



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ルイ・ラヴェルと「自己愛」の問題
Author(s)	村松, 正隆
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 148, 1(左)-20(左)
Issue Date	2016-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/bgsl.148.l1
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/60978
Type	departmental bulletin paper
File Information	148_02_muramatsu.pdf



ルイ・ラヴェルと「自己愛」の問題

村 松 正 隆

ルイ・ラヴェル (1883～1951) の存在論とその意義を論ずるには、大きく分けて、二つの方途があるだろう。

一つは、「存在」「働き」「分有」「現存」「自由」といった、緊密に関連しつつその存在論を形成している諸概念を、いわば論理的順序に従って記述し、再構成された体系からその意義を取り出していくという道である¹。もう一つは、私たちの日常的経験、わけでも心理学的経験、あるいは美学的経験を巡るラヴェルの分析を出発点とし、これらの分析からいわば遡行する形で、ラヴェルの存在論を逆照射するという道である。

前者の方法は、哲学的にも哲学史的にもきわめて重要であり、ラヴェルの存在論の意義を明らかにするには不可欠であるが、本稿では後者の方法、すなわち心理学的経験に主として依拠しつつ、ラヴェルの存在論の意義を明らかにする、という方向をとる²。私たちにとり身近な心理学的経験と関連付けて論じることで、必ずしも十分に知られているとはいえないラヴェルの存在論の特徴のいくつかを、明確に提示できると考えるからである。

ラヴェルの哲学における心理学的契機について簡単に確認しておこう。ラヴェルは、その哲学において変わることなく情動を重視し、「驚き」「不安」³といった情動を一種の存在論的経験として語っているが、本稿で扱うのはこれらの情動ではない。本稿が扱うのは、「自己愛 (amour-propre)」という心理的要因である。

そもそも「自己愛」は、経験的要因であるとはいえ、これを感じる人もいれば感じない人もいる、といった、偶然的なものではない。「自己愛」は、そ

10.14943/bgsl.148.l1

れに対する感受性に程度の違いはあれ、この世に生きるすべての人間が持つものであり、そのゆえに普遍的ともいえる。さらにいえば、この「自己愛」の分析は、パスカルのそれのように、私たちの存在の構造を明らかにするものでもある。もっとも、興味深いことに、哲学史においても倫理学史においても、「自己愛」（あるいはナルシシズム）が主要なテーマとして扱われたことは、パスカルやルソー、フロイトといった例外を除いて、あまりないように見える。しかし、その普遍的な性格を考えれば、自己愛の問題はより論じられてもよいのではないか⁴。

そうした中、ラヴェルの哲学は、自己愛の問題を明確に主題化した数少ないものであり、また、その自己愛の分析は、心理学的水準と形而上学的水準とを結ぶものとなっているという意味でも貴重なものとなっている。

本稿の狙いは、こうしたラヴェルの自己愛論と存在論との結びつきを示しつつ、日常的な経験・反省が哲学的経験・反省へと転化しうる可能性を探る点にある。

1. 「自己愛」の批判の基礎——ラヴェルの形而上学と自我論

ラヴェルの「自己愛」に対する批判の論理を見るためには、彼の存在論と、それに支えられた自我論との大枠を理解しなければならない。ラヴェルの哲学については、残念ながら日本語による解説はほとんど存在しないといってよい⁵。そのためここでは、その概略を記しておきたい。

ラヴェルの哲学において、自我は多くの哲学者たちにおいてと同様特権的な存在者であるが、ラヴェル哲学の独自性は、自我の現存を感知する経験が、「存在」の現前の経験を既に含意している、とする点にある。

ラヴェル哲学の「根源的事実」とでも呼ぶべき、「すべての他の経験に含まれている最初の (initiale) 経験」(Lavelle, PT, p.25) については、次のように言われている。「まず、この根本的な経験は私たちに存在の現前を与える。この存在は恐らくはいまだ認識にとって規定されていないものであるが、これはつまり、この存在が貧しくはないということであり、というのも、存在

があるところではそれは必然的にすっかりそのままあるのであり、ただ分割されていないのであり、後々のあらゆる分割を可能にするのである。」(ibid., p.44)

この自我の存在と存在全体の同時的現前の肯定が、ラヴェルの存在論の根底にある。「この、自我と存在と、そして一方の他方への、同時的な現前が、原初的 (primitive) でもあれば恒久的でもある形而上学的経験であることを、何人も否定できない。」(Lavelle, DE, pp.248f)

ところで、自我は「働き」(acte)である。彼は、自我の本質を意志(より正確に言えば、意志と内的抵抗としての身体の相関関係)のうちに見出したメーヌ・ド・ビランの議論を引き継ぎつつ、意識は、「意志」を頂点とするなんらかの「働き」によって構成されるとする。ただし、「根源的事実 (le fait primitif) とは、存在を捉える自我から独立して私は存在を定立できない、ということであり、また、自我が自身をそこへと書き入れる (s'inscrire) 存在から独立しては、自我を定立できない、ということである」(Lavelle DA, p. 10) 以上、自我の「働き」は、自我を越えた、存在全体の「働き」と同時に感得されるのでなければならない。「私たちのあり方の根源にあるこの密やかな働きは、私たちによって引き受けられたときには、存在するものすべての源泉にある同じ働きでもあるのだ。この働きは、至高の神秘であり、至高の光である。」(Lavelle, IS, p.79)

この最も原初的な働き、私たちの働きの源泉たる働きは、「絶対的働き」「純粹な働き」と呼ばれ、《Acte》と大文字で名指され、ラヴェルの形而上学において要となる。これは、「見えないけれども至る所に現存する」(ibid., p.14) のであり、「それは自分で自分を養い、場所を変えることなく、休止しているいかなる部分ももたない」(ibid., p.17) とされる。

このように事態が規定されたとき、問題は、大文字の「働き」と自我の「働き」との関係のいかに理解するかに集約される。すなわち、両者の関係の規定に基づく、あらゆる人間的経験の記述と説明とが目指されるのである。

自我が「働き」としてある、とは、大文字の「働き」（以下〈働き〉と記す）が与えてくる存在に与り、これに同意することであり、かつこの「働き」を練り上げることを引き受けることである。この純粋な〈働き〉を「働き」として受け容れる経験は、「分有＝参与 (participation)」と呼ばれる。この「分有＝参与」については、比較的詳細な以下の説明を見よう。

「分有＝参与の固有性とは、私がある存在をそこから汲む、しかし私を無限に越えている活動性の源泉を信仰の対象として定立することではなく、私が自由に用い化するが、しかし私のものではない、受け取られたものだ」と私が感じる、そうした活動性の経験を自分自身に与えることである (se donner)。それは、私がほんのちょっとした意志的な運動において働かせる筋肉的なエネルギーが私の身体、ないし宇宙に属しているが、それを用いることは私にゆだねられながらも、決して本来的に私のものではないのと同様である。」 (ibid., pp.337f)

ところで、「働き」と〈働き〉との関係は、後者が前者の源泉をなすとはいえず、前者が後者を模倣するといった形で規定されるものではない。これは、〈働き〉が静的で一定の姿に留まるものではない以上、当然のことだ。自我の「働き」はある意味で、〈働き〉のすべてを含んでいると言える。そして、「働き」は、翻って〈働き〉の進展に貢献する。この論理は、次の文章によく現われている。

「分有＝参与とは、そう思われているように、私たちを全体の単なる一部分とするのではない。分有＝参与とは、既に実現されてしまっているある存在、分有＝参与によっていわば私たちがその一部を得るような存在、こうした存在への分有＝参与ではない。私たちは、一つのもの (une chose) に分有＝参与するのではないのだ。私たちが分有＝参与しているのは、まさに成されつつある一つの働きにである。とはいえこの働きは、根源的な作用によって私たちにおいて、私たちによっても成されているのであり、また私たちが、自

分自身の現実存在を引き受けることによって、また、全体の現実存在をも引き受けるように、と義務付けるのである。」(ibid., pp.164f)

原初的な〈働き〉を自分の「働き」として引き受けること、これが自我のあり方である。その意味で自我は、〈働き〉に対して、受動的である。しかし、ひとたび引き受けられた「働き」は、自身の活動を通じて〈働き〉へと貢献し、能動的にふるまうとも言える。この、「働き」と〈働き〉との相互的、弁証法的な関係が、ラヴェルの存在論の基本にある。

では〈働き〉は「働き」に何をもたらすのか。これについては、いくつかの記述があるが、重要な論点は、〈働き〉が自我に対して諸可能性をもたらす、というものである。そうした諸可能性の一つを現実存在へともたらすが、「自我」の働きに他ならない。

「もしわれわれが今、自我の現実存在が何に存しているのかを探し求めるならば、自我が世界から切り離される限り、また自我が自分を他のすべての自我から区別するのに十分である内的で主観的で秘められたひとつの实在を自我にもたらす限りにおいて、われわれは自我とはひとつの純粋な可能性であると言うだろう。われわれの生の固有性とは、この可能性を現実化すること、可能性を現実存在に変えることだ。」(Lavelle, IS, p.83)

この、可能性を引き受けるという契機、自我が自身の可能性を「現実化する」ことは、自我の「責任」とも呼ばれる。私たちの存在の意味は、この自身の可能性を現実化するか否かにかかっていることになる。

「この实在はそれが表わされない限り何ものでもない。つまり、それまで实在はひとつの純粋な意図にとどまるのだ。私は外で行動することなしに、つまり意志に対して意志を受肉させ認証する肉体と血を与えることなしに、内側で行動することはできない。」(Ibid.)

このように「分有＝参与」とは、純粋な〈働き〉のもたらす可能性を現実化することであり、ここから、自我は自身の可能性を引き受けるべきであるという「責任」が導き出される。

「原初的事実をはるかにより積極的な経験のうちに存する。この経験とは、私自身への私の能動的現前の経験である。これは、私自身と世界に対する責任の感得 (le sentiment) である。」(Lavelle, DA, p.10)

〈働き〉から「働き」としての自身の存在を受け取る自我は、この自身の「働き」を自由に行使できるものとして己を見出す。そして、自我は〈働き〉との関係においていわば己の本質を規定するのだから、いわば静的な仕方では、何もかも「である」ことに己の本質を見出すのではなく、「働き」において自己の本質を規定するものでなければならない。そしてこの「働き」の内実とは、実際に行為することであると同時に、〈働き〉がもたらす諸可能性のうちの一つを選びとり、これを実現していくこととして規定される。自我は「働く」というダイナミズムのうちにあり、また、可能性を選び取り実現する、というダイナミズムのうちにあることとなる。

この、実現されるべき「可能性」は、「召命(vocation)」とも呼ばれ、ラヴェルの自我論において重要な役割を果たすのだが、今は、ラヴェルの存在論において「自我」の本質は「働き」、それも〈働き〉との関係において捉えられる「働き」のうちにあることを確認したうえで、彼の「自己愛」を巡る議論の紹介と分析に移ることとしたい。

2. ラヴェルの自己愛批判

ラヴェルの存在論と自我論の大枠を素描した今、その自己愛に対する批判を概観しよう。そのために、タイトル自身が極めて示唆的な『ナルシスの誤り』(初版 1939 年)を見ることとする。この書は、全体としても短い断章から構成される十二の章から成るが、その第一章は、ギリシア神話の美少年ナ

ルシスに抛りつつ、文学的・象徴的ともいえる筆致で自己愛の諸様相を分析するものである。ラヴェルの自己愛批判の要点は、その第9節「精神に対する罪」にまとめられているように見える。少し長いが、この節をすべて引用する。

「ナルシスは、人目につかず (secret) 孤独である。

彼の誤りは精妙なものだ。ナルシスは、観客として、自分を自分へと見せびらかそうとする精神である。ナルシスは、物体を捉えるように自己を捉えようと望むという、精神に対する罪を犯している。だが、ナルシスは決してこれに成功できない。彼が自分自身の像のうちで破壊しつつくしているのは、自分自身の身体なのだ。この像がナルシスを惹きつけ魅惑する。この像のゆえに、ナルシスはあらゆる実際の対象に背を向ける。そしてナルシスはこの像にしか目を向けない。

自身の眼前に自分が享受し得るこの対象を見いだすために自身を偶像とするというのは、自己を享受するためだ。だが、こんなふうに自分の像を生み出しうるのは夢想家だけだ。そしてこの像は、自身の夢と共に消え去ってしまう。

そしてナルシスの悲劇とは、泉が、彼が自身で作ったわけではない彼自身の刻印を、彼へと示してきたことにある。この刻印は反射(反省: *réflexion*)の生み出すものであり、そこでは反射のみが自己の認識を許す。しかし、反射とは自身を反射させる者を前提するのだが、ナルシスはこちらのほうには決して関心を抱かない。かくして彼は自身が持っていた最大のものを失い、彼が交換して得ようとした最小限のものも拒まれる。ほんのささやかな働き (*l'acte la plus humble*) すら、ナルシスを彼が落ち込んだ悲惨さから解放し、彼が失った存在を返すには十分なのだ。彼の永遠の恋物語の教訓はこうしたものである。」 (Lavelle, EN, pp.49f)

ナルシスの自己愛とは、自己の像に没入すること、自己の「像」を専ら愛することである。これはまず、自身の本質を、他の事物と同じく対象的な領

域で認識してよしとすること、「精神に対する罪」である。前節の議論から明らかのように、こうした姿勢は、本来認識されるべき自己、精神によって内面的にのみ捉えられる自己(=働き)の忘却であり、さらには、「あらゆる実際の対象」の忘却に繋がる。

こうした姿勢を、「孤立した自己愛」と呼ぶことができるだろう(これはラヴェル自身の言葉ではないが、適切な呼称であると考える)。「働き」を最上位に置き、自己の本質を、対象的には決して捉えることのできない「働き」に置き、さらには「働き」と、それを無限に越えていく大文字の〈働き〉との関係を根底に置くラヴェルの存在論と自我論からすれば、この「働き」、さらには〈働き〉を忘却して「像」を見ることのうちで自己を忘却することは、逸脱、「誤り」以外の何ものでもない⁶。

「像」によって規定された自己をもっぱら愛することは、本来の自己を完全に忘却するという意味で「罪」である。これは、実質的に自己忘却に等しい。神話のナルシスは己の愛する対象が己自身であるということを忘れているが、自己の「像」をもっぱら愛するものは、自分自身を愛していると思い込みながら、実は完全に自己を忘却しており、この意味で、ナルシスと並行関係にある。

ところで、私たちの日常的な経験に照らし合わせたとき、自己愛にはもう一つ、別の側面があると思われる。ここで問題としたいのは、自己の主観的な自己理解、すなわち自己像を、他者へと押し付けようとする、そうした自己愛だ。やや卑近な言い方をするのなら、私たちは、自己愛のゆえに「自分は親切である」であるとか「自分は有能である」といった自己像を形成しがちであるが、はなはだしい場合は、こうした自己理解を、言葉に出し、他者に押し付けようとする。

そしてこの過程は、「孤独」のうちになされるものではなく、他者とかかわりの中でこそなされるのであり、その意味で、こうした「自己愛」は「外面化された自己愛」とでも呼ぶうるものであろう。すなわち、他人が〈私〉について抱く「像」(「あの人は親切だ」「あの人は意地悪だ」などといった評価)

を、自分の側で自身の本質と思い込んでいる「像」によって規定しようとする
こと、すなわち、他者が自身の像を受け入れることを強制すること、他者
が〈私〉に与える評価に対して、私自身が〈私〉について抱く評価を上位に
置くこと（「他人がなんと言おうととにかく私は親切な人間なのだ」といった
言明⁷⁾）、これを「外面化された自己愛」と規定してみたい。

ところで、他者との間で「像」としても働き得るものは「言葉」に他なら
ない。だから、外面的ナルシズムは、他者に対する自己評価の言明として
現われ、かつ、これを他者に強制することで完成される。

ところで『ナルシスの誤り』の中で、ラヴェルがこうした「外面化された
自己愛」を批判している、と読み得る箇所がある（なお、「外面化された自己
愛」というのは、ラヴェル自身の言葉ではないことは断っておく）。

「あなたが「私は誠実だ」と言う。そしてあなたは、自分が述べること、あ
るいは為すことの価値を救うと信じる。しかし、それが何ら誠実さではなく、
それがあなたについて私に明らかにするのは、あなたの自己愛の運動、あな
たの弱さと悲惨さとの悲しい証言にすぎないのだとしたら、あなたの誠実さ
が私に何の用があろう？ だが、あなたはこの誠実さを、同時に弁明として、
また誇りとして、引き合いに出す。「これが私という人間なのです。私は私自
身についてあなたを欺いてはいません。そして、私があなたに示すこの存在
は、あなたと同様にこの世界に場所を占めており、同じ太陽が、同じ光で、
これを照らしているのです。」

ところで、あなたが主張するこの誠実さとは大抵の場合は、あなたにも誰
にも本当には関わらない（*qui n'intéresse ni vous ni personne*）偽りの誠実
さにすぎない。もしもこれが、あなたにも私にもつかみとることのできない
一事実を示すにすぎないのであれば、それは私のうちにいかなる反響も生ま
ない。」（Lavelle, EN, p.88）

人々の自己についての語りには、しばしば当人の知らぬうちに、「自己愛の
運動」が忍び込む。だが、こうした「自己愛の運動」が染み入った言葉は、

語る本人の「働き」と関わる、意味のある言葉ではない。

「言葉は、私たち自身にとってのみ意味を持つ、言葉が常に忠実には表現するわけではない内的感情と、世界の表面に変化をもたらし、時には言葉がその役を占めることもある、働きとの間の媒介的世界を作り出すに過ぎない。」(Lavelle, EN, p.109)

ラヴェルによれば、言葉 (parole) とは、自身の「働き」を反映する内的感情と、その「働き」が他者にも見出しうる形で現れる実際の活動とを媒介するものである。うまくいけば、言葉は語り手の「内的感情」を適切に表し、またその「働き」を現実化することに資する。だが、実際のところ、言葉は、自身の「内的感情」を表わすばかりとは限らない。だから、この内面的世界が「自己愛の運動」によって支配されている者の発する言葉は、本人の抱く「像」のみを描き出すだけである。しかし、ある種の人々は、そうした「像」を他者に語ることでのみで満足するといえよう。「最もくだらない人間は、自身の言葉が自身の思惟をも行動をも実際に働かせることがなくとも、ただ語ることで満足する。」(ibid.)

「孤独な自己愛」に囚われたナルシスは、ただ一人、自己の像に見入り、自己の〈働き〉を忘れている。「外面化された自己愛」に囚われた人間は、自己の「像」を言葉に託し、それを他者に語ることで満足する。

もちろん、自己に関する言葉、言明がすべて無意味というわけではない。自身に係る言葉が有効な場合はあるが、「語られる言葉が有効であるのは、言葉が思惟の潜在的力と、働きの実在性とを媒介するときのみである。」(ibid., p.110)

「思惟の潜在的力」を、先の節で述べた、自我の可能性と等値することもできるだろう。この、恐らくは自己の本質と呼ぶうるものを、先に見たように、ラヴェルは、召命(vocation)と呼ぶ。この召命を、実際の行為へと至らせることができるとき「言葉」は意味を持つ。

逆に言えば、そうした現実化の契機なしで、自身が引き受けるべき可能性

を「言葉」で「像」として名指すことだけで現実化したと考えるようなあり方、これが「外面化された自己愛」であるとも定義できるだろう。ナルシスは、自己の外面に没入する。

「だからナルシスは罰せられるのだ。なぜなら、ナルシスは自身の存在を、自身で作り上げる前に、見入ることを望むからだ。ナルシスは、実際に働かされることがない限り純粋な可能性 (puissance) にすぎない一個の現実存在を所有するために、自己のうちにこれを見つけようとするのだ。」 (Lavelle, EN, 42f)

3. マルブランシュを迂回する

もっとも、こうしたラヴェルのナルシシズムの批判が、一概に「自己愛 (amour-propre)」を否定するわけではないことには注意を払っておきたい (もちろん、全体としての論調は否定的であるが)。自己愛の存在の事実性から出発しつつも、その愛を〈働き〉へと向けることが取られるべき道筋となる。

そもそも、「自己愛」とは自我にとって自然なものであり、これを完全に廃絶することは不可能である。だとすれば、この「自己愛」の方向を変えることが課題となる。このことは、『自己意識』では、次のように述べられている。「自己愛が生み出すすべての悪の救済策は、これを極限まで進めることしかない。自己愛が、自身が手に入れることのできるすべてを越えた場に向うとき、自己愛はその個的な形を脱ぎ捨て、つまりは自身を脱ぎ捨てる。このとき自己愛は、神への愛へと変貌する。」 (Lavelle, CS, pp.118f)

「自己愛」を本性的に逃れられぬ人間も、可能な限りこれを「神への愛」へと転じることはできる。

そもそも分有＝参与を特徴づけるのは、「表象、意志、愛といった意識の各々の機能によって、意識に目的と存在理由を与える対象の定立の為に私たちの外へと出なければならず、かつここで、私たち自身の豊かさを享受するために自身へと立ち戻らなければならない」という「二重の運動」 (Lavelle, DA,

p.447)である。この二重の運動が成し遂げられたとき、「愛は同時に自己愛であり他者への愛である。」(ibid., p.448)

次の言葉も参考にしたい。

「[愛によって私たちがより分有＝参与を感じ取るのは] 愛する者の存在が絶えず自身が感じている愛に、恐らくは依存しているからだ。この愛は、自己への愛から始まり世界へと広がるが、自身がそれへと連帯し、いわば自身が引き受けることを求める、存在と生命の内部への欲望と意志との絶対的関わり (engagement absolu) のようなものだからだ。従って、愛によってこそこの者は存在の内に入るのだが、私たちが見るようにこのとき、この者が自身を定立しうるのは、自己から出ることによって、そして自己を無限に乗り越えることによってである。」(ibid. p.531)

ここでは、自己愛から出発し自己の超出へと至るという、「自己愛」と「愛」を巡る典型的な論理が語られているといえるだろう。このラヴェルの論理をさらに照らし出すためには、同じく、「自己愛」を「神への愛」へと向ける道筋を論じた、マルブランシュを迂回することが有効であるように思える⁸。

以下、先行研究に依拠しつつ、マルブランシュの「自己愛」に関する議論をまとめておこう⁹。

その生きた時代を同じくするパスカルとは異なり、マルブランシュにとって、自然はそれ自体で悪しきものではない。

このことを確認するために、まずマルブランシュにおける「情動」の位置を確認したい。「情動が私たちに与えられるのは、身体の善のためである。」(Malebranche, *Recherches de la vérité*, p.587¹⁰.) 情動は、何が「身体の善」に寄与するのかを明らかにするためにある。ところで、情動が働く領域とは、自己愛の関わる領域に他ならない。この「自己愛」とは、「私たち自身、ないし私たちの保存への愛 (l'amour de nous-même ou de notre proper conservation)」(ibid., p.415)である。この「自己愛」とは、神が定めたものであり、それ自身としては悪ではない。とはいえ、こうした愛が、神との関係を抜き

にして専ら自己へのみ向かうのであれば、それは、「不正で錯乱した (injuste et déréglé) 自己愛 (amour-propre)」(ibid., p.416) である。

とはいえ、マルブランシュはパスカルのように、自己愛を攻撃するだけではない。彼は自己愛を、「偉大さへの愛と快への愛」(ibid., p.416) に分ける。前者に基づいて、人間は、「力、上昇、独立」を追い求め、「彼らの存在の必然性を望む」のであり、「私たちはある意味で神になろうとする。」(ibid., p.417) この自愛は人間の傲慢さの源であって、この自愛のゆえに、人間は他人よりも上に立とうとすることになる (ibid., p.419)。

だが、これと異なる「快への愛」は、それ自身としては必ずしも否定されるものではない。というのも、「快」という言葉を最も一般的な意味にとるのであれば、それは善がもたらす「快」をも包含するのであり、あるいはこれを意味するべきだからだ。「もし快という言葉を一般的に、感覚的な快と同様理性的な快をも含むものとして受取るなら、これこそが、およそ何であれ何かしらの善に向けての魂の自然な愛、ないし運動の唯一の原理、ないし動機であることは、私には確かであると見える。というのも、人は自身に気に入るものしか愛することはできないのだから。」(ibid., p.417)

マルブランシュの論理は明確だ。「愛」が自然なものであり、神によるものであるなら、これを完全に廃棄することは不可能であるし、また、心理学的にも形而上学的にも、現実的ではない。問題は、「愛」をいかに分類し、よき生のために善用するかである。そのためには、自己を損なう「自己愛」を無化する可能性を探りつつ、いわば「よさ」それ自体を目指す「愛」を純粋化し、そうした愛が何を目指すべきか、それを指示するという戦略をとることになろう。マルブランシュにおいては、愛は、神の定めた秩序の「美」へと向かうべきだが、この秩序の美は、いわば常に既に我々に示されている。だから、私たちはこれへと注意を向けさえすればよいのだ。「[しかし] 自己愛が光を受けたとき、調整されたとき、秩序への愛と調和した時には、人は、人間に許される限りの最大の完全性のうちにあることになる。」(Malebranche, *Traité de Morale*, p.449)

「注意」によって秩序への愛に気づいた人間は、快を求める自己愛のゆえに、

おのずとこの秩序に向かうはずである。ここには、「自己愛」の方向の向け直しとでも言うべきものがある。

「人は己を愛することを止めることは出来ない。だが、自己を間違った仕方であつて愛することを止めることはできる。人は自己愛の運動を止めることはできないが、聖なる法に基づいてこれを調整することはできる。」(ibid., p.644)

マルブランシュの議論を確認した上でラヴェルに立ち戻るとき、後者の議論はより明晰になるのではないか。自己愛とは、自己を「物」「対象」のように愛することであり、それは、〈働き〉との関係を抜きにして、自己を愛することだ。それは、凝固した形で、本来それを現実化することが私に託されている、しかしまだ実現はしていない可能性について、既にそれを我がものとしているかのように語ることだ。しかもその可能性は、〈働き〉のもたらしたものであるのではなく、もっぱら自己が獲得したものであるかのように語られる。

だが、〈働き〉のあり方に気づけば(マルブランシュとの平行関係は明白だ)、我々は自身をこの〈働き〉との関わりのなかで捉え、これに参与する(これを分有する)「働き」を自身の本質として捉えるようになる。このとき「自己愛」は決して消滅するわけではないが、ナルシシズムとは全く異なった局面で、他者への愛、世界への愛と分かちがたいものとなる。最後に、二つの愛を明白に対比する文章を一つ引用しておこう。

「そして、神のみが、自己を永遠に愛することを本質とする唯一の存在である。私たちが自身を愛するとき、この神をこそ私たちは愛しているのであり、あるいは、私たちにおいて神に参与しているものを愛しているのである。自己愛の誤りは、自己の限界を愛していること、つまりは、まさに分有=参与がなされていない場所で、自己を愛することだ。従って自己愛とは、失敗している愛なのである。」(Lavelle, DA, p.518)

4. 結語 — 「純化」を可能にするものとしての「自己愛」

改めて確認したいが、「自己愛」というテーマは興味深いものであるにもかかわらず、哲学や倫理学において十分に論じられてはいないように見える。本稿では、そうした状況の中で、ラヴェルの哲学を概観し、かつ、マルブランシュという補助線を引きつつ、ラヴェルの自我論、自己愛論を哲学史の中に位置づけることを目指してきた。この記述を通じて、「自我」の本質を「働き」と捉え、その根底に〈働き〉(Acte)を見いだすその哲学が、「像」に拠る自己愛（あるいは、「である」ことに拠る自己愛）に基づく自愛を否定すること、そして、許される「自愛」（あるいは「調整された自愛」）を語る論理を提供することが確認されたことを期待したい。

ラヴェルの存在論は、自我論に限っていえば、「動的本質主義」とでも言えるものだ。多くの論者が述べるように、ラヴェルは、サルトル以前に「実存は本質に先立つ」と述べた、と言って良い。私の本質は、「働く」ことにあり、この「働き」を、大文字の〈働き〉との関わりにおいていかに捉えるかが私の生の課題となる。だが、自己愛はこの課題を忘却させ、これに取り組むことを許さない点で、罪悪なのであった。

また、本稿ではラヴェルの議論の中から「外面化された自己愛」とでもいうべきものを取り出した。これは、「言葉」によって形成された自己の「像」をもっぱら自己の本質と取り違え（この点で、この自己愛は「孤独な自己愛」と共通する）、かつ、これを他者に語りだすものであった。

ところで、こうした「自己愛」の分析は、他者に関する新たな考察をもたらすものでもある。ラヴェルによれば、他者との間の誤解は、私たちが他者との間の非対称性に気づかぬところに由来する。「人々の間を支配する誤解は常に、人々が自身を眺め、また、他者を眺める際の異なったパースペクティブから生まれてくる。というのも、人は自身のうちには自身の可能的能力(puissances)だけを見、他者のうちにはその行為(actions)だけを見るから

だ。そして人は自身には与える信用を他人には認めない。」(Lavelle, EN, p. 66) 私たちは自己については、未だ実現されていない「可能的能力」についてあたかもこれが現実化されたものであるかのように評価を下しながら(「像」による自己評価)、他方で他者については、その可視的な行為だけで評価を下し、その「可能的能力」を見ようとはしない。この不公平は、自己と他者との間に、絶えず不和を生む。

これまで分析してきた「外面化された自己愛」は、そもそも「像」を見ることに慣れきっており、その背後にある「働き」を捉えることはできない。だから、一方で自己については「像」のうちに、自己の本質が実現されたかのような錯覚に陥りつつ、他者については、「像」の背後にある「働き」を見ないという不正に陥る。その結果、上述の論理から生じる不和をさらに強めることとなる。

この事態を抜け出すためには、他者をその「働き」によって捉えようとする、という、眼差しの転換が必要となる。「真の謙遜とは、他者を自己以上に評価することであり、他者のうちにはその人が持つもの、私たち自身のうちには自身に欠けるものを見て取ることである。」(Lavelle, EN, p.183)

自己の本質が「像」において実現しているとしてこれに没入することを断念し、他者のうちに「働き」を見ることが、ラヴェルが理念とする他者との生の最初の条件である。そして、「自己愛」の分析は、この構造を逆説的に明らかにしているといえるだろう。

最後に、一見唐突かもしれないが、「精神的修練 (exercices spirituelles)」としての哲学を唱えたピエール・アドについて一言触れておきたい。彼は、ある対話の中で、自身の唱えた「生の様式」としての哲学について、「生の様式としての哲学に関心を持つ人がいて、この観念の理解を深めるにはどこから始めるべきか、と尋ねてきたら、あなたはどのテキストをお勧めになりますか」と問われている。近代哲学についてはメルロ＝ポンティの「哲学を讀んで」を挙げたあとに、彼は、こう言葉を継いでいる。

「私はルイ・ラヴェルの『ナルシスの誤り』も大好きでした。というのも、

この著作は一連の短い省察からなっており、それぞれが精神的修練の実践への誘いなのですが、読んでいると読者は徐々に、「私たちの意識の頂点が位置づけられるこの現在」へと、そして「純粋な現前」を意識することへと導かれるからです。」(Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, pp.221f)

アドの「精神的修練」という概念自体、その理解のためにはさらなる研究を要するものであろう。ただ、こうしたアドの言葉に拠ることで、ラヴェルの『ナルシスの誤り』を、単に理論的書物としてだけでなく、実践的省察の書物として受取ることも可能となるように思われる。すなわち、「自己愛」を本性とする人間が、自身の根底にあって自我を現実存在せしめる〈働き〉を展開できるように、「自己愛」のうちの「愛」の方向を変えつつ、己を「純化(purification)」(Lavelle, EN, p.261)するプロセスの手引きとして、この書物を読むという姿勢が、上のアドの言葉には示唆されているのではないだろうか。そして、一歩進めて言えば、こうしたダイナミズムのうちにあるとき、自我は真の意味で自我であることになる。

そして、このダイナミズムは、自我の本質が「働き」にある以上、決して終わることはない。自我は、すっかり純粋になってしまうということはないのであって、「自我は常に未完成である。」(Lavelle, IS, p.86)

そして、このダイナミズムを見たとき、「自己愛」は、もちろんそのまま肯定されてよいものではないにせよ、そうした「私」の生のダイナミズムを可能にするものとして、一定の価値を得るとも言えよう。自我は一方で、「自己愛」を逃れることはできず、そのゆえに、自己の生を毀損することもあり、あるいは他者に対して不正な態度をとりもする。だが他方で、自我は思惟によって己の存在の構造を捉えつつ、自己愛をいわば跳躍台として、己の生を純化しようとするまでではできる。「愛とは、自己愛が満たされる極限へと自身を放棄する地点なのだ。かくして、自己愛の悲惨と傷とを最も激しく感じとる人こそが、最もこれを断念し犠牲にできる、という明白な逆説が説明される。」(Lavelle, CM, p.118)

【本稿で引用したラヴェルの著作 [] 内は引用に際しての略号】

De l'être, Aubier, 1947 (初版 1928 年) [DE]

La conscience de soi, L'artisan du livre, 1946 (初版 1933 年) [CS]

La présence totale, Aubier, 1962 (初版 1934 年) [PT]

Le moi et son destin, Aubier, 1936 [MD]

De l'acte, Aubier, 1946 (初版 1937 年) [DE]

L'erreur de Narcisse, félin, 2015 (初版 1939 年) [EN]

De l'intimité spirituelle, Aubier, 1955 [IS]

注

- ¹ そうした試みのうちで、比較的最近の、かつ近づきやすいものとして、次のものを挙げておく。Sébastien Robert, *La Philosophie de Louis Lavelle Liberté et participation*, Paris, L'Harmattan, 2007 また、より大部であり、ラヴェル存在論の全貌を扱っていると言ってよいものとしては、次のものがある。Jean Ecole, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, OLMS, 1997
- ² これには、紙幅の問題の他、ラヴェルの存在論の全貌を論じるというのは論者の力量を越えている、という問題もある。
- ³ 「不安とは、その欠落した側面で (sous l'aspect de la déficience) 考察された、我々の存在への分有＝参与に関する人格的感情である。」(ibid., p.249) なお、当然ながらハイデガーとの関係が想起されるところであるが、ハイデガーに関するラヴェルの短い論考として、次のものがある。《L'angoisse et le néant》, in *Le moi et son destin*, Aubier Montaigne, 1936, pp.93-103 (論考自体は、1932 年に執筆されている)。なお、ラヴェルのハイデガー理解を、当時のレヴィナスによるフランスへのハイデガー導入と対比しつつ分析したものとして、以下の論考がある。David Uhrig, 《Lévinas et Blanchot dans les années 30: le contrepoint critique de la philosophie de Louis Lavelle》in *Emmanuel Lévinas - Maurice Blanchot, penser la différence*, sous la dir. d'Éric Hoppenot et Alain Milon, Presses universitaires de Paris 10, 2007, pp.93-119
- ⁴ 「自己愛」の問題を広く、文学、哲学、社会学などの立場から扱ったものとして、以下の書物を参照のこと。Bruno Viard, *Amour-propre Des choses connues depuis le commencement du monde*, Le Bord de l'Eau, 2015
- ⁵ 数少ない日本語によるラヴェルの紹介として、次のものを挙げておく。当津武彦「ルイ・ラヴェル」(『現代フランス哲学』(沢瀉久敬編, 雄渾社, 1968) 所収, pp.163-184) な

- お、増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』（創文社、1984年）の第5章「価値の諸問題」第2節「価値と存在」では、ラヴェルの価値論が紹介、検討されている。
- 6 ラヴェルの哲学を日本語に引き寄せるために、その論理を、次のようにときほぐすこともできよう。ラヴェルの論理に従えば、私たちは「働く」ことによって、すなわち何かを「する」ことによって、自らがいかなるものであるかを示すのであり、また示し続けねばならない。他方、実際の生活においては、私たちは、自身が何かしらの社会的地位に「ある」ことによって、自身の価値を正当化し、はなはだしい場合には、そこから自身の行為（＝「する」こと）を正当化するということもありうる。この「ある」の論理に基づいての自己理解、自己肯定、さらに自己愛は、ラヴェルが分析するナルシスの「像」に対する自己愛と論理を同じくするのではないか。なお、こうした「属性」（＝「である」こと）と行為（「する」こと）との論理と自己愛の問題については、丸山眞男の一連の論考が現在でも参照されるべきであろう。ただし、論者がこう述べたことは、丸山眞男がルイ・ラヴェルを読んでいた、といったことを言いたいからではなく（恐らく読んではいないだろう）、事柄の論理的親近性のゆえである。
- 7 なお、この点については、「親切だ」「善良である」といった道徳的資質に関する評価語、あるいは「美しい」などといった美学的評価語が、誰によって与えられるべきか、という問題がある。この問題はさらに追及されるべきだろう。いずれにせよ、こうした評価語について、評価されるべき当事者の一人称的立場からの判断がどのような身分を持つかは、正確に規定されるべきではないか。
- 8 なお、ラヴェルが自身の自己愛に関わる議論をマルブランシュのそれへと直接に重ねている箇所はないと思われる。ただし、原則としてあまり哲学者の名前を引用しないラヴェルのスタイルからして、これは不思議ではないし、彼がマルブランシュの議論から影響を受けていないことを示しはしない。ただし、ラヴェルは1938年の小論「マルブランシュ生誕300年」において、「彼はただ、眼差しに対してより多くの光を、意志に対してより堅固な支えを、愛に対しては常により愛に値する対象を与えようとしただけなのだ」と述べている（Louis Lavelle, 《Le troisième centenaire de Malebranche》 in *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Les Éditions Albin Michel, 1967, p.177）。この、「愛に値する対象を与える」という箇所は、示唆的なものといえるだろう。なお、ラヴェルとマルブランシュとの関係を包括的に扱った論文としては、以下のものがある。Aimé Forest, 《Lavelle et Malebranche》, in *Les Études Philosophiques*, 1958, pp.32-46 Forest は、マルブランシュの「同意（consentement）」に関する議論について、「同意は、私たちに与えられているものを精神化することで（spiritualisant）、私たちを精神的統一へと上昇させる」（p.44）と述べた後、「ラヴェルは確かに、この同意に関する考えをマルブランシュから借りている」（ibid.）と述べている。
- 9 マルブランシュの議論をまとめるに際しては、以下の記述を参考にした。Jean Robelin, 《Malebranche (1638-1715): amour-propre et amour de l'ordre》, in *Histoire raison-*

née de la philosophie morale et politique: Le bonheur et l'utile, Éditions la Découverte, 2001

¹⁰ Malebranche の引用は、すべて Pléiade 版による。

なお、本発表は、科研費（基盤研究（C）課題番号 25370002，研究代表者：村松正隆）による研究成果の一部である。