

## ガブリエル・マルセルにおける「誠実」と「固執」

小林 敬\*

Sur les notions 《fidélité》 et 《constance》 chez Gabriel Marcel

Kéi KOBAYASHI  
(October 2007)

### I 序 論

先に我々はガブリエル・マルセルの「愛と死」をめぐる省察について検討し～以下、02・03年研究と呼ぶ<sup>(1)</sup>、これと平行して、彼の「我・汝」哲学についても、改めて検討してきた～以下、05年研究と呼ぶ<sup>(2)</sup>。これを通して、97年刊行の拙著～以下、97年著書と呼ぶ<sup>(3)</sup>において、その刊行以降の検討課題として触れていたところの、「マルセルのいわゆる『具体哲学』的な試みは、一見、『単なる散漫な人間論の寄せ集め』と誤解されるかもしれないものであるが、そうではなく、これらはすべて、彼の『問題を超えた神秘』への参与の、経験的な次元での展開を語るものである」、ということについて、我々は逐次改めて再確認していくことができた。

マルセルの「フィデリテ・誠実 (fidélité)」の概念は、まさに、このような意味で、「我・汝」関係の具体的・経験的な展開のひとつの顕著な例として彼が取り上げたところのものであり、また、「死を超える愛」の要求の切実性を示す、ひとつの重要な鍵であると思われるものである。

今回我々は、この「誠実」の概念を改めて検討することを通して、先の検討をより補強し、もって、97年著書で予告した「マルセルの具体哲学の諸相」のうちの、あくまで一部分ではあるが一つの重要なことがらを、論の展開を通して次第により明確化してみたい。

### II フィデリテ (誠実) とコンスタンス (固執)

なぜ「誠実」の概念が、がことさらに主題となるのか？

中期マルセルの主要論集のひとつ *Du refus à l'invocation* (『拒絶から祈願へ』) には、題名もその

まま「創造的誠実」(《La fidélité créatrice》) と言う論考があり<sup>(4)</sup>、この中で彼の言うには、存在の超越性と実存の具体性が決して相互排他的なものでないことを明らかにできるものとして、絶対の汝 (神) への信仰、汝の神秘 (絶対ならざる相対的な人間観の我・汝であっても) と並んで、この「誠実」の概念が取り上げられている<sup>(5)</sup>。さらにここで彼は、この誠実の概念によってこそ、死すべき時間に打ち克つと言うこと (即ち先に筆者が02・03年研究で取り上げた、愛が死を超えて永遠である、と言うこと) を語りうる、と言う<sup>(6)</sup>。このような意味で彼は、誠実がまず「問題を超える神秘」であることを先に確認し、かつ、この神秘が決して不可知でないことも予め明言する<sup>(7)</sup>。

ここで彼は、このような意味での「誠実」を、単なる外面的な「裏切らざること」と言うような現象としてのみ考えてはいない。のみならず、このような外面的な現象としてのみ誠実をとらえることが、誠実があたかも「封建的な道德観念」であるかのように、近代人の合理主義的精神によって、軽視されることをもたらしたのでは、と示唆している<sup>(8)</sup>。

マルセルは、このような、単なる外面的な現象としての限りでの、「裏切らざること」を、別の語 *constance* (今回、本稿の元となった口頭発表での、字数制限を伴った、題目設定をそのまま踏襲して、便宜上仮に「固執」と訳したのが実にこの語である～他に適訳が見あたりにくいため、以下、カタカナで「コンスタンス」と書き、やはりカタカナ書きの「フィデリテ」と対置することとしたい) と言う概念を特に立てて、誠実が全面的にコンスタンスに還元され尽くされるものでないことを強調する。

両者は同次元において並立する対立概念なのではない。誠実・フィデリテとは、単なるコンスタンス

\* 酪農学園大学獣医学部哲学研究室

Séminaire philosophique, Ecole des médecines vétérinaires, Université Rakuno-Gakuen

に対して、次元を異にする、超越的概念として、語られているのである。<sup>(9)</sup>

以下、筆者はマルセル本人の記述の順序を入れ替えて、先に「コンスタンス」と言う問題について整理した上で、その上でフィデリテと呼ばれる「超問題(すなわち神秘)」について、これがいかに単なるコンスタンスの彼方にある、とマルセルが述べたか、を整理する、と言う順序で、この主題を見てゆきたい。

### III コンスタンスと言う「問題」

コンスタンスはフィデリテに対して、必ずしも「対立概念」として規定されうるものではない。あえて客観的な論理によって語るならば、両者の相違は単なる「差異」でしかないかもしれない。しかし、この二つによって示される両者の内的な意味は、全く異なるものである<sup>(10)</sup>。と言うよりも、マルセルはこの二つの単語を語り分けることによって、「同じ外的な見かけに潜む異なる内的な価値」を提示し、もって「フィデリテが真にフィデリテであるため」の条件を示そうとしたのだ、と我々は言うべきであろう。(この両概念の関係は、ちょうど前掲拙著の最後の部分で取り上げた、「不安と苦悩の関係」にある意味で似ているかもしれない。そこで筆者が見たように、マルセルにおける「不安と苦悩の両概念」は、「現象としては同一であるが、その根本的な意味が全く異なる」と説明されていたものであった<sup>(11)</sup>。ここで見る「フィデリテとコンスタンスの両概念」もまた、外面的な現象としては全く区別されえないものではあるのだが、その主体の内面においては、決して同じ意味づけのもとに置かれてはいないものといえよう。)

次章で見るようにマルセルにとってフィデリテがあくまでも自発的なものとして考えられているのに対して、コンスタンスとは、いわば、形式の枠内での、非自発的な義務の観念としてその当事者本人によってとらえられたものであるといえる。

テキストの中でコンスタンスについて彼が提示するいくつかの例のうち、最も多くの分量を費やして記されているものを見たい。例えば、自分の非常に親しい友人であっても、時には、彼はあるいは私が彼に寄せる、義務的・形式的な友情の行為(=「俺はいいヤツだろう?」的な、押しつけるような「ご親切」と、その裏にある、自己自身に対して「誠実な友」と言う証明書(brevet)を自ら与えたいと言う内心の欲求(=「俺はなんて良心的な人間だろう」と言う自己満足、自己義認)をひそかに感じ取り、これ

に対して息詰まる思いを抱く、とこのようなこともありうるかもしれない<sup>(12)</sup>。

筆者思うに、(これについてはやがて結論部でも述べたいが、)05年研究でも触れた、「我・汝関係それ自体を批判する、例えばE.レヴィナスなどの考え方」の背景には、まさに、このような類のなれあい(complicité)や自己拡張(extention du soi)こそが「我・汝関係の本質だ」と言う誤解があったのではないかと推察できるが(少なくとも筆者小林はこのように強く感じさせられざるをえないが)、少なくともマルセルにとって、このような「コンスタンス」は、まさに「我・汝的な次元には到っていない」例として、ここに示されているのであって、このような「自己拡張」をマルセルは決して「我・汝関係」などととらえてはいなかった、と言うべきである。

このような「形式的義務順守の固定化」は、一対一の友人関係のような状況よりも、むしろ、多数の中に自分個人がかかわる状況においてのほうが、一層、強く表れやすいだろう。例えば何らかの政治団体の構成員になった場合などを想定すれば、極めてわかりやすい<sup>(13)</sup>。マルセルはこうした「公共的領域での生活」を現実にはすべて排除せよなどと主張しているのではないが、しかし、筆者なりの表現で言い換えるならば、いわばこの中において、自己も他者も「もの」化され、無機的に「記号」化されてしまうことを、戒めているのである。

さらに、人間にとって最も緊密な一対一の関係である婚姻関係においてもなお、「形式的な義務による束縛」の側面に、直面することがある事実を、否定することはできない<sup>(14)</sup>。

マルセルはこのような、友情、党派所属、さらに結婚の例を引いた上で、これらをも含めて、総じて人は、過去の約束を将来守りうると言う、絶対的な保障が(少なくとも合理的かつ客観的には)全くない<sup>(15)</sup>ことから、往々にして、特に現代の人間は、「守れないかもしれないから、最初から約束などできない」として、他者に対して一切の関係を拒んでしまう、と言うような考え方に陥ることも珍しくはないのだ、と言う点を大きく取り上げている。我々が言い換えるならば、これはいわば、「コンスタンスを恐れるあまりに、フィデリテの可能性をも自ら捨てる」ものだといえる。このような「約束の拒否」、及びそのような「約束の拒否」をもたらず「コンスタンスの圧迫」の示す人間理解について、彼は、こうした理解は、自己と他者とのかわりを、まるで映画のフィルムのように断片化して外側から眺められた

ものとしての、自己意識の客観的問題にのみ還元するところに成り立つものである<sup>(16)</sup>、と述べている。言うまでもなく、ここでマルセルが言う「他者」とは、「自己意識が組み立てた、他者と言う名の観念」であり、すなわちまさに「我・それ」関係における「それ」である、と我々は言うべきである。

以上のようなマルセルによるコンスタンスと言う現象の分析を見るにつけ、我々は次のような思いをも抱かせられざるをえないものである。もし、他者への誠実・フィデリテと言うことが、ここでマルセルが示したような、外形的なコンスタンスにのみ尽きてしまうとするならば、ここで挙げたようなコンスタンスの限界は、あるいはサルトルの言うような「他者とは地獄である」と同様の所に、人を誘うものであるかもしれない。マルセルが例示した「そもそも私が約束を守れるなどと言う絶対的な保証などどこにもないから、私は他者に対して、いかなる約束も、最初からしない」と言うような考え方は、率直に言って大なり小なり、現代の社会に生きる人間が、往々にして他者にとりがちな態度であろうとさえ、我々には感じられなくもない。

しかし、マルセルは、この段階でとどまることはしない。むしろ彼は、このような「コンスタンスの問題」の限界を示すことを介して、このコンスタンス自体が立っているところの、この人間的・有限な次元自体の超越へと、読者を導こうとするのである。

#### IV フィデリテと言う「超問題」(=「神秘」)

我々はコンスタンスをなぜただちにフィデリテと完全に同一とは認めえないのか？ それは、以上に眺めてきたようなコンスタンスにおける、単なる受動的な「義務の順守」には、自発性(能動性・創造性)が根本的に欠如しているからに他ならない<sup>(17)</sup>。しかしそれでは、このような自発性(能動性・創造性)は、果たして何によって、自己において可能となるのか？<sup>(18)</sup>これを単なる、「自己の意識にかかわる問題」の枠内でのみ考えようとする考え方も珍しくはないかもしれないが、そもそもこのような、他者との関係を前提としない単独の自己ひとりへのみ閉じられた「意識の枠内」においては、この可能性に何の保障も与えられないことは、すでに見た通りである。かかる自己の意識なるものは、時とともに変化しうるものであって、決して不動なものではありえない。

ここでマルセルは次のような例を挙げる。例えば、なぜ結婚が、カトリック教会においては、洗礼、聖体や叙階などと並ぶ、ひとつの秘跡(sacrament,

SACRAMENTUM, プロテスタントによる日本語訳では「聖礼典」)なのか？<sup>(19)</sup>もし我々が、単なる雌雄の生物的結合や、社会的な家庭と言う単位の成立、といった次元のことがら以上の意味を、結婚と言う関係に見出そうとするならば、我々はきっと次のことに目を開かれるだろう。即ち、この結婚と言う出来事によって代表されるような、総じて隣人に対して、フィデリテ(即ち、「自発的・能動的・創造的な」仕方、言い換えれば決して受動的な義務としてではない仕方、自分の目の前の相手を裏切らない、と言うこと)が問われうるような出来事に我々が直面する時、(敷衍するならば、我々が「隣人を裏切り得ない」と言う思いを、なぜ「受動的な義務」としてではなく、自分の不安定な意識の気まぐれでもなく、ただおのれの内側から真に自発的に、わき上げられるのか、に深く思いをいたすとき)、もはや合理的な「問題」として取り扱うことのできない、ひとつの神秘が(即ちまさにいかなる合理的な説明も不可能な、ひとつの「超問題」が)、頭の中だけではなく現実の状況において(先述の如く、神秘とは不可知と言う意味ではない)、まさにかかる日常的な経験のただ中において、このような反省自体に先立って、すでに介入しているのだ、と言う事実を、我々は改めて認めさせられざるをえない<sup>(20)</sup>。

マルセルはこう考える。コンスタンスに留まらない神秘なるフィデリテが、私において働きるのは、私の意識の枠内から出発するのではなく、汝の実在から出発してこそなのである<sup>(21)</sup>。そして究極的には、「絶対の汝」、すなわち、偶像的な神観念ならざる生きた神こそが、私をしてあらゆる汝たちに対して、自発的にフィデルたらしめるのである。

ここで我々はマルセルの思考の展開の中に、はっきりとした方向性の転換が含まれているのを指摘することができる。彼はまず仮に、あたかも自己意識の枠内でフィデリテの条件を考えるかのような論法で省察を試み、次いでその試みがどうしても不可能であることを、即ちこの枠内で語られうるものは、真のフィデリテではなく、いわばその「抜け殻」にすぎないコンスタンスでしかない、と言う限界を示す。そしてその上で、彼はこの有限な自己意識の枠と言う当初の立脚点自体を超えようとするのである。では、ここで自己の意識にかえて、彼が新たな立脚点に定めようとするものは何なのか？ これこそは、自己の意識に先立ってすでに私に現存している「汝」、しかもその最も極まった局面においては、(絶対的に「それ」たりえないような、即ち、私と言う主体にとっての対象たる「それ」に置き換えられ

てしまっただけの何の意味もなくなるような)「絶対の汝」なのである。

このように、もはや自己意識を立脚点とするのではなく、逆に「絶対の汝」たる神を、即ち私にとって「誰か他人(何かひとごと)」であるような、私の頭の中の「神観念」などではない(ことをマルセルはここで強調する)、絶対的な「汝」なる神を、基礎とすることによって初めて、あらゆるフィデリテは真に意味を持ちうる、とマルセルは確信する。さらに、かかる絶対的な「汝へのフィデリテ」としての「絶対の汝」への「信仰(フォワ・フィデス~まさにフィデリテと言う語の語源~)」を前提としてこそ、いかにして、地上の隣人への相対的なフィデリテが可能となるかを、語るができる。ここに「献身」と言うことの基盤が成り立つ。ここではじめて、コンスタンスならざるフィデリテがいかにして可能かを語るが無意味ではなくなる<sup>(22)</sup>。

このようなベクトルの転換に対しては、「これはもはや哲学ではなく、神学ではないか?」との異論も、当然に想定され得よう。マルセル自身もこのような異論の提起を念頭に置きつつその予想される異論に対して、そもそも彼は、単に図式的に、「我考う(コギト)」に置き換えるに「我信ず(クレド)」をもってせよ、と言うのではなく、むしろ、「我信ず」の真の意味を見出すべく「考える」ことこそが自分の課題だ、と述べ、加えてさらに、だからといってそのことのために、現実に実在する宗教信仰の示すところのすべてを、放棄せねばならない、と言うようないわれなども、全くないのだ、とも言うのである<sup>(23)</sup>。彼にとってそもそも「信じる」と言うことは、決して、何かを思い込むこと、即ち、まず自己の意識に合わせて次に信ぜられる対象を立てることなのではなく、誰かに信頼すること、その誰かが人格的な汝(=地上の隣人)であるにせよ、超人格的な汝(=神)であるにせよ、信じるべき「汝」の存在があってこそ、はじめて「我」に生じうることなのである<sup>(24)</sup>。

ここで我々がもしマルセルのこのような言及を、「単なる既成事実と言う意味での実定宗教をもって独自の哲学的思索に置き換えてしまえと言うような教条的な主張」とのように皮相的に解釈するならば、この言及に含まれるもう一つの側面に対して、我々は全く目を閉じてしまうことになるだろう。この言及には、いわば神なき哲学に対する批判だけでなく、逆に生きた信仰なき宗教への批判をも、注意すれば我々は読み取ることができる。(単に既成事実としての「宗教」と言う枠組みだけでもって、いまひとつの既成事実としての「哲学」と言う枠組みに対抗し

ようとした、と言うような読み方はあまりにも表面的であろう。)たとえいかに、宗教的な信仰箇条の文言を形式的に措定しようとも、これをもし自分にとって無関係なくそれとして聞くならば、ここには真の信仰などは全くありえない。マルセルはまさに、その名が「哲学」と呼ばれようとも「宗教」と呼ばれようとも、総じて「汝」を「それ」に転化してしまうような人間の思いの一切に対して、その視野の中では決して見えないものがあるのだと言うことを指摘するのである。もし我々があくまでも自己の意識に現れないものからの出発と言うこの転換をあくまで拒否するのならば、即ちこのような「汝への信頼」と言う地平にまずもって立とうとしないのならば(この「汝への信頼」と言うことそれ自体をも「あくまでも自己の意識を基礎とした上で位置づけよう」とするような仕方を根本的に転換して、「自己の意識に先立つ汝の存在を承認することからまず始めよう」としないのであるならば)、我々の生はすべての地上の絶望に対して、究極的には全く対抗しえないものとなるだろう。言い換えるならば、もし「私はあなたに信頼します」と言うようなことばを、あいまいな言辞として思索の中から全く排除せねばならないと言うのであるならば、次のような極限的な出来事について、我々は語りうることばを失うであろう。マルセルは、地上に生きる我々が、常に誠実さを裏切ることもありうるような、現実に自殺することさえありうるような、有限な実存である、と言うことを踏まえて、それゆえにこそ、このような信頼(さらに信仰)を望まずにはいられない、と言うことを示したのである<sup>(25)</sup>。彼にとって、そもそも人間の生が、とても他者に対して誠実に生きることなど全く不可能であるかのような現実のただ中にあるからこそ、それにもかかわらずあえて裏切りや絶望の可能性に対抗できるだけの力を、人間はどこに求めるべきか、と言う究極的な根底について、我々は、「私はあなたに信頼します」以外に、いかなることばも求められない、と言うことを彼は証言しようとするのである。(この「信頼」とは、ある人格に信頼するという意味での信頼(CREDO IN..., Je crois en... I believe in..., Ich glaube an...)であって、決して何らかの客体・対象〈を〉「信用する」(CREDO..., Je crois..., I believe..., Ich glaube...)という意味での「信用」ではない。)実に彼はこう考える以外にはないからこそ、「単なる哲学者」として思索をはじめた彼個人も、その思索の歩みにつれて、絶対的に信頼しうる「あなた」としてのキリストを求めて、カトリック教会に身を委ねるに到ったので

ある。

もちろん（かかる超越的な積極性の根拠、すなわち）「恩寵」そのものについては、哲学者はその可能性を窺い見ることしかできないが、しかし、啓示された（と我によって信ぜられた）事柄を念頭におかなくともなお、我々が認めうることは、このように「我々をこの世にあらしめている光」（として我々がなにか）を信じうるとき、（それは我々をして）自己の生命をも犠牲に（することさえ顧みず「汝」への誠実を貫かしむる）までなしうる、と言うことである。<sup>(26)</sup>

「フィデル（誠実）」な生とは即ち、マルセルに即して考えるならば、「汝」への信頼なくしては、全く想定し得ないものである。とりわけ究極的には、「絶対の汝」への「信仰（foi）」なくしては、いかなる *fidélité* も最終的には決して基礎づけられることはない。もしこれがなくては、いかに我々が単なる自己の主観的な（単独主観的な＝相互主観的ではない意味で主観的な）意識の枠内で「他者」と言うイメージを構成するとしても、我々の生は、結局はかかる「他者のイメージ」（これも結局は「我・それ」的な「それ」でしかないのだが）に対する単なる「コンスタンス」への拘束に終始するか、あるいは逆にこのような拘束に耐えきれなくなるあまりに、他者との一切のかかわりを拒否するエゴイズムに満ちた生に転ずるかの、どちらかにしか、最終的には帰結しえない。この意味で彼にとって、真の意味で「信仰」と言われるものも、決して多くの無神論者がおそらくは想像しているだろうような、「単に、形式的に、神と言う名の他者のイメージを、我・それ的な、主客二元論的な、自己の意識の枠内に設定した上で、そのようなものとしての〈神観念〉と言う名の〈ひとつの意識されたイメージ〉に対する、単なるコンスタンスのもとに、ひたすら自己のすべての意識と行動を拘束し続けること」、などでは全くありえない。実にまさに、「わたしはあなた（神）〈に〉信じます（信頼します）」と言う告白の真の意味は、マルセルの言うところの、「他者へのかかわりを単なる自分自身のとらわれ（コンスタンス）にのみとどめず、真に自己をして他者とともにあらしめ（フィデリテ）るような、神秘なる働き」を意味する、と言うべきであろう。

## V 考察と結語

我々はかつて02-03年研究においてもすでに、マルセルがあえて「前・神学的な」視点に立つひとつの要因として、彼が、たとえ「学的な神学」でさえ

も、たとえ「啓示の内容」として人の眼で見たところのものでさえも、もしこれらが私の我・汝的に参与するものではない単なる「我・それ的言辞に解消され」てしまうならば、もはや、本来「神学」の対象のはずであり「啓示」の主体であるはずの「生ける神」が消え失せてしまうだろう、と言うように批判しうる視点を、彼の回心後も保ち続けようとしたこともあるのではないかと、とのことにも触れてきたものであった<sup>(27)</sup>。今回我々は彼の「フィデリテとコンスタンス」に関する省察に注目することを通して、改めて、この解釈をより強く再確認することができたものである。マルセルが「無前提の哲学」に留まらない「絶対の汝」からの呼びかけにベクトルを転じながらも、なお「啓示を前提とした神学」と一線を画すのは、ひとえに「信仰内容を既成事実としてしまわないために、常に自らがかわることであることを覚え続けるために、」思索し続けようとしたゆえである以外の何事でもあるまい。実に彼は、「信仰（フォワ）と言う名の極限の誠実（フィデリテ）でさえも、我々人間はこれを単なる〈形式的なコンスタンス・固執〉にのみおとしめてしまいかねない」ものであることを、単なる哲学でもないが完全な神学からはあえて一步下がった「前・神学的な」目によってではあるが、神学とはまた別の形で、証言しようとするのである。

ここで05年研究で付記していた我々の問題提起<sup>(28)</sup>に、再度立ち返ってみよう。我・汝の関係を否定的にとらえる考え方をとる人々は、もし真に「汝」を無用だとするのならば、ちょうど今回我々が見てきたような「〈汝〉へのフィデリテと、〈それ〉へのコンスタンスの区別がつかなく」なってしまうだろう、と言うことを、いったいどう考えるのだろうか？あるいは、「他者へのコンスタンスに背かないことだけを絶対命令とする」ことこそが、「私に現前する異質な他者の顔を私が黙ってそのまま引き受けることだ」、と言うようなことにでもなるのだろうか？（もしそうだとすれば、きっと地の底でニーチェがこれを聞いて、「そら見ろ！ これこそはまさに私の言った、奴隷道徳そのものではないか！」と言うことだろうが…）まさに我々が本文でも触れたように、「我・汝思想の批判者たちこそ、いわば『フィデリテをコンスタンスに解消する』ような理解のもとに、『〈汝〉を〈それ〉に解消して』しまっている」、とはいえないだろうか？ 逆に言えば「〈汝〉を否定するならば、どうやって、『コンスタンスの束縛』によらない『他者への誠実・フィデリテ』を打ち立てうるのか？ どうやって『強制されず自発的に他者の顔

を自ら引き受ける』ことができるのだろうか?」、と  
言うことを、ぜひ「汝と言う語を嫌う人々」に聞  
きたいものである。

ここにはちょうど、例えばカント倫理学について、  
もちろんそれはすばらしい人間論ではあるのだが、  
もしこの形式だけを固定化するならば、即ちまさに  
マルセル的に言えば「フィデリテに到らないコンス  
タンスの次元でのみ」カント的な道徳を考えるなら  
ば、単なる〈過酷な道徳〉に還元されてしまいがち  
であることと、同様のことがらを、我々は見出せな  
いものだろうか? (本来カントの言う所をすなおに  
見るならば、「意志と義務が一致しないところに純粋  
な道徳はありえない」とのその主張自体、マルセル  
的に言うならば、まさに「コンスタンスへの安住の  
戒め」そのものとも言うるはずなのに、この「意  
志」の観念自体が、汝の神秘を欠いた図式の枠内で  
固定的に構成される限り、「どこにも真のフィデリテ  
は見出されえまい」とはいえないだろうか?) マル  
セル自身は、カント倫理学における他者尊重の精神  
そのものに対しては決して異を唱えるものではなく、  
ただその論法の「形式性」、「理論武装の方法の  
過度の硬直性」などといった側面に対しては極めて  
批判的であったのだが<sup>(29)</sup>、これももちろんマルセル  
がカントに抗して「安逸な努力放棄」を唱えたかっ  
たわけなのではなく、むしろまさに「道徳が形式だ  
けで考えられる限り、ここからは真のフィデリテ  
には到り得ない」と考えるからではなかったろう  
か? そう考えるならば実に、現在のわれわれ自身  
のように、このカントからもはるかに遠ざかった、  
ニーチェやサルトル以降の時代に生きる者たちにと  
っては、マルセルが「極端な例」として引き合い  
に出したような、「コンスタンスへの反発のあまりに、  
フィデリテさえも最初に眼中から除外する」よう  
な事態さえもが、もはやマルセルの生前のような  
時代状況とは違って、全く「極端」でも何でもなく、  
もはや決して珍しくなくなってしまっているのでは  
ないだろうか? それこそ本論で取り上げたところ  
の、マルセルが描いたような、「どうせ他人との約束  
なんて守れそうもないから、最初から約束なんかし  
ない」と言うような例などは、むしろ我々にとって  
はまだ「ましな」社会的態度とみなされ、それどこ  
ろか「約束の有無などには全く拘泥すらしめない」よ  
うな例さえも、カントの時代から二百年を経た時代  
の我々にとっては、不幸にしてあまりにも「当たり  
前」になってしまっているのではなからうか? だ  
からこそ、我々は、いわば「カントがめざした、『他  
者を手段としてではなく目的として遇する』精神」

を、「カントが厳密に理論化し定式化したような論  
法」とは、別の仕方ではめざしたともいえようところ  
の、かかるマルセルの誠実論を、今こそマルセルの  
生前の時代以上に、より必要としてはいないだろう  
か?

02-03年研究で取り上げた、「愛が死を超える」と  
言うこと<sup>(30)</sup>も、まさに、このようなコンスタンスの  
次元においては、全く考えられないものである。  
あるいはカントにおける「実践理性の要請としての  
不死」と言う主張も、とらえ方によっては、ここで  
見たマルセルの主張と、共通するものとしても理解  
できる余地もないだろうか? ただマルセルにとっ  
ては、「道徳」ならざる「愛」の呼びかけに答える  
「汝」の人格的な實在なくしては、「実践理性として  
の道徳の地平からの要請」は、決して永久に充足さ  
れえないものであったのだが。

序論で触れたところの、97年著書の時点で残る課  
題として示していた、マルセルの「具体哲学」の意  
義に即して、今回検討した「フィデリテ」と「コン  
スタンス」の対比について整理するならば、マルセ  
ルは、日常的経験の中で、「自己へのコンスタンスに  
囚われない、汝へのフィデリテを問う」ことを通し  
て、〈それ〉の限界を示し、〈汝〉に目を向けしめ、  
さらに〈絶対の汝〉の呼びかけの潜在を経験の中  
に見出そうと試みた、といえるだろう<sup>(31)</sup>。実に「他者  
を〈それ〉とするところでは、他者へのいかなる善  
行も結局は自己満足を超ええず、いわんや神を〈そ  
れ〉とするならば、いかなる讃美も結局は偶像崇拜  
に陥る」と言うしかあるまい。

我々がここで見たような、「コンスタンスに留まら  
ざるフィデリテ」を求めるマルセルの主張には、使  
徒パウロの次のことばの～あえて「神学的」な形  
の手前に留まった「前神学的な」形での～、ひとつ  
の間接的な証言を、我々は見出しうるのである。

「全財産を貧しい人々のために使い尽くそうとも、  
誇ろうとしてわが身を死に引き渡そうとも、愛がな  
ければ、わたしに何の益もない」<sup>(32)</sup>。

## 註

- (1) これについては、2001年9月、日本宗教学会第  
60回学術大会(於、久留米大学)において発表  
(小林 敬:「初期マルセルの二つの日記の比較  
に見る死生観の変化について」)。なお、拙論:  
「『汝、死ぬことなからん(Tu ne mourras pas)』  
～愛と死をめぐるガブリエル・マルセルの思想  
と復活信仰(1)～」、『基督教』第37号所収、  
北海道基督教会、2002年7月)及び、「実存か

- ら告白へ ～愛と死をめぐるガブリエル・マルセルの思想と復活信仰(2)～」（『哲学研究年報』第37輯所収、関西学院大学文学部哲学研究室、2003年6月）をも参照。
- (2) これについては、2005年3月（日本宗教学会の2004年度の大会研究発表をも兼ねた）IAHR 東京大会、において発表（パネル「ガブリエル・マルセルと21世紀」、代表者、小林 敬。うち、発表分担者、小林 敬「マルセルの我・汝思想を再び考える」）。詳細はIAHRのホームページを参照。（<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/>）なお、この発表の草稿を基として、次の論文が発表されている。拙論：「マルセルの「我・汝」思想を再び考える」酪農学園大学紀要、第31巻1号（人文・社会科学編）所収、2006年10月。
- (3) 拙著：『存在の光を求めて——ガブリエル・マルセルの宗教哲学の研究（I）——』、創文社、1997。
- (4) Gabriel MARCEL: 《La fidélité créatrice》, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940.（邦訳、『拒絶から祈願へ』、『マルセル著作集』第三巻所収、竹下敬治及び伊藤晃訳、春秋社、一九六八。）以下、RIと略す。ここで、この「フィデリテ・誠実」という語に、なぜ特に「創造的・クレアトリス」という形容詞が付加されているのか、ということこそ、論を先取りするならば、まさしくマルセルがこの概念を、本発表で仮に「固執」と訳した「コンスタンス」という形式的観念だけにとどまらないものと考えていたからだといえよう。逆に言えば、彼が「コンスタンス」と呼んだ「単なる外形的な義務順守」などのような現象には、特に創造性や能動性は必然的には伴わないものだ、といえる。以下このテキストをもとにした要約と敷衍を軸にして、これと合わせて、発表者小林自身のの見解をも述べてゆきたい。
- (5) Cf. *ibid.*; pp. 192-194. (Surtout, p. 194, 《En simplifiant beaucoup, mais sans, je crois, fausser l'essentiel, je dirai d'une part que la foi s'est éclairée pour moi à partir du moment où j'ai pensé directement la fidélité; et d'autre part, que la fidélité s'est éclairée à mes yeux à partir du *toi*, à partir de la présence elle-même interprétée en fonction du *toi*.》) なお、改めていうまでもないことかもしれないが、もともと「誠実=フィデリテ=フィデリタス」と「信仰=フォワ=フィデス」とは、同じ語源に発している。
- (6) Cf. *ibid.*; pp. 194-199. (Surtout, pp. 198-199, 《Il n'est pas moins important d'observer ici comment le problème de la fidélité se conjugue avec le problème de la mort. (...) Le problème de la mort -- est-ce un problème? nous le verrons, cela est douteux -- ne se pose pas pour l'être aimé; il n'est pas séparable du problème, ou du mystère, de l'amour. Dans la mesure où je fais le vide autour de moi, il est assez claire que je puis m'intraîner à la mort et m'y préparer un sommeil indéfini. Il en va tout autrement où le *toi* surgit. La fidélité ne s'affirme vraiment que là où elle défie l'absence, où elle triomphe de l'absence qui se donne à nous -- peut-être, sans doute, fallacieusement -- comme absolue et que nous appelons la mort. Mais le problème de la mort coïncide avec le problème du temps saisi au plus aigu, au plan paradoxal de lui-même. J'espère réussir à faire voir comment la fidélité, appréhendée dans son essence métaphysique, peut nous apparaître comme le seul moyen dont nous disposions pour triompher efficacement du temps, -- mais aussi que cette fidélité efficace peut et doit être une fidélité créatrice.》)
- (7) Cf. *loc. cit.*, surtout, p. 198. (《On le voit, et ceci est fondamental dans toute ma pensée, le mystère n'est pas interprété ainsi qu'il l'est chez les agnostiques, comme une lacune du connaître, comme un vide à combler mais au contraire comme une plénitude, je dirais plus: comme l'expression d'une volonté, d'une exigence si profonde qu'elle ne se connaît pas elle-même, qu'elle se trahit sans cesse en se forgeant de fausses certitudes, tout un savoir illusoire dont pourtant elle ne peut se contenter et qu'elle brise en prolongeant l'élan même auquel elle a cédé pour les inventer. Dans cette reconnaissance du mystère se transcende, plutôt qu'il ne se satisfait, cet appétit de connaître, ce *Trieb zum Wissen* qui est à la racine de notre grandeur et aussi de notre misère.》)
- (8) Cf. *ibid.*; p. 199. (《... On pourrait dire (...) qu'elle [la fidélité] est liée au moment féodal

- de la conscience et que dans une philosophie (...) rationaliste, elle devient difficilement pensable (...).》)
- (9) Cf. *ibid.*; p. 200. (《Il me paraît d'abord important de distinguer rigoureusement entre la constance et la fidélité. La constance peut être regardée comme l'armature rationnelle de la fidélité. Il semble qu'elle se définisse simplement de ce fait de préserver dans un certain propos (...) Toutefois ce serait là perdre contact avec la réalité même que nous prétendons penser. (...) Mais on voit aussitôt que dans la fidélité n'intervient pas seulement la constance entendue comme immutabilité. Elle implique un autre élément (...) que j'appellerai la présence. (...) Je ne peux certainement pas dire qu'entre constance et présence il y ait une opposition, ce qui serait absurde. Mais la conscience considérée par rapport à la présence offre un caractère à quelque degré formel (...).》尚、ここでマルセルが用いた形式的な《constance》という名詞自体の、通常の辞書的な日本語訳は、例えば民法における、夫婦間の「貞節」の義務であるとか、また生物学における、変温動物に対しての恒温動物の「恒温性」というような程の意味となる。要するに「変動することなしに常にある状態にとどまること」を意味する語である。註(4)に参考例示した日本語版著作集では「不変性」という訳語を当てているが、(まず本論文の原型となった口頭発表の際には、この音が「普遍性」と紛れる恐れもあったし、)何よりも「不変」という日本語では、マルセルがこの文脈で注目した「形式性」の不十分さを、(すなわち、本文で後述するような「たとえある夫婦が形の上では浮気などしないとしても、それだけで真に誠実だといえるか？ 誠実さとは、単に恒温動物が変温動物とは違う、というような意味で、自分の思いや言葉をただ墨守するだけ、という意味しかないものなのか？」というような彼の問題提起を、)適切に表現できるとは限らないと思われるため、あえてこの訳語を踏襲することを避けた次第である。
- (10) Cf. *loc. cit.*
- (11) 前掲拙著第四部第二篇参照 (合わせて次をも参照)。Cf. MARCEL: *L'homme problématique*, Aubier, 1955. (邦訳『人間、この問われるもの』、

(前掲著作集第六卷所収、西村嘉彦及び福井芳夫訳、一九六七。)

- (12) Cf. *RI*; pp. 201-203. (Surtout, p. 202, 《Sans doute, (...) si je suis constant par volonté, ou encore par souci de me confronter à certaines obligations, je peux, je dois même presque inévitablement 'apparaître comme étant pour X un ami fidèle. Mais comment la situation se présente-t-elle pour X? c'est là ce qui importe, 《ami fidèle》 n'étant pas un titre que j'aie à m'accorder à moi-même. Vous sentez très bien sans que j'y insiste qu'il y aurait même de choquant et de contradictoire à me décerner à moi-même ce brevet. Supposons que X apprenne par une voie quelconque que je me suis comporté envers lui d'une façon *consciencieuse*, il est vraisemblable qu'au moins dans son for intérieur il me déliera de cette obligation; (...) [il me dirait] 《Ne te crois donc pas obligé de...》 (...) disons encore qu'à ses yeux une certaine valeur est perdue, ce qui reste n'est qu'une paille (...).》)
- (13) Cf. *ibid.*; p. 204. (《J'entre dans un parti; tous ce que les membres de ce parti ou son comité directeur auront à exiger de moi, ce sera que je me conforme d'une façon régulière et stricte à une certaine discipline. Il peut se faire que je ne m'y soumette qu'à contre-cœur, qu'en moi quelque chose proteste âprement contre cette sujétion qu'exerce sur moi mon parti; mais ceci n'intéresse pas directement le comité ou les autres membres. (...) On peut dire en effet que l'appartenance à un parti risque ainsi ou bien de laisser subsister un écart constant entre les paroles ou les gestes d'un homme et sa pensée ou son sentiment véritable, ou bien aboutir (...) à un embrigadement de l'âme elle-même, la discipline s'intériorisant au point de supprimer toute spontanéité intérieure.》)
- (14) Cf. *ibid.*; p. 205. (《Il faudrait par ailleurs montrer comment le problème se pose pour la plus étroite et la plus essentielle peut-être des relations personnelles --- je veux dire la relation conjugale. Nous connaissons tous des unions où un époux n'est fidèle à l'autre que par pur sentiment du devoir où la fidélité se

- réduit à la constance. Admettons que l'autre s'aperçoive; cette découverte pourra poser pour lui un problème angoissant. (...))
- (15) Cf. *ibid.*; pp. 206-209. (Surtout, p. 209, «En d'autre terme, n'est-ce pas une grave erreur de transporter le crédit dans le domaine des sentiments et des actes? n'est-il pas d'une probité stricte de vivre au comptant --- d'imiter en somme ces valétudinaires comme nous en connaissons tous qui n'acceptent jamais catégoriquement une invitation et disent: je ne peux rien promettre, je viendrai si cela m'est possible, ne comptez pas sur moi...? (...) Elle [cette attitude] tendrait évidemment à rendre la vie sociale impossible, puisque personne ne pourrait plus se reposer sur personne. il est probable qu'un anarchisme cohérent (...) devrait aller jusque-là. Mais il est beaucoup intéressant pour nous d'explicitier les postulats que cette attitude implique (...).»)
- (16) Cf. *ibid.*; pp. 209-210. («Observons que, de ce point de vue, toute assertion portant sur mon passé paraît sujette à caution, si ce n'est dans la mesure où elle vise des faits qui ont pu être constatés par d'autres et qui sont par conséquent susceptibles d'être regardés comme extérieurs à moi, comme objectifs au sens fort. Mais ce postulat est lié à une certaine représentation de la vie intérieure --- représentation dans le fond toute cinématographique. --- Admettons que je veuille arrêter à un instant quelconque un film qui se déroule devant moi; il est évident qu'au moment où se produira cette immobilisation, on «en sera» à une certaine pellicule désignable en fait. (...) Imaginez un homme qui, au cours d'une querelle peut-être insignifiante, déclare à sa femme qu'elle l'assomme, qu'il ne peut plus la supporter; ce sont ces derniers mots, il est écrasé par une automobile quelques instants plus tard. Le mouvement d'humeur très violent auquel il a cédé devra-t-il ou pourra-t-il être regardé comme l'état dernier de son sentiment pour sa femme? (...))
- (17) Cf. *ibid.*; p. 202-203. («Il semblerait en effet normal, d'un point de vue rationaliste ou simplement rationnel, que le principe de valeur résidât ici dans la bonne volonté, dans cette constance à laquelle je me suis efforcé; et pour pour autant que j'imagine un juge extérieur qui donne des points, je puis admettre qu'en effet ce juge m'attribue une bonne note. Seulement ce qui est claire, c'est que cette hypothèse, cette référence est absurde. Il ne s'agit ici de rien qui ne puisse être mesuré par un tiers impartial, ou même, absolument parlant coté. En réalité la fidélité n'est telle, elle ne peut être appréciée comme telle par celui auquel elle est vouée que si elle présente un élément de spontanéité essentielle, qui est en soi radicalement indépendant de la volonté.»)
- (18) Cf. *ibid.*; p. 211. («En réalité, quand je prends un engagement, je pose en principe que cet engagement ne sera pas remis en question. Et il est clair que cette volonté active de non remise en question intervient comme facteur essentiel dans la détermination de ce qui sera. Elle obture d'emblée un certain nombre de possibilités; et par là elle me met en demeure d'inventer un certain *modus vivendi* qu'autrement je serais dispensé d'imaginer. Ici apparaît sous une forme élémentaire ce que j'appelle *la fidélité créatrice*. Ma conduite sera tout entière colorée par cet acte qui a consisté à décider que l'engagement pris ne sera pas remis en question. Le possible barré ou refusé sera par là rejeté au rang de tentation. Reste cependant à savoir sur quelle base peut se constituer ce refus de remettre en question qui est au coeur de l'engagement.»)
- (19) Cf. *ibid.*; p. 205. («Mais surtout --- et ici nous quittons le plan social --- ce qui décide ici, c'est la façon dont cette union conjugale est fondée, dont elle a contractée; et ici pose le problème du sacrement sur lequel j'aurai à revenir dans ma conclusion.»)
- (20) Cf. *ibid.*; pp. 213-214. («Ce que nous apercevons pour le moment, c'est que toute fidélité s'édifie sur un certain rapport senti comme indéfectible, donc sur une assurance (...). Mais ce mystère, on ne l'éliminerait pas

en tentant de réduire la fidélité à l'acoutumance ou à une contre-partie mécanique de la contrainte sociale. La philosophie de la fin de la XIXe siècle a largement pratiqué ces essais de minimisation ou de dépréciation, et on peut se demander si elle n'a pas contribué dans cette mesure à précipiter le monde dans l'état chaotique qui est aujourd'hui le sien.)) なお、私事ではあるが、筆者小林自身も又、「二つの聖礼典」を主張するプロテスタント教会から「七つの秘跡」を守るカトリック教会へと改宗し、単なる「信仰告白式」の意味だけに留まらない「堅信の秘跡」と、「聖変化しない記念としての聖餐式」の意味をはるかに超越した意義を持つ「聖体の秘跡」に、自ら与ってはじめて、～自分自身はかつてプロテスタントとして「聖礼典とはされていない結婚式」に与っていたものではあるが～ここでマルセルが言及しているような、「結婚の秘跡もまた、洗礼の秘跡や聖体の秘跡と同様に、人の思いを超えた秘跡なのである」ということの重みを、それまで言葉の上で理解していた次元を超えて、肌で納得できたように感じている。

- (21) Cf. *ibid.*; pp. 216-217. ((...)) La fidélité à un être particulier donné dans l'expérience se présente, pour celui qui la *vit* et ne la considère pas du dehors, comme ne se laissant pas réduire à l'attachement qui lie la conscience à elle-même ou à ses propres déterminations. (...) En d'autres termes, (...) on admettra sans difficulté qu'il puisse exister une fidélité réelle dans l'ordre empirique, par rapport à un *toi* (...). (...) Plus ma conscience sera axée sur Dieu lui-même évoqué --- ou invoqué --- dans sa vérité (j'oppose ici Dieu lui-même à telle ou telle idole, ou telle image dégradée de lui), moins cette déception [= la déception à *toi*] sera concevable.))
- (22) Cf. *ibid.*; pp. 217-218. ((Dès lors cette base de fidélité (...) apparaît (...) inébranlable là où elle est constituée, non pas à vrai dire par une appréhension distincte de Dieu considéré comme quelqu'un d'autre, mais par un certain appel lancé du fond de mon indigence *ad summam altitudinem*; c'est ce j'ai parfois appelé le recours absolu. Cet appel suppose une humilité radicale du sujet; humilité polar-

isée par la transcendance même de celui qu'elle invoque. Nous sommes ici comme à la conjonction de l'engagement le plus strict et de l'attente la plus éperdue. Il ne saurait s'agir de compter sur soi, sur ses propres forces, pour faire face à cet engagement démesuré; mais l'acte par lequel je le contracte, j'ouvre en même temps un crédit infini à Celui envers qui je le prends, et l'espérance n'est pas autre chose. Dès lors, on le voit sans peine, l'ordre des problèmes que j'ai successivement abordés se renverse absolument. Il s'agira de savoir comment, A partir de cette Fidélité absolue que nous pouvons bien appeler la Foi, les autres fidélités deviennent possibles, comment c'est en elle et sans doute en elle seule qu'elles trouvent de quoi les garantir. On serait conduit sur cette voie à reconnaître la valeur et le sens de ce qu'il faut bien appeler la consécration. Et c'est maintenant seulement que nous pouvons nous demander directement à quelle conditions une fidélité peut-être créatrice (...))

- (23) Cf. *ibid.*; pp. 218-219. ((Entendez-vous par la foi, me demandera-t-on, une croyance religieuse déterminée, et en particulier la croyance catholique? (...) Je répondrai qu'il s'agit pour moi d'arriver à déterminer la place et le sens du *je crois* dans l'économie métaphysique et spirituelle; et que je ne suis nullement tenu dans cette tentative de faire abstraction des données que me fournissent les religions existantes.))
- (24) Cf. *ibid.*; p. 220. ((...)) *Croire*, au sens plus fort --- non pas croire que, c'est-à-dire présumer que, --- c'est toujours croire en un *toi*, c'est-à-dire en une réalité personnelle ou supra-personnelle susceptible d'être invoquée et comme placée au-delà de tout jugement portant sur une donnée objective quelconque.))
- (25) 下記の註(26)に引用するように、今次のテキスト内でもマルセルは、人間の生の悲劇的な側面がかえって「絶対の汝」へ向けての希望への超越の出発点となることを示しているのではあるが、今次のテキストで極めて短く述べられているこの点について、より詳しく彼が述べている

箇所としては、次のものを参照されたい。Cf. Marcel: *Position et approches concrètes du mystères concrètes*, 2e édition, Nauwelaerts/Vrin, 1948; pp. 66-68. ここでは、「存在」を「問題」として客観的に考えるだけでは、人間として現実の中に生き実存している人間存在の様々な困難、不安、試練は、全くどうにも「問題として客観的に解決」できるものではない、という所から、「超問題・神秘」としての「存在」そのものに関わることとしての我々の生・実存への自覚に我々は目を向けしめられざるをえない、というような彼の省察が展開されており、究極的にはこの「存在そのもの」の「絶対的な汝」としての我々自身への人格的なかわりについての証言にまで展望が開かれているものである。

- (26) Cf. *ibid.*; pp. 224-225. ((...) Ces remarques permettent (...) d'entrevoir comment une réponse peut être apportée à la question de savoir quelle est la place du *je crois* dans l'économie spirituelle. (...) Ici comme partout ailleurs un consentement initial est requis, et ce consentement peut être refusé à tout moment. Le désespoir et la trahison sont là qui nous guettent à tout moment; et la mort, au bout de notre carrière visible, comme une invitation permanente à la défection absolue, comme une incitation à proclamer que rien n'est, que rien ne vaut. (...) Il convient (...) de marquer (...) que cette métaproblématique de la mort et du non-être est possible, que le suicide est possible (...). (...) A la racine de ce que nous sommes, il faut reconnaître un vacillement; et à ce scintillement existentiel correspond à la cime de nous-mêmes le scintillement de la croyance. (...). Dès lors, il semble que s'amorce le mouvement par lequel je pourrai m'affranchir du pessimisme objectif de la mort. (...) Il ne se peut, du moins sans une grâce dont le philosophe entrevoit à peine la possibilité, il ne se peut pas, dis-je, que cette libération soit obtenue et qu'elle devienne pour nous un fait accompli. Mais ce qu'autorise, (...) en decà du donné révélé, la réflexion la plus stricte sur notre condition, c'est que, nous rendant toujours plus activement perméables à la Lumière par laquelle

nous sommes au monde, nous soyons admis à espérer de la mort qu'elle nous arrache à nous-mêmes pour mieux nous affirmer dans l'être (...).) なお、ここでマルセルが言及したことの文脈をより正確に理解するためには、別途、彼の「自殺と殉教（自己犠牲）の根本的な違いに関する考察」をも参照する必要がある。その中で彼は「自殺と殉教の違いは、ちょうど売春と結婚の違いに例えられる」との旨を述べている。註(1)引証 03 年論文註(2)参照。Cf. MARCEL: *Présence et immortalité*, Flammarion, 1959 (邦訳、『現存と不滅』, 前掲著作集第二巻所収, 信太正三等訳, 一九七一); p. 148.

(27) 註(1)引証 03 年論文註(2)参照。

(28) 註(2)参照。

(29) Ex. cf. MARCEL: *La dignité humaine*, Aubier, 1964 (邦訳、『人間の尊厳』, 前掲著作集第八巻所収, 三雲夏生訳, 一九六六); pp. 169-170. この他に、マルセルが「カント主義」とカント自身との区別を訴えた主張 (Cf. RI; p. 83), 形式化された「カント主義」への批判 (Cf. RI; p. 157), さらに、カントのいう「自律」の概念の固定化, 形式化, 教条化に対する批判 (Cf. *Être et avoir*, Aubier, 1935 (邦訳、『存在と所有』前掲著作集第二巻所収, 渡辺 秀 等 訳); pp. 188-193) についても、ここでの論点に関連して、合わせて提示しておきたい。

(30) 註(1)参照。

(31) 註(3)参照。

(32) 新約聖書『コリントの信徒への手紙, 一』13 章 3 節。

備考: この論文は、2006 年 9 月、東北大学文学部において開催された、日本宗教学会、第 65 回学術大会における、同題名の口頭発表を基として執筆されたものである。なお、同発表の趣旨は、同学会発行の『宗教研究』, 第 351 号 (2007 年 3 月) にも収録されている。

#### (Résumé)

Pourquoi est-elle «créatrice», la notion très importante dans les pensées marcelliennes, la fidélité créatrice? Si elle n'était qu'une simple attitude fermée, c'est-à-dire la constance, on ne pourrait pas la traiter comme une idée centrale de ce philosophe. Mais quelle est la différence entre ces deux notions?

Dans cet article, l'auteur veut distinguer la différence profonde de ces deux notions, pour

qu'on puisse comprendre plus clairement les pensées inter-subjectives de Gabriel Marcel.