

情動と意志作用

——リクールの〈意志の哲学〉——

箱石 匡行*

(2005年10月27日受理)

前書き

愛あるいは憎しみに駆られて、また怒りに突き動かされて行動する。そのようなことが、われわれには時としてあるであろう。また一方、われわれは自分の情動を抑制しながら行動することも、あるいは情動に動かされた行動を差し控えることも、できるであろう。それでは、情動と意志作用との間には、どのような関係があるのだろうか。

われわれは、ここで、リクールの『意志的なものと非意志的なもの』の中に示されている情動論の内容を、検討したいと思う。そこでまず、この著書における情動論の位置づけについて、簡単に触れておきたい。リクールのこの著書は3部から構成されている。その第2部は「行動すること——意志的運動と諸能力」という表題をもつ。そしてこの第1章において、「行動することと運動することの純粹記述」についての理論的な考察が行われ、第2章において、「身体的自発性」が取り上げられている。この第2章においては、「あらかじめ形成されたノウハウ」「情動」「習慣」の三つの論題が取り上げられている。

われわれの〈行動すること〉を解明するためには、身体的自発性のもつ意義を理解しなければならない。そしてリクールは身体的自発性を、「あらかじめ形成されたノウハウ」「情動」「習慣」の三つの観点から捉えようとしているのである。

それでは、情動とは、一体、何なのであろうか。情動は、われわれの身体的自発性というもののなかで、あるいは〈行動すること〉において、どのような意義をもつものなのであろうか。そして情動と意志作用との間には、どのような関係が存在するのであろうか。以下、われわれはこのような問題を、リクールのテキストに即してテキストと共に考察していくことにしたい。

I 情動の本性とその働き

リクールは情動を、「意志作用の諸手段ないし諸器官」¹⁾として捉える。決して「意志作用の諸動機の一つ」²⁾として捉えるのではない。ここに、リクールの情動論の特徴を見ることが出来ることであろう。

さて、情動 (émotion) と動機 (motif) の関係は、どのようなものなのであろうか。情動と

* 岩手大学教育学部

動機とは語形が類似している。それでは、これを根拠に、両者の間に類縁性があると言えるであろうか。リクールは、情動は意志作用の諸動機の一つなどではなく、別な仕方では扱われなければならない、と言う。なぜなら、動機の本質は「さまざまな目的を提示する」³⁾ところに見出されるのに対して、情動がもたらしてくれる目的とは、欲求や準欲求のうちに既に存在しているものだからである。「情動の力のすべては、意識にすでに現前している目的を、身体の或る威光、部分的には生まれつつある運動の秩序に属する或る効力で包み込むところにある」⁴⁾。つまり、情動は「非意志的行動のばね」⁵⁾となっているわけである。

この点で、情動は習慣から区別される。というのは、習慣は意志作用に対して、「有用で自由に使いこなせる手段」⁶⁾を提供してくれるからである。しかも、情動は非意志的行動を引き起こす爆発力であるのに対して、習慣はそうした「爆発力の鎮静化、情動の馴化」⁷⁾の働きをもっている。こうしてリクールは、「情動は、習慣よりももっと徹底的に、非意志的運動の源泉であるようにわれわれには思える」⁸⁾「この箇所の傍点は引用者」と言う。

こうしてリクールは、<行動すること>における情動の意義について、次の二つの問題を提起する。第1は、「情動においては、いかにして運動が何の断絶もなしにさまざまな思考に密着するのか」⁹⁾という問題である。すなわち、行動においては、<行動を行おうという思考>から<実際の行動>への移行が、意志的に、努力によって行われる。しかし、情動においては、この移行が非意志的なもののレヴェルで、努力の手前で行われるのである。これは、一体、なぜなのか、という問題である。そして第2は、「情動という非意志的なものが、その情動によって揺り動かされる意志作用、しかも自らは情動に動かされる場合にしか動かない意志作用との関係から理解されるのは、どうしてなのか」¹⁰⁾という問題である。

この二つの問題は、<努力と情動との弁証法>という問題に関わってくるが、この弁証法の問題については、リクールは、留保する。われわれが、ここで注意しておくべきことは、彼が情動を、「意志的行動を養い、意志的行動に先立ち、それからはみだすことによって意志的行動に奉仕する非意志的なもの」¹¹⁾として語っている、ということである。これは、リクール自身が認めているように、「最も逆説的に見える」¹²⁾ことであるに違いない。

ピエール・ジャネは<感情が規制的性格を持つ>に対して、情動は<脱規制的な性格を持つ>とし、感情を、行動としてではなく、「『さまざまに変わりうる行動の規制』」¹³⁾として理解したのである。こうしたジャネの考えを導きの糸としつつ、リクールは次のように問う。すなわち、情動が<感情の脱規制的なもの>であるとするならば、「その情動が非意志的なものと意志的なものとの間の相互了解に役立ちうる」¹⁴⁾というのは、一体、なぜなのか。そうした情動を了解することに相応しい唯一の仕方は「自己解体する秩序の了解」¹⁵⁾ということになるのではないのか、と。

リクールは、「脱規制が生まれ出ようとしている状態にある情動の形態」¹⁶⁾を捉えようとしているのである。というのは、彼は、「ここにこそ基本的な情動 (les émotions fondamentales) がある、つまり意志的生活におけるその機能的役割が習慣の機能的役割と同じくらい決定的な情動がある」¹⁷⁾と確信しているからなのである。

たしかに、情動はわれわれの行動を、さらにわれわれの存在を大きく揺り動かすような力をもっている。しかし、情動の力とは、存在を掻き乱すところにあるのではない。それは、「自己掌握にとってはつねに危険な自然発生性によって、情性から存在を引き出すような力」¹⁸⁾として捉えられなければならない。リクールは、ここでも、身体の果たす役割を指摘する、「たとえ

意志がこの自然発生性からつねに自己を取り戻す必要があるとしても、それでもやはり意志が自分の身体を動かすのは、この自然発生性を通してなのである」¹⁹⁾、と。

リクールは情動の本性とその働きを記述し考察するための原理を、時代を遡ってデカルトの『情念論』に求める。リクールは、一体、なぜ、情動研究の原理を現代心理学から借りてこないのか。それは、デカルトが情動の本性を的確に捉えているからである。

現代の心理学者たちは、情動はショック（衝撃）に由来するものであると考え、これを発作として記述する。それでは、情動を引き起こす〈衝撃〉とは、一体、何なのか。デカルトは、その衝撃は驚きに由来する、と考える。つまり、情動とは驚きに由来するというのである。してみれば、われわれは情動を、「その驚きを引き起こす生き生きした表象に応じた行動へと駆り立てる拍車」²⁰⁾として記述することができる、ということになる。このようなデカルトの考えを導きの糸として、リクールは情動の研究を進めていこうとするのである。

もっとも、こうしたリクールの方向性は、情動を「P. ジャネの言う意味における感情に置き換えたもの」²¹⁾と考えることもできるであろう。そのように考えて、ひとはリクールに対して、「情動は本性上、脱規制的であり続けるはずだ」²²⁾と反論することもできることであろう。しかし、リクールが示そうとしていることは、「驚きからしてすでに、われわれの記述している情感を情動と呼んで少しも差支えない状態になっている」²³⁾ということなのである。

リクールはデカルトにしたがって、情動をまず驚きとして捉える。そして彼は〈驚き—情動〉から〈衝撃—情動〉への「系譜関係」²⁴⁾というものを認める。したがって情動についての彼の分析は、次の二つの問いへの解答を与えてくれるはずのものとなる。第1は、「〈衝撃—情動〉がどうして感情調整の拙さからだけではなく、〈驚き—情動〉の実り豊かな脱規制からも生ずるのか」²⁵⁾という問いであり、第2は、「常軌を逸した脱規制が、どうして〈驚き—情動〉という人間生活にとって本質的な、生まれつつある脱規制の延長線上にあるのか」²⁶⁾という問いである。

情動に類似した心的現象として、感情 (affects) がある。リクールは、感情は「あまりにも脱規制的」²⁷⁾であるだけでなく、「予想される以上にずっと複雑」²⁸⁾だ、と言う。なぜなら、「〔感情には (引用者の補足) 無数の情念が含まれていて、それら [無数の情念] が情念固有の〈隷属の原理〉と意志に特有の〈眩惑〉とをそこ [感情の中に] に滑りこませ、そして [感情においては] 意志がひそかにそうした情念と共演している」²⁹⁾からである。さらに彼はこう述べる、「この [意志に特有の] 眩惑と [情念に固有の] 隷属は、現代心理学で情動の典型とされている恐れと怒りの源に見いだされるものであり、しかもそれらは、われわれの考えでは、基本的に情動に属するものではない」³⁰⁾のである、と。したがって、感情は情動から区別されなければならない、というのである。

リクールは、こうした理由から、情動についての分析と考察の重心を、「〈衝撃—情動〉やく情念—情動〉から非情念的な〈驚き—情動〉へ」³¹⁾移行させる。そして「非意志的なものとしての情動の意味」³²⁾が立ち現れてくるのは、まさに〈驚き—情念〉からなのだ、と言うのである。そこで次に、われわれはリクールと共に〈驚き—情念〉について考えていくことにしよう。

II <驚き—情動>：基本的な情動的態度

リクールは情動のもっとも基礎的な機能を、「驚き (surprise) ないし感奮 (saisissement)」³³⁾

に見出す。これは、デカルトが驚嘆 (admiration) と呼んでいるものに相当する。われわれは感情的想像によって何らかの善や悪を先取りする。この感情的想像のさまざまな情動的形態が、情動のもっとも基本的な態度である驚きあるいは感奮を複雑なものにする。驚きあるいは感奮がその頂点に達するのは欲望において、「欲望という警戒体勢」³⁴⁾においてのことであり、驚きあるいは感奮がその完成をみるのは、「何らかの善や悪の所有を承認したり罰したりする喜びと悲しみ」³⁵⁾においてのことなのである。

(1) 驚き

驚きは、情動的態度のうちで、もっとも単純なものである。しかし、驚きには、すでに「思考と身体との間の循環現象とも呼ぶるものの豊かさのすべて」³⁶⁾が含まれている。驚きのなかで、生命体としての私は何か或る出来事を新たに身に蒙る、すなわち他者によって不意打ちを食らわせられるのである。驚きのもっとも基本的な、もっとも原初的な情動であるというのは、驚きという情動が、デカルトが指摘しているように、「『われわれの驚嘆するものの認識を対象にしているだけ』」³⁷⁾であって、何らかの善や悪を対象とする情動ではないからである。

<驚きを反射と見なすことはできない>ということにも、われわれは注意しておかなければならないであろう。なぜなら、反射は、われわれにとって現前するもの、実在するものによって引き起こされる現象であり、これに対して、われわれを驚かせるものは、われわれに現前するもの、実在するものとは限らないのであって、不在なもの、虚構もまた、われわれを十分に驚かせるからである。「驚きは同時にかつ一挙に、認識作用の衝撃でもあれば、身体の震え、もっと適切には身体の震えのなかでの認識作用の衝撃でもあるのだ」³⁸⁾。

リクールは、「<驚き-情動>の循環的性格」³⁹⁾をよく理解する必要があると言う。ジェームズは、「情動は諸反射の総合の意識にすぎない」⁴⁰⁾と考える。しかし、リクールは、驚きは「反射よりはるかに複雑なもの」⁴¹⁾であり、<諸反射の総合の意識>などといったものではない、と主張する。

新たに自分の身に蒙った出来事、つまり他者によって加えられた不意打ちが私の中に引き起こすものとは、一体、何なのか。それは身体的な苦痛ではない。情動という衝撃を引き起こすのだ。これは身体に対する打撲などといったものではない。

私を襲う新しい出来事は、これまでの古いものとは全く対照的なものである。それがまったく新しいものだ、という判断がなされる。その判断は閃光的なものである。この判断の閃光的性格は、あるいは驚きを反射として解釈させることになるのかもしれない。しかし、驚きは反射では決してない。驚きとは、衝撃なのだ。新しい出来事が、私の規則的な、しかも適応した<思考の流れ>を、<生の流れ>を解体し、これを無秩序なものにするのだ。その衝撃は、私の意識の持続を、——思考作用、感覚作用、意志作用といったもののすべてを——、不意に、全面的に停止させるのだ⁴²⁾。

私に不意打ちを食らわせたものが、新しいものだというだけで、驚きという情動を私にもたらすわけではない。リクールは言う、「情動は身体的反響を糧にして身を養っている。認識の衝撃は、身震いと身体的麻痺が思考に逆流する行程にあるのだ」⁴³⁾、と。ここに引用した二つの文は、形としては、この通り続いている。しかし、内容から言えば、二つの文は方向性を異にしている。リクールはこれを、「循環的過程の二つの方向」⁴⁴⁾と呼ぶ。

<私がいま遭遇している出来事は新しいものだ>と私はとっさに判断する。とっさのこの判断が、私の心臓の高鳴りとなる。意識の出来事が身体の出来事となる。また、身体のこうした

傾きが、対象を見つめ、その対象にこだわろうとする精神の傾きとなる。それは、どのようにしてなのだろうか。

驚きの根本的な出来事とは、「身体によって注意が拉致され、或る対象が思考に押し付けられる」⁴⁵⁾ことに存する。リクールは、＜或る対象が押し付けられた思考＞を「受肉した思考 (la pensée incarnée)」⁴⁶⁾と呼ぶ。すなわち、驚きとはひとつの＜受肉した思考＞なのである。これは、驚きをもたらした新しい出来事と思考との出会いが、時間の厚み、持続の厚みを思考に与える、ということの意味する。こうして、「思考がいわば身体的な賦課となってくる」⁴⁷⁾わけである。

新しい出来事と遭遇して、私は驚く。そのとき、私の何が驚かされるのか。「私の意志作用が驚かされる」⁴⁸⁾のである。不意を突かれるとは、このことなのだ。リクールは言う、「だから、意志的な全注意力が、非意志的な最初の注意から自分を取り戻さなければならず、また筋肉の努力ともならなければならない」⁴⁹⁾のだ、と。非意志的な注意がその共鳴器としての身体（たとえば、内臓や筋肉など）と結びついている以上、意志的な注意も、その身体的な構成成分をもつ、ということになる。「どんなに抽象的な注意もまた身体的なのである」⁵⁰⁾。それゆえに、注意とは、それがどのような注意であれ、＜身体的な運動の停止＞を伴うのである。

しかし、われわれは、驚きというこの非意志的なものを、＜注意という意志の努力＞によって規制することができるのであろうか。リクールは、「できる」⁵¹⁾と言う。たしかに、情念が注意を隷属させてしまうようなことはあるにしても、しかし情動は判断力を隷属させることはできない。「非意志的な注意とは、判断者の注意そのものに他ならない受容に対して投げかけられた＜呼びかけ＞なのである」⁵²⁾。

しかしながら、＜衝撃—情動＞に襲われたとき、私の精神は動転し、判断することなど全く出来なくなるのではないか。もちろん、リクールも、このことをはっきり認めている。そして彼は、パスカルのあの有名な断章⁵³⁾を思わせるように、こう語るのである。＜私は考える＞といっても、一定の限界内において、いってみれば宇宙が私に許してくれる範囲内においてのことである。宇宙の力は偉大であって、「宇宙は、私が人間としては歪められ、完全に無秩序に委ねられてしまうまでに、私の身体を揺さぶることができる」⁵⁴⁾のである。「しかし」とリクールは続ける、「事物がこれ程までに私を圧倒したときには、私はいわば自分自身から責任免除されていることになる」⁵⁵⁾と。私に対して＜考える＞ことが許されている限界内においてであれば、驚きは＜判断者—私＞への最初の警報であって、それ以上のものではない。「判断者は、権利上、驚嘆の主人なのである」⁵⁶⁾。そこに人間精神の＜尊厳＞が見出されるのかもしれない。

＜驚き—情動＞に動かされるとはいえ、私は私の判断の主人である。だから、私の判断の責任は私に帰せられる。デカルトはまず、自然学者として、情動としての驚嘆を記述している。次に、彼は、今度は、モラリストとして、驚嘆にどう対するか、決断するのである。リクールはデカルトの文章を引用しつつ、こう述べる、「『眼前に現れたものが特別な反省と注意に値するとわれわれが判断するとき、われわれの意志は悟性を強制してそうした反省と注意に向かわせることがいつでもできるのであり、そういう特別な反省と注意とによって、驚嘆の不足を補うこと』ができるということ、かれ〔デカルト〕は少しも疑っていないのである」⁵⁷⁾。「〔意志の〕自由と絶対的な自己支配」⁵⁸⁾を重視するデカルトに、リクールは共感しているのである。

(2) 情動における感情的先取り

リクールは情動についてこう述べていた、「情動の最も基礎的な機能は驚き (surprise) ない

し感奮 (saisissement) (デカルトの言う驚嘆 admiration) であるが、それが次に、われわれに何らかの善や悪を先取りさせる感情的想像のさまざまな情動的形態によって複雑化することになる⁵⁹⁾と。この文章の前半に示されている内容について、われわれはこれまで、(1)において検討してきた。そしてこの文章の後半の内容を、われわれは、この(2)において考察の対象としていくことにしよう。

情動の最も基礎的な機能である驚嘆あるいは驚愕 (étonnement) とは何なのか。これは、——現代的な意味において捉えるならば、また純粋な姿において見るならば——「認識作用の警報⁶⁰⁾」なのである。すなわち、情動とは、ひろく「われわれの身体的・社会的・知的・精神的等の利害⁶¹⁾」に関するものである。希望とか危惧の念、恐怖、怒り、野心といった情動がわれわれを混乱させてしまうのは、そうした情動において<善や悪が先取りされている、あるいは表象されている>からに他ならない。つまり、<善悪の先取り、あるいは表象>によって、情動は「瞬時に行われた潜在的価値判断に身体的反響と増幅を与える⁶²⁾」のであり、リクールはこれを「情動の第二の機能⁶³⁾」と呼ぶ。

情動は<善や悪を先取りしている、あるいは表象している>ということは、情動が私の<決意すること>とも結びついていることを意味する。しかも情動という現象は、身体と不可分のものである。だから、リクールはこう述べるのである、「情動があらゆる評価のなかに内臓的で運動的な要素を導入するために、その見返りとして、決意全体が或る身体的努力の色合いで染められることになる。選択するということもまた、動機づけが行われている間に行為へと駆り立てるあの筋肉群への或る圧迫となるのである⁶⁴⁾、と。

情動の根本的特徴は、<善や悪の先取り>にこそ見出される。しかも、この<善と悪の先取り>は、「感情的であるだけでなく、運動的でもある⁶⁵⁾」という性格をもつ。しかし、リクールは、「デカルトの言う意味での愛と憎しみはまだ、情動の運動的というよりも内臓的な局面にすぎない⁶⁶⁾」と指摘する。そして、彼は、デカルトの愛と憎しみの定義(『情念論』第79節)を引用する、「愛とは、魂を促して魂に適合しているように思われる対象に自分を結びつけようとさせる精気の運動によって引き起こされた魂の情動である。そして憎しみとは、魂を促して魂にとって有害なものに見える対象から離れていようと意志させる精気によって引き起こされた情動である⁶⁷⁾」。

リクールは、デカルトがこの定義のなかで<愛と憎しみという情動>を<欲望>から区別していることを重視している。つまり、デカルトは、この愛と憎しみの定義において、「非戦闘的と言わば観想的な情動⁶⁸⁾」をはっきり捉えている。そしてそれが「想像の情動的な次元⁶⁹⁾」である、と、リクールは言う。この次元が存在するからこそ、「われわれは〔自分の〕将来を想い描き、意志が欲望に駆〔り立て〕られながらも自分の責任で産み出したり避けたりしなければならないような状況にあらかじめ身を置くことができる⁷⁰⁾」というのである。

リクールは、デカルトの『情念論』第80節「意志によって結合する、または離れる、とは何か⁷¹⁾」の全文を引用し、その考察を続ける。「なお、意志という語によって、私はここで欲望のことを語ろうとしているのではない。欲望はまた別の情念であって未来に関係するものである。私の語ろうとしているのは、ひとがみずからその愛するものとすでに今から結合していると、そのように考えさせるところの、同意のことである。このようにしてすでに或る一つの全体が想像されており、自分は単にその一部にすぎず、自分の愛しているものが他の一部分であると考えられている。これに反し『憎しみ』においては、ひとは自分一人で、みずから反感を持つ

ものから完全に切り離された一つの全体であると考えている」⁷²⁾。

この文章がはっきり示しているように、デカルトは<意志>と<欲望>を区別する。そして彼は、愛と憎しみという情念を意志との関係において定義し、愛とは<意志によって結合するもの>であり、憎しみとは<意志によって離れるもの>である、と捉える。リクールは、このようなデカルトの考えを踏まえた上で、愛と憎しみという情念は「欲望の手前で、つまりそこには存在していない善と悪との、<身体の動きなしの喚起>において」⁷³⁾捉えられなければならない、と言う。つまり、私は愛と憎しみという情念において、それぞれ善と悪を先取りしている、とリクールは言うのである。

愛という情念において、ひとは<愛する者と一体化した或る一つの全体>を想像している。ここでは、善が<先取り>されているのである。この善や悪の先取りは、食物とか性的対象に向けられた欲求の先取観念などといったものに限られるのではなく、「さまざまの人間の善や悪の全範囲」⁷⁴⁾について行われる。しかも、この先取りは、「存在しないものの生き生きした表象」⁷⁵⁾なのであって、これは非現実的なものを現実的なものと見なす幻想から区別される。私は、それと一体化したいと願う善、そこから離れていたいと思う悪を<想像する>。<想像する>といっても、これはたんに意識だけの出来事とか、たんなる知的な先取りといったものではない。そのとき、私は、自分の身体全体を引き連れているのである。つまり、愛するとは、私の身体全体の、一層正確に言えば、私の存在全体の出来事なのである。「私が音楽を、それどころか神を愛するというのも、私の全身からである」⁷⁶⁾。愛が愛として成り立つためには、もちろん、意識を経ているのでなければならない。そのとき、身体の運動が、具体的に言えば、脈の拍動とか胸からこみ上げてくるような熱さといったものが、成熟した判断に先行し、成熟した判断を準備すると考えるべきなのであろうか。リクールは、これは誤りである、と言う。そもそも「私の身体は、この先取り自体の充実であり、肉なのである」⁷⁷⁾。

それでは、情動における身体の存在とは、どのようなものなのであろうか。まずリクールは「身体に一種の発意を残しておく循環過程と、想像的志向の質料のうちに完全に吸収されてほとんど目立たなくなっている身体の現前とを区別しなければならない」⁷⁸⁾と述べ、イメージにおける身体的契機と感情的契機の意味を問う。

それらの意味を解明するに当たって、リクールはサルトルの想像論を検討する。サルトルが『想像的なもの』(邦訳『想像力の問題』)のなかで示したのは、<イメージは知である>ということである⁷⁹⁾。つまり、<私が想像するもの>は、<私が知っているもの>だけなのである。またイメージは物ではない。したがって、私は、イメージを観察することはできない。それゆえ、私は、イメージから何か新しいことを学び知るということは、できない⁸⁰⁾。

それでは、イメージとは「不在の対象や価値を空虚に指示する」⁸¹⁾ことに尽きるのであろうか。決して、そうではない。イメージは「この対象の価値の準現前を与える」⁸²⁾のである。そして、ここに身体的、感情的な契機——「不在なものを素描しその粗筋となるような運動や筋肉的態度、さらに不在なものの感情的ニュアンスを目指すような感情」⁸³⁾——が介入してくる。イメージにおいて、想像的意識は、<アナログン(類似体)>つまり<対象の具体的等価物>を現前させる。ここでアナログンの役割を果たしているのは、感情と運動なのである。「私は不在なものを、その感情的・運動感覚的現前に基づいて想い描く」⁸⁴⁾。つまり、感情と運動は、イメージの質料(ヒュレー)を成しているのである。したがって、イメージにおける<知と感情の関係>は<形相と質料の関係>である、ということになる⁸⁵⁾。

ところで、リクールによれば、情動と身体的反響との間には、〈循環的過程〉が存在する。すなわち、「情動は、身体的反響を糧にして身を養っている。認識作用の衝撃は、身震いと身体的まひ〔麻痺〕が思考に逆流する行程上にある」⁸⁶⁾。したがって、この循環過程は「身体に一種の発意を残しておく」⁸⁷⁾というのである。

情動と身体的反響との循環的現象は「価値判断に身体的混乱を組み込む」⁸⁸⁾ものであるから、この循環的現象は「知と感情—運動的アナログン〉との関係よりもはるかに複雑である」⁸⁹⁾というべきであろう。なぜなら、身体的混乱が一定の力を、さらには「一種の発意」⁹⁰⁾を持つようになるからである。このように、身体的混乱はイメージの肉あるいは質料（フッサールの言う充実）以上の意味をもつことになる。情動における身体的混乱の特徴は、このような「単なるヒュレーでは済まないこの有機的増大化」⁹¹⁾に見出されるのである。

してみれば、知的なイメージから情動的表象へ、さらに情動的表象から〈衝撃—情動〉における幻覚的先取りに至る間には、ひとつの過程というものが、つまり知から激しい情動への過程というものが見出されるのであって、そこには「一本の系列」⁹²⁾が存在するということになるわけである。したがって、この過程を逆にたどり、イメージから遠ざかっていくにつれて、「感情の本来的志向性〔中略〕が消えてしまう」⁹³⁾ことになる。いいかえるならば、感情の本来的志向性は「非情動的イメージのなかに」⁹⁴⁾包含されているものなのであって、この志向性は激しい情動には明確に見出される、というわけであろう。

そうとすれば、感情と情動とは区別されなければならないのではないのか。たしかに、感情（sentiment）が思念しているのは、「事物の表情そのもの」⁹⁵⁾であって、「常軌を逸したもの」⁹⁶⁾ではない。しかし、情動は感情とは異なる。なぜなら、私が情動的態度を生きている時の世界とは、サルトルの言う「魔術的世界」⁹⁷⁾だからである。したがって、情動とは「事物の感情的色合いについてのその本来的な感情が、有機的混乱のコーギトにおける変形にほかならない魔術的な世界の出現」⁹⁸⁾を意味するのである。大まかに言えば、〈有機的混乱のコーギト〉が生きる世界、それが魔術的世界であり、これが情動である、ということであろう。そしてコーギトの有機的混乱の度が高まると、感情は情動へと変貌していくということであろう。つまり、「情動の身体的編成が固有の意味での感情に勝れば勝るほど、感情的想像が常軌を逸したものとなる」⁹⁹⁾のである。あるいは、感情は常軌を逸したものではないが、これに対して、情動は常軌を逸したものである、とも言えることであろう。そしてこのことが、想像力について、対立した考えを生み出すことになるのである。

サルトルは、想像力に「自由の秘密」¹⁰⁰⁾をも見出そうとする。これに対して、アランは、想像力を「不在なものを思念する能力」¹⁰¹⁾として捉え、この能力が生み出すのは「古典的なモラリストたちの言う誤謬の女主人、身体的混乱の錯乱した注釈」¹⁰²⁾に過ぎない、と考えるのである。こうした対立は、それぞれの哲学者が記述したものの違いに由来するとも言えるのかもしれない。すなわち、サルトルは「かすかな有機的反響をもった穏やかな想像（身体はそこでは知のひそかな『ヒュレー』にとどまる）」¹⁰³⁾を、一方、アランは「本物の有機的無秩序への途上にある混乱した想像」¹⁰⁴⁾を、記述しているのである。

それでは、サルトルとアラン、どちらの哲学者が正しいのでしょうか。リクールは、いずれも正しいと言う。それは、なぜなのか。彼はその理由を次のように語る、「確かに、〔サルトルが言うように〕傍観的〔光景的〕イメージは、現実を『無化する』われわれの自由である。しかし、〔アランが言うように〕われわれのさまざまな善や悪に結びついた多忙な想像力〔i-

magination besogneuse, 善と悪に結びついて忙しく立ち働く想像力]は、善と悪の準幻覚的形象化へと導く脱規制の途上にあるのだ。この極限の段階では、猶予と結びついた反省は、無効にされる。生体は、いわば善と悪に接触しているかのように、動揺のとりこになっているのである¹⁰⁵⁾。そしてリクールはこう続ける、「愛と憎しみの感情的想像は、驚きが状況即応的感情と衝撃との中間にあったように、<光景—イメージ>と<幻覚—イメージ>との中間にある。意志的なものと非意志的なものとの弁証法において正常な役割を演ずるのは、やはり生まれつつある脱規制なのである¹⁰⁶⁾。

してみれば、われわれはリクールと共に、こう問わなければならない、「情動的先取りは、どのようにして非意志的運動や意志的運動に影響を及ぼすのだろうか¹⁰⁷⁾と。この問いは、情動とイメージの関係への問いとなる。リクールはこう述べる、「情動は、イメージの威信をいわば身体的に展開させることによって、特別に意志的運動に関わる特殊な身体的要素をそれ〔イメージ〕に付け加える¹⁰⁸⁾と。これは、具体的にいえば、どのようなことなのであろうか。

リクールは、「或る意味では、愛と憎しみは、努力の弛緩を引き起こす¹⁰⁹⁾と言う。まず私が何か或る対象を愛しているとしよう。そのとき、私は、その「何かの対象と『意志的に一体化した存在者』¹¹⁰⁾となっている。私は、私が愛する対象と私との間に存在する距離を、無にしている。つまり、私は愛において、「無化された距離のうちにいわば憩いを見いだす¹¹¹⁾のである。これに対して、憎しみとは、『われわれが自分独りを、自分の嫌悪するものから全く離れた一個の全体とみなす』¹¹²⁾ことに他ならない。つまり、われわれは憎しみにおいて「達成された距離のうちに憩おうとする¹¹³⁾のである。

そうとすれば、われわれは愛と憎しみにおいて「努力の弛緩¹¹⁴⁾した状態に安らい続けることになるのだろうか。決して、そうではない。われわれは「この休息そのもの、つまり自分の勝利を先取りしようとする努力の『魅力』のうちに、行為を準備している¹¹⁵⁾のであり、愛と憎しみにおける<努力の弛緩>は「欲望の特殊な緊張¹¹⁶⁾をもたらすことになるのである。

このように、愛と憎しみという情念は、決して欲望と無縁ではない。デカルトが的確に述べているように、愛という情動は、愛されるに相応しいすべての対象へと、われわれの好意を拡張するよう促すものなのである。だから、「愛の最も通常の効果も、欲望を引き起こすことにある¹¹⁷⁾ということになるわけなのである。

(3) 喜びと悲しみ

情動的態度としての喜び (joie) と悲しみ (tristesse) とは、いったい、どのようなものなのだろうか。

まず、情動の真の機能とは、「意志作用を行動へと仕向ける¹¹⁸⁾ところに見出される。そしてこの機能を具体的な情動的態度に即して捉えようとするならば、たとえば、喜びと悲しみを、「過度に脱規制的な行為においてではなく、行動の発端となる態度のところ捉える¹¹⁹⁾のでなければならない。

それでは、喜びと悲しみは、何によって、他の情動的態度から区別されるのであろうか。それは、喜びと悲しみが持っている「賞罰的性格¹²⁰⁾によってである。すなわち、喜びとは私が善と一体であること、悲しみとは私が悪と一体であることを意味する。喜びと悲しみにおいて、私はこの善になったのであり、また悪になったのである。いいかえるなら、「この善とこの悪が私の存在度になった¹²¹⁾のであり、このことが「私は悲しんでいる (être)、私は喜んでいる (être)¹²²⁾と表現されるのである。<悲しい>とか<喜ばしい>というのは、私の存在の仕方

なのである。だから、〈私は悲しんでいる〉とか〈私は喜んでいる〉という表現には、他の表現——私は〈驚いている〉、〈愛している〉、〈憎んでいる〉など——には見出すことのできない「絶対的な意味」¹²³⁾がある、とリクールは言うのである。それでは、この〈絶対的な意味〉とは、何なのであろうか。

まず、〈愛する〉あるいは〈憎む〉とは、私が何か〈愛すべきもの〉、あるいは〈憎むべきもの〉へと向けられているということ、そしてその〈何か〉が、私にとって、「欲望の可能的対象として、世界のなかに距離をとって位置している」¹²⁴⁾ということを含意している。これに対して、〈喜び〉あるいは〈悲しみ〉の存在の仕方は、〈愛〉あるいは〈憎しみ〉のそれとは異なっている。まず、喜びとは、「世界が〔私にとって〕喜ばしいものとして現れてくる一つの仕方」¹²⁵⁾なのである。私の喜びをもっと正確に表現しようとするならば、「私は絶対的に私自身の喜びである (être)」¹²⁶⁾と言わなければならない。だが、それは、なぜ、なのだろうか。

もし私が或る喜びを私の外に見出しているとすれば、この時、私の喜びは私の外に、あるいは私の生きる世界のなかに存在していることになる。その時、私が喜ばしいと思うとすれば、これは、私が〈私の外部に存在する喜び〉と「交流する」¹²⁷⁾ことによって可能となっているのである。私が喜んでいるとき、私の眼差しは敏感になっており、私は「事物やとりわけ人物の表情の上に、そこに描かれている存在の大きさを読み取る力」¹²⁸⁾を具えている。要するに、「私の喜びは、世界のうちにある完成された無傷なもの、忠実なものに私をより特別に共鳴させ、それと共謀させる」¹²⁹⁾のであり、これに対して、「私の悲しみは、世界のうちにある変質したり傷んだもの裏切られたものにひたすら私を共鳴させ共謀させる」¹³⁰⁾のである。喜びと悲しみのこうした性格を考えるならば、喜びと悲しみという情動的態度を「感情的な思念」¹³¹⁾としてではなく、むしろ「私の存在の賞罰〔裁可〕」¹³²⁾として理解しなければならないのである。

そうとすれば、他の情動に対して問うたように、喜びと悲しみという情動に対しても、「私が善や悪をもっているという信念を本当に含んでいるのか」¹³³⁾と問わなければならない。これは、いいかえるなら、喜びと悲しみという情動においても、〈身体〉が「信念の増幅器的役割を演じているのか」¹³⁴⁾という問いに他ならない。

リクールは、喜びや悲しみは情動であって、感覚から区別されなければならない、と考える。それは、なぜなのか。たしかに、喜びと悲しみという情動は、〈一切の判断を除き去った意識の直接的印象〉であるようにも思われる。またこの印象は〈身体だけから〉生じているもののようにも思われる。反対に、その印象は身体とまったく関係をもたず、意識の内奥で輝いているようにも思われるのである¹³⁵⁾。

しかし、リクールは、〈悲しみは感覚ではない〉¹³⁶⁾と言う。感覚は、なによりも、局所的なものである。たとえば、〈私は胸が痛い〉という場合、苦痛という感覚が局所的なものであることは、容易に理解されるだろう。だが、悲しみを局所的な感覚と言うことはできない。たとえば、〈私は胸が悲しい〉とは言わない。悲しみとは、私の「存在の仕方」¹³⁷⁾なのである。つまり、〈私は悲しい〉とは、私が〈悲しく在る〉ということに他ならないのである。

それでは、満足はどうであらうか。満足という現象も、局所的な感覚とは言えないであろう。なぜなら、満足とは、一個の不可分な存在である私という〈生命体そのもの〉に関わるものだからである。もっとも、場所を指示するという意味においてではなく、「機能的な意味」¹³⁸⁾においてであれば、〈満足が局所的である〉ということ是可以する。というのは、「満足は、私が全体としてそれに対立しうる機能の満足というものにつねに相関している」¹³⁹⁾からである。私は、

私の満足について判断することができる。ということは、＜私は、私の満足から自分を区別している＞ということに他ならない。このことが意味しているのは、＜私は私の満足を私の身体の一部に位置づけている＞ということではなく、＜私の満足を身体ならびに身体的生として、私から区別している＞ということなのである。さらにいえば、「私は、存在としての自分を、生きて感覚している自分自身に対立させることができる」¹⁴⁰⁾ということなのである。

喜びは満足から区別される。なぜなら、「喜びは、私が満足や苦痛について下しうる判断そのものに内属している」¹⁴¹⁾からである。たとえば、私が「自分の責任に帰せられるべき快に道徳的に苦しみ」¹⁴²⁾を覚えることもあるだろうし、また「自分の身体に苦しみがあるにもかかわらず喜びを感じ取る」¹⁴³⁾ということもあるだろう。したがって、「喜びと悲しみは、私が完全さを持っている——その程度はともかく——という限りでの私の存在に関わるものである」¹⁴⁴⁾ということなのである。

喜びや悲しみという情動は、＜天気が分泌する拡散的な気分＞とは異なっている。気分というものには、可變的、流動的、表層的であるという性格をもっている。これに対して、「喜びと悲しみは、もっと根本的に＜私の存在そのもの＞に作用を及ぼす」¹⁴⁵⁾ものなのである。すなわち、喜びとは、「私がそれになった善」¹⁴⁶⁾であり、悲しみとは＜私がそれになった悪＞なのである。だから、リクールは、「喜びと悲しみは情動という図式のなかに含まれる」¹⁴⁷⁾と言うのである。

＜喜びと悲しみが、情動という図式のなかに含まれる＞とは、要するに、次の2つのことを意味している。すなわち、①喜びと悲しみには、私自身の善と悪の自己評価が伴っていること、②そうした自己評価と身体性が、喜びと悲しみにおいて一体になっていること、これである¹⁴⁸⁾。喜びには私の所有となった善が、そして悲しみには私が苦しまされている悪が、「隠れた知的骨組み」¹⁴⁹⁾として存在している。だから、喜びと悲しみという情動のなかに、「さまざまな判断の凝縮とその限りない可能性」¹⁵⁰⁾が見出されるのだ、という訳なのである。

たしかに、喜びと悲しみのなかに見出される価値判断というものは、さし当たっては、「ごく隠れたもの」¹⁵¹⁾あるいは「非存在」¹⁵²⁾とでも言うべきものであろう。私の心のなかにある＜勝利の感じ＞（喜び）あるいは＜挫折の感じ＞（悲しみ）が、何か或る一つの善を目指しているという訳ではない。喜びや悲しみにおける価値判断とは、「私と私の状況全体との間の適合関係についての全体的な評価」¹⁵³⁾のことなのである。いいかえるなら、私が喜んでいるとは、「自分が置かれている状況を凌駕している」¹⁵⁴⁾と私が感じているということ、私が悲しんでいるとは、私が「自分の無念さと自分の弱さをかみしめる」¹⁵⁵⁾ということに他ならないのである。

さらに、こうした私自身についての私の判断ないし評価は、情動という現象において、私の身体全体の動転となっているのである。たとえば、喜びとは、「脈拍のあのかすかな早まり、身体全体の中にある心地よい熱気、存在全体のある膨らみ」¹⁵⁶⁾そのものであり、悲しみとは、「心臓の周りに感じられる締めつけや、身体全体の落ち込み」¹⁵⁷⁾そのものなのである。してみれば、喜びと悲しみは、情動的態度という点では、まったく同一の＜存在の仕方＞をしているわけである。たとえば、喜びと悲しみは、「本人によって到達されたレヴェルについてのひそかな評価」¹⁵⁸⁾及び「身体が自分の内臓的・運動的深部で展開される混濁した思考の身体全体による執行」¹⁵⁹⁾と一体のものなのである。すなわち、「どんな喜びも、少なくとも混濁した形では知的な喜びであり、また少なくとも素描という資格では、身体的喜びなのである」¹⁶⁰⁾。精神的な喜びと身体的な喜び、この二つの喜びが存在するという訳では決してないのだ。

それでは、喜びと悲しみという情動的態度は、「非意志的なものの王国」¹⁶¹⁾のなかで、どのよ

うな位置づけをもつのであろうか。もしも情動の最も顕著な特徴が「思考から自発的に生まれてくる運動」¹⁶²⁾であるとすれば、情動についての分析も、「情動のうちでも最も運動的な情動、つまり欲望」¹⁶³⁾に焦点を合わせるものでなければならないだろう。こうした方向性のもとに、情動という現象を「行動すること」のなかで捉えようとするならば、情動は「いろいろな事物を求めたり避けたりする意志の傾向」¹⁶⁴⁾として理解されることであろう。しかし、情動的意識は身体的運動と一体をなしている。私は自分が求める事物に向けて、また避けるべき事物から距離をとるべく、私の身体をしてそれへと構えさせるのである。しかし、このように言えるのは、「情動が欲望を頂点とする」¹⁶⁵⁾という限定があつてのことなのである。

たしかに、喜びと悲しみという情動が欲望と無関係だとは言えない。しかし、だからといって、<情動は欲望へと向かう途上に存在する>と言うこともできないのである。喜びと悲しみは、「行動を裁可する〔承認する〕」¹⁶⁶⁾という意味をもっている。しかし、これらの情動が欲望に向かいつつあるとは言えないであろう。<愛する>、<欲望する>、<喜ぶ>ということ、これらは情動から次々と自然に生まれてくる契機なのである。してみれば、<喜び>は<欲望>の次に位置づけられるわけであろう¹⁶⁷⁾。だが、それでは、情動は欲望とどのような関係にあるのだろうか。

ひとが欲望の充足を求めるとき、「緊張のサイクル〔循環〕」¹⁶⁸⁾が生まれる。すなわち、ひとは不安のなか、欲望の充実を求めて緊張している。そして欲望が充足されたとき、ひとは緊張から解放される。そしてひとは新たな欲望をもつことになる。ひとはこうした欲望における<緊張のサイクル>を生きる。欲望と情動との関連において言うなら、われわれが自分の喜びや悲しみを記念するのは、喜びや悲しみを改めて<先取り>するためなのである。つまり、喜びは欲望の完成を、悲しみは欲望の挫折を意味する。そしてこれらの情動は新たな欲望を産み出すことになるのである¹⁶⁹⁾。

こうして、リクールは「喜びと悲しみは愛と憎しみに合流する」¹⁷⁰⁾と言う。まず、愛するとは愛する対象と合一すること、憎むとは嫌悪する対象から距離をとることである。そして<愛する>とは、あるいは<憎む>とは、当の対象から私が持つと予想される喜びを、あるいは悲しみを<先取りする>ことに他ならない。たとえば、私が<喜ばしい>あるいは<悲しい>と感じているとき、到来するはずの<対象との合一>あるいは<対象からの退避>の<先取り>が私のうちにおいて、すでに行われているのである。このように、「承認〔裁可〕と先取りは、相互に含み合っている」¹⁷¹⁾わけなのである。

われわれは愛において、自分の愛する対象との合一を求めて行動していくであろう。また憎しみににおいて、われわれは自分の憎む対象から距離をとろうとするであろう。そこには、われわれの意志が作用している。そして<緊張のサイクル>が、そこに見出される。そのサイクルを作動させ続けているのは、われわれの欲望に他ならない。欲望が存在するからこそ、「人間は、決して最終的な休息を知らない」¹⁷²⁾のだ。逆に言えば、「欲望が武装するのは、悲しみと喜びの休止に対してなのだ」¹⁷³⁾。

(4) 情動としての欲望

それでは、欲望と情動とは、そもそもどのような関係にあるのだろうか。リクールは、欲望も情動のひとつ、しかも「征服しようという情動、すぐれて運動的な情動」¹⁷⁴⁾である、と言う。たとえば、見たい、聞きたい、所有したい、保持したい、等々である。欲望とは対象との合一を求めるものであって、この点では、愛と共通している。しかし、愛と欲望の間には、差異が

ある。「愛は合一を先取りしている」¹⁷⁵⁾。だから、「愛はあらかじめ勝ち誇っている」¹⁷⁶⁾。これに対して、「欲望は合一を〔現実〕に求め、またそれに向かう」¹⁷⁷⁾。したがって「欲望は戦闘的なのである」¹⁷⁸⁾。

それでは、欲望の存在とは、一体、どのようなものなのであろうか。私は何か或るものを欲する。そのとき、私は<その対象は自分に適合している>、しかも<私はその対象に到達しよう>と考えている。もっとも、私がこのような二重の仕方<考える>といっても、この<考え>は必ずしも明瞭な判断であるとは限らない。それはむしろ「極めて混濁したある種の判断」¹⁷⁹⁾とでも言うべきものであろう。してみれば、私が欲望をもつとは、<欲望の対象に向かつて、私が何かをなしよう>と私が「表象する」¹⁸⁰⁾ということになるわけである。

欲望についてのこの複合判断そのものが<欲望としての情動>であると言うことは出来ない。なぜなら、欲望という情動は、「内臓の深い震動であると同時に、あらゆる感官とさまざまな運動領域の発する鋭い警報」¹⁸¹⁾でもあるからである。この複合判断そのものにおいては、私の身体は「〔情動的〕コーギトのあの独自の質」¹⁸²⁾をまだ具えてはいないのである。デカルトがいうように、欲望において、私の身体は一層鋭敏なもの、一層活動的なものになる。私はこのような身体として、自分の欲する対象へ向かう。この欲望的コーギトは<意識-身体>の具体的な志向である。これは、たしかに「主体の志向」¹⁸³⁾、しかも「身体のダイナミズムによって武装された志向」¹⁸⁴⁾である。だから、欲望も、愛や驚きといった情動と同様に、あるいはそれ以上に「分割的悟性を当惑させる」¹⁸⁵⁾ことになるのである。

こうして、リクールは、欲望は、第1に、情動として、第2に、動因として、捉えられなければならない、と主張するのである¹⁸⁶⁾。

リクールは、欲望(désir)を、有機体の欲求(besoin organique)から区別して捉える。有機体の欲求とは、有機体つまり生命体としての必要を充たそうとするものである。したがって、これは生命的な領域ないしレベルのものである。これに対して、欲望とは、有機体の欲求の領域ないしレベルをはみ出していく点に、その特徴がある。<欲望の王国>とは、「単に生命的であるだけでなく、社会的で知的、かつ道徳的・精神的でもある人間的諸価値の王国と同じ広さをもっている」¹⁸⁷⁾。すなわち、欲望は<精神=身体的>王国全体へと向かっていく。欲望における身体の役割は重要である。欲望を膨れ上がらせるのは身体だからである。「身体が欲望にそのはずみを付け加える」¹⁸⁸⁾のである。

リクールは『旧約聖書』「詩篇」第42編の冒頭の1節を引用する。

「鹿が谷川の流れを慕いあえぐように、

神よ、私の魂もあなたを慕いあえぎます」¹⁸⁹⁾。

身体的志向性によってこそ、「魂は、真に希求と運動になる」¹⁹⁰⁾のである。魂の希求が同時に身体の運動でもあるのだ。この魂とは、身体と一体となった魂、具体的に言えば、「身体の共鳴の力が判断のさまざまな作業に実によく融け込み、したがって欲望につき動かされた身体が、それのもつ諸価値のとりこになった魂」¹⁹¹⁾なのである。

それでは、欲望の反対情念とは何なのであろうか。身体的運動という角度から考察すれば、欲望には、反対の情念が存在しない。デカルトが言うように、同一の運動が、善を求めるとともに、悪を回避することへと向かうからである。ここにおいて、欲望は嫌悪から区別される。欲望には愛とか喜び、期待といったニュアンスが、また嫌悪には恐れや悲しみのニュアンスが伴っている。欲望を嫌悪から区別するのは、「探索と回避を動機づける悪の恐怖と快の表象」¹⁹²⁾

なのである。欲望と嫌悪とは、行動の方向性が反対であるように思われる。欲望とは、「本来、身体全体から立ち昇る行動への強い傾き」¹⁹³⁾である。この傾きが対象へと方向づけられたものが欲望であり、対象を忌避するように方向づけられたものが嫌悪と呼ばれるのである。

してみれば、われわれの〈決意する〉から、その決意をこの世界の中で具体化するよう〈行動する〉におけるまで、欲望は重要な役割を担っているわけである。リクールはこう述べる、「動機づけの裏打ちをし、あらゆる価値を生まれつつあるあるいは中断された運動の後光で包み、そして決意の後に、その決意を世界に刻印するはずの行動の図式を油断なく見守ってくれるのは欲望なのである」¹⁹⁴⁾。

ところで、リクールは〈欲望〉(désir)を、〈欲〉(appétit)や〈欲求〉(besoin)から区別しているように思われる。彼は次のように述べている、「なるほど、厳密に生物学的な視点から見れば、欲(appétit)と防衛とは、対称的なものではない。しかし、欲求(besoin)の対象と苦痛の対象を先取りする想像が、欲望(désir)と恐れを本当の対立物にするのである」¹⁹⁵⁾。

まず、欲望はわれわれを、身体全体の運動へ導いていく。われわれの身体全体が、善と思われるものを求めるとともに、悪と思われるものを回避しようとする。これが身体の同一の運動によって行われる。したがって、身体の保護を目指す運動であっても、具体的には、攻撃とか防御、直立、牽制などといったさまざまな段階となって現れるのであって、そうした諸段階というものは、「欲望の探索と逃避へのそれぞれの変貌」¹⁹⁶⁾を意味しているのである。欲望が己をどのように方向づけるかは、欲望の本質から捉えられることではない。その意味では、欲望はあくまでも「身体全体の運動への鋭い目覚め」¹⁹⁷⁾以上のものではないのである。

とはいえ、欲望は、「身体的な〔身体に根ざした〕非意志的なものの頂点」¹⁹⁸⁾をなす。欲望は、「身体から意志作用へと昇りゆく或る種の冒険心」¹⁹⁹⁾とでも理解されるものであろう。すなわち、意志作用は欲望によって大きく動かされるのであって、欲望なしには、意志作用は働かないのである。そうとすれば、意志作用は欲望によって支配されている、ということになるのであろうか。リクールはプラトンの靈魂論に立ち返ってこの問題を吟味する。

プラトンは、われわれの魂を三つの部分から成るものと考え、気概を、理性と享楽〔情欲〕の間に位置づける。気概は理性の命令の下に、享楽〔情欲〕を統御する。気概において、意志作用が欲望を完全に支配する。これが勇氣ないし節制という徳に他ならない。

スコラの哲学者たちは、〈享楽〉(le concupiscible)も〈憤り〉(怒り・短気:l'irascible)も、それぞれ欲望の一種であると考えた。彼らはプラトンの気概を〈憤り〉として捉え、これを、本来の意味における欲望つまり享乐的な欲望から区別するのである。そしてこの享乐的な欲望とは、リクールが〈決意すること〉の解明において〈動機としての欲求〉と呼んでいるものに他ならない²⁰⁰⁾。〈憤り〉とは、本来、「われわれを困難に立ち向かわせるようにする傾向」²⁰¹⁾である。したがって、〈憤り〉は一種の欲望、〈行動を誘発する欲望〉であるということになる。この点では、享楽も憤りと同様である。というのは、〈享楽〉とは、「対象に合体しようとする欲望」²⁰²⁾であり、憤りは「困難を乗り越えようとする欲望」²⁰³⁾であって、何れも具体的な行動へ向おうとしているものだからである。

デカルトは、この〈享楽〉と〈憤り〉という二つのクラスの情念を総合し、憤りそのものの諸特徴を欲望の定義のなかに繰り入れる。そして彼は、「欲望とは、享楽における憤りである」²⁰⁴⁾と考えるのである。それでは、こうしたデカルトの総合は、いかにして可能となったのであろうか。この総合を確証するのは、「欲望のうちに隠されているはずの判断、そして目的と同

時に手段にも関わる判断の本性そのもの²⁰⁵⁾である。このことは、「世界の文脈のなかで欲望されている対象」²⁰⁶⁾を考察することによって明らかにされることであろう。

われわれが欲望をもつとは、<欲望の世界>を生きるということである。そして<欲望の世界>とは「到達され、あるいは回避されることを求めている事物と、通行を許し、あるいは禁じる諸困難が存在する世界」²⁰⁷⁾である。私の欲望の対象は、私がそれに到達するよう呼びかけている、あるいは私がそれを回避するよう促している。そして私がその対象に到達しよう、あるいはそれを回避しようとする、さまざまな容易なもの、あるいは困難なものが——空間的な意味においても、また時間的な意味においても——私にとって立ち現れてくる。これが<欲望の世界>に他ならない²⁰⁸⁾。

欲望はしばしばわれわれを行動へ駆り立てる。リクールも、「欲望があらゆる情動のなかで最も行動に近い」²⁰⁹⁾と言う。それは、欲望が<憤り>という性格を具えているからである。そして非意志的なものの全体が、行為という境界の中にまとめ上げられるのは、欲望のもつ<憤り>という性格によってのことなのである。すなわち、欲望が意志的運動の圏域に加えられるということも、さらに情動全体が、欲望と共に、意志的運動の圏域の中に入ってくるということも、欲望が持っている<憤り>という性格によってのことなのである²¹⁰⁾。

それでは、欲望が意志作用の性格をもつというのは、一体、なぜなのだろうか。リクールはその根拠を<欲望の身体性>に見出す。欲望とは「意志作用への性向そのもの」²¹¹⁾なのであって、これは「欲望とは、敢行し即座に応ずる身体、行為の調子に合わされた身体である」²¹²⁾からなのだ。したがって、欲望とは、「全身全霊をもって対象に向かう最初の跳躍」²¹³⁾そのものなのだ。そしてここに、倫理という問題が生じることになる。なぜなら、倫理的な問いは、最終的には、「欲望とそれを規制する諸手段」²¹⁴⁾への問いとなるからである。

リクールは、ここにおいても、「欲望という意志的なものと非意志的行動との相互性」²¹⁵⁾を指摘する。欲望という情動は、欲望の本性から、意志作用を行動へ向けていこうとする。すなわち、「欲望にとってのこの世界は、また意志にとっての世界でもある」²¹⁶⁾のだ。しかも、この世界は私を引きつけ、また私にそこから距離を取らせようとする世界でもある。この世界は私に対して、さまざまな許可や禁止を提示してくる。だから、「欲望にとっての世界とは、行為者にとっての世界なのである」²¹⁷⁾。

リクールは、<情動は意志作用をして行動へと差し向ける>と言う。欲望が、このことをはっきり示している。もちろん、私と世界との関わり方は、恐れや怒り、喜びや悲しみといった情動において、それぞれ大きく異なるであろうし、行動に対する世界の現れ方も、変質していることであろう。しかし、欲望においては、私と世界との関わり方は、明確である。欲望は、「世界の諸文節をさらに際立たせ強調する」²¹⁸⁾。すなわち、「欲望とは、世界の刺激的象面なのである」²¹⁹⁾。世界が私の行動を容易なものにし、また困難なものにするのは、世界におけるさまざまな「引力の極や斥力の極との関係」²²⁰⁾なのである。したがって、<欲望がわれわれの生きる世界にその実践的諸構造を与えている>ということになるのである。

このようなリクールの考えは、哲学の伝統的な考えを受け継いだものである、と言うべきであろう。彼は、「欲望は可能的な意志作用にとって存在する」²²¹⁾と述べる。そしてこれは、アリストテレスやデカルトの基本的な考え、「意志作用は欲望によって動く」²²²⁾という命題の換位命題に他ならない、と、リクール自身が明言しているのである²²³⁾。リクールの<意志の哲学>は哲学史の深い読解から紡ぎだされている、と言うことができるのである。

注

- 1) Paul Ricœur, *Le volontaire et l'Involontaire*, (Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1967), p. 235.
 ポール・リクール (滝浦静雄・竹内修身・中村文郎訳)『意志的なものと非意志的なものⅡ 行動
 すること』(紀伊國屋書店、1995年) 433頁。以下、訳文は邦訳書によるが、地の文章との関係から、
 訳文を変更した箇所がある。また、〔 〕内の語句は引用者の補足である。
- 2) *Id.*, *ibid.* 同前。
 3) *Ibid.* 同前。
 4) *Ibid.* 同前。
 5) *Ibid.* 同前。
 6) *Ibid.* 同前。
 7) *Ibid.* 同前、434頁。
 8) *Ibid.* 同前。
 9) *Ibid.* 同前。
 10) *Ibid.*, pp. 235-236. 同前。
 11) *Ibid.*, p. 236. 同前。
 12) *Ibid.* 同前。
 13) *Ibid.* 同前、435頁。
 14) *Ibid.* 同前。
 15) *Ibid.* 同前。
 16) *Ibid.* 同前、436頁。
 17) *Ibid.* 同前。
 18) *Ibid.*, p. 237. 同前。
 19) *Ibid.* 同前。
 20) *Ibid.* 同前。
 21) *Ibid.* 同前。
 22) *Ibid.* 同前。
 23) *Ibid.* 同前。
 24) *Ibid.* 同前、437頁。
 25) *Ibid.* 同前。
 26) *Ibid.* 同前。
 27) *Ibid.* 同前。
 28) *Ibid.* 同前。
 29) *Ibid.* 同前。
 30) *Ibid.* 同前。
 31) *Ibid.* 同前。
 32) *Ibid.*, p. 238. 同前、437-438頁。
 33) *Ibid.* 同前、438頁。
 34) *Ibid.* 同前。
 35) *Ibid.* 同前。
 36) *Ibid.* 同前。

- 37) *Ibid.* 同前、439頁。
- 38) *Ibid.* 同前。
- 39) *Ibid.* 同前。
- 40) *Ibid.* 同前。
- 41) *Ibid.*, p. 239. 同前。
- 42) *Ibid.* 同前、440頁。
- 43) *Ibid.* 同前。
- 44) *Ibid.* 同前。
- 45) *Ibid.* 同前。
- 46) *Ibid.* 同前、440-441頁。
- 47) *Ibid.* 同前、441頁。
- 48) *Ibid.*, p. 240. 同前。
- 49) *Ibid.* 同前。
- 50) *Ibid.* 同前。
- 51) *Ibid.* 同前、442頁。
- 52) *Ibid.* 同前。
- 53) Blaise Pascal, *Pensées*, nos. 264 et 265, *Œuvres Complètes*, Pléiade, Gallimard, Paris, 1954, pp. 1156-1157. 『パスカル全集』第3巻(人文書院、昭和52年、1967年)所収『パンセ』(松浪信三郎訳)断章347、438(ブランシュヴィック版)、215頁。
- 54) P. Ricœur, *op. cit.*, p. 240. 前掲邦訳、442頁。
- 55) *Id.*, *ibid.* 同前。
- 56) *Ibid.* 同前。
- 57) *Ibid.* 同前、443頁。
- 58) René Descartes, *Les Passions de l'Âme*, article CCIII, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, tome XI, (J. Vrin, Paris, 1966), p. 481. 『増補版 デカルト著作集』第3巻(白水社、2001年)所収『情念論』第203節(花田圭介訳)、273頁。
- 59) Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 238. 前掲邦訳、438頁。
- 60) *Id.*, *ibid.*, p. 240. 同前、443頁。
- 61) *Ibid.* 同前。
- 62) *Ibid.* 同前。
- 63) *Ibid.* 同前。
- 64) *Ibid.*, p. 241. 同前、443-444頁。
- 65) *Ibid.* 同前、444頁。
- 66) *Ibid.* 同前。
- 67) *Ibid.* 同前。
- 68) *Ibid.* 同前。
- 69) *Ibid.* 同前。
- 70) *Ibid.* 同前。
- 71) R. Descartes, *op. cit.*, article LXXX, p. 387. デカルト『情念論』第80節、前掲『増補版 デカルト著作集』第3巻、204頁。

- 72) P. Ricœur, *op. cit.*, p. 241. 前掲邦訳、444頁。
- 73) *Id.*, *ibid.* 同前、444-445頁。
- 74) *Ibid.* 同前、445頁。
- 75) *Ibid.*, p. 242. 同前。
- 76) *Ibid.* 同前。
- 77) *Ibid.* 同前。
- 78) *Ibid.* 同前、446頁。
- 79) サルトルの「イマージュ」という語には、「心像」と「想像」という2つの意味がある。このことについては、箱石匡行『サルトルの現象学的哲学』（以文社、1980年）、51-53頁、を参照していただきたい。
- 80) P. Ricœur, *op. cit.*, p. 242. 前掲邦訳、446頁。
- 81) *Ibid.* 同前。
- 82) *Ibid.* 同前。
- 83) *Ibid.* 同前。
- 84) *Ibid.* 同前。
- 85) *Ibid.* 同前。
- 86) *Ibid.*, p. 239. 同前、440頁。
- 87) *Ibid.*, p. 242. 同前、446頁。
- 88) *Ibid.* 同前。
- 89) *Ibid.* 同前。
- 90) *Ibid.* 同前。
- 91) *Ibid.* 同前。
- 92) *Ibid.* 同前、447頁。
- 93) *Ibid.*, pp. 242-243. 同前。
- 94) *Ibid.*, p. 243. 同前。
- 95) *Ibid.* 同前。
- 96) *Ibid.* 同前。
- 97) *Ibid.* 同前。
- 98) *Ibid.* 同前。
- 99) *Ibid.* 同前。
- 100) *Ibid.* 同前。
- 101) *Ibid.* 同前。
- 102) *Ibid.* 同前。
- 103) *Ibid.* 同前。
- 104) *Ibid.* 同前。
- 105) *Ibid.* 同前。
- 106) *Ibid.* 同前、447-448頁。
- 107) *Ibid.* 同前、448頁。
- 108) *Ibid.* 同前。
- 109) *Ibid.* 同前。

- 110) *Ibid.* 同前。
111) *Ibid.* 同前。
112) *Ibid.* 同前。
113) *Ibid.* 同前。
114) *Ibid.* 同前。
115) *Ibid.*, p. 244. 同前、448-449頁。
116) *Ibid.* 同前、449頁。
117) *Ibid.* 同前。
118) *Ibid.* 同前。
119) *Ibid.* 同前。
120) *Ibid.* 同前。
121) *Ibid.* 同前。
122) *Ibid.* 同前。
123) *Ibid.* 同前。
124) *Ibid.* 同前、449-450頁。
125) *Ibid.* 同前、450頁。
126) *Ibid.* 同前。
127) *Ibid.* 同前。
128) *Ibid.* 同前。
129) *Ibid.* 同前。
130) *Ibid.* 同前。
131) *Ibid.*, p. 245. 同前。
132) *Ibid.*, pp. 244-245. 同前。
133) *Ibid.*, p. 245. 同前。
134) *Ibid.* 同前、450-451頁。
135) *Ibid.* 同前、451頁。
136) *Ibid.* 同前。
137) *Ibid.* 同前。
138) *Ibid.* 同前。
139) *Ibid.* 同前。
140) *Ibid.* 同前。
141) *Ibid.* 同前、451-452頁。
142) *Ibid.* 同前、452頁。
143) *Ibid.* 同前。
144) *Ibid.* 同前。
145) *Ibid.* 同前。
146) *Ibid.*, p. 246. 同前。
147) *Ibid.* 同前。
148) *Ibid.* 同前。
149) *Ibid.* 同前。

- 150) *Ibid.* 同前。
151) *Ibid.* 同前。
152) *Ibid.* 同前、453頁。
153) *Ibid.* 同前。
154) *Ibid.* 同前。
155) *Ibid.* 同前。
156) *Ibid.* 同前。
157) *Ibid.* 同前。
158) *Ibid.* 同前。
159) *Ibid.* 同前。
160) *Ibid.* 同前。
161) *Ibid.* 同前。
162) *Ibid.*, p. 247. 同前、454頁。
163) *Ibid.* 同前。
164) *Ibid.* 同前。
165) *Ibid.* 同前。
166) *Ibid.* 同前。
167) *Ibid.* 同前。
168) *Ibid.* 同前、455頁。
169) *Ibid.* 同前。
170) *Ibid.* 同前。
171) *Ibid.* 同前。
172) *Ibid.* 同前。
173) *Ibid.* 同前。
174) *Ibid.* 同前、456頁。
175) *Ibid.* 同前。
176) *Ibid.* 同前。
177) *Ibid.* 同前。
178) *Ibid.* 同前。
179) *Ibid.* 同前。
180) *Ibid.* 同前。
181) *Ibid.*, p. 248. 同前。
182) *Ibid.* 同前。
183) *Ibid.* 同前。
184) *Ibid.* 同前。
185) *Ibid.* 同前。
186) *Ibid.* 同前、457頁。
187) *Ibid.* 同前。
188) *Ibid.* 同前。
189) *Ibid.* 同前。

- 190) *Ibid.* 同前。
- 191) *Ibid.* 同前。
- 192) *Ibid.* 同前、458頁。
- 193) *Ibid.*, p. 249. 同前。
- 194) *Ibid.* 同前。
- 195) *Ibid.* 同前。
- 196) *Ibid.* 同前、459頁。
- 197) *Ibid.* 同前。
- 198) *Ibid.* 同前。
- 199) *Ibid.* 同前。
- 200) *Ibid.*, pp. 89 et suivantes. ポール・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、1993年)、160頁以下、参照。
- 201) *Ibid.*, p. 250. 前掲邦訳『意志的なものと非意志的なもの II 行動すること』、459頁。
- 202) *Ibid.* 同前、460頁。
- 203) *Ibid.* 同前。
- 204) *Ibid.* 同前。
- 205) *Ibid.* 同前。
- 206) *Ibid.* 同前。
- 207) *Ibid.* 同前、460-461頁。
- 208) *Ibid.* 同前、461頁。
- 209) *Ibid.* 同前。
- 210) *Ibid.* 同前。
- 211) *Ibid.* 同前。
- 212) *Ibid.* 同前。
- 213) *Ibid.*, p. 251. 同前。
- 214) *Ibid.* 同前。
- 215) *Ibid.* 同前、462頁。
- 216) *Ibid.* 同前。
- 217) *Ibid.* 同前。なお、リクールはここでサルトルの情動論に対する批判的な言明を行っている。「当初の形の情動的態度に遡ってみるならば、われわれは、<情動がそれ自身で理解される意識であり、そして魔術的な、結局は常軌を逸しているという意味で、行動の世界を曇らせる意識である>という見解に異議を唱えざるをえないことになるう」(*Ibid.* 同前)。
- 218) *Ibid.* 同前、463頁。
- 219) *Ibid.* 同前。
- 220) *Ibid.* 同前。
- 221) *Ibid.*, p. 252. 同前。
- 222) *Ibid.* 同前。
- 223) *Ibid.* 同前。アリストテレスについては、岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』(岩波書店、1992年)、64-65頁、を参照。