Soi-même comme un autre*)』(1988年)が生まれました。私は過去に自分の心の中にあった様々な問題について、あるテーマを中心にまとめられるような気がしました。その中心テーマは、我々の言説において「私は一ができる」という助動詞を使って現れるものです。メルロ・ポンティエーは、私よりも前にこの道を探求していました。実際、「ギフォード・レクチャー」に端を発するこの著書は、「私は一ができる」という表現を用いた4つのテーマを中心に構成されています。それは、「私は話すことができる」、「私は行為することができる」、「私は自己を語る

ことができる」、「私は自分の行為に責任を持つことができる」という4つです。私はこの4つのテーマを通じて、言語の哲学、行為の哲学、物語論、道徳哲学の諸問題を混同することなく合体することができました。

助動詞「私は〜できる」の4番目の重要な用法は、自己帰責の概念の中で厳密に定式化されました。この自己帰責の概念によって、私は人間の能力の道徳的領域と実践的領域を結びつけることができました。私のいう自己帰責とは、自らの行為について自ら責任を持つ能力をいいます。「説明」の隠喩が暗示しているように、つまりドイツ語でいう *Rechnungsfähigkeit* の中に認められる *Rechnung* の概念、英語でいう *accountability* (説明責任) の中に認められる *account* (説明) の概念が示しているように、人間は自らの行為に自ら責任を持ち、それを自己と他人に説明し、自らを当該行為の真の張本人とみなす能力を備えているのです。その因果関係が責任ある者に帰属しうる行為のみが、道徳的に許されたものあるいは禁じられたもの、善または悪、正義または不正義となるのです。

III

私は道徳的経験に割り当てた最後の3章を、今示した全体的概観と切り離して説明したいと思います。

私は『他者のような自己自身 (*Soi-même comme un autre*)』において、最初に道徳的生活の主たる目的論的概念について説明しました。それは、私が「倫理」という呼称を拝借したアリストテレスの『ニコマコス倫理学』でいう「生」です。この倫理は、義務のしるしのもとに置かれる道徳的経験ではなく、むしろ善のしるしのもとに置かれるすべての道徳的経験に拡大されています。この義務は、「*deon* (義務)」に従属して「*déontologiques* (義務論的)」と呼ばれている道徳論における義務のことです。

ここでの私のテーゼは、「よく生きる」、「よき生」という根源的な倫理指向は理にかなった願望の深層構造ではっきり現れるということです。古代の道徳論を支配しているのはこうした図式であり、そこでは徳は「よき生」への指標となりうるものであり、かつそれを構造化できる優れた模範とされています。私はこうした幸福のもとでの「よき生」への指向の対話的ならびに共同体的構成要素を展開して、倫理の概念を充実させました。私は倫理について、「正しい制度において、他者とともに、他者のために善く生きること」という命題を提案しています。目的論的な倫理からと義務論的な道徳への移行は、

葛藤と暴力の状況では必然的なものと思われました。

そこで、道徳的経験の純粹な「道徳的」レベルの探究において、私はカントを導き手としましたが、その際に、道徳的主体が自らの行動計画の正当性や有効性を確認する時に判断するカントの普遍化の規準が問題になりました。この格率、すなわち主観的・個別的な実践原則の普遍化規準を実践することの困難さから、定言命法の形式主義による義務の抽象的レベルは、具体的な、特別な、かつ不確実性の状況における決定である実践的英知の具体的レベルに導かれます。この実践的英知の次元において私は、忠告、共同の審議、状況に応じた意志決定の方法を再び見い出しました。それをアリストテレスは賢慮、プロネーシスと呼び、それを古代ローマ人は *prudentia* と訳しました。それは思弁的英知と、生身の人間が発揮する実践的英知を切り離すものではありません。私はこの実践的な英知を状況に応じた道徳的判断に結びつけます。この判断がなされるのは、2つの応用倫理である医の倫理と法の倫理においてです。

この2つの応用倫理のうち、前者は苦しみにより引き起こされる治療の要求に由来するものであり、後者は刑罰的な形をとり、紛争の存在およびその公正な解決を確保する必要性に起因するものです。両者は固有の判断行為によって特徴づけられます。つまり一方は医師の処方であり、他方は裁判による判決であり、両者ともに厳格な道徳規則を適用しています。医に関しては、これらの規則は、患者と医師など一方ともう一方を結びつける治療契約を支配します。例えば、医療上の守秘義務の共有、診断と治療に関して真実を知る権利の行使、危険を伴う治療への明確な同意の表明などが挙げられます。医師の知識と生物医学の貢献がこの治療契約の枠組みとなる基本的倫理に関係します。また、医療の法律 (biolaw) と公衆衛生政策などの体系の全体によって医の倫理体系が補完されますが、苦しみによって引き起こされる治療の要求が最終的に関係します。

一方、裁判による判決は、法廷内で行われる訴訟に関する一連の作業を締めくくるものであり、これは2つの主張、告訴の主張と弁護の主張を付き合わせる言語の作業といえます。厳格な訴訟手続き規則によって、当事者間の発話の配分を規定する議論の倫理のもとになされる訴訟当事者間の議論が分析され、判決がこの言語の儀式を締めくくります。医療契約が医師と患者を結びつけるのに対して、裁判による判決は訴訟当事者双方を引き離し、お互いを適切な距離に置きます。この場合、重要なことは罰することではなく、取り扱われている事件の個別的状況に応じて適切な判決を言い渡すことです。医の倫理と法の倫理の並行的な関係は、論証と解釈の組み合わせの形で存続し、論証は抽象的論理規則に基礎を置き、解釈は判断すべき状況の構成要

素の合理的検討ならびに裁判官であれ医師であれ意志決定者の個人的関与に基礎を置いています。

IV

私はこの応用倫理の領域の探求を、単に2通りの判断を比較することだけで終わらせたくありません。いずれの領域であれ、個人的関与は批判的反省よりも上位に位置します。引き続き私は、そのことを法の領域と医療の領域、それぞれにおいて提起したいと思っています。

『正義(*Le Juste*)』と題する私の小著の中で、私は法律の刑法部分における処罰の問題に取り組みました。処罰は、襲撃者がその犠牲者に加える苦しみのほかに、新たな痛みをもたらすものであるという指摘から出発し、刑罰の正当化の問題を自らに課しました。私は社会の防衛と犯罪の抑止策という論拠は、もしそれに囚人の復権の領域が付加されなければ、刑罰に十分な意味を与えるものではないと思いました。この領域とはつまり、市民権という公の空間に囚人を再び組み込むことであり、この準則のみによって、1つの痛みにもう1つの痛みを付加することが正当化されます。この準則の第一の必然的帰結は、罪人の将来を消滅させる死刑の禁止です。第二の必然的帰結は、人格の建て直しが妨げられないように刑務所を改革し、すべての刑体系の究極目的を自由への復帰によって定義する義務です。このような刑罰政策は、文化水準の高い我々の社会における民主主義教育の重要な課題のひとつになっています。法の倫理は、刑罰の正当化に関する反省と具体的関与を通して、医の倫理と深層において合流します。いずれも、治療の対象となる病気の痛みであれ、暴力や殺人のような加えられる痛みであれ、また処罰のような制定される痛みであれ、痛みの意味という大きな謎を解くために判断力が必要とされます。

長い人生の終わりにあつて私は、痛みの問題の大きさと多様性を理解することができます。ここで私は、死ぬまで痛みを道づれにすることを自分がどのように理解しているかについてお話ししたいと思います。

実際、このような痛み(治療の対象となる痛み、加えられる痛み、制定される痛み)と人間との3つの関係のいずれにも属さない痛みが存在します。その代表的な例は、治療に対する医療目的が失せ、治癒のめどが立たないときの痛みです。それは単につきまとう痛みです。だからといって判断を下す余地がないわけではありません

んが、その判断がもはや最後の言葉ではなくなるのです。終末医療と呼ばれる治療が2つの危険な境、つまりあらゆる手段による延命治療と安楽死が接するところで判断の難しい問題を提起します。

- a) あらゆる手段による延命治療は、実は、何としても治すという論拠による試みである以上に習慣的行動や固執なのですが、この止められない行為の裏に隠された明示されない意味を明らかにすることができます。それは第一に、生は数ある価値のひとつではなくその他すべての価値を価値あらしめる条件であるという理由による、生きるという事実を神聖化することです。この理由は事実ではありますが、これは、生きているという生の事実が、あらゆる生命の質、つまりその他の価値を発揮する可能性と切り離される時に限界に達します。第二に、根本的に、喪に服すること、他者の喪そしてその遠景において予想される自らの喪に服するという務めを前にした逃避です。しかし、治療を止めるという行為もまた簡単なものではありません。それは、あらゆる手段による延命に逆らう安楽死、少なくともどのみち失われる生を維持することを止める受動的安楽死と紙一重ではないでしょうか。
- b) 安楽死について、人は往々にして義憤や権利要求の調子で是非を論じます。例えば、身体的・精神的苦痛によって、あらゆる生活の質を欠いた生物学的生存しかできない事実が明らかになった時に、どれだけ生きる価値があるのか？自尊心が内面的打撃を受けるほかにその外見上の有様によって存在が辱めを受ける時に、どれほど人間の尊厳が残されているのか？そして特に、絶対的依存状態によってあらゆる近代文化が根絶しようとしている他律状態に立ち戻られる時に、人間の典型的な道徳的特性、人間を自らの生の主体にさせる自律はどうなるのか？といったことです。抗議から一転して、尊厳死の権利、一部の人が他の公民的自由と同等に法律で認めるよう望んでいる権利が公言されるようになりました。生の神聖化、あらゆる手段による延命治療の場合の服喪を前にした逃避に対して、対称的に反論するのは、人がそれにより人間の条件の受動性と傷つきやすさを排除しようとする支配行為を肯定することです。このような支配は、ローマ時代の偉大なストア学派の自殺的行為によって美化されていました。パスカルは、『パンセ』の中で「ストア学派の傲慢」を指摘しています。積極的安楽死は本質的に幫助された自殺と変わりありません。1人の人間が、耐えら

れることと耐えられないことの境を専断的に決定するのです。しかし、誰にとって生の延長が耐えがたいのでしょうか？ 病人にとってでしょうか？ それを取り囲む家族にとってでしょうか？ 誰が死を要求したのでしょうか？ この要求は何を意味するのでしょうか？ 時には恥じらいと絶望に包み隠された救援の要求なのではないのでしょうか？ ところで、特に医師は、このような生に対する実力行使に加わることはできないはずです。医師は生かすことが仕事だからです。また、自殺を尊重に値するものにする極端な状況においては、自らに死を与える行為がただ1度だけ生と死、生きる行為と死ぬ行為を合致させる行為となることが真実であるとしても、また非合法の積極的安楽死の実践が根絶不能なことを認めねばならないとしても、苦悩の倫理が善と悪ではなく悪と最悪という選択肢に直面する場合にも、立法者は、賛同することはできないでしょう。

V

英知の助言

私は、思いやりの精神に基づきいくつかの助言を行ってこの講演を締めくくりたいと思います。

第一の助言： 死についての自分自身の願望や恐れを明確にするように努めること。瀕死の人に真実を告げるべきと主張する前に、自分にも、身近な人にも、自分自身の死についての願望に関して真実を自分に告げること。

第二の助言： 自己自身に対する責任のみならず、看護と保護を委ねられた他の者に対する責任について考え、この責任を病人、看護チーム、家族・近親者、コンサルタント、信頼できる仲介者(心理学者、司祭、友達)を含めた助言・看護チームの形で遂行すること。

最後の助言： 誕生を歓迎し、我々の周りで発育・成長するすべての者を祝福することにより、死の観念を明るいものにするよう心がけること。