The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	リクールにおける象徴概念の検討 : イデオロギー論を中心にして
Author(s)	池田, 清
Citation	カルテシアーナ. 1991, 11, p. 29-44
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66940
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

リクールにおける象徴概念の検討

——イデオロギー論を中心にして——

池田　清

一　二分法的思考の必要性

リクールの解釈学は、自己理解の解明を意図する。存在の意味とは何か、この問いが、神話論、隠喩論、イデオロギー論、物語論等々の底を流れている。存在の問いを巡るこの多様な議論展開は、存在の意味の解明を究極的な課題としながらも、リクールが、自ら「直接的存在論」(CI. 10) と呼ぶハイデガーの道はとらないことを証している。つまり、リクールは、存在了解という了解の存在論的構造の分析から始めるという直接的な方法はとらない。リクールがとるのは、テキスト解釈におけるような言語において表示される了解という、ハイデガーにとっては存在了解の派生的形態でしかない了解の認識様態の分析から始めて、存在の意味の解明へ至るという間接的な方法である (ibid.)。換言すれば、リクールは、存在とは何かという存在論的問いに答えるために、ハイデガーの言う派生関係を議論の上で逆に歩み、言語において表示される了解とはどんな性格をもつのかという解釈の認識論的課題から始めるのであって、そのために神話論、隠喩論、イデオロギー論等々において解釈の認識論を扱い、この迂回を経て、最終的に存在を「解釈された存在

l'être interprété」という形で発見しようとするのである。

リクールが、このように方法論上、存在についての問いよりも、了解についての問いを優先させるのは、存在了解から存在の解明へと議論を進めるなら、存在了解から言語において表示される了解がどのように派生してくるのかという派生の問題が理解できなくなり、それによって、どのようにしてテキストの知解にオルガノンを与えるか、どのようにして競合する諸解釈を調停するのかという個別的な解釈学のもつ解釈の認識論的問題を取り扱うことができなくなる、という理由からである（CI. 14）。しかし、個別的解釈学に解釈のオルガノンを与えるためというこの理由は、リクールが批判的解釈学という自己の立場を鮮明にしたとき、批判という認識論的関心からより根本的に捉え直される。それは、ハイデガーのような了解の存在論は、存在の意味の解釈に関して、事柄そのものによる前了解 précompréhension とそれについての速断や先入見による予断 préjugés とを原理上区別するが、そこから更にその区別を認識論的即ち批判的に問題とすることができないという理由である（TA. 363）。存在の意味とは何かという根本的な問いに対してリクールが企てる方法論的転回は、ここで、単なる個別的解釈学の認識論的問題の提起という理由を越えて、批判の契機を含む解釈学の可能性へと展開するのである。

ところで、こうしたリクールの方法論的転回に立って、存在の意味の解釈に関して、事柄そのものによる前了解と速断や先入見による予断の区別から、つまり予断の境界画定という批判から始めるということは、二つのことを意味する。まず、ここでリクールの言う予断とは、前了解同様に、解釈の「前 pré 構造」という性格をもち、また通俗的 populaires 概念と親近性をもつと言われる（ibid.）限りで、イデオロギーに外ならない。リクールは、存在の意味に関して、事柄そのものによる前了解に基づく解釈の系と予断に基づく解釈の系との原理上の区別を、イデオロギー批判とし

て実施するのである。重要なのは、認識論から存在の解明へと向かうリクールの方法論的転回のもつ第二の意味である。対象認識であれ自己認識であれ、批判を企図する認識論は、認識主体と認識客体の二分法に代表されるような何らかの二分法的枠組みを想定しつつ、認識の基礎づけの問題を処理することを常套手段としている。そうすると、イデオロギー批判という認識批判から始めるリクールにおいても、こうした二分法的枠組みに基づいて、議論が展開されると推定できる。実際、リクールは、解釈の認識論のために、まず二分法的枠組みを設定し、最終的にはそれを「媒介」という緊張関係*に置きつつ、「解釈された存在」の有り様を見いだそうと画策している。拙論は、リクールの方法論的転回の出発点を占める認識論が想定する二分法を確認した上で、イデオロギー概念を検討しつつ、リクールの想定する二分法的思考様式を追い、それによって、リクールの解釈学において中心的な役割を果たす象徴概念のもつ意味を明らかにすることを企図する。

＊　認識論的に対立する考え方を設定した上で、二つの考え方を「媒介」する、これがリクールの議論のやり方である。ただ、「媒介」と言っても、それはヘーゲル的な全体性への「止揚」を意味しない。リクールは、それを「不完全で未完の開かれた媒介」(TR. III 300) と言っている。この言葉の意味は拙論では論じ得ないが、ただリクールが多用する「媒介」という言葉は、対立項の「緊張関係」を意味することだけを指摘しておきたい。

認識批判から始めるリクールの方法論的転回が想定する二分法を知るために、まず、リクールが不可能な対立関係と捉えているものを確認しておく。第一に、批判の主体と批判の対象としてのイデオロギーとの二分法、つまり科学とイデオロギーの対立関係である。リクールは、主体を、科学という非イデオロギー的な場に立つ絶対的傍観者と解することを前提として成り立つこの二分法を、主体概念の変革を迫ることによって斥ける。リクールの想定する主体とは、

「傷ついたコギト Cogito blessé」である。つまり、「自己を措定するが、自己を所有しないコギト、直接的な意識の非充全性、幻想、虚言を認めることにおいて、また認めることによってのみ、自己の根源的真理を理解するコギトである」(CI. 239)。また「私が有ることが必当然的であるのと同様、私が何であるかが問題である」(CI. 238) ようなコギトである。リクールは、主体を「傷ついたコギト」と表現することによって、「思惟する私が有る」という必当然性の契機即ち形式的な自己意識の契機と、「私は私が自己を思惟する通りのもので有るとする充全性の契機」(ibid.) 即ち経験的な自己認識の契機とを分離する。リクールの言う主体とは、形式的・超越論的な意味で「空虚な」(CI. 240) 自己意識を可能性の条件として、自己の経験的な自己認識を常に問題化する必要がある主体なのである。それ故、リクールにおける主体と客体の二分法は、両者に認識論的断絶を見るような科学とイデオロギーとの二分法ではない。なぜなら、科学‖批判の主体は、「傷ついたコギト」である限り、批判の対象であるイデオロギーがその批判の企ての中に介在してくることを避けることは出来ないからである。こうした「傷ついたコギト」の主張において想定されているのは、認識論的議論には馴染みの、超越論的主観性と経験的自己認識という主体内部での二分法である。しかし、リクールの言う超越論的主観性は、「空虚な」可能性の条件であるに留まり、決して、経験的自己認識を構成し、これによって独我論を帰結するような構成主観ではない。*

* リクールは、超越論的主観性に関して、それを構成主観と見なすこともせず、誰かが問題とならないような匿名的な主観性と見なすこともしない。この主観性は、相互主観性と関係づけられ (TA. 50)、また「対話の原理」と関係づけられている (TR. III 327)。このことは、次に見るように、リクールが個体性の立場に立っていないことを証している。とはいえ、勿論リクールに、同一性理論がない訳ではない。しかし、リクールは、個体性についても社会性についても、物語性 narrativité という共通の構造をもつ同一性理論を思索している。それは、後に述べる「漸進的 progressif」という前望的 prospective な時間契機に

基づき（IU. 311）、それ故、常に汲み尽くし得ない限りで、不安定性を宿したものである（TR. III 358）点を指摘しておきたい。

それ故、リクールのイデオロギーに関する認識批判が想定する二分法は、また個体性と社会性の二分法でもない。リクールにとって、個人と社会を対立関係に置くことも不可能な二分法である。確かにリクールは、イデオロギーを「社会的想像界 l'imaginaire social」と呼んでいる。しかし、そこから、存在の意味を解明するための枠組みとして、個人と社会の対立関係に基づいて、イデオロギー批判を社会性の排除として考えるわけではない。むしろ、この対立関係を枠組みにして自己理解を個人の意識の構成能力に基づかせ、それを純粋な自己認識として捉える立場こそ、リクールにとっては、意識中心主義のイデオロギーに外ならない。リクールは、社会性から個体性への純粋化の方向で存在の意味を捉えるのではなくて、社会性の階層的秩序の中で、それを社会性の徹底化の方向で捉えようとする。だが、この理由は、主体を「傷ついたコギト」として捉えることによって科学とイデオロギーの対立関係は不可能だから、主体はイデオロギーという社会性を蒙らざるを得ないからという消極的なものではない。そうではなくて、予断の批判が了解の存在論に導入されたその経緯からである。つまり、速断や先入見による予断が通俗的性格をもつ限りで、存在の意味の解釈に関する、事柄そのものによる前了解とそうした予断との区別が意味しているのは、前了解を構成する社会性と予断を構成する通俗性＝社会性との区別なのである。社会性のこの階層性は、後にイデオロギーの階層性を取り扱うときに論じることにして、ここでは、予断の批判は、単なる社会性批判ではなく、通俗性＝社会性の批判であり、この批判の課題は、存在の意味の解釈について事柄そのものによる前了解に関わる、より根本的な社会性を取り出すことであることをあらかじめ確認しておきたい。

リクールは、このように、科学とイデオロギーの対立関係も、個体性と社会性の対立関係も想定せず、形式的な意味での超越論的主観性と内容上過ち得る経験的自己認識との二分法を想定し、そして後者の経験的な自己認識を構成する社会性に関して、それを階層的に捉え、ここから通俗性＝社会性と根本的な社会性との対立関係に立つのである。それでは、このより根本的な社会性とは、どのようなものであろうか。

二　通俗性と象徴性の対立構造

リクールは、イデオロギー現象を認識論的に検討することによって、通俗性＝社会性と対立関係に置かれる根本的な社会性を取り出す。リクールによれば、イデオロギーの定義には、三つのレヴェルがある。第一に、社会的現実の歪曲とその歪曲の隠蔽である。つまり、イデオロギーは、社会的現実とそれについての表象との転倒であり、この転倒の隠蔽として機能する。ここでは、イデオロギーの機能は歪曲・隠蔽であり、その内容は社会的現実についての虚偽の表象・イマージュと考えられる。しかし、イデオロギーについてのこうした考え方は、リクールにとっては、表層的な定義でしかない。それというのも、この定義では、何故社会的現実が表象によって歪曲されるのか、またそもそも、何故社会的現実が表象を生み出すのか、が理解できないからである（TA. 382）。それ故、このレヴェルの定義は、社会的現実とその表象の歪曲関係、及び社会的現実と表象の関係性についての考察から捉え返される必要がある。

イデオロギーに関する第二の定義は、社会的現実とその表象の関係の歪曲性を説明するものである。それは、イデオロギーを支配の正当化の機能として定義する。リクールによれば、この支配の正当化機能は、支配権力の側からの自己の正当性の要求と、被支配者の側からのその正当性の信という二つの契機からなる。リクールがイデオロギーの発生要

因と見なすのは、この両者間のズレである。つまり、上からの正当性の要求と下からの正当性の信は、要求の過剰という意味で、非対称的関係にある。このズレを、リクールは、「剰余価値 surplus-value」と呼び、正当性の要求に見合うように、不足分の信を「剰余価値」として搾取するのが、イデオロギーの機能である、と考える（IU. 201）。ここで重要なのは、この支配権力の側からの搾取の形態である。それは、正当性の要求とその信という両契機の外に想定される外部からの物理的強制やその脅しから成るのではなく、その要求と信との内実をなす言語の機能から成る。信を余分に作り出す言語の機能について、リクールは、それを、隠喩、アイロニー等の文彩 figures や転義 tropes からなるレトリックに見る（A.T. 383）。リクールによれば、文彩や転義は、それらがもたらす意味論的革新によって、現実を発見し再記述する詩的機能をもつとはいえ、他方で、人間的事象に固有の「真実らしさ le vraisemblable」を説く雄弁さによって、相手を説得するレトリックの機能をもつ（MV. 18）。リクールは、このレトリック本来の危険性を「事物と関係なく語を自由に操作し、語を自由に操作することによって、人間を自由に操作する能力」（MV. 15）と指摘する。支配権力は、「真実らしさ」を説くレトリックの雄弁さによって、正当性に対する不足分の信を被支配者から、説得という形で、搾取するのである。このように、信の搾取の形態が「真実らしさ」を説くレトリックによる説得であるとすれば、社会的現実に対するイデオロギーの歪曲・隠蔽機能は、このレトリックの説得機能に基づいていると言えよう。しかし、このレヴェルでのイデオロギーの定義は、社会的現実と表象との歪曲・隠蔽関係が、支配権力の正当化の機能に基づくこと、及びその機能はレトリックの説得機能に基づくことを明らかにするとはいえ、何故社会的現実が表象という形で歪曲・隠蔽され得るのか、つまり社会的現実と表象の結び付きを説明することはできない。これを説明するのが、リクールが根本的と見なす、イデオロギーの第三の定義である。

イデオロギーの第二のレヴェルは、イデオロギーの機能を、被支配者の側の正当性の信に対して支配権力の側のその要求の過剰を埋め合わせることに見、また、その埋め合わせを、文彩や転義からなるレトリックによる説得に求める。しかし、このことは、或る種の規範 norme の先在を想定している。つまり、レトリックによるイデオロギーの支配の正当化の機能がそれを補おうとする信の存在が前提とされている。リクールは、この先在する信を「行動と混合した言述の規範的働き」(TA. 383)、「動機づけの規範的過程」(IU. 202) の内に見いだす。リクールがイデオロギーの根本的機能と見なすのは、行動の動機づけに関して言述を規範として構成する働きである。換言すれば、イデオロギーとは、根本的には、「命令 imperatives」に先立って、諸個人の行動を相互に意味づけ、これを通して彼らを統合する intégrer「正当なる秩序 ordre」(IU. 188) である。ここで重要なのは、リクールにとっては、このイデオロギーの実在性が社会的現実の内実をなす点である。リクールは言う、「本当は、前イデオロギー的あるいは非イデオロギー的な現実的活動というものについては、語ることはできないだろう」(TA. 231)。確かに、イデオロギーは、社会的想像界と定義されるように、想像的なものではあるが、この想像界を離れて社会的現実が存在するのではなく、社会的現実は、その社会性故に、既に想像的なものから構成されている、ということである。

このようにリクールが社会の現実性を想像性として捉えるのは、現実と想像界とを対立させる考え方、つまり現実とイデオロギーを対立させる立場に対する批判からである。リクールは、この対立関係について、それは事実問題としても、理論上の問題としても成立不可能と考える。事実問題としてリクールは言う、「想像的なものが我々と世界との関係を構成している。……事実上は、我々は、決して、……所謂実存条件と直接的に関係することはない。この実存条件は、何らかの仕方で表象されねばならず、自らの痕跡を、動機づけの場の中に、我々のイメージのシステムの中に、そ

うして我々の世界表象の中にもっていなければならない」(IU. 145)。つまり、事実問題として、現実との関係は、直接的なものではなく、表象によって媒介された想像的な関係である、それ故、イデオロギーの想像的という存在性格と対立関係に置かれることはできない訳である。また理論上の問題としてリクールは言う、「万一、歪曲の下にある世界内存在の一次的な想像的構造というものが最初になかったら、歪曲されたイメージがあるということは理解できないであろう」(ibid.)。つまり、現実をイデオロギーの想像的性格から分離して、現実の存在性格とイデオロギーの存在性格との間に質的な相違を想定するなら、両者間にはどんな関係性も成立し得ないから、イデオロギーについて歪曲関係を言うこと自体が不可能となる、ということである。このように、現実とイデオロギーの対立関係を、事実的にも、理論的にも不可能な関係と捉えるリクールにおいては、歪曲機能としてのイデオロギーによって歪曲されるのは、現実ではなく、現実と我々との想像的な関係であり(IU. 144)、つまり根本的な意味でのイデオロギーによって構成される、社会的現実における想像的関係なのである。社会的現実が、歪曲されたものであれ、何らかの表象と関係づけられることができるのも、それは、社会的現実が想像力によって既に構成されたものであるからである。ここからリクールは言う、「想像力について二つのレヴェルを導入せねばならない、ひとつは歪曲するレヴェルであり、もうひとつは歪曲される従って一次的なレヴェルである」(IU. 145)。

こうして、リクールは、想像的なものの内部で、歪曲されるものと歪曲するものとを区分し、特に、イデオロギーの根本的機能、つまり社会的現実を想像的関係として構成する働き、即ち行動の動機づけに関して言述を規範として構成する想像力の働きを、「行動の象徴的媒介」と呼び(IU. 258)、想像力によるこの行動の象徴的媒介構造が権力の自己正当化という支配の特殊的な機能と結び付く時に、その想像力が二次的に歪曲・隠蔽機能として働く、と考える

(TA. 310)。*イデオロギーの機能を、支配の正当化機能を介して、歪曲・隠蔽機能と象徴的媒介機能とに階層化し、これによって、社会性の根底に象徴性を見いだすリクールは、この点で、レヴィ＝ストロースに賛同して、「象徴体系が社会性の結果なのではなくて、社会性が象徴体系の結果である」(TA. 230) と言っている。

* リクールにおいて、行動の象徴的媒介構造として社会的現実を構成する想像力が、同時に、予断＝通俗性として歪曲・隠蔽機能をもつ、と考えられるのは、実は、後で述べる、その象徴的媒介構造の時間的な両義性からである。つまり、漸進性と共にその象徴的媒介構造自体が既にもっている退行性という時間的契機故に、権力の自己正当化による歪曲・隠蔽機能が、「惰性 inertie、遅滞 retard」として介入し得るのである (TA. 309)。換言すれば、象徴的媒介構造自体に「惰性、遅滞」という退行的な時間契機が内在しているから、その歪曲・隠蔽機能も稼働し得るのである。

こうしたリクールの考え方に見いだせる枠組みは、歪曲されるものと歪曲するものとの二分法である。この二分法は、イデオロギーという社会的想像界の内部に設定されたものではあるが、しかし、その意味は、存在の意味の解明において区分された、予断＝通俗性による解釈と事柄そのものの前了解による解釈の問題に関係する。歪曲されるものとは、社会的現実を構成する想像的関係であり、行動の象徴的構造であるとすれば、それは、存在の意味の解釈に関して事柄そのものによる前了解が生じてくる場である。逆に、歪曲するものとは、レトリックの説得機能によって支配権力の過剰な正当性の要求と釣り合わされた信であり、つまり速断や先入見からなる予断＝通俗的な観念のもつ信に外ならない。換言すれば、リクールは、イデオロギーを、支配の正当化機能を介した象徴的媒介機能と歪曲・隠蔽機能とに階層化することによって、社会性に関して、規範を構成する根本的な社会性と、それに対して歪曲・隠蔽として働く社会性とを区分し、この区分によって、存在の意味の解釈に関して、歪曲・隠蔽機能として働く予断＝通俗性に対して、事柄そのものによる前了解が生じてくる場としての象徴性を取り出すのである。

三　象徴の時間的対立構造

顧みれば、リクールは、存在の意味の解明において、速断や先入見による予断と事柄そのものによる前了解との区別という認識論的問題から始め、その問題を論じる二分法的枠組みとして、科学とイデオロギーの二分法も、個体性と社会性の二分法も、そして現実とイデオロギーの二分法も斥け、イデオロギーの機能を検討することによって想像的なものの内部で社会性を階層化し、この階層化において通俗性と象徴性の二分法を採り、存在の意味の解釈に関して、その前了解の場として、想像力による「行動の象徴的媒介」というその象徴的構造を取り出した。換言すれば、予断と前了解との区別という認識論的問題を論じるために、通俗性と象徴性の区別という二分法的枠組みが採られた訳である。存在の意味の解釈に関して事柄そのものによる前了解が生じてくる場として、こうした象徴的媒介構造を取り出すことは、ハイデガーの了解の存在論において取り出された存在の意味の時間構造に、社会的意味を含ませることを結果する。つまり、前了解の場として象徴性を取り出すことは、存在を「共存在 Mitsein」との関係で取り扱い、その存在規定である時間性という意味を社会性との関係で取り扱うことを意図している。「最も根本的な時間性が死の刻印を帯びているなら、死への存在によって基本的に私有化された時間性から、……歴史学が要求する公共の時間へと、どのように移行することができるのであろうか」(TR. I 128)、ハイデガーにおけるこの難点を看破しつつ、リクールは、存在の意味の前了解が生じてくる場としての象徴性を手掛かりにして、存在の意味を社会性との関係で取り出そうとするのである。では、あくまでも認識論的に問題を処理しようとするリクールにおいて、根本的社会性として取り出されたこの前了解

の象徴的媒介構造は、存在の意味の時間構造の社会性を論じるにあたって、どのような二分法的枠組みの中で捉えられるのであろうか。

まず、象徴概念を検討することによって、暫定的にその二分法的枠組みを見定めよう。ここで、リクールが「象徴的媒介」と言うのは、象徴のもつ両義性からである。リクールにとって、象徴とは、その意味論的なレヴェルでは、二重の意味をもつ。つまり「直接的、一次的、字義的意味」と、「この意味を通して理解され得る別の間接的、二次的、比喩的意味」(CI. 16) である。リクールによれば、この意味論的レヴェルを経由することは、方法論的転回上不可避ではあるが、このレヴェルに留まることは、結局は言語を絶対的なものとし、「言語の実体化」(CI. 20) に行き着くと考えられる。そうではなくて、「言語自身は、意味的な場である限りで、実存へと参照されることを求める」(ibid.)、とリクールは言う。象徴的媒介の構造という形で問題となっている象徴の両義性は、意味論的レヴェル内のこの両義性ではなく、象徴と実存との参照関係 référence の両義性である。リクールは、この実存を、アルケーへの関係から「欲望」と呼び、またそのテロスへの関係から「努力」と呼んでいる (CI. 24)。ただ、忘れてはならないのは、この参照関係はあくまでも解釈によって仕上げられる、ということである。実存が「欲望」と「努力」として規定されるのは、解釈作業を介した「解釈された存在」としてである (CI. 25)。それ故、象徴と解釈のこの相関関係からすれば、存在の意味に関する前了解の象徴的構造の両義性とは、解釈を方向づける、「退行的—漸進的 régressifs-progressifs」(CI. 478) という時間的な参照関係の両義性なのである。想像力による「行動の象徴的媒介」とは、従って、解釈という場で生じる行動の退行性と漸進性との時間的媒介を意味する。ここで、行動の象徴的媒介を探究するために、暫定的に、時間的な枠組みとして、退行性と漸進性の二分法を見定めることができる。従って、問題とすべきなのは、この二分法の社会的

意味である。

リクールは、伝統概念を分析することによって、歴史的観点からイデオロギーの機能を捉え返す。リクールによれば、伝統という概念には、「伝統性 la traditionalité, 諸伝統 les traditions, いわゆる伝統 la tradition」という三つのレヴェルがある。つまり、「(1)伝統性とは、過去の受容の連続性を確実にする連鎖の形式的様式を指す。この資格で、伝統性は、歴史の作用と我々の〈過去によって影響を受けること〉との相互性を指す。(2)諸伝統は、意味の媒体として伝達された内容から成る。つまり、それは、受け取られるあらゆる遺産を、象徴性の秩序の中に、潜在的には、言語的でテキスト的次元の中に位置づける。その資格で、諸伝統は、意味の提起である。(3)いわゆる伝統は、正当性の審級として、論争の公的空間における議論に提示される真理への要求（真と思う）を指す」(TR. III 328)。伝統概念のこの区別を、先程のイデオロギーの機能の区別と関係づけるなら、まず、イデオロギーの象徴的媒介機能は、(2)の「諸伝統」に相当する。つまり、その機能が、行動の動機づけに関して言述を規範として構成する限りで、それは、伝達されたものとしての「既に言われた事柄」の「意味の提示」であり、「伝統―伝達の言語的構造への訴えかけ」(TR. III 321) である。また、イデオロギーの歪曲・隠蔽機能とそれを引き起こす支配権力の自己正当化の機能とは、共に、「いわゆる伝統」に相当する。つまり、イデオロギーの支配の自己正当化が、レトリックの説得機能に基づいて、社会的現実を歪曲・隠蔽し、それによって「真実らしさ」を説く限りで、それは、「正当性の審級」として機能し、「真と思う tenir-pour-vrai」という形での「真理への要求」である。

象徴の時間的枠組みを知る上で手掛かりとなるのは、(1)の「伝統性」という概念である。この概念は、対応するイデオロギーの機能をもたない。それは、我々が蒙る souffrir 歴史の作用と我々が働きかける agir 歴史の受容との緊張関

係を指す形式的概念である。ここで形式的とは、意味の提示としての(2)「諸伝統」の意味内容の実質性を捉えるための概念枠である（TR. III 322)。リクールは端的に、「伝統性」は歴史的思考の超越論的次元である、と述べている(TR. III 318)。そうであれば、この「伝統性」とは、「諸伝統」を捉えるための超越論的枠組みに外ならない。ここで重要となるのは、この概念が意味する、我々が蒙る歴史の作用と我々が働きかける歴史の受容との緊張関係である。リクールは、この蒙る局面を「帰属性 appartenance」と呼び、働きかける局面を「疎隔性 distanciation」と呼ぶ（TR. III 317 TA. 51)。つまり蒙ると働きかけるの二分法、「帰属性」と「疎隔性」の二分法、これが、意味の提示としての「諸伝統」を捉えるための二分法である。従って、イデオロギー論の中で、「伝統性」の概念が、これに相当するイデオロギーの機能をもたないのは、その概念が、正しくイデオロギー論の時間的枠組みを成しているからなのである。ここから、イデオロギーの象徴的媒介構造を捉える時間的枠組みに関して、退行性と漸進性という暫定的な二分法は、我々が蒙る歴史の作用と我々が働きかける歴史の受容との二分法、すなわち「帰属性」と「疎隔性」の二分法として社会的意味をもつ、と言えよう。

リクールは、存在の意味の解明において、予断と前了解との区別という認識論的問題を論じるために、通俗性と象徴性という二分法的枠組みを採り、更に根本的社会性であるこの象徴性を論じるために、伝統との関係で、「帰属性」と「疎隔性」という対立的な時間的枠組みを採る。象徴性の時間性に関する、「諸伝統」あるいは「いわゆる伝統」を蒙る「帰属性」と、そうした伝統を受容する「疎隔性」との二分法が、リクールの方法論的転回において、最終的に想定される認識論的枠組みなのである。*

* 残る問題は、この象徴性の媒介の構造である。この媒介の問題は、既に述べたように拙論では論じ得ないが、テキスト解釈

が、行動の象徴的構造つまり「諸伝統」のもつ「疎隔性」の契機によって、正しくこの象徴的構造＝「諸伝統」の可読性 lisibilité の増加を可能にし（TR. III 263）、この可読性の増減によって、自己理解に肯定性（＝「である」）と否定性（＝「でない」）という緊張関係がもたらされることを指摘しておきたい。

確かに、このように認識論的枠組みに固執するリクールの方法論的転回は、抽象性を免れない。リクール自身、自己の批判的解釈学のもつ抽象性を知らない訳ではない。「諸伝統」と「いわゆる伝統」の区別について、リクールは、それは抽象化の結果でしかなく、実際には、「どのような意味の提示も、同時に真理への要求なのである」（TR. III 322）と言う。ここから明確になるのは、先のイデオロギー論の抽象性である。リクールは、イデオロギーの構成機能（象徴的媒介機能）について、それは「時間的にではないにしても論理的に」歪曲・隠蔽機能に先立つ、と言う（IU. 182）。だとすれば、「時間的に」は、「諸伝統」が「いわゆる伝統」に先立つとは言えない以上、イデオロギーにおける権力の自己正当化による歪曲・隠蔽機能と、社会的現実の構成機能とは、「時間的に」は、どちらが先立つか決定できないということになろう。つまり通俗性と象徴性の区別における象徴性の先在性は、認識論上論理的には可能であっても、存在論上時間的には、抽象的でしかなく、それ故、存在の意味の解釈に関して予断による解釈の系とその事柄そのものの前了解による解釈の系との区別、つまり予断の境界画定としての批判も抽象的であるに留まる。だが、リクールにとって重要なのは、ハイデガーにおけるように予断の批判が西洋の哲学史上の形而上学批判にとって替えられ、その結果、厳密な認識論的な批判が間接的にしか問題とならないような存在論的解釈学（TA. 364）に認識論的批判の契機を導入することであると同時に、こうした批判のもつ抽象性を指摘し、そこからこの抽象性のもつイデオロギー性を口実にして「自己自身の言表に自己言及することによって自己自身が破産すること」（TR. III 326）、このことから身を守るこ

とでもある。確かに、時間的には「諸伝統」も「いわゆる伝統」も区別できず、従ってイデオロギーにおいて、権力の自己正当化による歪曲・隠蔽機能と象徴的媒介構造とは区別できない。それ故、「真理への要求」は、認識論上、「真と思う」を統制する「主導理念」(TR. III 328) でしかない。しかし、この区別の不可能性は、認識批判以前の区別に対する盲目性ではない。カントに倣って、リクールは、「解放の企図をもたない解釈学は盲目であるが、歴史的経験をもたない解放の企図は空虚である」(IU. 237) と言う。また「第二の素朴さは第一の素朴さとは異なる。それは、批判後であって、批判前ではない。それは博学な素朴さなのである」(DI. 478) とも言う。ここに、存在の意味の解明に関して、抽象性を代償としながらも、解釈の認識論という迂回に「含まれた存在論」(CI. 23) を企図するリクールの解釈学の境位を見ることができよう。

注

Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique (Seuil, 1969) CI と略記
Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II (Esprit/Seuil, 1986) TA と略記
Lecture on ideology and utopia (Colombia UP, 1986) IU と略記
La métaphore vive (Seuil, 1975) MV と略記
De l'interprétation : essai sur Freud (Seuil, 1965) DI と略記
Temps et récit I, III (Seuil, 1983, 1985) TR. I, TR. III と略記

(大阪外国語大学非常勤講師)