

2013

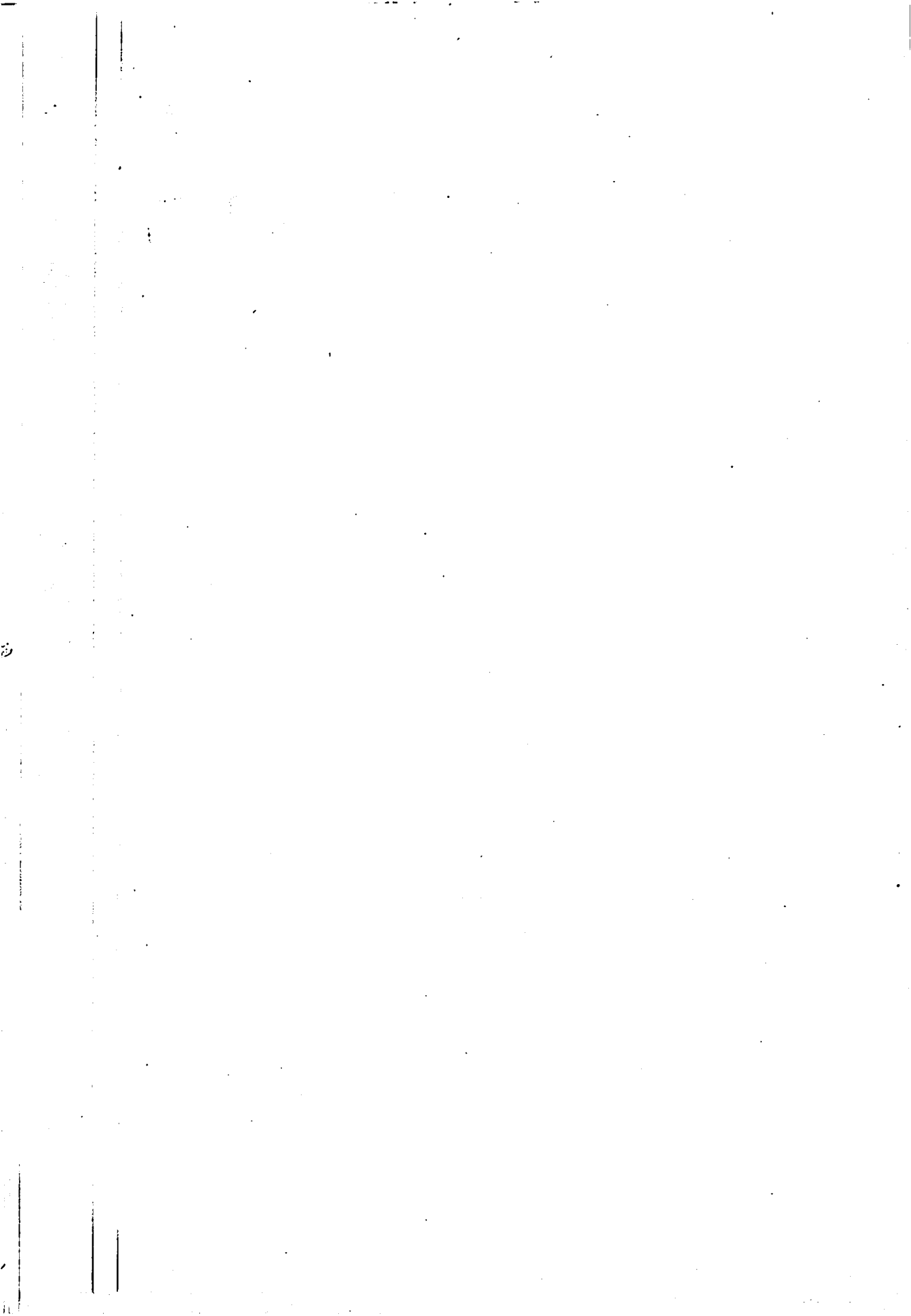
Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

18

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie



目 次

2012年秋季大会シンポジウム：デイドロ哲学再考：生誕300年を迎えて

はじめに	山口 裕之	1
デイドロとフランス現代思想：リオータル『非人間的なもの』との関係から	大橋完太郎	3
『百科全書』における哲学・言語・政治	逸見 龍生	16

2013年春季研究大会シンポジウム：Michel Henry et la phénoménologie de la culture

Introduction	Masaya KAWASE	31
La culture et la vie du sujet : remarques à partir de la pensée de Husserl	Nicholas MONSEU	33
Archéologie du corps propre. Vers une phenomenology de l'Origine de la culture	Yukio NAKA	41
La culture, l'art et le développement de la vie. Réflexions sur Michel Henry	Jean LECLERCQ	61

2012年秋季大会・一般研究発表要旨

パスカルの賭けの必然性をめぐって —「数学的賭け」の解釈と批判	宮崎 信嗣	69
「デカルト—エリザベト往復書簡」における 心身相互作用に関する「重さ」の比喩の重要性	豊岡めぐみ	70
ベルクソン『物質と記憶』における知覚と実在	木山 裕登	71
関式とイメージの妥協による経験の変容—ベルクソンの関式論	清塚 明朗	72
概念とは何か、何であるべきか	中村 大介	73
レヴィナスにおけるカント —『存在の彼方』における注から出発して	本間 義啓	74

2013年春季大会・一般研究発表要旨

L'essence de la «philosophie du christianisme» chez Michel Henri	Tadayoshi FURUSO	75
Vivre sans exister -La réception ambivalente de la vie fichtéenne dans <i>L'essence de la manifestation</i>	Yukihiko HATTORI	76
Ce qui rend possible le passage des signes naturels aux signes volontaires	Katsuhiko KOEMON	77
Le phénomène de la perversion dans la pathologie transcendantale de Marc Richir	Tetsuo SAWADA	78
« Au-delà de l'essence » de Lévinas et le Bien platonicien	Reiko KOBAYASHI	79
L'éthique kantienne selon la psychanalyse —Comment s'entendre parler comme un autre?	Yoshihiko HOMMA	80
Le problème de la définition dans le « Tractatus De Intellectus Emanatione » de Spinoza —Sur l'inachèvement du « Tractatus De Intellectus Emanatione ».	Wataru AKIHO	81
« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui » :qui est le « tiers » chez Emmanuel Levinas	Shojiro KOTEGAWA	82

Intersubjectivité et métaphysique chez Merleau-Ponty	Keiichi YAHATA	83
Le rythme et le sensible : le temps musical chez Gisèle Brelet	Shoichi YAMASHITA	84
『物質と記憶』における精神と物質の二元論—図1の曲線0が示すもの	天野恵美理	85
考古学と系譜学のはざままで		
—フーコー『知の意志についての講義』におけるソフィストの「排除」	坂本 尚志	86
「教育者デカルト」の成立に向けた素描—高邁と学識に着眼して	林 洋輔	87
コンディヤック著『人間知性起源論』の出版間もない改定について	飯野 和夫	88
反省哲学における心理学と形而上学—ラシュリエ, ラニョー, アランの場合	新田 昌英	89
知の不可能性において語ること—ジャック・デリダ『声と現象』再読	長坂 真澄	90
形態・リズム・世界—ドゥルーズとマルディネ	小倉 拓也	91
ドゥルーズにおけるルソー—初期ドゥルーズの法思想の観点から	西川 耕平	92
シーニュからフィギュールへ		
—ドゥルーズ『ブルーストとシーニュ』における記号論的転回	黒木 秀房	93
混沌・彷徨としての—貫性, 存在論的な永久革命, 理念的な出来事		
—初期ドゥルーズ哲学の存在論的・政治的な読解の試みに向けて	鹿野 祐嗣	94
公募論文		
デカルトの道徳における医術的役割について	川崎 倫史	95
L'innéité dans la naturalité de l'ego chez Descartes	佐藤 真人	104
光と音の逆二乗則—ケプラー、デカルト、メルセンヌ	平松希伊子	112
デカルトとイエズス会における人文主義教育思想	津崎 良典	121
スピノザ『知性改善論』における定義の問題		
—『知性改善論』の未完成について—	秋保 亘	131
『人間不平等起源論』における「自然的善性」の問題	吉田 修馬	140
身体を横断するもの—レイモン・リュイエル思想—	小林 徹	149
表現としての他者—メルロ＝ポンティにおける他者の問題(2)—	八幡 恵一	158
概念とは何か、何であるべきか		
—カヴァイエスの哲学における「概念」とその「刷新」—	中村 大介	168
出生外傷から器官なき身体へ—ドゥルーズ『意味の論理学』における		
メラニー・クライン受容の意義と限界—	小倉 拓也	177
書評		
Tetsuya SHIOKAWA, <i>Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes</i>	望月 ゆか	186
朝倉友海『概念と個別性—スピノザ哲学研究』	上野 修	194
大橋完太郎『デイドロの唯物論 群れと変容の哲学』	森元 庸介	198
久米博『テキスト世界の解釈学 ポール・リクールを読む』	杉村 靖彦	204

金森修 (編)『合理性の考古学 フランスの科学思想史』	近藤 和敬	208
三宅岳史『ベルクソン—哲学と科学の対話』	原田 雅樹	214
澤田哲生『メルロ＝ポンティと病理の現象学』	檜垣 立哉	222
小泉義之『生と病の哲学 生存のポリティカルエコノミー』	村松 正隆	227
村上靖彦『レヴィナス 壊れものとしての人間』	小手川正二郎	231
檜垣立哉『子供の哲学 産まれるものとしての身体』	杉山 直樹	237

会員の声

フランス語哲学会連合 (ASPLF) 第 34 回大会 参加報告	関村 誠	243
----------------------------------	------	-----

その他

2012 年度活動報告		245
入会手続きについて		248
2014 年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領		248
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定		248
「会員の声」投稿規程		249
日仏哲学会会則		250
編集後記		251

.....	511
.....	512
.....	513
.....	514
.....	515
.....	516
.....	517
.....	518
.....	519
.....	520
.....	521
.....	522
.....	523
.....	524
.....	525
.....	526
.....	527
.....	528
.....	529
.....	530
.....	531
.....	532
.....	533
.....	534
.....	535
.....	536
.....	537
.....	538
.....	539
.....	540
.....	541
.....	542
.....	543
.....	544
.....	545
.....	546
.....	547
.....	548
.....	549
.....	550
.....	551
.....	552
.....	553
.....	554
.....	555
.....	556
.....	557
.....	558
.....	559
.....	560
.....	561
.....	562
.....	563
.....	564
.....	565
.....	566
.....	567
.....	568
.....	569
.....	570
.....	571
.....	572
.....	573
.....	574
.....	575
.....	576
.....	577
.....	578
.....	579
.....	580
.....	581
.....	582
.....	583
.....	584
.....	585
.....	586
.....	587
.....	588
.....	589
.....	590
.....	591
.....	592
.....	593
.....	594
.....	595
.....	596
.....	597
.....	598
.....	599
.....	600

2012 年秋季研究大会シンポジウム デイドロ哲学再考：生誕 300 年を迎えて*

はじめに

山口 裕之

18世紀フランス啓蒙思想を代表する思想家の一人であるデイドロは、1713年に生まれた。今年、2013年はその生誕 300 周年に当たる。「啓蒙思想の三人組」のあとの2人、ルソーは1712年、コンディヤックは1715年（14年説も）生まれである。同世代同士の彼らは、本格的な著述活動を開始する30歳代前半、互いに親交を深めていた。その交流の一面をルソーが『告白』の一節に記している。

「週に一回、パレ＝ロワイヤルに三人で集まり、オテル・デュ・パニエ＝フルーリで食事をともにした。この、週に一度のささやかな会食が、デイドロにはよほどたのしかったらしく、その証拠に、いつもはどんな会合にもほとんど出席しない彼が、この会食には一度も欠かさず顔をだした」（岩波文庫版中巻、114頁）。

こうしたささやかな交流の中で、「啓蒙思想」は育っていったのであった。

さて、この三人組の中でも、同時代において定冠詞つきで「ル・フィロゾフ」と言われながらも体系的に哲学思想を展開した著作がないために、いちばん得体のしれないのがデイドロの思想である。「百科全書派」の名にふさわしく、彼の仕事は自然哲学、形而上学、美学、倫理学から劇作、小説に及んでいる。しかし言うまでもなく、その思想の得体のしれなさは、単に思想領域の広さによるものではない。

彼の人生におけるもっとも充実した時期の大半は『百科全書』の編集に捧げられた。デイドロは単なる編集者ではなく、『百科全書』の多くの項目を自ら執筆しているが、それらの記事は、「デイドロ自身の思想」を十全に展開したものではない。それらの多くは、他人の思想や資料を拝借したものである。事典の項目なのだから、これはある意味、必然的な帰結である。そうした記事の中から「デイドロの思想」を汲み出すことは、かなり骨の折れる作業である。しかし、彼の思想の得体のしれなさの主要な原因は、それが事典の項目の中に埋もれていることでもない。

哲学研究者の間では「自然哲学」を論じたと解釈されるのが通例の『ダランベールの夢』三部作は、彼の小説の代表作と目される『運命論者ジャックとその主人』と同様の対話体の形式を取っている。『ダランベールの夢』の登場人物としてのデイドロは、おなじく登場人物としてのダランベールに、「生命は物質の特定の配列によって生じる」という思想を語り、ダランベールに論難され、反論を試みるが、ダランベールを屈服させるには至らない。しかしその晩、ダランベールは夢を見て、寝言の中でデイドロの思想をさらに展開するのだ。いったいこれは小説なのか、哲学なのか、夢想なのか。実在の人物としてのデイドロ（やダランベール）自身の真意はどこにあるのか。

要するにデイドロの得体のしれなさは、広大な領域を涉猟しつつ、夢想ともいべきスタイルで

思想を展開した点にある。しかし、それは単なる気ままな空想ではない。当代一流の自然哲学や技術についての知識を背景にしつつ、世界の本質的なメカニズムについてなされた夢想なのである。創造は、堅実な論理の積み重ねだけではなく、そうした積み重ねを踏み台にした飛躍によって初めて成し遂げられる。デイドロの仕事(あえて「著作」とは言わない)から読み取るべきは、汲めども尽きぬ豊饒さを持った、創造的飛躍の数々なのである。

今日デイドロは、『百科全書』の編集者として名ばかり有名であるが、その得体のしれない思想の全貌が体系的に研究され理解されているとは言い難い。彼の生誕300周年にあたる今年、そうした研究の第一歩として日仏哲学会においてシンポジウムが開催されたことには大きな意義がある。デイドロの思想を再考することは、彼や彼の仲間たちが必ずしも意図したわけではないがその基礎づけをしたとみなされることになった現代社会の諸制度の構造や限界を再考することにもつながる。「民主主義」や「リベラリズム」といった彼らが準備した価値観は、得体のしれない夢想だったのか。

簡単に発表者の紹介をしておく。大橋完太郎氏は、東京大学総合文化研究科の出身で、近著『デイドロの唯物論一群れと変容の哲学』(法政大学出版局、2011)によって表象文化論学会賞を受賞されるなど、新進気鋭のデイドロ研究者である。今回の論文「デイドロとフランス現代思想：リオターール『非人間的なもの』との関係から」では、デイドロの『ダランベールの夢』で描かれる、「怪物性を含みこんだ存在としての人間」というイメージを、リオターールにおける「非人間的なもの」と重ね合わせる独創的な議論を展開しておられる。

逸見龍生氏は、『百科全書』研究の第一人者で、近年はフランス側研究者との共同で『百科全書』の本文生成研究に取り組まれており、今回の発表「形而上学の時間と哲学の時間—『百科全書』の一項目に関する生成論的解釈学」ではその成果が遺憾なく示されている。

青山昌文氏は、『デイドロ美学・美術論研究』(東京大学博士学位論文)、「デイドロ美学における自然・関係・機能」(『思想』第724号)などの業績を発表されている美学研究者である。今回の論文では、「美」を認識主観が構成するものとするカント以降の美学に対して、デイドロの美学は美の実在性を強調している点を示されている。

こうした多方面からの研究発表によって、今回のシンポジウムでは、「啓蒙主義」「百科全書」といった通俗的なデイドロ理解を打ち破るようなデイドロ像が描き出されることが期待される。

• 青山昌文氏のご発表に関しては、今回、原稿をいただくことができず、本号に掲載することができなかったことをお詫びいたします(編集委員長 香川 知晶)

ディドロとフランス現代思想 ——リオタール『非人間的なもの』との関係から——

大橋 完太郎

0. はじめに

ディドロの足跡をフランス現代思想のなかに見いだすことは難しいことではない。たとえばかつてフーコーは、ディドロを文学的なものの知的可能性を最大限に示した作家として高い評価を与えていた。だが実際のところ、ディドロの思考についてフーコーが具体的におこなった検討はきわめて限られている。現代的な文脈から見てディドロの思考のどの点が触発的であるかについての検討は、まだ十分だとは言えない。こうした検討の端緒として、今回はジャン＝フランソワ・リオタールの「非人間性」概念を分析し、ディドロの「怪物」概念との比較を行ってみたい。

1. リオタールにおける「非人間的なもの」の働き

1988年に発表した『非人間的なもの——時間についての講話』のなかで、リオタールはディドロに対する肯定的評価を明らかにしている¹⁾。この書はリオタールがさまざまな場所で行った講演を編集したものだが、一貫した主旨は存在している。主たるテーマは、タイトルに現れる「非人間的なもの」と「時間」、およびその関係となる。

リオタールは、「人間」という名のもとで、人間の価値を疑い破壊する一切のものに対する批判が排除されてきた現状を「人間主義的偏見」として批判し、それに抗する非人間的なものの立ち上げを試みる。アーベル、ローティエ、ハーバーマス、ロールズ、デヴィッドソンらは人間主義者として告発され、フランスのアラン・ルノーやリュック・フェリーの名も同列にあげられる。リオタールは彼らを復古主義者として批判し、人間的なものと非人間的なものとのが、この復古主義的な人間主義のなかで逆転してしまっているという。現状に対するこうした批判は、アポリネールやアドルノが提唱した「非人間的なもの」に対する評価と結びつく。非人間的なものの提唱は、それゆえ、人間的なものの再建と深く関わっている。リオタールは現代の相のなかで、発展という名のもとで強固となりつつあるシステムの非人間性、および、きわめて内密の、魂を捉えている非人間性、という二つの非人間性を見いだす。

前者、すなわち自分を忘却させる「システム」と、決して解消されない不安を抱える精神という後者との対立は、システムが発展するに従って顕著なものとなる。非人間的なものこの二区分はそのまま時間の問題に接続される。システムの発展は時間の節約を要求し、それにともない忘却も促進され、結果として役に立つ情報のみが残る。つまり節約されたシステムの時間性は、忘却と情報化をもたらす。だが他方で、書くことと読むことには「遅さ」が付随している。それは「内密な、

内なるものへ向かう退行をうながす。読み書きに伴う記憶や想起は、時間を加速し短縮するシステム的な時間性にとってまったく別のものとなる。二つの非人間性は、こうした仕方ですべての時間性に対応する。一つ目のシステム的な非人間性は、時間を節約し、圧縮し、情報化する。二つ目の内密な非人間性は、読み書きを通じて時間を遅らせ、想起へと変換する。リオタールはここから、真に人間的なものとしての「幼児性」を提起する。

「人間において、何を人間的なものと呼べるだろう？ 幼児期の最初の惨めさ、あるいは「第二の」本性を獲得できる能力をそう呼ぶのだろうか？ その第二の本性は、言語のおかげで、人間を共同生活に参加できるようにし、意識や大人の理性を持ち得るようにする。これらのものが最初の惨めさに依拠し、前提するということが、これは誰も同意するところである。問題は、この弁証法をどのような言葉で飾ろうとも、それが何らの遺留物をも残さないのかどうかを知ることである。[...] 言葉を奪われ、直立できず、関心を持ったものごとをどうしていいかわからず、利害の計算ができず、共通の理性にわずらわされることのない幼児はぬきんでて人間的なものである。」(4)

幼児的なものが、大人、すなわち合理的人間の他者である真の人間として措定される。人間主義者たちはこれを「非人間的なもの」として扱うが、前＝言語的な審級を持つ批判的実効性をリオタールは強調する。だが、リオタールの試みは、疎外論的構造におかれていたインファンスを回復させることにはとどまらない（そもそも子供から大人へといたる経路が弁証法的なものであるかどうか、リオタールにとっては自明ではない）。ここではさらに現実的な問題が焦点化されている。それは第一の非人間性、すなわちシステム的な非人間性に関わる。リオタールは現実批判のため、理念を積み上げる仕方は有効ではないと考える。むしろ近代以降のシステムの変容を踏まえて、その変容を促進する科学・技術、あるいはそれを担保する哲学の言説の体制そのものを問題化しようとしている。イデオロギーとして今日の体制に含まれている観念こそ「発展」にほかならない、とリオタールは指摘する。「発展」の過程で差異が生じる。諸差異は異なるレベルでの多数の媒介を経て、関係性を増殖させ、媒介項が「豊か」になる。「発展」イデオロギーに基づいたこの基本原理は、経済的・社会的モデル、有機体論的生物学、核物理学、貨幣の流通、あるいは大国の軍事力競争やテクノロジー、メディアの展開など、すべての局面に埋め込まれている。この展開を終わらせるものは太陽の消滅しかない、とリオタールは述べる。つまり、リオタールの非人間的思考は、こうした発展型システムに抵抗するものを見いだそうとする挑戦にほかならない。

「この種の非人間的なものに対する抵抗のほかに、「政治」として何が残っているだろうか？ そして、抵抗するためには、その中であらゆる人間が生まれ、また生まれ続けているところの、惨めで、しかもすばらしい未決定性によって、つまりはもう一つの非人間的なものによって、人間が引き受ける負債のほかに何が残っているだろうか？」(10)

後述するように、その抵抗的な思想の核心のなかで、デイドロの思考が大きな希望として託されている。リオタールにとって、デイドロの思考——とりわけ『ダランベールの夢』に記されたそれ——は、止むことなきシステムの発展に異議を唱える最後の拠点ではなかったか。リオタールは、デイドロの思考を、非人間的で、異なる時間に属する、前＝理性的なものの〈存在〉を記述し得た思考として捉えていたのではないだろうか²⁾。

2. リオタール「物質と時間」における唯物論的期待：『ダランベールの夢』の方へ

『非人間的なもの』のなかでデイドロに対する決定的な言及が登場するのは、第3章「物質と時間」最終部である。この章では、近代における物質概念と、それに伴い、あるいはそれを基礎付けていた時間概念が主題化されている。リオタールはそこで、物質概念をエネルギーという観点からとらえ直している。すなわち、対象を変換するための「力、種類の異なる諸エネルギー、仕事」に焦点を合わせて、空間内で変異する諸対象（すなわち一般的な意味で考えられる物体や物質）を、力の交錯する「質点、もしくは物質系」として考える。その結果、力の捉え方に応じて質点はそれぞれ異なることになる。デカルトの力学体系のなかでは質点は観察によって知覚可能な物体であり、そこでは人間の経験に類比的な変換が施されている。デカルトが対象として抽出した「延長」とは、長さ・幅・奥行からなる実体であり、無限分割可能で、均質的で連続的なものであり、物体は延長の一部として考えられるに過ぎない。物質は古典幾学にかなう仕方で変換されてしまう。リオタールによれば、ここでデカルトが行ったのは「物質的な他者」の排除にほかならない。魂と身体が統一した第三の実体についての知も論じがたい謎として残され、不明瞭な話者としての身体が沈黙のなかに取り残される。「物質とは思考の挫折」である、とリオタールは言う（51）。

デカルト主義に対抗して、リオタールは現代のもっとも先鋭的な物質イメージ、すなわち放射性物質や核分裂を扱う物質観を検討する。リオタールは、ベルクソンの思考のなかにも——正確に言えば、ベルクソンの思考のライプニッツ的な側面に——デカルトの自然学の射程を超出した現代の物質観を見いだす。リオタールは、『物質と記憶』内でベルクソンが構想した「純粹知覚」に注目し、次のように述べている。

「確かに、[ベルクソンの] 作業仮説は [ライプニッツのものとは] まったく別のものであり、お望みならばそれをプラグマティズム的と言ってもいいでしょう。つまり、生命体は事物の変換をおこなう主体であり、どんな知覚もある行為を引き起こします。しかし、プラグマティズム的でない点は、ベルクソンにおいては、この知覚という用語があらゆる質点に適用されているということです。「反応が直接的であればあるほど、知覚は単なる接触にますます類似して行くはずであり、知覚と反応の過程全体は、この場合、必然的運動を伴う機械的衝撃とほとんど区別されない。」（『物質と記憶』）（55）

ベルクソンの考えでは、有機体の複雑度があがるにつれて、直接的な反応は遅延され、妨げられる。この妨げ＝制止によって、可能な行為の未決定性、予見不可能性、自由の増大が発生する。神

経中枢の複雑な仕組みと相関して存在するこの遅延においては、意識化されない「知覚」の数々が「反響」として残存し、表象的な意識の成立を条件付け、それを発生させる。意識の上での知覚、すなわち想起可能なものとして現れる知覚は、こうした無数の無意識的知覚との全体的で相関的な関係の上で初めて機能しうる。無数の非人間的な知覚が収縮した結果として、プラグマティズム的なものと言われる人間的な知覚が存立する。リオタールによれば、精神と物質とを連続的に捉えるベルクソンのこうした考えは、エネルギー変換の一特殊事例と考えられる。中枢神経系という変換装置に環境からの刺激が与えられ、その結果生成した「精神」は、刺激の源である外的実在に「物質」の名を与える。リオタールはここで、科学技術的なもののプラグマティックな役割を強調する。すなわち、本来の意識の外にある「振動」、たとえば放射線の刺激を意識できるインターフェースを獲得することで、自分たちの物質的自由を増大させることができれば、こうしたことを可能にする変換装置を「科学技術」と呼ぶことができるのだろうと述べる。だが他方で、こうしたテクノロジーの進化によって、記憶を複雑化しようとする欲望と、人間とその環境との関係のバランスをとろうとする要求とが激しく対立することになる。リオタールは科学的なものの動機づけが欲望の複雑化と多様化に向かうものであると考える。それは決して安全性やバランス維持に向けられたものではない。科学的なものの展開、すなわち「要求の対象を次々と否認しわばその資格を奪う複雑化」に対して批判的審級にとどまらねばならない。つまりリオタールは、ベルクソンの議論の唯物論的な側面を強調することで、意識的主体たる人間に対して、物質の側から抑制をかけようとする。「物質がエネルギーであり、精神が記憶としてとどめられた振動であるということが本当であるならば、それは非物質主義的な唯物論です。」(60) この「非物質主義的な唯物論」によって、人間的なナルシズムに衝撃を与えねばならない、とリオタールは続ける。それはどのような衝撃なのだろうか。

「現代の科学技術によって人間が学んだことは、人間は精神、いわば複雑化を占有しているのではないということであり、かといって、この複雑化は物質のうちに運命として書き込まれているわけでもなく、複雑化は物質において可能なものであり、まさに人間に先んじて、いきあたりばったりではあるがはっきりと生じたということです。特に人間が学んだことは、人間自身の科学が今度は物質のひとつの複雑化であり、そこではエネルギーそれ自体がいわば自らを反省するようになるのであり、だからといって人間がそこから必ずしも利益を引き出すわけではない、ということです。また人間が学んだことは、このようにして人間は自らを起源としても帰結としても見なすべきではなく、自らをひとつの変換装置として見なすべきであるということであり、その変換装置は、その科学技術、芸術、経済発展、文化によって、そしてそれらが含む新しい記憶保存によって、宇宙における複雑性に対して確実に追加を行っていくのです³⁾」

(61)

精神や意識的な主体は物質的な複雑化から発生したものであり、それは、現にはっきりとした形相を備えているものの、発生段階においては偶然的なものでしかなかったのではないか。リオター

ルの考えは、「物質の洪水」が内包する無限の可能性を前にして、人間的主体が唯物論を考えるときに持つ「悲しい底意」を強調する。「物質と時間」最後に書かれた、「喜びをもたらすかもしれませんし、あるいは絶望をもたらすかもしれません」というような考えこそが、リオタールがディドロの思考に認めた意義であった⁴⁾。実際、技術、自然、物質、それを前にした人間とそれをとりまく偶然性、これらはディドロの主要なテーマ群を構成している。

3. ディドロにおける唯物論的一元論の原理——『ダランベールの夢』読解（1）

リオタールもあげた『ダランベールの夢』は、唯物論的一元論がもっとも魅力的な形で示された対話篇であり、「ダランベールとディドロとの対話』『ダランベールの夢』『対話の続き』の3部から構成されている⁵⁾。第一部では唯物論的一元論の原理をめぐる理神論者ダランベールと無神論者ディドロとの間での論争が主題となる。第二部はモンペリエ学派の医師ボルドゥとレスピナス嬢との対話を通して、第一部で提示された唯物論的一元論の世界観を基底におきながら、生物哲学、あるいは自然哲学的な諸問題についての検討がなされる。第三部『対話の続き』は、引き続きボルドゥとレスピナスの二者によって進められ、種の混交をその主なテーマとしている。

第一部の主題は、「物質の一般的で本質的な性質 *qualité générale et essentielle de la matière*」(90)としての「感性」を求める問いかけとして提示される。物質に感性を全面的に見いだすとき、ある物体がいかにして生命のない状態から生きた感性の状態に移行するののかという点が第一の問題となる。

「ディドロ：そうさ。だって君、食事をしながら、君は何をしようと思うかね？食物の能動的な感性を妨げている障害を取り除いているのだよ。食物を君自身に同化 *assimiler* させているんだよ。食物を肉にしているんじゃないか。食物を動物化 *animaliser* しているんだ。」(93)

摂食が移行の契機となる。摂食による同化＝動物化という概念は、『ダランベールの夢』において新しく現れたもっとも重要な概念の一つである。それまでのディドロの唯物論は、「生きている物質 *matière vivante*」と「死んでいる物質 *matière morte*」の二分法を基本としていた。だがそこにおいては、いかにして死んだ物質が生きた物質になるかという説明はなされていなかった。潜在的な感性の存在はそれに対する回答としてある。動物による摂食＝同化の理論は、死んだ物質の能動性を阻害する要因を取り除いて潜在的な感性を解き放つことによって、それを生あるものへと変換する。動物的なものの位相は明らかになる。人間を含む動物は、他の生物を摂食によって同化することによって「肉、あるいは魂を作る。」(95) 言い換えれば、これは「現勢的に感覚を持った物質 *une matière activement sensible*」(95) を作ることにほかならない。ここにおいて「大理石から堆肥へ、堆肥から植物界へ、植物界から動物界、肉への道行き」と呼ばれる物質の連鎖が完成する。現勢的な感性、すなわち魂をもつと見なされる存在は、潜在的な感性を備えていた存在を同化することで成り立つ。潜在的な感性から、動物における顕在する感性へ、そうして記憶や自己、精神へといたる連続的な発達の道筋が描かれる。自己意識は感覚印象を持続的に記憶することから生まれる。自己の行為の記憶が「生の歴史」を形成し、そこから生じた自己意識が「否定し、肯定し、結論を下

し、思考する」(100) こと、すなわち悟性の一連の活動の基盤となる。

悟性の定立に関する考察はこれにとどまるものではない。物質から感性、感性から記憶、記憶から悟性という連続的な発展の中で最終的に形成される悟性は、潜在的なあるいは現勢的な感覚を媒介に、物質的な世界と通底している。つまり悟性は物質的な秩序からの不断の影響を常に受け続けている。ディドロにとっては悟性と対象、言い換えれば主体と客体とははっきりと峻別されるものではない。両者は静的かつ一対一の対置関係へと還元されない。悟性も対象もともに物質的な変転の帰結であって、両者の根源には共通する物質的な生成の秩序が通底している。いわば悟性と対象とは、潜在的なレベルで共鳴しあっている。

唯物的一元論の観点に基づいた人間概念は、以上のような手続きをもって定立される。潜在的感性から現勢的感性への移行は「物質—植物—動物」という回路を経由する。人間をも含めた動物は、物質の中にある潜在的な感性を摂食という同化作用によって取り込み、自らの感性として現勢化させる。人間はそうにして生じた感覚を記憶として連続的に保持し、形成された連続的な感覚の歴史から自己意識が発生する。摂食によって発生した感覚、感覚の継続としての記憶、記憶の歴史化の所産としての自己意識が、両者を結びつけている。感性を基本にしたディドロの世界観は最終的に認識主体たる人間を定立することで完成する。

第一部におけるもう一つの問題系として、生物の自然発生に関する議論がある。ディドロは根源的な自然現象として「生氣なき状態から感覚ある状態への移行」と「生命の自然発生」の二つをあげる⁶⁾。第一部における唯物論的一元論は、この二つの問題系をいかに統一して整合的に解釈するかという意図のもとに構築されている。そこでは生命の発生における神的創造の契機が否定される。無生物から生物が自然発生する原理としては、作用と反作用、あるいは熱といった力学的な概念があげられている(104)。化学的な反応と生命発生の原理が、根本的には同じものとして考えられている。異質なもののどうしの結合が力を発揮する現象は、異なる有機体が摂食によって同一化し変容するという現象と共通している。言い換えれば、生命の発生は運動と熱による潜在的な感性の喚起として説明される。物質が生命あるものへと変化していく現象は、物質を無機的なものとして捉える機械論的な見方では説明できない。ディドロは「ある方法で配置された生氣のない物質が他の生氣のない物質に浸され、熱と運動とを加えられれば、感性と、生命と、記憶と、意識と、情動と、思想が得られる」(105)と結論付ける。発生の原因は、こうして、物質的な配置および物質が潜在的なものとして持つ感性の存在へと帰せられる。配置された物質が別のものへと変成していくことを可能にする仕組みは、ディドロによって連続性の原理と呼ばれている。物質内において個々の要素は常に還元可能な形で接続しているわけではない。ひとたび同化によって結合すればそれは不可分な形の連続体をなす。そこには新たな統一がある。人間も例外ではない。人間の諸器官も、それ自体一つ一つ個別の動物として見なされるが、連続性の法則は、それらが集合して構成された一人の人間が、一つのまったく別の統一体として機能することを保証する。

統一に関する理論は、生物がとる諸形態についてもその原理を与える。アニー・イブライムの指摘によれば、ディドロにおける事物の形についての考えは常に形態変化 *métamorphose* を前提としている⁷⁾。ディドロの生物論においては、質料に対する形相の優越性は前提ではなく、基底的=規

定的な形相に対して質料が配分されるわけではない。ある形態は常に他のものとの同化による形態変化の可能性を潜在的に有している。変化の可能性が常に存在する以上、生物にとって安定した形態は存在しない。生物は常に同化による形態的な変化の途上に位置している。

物の形態は過渡的なものではあるが、しかしそれ自体における内的統一を保っている。その結果、異なるものが接合し一つの連続体となった生体概念において、それが有している形態は本質的には分割不可能なものとして見なされる⁸⁾。そうして、形而上学的な形相にかわって物質的な凝集の可能性から導出される可塑的な形態が個物の本質となるとき、個物はもはや種や類という概念では規定されることはない。「すべての動物は多少とも人間であり、すべての鉱物は多少とも植物である。またすべての植物は多少とも動物である。自然界には明確に区別されるものは一つもない」(138) という一節は、あらゆるものが他のあらゆるものと物質的な相互貫入の中で各々を形成するという事態を表している。存在の連鎖の中に断絶はない。「自然界においてはすべてが相互に連関していて、この鎖の中には間隙が存在しない⁹⁾。」

自然界において個物と認められているものは、ある連続的な作用が一時的な形態を獲得したものに過ぎない。個物を境界付ける形相＝輪郭はもはや重要ではない。このことは、『ダランベールの夢』のなかで、存在物が「ある特定数の傾向の総和 la somme d'un certain nombre de tendances」(139) といわれていることから理解される。「傾向性」は、当時の自然学の用語で「ある物体を何らかの方向へと向けるコナトゥス」を意味している¹⁰⁾。つまり、存在物は他の存在物の混合の結果生成したものであり、その混合、言い換えれば「関係性 le rapport」(138) から、存在物の固有の力が生じてくる。ディドロにとっては、力こそが存在物の本質を形成している。事物は諸力・諸関係の束であり、内在的に常に他の事物との関係の中におかれている。関係性から生じる力が個物のコナトゥスとなる。食物連鎖と生死の瞬間とを主たる力の発出契機としながら、自然の諸事物は生成をくり返し、形を変えて生き続けていく。

「では私は決して死滅しないのか?…しかり、疑いもなく、決して死なない。私も、また他の何もかも死なないという意味で…生まれ、生きて、死滅する。それは形を変えることである…ある形でも別の形でも、それはどうでもよいのではないだろうか?」(139-140)

自らが有していると考えられる形態、および他のものがとっている形態に対しても、いかなる根源的な固有性も見いだされないとするならば、人間もある仕方ではなされたある配置のもとに生じた一過性の力の発露に過ぎない。人間は、つねにすでに何かの混合体としてあり、別のものとの結合の末にその形態をさらに変えていく。人間は、いわば「非人間」として、すなわち潜在的な可塑性を有した存在である混合的な怪物として、その本来の姿を現す。唯物論的な存在論のもとで、人間は——他のあらゆる存在者と同じく——ハイブリッドな怪物として見なされる。この怪物性という規定ならざる規定は人間のみにも適用されるものではない。ディドロが提示した唯物論的一元論は、あらゆるものが存在論的に怪物性を帯びていることを明らかにする。

4. 糸の仮説と「人間／怪物」の逆転——『ダランベールの夢』読解（2）

ディドロにおける怪物概念についての先行研究において重要なテーマとなっていたのは、ディドロによって思考された怪物・奇形概念の一般的な役割とでも言うべきものであった¹¹⁾。もちろんこの背景にはディドロにおける重要なテーゼである「全ての存在者は怪物・奇形的 *monstreux* である」という主張がある。確かに存在者のあまねくレベルに渡って浸透している怪物性は、ディドロ独自の体系的思考を構築する上で重要な役割を果たしている。とはいえディドロの思考におけるこの側面のみを強調することは、ディドロの怪物論の一面のみを見ていることになりかねない。ディドロは生物学的レベルでの種概念というものを怪物概念によって否定しながらも、同時に怪物・奇形概念を用いることによって、人間の再定義を試みていたからだ。怪物・奇形 *monstre* は人間の対照項として考えられている。この対照関係は『ダランベールの夢』の中の、次の箇所において明示されている。

「人間は普通の結果 *un effet commun* に過ぎず、怪物 *le monstre* は稀有な結果 *un effet rare* にほかならない。どちらも等しく自然であり、等しく遍在的で一般的な秩序の中にある。」(138)

怪物・奇形の発生は自然における確率上の問題にすぎず、両者の発生を先天的に決定する要因は存在しない。創造に優位をおく前成説は否定される。ここでディドロが言う「遍在的・一般的秩序」、及びそこから生じる偶然の「稀有な」産物としての怪物概念は、第2部の後半部における、生物の発生についての仮説によって説明される。そこでは生物の発生と生体の仕組みとが起源の微細なレベルにまでさかのぼることによって説明される。生体の起源は小さい分子から構成される「細い糸の束 *un faisceau de fils*」と呼ばれる。ボルドゥはレスピナスの発生を「糸の束の切れ端の一本一本が、ただ栄養摂取と組織の形成によって、特別の器官となった」(145)と説明している。ボルドゥは胚の時から雛形として存在している人間の形態が拡大していくという前成説を否定する。糸の束の継起的な発達の中で、人間は糸が分化した結果として生じる。糸の束は触覚を備えており、一種の原身体と見なされる。糸の分化した先端部分が視覚や触覚を司る各器官へと成長することで人体が構成される。聴覚、味覚、嗅覚、視覚といった、五官のうちのほかの感覚も、発展した糸の組織が器官へと分化した結果、糸の組織にあった触覚が変容したものとされる¹²⁾。このような形で説明される人間の発生は、すでにある種の怪物の発生の可能性、つまり両性具有者 *hermaphrodite* の誕生の可能性をはらんでいると示唆されている。

また、糸の束の可塑性は、成長において新しい形へと発展していくことを阻害しない。自然における発生は、可塑性な物質がもつ変形可能性として考えられている。ディドロにとって、両性を共に備えることは、これまでに存在したことがない新しい器官が創造されることを意味している。感覚は器官の数に比例し、喚起されるものであるから、発生した新しい器官は必然的に新しい感覚、つまり「六番目の感覚」(146)を生じさせる。両性具有という怪物は、ディドロにとって、自然による新しい創造の可能性を示す存在となる。それは規範に対する例外ではなく、新しい自然の可能性、自然が持つ更なる拡張の可能性を証明する存在と見なされる。別の箇所では、発生段階にある

糸の束を操作することで、別の怪物、一つ目の人間サイクロプスを生み出すことができるのではないかという思考実験がなされている¹³⁾。器官に分化する以前の、視覚を形成する糸の欠損によって一つ目の人間が生まれてくるというこの仮説は、生物の発生段階における前成説を否定するものとして述べられている。怪物・奇形とは、組織の発生及び生育段階から偶然かつ後天的な結果として生じてくる。

ところで、こうした糸の束の仮説において示されているのは、人間や怪物・奇形の発生要因だけではない。先述したように、そもそもディドロにとっては、人間のみならずあらゆる存在は、個々の要素が不可分な形で「連続性 *continuité*」に基づいて結合された統一体であり、それは「接続性 *contiguïté*」に基づく結合とは異なっている。「[人間の器官は] 一つ一つ別な動物でしかない。連続性の法則が、これを全般的な共感状態、統一状態、同一状態に保っている。」(122)、とディドロは述べる。人間とは輪郭を持った外形によって規定された存在ではない¹⁴⁾。人間とは内臓や感覚器官、身体その他の構成部分が有機的につながりあったものだ。全ての感覚は触覚から分化したものである以上、あらゆる感覚与件は糸に与えられる振動として認知される。動物、人間を統一体として機能させているものは、中心体に位置する「蜘蛛」にほかならない。というのも、自我 *soi* というものでさえ、この蜘蛛に与えられる縦起的な印象を記憶することから生じるものとされているからだ。人間の精神がもつ諸能力、あるいは特性は、蜘蛛と蜘蛛の巣、つまり神経網の本源と枝葉との関係の様態へと還元される。人間とは、あらゆる感覚、時には身体という限界をも超えた微細なレベルも含めた感覚を享受する能力と、そうした感覚全てを一つのものへと統合していく強い力との拮抗という状態で表される。それは、中心化する力と周縁へと散逸させる遠心力との、二つの相反する力が拮抗する作用と反作用との場にほかならない¹⁵⁾。

『ダランベールの夢』において、怪物・奇形の存在は、その分析から得られた仮説がことごとく人間の発生における仕組みや、人間がおかれた状況を説明している。怪物・奇形の存在なしには、人間一般、およびそれを取り巻く諸条件を説明できない。両性具有は自然がもたらす新しい創造の可能性を示すものであり、サイクロプスの存在は、人間の形態が前成的な胚 *germe préexistant* によってではなく、後天的な原因によって決定されていることを示している。シャム双生児の事例は、神経の本源である糸の束がもつ中心的な役割と、その張力が生物の意識や感覚に与える影響についての説明を与える。怪物・奇形とは規則に反する例外的な存在ではなく、それ自体が自然の生成の測りがたい仕組みの表出ということになる。こうした怪物・奇形は、単に古典古代においてそうであったように、自然の豊穡さや驚異的な力を示すものとしてのみならず、人間に固有の生物学的な性質や仕組みを示すものとして登場する。

当時の発生理論の基盤にあったアリストテレスの動物論に基盤を置く種概念（「類／種構造」）は、個体間同士の形態的な類似性を基本に生物を分類していくものであった。すなわち、事物の本質には、先ず形相＝形態 *forme [eidos]* があり、それを伝えるものが系統的発生であるとされていた。この観点からすれば、怪物・奇形 *teras* とは、「親に似ていない子供」として表現される。ところが、ディドロにおいては、形態とは合成された諸々の物質が結果的に発露した結果に他ならず、それゆえ、あらゆる存在者は、結果的に混成物、つまりいわば一種のハイブリッドとして捉えられる。

「すべての存在するものは互に循環している、したがってすべての種は互いに循環している。 [...] すべては永遠の流れのなかにある [...] すべての動物は多少とも人間であり、すべての動物は多少とも植物である。またすべての植物は多少とも動物である。自然界には明確に区別されるものは一つもない。」(138)

ディドロにおける自然の原理は、怪物的な存在を許容する。それはすべてを怪物的なものとして捉えるよう命じる。レスピナスは種の閉みをやぶってハイブリッドの可能性を模索するボルドゥを「怪物的」として非難するが、この非難は、レスピナスが自然の「怪物性」を理解していないことに起因している。逆にボルドゥは、社会の方が怪物的である、とさえ主張するに至る。

「怪物的なもの」と「人間的なもの」との逆転がここには見られる。人間的なものとは非人間的なものとの逆転というリオタールの構図との類似が明らかになる。物質の潜在性を最大限に強調する理論を通じて、人間は「怪物」や「非人間」となり、それまで「人間的」とされていたものが批判の対象となる。ボルドゥが最後に述べた「社会」の怪物性、非人間性の持つ意味合いと、リオタールの現代への批判を重ねて考えることは、決して的外れではない。

4. 結論

ディドロの唯物論的一元論が「怪物」という名のもとに集約されるものであるとするならば、それは怪物性の原理が、人間の認識を越えた自然の可能性を信頼することに成り立つからだと言えよう。怪物の発生に際する多様性を担保する化学・生物学的な力学を考えることは、ディドロにとって、物質的な内在性から自然、ひいては自然に対する技術の関係を思考することであった。そもそも、ディドロにとって「技術」とは、物質を関係させることによって、その内在的力を引き出すこと、炸裂させることにある。「物質の洪水」、すなわち確率を蕩尽して力を発揮する物質を規制するファクターとして考えられるのが、統一された「全体」という概念になるだろう。物質の「群れ」という不定な塊は、「全体」のなかで機能することによって、束の間の安定したパフォーマンスを発揮する。あらゆるものを全体のなかの一部として考える視点がディドロの思考のなかには存在している。

他方で、「科学的な」操作主体としてのみ人間が振る舞うことは、ディドロ的な観点からすれば、結果的に人間を物質から疎遠なところに位置させてしまう。主体と対象を分断し、後者を「操作可能」な審級におくことは、全体と部分とを切り離す還元主義的な思考の現れである。人間は全体から切り離された結果、人間でないものとなる。学問が「非人間化」を促進するこのプロセスのなかに、近代以降発展した「科学」「社会」に対する批判の要点は存在している。リオタールは「エネルギー自身の反省」という表現を用いて、物質から切り離された人間の認識不足を指摘している。「物体が考える」と主張したディドロも、リオタールの「エネルギーの反省」と同様の視点に立っていたのではないだろうか。わたしたちはまだ、物質としての自己自身を十分に知らずにいる。

最後に、ディドロから出発して物質の群れの一人としての人間をどのように考えていくべきかという点について、十八世紀自然史の研究で知られるティエリー・オケによる、「オルガノーグ

Organorg」という概念を紹介しておきたい。オケは、人間の技術を人間の外部器官として見なすことで、人間の営為全体を超人間的な行動体として考えることを提唱している。そこでは歴史上のあらゆる技術が人間を人間以上の怪物・非人間にしてきたと指摘されている¹⁶⁾。近代的な科学観の暴走を抑制するために、古代以来の技術の延長の総体として人間全体を考えること、これをディドロ＝リオタールの物質観と並行させることで、新たな非人間的人間像を開く契機となるかもしれない。

注

- 1) 本稿では、リオタール『非人間的なもの』（篠原資明ほか訳、法政大学出版局、2002年）を使用した。上記の文献のページ数を引用部の最後の（ ）内に示す。[]内は引用者による補足をあらわす。
- 2) ここでいう〈存在〉が、伝統的な意味での存在論的な範疇に収まるものかどうかは、詳細に吟味する必要がある。というのも、リオタールは、別の箇所で、『ダランベールの夢』における物質論を、『ティマイオス』のコーラ chora 概念と類比させて語っているからだ。「物質の洪水。それがわたしたちの思考と、西洋の古典のおよび近代的な思考との大きな分岐点であることを、あなたたちは認めなければなりません。つまり、いかなる自然も存在せず、あるのはただ『ダランベールの夢』の物質的怪物、『ティマイオス』のコーラだけだという明白な事実を。」(15)
- 3) 「エネルギーそれ自体」が「自らを反省」し、「人間がそこから必ずしも利益を引き出すわけではない」というこの記述は、2011年3月11日以降に地球のプレート運動エネルギーと核エネルギーとの複合として発生した福島原子力発電所事故を想起せざるを得ない。そもそも、リオタールのこの論考自体が、原子力エネルギーに対する注意喚起を意図したもののようにも思える。それは同書における放射線エネルギーの存在感をうかがわせる数々の表現から伺うことができる。「あるいは、あなたたちはエネルギー変換法則の手段という、災厄と同じ次元の手段でもって、災厄を先取りしてそれを回避しようと努めます。」(16)。
- 4) 「わたしとしては、[...] そのような見解が本質的にディドロの見解でもあるということを明らかにする時間があれば良かったと思います。」(61)
- 5) 『ダランベールの夢』に関しては以下の版を使用した。*Diderot, Œuvres complètes, Tome XVIII, -Le Rêve de d'Alembert, Hermann, Paris, éd. Herbert Dieckmann, Jacques Proust, et Jean Varloot, 1975- (en cours)*。引用部の後の（ ）内にそのページ数を示す。
- 6) 「諸君の前に二つの大現象がある。生氣なき状態から感覚ある状態への移行、および生命の自然発生。これで十分ではないか。」(132)
- 7) Annie Ibrahim, «Le matérialisme de Diderot : formes et forces dans l'ordre des vivants», in *Diderot et la question de la forme*, coordonné par Annie Ibrahim, PUF, Paris, 1999.
- 8) 「何だって、君はあらゆる性質が、物体がまとっている感覚可能なあらゆる形が、本質的には不可分だということを分かっているのかね？」(106-107)
- 9) 個体はつねに何かの混合物であるというこの考えは、結局のところ個性性の概念をもつき崩してしま

う。最終的にディドロは、個物と見なされるものさえ諸物質の束の間の結合に過ぎず、ただ自然の全体のみが存在するという帰結にいたる。cf.「自然界においてはすべてが相連関しており、この鎖の中には間隙が存在しえないということを諸君は認めないか？ ならば個体とやらを持ち出して何を言わんとするのか？ 個体なんかは断じて存在しない。しかり、断じて存在しない…ただ一つの偉大な個体が存在するのみである。それはすなわち全体 *le tout* である。」(138)

10) *Le Rêve de d'Alembert*, p.139, n.2 を参照。

11) Cf. G. Norman Laidlaw, «Diderot's tetatology», *Diderot Studies*, IV, 1963; Emita Hill, «The Role of 'le monstre' in Diderot's thought», *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, vol.157, 1972; Annie Ibrahim, «Le Statut des anomalies dans la philosophie de Diderot», *Dix-Huitième Siècle*, 15, 1983; Gerhardt Stenger, «L'ordre et les monstres dans la pensée philosophique, politique, et morale de Diderot», », in *Diderot et la question de la forme*, coordonné par Annie Ibrahim, PUF, Paris, 1999.

12)「この触覚は、糸の各々から発展した器官によって分化してきます。耳を形成している糸は、われわれが響きとか音とか呼んでいる一種の触覚を生じ、舌を構成している他の一つは、われわれが味と呼んでいる第2の種類触覚を生み、鼻及び鼻粘膜を構成している第3のものは、われわれがにおいと呼んでいる第3の種類触覚を生じ、眼を構成している第4のものは、われわれが色と呼んでいる第4の種類触覚を生じます。」(145-146)

13)「ボルドゥ：自然が時々やることを頭の中でやっごらん下さい。束から一本の糸を切り取っごらん下さい。例えば、いまに眼を作るやつを切り取るのです。何が起こると思いますか？ レスピナス：その動物にはたぶん眼がないというのでしょうか。ボルドゥ：額の真ん中に一つつくだけです。レスピナス：サイクロプスですね。」(149)

14)「ボルドゥ：人間を生まれたときに呈している形のものでしか知っていないものには、人間というものは一向わかっていないわけです。」(141)

15) この仮説を示すために、ディドロは実在したシャム双生児の例を引き合いに出している。

16) Thierry Hoquet, *Cyborg Philosophique*, Seuil, 2012, p.57. 「サイボーグは革新的な新技術のファンタズムを結集し、とりわけ新しい性質を備えたナノ=バイオテクノロジー的な介入を駆動させる。オルガノグはそうではなく、技術の歴史のなかにある一つの拡張されたエピソードのようなものだ。オルガノグは、太古からある行動・プロセスの延長でしかない。それはたとえば、言語、骨でできた道具、切り石、あるいは醸造の際のアルコール発酵の用法などに関係しつつ、その延長としてある。」

※本研究はJSPS 科研費24720160の助成を受けたものです。

Le monstre et l'inhumain: Diderot et la philosophie française contemporaine

Kantaro OHASHI

Cet article a pour but d'éclaircir un rapport interne entre le matérialisme monstrueux de Diderot et la pensée sur l'inhumain de Jean-François Lyotard. La critique de Lyotard envers la philosophie humaniste contemporaine consiste dans son oubli de l'influence imperceptible des matériaux. L'inhumain, l'enjeu philosophique de Lyotard, dérive de la transformation de la subjectivité en relations diverses et totalement énergétiques au milieu de flux matériaux. Dans cette perspective, comme Lyotard lui-même l'a indiqué, la pensée de Diderot fonctionne comme précurseur matérialiste. Diderot fonde son matérialisme sur le flux perpétuel de matières, et par cela il définit tous les existants comme résultats des unions provisoires des forces internes de matières-composantes. Ce n'est pas la forme *a priori*, mais des forces *a posteriori* qui domine dans la formation de l'individu. L'humain doit être considéré, selon Diderot, comme monstre qui n'ait pas de forme prédéterminée, et qui puisse changer son figure dans la corrélation des autres matières. Penser à l'inhumain ou au monstre à travers Lyotard et Diderot nous conduit de critiquer la centralité de la subjectivité humaine et nous donne une chance de re-penser le statut de l'homme de la part du monde matériel.

形而上学の時間と哲学の時間 ——『百科全書』の一項目に関する生成論的解釈学——

逸見 龍生

ディドロの思想形成の具体的痕跡を求めて彼が『百科全書』に執筆した項目群に着目しようとするとき、視野に入れるべき最初の地平のひとつは、『百科全書』がどのような過程を経て制作されたのかを分析する『百科全書』本文の成立史である¹⁾。

辞書編纂の実際を示す直接的な史料がほとんど存在しない以上、『百科全書』編纂の現場ともいうべきこの問題については、今なおほとんど仮定に頼って議論するほかない。例えば、『百科全書』の項目が、誰の、どのような権限によって、いかに選択されたか。寄稿者たちの間で、項目が実際にどのように割り当てられたのか。項目の執筆にあたって、全体を統括する何らかの編集上の指針のようなものがあつたか。個々の執筆者たちは、どのような形で執筆を進め、最終的には、いかなる意図を託して『百科全書』の実現に寄与しようとしたのか——こうした問題についてひとつひとつ答えるには、未だ少なからぬ困難がある²⁾。

これらの問題の解明にあたってのひとつの有望なアプローチが、本文が実際に組み立てられ、書き込まれていったプロセスを研究する本文生成研究である。本研究では、通常であれば草稿を専ら対象とする〈生成〉という概念を、印刷物間の間テクスト的レベルを含んだ、テクストの変容プロセスにまで拡張して用いている³⁾。このような動的アプローチをとることで、近世期における辞書言説という特殊な歴史的言説形式の読解が、研究者に課す課題に答えようとするものである。『百科全書』にとどまらず、17世紀から18世紀に発達した辞書作成では、同時代の様々な文芸共和國的メディアを通じ、過去や同時代の学問的記録——当時の用語で〈証言〉と呼ばれたもの——を抜き出し、必要な変更を加え、自らの本文に書き入れるという、いわゆる文書の引用・編集・集成 (compilation) の実践、あるいは本文の再書記行為 (réécriture) が一般的であつた⁴⁾。だが多様な理由から、引用や再書記行為について沈黙されている場合が少なからずあり、本文批評の未整備は現代の読み手にとっての大きな障壁のひとつとなっている⁵⁾。

本文生成研究は、他の出自をもつテクストがそれと明示されぬまま、本文に複雑に滑り込んでいる部分の抽出を起点とする。だが最大の関心は、テクストの書き直しと改変のプロセスに注目し、項目記事作成において書き手が何を意図したのか、その言説文脈を客観的に再構築することにある。これにより書き手がこれらの典拠をいかにみずからの文章のなかに取り入れ、変容させていったか、自己化=固有化 (appropriation) のプロセスの概念に基づいて検証することが可能となる。

『百科全書』第1巻項目「魂 AME」（形而上学、イヴオン師）への補遺として、すぐ続く箇所にディドロが付した項目「魂補遺 supplément de l'article AME」の生成は、その意味で特に興味深い事

例の一つである。本文テキストの実際の産出の局面から、筆者はこれまで同項目を何度か考察してきたが、そこで明らかとなったのは、実はこの項目の大部分が、同時代の医学・生理学関連の比較的良好に知られた二つの源泉の様々な箇所からの、はめ込み細工のごとく複雑な引用のパッチワークであることであった⁶⁾。いうならばこのテキストは、屑となって複数の書き手の文章が暗黙裏に書き込まれている、一種のパリンプセストの様相を呈している。

本稿では、『百科全書』の言語実践のこのようなレベルに着目し、ディドロ自身の文章として特定されたパッセージの機能と主題を検討しつつ、項目「魂補遺」の言説文脈の再構築に取り組みたい。この項目については従来、自己の哲学と同時代の科学の比較（マイエ）、形而上学に対する科学的現実の対比（ロジェ）、魂と身体の一をめぐる物質的な条件の提示（ウィルソン）、といった解釈がなされてきた⁷⁾。いずれもディドロ最初期の唯物論思想への接近の具体的な証左を見るものである。しかし、この項目に書き込まれた言説の大部分が基本的に他者の言葉の借用であることが明らかになった現在、従来の解釈をそのまま受け取るわけにはいかない。

そこで以下、数々の引用文のはざまに挟み込まれた、ディドロ自身のいわば肉声の介入の部分に注目したい。これまで行った分析によって明らかとしたように、同項目へのディドロの介入は総数で17箇所にあつた。しかし、項目参照指示や分析の対象として取り上げるだけの内容を擁した介入部分は3箇所のみである。その3つのうち、最初と第3の介入が「靈魂の座」に関する本文テキストの導入部および帰結部になっているのに対し、第2の介入は、その長さにおいても、またとりわけ複雑で不透明な内容においても、ひと際顕著な特徴をもつ。しかしながら、この一節の内容についてこれまで十分に注意が向けられてきたとは言いがたい。本稿では、彼自身の項目テキストへの第7番目の介入となる、この一節を分析の対象とする。

I

問題のテキストは次のように始まる。やや長いので、まず前半を引用しよう。

だが、ヴィユサンス氏による原因の仮定が、現前する全事例に一致するとしても、だからといってそれがすなわち実在的原因であるということにはなりえまい。古代人は空気の重量の原因に真空恐怖をあてがった。今日、われわれはあらゆる天空の現象を引力に帰している。古代人がもし実験を繰り返し、われわれが万有引力を発見したように、なんらかの恒常的な規則を発見していたとするならば、この法則からもろもろの現象がかけ離れていないかぎり、真空恐怖こそは真に様々な現象の原因であると、考えることは可能であつたろうか。ニュートン主義者は、距離の二乗の反比例の法則を覆して規則的に生じる現象がない限り、引力こそは実在的原因であると想定することは、可能であろうか。まったくそんなことはない（ENC, I, 341b, DPL, V, pp.346-347）。

科学の追究する事象に関する非恒常性と相対性、その実在的原因（cause réelle）の究明の不可能性に関するディドロのこの文章は、それ自体取ってみれば、ことさら奇妙な点はないかも知れない。

『自然の解釈に関する断想』でデイドロが展開する人間の認識の有限性と、それゆえになされるべき実験の反復の必要性というベーコンの議論の先取をここに見出すことは当然に可能であろう。だがそれにもかかわらず、このテキストには奇妙な不透明さが残る。その不透明さは、第一にデイドロの項目の中でこのテキストが挿入されている意味の了解のしがたさに由来している。なぜ靈魂の座を論じているほかならぬこの箇所で、かような問題が提出されているのか。さらに言えばこの問いはなぜ、実在的原因、真空恐怖と引力という三つの概念の組合せとして提示されているのだろうか。

直前の文章はデイドロのものではない。王立科学アカデミー論集に書記としてフォントネルが執筆した会員業績の批評的紹介である『科学アカデミー報告』からの直接の引用であることは分かっている⁷⁾。だがそこでフォントネルが彼らしい自由で闊達な筆遣いで述べているのは⁸⁾、メランコリーを発症した患者たちの脳機能を解剖調査した医師ヴィュサンスが、同病の原因を従来の説明図式である患者の発熱に由来するのではなく、血液の高粘度で循環の悪いその成分に由来しているとの仮説を、観察によって確認したことの報告であった。こうした血液成分の変容は環境、食餌、情念の水準でも引き起こされる。フォントネルは、「同様の仮定をさらに望むままに先に押し進めていけば、仮定に対応する結果がえられるだろう」(ENC, I, 341b, DPV, V, pp.346-347)と評価する。なるほどここには、「仮定 supposition」と「結果/作用 effet」との直結的關係が取り上げられており、デイドロの文章がそれに対する注釈の意味をもっているらしいことは分かる。だがそれならばなおさら、このテキストの意味内容ははっきりしない。語彙の上でも、喩えの上でも、前段までの議論の流れと、それがあまりにも異質だからである。

手がかりのひとつは、編集者としてデイドロがその補遺を寄稿したイヴォンによる項目「魂」の本文そのものの中に見つかる。ホップズ、スピノザとならべて、魂の物質性をめぐるその所説を要約した上で、イヴォンが護教論的立場からこれに批判を加えているところの、ロックの議論である。ピエール・コストによって18世紀初頭、フランスに広く伝えられた、神学者スティリングフリートとこの哲学者の論争であった。それではそこで何が問題となっているのか。それはデイドロの上のテキストとどのように関わるのか。

デカルト主義的護教論者スティリングフリートは、思惟する物質というロックの命題に対し、延長的実体にこのような内在的質 (une propriété intrinsèque) を付与することは背理であることを、非合理的なものへの神の権能の不可能性から立証しようとした。ニュートンの引力の事例は、これに反駁したロックによって導入されている。物質間の引力の本性は、それ自体としては知性で把持することが難しい (inconceivable) ものであり、その原因は人間の知性には不可知 (impénétrable) である。にもかかわらず、天体の運動の現象の説明の水準では合理的に機能している。魂の問題についても同様ではないのか。コスト訳第二版のロックの当該文章を引用する。

物質が近く物質を誘引しようと考えること、ましてや何里も離れた物質を誘引しようと考えること、かようなことは不可能であるからと言って、神は物質にそのような権能を与えること

はできないと、あなたは言う。物質が感覚を備えて自己運動したり、非物体的な存在に力を及ぼしたり、逆にこの存在に動かされるなどと考えること、かようなことは不可能であるからと言って、神は物質にそのような権能を与えることはできないとも、あなたは言う。それは重力を否定し、惑星の公転を否定することと等しいし、動物を感覚も自発運動も持たない純粋な機械へ変えることと変わらず、人間に感情と意志的運動を拒絶することと同義である⁹⁾。

思惟する物質の本性の知性による把持不能性は、引力という原理と同様に、その本性の作用の不可能性を意味しはしない。ロック自身の議論の枠組みは、神の権能に主知主義的な限定を加えようとするスティリングフリートのソッチーニ派の態度に対する批判としてみられるべきものであり、その限りにおいて理性に対し全能の神への信仰の上位を主張するものであるものの、魂の物質性の証明——というよりも魂の本性の不可知性を証明する議論に、引力の本性の不可知性がロックによって援用され、類比的に重ね合わされたことは、注目してよい¹⁰⁾。

このロックの論理の骨子は、その論争の内容の紹介とともに、ペール『批評事典』第一巻「ディカイアルコス」注釈Mにおいて詳しく引用され¹¹⁾、さらにヴォルテール『哲学書簡』（「書簡13」および「書簡15」）を通じ、18世紀において広く流布した。ペールにおいて、ロックによる引力の喩えは明示的に現れてこないものの、ヴォルテールのテキストは、思惟する物質に関するロックの議論（「書簡13」）と、ニュートンの引力説（「書簡15」）の議論を再び媒介する大きな役割を果たしている。「書簡13」において、スティリングフリートに対するロックの実体本性の不可知性の論理は、「私は物体である。私は思惟する。物質について私が知るところは、それがすべてである」¹²⁾と要約される。「書簡15」においてニュートンの引力説に言わせて次のように言うとき、少なからぬ同時代の反駁者が疑ったように¹³⁾、ロックの議論との接続は明らかである。「引力という語を私は自分が自然のなかに発見したひとつの作用を表すために用いる。それはある未知の原理の確実で疑いのない作用であり、この原理は物質に内在する質であるが、その原因は、私よりも能力の優れた人が、いつか発見することであろう」¹⁴⁾。

実体の実在的本質の不可知論に立って、魂の物質性の仮説をも示唆するこうした論理構造は、ディドロのテキストにおいても「現象 *phénomènes* ないし結果 *effet*」と「現象ないし結果の原因 *cause* ないし理由 *raison de l'effet*」の一連の対立、ならびに前者の現前性と後者の理解不能性への対応というかたちで繰り返されている。魂の座、すなわち精神と物体の合一の様態の説明という問題はまさしく、これらと同じ問題圏に属している。たとえ現象の入念な精査から出発するにしても、それが人間にこの原因を産み出す原因に到達させる前提条件とはなりえない。注意すべきなのは、ここでディドロが導入している概念が、マルブランシュの機会因論の意味を強く担った「実在的原因」であることである。「ヴィユサンス氏による原因の仮定が、現前する全事例に一致するとしても、だからといってそれがすなわち実在的原因であるということにはなりえない」（*ibid.*）。現象とその実在的原因を真に結びつける紐帯 (*liaison*) は、ディドロにおいて、そのテキストの末尾に示されているように「ほとんどつねに欠落している。それを見つけることは、われわれには永遠に不可能かもしれない」（*ibid.*）。ディドロの全コーパスの中で、報告者が調査する限り、ほぼ唯一の使用例と思

われるこの「実在的原因」の概念の介在については、それではどのように捉えたらよいのだろうか。

だが差しあたりまずは、こうしたロック以後の議論の系譜のうちに、デイドロのテキストが位置づけられることを確認しておきたい。その限りにおいて、ここでのデイドロの介入は、ホッブズ、スピノザ、ロックを自由思想家として捉え、これに対する護教論的批判を展開した、イヴォン神父の項目「魂」の内容への呼応としても読みえる。

だが他方で、上述のロックやヴォルテールには見出し得ない、別の議論の糸口が、ここには絡み合っている。端的にはそれは、先に指摘したように真空恐怖と引力の命題との並置という論理で現れる、異なる水準を志向する議論である。ではそれは何か。

中世アリストテレス主義以来の〈充満〉説とその説明原理としての真空恐怖が、アリストテレス主義のみならず、デカルト自然学において継承され、〈空虚〉の存在をめぐるニュートン物理学の根本的な対立があったこと、それが直接に延長としての物体という概念、ひいては二元論の当否を焦点化するものであったことは、周知の通りである。だが、トリチェリとパスカルの実験を経て、世界の説明モデルとしての両者の軽重はもはや誰の目にも明らかであった。中世的思考の残滓と、同時代の科学の結晶とのこれら二つの解釈図式の価値は、他の啓蒙主義者たち、英仏両文明の比較という枠組みの中で明確に英国文明に軍配を上げたヴォルテール¹⁵⁾、ニュートン物理学の再解釈者であったダランベール¹⁶⁾と同様に、デイドロにとっても同じではない。デイドロによるニュートンへの態度には一筋縄ではいかない微妙な問題が多く含まれているものの¹⁷⁾、少なくとも『自然の解釈について』をはじめとする彼の著作に見られるとおり、理論法則としてのニュートンの万有引力に対し、デイドロが唯物論の形成の上で、その受け入れを拒否した形跡はない¹⁸⁾。

だからこそ一層、ここで問題なのは、真空恐怖の概念と引力の概念とが、交換可能な命題としてデイドロによって語られていることの意味である。「古代人は空気の重量を真空恐怖に帰した。今日、われわれはあらゆる天空の現象を引力に帰している」。「古代人」と今日の「われわれ」はともに時制のみ異なる同一の動詞「あてがう attribuer」の主語に等位され、そのことにより真空恐怖説と引力説の同質性が強調されるレトリックがここでは働いている。続く文も同様である。「古代人がもし実験を繰り返し（…）たら、真空恐怖こそは真に様々な現象の原因であると、仮定することは可能であったろうか。ニュートン主義者は（…）引力こそは実在的原因であると仮定することは、可能であろうか。まったくそんなことはない」。ここでもやはり、二つの主体は、過去形と現在形におかれた同一の動詞「仮定する supposer」のそれぞれの行為者として、時間的な平行関係に置かれ、デイドロは実在的原因たりえない点ではどちらの説も同列であることを、シンメトリカルな統辞構造の次元で強調している。これはヴォルテールとは明らかに逆の立場である¹⁹⁾。

では、どのようにデイドロによる介入部分を解釈したらよいだろうか。考察を進める前に、デイドロのもう一つ別のテキストを他の著作から取り上げる。同時期に書かれた『数学論集』(1748)には、ほぼ同じ文言が見つかる。

ある現象の原因が隠されていればいるほど、この原因の発見のためになされる努力は減ずる。だがこの怠惰、あるいは精神のこの失意は、学芸の完成にとって唯一の障害でなければ、最大の障害でもおそくない。無知を告白するよりも、ただの言葉や隠秘性質、何らかの空疎な仮説に執着するほうを好むという空しさが、人にはある。この空しさの方が精神にとってもっと有害なのだ。善かれ悪しかれ、人はあらゆるものを説明したが。真空恐怖がポンプ内の水を上昇させるとか、渦巻が天体運動の原因であるとか、引力が物体の重力の原因であるとか（中略）とするのは、こうした偏執的狂気のゆえである（DPV, t. II, 265）。

ここでもやはり、真空恐怖の概念と引力の概念が引かれ、さらにデカルト的渦動説が取り上げられた上で、現象と現象の説明原理の不一致が唱えられていることがわかる。自己の無知を表明する代わりに、「言葉」「隠秘性質」「空疎な仮説」に訴えることの愚かさを批判するこのテキストにおいて、前のテキストに比べよりいっそう見えやすいのは、科学的発見における人間の行為の介在の強調であり、同時に情念（怠惰、失意、空しさ）から産み出されるその有限性である。この有限性のなかでディドロが最上位に位置づけるもの、それは人間が盲目的に説明的命題を産出していくその仕方のうちにある。現象と説明不能な実在的原因の中間に、「言葉」「隠秘性質」「空疎な仮説」を性急に打ち立てること。ディドロはそれを「偏執的狂気（manic）」と呼んでいる。

確認しておくべきは、これらの説明的命題、解釈格子は特定の孤立的な現象の説明に関する限りでは、不十分ながらあくまでも成立可能であるということである。ポンプ内の水の上昇、天体運動、そして物体の重力は、いずれもこれらの解釈格子によって、一定程度合理的には説明ができる。問題は、これら解釈格子が真の原因の究明に達することは可能かどうかにある。ディドロはこれを言下に否定する。最初のテキストに戻ろう。「古代人がもし実験を繰り返し、われわれが万有引力を発見したように、なんらかの恒常的な規則を発見したならば、この法則からもろもろの現象がかけ離れていないかぎり、真空恐怖こそは様々な現象の実在的原因であると、考えることは可能であろうか。ニュートン主義者は、距離の二乗の反比例の法則を覆して規則的に生じる現象がない限り、引力こそは実在的原因であると想定することは、可能であろうか。まったくそんなことはない。

「今日、われわれ [が] あらゆる天空の現象を (…) 歸している」引力説もまた、原因として措定することの不可能な「偏執的狂気」のうちに数えられていることに注意しよう。真空恐怖、渦動説と同一軸に置かれることにより、引力説もここでは明らかに相対化の運動の中に巻き込まれている。アリストテレス、デカルト、ニュートンという三つの認識論が同一の時間的継起のうちに編入されることで、すべての解釈格子の相対性と有限性が強調されるという構造がここにはある。その点において、ロックやヴォルテールの議論には回収しきれない、時間の変容と生成という問題を含む異質な論理構造をディドロのテキストはもっている。そこで焦点化されるのは、動的で可変的な体系の生成と消滅のプロセスである。ではそれはいかなる地平にあるのか。だがこの問題を考察するには、同時代の一人の護教論者の議論を参照することが必要である。ここにはディドロの議論との類比が見られ、ディドロの議論の意味を再確定するのに必須と思われるからである。

II

その議論は、1747年にチューリッヒで出版されたジェルディル（Giacinto Sigismondo Gerdil, 1718-1802）『ロックを非として証明された魂の非物質性』^{20）}にある。時代を代表する数学者、物理学者である著者のジェルディルは、マルブランシュ派の護教論者でもあった^{21）}。その著作『魂の非物質性』は、ロック反駁書として最も成功した著作のひとつであり、同時代の『ジュルナル・デ・サヴァン』誌記者が「デカルトの形而上学的体系がこれほど見事に、これほど首尾よく擁護されたことはない」と高く評した問題作であった^{22）}。

同書第6部は「スティリングフリート氏を非とする、魂の物質性に関するロック氏の疑いの根拠事由の検討」と題され、ロックとスティリングフリートの論争がそこでコスト訳から採録されている。二元論に立つ護教論者ジェルディルの議論の眼目は、ロックが「説明不能でかつ把持不可能な引力」なる科学的知見を自説の支えにし展開した、実体の実在的本質の不可知論を、背理に追い込むことであった。そのためには、引力説の不可知性そのものに照準を合わせ、これを相対化せねばならない。こうした意図のもと、ジェルディルは、マルブランシュ哲学に従い、単純にして豊饒な道によって世界を統べる神の知恵たる一般法則の漸次的な発見のプロセスとして科学の発展を捉え、その認識論を歴史化していく。真空恐怖説と引力説が、以下の文章のように、同じ歴史的展開の内に並置され直されるのは、このような文脈においてである。

物体の硬性、その弾性、重力、磁力、電気力は今日私たちに諸々の結果を示しているが、トリチュリヤやパスカル以前には真空管のある高さで液体が静止する真の原因（*vraie cause*）が知られていなかったのと同様に、私たちもその真実の原因を知らない。今日私たちは、かつて無知と自惚れからいまや非難の対象となっているあれら哲学者たちがしたことと、正確に同じことをしているのである。私たちは万有引力というものを想像し、これは物質に内在する質（*une qualité intrinsèque de la matière*）であると想定している。だが、この質なるものは、真空恐怖が自然からかけ離れているのと同じほど、私たちの観念からかけ離れている。実際引力説を潤色するため、真空恐怖説に欠けていた代数計算が引力説には付加されたが、この計算は、結果に関連するほどには、結果の原因と主張されるものには、あまり関わらない代物だった。結局のところ、この計算にも関わらず、かつてひとが真空恐怖説に対して態度を改めたように、引力説についても態度変更が必要となった。このことは、引力説が真空恐怖説以上に実在的であるわけではないことを、証し立てるものである。この説がいま主張されているのはただ、空気圧により液体を様々な高さまで上昇させるこれらすべての結果を、自然がいかなる原理によってかくも単純に産み出しているのかを、私たちが知らないからである。つまりこういうことである。何か新しい発見がなされるにつれて、物質の内に無益に添加されてきたあれらの質の一部は消失していく。それにつれ、物質の観念の内に内包された質、すなわち重さ、形姿、そして運動のみへと近づいていく^{23）}。

ニュートンの引力説は、天体の運動の現象を、一見合理的に説明しているようにみえる。しかし

実際には、それは単に一過性の理論である。より人間の認識が進めば、ニュートンの原理に替え、いっそう単純な方法で事象を説明可能とする、新たな原理が見出されるであろう。真空恐怖の原理がまさしくそうであったのと同様に。同様に、思考する物質という、理性に反し、矛盾に充ちた説も、またいつかは覆され、魂と身体との合一が、最も単純な物質の概念のみに基づいた、いまだ見つかからない新たな説明原理によって、解明される日が来る。こうして、認識の進展と現象因の説明の変転は、真の原因たる一般法則に導かれた、単純な方法への漸次的な接近のプロセスとして捉えかえされ、神の恩寵の秩序の永遠のシステムを証明する、信仰の道と一致するものとみなされていくのである。

このような認識論的な議論の構成において、原因の審級を神と人間の次元に二重化する機会因論の区別と、またその根柢を貫くマルブランシュ的な「神にすべてを見る」という観念が、ジェルディルの思惟の方法を、深く規定していることは論を俟たない。ここにあるのは、進歩の概念をめぐるマルブランシュ主義的な信仰と理性との調停の原理、叙智的時間の靈性の賛美と、世俗的時間における科学の探求との一致の原理なのである。

では、ディドロにおいて、この時間はどのように位置づけられているのであろうか。

ディドロの『数学論集』の刊行がジェルディルの著作刊行の一年後であったこと、イヴォンとディドロによるこの項目「魂」もまた、ほぼ同じ47年末から48年にかけての時期に執筆されたらしいことから、ディドロがジェルディルの行論を知りえていた可能性は必ずしも低くはない²⁴⁾。ただ、外的証拠がなく、ディドロがジェルディルの所論を知っていたかどうかは、推測の域を出ない。

だがいずれにしても、ジェルディルの議論を経由し、ディドロのテキストに戻ってくるとき、この護教論者に対するディドロの力点の置き方の差異が、いまや明瞭にみえてくる。ジェルディルと同じように、ディドロにとってもまた、現象を説明するための人間の様々な説明原理は、やはり有有限的で、時間の上で生成し、消滅する一時的、一過的なものとして構想されている。それら原理を超えたジェルディルが「真の原因」と呼ぶものが、ディドロにおける「實在的原因」に対応しているのも見えやすい。こうした概念構造の中で、真空恐怖説と引力説という二つのエピステモロジカルなシステムは歴史の中で並列化される。

しかし、ジェルディルにあってディドロにないもの、それは神の永遠で不変の秩序への、知を通じた限りない前進と接近の運動という、形而上学的時間の表象である。

ヴィユサンス氏の仮説についても同様である。脳漿に小さな管があり、片方が開くと片方が閉まる、といったところで空しい。メランコリーの錯乱の増減がこれら小さな管の開閉に依存すると、かりに彼がそれを目で見て確かめるならば（そんなことは不可能であろうが）、彼の仮説には確実性は増すであろうし、それは確かに、汐の干潮を引き起こす月の運動に相関した、引力の作用と同じレベルの確実性には達することであろう。だがそれでも、この仮説がまだ証明されるには至らないのである。これらのことはすべて、われわれが理解するのはただ、結果間の照応のレベルだけあって、結果に照応する原因のほうは、これいっさいが理解の域外にあ

ることに由来しているのである。ほとんどつねに、連関そのものはわれわれには欠落している。それを見つけることは、まず不可能であろう（ENC, I. 341b, DPV, V, pp.347）。

ディドロに読み取れるものは、現象の理解にあって、人間の認識が絶対的確實性へと至ることの不可能さである²⁹⁾。真空恐怖説であろうと、引力説であろうと、「実在的原因」に到達不能であるという点において、それはどちらの説も変わりはない。その限りディドロも、「引力説が、真空恐怖説以上に実在的であるのではない」というジェルディルの言葉には、進んで同意を示すであろう。彼らはいずれも、世界説明のための現在のシステムは、暫定的で不完全であるとみなす。だがジェルディルにあって、時間の進展の内に合目的化された、神の永遠の秩序への接近運動として表象される、叡智の時間の靈性は、少なくともディドロにあっては存在しない。「新しい発見がなされるにつれて、物質の内に無益に添加されてきた、あれらの質の一部は消失していく。それにつれ、物質の概念の内に内包された質、すなわち重さ、形姿、そして運動のみへと近づいていく」とジェルディルが述べた終結点 *terminus ad quem* は、ディドロの時間のなかには存在しえない。

そもそも、この絶対的次元にある原因のレベルには、人間自身が近づいているかどうか、自ら判断する当否すら不確実である。悟性の暗闇を踏み越え、それを判断しようと主体に言わせるものも、彼の情念にほかならないからである。フォントネルによって想定された、現象と原因の間の直接的な結合の論理に、ディドロの批判が向けられるのは、この結合の論理が、端的に理神論による神の存在証明における、論理的短絡を演繹するからである。フォントネルがヴィユサンスの観察に触れ、科学における因果性の直結を論じたとき、ディドロがそれをあまりにも不用意なものとしたのは、こうした因果性をめぐる形而上学的観点に立ってに違いない³⁰⁾。ディドロが言うのは、人間たちは、世界の現象の説明図式のうち、どれが原因に近いのかどうか、自らには決して把持できない、盲目的な状況の中にある、ということである。「これらのことはすべて、われわれが理解するのはただ、結果間の照応のレベルだけあって、結果に照応する理由のほうは、これいっさいが理解の埒外にあることに由来している」（*op.cit.*）。

ところで、あらためてジェルディルとの比較において見ると、ディドロにおける時間は、目的論を欠いた反目的論的時間、定められた方向を持たぬ、無方向ないし多方向的時間としての性格を呈しているように思われる。それは究極の静止点を持たない動的な運動であり、絶えず後続する者たちにより、その体系と図式が覆されていく不安定な運動である。こうした中で人間に可能なのは、推理あるいは感覚を通じて現象間の照応をより精緻に理解し、自らの仮説の確實性を増していくのみである。

こうした論理——同時期に執筆された『盲人書簡』にも内包されたルクレティウスの生成論理³¹⁾と呼ぶこともできよう——の形象化は、ほかならぬこの補遺項目でディドロが集めた、「靈魂の座」論に表出されていないか。頁のさらに先、やはりディドロ自身が介入しているくだりでは、こう書かれている。「デカルトは自分のために推測のみしかもたず、現象の一致以外の根拠を持たなかった。ヴィユサンスは解剖学的観察に基づいて体系をつくった。ラ・ペロニ氏は実験をして自らの体系を産んだ」（ENC, I. 341b-342a, DPV, V, pp.348）。ここでディドロが読み取ろうとしているのは、推測か

ら観察、さらに実験へと進む科学認識の発達、ないし方法論的洗練の歴史であろうか。確かにそうした側面もあるかもしれない。だが実験によって辿り着いた地点は通過点に過ぎず、続いてデイドロが風刺的な筆致で、やはり自ら次のように書くように、さらに「新たな実験」は積み重ねられ、結論は「別の場所へ移動」していく。「こうして魂は脳梁に住まうこととなった。また新たな実験が生じ、別な場所に移動されるまで」（*ENC*, I. 342b, *DPV*, V, pp.350）。

先に記したように、ジェルディルの書物をデイドロが読んでいたかどうかは明確でない。したがって、同時代のマルブランシュ派の護教論的議論の読書の痕跡が、上のデイドロの一節に見られるかどうかは、なお今後の検証を要する。だが両者の議論にある種の交叉を認める視点が許されるとすれば、科学体系の交替と変転を合目的時間の中に展開し、神の道へと向けて整序化した、マルブランシュ主義護教論者の議論は、デイドロが、彼自身の思想を、学説の交替と変容という水準において、いかに形成していったか考える手がかりを示す、いわばプリズムの役割を果たすように思われる。その後のデイドロの思想の歩みにおいて、「実在的原因」という用語は消失する。その代わりにデイドロの思想の前景を占めていくのは「自然」ないし「全体」という概念である。その変容のプロセスに注目することはここでの主題を超える。

しかし、認識が、上に記述したような合目的性を欠いた時間の中で営まれるのであれば、認識の営みの意義は何によって担保されるのだろうか。この問いに答えることは、デイドロの百科全書哲学の根本的な意味を考察する上で不可欠である。しかしそのためには、『百科全書』を含めたデイドロのコーパスの新たな検討が必要となる。ここでは少なくとも二つの帰結を考えることができる。

新たな事実の観察と実験に即して、仮説自体は次々と移り変わる。産み出される体系はそれゆえ不動性をもたえず、そのドグマとしての本性は、絶えず批判者によって再審されることとなるであろう。ここには学芸の価値の判定者としての「後世」および「公衆」の概念が要請されるひとつの伏流がある。他方でまた、静止点が存在せず、つねに動的に新たな体系を産み出し続ける学芸の時間は、「解釈」という概念の再定義を必要とする。このようなデイドロの発想は、彼の記した項目「百科全書」においてさらに強調され、百科全書の秩序の動的な生成構造として表象されていくように思われる²⁸⁾。「百科全書は哲学の世紀に生まれる」という、同項目でのデイドロの言明において、体系や時間は〈一〉へと帰着するものとは考えられず、〈多〉と〈複数〉に向けて開かれたものとして、思考の内に形象されるのである。

以上、本稿では、生成研究によりテクスチャルなレベルでの選別と差異化が可能となった、デイドロの介入部分の機能と主題に着目し、その解釈を試みてきた。ここで明らかになったのは、英国から大陸（オランダ、フランス、イタリア、そしてドイツやスイス²⁹⁾）へと空間を移しながら、汎ヨーロッパ的規模で問われた、魂と身体との合一という形而上学的問題への、デイドロによる独自のひとつの呼応、ないしはひそやかな対話のありようである。なるほどこの項目には、後にデイドロにおいて露呈していく唯物論的なものへの関心の方向は、全体にすでに十分に示されているものの、同じ『百科全書』第1巻項目「動物 Animal」に素描されたような、創発的生命論の主題

系列は姿を現していない。この項目でのデイドロの関心はむしろ別な方向に向かっていると考えるべきであろう。〈靈魂の座〉をめぐる諸家の議論の矛盾、〈魂の病〉から発する諸々の人体の不調状態に関する引用の枚挙を通じ、キリスト教教義の基盤である魂の靈性への懐疑を読者へと告げる、靈肉二元論批判という本項目の基調となる主題系列に縫合された形で、科学認識論の時間的生成、仮説の産出と変容、因果性の形而上学をめぐるデイドロの思考が錯綜し、網状に絡み合っているのである。

デイドロ思想の形成において、本稿で分析した時間論的主题がもつ射程を最後に強調しておきたい。学芸のシステムの不安定性と交替、因果性の形而上学における人間認識の有限性から生まれる体系の〈一〉性への警戒という主題は、何よりもまず、『百科全書』「技芸の詳述」においてデイドロが展開した、技術の哲学と歴史をめぐる一連の思想的形象とともに、あらためて考察されねばならないだろう。本項目で記述された、学知の生成をめぐる盲目的な時間的営為の表象は、織工や細工師、工芸品や紡織や農業・冶金・工業機械にあてられた項目でデイドロが提示する職人技術に固有の時間性と、デイドロの意識においては内奥の並行関係にあると予想しうるからである。この観点からはさらに、これら一連の議論を主導してきたベーコン思想——しかしそのデイドロへの通路は、従来認識されてきたそれよりも、より厳密に歴史的に再解釈されるべきである³¹⁾——との相似と差異にもあらためて光があてられねばなるまい。こうした問題意識はまた、デイドロの自然哲学における時間の機能の問題一般へと解釈のパスベクティブを拡げさせることになるだろう。このようにより長期的観点に立って見るとき、本項目「靈魂補遺」は、デイドロの思考の基層の歴史的断面をよく照射するテキストのひとつとして、より明瞭にその解釈論的地平が了解されうるであろう。

『百科全書』を読む営為は新たにまた始まったばかりである。そこには多くの思想間の通路がまだ眠っており、その説明を通じてデイドロら百科全書派の思想に新たな光を与えることができる。生成論的観点も、そのひとつのアプローチと考える。言語のミクロなレベルにおける差異への注意により、『百科全書』の哲学の特異性が、鮮やかな相貌をもって立ち現れてくる可能性を信じたい。

* 本稿の原型は日仏哲学会 2012 年秋秋季研究大会・特別シンポジウム「デイドロ哲学再考：生誕 300 年を迎えて」（2012 年 9 月 8 日、東京大学文学部）における日本語による口頭発表「『百科全書』の哲学・言語・政治」である。その後同発表に修正を加え、国際シンポジウム「日仏啓蒙・『百科全書』研究集会」（2012 年 9 月 29 日、慶應義塾大学）においてフランス語で発表し、以下に掲載した。「*Le temps métaphysique et le temps philosophique — à propos du supplément éditorial de l'article AME*», *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières*, no 2, mars 2012, pp.41-56. 論文の内容を日本語で二度（日本フランス語フランス文学会東北支部大会・特別シンポジウム「ルソー、デイドロ生誕 300 年にあたって」2012 年 11 月 3 日（土）、岩手大学・岩手県立大学、中央大学人文科学研究所公開研究会「『百科全書』の生成論的解釈学の試み」2013 年 1 月 16 日、中央大学）、そしてフランス語で一度（*Chantiers des Lumières. L'Encyclopédie à l'âge de la numérisation*, 28-29 mars 2013, Université Paris Denis Diderot）紹介する機会があった。この日本語版の作成にあたっては、参加者から寄せられた質疑での貴重な示唆を参考にし、フランス語版にさらに加筆修正を施した。

註

- 1) 以下、『百科全書』およびディドロの引用は以下の版をそれぞれ用い、略字・巻数・頁数とともに本文中に示す。*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* [以下、*Enc*と略]、Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, 17 vol. in-fol; Denis Diderot, *Œuvres complètes* [以下、*DPV*と略]、éditées par Herbert Diekmann, Jacques Proust, Jean Varloot & al., Hermann, 1975 et suiv. 34 vol.『百科全書』について本稿では同書の慶応義塾大学メディアセンター所蔵パリ・オリジナル版を利用した。なお、同版の真正性については、Richard N. Schwab, with the collaboration of Walter E. Rex, *Inventory of Diderot's Encyclopédie*, 6 vols, « Studies on Voltaire and the eighteenth century (80, 83, 85, 91-93) », Oxford, The Voltaire Foundation, 1971-72. を基に調査した、以下の論文を参照。逸見龍生『「百科全書」を読む——本文研究の概観と展望』『欧米の言語・文化・社会』（新潟大学人文学部「ヨーロッパの基層文化と近代」プロジェクト）第11号、2005年、pp. 39-92。
- 2) この問題について最も重要な奇与は、1960年代にジャック・ブルースト、ジョン・ラフによって先鞭をつけられた。特に以下の二著を参照。Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1996; John Lough, *The Encyclopédie in Eighteenth-Century England and other studies*, Newcastle upon Tyne, Oriel Press, 1971. その後ここ20年近くに『百科全書』本文批評研究の状況は活発化した。特に以下の二著を参照されたい。Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, vol. 375, « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », Oxford, Voltaire Foundation, 1999; Alain Cernuschi, *Penser la musique dans l'Encyclopédie*, Honoré Champion, 2000. この状況はすでに逸見龍生『「百科全書」を読む——本文研究の概観と展望』、前掲で取り上げた。
- 3) 『百科全書』研究における生成論研究としては、先に挙げたLeca-Tsiomis, Cernuschi の著作のほか、Sylviane Albertan-Coppola, « Réécriture dans l'Encyclopédie à partir de quelques exemples », dans Chantal Foucier, Daniel Mortier, eds., *L'Autre et le même. Pratiques de réécritures*, Rouen, P. U. de Rouen, 2001, pp. 37-49.をも参照されたい。『百科全書』ではないが、ディドロによるテキストの推敲過程の検討から、この作家の書き方の特性を考察した日本における先駆的な研究としては、佐々木健一「書き手としてのディドロ：『絵画論』研究のために」『美学藝術学研究』、2001年、pp. 1 - 40がある（佐々木健一『ディドロ『絵画論』の研究』、第二巻、中央公論美術出版、2012年、pp. 711-736に再録）。
- 4) 「証言」(témoignage) は古典主義期の古事学的人文主義——それは聖書学、文献学や歴史学、詩学や修辭学などのみならず、過去の文書の保管と伝承、批判という歴史記述法を通じ、医学や博物誌、薬学分野などひろく自然科学の領域へも拡がりをもつ——における「権威 auctoritas」の主題系に直結する歴史的概念である。アウグスティヌス主義からパスカル、そして歴史ピュロニズムにいたるこの概念の信仰論的系譜については、堀川徹也「権威と認識——「権威」の概念について」『パスカル考』岩波書店、2003年、pp.85-100を参照。だが本稿との関わりでは、「証言」と「権威」はとりわけ『百科全書』を始めとする近世期間時代の辞書製作における重要な鍵概念である。
- 5) Leca-Tsiomis, *op.cit.*, および Richard R. Yeo, *Encyclopaedic visions : scientific dictionaries and enlightenment culture*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2001.
- 6) 逸見龍生『「百科全書」第一巻ディドロ寄稿項目における「王立科学アカデミー概要および論文集」典

- 抛』、『人文科学研究』（新潟大学人文学部紀要）、1996年12月、pp.49-70、逸見龍生「ディドロ執筆項目『靈魂』補遺」——『百科全書』本文校訂の試み』、『藝文研究』（慶応義塾大学文学部紀要）第91号、2006年、pp.45-66、および Tatsu HEMMI, « Les Références implicites dans le supplément éditorial de l'article AME de Diderot », *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières*, n° 1, mars 2012, pp.41-61.
- 7) 註6を参照。
- 8) 『王立科学アカデミー報告』は、王権による検閲を免除されており、その発表はフォントネルにとつてしばしば自由思想の実験的表現の機能を担っていた。Voir Maria Susana Seguin, « La Question de l'âme humaine dans les écrits de l'Académie des Sciences durant la première moitié du XVIII^e siècle », *La Lettre Clandestine*, n° 18, 2010, pp. 161-180.
- 9) John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain traduit par Coste* ; édité par Émilienne Naert, « Bibliothèque des textes philosophiques. », Paris, J. Vrin, 1983, pp.441-442, note 1. この論争がコスト訳に組み入れられたのは、第二版である。なお、コスト訳のフランスにおける受容と、コストによる翻訳過程でもたらされたロックの議論の唯物論的側面の強調については、次の論文を参照。Ann Thomson, « Locke, Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits », *Cromohs*, 12, 2007, pp. 1-16.
- 10) ロックの認識理論については、François Duchesneau, *L'Empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.
- 11) Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 2^{ème} éd. revue corrigée et augmentée par l'auteur, éd., Rotterdam, R. Leers, 1702, p. 1047, note M. Voir Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 141. et suiv.
- 12) Voltaire, *Lettres philosophiques*, édition critique par Olivier Ferret et Antony McKenna, « Bibliothèque du XVIII^e siècle », Paris, Classiques Garnier, 2010, p.111.
- 13) John W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon, 1991, p.39.
- 14) Voltaire, op.cit., p.125. « je ne me sers du mot d'attraction que pour exprimer un effet que j'ai découvert dans la nature, effet certain et indiscutable d'un principe inconnu, qualité inhérente dans la matière, dont de plus habiles que moi trouveront, s'ils peuvent, la cause».
- 15) Ira Owen Wade, *The Intellectual development of Voltaire*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1969, p. 237. ヴォルテールの以下の『哲学書簡』の言明も、そのような構図の中で読まれるべきである。Voltaire, *Lettres philosophiques. Ibidem*. « Qu'il me soit permis de faire encore parler un moment Newton. Ne sera-t-il pas bien reçu à dire : « Je suis dans un cas bien différent des Anciens. Ils voyaient, par exemple, l'eau monter dans les pompes, et ils disaient : « L'eau monte parce qu'elle a horreur du vide. Mais moi je suis dans le cas de celui qui aurait remarqué le premier que l'eau monte dans les pompes, et qui laisserait à d'autres le soin d'expliquer la cause de cet effet [...] La cause du ressort de l'air est inconnue, mais celui qui a découvert ce ressort a rendu un grand service à la physique ».
- 16) Michel Paty, « D'Alembert et la théorie physique », dans Monique Emery, Pierre Monzani, éd., *Jean d'Alembert, savant et philosophe : portrait à plusieurs voix*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1989, pp. 233-260 ; Véronique Le Ru, *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, 1994.

- 17) 『盲人書簡』のソナーソンンの臨終場面におけるニュートンとクラークへの言及はその一例である。
DPV, IV, pp.49-50.
- 18) Paolo Casini, « Newton, Diderot, et la vulgate de l'atomisme », *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 29-37.
- 19) Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 1963, S.E.V.P.E.N, rééd. Paris, Albin Michel, 1994, p. 133.
- 20) Giacinto Sigismondo Gerdil, *L'Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke, par les mêmes Principes, par lesquels ce Philosophe démontre l'Existence & l'Immatérialité de Dieu, avec des nouvelles preuves de l'immatérialité de Dieu et de l'âme. Tirées de l'Écriture, des Peres & de la raison, par le P. Gredil Barnabite. Professeur de Philosophie au Collège Royal de Casal, ouvrage dédié à S. A. R. Monseigneur Le Duc de Savoie*, Turin, 1747.
- 21) Yoltonは1750年前後に、マルブランシュ派によるロック批判が急増したことを指摘し、その筆頭に Gerdil を挙げている。John W. Yolton, *op.cit.*, pp.60-85、特に pp.60-62 ; Ferdinand Alquie, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p.15. パスカルの真空論との関係では、Arnoux Straudo, *La Fortune de Pascal en France au Dix-huitième siècle*, « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century : 351 », Oxford, Voltaire Foundation, 1997, p.161. 18世紀におけるマルブランシュ派と百科全書派との闘争の中で Gerdil の果たした役割については、Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'Antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, pp.231 et suiv., 特に p.234.
- 22) *Journal des savants*, Paris, Imprimerie royale, décembre, 1752, p.801.
- 23) Gerdil, *op.cit.*, p.167.
- 24) チェンバーズを典拠とせず、まったく別の資料群を利用していること、項目全体の基本構成も、『サイクロペディア』ではなく、むしろ『トレヴー辞典』の項目「魂AME」を下敷きにしているように思われること等からみて、本稿の執筆は、ディドロがダランベールとともに編集主幹の席につき、チェンバーズ『サイクロペディア』の翻訳企画という当初の編集方針を大幅に変化させた47年末以後であると考えられる。
- 25) こうした見方はディドロだけでなく、他の百科全書派にとっても共有されていたように思われる。たとえば、原因と結果間の〈比例性〉批判はダランベール力学における主要論点の一つであった。Véronique Le Ru, *op.cit.*, およびそれと関連する Véronique Le Ru, « La Réception occasionaliste de Descartes : des malebranchistes à l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 38, 2005, pp. 191-202.
- 26) フォントネルにおける因果性の概念については、そのマルブランシュとの論争を分析した興味深い論考が以下に見られる。Bernard Baertschi, *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992, pp. 256 et suiv.
- 27) DPV, IV, 52. « Qu'est-ce que ce monde, M. Holmes? un composé sujet à des révolutions qui toutes indiquent une tendance continuelle à la destruction; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent; une symétrie passagère ; un ordre momentané ».
- 28) Georges Benrekassa, « Penser l'encyclopédique : l'article «Encyclopédie» de l'Encyclopédie », dans *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995, pp. 232-262. ベンレカッサは、本項目中に見

られるデイドロの時間概念が、単線的な進歩史観には還元しえない複雑な構造を有している点を指摘し、そこに見られる新たな百科全書的知の生成の条件となる断絶と変容、反転と急転に満ちた特異な時間表象は、神的秩序であれ世俗的秩序であれ、知を統御する永遠の静的な秩序という従来の時間表象に相反し、対峙するものであると分析している。

- 29) Cf. Arthur W. Wilson, *Diderot. Sa vie et son œuvre*, traduit de l'anglais par Gilles Chahine, Annette Lorenceau, Anne Villeaur, « Bouquins », Paris, Laffont/Ramsay, 1985, pp. 126-127 et Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle : La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, « L'Évolution de l'humanité », Paris, Albin Michel, 1993 [1963], p.601 ; Michèle Crampe-Casnabet, « Les Articles ÂME dans l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 25, 1998, pp. 91-99.
- 30) Fernando Vidal の近年の研究により、『百科全書』における魂と身体の一の主題が、イヴェルドン版『百科全書』のより保守的なそれと比較され、より明瞭な形で提示されることになった。Voir *Les Sciences de l'âme, XVI^e - XVIII^e siècle*, Honoré Champion, 2006, pp. 346 et suiv.
- 31) ベーコン思想のデイドロへの影響については、特に次の諸研究が優れている。Herbert Dieckmann, « The Influence of Francis Bacon on Diderot's « Interprétation de la nature » », dans *Studien zur europäischen Aufklärung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1974, pp. 34-57; Roselyne Rey, « Dynamique des formes et interprétation de la nature », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 11, 1991, pp. 49-62 ; François Pépin, *La Philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, « Histoire et philosophie des sciences », Paris, Classiques Garnier, 2012.

Le temps métaphysique et le temps philosophique

— essai de l'herméneutique génétique du Supplément éditorial de l'article AME

Tatsuo HENMI

Nous envisageons comment les relations entre savoir et temps s'expriment chez Diderot et ce qui les distingue d'autres discours philosophiques contemporains de l'encyclopédiste. Nous essayons d'étudier ces questions en nous attachant plus particulièrement à la genèse de l'article « Supplément à l'AME » de Diderot dans l'*Encyclopédie*, ce qui nous amènera à pratiquer une sorte d'herméneutique génétique. Ainsi considérons-nous comment l'argumentation diderotienne se situe par rapport aux philosophies classiques, et comment Diderot développe dans l'*Encyclopédie* sa propre conception de la temporalité en suivant des modèles radicalement différents de ceux des auteurs classiques.

2013 年春季研究大会シンポジウム

Michel Henry et la phénoménologie de la culture

Introduction

Masaya KAWASE

La Société franco-japonaise de philosophie a organisé le colloque du printemps 2013 comme colloque intermédiaire de l'ASPLF (Association des Sociétés Philosophiques de langue française) en collaboration avec la Société Japonaise Michel Henry. C'était le premier colloque de l'ASPLF à se tenir au Japon.

Pour ce colloque, nous avons invité deux intervenants belges — le Professeur Jean Leclercq (Secrétaire général de l'ASPLF, Université Catholique de Louvain) et le Professeur Nicolas Monseu (Université Catholique de Louvain et Université de Namur) —, un intervenant japonais — le Professeur Yukio Naka (Aichi University of the Arts) — et organisé une table ronde intitulée « Michel Henry et la phénoménologie de la culture ».

Michel Henry est mort en 2002 à l'âge de quatre-vingts ans. Après sa mort, les études sur sa « phénoménologie de la vie » sont devenue très actives, non seulement en Europe mais aussi partout ailleurs dans le monde. Ne prenant part ni à l'existentialisme, ni au marxisme, ni à l'herméneutique et ni au structuralisme, qui ont dirigé le monde de la pensée d'après-guerre, Henry a élaboré patiemment sa propre pensée qui a son fondement originaire dans la vie individuelle et immanente. Dix ans après sa mort, cette « phénoménologie de la vie » est sous les feux de la rampe. Avec pour toile de fond cette actualité récente de la pensée henryenne, la table ronde de notre colloque a examiné le problème de la culture du point de vue de sa phénoménologie de la vie.

Comme le phénomène de la culture a des aspects très variés, il est presque impossible de le définir en un mot. La culture est considérée, d'une part, comme ce qui exprime l'humanité même et, d'autre part, comme ce qui désigne des activités et des actions particulières relatives à l'époque, au lieu, à la race etc. Mais malgré la diversité de ces définitions, nous pouvons dégager au moins quatre caractères ontologiques présent dans tout phénomène culturel.

Le premier point est la « communauté » ou la « contemporanéité » au sens henryen. La culture, quelle qu'elle soit, ne peut pas être formée par une seule personne, mais renvoie au fait qu'un grand nombre de personnes possèdent un mode d'action en commun. Par ailleurs, la culture est ce qui est hérité et sédimenté traditionnellement dans l'histoire. Par suite, dans la culture, il y a « contemporanéité » (au sens henryen) avec des générations passées.

Le deuxième point est la relation avec la réalité. On pourrait dire que la culture est l'action par laquelle, en se rapportant à la réalité dans le monde environnant, l'homme crée ou fabrique quelque chose en vue de sa

propre vie, et l'on nommera « culturel » ce qui est créé ou fabriqué de cette manière. Dès lors, on peut penser que cet élément de la relation avec la réalité, avec le monde environnant est indispensable pour le thème de la culture.

Le troisième point est la relation avec la chair. C'est parce que l'homme est un être corporel et charnel qu'il peut se rapporter à la réalité et créer quelque chose. C'est par la chair que l'homme prend contact concrètement avec la réalité, avec le monde. On peut donc dire que la culture est fondée sur l'être humain incarné. Par ailleurs, cet homme incarné a son mode d'action concret qui s'inscrit toujours dans la communauté et la contemporanéité, et qui prend racine dans une culture déjà instituée. Ainsi pouvons-nous dire des actions de l'homme incarné qu'elles sont toujours déjà orientées par rapport à cette culture.

Le quatrième point est le problème du « dehors » de la culture. D'une part, nous l'avons dit, la culture présuppose la communauté, et, toute communauté se constitue au prisme de sa rencontre avec d'autres cultures. Dans cette extériorité réciproque se dessine la possibilité de la compréhension mutuelle, du « vivre-avec », mais aussi de l'incompréhension et du conflit entre les cultures. D'autre part, la culture apparaît et disparaît dans le temps et dans l'histoire, et son existence réelle possède nécessairement un commencement et une fin. Telle serait la seconde figure du dehors constitutive, selon nous, de toute culture.

Ces quatre points de vue sont tous inclus dans l'argument des interventions de cette table ronde. Cependant, lorsque nous considérons le phénomène de la culture dans le cadre de la phénoménologie henryenne de la vie, ils convergent et se rencontrent finalement dans l'espace d'une unique problématique : celle de la relation entre la notion de vie et celle de culture. Penser cette relation nous conduit, d'une part, à poser la question de savoir comment comprendre la notion de culture à partir de la notion de vie et, d'autre part, comment développer la notion henryenne de vie à partir de la notion même de culture. En même temps dès lors que le prisme de la culture aide à la compréhension de la notion de vie chez Henry, elle pourrait contribuer à en approfondir le sens et à la rendre plus riche et plus concrète. Et c'est dans cette double perspective sur le rapport entre vie et culture que, nous l'espérons, cette table ronde aura contribué aux études sur Michel Henry.

La culture et la vie du sujet : remarques à partir de la pensée de Husserl

Nicolas MONSEU

L'objectif de cette intervention est d'envisager la manière dont la phénoménologie peut contribuer à comprendre la notion de culture et de montrer en quel sens cette discipline rend possible une nouvelle approche du phénomène de la culture. Cette notion est d'autant plus importante qu'elle s'applique à l'existence de l'être humain qui se comprend lui-même comme un être de culture. L'existence culturelle de l'être humain et la « formation culturelle » dans laquelle il est nécessairement inséré et se développe, déterminent sa relation concrète au monde, aux autres, aux choses qui l'entourent et, finalement, à lui-même. C'est dire que la phénoménologie, dans ses actes de description des phénomènes, ne peut faire l'économie de ce thème, précisément dans cette mesure où la dimension culturelle s'introduit constamment dans le milieu concret de notre existence quotidienne : l'apparaître du monde, l'ensemble de nos relations intentionnelles au monde et, finalement aussi, notre propre rapport à nous-mêmes (et peut-être les moments les plus passifs de notre expérience) relèvent d'une dimension profondément culturelle.

Il n'est toutefois pas facile de saisir le statut et la signification philosophiques de la culture et, sur ce point, il est frappant que la phénoménologie tente, à sa manière, de revisiter la célèbre distinction entre nature et culture – *natura* et *cultura* – qui traverse l'histoire de la philosophie. Dans cette perspective générale, le terme de culture prend sa signification spécifique de sa *différence* avec la notion de nature : la culture est alors ce par quoi l'être humain s'oppose à la nature et affirme sa singularité par rapport à elle. Cette distinction entre la nature et la culture exprime déjà une interprétation de l'existence humaine pour laquelle il y a, pour cette existence, d'un côté, des éléments qui sont donnés en deça de toutes initiatives humaines et, de l'autre, des éléments qui sont le fruit d'actes inaugurés par des êtres humains qui sont toujours historiquement situés. Or la phénoménologie permet précisément de nuancer cette opposition entre nature et culture ainsi comprise et, par là, de saisir plus précisément le statut philosophique de la culture.

Pour le montrer, je vous propose de revenir un instant sur la pensée du fondateur de la phénoménologie – Husserl – qui n'a sans doute pas développé, à proprement parler, une véritable philosophie de la culture. Il a pourtant bien proposé certains éléments importants pour une théorie de la culture et du monde culturel. Dans le cadre de cette table ronde consacrée à la « phénoménologie de la vie », il est important d'évoquer la théorie husserlienne de la culture pour deux raisons : elle permettra non seulement de jeter un éclairage sur l'originalité de la pensée de Michel Henry dans le mouvement phénoménologique sur cette question, mais aussi, et plus largement, d'interroger les conditions dans lesquelles il est permis d'envisager la possibilité et la validité de l'interrogation phénoménologique à l'égard du phénomène culturel.

Cette intervention est articulée en trois moments : 1/ il s'agira d'abord de bien comprendre les termes

dans lesquels Husserl aborde la constitution du monde culturel. Je n'envisagerai pas ici le célèbre thème de la « crise de la culture », pourtant si décisif dans les pensées de Husserl et de Henry, mais je traiterai du « monde de la culture » dans lequel je me trouve concrètement ; 2/ il conviendra ensuite de comprendre l'enjeu phénoménologique de l'expérience de la rencontre d'une autre culture et le rôle que joue l'incarnation ; 3/ il sera alors possible de caractériser la notion elle-même de culture en tant qu'elle est un processus d'humanisation qui s'effectue sur un sol naturel.

Le problème de la constitution du monde culturel

En un sens, Husserl s'est très tôt intéressé à la culture. Mais son intérêt a sans doute pris une dimension plus décisive au moment de la première guerre mondiale. Husserl a depuis lors explicitement revendiqué la nécessité d'établir une théorie de la culture et du monde culturel capable de montrer en quel sens la culture fait partie de la structure de l'existence humaine et capable d'envisager de manière légitime le fait de la relation entre les différentes cultures. Le célèbre paragraphe 58 des *Méditations cartésiennes* pose le problème central qui est celui de la constitution pour tout homme et pour toute communauté humaine d'« un milieu spécifiquement humain, et plus précisément d'un monde de la culture et de son objectivité propre, quoique limitée. Cette objectivité est limitée, bien que pour moi et pour tout autre, le monde n'est donné, *in concreto*, que comme monde de la culture, étant de par son essence accessible à chacun. »¹⁾

La culture est donc considérée comme une forme d'intersubjectivité : il s'agit de chercher à dégager ce qui est au fondement de la culture et la forme de vie subjective et intersubjective qui, précisément, la rend possible. C'est dire que la description de l'apparaître du monde culturel ne peut s'en tenir exclusivement à une perspective solipsiste incapable de rendre compte de la présence de l'autre et des autres dans la constitution de notre expérience. L'interrogation husserlienne sur le thème de la culture prolonge donc à sa manière l'effort de la cinquième des *Méditations Cartésiennes* qui porte sur la constitution de l'objectivité comprise comme intersubjectivité.

Husserl a ainsi montré, comme il avait par exemple déjà commencé à le faire dans un texte qui a si fortement influencé toute la pensée de Michel Henry: *Ideen II*, que la vie de la conscience n'est pas exclusivement faite d'un flux continu d'impressions et de perceptions, mais qu'elle est toujours consciente d'elle-même dans son propre flux temporel. Ce qui ne veut pas seulement dire que la conscience soit conscience rétentionnelle du passé et conscience protentionnelle du futur qui constituent les horizons de son présent. A un niveau plus élevé, cela signifie que la conscience est également consciente d'un devenir qui reste à faire et qu'elle est engagée avec d'autres dans une voie commune dont les jalons ont déjà été posés par une tradition qui, de génération en génération (dans « l'infinité ouverte de l'enchaînement des générations », dit Husserl), s'est sédimentée dans une culture commune qui est elle-même confié à notre tâche, à titre à la fois personnel et communautaire. C'est par cette conscience de notre engagement pratique dans une histoire que notre monde environnant prend un sens particulier, le sens d'un monde culturel familier qui possède son propre réseau de références et sur lequel apparaît le sens d'un monde commun. Toute notre vie pratique, et

sans doute aussi la pratique théorique, s'investit dans un monde culturel particulier : le sujet est donc inscrit dans un monde culturel dont il n'est pas lui-même l'origine et cette insertion est une dimension essentielle de sa vie. L'histoire d'un sujet n'est pas exclusivement et uniquement « son » histoire ; mon histoire n'est pas purement la mienne. D'abord, le passé n'est pas uniquement un passé en propre ; le sujet est comme l'héritier de sa propre vie ; il y a quelque chose en lui qui se donne comme étant déjà accompli : je ne puis faire que je ne parle pas telle ou telle langue, que je n'appartienne pas à telle ou telle nation marquée par telle ou telle histoire. Il ne s'agit pas seulement des moments passés de ma vie sur lesquels je n'ai plus vraiment de prises, mais il s'agit aussi de la vie des autres ; pas seulement de la vie des autres que je rencontre, avec lesquels je suis en relation et avec lesquels je parle, mais de la vie de l'autre en général, c'est-à-dire de l'autre qui est, pour ainsi dire, le « sujet de l'histoire ». Mon passé est donc en partie celui des autres. L'avenir est lui aussi mêlé à celui des autres ; il n'est pas possible de construire un futur dans l'exclusivité de sa sphère privée en ne tenant pas compte de ma culture, du pays auquel j'appartiens et finalement de l'humanité toute entière. Le sujet n'est donc pas la source absolue de l'expression de sa vie.

Cette définition de la culture s'exprime déjà dans un ensemble de textes publiés ici même, au Japon, au début de années 20 dans la revue *Kaizo*²⁾ et, ultimement, bien sûr, dans les textes de la *Krisis* et ceux qui entourent cette publication. Le texte de la revue *Kaizo* – connu sous le titre *Articles sur le renouveau* – fait du « renouveau de la culture » un motif central de la phénoménologie. Ce terme de « renouveau » (« Erneuerung ») désigne l'effort pour ressaisir les « principes spirituels » qui sont au fondement d'une culture et cet effort est compris comme « l'ensemble des opérations qui ont lieu dans les activités suivies d'hommes communautarisés et qui ont leur existence spirituelle durable dans l'unité de la conscience communautaire qui se maintient »³⁾. La communauté culturelle comme vie intersubjective incarnée se déploie donc dans une durée et prolonge son existence dans la mesure où elle est capable de se remémorer ce qui est à son origine et qui donne à la communauté culturelle son sens proprement humain.

L'expérience de la rencontre d'une autre culture

Or cette conscience d'un monde culturel particulier est étroitement liée à la conscience d'autres cultures, de mondes étrangers. La rencontre et l'expérience que nous faisons des cultures et des mondes étrangers à partir de notre propre monde culturel familier est un problème phénoménologique à part entière. Husserl a proposé certains éléments qui permettent de décrire cette expérience, notamment dans certains textes du troisième volume de ses travaux sur la *Phänomenologie der Intersubjektivität*.

Le paragraphe 58 des *Méditations cartésiennes* est sur ce point particulièrement éclairant. Husserl y établit une distinction entre la « communauté sociale » et la « communauté culturelle », c'est-à-dire le monde de la culture. Natalie Depraz a commenté cette distinction entre société et communauté et soutient que la société « est de l'ordre de la règle formalisée (mariage, collectivités, associations) », tandis que la communauté « est de l'ordre de la spontanéité émergente : linguistique, artistique, scientifique, commerçante ». Cette distinction permet à Husserl d'aborder la question de la pluralité des cultures et de laisser entendre

en quel sens les autres cultures ne sont pas totalement inaccessibles. L'accès à une autre culture, depuis ma propre culture, est rendu possible par une « sorte d'Einfühlung » que Husserl tente de préciser en ces termes : « c'est moi et ma culture qui formons ici la sphère primordiale par rapport à toute culture "étrangère". Cette dernière m'est accessible, à moi et à ceux qui forment avec moi une communauté immédiate, par une sorte d'"expérience de l'autre", sorte d'Einfühlung en une culture étrangère ». La relation à une autre culture ne peut donc se faire qu'à partir de sa propre culture et il n'est pas possible de faire comme si nous n'appartenions pas à une culture spécifique. C'est dire, comme les travaux de B. Waldenfels l'ont montré, que dégager un point de vue souverain et panoramique sur l'ensemble des cultures serait ici un « non-lieu ».

Il n'est pas facile d'entendre ce que recouvre au juste cette expérience de l'autre par laquelle une autre culture ne reste pas totalement incompréhensible et impénétrable. Il faut sans doute d'abord le comprendre par ce fait qu'il appartient par essence au monde culturel familier de voir son horizon s'élargir et que cet élargissement puisse atteindre un monde étranger qui devient alors l'objet d'un véritable effort de compréhension et que s'effectue une rencontre de l'autre. Cette rencontre de l'autre éveille la conscience d'une « concordance » avec l'étranger et, par conséquent, l'idée d'un monde unique qui vaut pour une humanité une.

Cette remarque de Husserl en date de septembre ou octobre 1933 et extraite de son travail de sur phénoménologie de l'intersubjectivité permet d'éclairer ce point :

Mais on trouve aussi des races étrangères, une culture de type étranger – que l'on ne peut comprendre après coup, jusque dans son noyau. Ce sont des êtres humains, ils ont besoin de manger, prennent leurs repas tous les jours, etc. Là joue déjà un rôle ce qu'il y a de plus général dans le monde environnant. Mais l'humanité culturelle totalement étrangère vit dans une nature totalement étrangère. Toujours est-il que, aussi étrangère soit-elle, elle a en commun le ciel, et la terre, le jour et la nuit, les pierres et les branches, la montagne et la vallée, divers animaux — tout cela étant conçu sur un mode analogique dans le type le plus général, quoique comme quelque chose d'étranger. ⁴⁾

Cette remarque mérite toute notre attention dans le cadre de notre table ronde. Husserl y met en évidence la condition de possibilité de la rencontre d'une autre culture, condition à partir de laquelle peut être fondée l'idée que chaque figure particulière du monde n'est qu'un mode de manifestation du monde unique. C'est le caractère normatif de l'incarnation qui entre ici en jeu et ménage la possibilité d'une communication avec les autres cultures : la ressemblance corporelle et l'unicité du monde environnant fonde la communauté.

Comment comprendre que l'expérience de l'incarnation, élevé au rang de norme, soit au fondement de la relation interculturelle ? L'expérience de l'autre et, par là, la « concordance » entre les cultures ne peut ici être atteinte que dans un rapprochement de fond entre la manière dont l'étranger et nous-mêmes habitons respectivement nos mondes culturels différents. En deça de la diversité des cultures – et donc de la « discordance » irréductible entre les différentes cultures – se situe le niveau le plus élémentaire de l'incarnation

où s'effectuent les mouvements et les gestes charnels de l'étranger dans son propre monde de la culture et qui attestent d'une coïncidence telle que ces gestes entrent dans la « normalité » de notre propre comportement et que nous pouvons les comprendre dans leur sens et leur intentionnalité comme nous le faisons dans notre propre monde familier. Ces mouvements et ses gestes sont ceux, les plus simples et élémentaires, de l'activité naturelle de la corporéité, ceux qui sont destinés à satisfaire nos besoins vitaux et qui, par là, rendent manifeste leur finalité. La vie kinesthésique ainsi déployée dans un mode étranger indique, par le fait même qu'elle soit similaire à la nôtre, une typique commune à la dynamique de toute vie charnelle qui est constamment portée par une même évidence terrestre. C'est donc à partir de sa corporéité agissante que, par *Einführung*, la rencontre de l'autre devient possible. L'expérience de l'incarnation fournit ainsi le sol d'un élément commun et « archigénérateur » à partir duquel la diversité pourra s'élever. A cet élément, Husserl donne le nom de « dynamique de la vie » qui est le sol à partir duquel l'existence culturelle de l'être humain peut se déployer.

C'est tout le projet de la phénoménologie comme science rigoureuse qui se dessine ici : chaque figure culturelle du monde présuppose le monde naturel, comme si la variété des cultures trouvait elle-même sa condition de possibilité « dans le relief d'une évidence apodictique, une composante d'universalité essentielle qui persiste à travers toutes les variantes » et qui permet de comprendre en quoi il est possible de parler d'« a priori du monde historique qui soit universel, et en cela fixe et à jamais originaire » (Hua VI, 383, trad. fr. 423). Husserl introduit ici une approche de la notion de nature qui est caractérisée comme ce sol d'évidence absolue sans lequel il n'y aurait pas d'histoire et de formations culturelles. C'est la tâche d'une phénoménologie génétique – plus exactement d'une phénoménologie « générative » – que d'élucider cet a priori « universel et à jamais originaire » que Husserl place à la source des différentes figures historiques et culturelles. C'est également par là que le projet phénoménologique prend son sens précisément en tant que science rigoureuse, comme Husserl le laisse entendre à plusieurs reprises dans la *Krisis*, notamment lorsqu'il écrit : « C'est seulement dans le dévoilement de cet a priori qu'est possible une science apriorique s'étendant au-delà de toutes les facticités historiques, de tous les monde environnants, peuples, temps et humanités historiques ; c'est alors seulement qu'une science peut faire son apparition comme *aeterna veritas*... » (Hua VI, 385)

La culture comme processus d'humanisation et la notion de nature

C'est dire que la phénoménologie introduit ici une conception très spécifique de la nature. La nature ne désigne pas ici l'ensemble des choses qui sont, comme par exemple l'ensemble des choses que les êtres humains n'ont pas produites ou les plantes et les animaux. La nature ne correspond pas non plus au concept naturaliste de la nature qui la réduit à l'unité de l'être spatio-temporel qui englobe tout. Dans cette ligne, le naturaliste est celui « qui ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique. Tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique,

au mieux un épiphénomène de second rang. »⁵⁾ Cette conception de la nature part donc du présupposé selon lequel tous les phénomènes sont réductibles à des « faits » de nature, ce qui correspond à une manière de viser la réalité qui détermine a priori la perspective dans laquelle les phénomènes nous apparaissent et qui ne tient donc pas compte de ce qui ne relève pas de la notion de nature ainsi définie. Le corrélat de cette attitude est la nature en tant qu'elle une « entité spatio-temporelle » composée de « pures et simples choses », c'est-à-dire de choses avec des propriétés naturelles, indépendamment de toute signification « spirituelle » (« geistig »). Prenons le célèbre exemple de Husserl : un outil (le marteau) est dans ce cas une chose située dans l'espace et composée d'atomes de métal, et n'est pas reconnu, dans l'attitude naturaliste, comme un artefact culturel qui a une fonction dans l'horizon d'un métier (le marteau du forgeron).

C'est en un tout autre sens que Husserl entend ici la notion de « nature ». Le sens de cette notion réside dans la dynamique de la vie kinesthésique et elle est caractérisée comme le sol de la vie intentionnelle, cette expérience charnelle à partir de laquelle nous pouvons habiter notre monde comme notre monde. Le monde compris comme culture se déploie sur le sol commun de ce lien charnel avec le monde qui nous porte et sans lequel il ne serait pas possible de parler ou de créer.

Mais la nature n'est pas seulement rapportée au point de vue du sujet, individuel ou collectif. Cette remarque de Husserl, tirée du § 58 des Méditations cartésiennes, peut ici être très éclairante :

Certes, le propre de la sphère de l'Universalité inconditionnée (en tant que corrélatif de la constitution du monde selon sa forme essentielle) est que, a priori, chacun vit dans la même nature commune à tous que, grâce à la communauté essentielle de sa vie avec celle des autres, il transforme, par son action individuelle et commune avec d'autres, en un monde de culture – aussi primitive soit-elle – revêtu de valeur pour l'homme.⁶⁾

Cette remarque de Husserl suggère clairement que la nature est envisagée ici comme le sol commun de toute culture, plus exactement de toute affirmation « communautisée » de l'existence humaine. C'est sans doute sur ce point que Husserl revisite la distinction entre nature et culture, et accorde une place importante à la question de la pluralité des cultures. Husserl indique que chaque figure culturelle du monde présuppose le monde naturel et la notion de nature est caractérisée comme ce sol d'évidence absolue sans lequel il n'y aurait pas d'histoire et de formations culturelles.

Mais il faut encore comprendre la nature dans l'infinité de son sens d'être : elle est ce qui s'esquisse au-delà de l'horizon de mon monde environnant. Elle n'est donc plus le monde des « choses » ou de la *res extensa*, mais l'ensemble de ce qui s'étend au-delà de l'horizon fini de mon monde environnant. Elle est le champ d'expérience ouvert à tous qui s'annonce à partir de l'expérience concrète que nous en avons : la nature est « rencontrée » dans l'expérience sensible précisément comme nature *concrètement vécue* et qui s'annonce comme ce qui est au-delà de la particularité et la finitude d'un monde environnant. C'est donc dans la finitude du monde environnant qu'est indiquée l'infini de la nature comme champ ouvert.

C'est avec cette conception de la nature que Husserl peut saisir le statut philosophique de la culture comme processus d'humanisation. L'humanisation du monde est la culture qui façonne le territoire naturel pour lui donner une dimension proprement humaine.

L'humanité se trouve corrélativement dans l'autodéveloppement et l'humanisation du monde. Car l'homme est dans la mesure où il se développe continûment d'un point de vue psychique et, par là, en tant que personne. [...] ainsi, l'existence humaine possède toujours à nouveau un monde existant qui contient tout, qui a reçu en lui et continue à recevoir plus avant toutes ses configurations, ses œuvres, ses communautés ; et, précisément par là, elle s'humanise en tant qu'elle existe pour lui, qu'elle existe pour nous, hommes, et également dans le sens d'être, compréhensible pour lui et pour les autres, d'un monde environnant façonné de façon active par les hommes. L'humanisation est le processus permanent de l'existence humaine, l'autohumanisation, l'être dans la genèse permanente de l'autoformation, et l'humanisation du monde environnant. ⁷⁾

La nature concrète infinie est ainsi ouverte à différents investissements culturels possibles où se découpe une diversité de cultures singulières. Elle est donc le monde commun d'une multitude de « territoires » culturels qui sont autant de délimitations premières permettant le développement de la culture sur une aire circonscrite ⁸⁾.

Conclusion

En guise de conclusion, l'interrogation phénoménologique suggère que le terme de culture ne désigne pas seulement un ensemble d'actions et d'initiatives posées par l'homme dans le but de transformer, par ses activités même, le donné naturel. La culture ne désigne pas non plus ce que ces activités introduisent de nouveau par rapport à la réalité naturelle, aux nouvelles qualités que ces activités suscitent. La culture ne peut donc, par exemple, être réduite à l'activité technique proprement dite, pas plus qu'aux objets techniques considérés en eux-mêmes. La notion de culture désigne plutôt ce qui donne aux activités de l'être humain une qualité spécifiquement humaine, ce qui leur donne une signification humaine et les situe dans un univers de sens. La culture est donc une des dimensions essentielles de l'existence humaine dans la mesure où elle accomplit ce processus d'humanisation par lequel l'existence de l'être humain prend sa qualité proprement humaine.

Le monde de la culture constitue donc bien le milieu concret de notre existence quotidienne et qu'elle n'est jamais une réalité inerte et donnée une fois pour toute. La culture ne cesse de se transformer, précisément parce qu'elle est peut-être cette dimension dans laquelle l'être humain se cherche lui-même et cette expérience dans laquelle il se vit et se comprend. Comme le dit le philosophe belge Jean Ladrière, la culture est essentiellement « l'ensemble des œuvres d'art » en prenant ce terme dans son extension la plus large de tout ce qui est de l'ordre de la production, de la « poiesis », de tout ce qui est engendré par la « poiesis » ⁹⁾.

En ce sens, la phénoménologie montre en quel sens la culture prend forcément appui sur la nature et l'inscrit dans un réseau de significations qui lui donne un sens humain. Mais ceci n'est possible que sur la base d'un pouvoir, inouï et essentiel, pour l'être humain, de susciter un monde qui, précisément, n'est pas le monde donné de la nature.

Notes

- 1) E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1996, p. 213-214.
- 2) Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, éd. Th. Nenon et H.-R. Sepp, Kluwer, 1989, p. 3-94 ; *Cinq articles sur le renouveau*, trad. L. Joumier, Paris, Vrin, 2005.
- 3) *Ibid.*, p. 21 ; trad. fr., p. 42.
- 4) E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, trad. par N. Depraz, PUF (« Epiméthée »), Paris, 2001, p. 415.
- 5) E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. par M. de Launay, PUF (« Epiméthée »), Paris, 1989, p. 19.
- 6) *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 214.
- 7) E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, *op. cit.*, p. 323.
- 8) Voir l'ouvrage de L. Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Springer, coll. « Phaenomenologica » n°209, 2013.
- 9) J. Ladrière, « Métaphysique et culture », dans *Le temps du possible*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Editions Peeters, Louvain-Paris, 2004, p. 67.

Archéologie du corps propre Vers une phénoménologie de l'Origine de la culture

Yukio NAKA

I. La culture et son Origine — du point de vue du corps propre

1) La culture et le corps propre chez Michel Henry

Selon Henry, l'ouvrage qui thématise proprement le « problème de la culture », c'est *La Barbarie*¹⁾, où il dit : « Toute culture est une culture de la vie »²⁾. Même dans sa dernière pensée sur *l'Incarnation*, il ne cesse d'affirmer que « la vie se révèle être l'origine de la culture »³⁾. L'art, l'éthique, la religion sont des « formes supérieures de la culture », parce qu'ils résultent d'une « puissance d'accroissement » qu'est la « vie »⁴⁾.

Il nous semble pourtant qu'il y a au moins deux conceptions apparemment antagonistes de la culture dans *La Barbarie* elle-même : d'une part, l'art est défini comme « représentation de la vie » et d'autre part, la culture est l'« autoréalisation de la vie sous la forme de son auto-accroissement », bref : l'« auto-accroissement de la vie »⁵⁾. L'ouvrage suivant de Henry sur Kandinsky semble avoir rejeté la première idée de l'art comme représentation, en disant : « L'art [...] ne représente rien : ni monde, ni force, ni affect, ni vie » ; c'est plutôt « en nous identifiant » à la vie qu'il accomplit sa révélation ultime⁶⁾, et voilà pourquoi entre le spectateur et le créateur se réalise une « contemporanéité », ou plutôt « une sorte de symbiose pathétique »⁷⁾. Henry a-t-il changé d'avis ? Et pourtant il continue d'affirmer, même dans son dernier ouvrage sur les *Paroles de Christ*, qu'en « toute forme de création, qu'il s'agisse de création artistique, artisanale ou industrielle », il se trouve la « structure d'extériorisation », celle du Dehors où « toute chose devient visible »⁸⁾.

Ces deux concepts pourtant ne supposent-ils pas tous les deux celui d'« origine » de la culture : « source éternelle de toute création »⁹⁾ ? Pensez par exemple aux « créations de la culture », non pas au sens des « objets » culturels, mais au sens des « voies ouvertes à une subjectivité »¹⁰⁾ : la culture est alors la « grande chasse » dont parle Nietzsche, « l'omni-développement et l'omni-réalisation des potentialités de la vie »¹¹⁾. Il y a « comme une intensification de la vie » et, pour cette sorte « d'auto-mouvement, d'auto-transformation » du moi vivant, Henry utilise l'expression un peu bergsonienne d'une « boule qui roule et qui ne se sépare jamais d'elle-même »¹²⁾. Mais tandis que la durée est « irréversible » dans la « boule de neige » bergsonienne¹³⁾, la temporalité de la vie absolue est « réversible »¹⁴⁾ chez Henry. Y a-t-il quelque chose d'originaire qui demeure au fond de la vie ?

Ce qui nous intéresse le mieux dans cette problématique de l'Origine de la culture, c'est que, depuis son premier ouvrage sur Maine de Biran, Henry affronte ce thème par rapport à celui du corps originaire¹⁵⁾. Même dans *La Barbarie*, les « formes supérieures de la culture » que sont l'art, l'éthique ou la religion sont dites être des « modes de la *tekhne* »¹⁶⁾, puisque « la technique première, la technique originelle » est le « corps lui-même »¹⁷⁾. De plus, le « corps subjectif » et l'« incarnation » n'étaient-ils pas les sujets favoris de

Henry tout au long de sa vie¹⁹⁾ ?

Dans cette communication, nous allons aborder le problème de la culture, ou plutôt de l'Origine de la culture, de ce point de vue du corps propre. Ce que nous visons en fin de compte, c'est de situer l'*archéologie de la culture* dans le prolongement de l'*archéologie de la chair*.

2) Gestes naturels et culturels : habitudes ou non ? — un exemple de danse

Or le corps est l'« ensemble de nos habitudes »¹⁹⁾ selon Henry, comme il est l'« habitude primordiale »²⁰⁾ chez Merleau-Ponty. Pour celui-ci, l'acquisition de l'habitude est le « remaniement et renouvellement du schéma corporel », le corps étant la condition de possibilité de « toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel »²¹⁾. Et dans cette acquisition de l'habitude, il indique ces trois « niveaux » : 1) le corps se borne aux « gestes nécessaires à la conservation de la vie », en posant autour de nous un « monde biologique » ; 2) il joue sur ces premiers gestes et passe de leur « sens propre » à un « sens figuré », comme dans la « danse » ; 3) il construit un « instrument », en projetant autour de lui un « monde culturel »²²⁾. Seulement dans ces trois étapes, la deuxième nous semble déjà représenter les gestes *culturels*, comme le suggère l'exemple de danse. Mais la première relève-t-elle déjà de la culture ?

Husserl parle lui aussi de la danse : le « je danse » est un « cogito », renfermant en lui une « thèse de transcendance »²³⁾. Je sais de même « jouer du piano », mais « cela ne va pas toujours », parce que « j'ai perdu l'habitude ». Je ne perds pas en général l'habitude des « activités les plus communes », mais si je suis longtemps malade, je dois « apprendre de nouveau à marcher »²⁴⁾. C'est ainsi que l'*ego* n'est pas un « pôle vide », mais le « support de l'*habitus* (Habitualität) », ayant « son histoire individuelle propre »²⁵⁾. Mais l'acte pur et simple de marcher est-il déjà un geste culturel ? Husserl n'admet-il pas lui-même les « *facultés primitives du sujet* (*Urvermögen des Subjekts*) », à côté ou au fond des « *facultés acquises*, issues de l'actualité antérieure de la vie »²⁶⁾ ?

Dans son étude sur « L'effort intellectuel », Bergson à son tour réfléchit sur l'apprentissage de la « danse » : pour contracter l'habitude d'un mouvement complexe comme celui de la valse, il faut déjà avoir l'habitude des « mouvements élémentaires » en lesquels elle se décompose. On devra donc obtenir de ces « images kinesthésiques de mouvements anciens », identiques ou analogues aux mouvements élémentaires, une « nouvelle systématisation » qui leur permette de s'insérer ensemble dans le nouveau schéma de la danse. Mais puisque l'« ancien groupement », celui de l'« habitude de marcher » par exemple, résiste au « groupement nouveau », on y trouvera toujours une « lutte de deux habitudes, à la fois différentes et semblables »²⁷⁾. Mais le mouvement élémentaire est-il toujours et déjà ce résultat de l'apprentissage qu'on appelle *habitude* ?

Comme le répète Merleau-Ponty, il est en fait difficile de discerner le naturel du culturel ; mais il admet aussi que la nature fonde en droit la culture²⁸⁾. Quel est alors le rapport entre la culture et son Origine chez Henry, si l'on part de la problématique du corps ? En thématissant le mouvement de la danse dans son essai sur Kandinsky, il rejette l'idée de la finalité étrangère ou extrinsèque comme celle de la signification objective

et extérieure²⁹⁾, tout en approuvant celle de la « capacité de produire des mouvements à l'infini », savoir du « pouvoir en tant que tel »³⁰⁾. Nous allons donc examiner le statut originaire du corps propre dans sa relation à l'habitude et à l'idée objective ; mais c'est l'un des problèmes les plus traditionnels de l'union de l'âme et du corps.

II. Le corps subjectif et le mouvement

3) L'union de l'âme et du corps : le corps subjectif

À l'opposé de Husserl qui soutient que « je ne suis pas mon corps, mais j'ai mon corps »³¹⁾, Henry affirme que « je suis mon corps »³²⁾, et c'est là la thèse du *corps subjectif*. Suivant la détermination cartésienne du cogito, il ne reste du mouvement que l'« idée du mouvement »³³⁾ ; voilà pourquoi il critique, dans sa *Philosophie et phénoménologie du corps*, l'analyse de Hume qui, portant le « lourd héritage du dualisme cartésien », divise le procès du mouvement corporel en « une première phase qui est la volonté ou le désir d'accomplir le mouvement » et « une deuxième phase qui consiste dans le processus matériel correspondant »³⁴⁾. Dans son *Enquête sur l'entendement humain*, Hume donne en effet ces trois arguments pour démontrer que l'« influence de la volition sur les organes du corps » est un fait qui ne saurait jamais être « prévu d'après aucune énergie ou aucune force apparente dans la cause » : 1) l'« union de l'âme avec le corps » par où une substance spirituelle influence une substance matérielle est le principe le « plus mystérieux » ; 2) nous ne sommes pas capables de mouvoir tous les organes du corps « avec une pareille autorité » et, quand un homme est soudain frappé de « paralysie » dans la jambe par exemple, il devient incapable de la mettre en mouvement, bien qu'il soit conscient de son « pouvoir de commander » ; 3) l'« objet immédiat de la force » n'est pas le membre même, mais certains muscles, certains nerfs, certains esprits animaux, etc., cette force est alors « au dernier degré mystérieuse et inintelligible »³⁵⁾. La relation de cause à effet est donc ici aussi « absolument inconnue à l'humanité », notre idée de nécessité et de causalité ne pouvant provenir que de l'« uniformité observable dans les opérations de la nature », où des objets semblables sont « constamment joints entre eux », et où l'esprit est « déterminé par habitude [custom] à inférer l'un de l'apparition de l'autre »³⁶⁾.

Bien qu'il critique l'occasionalisme dans son *Enquête*³⁷⁾, Hume emprunte ces trois points de vue évidemment au malebranchisme³⁸⁾, qui a été déjà bien critiqué par Biran³⁹⁾. Sans doute ces arguments de Hume, fondés sur la distinction entre le *mouvement* et l'*idée du mouvement* qui seront noués après coup par l'habitude, s'appliqueraient mieux au *désir* au sens biranien, et Henry accuse Lagneau de la même absence d'une « ontologie de la subjectivité »⁴⁰⁾. Car ce qui est vraiment fatal dans les argumentations de celui-ci, ce n'est pas son « erreur historique et technique » qui consiste à confondre le « sentiment de l'action musculaire » chez Biran avec la « sensation de l'effort musculaire »⁴¹⁾, les deux penseurs s'accordant sur ce point⁴²⁾. Selon Lagneau, la sensation musculaire est la même aussi bien dans la « contraction musculaire voulue » que dans la « contraction musculaire non voulue »⁴³⁾ ; c'est plutôt l'« idée sous laquelle un effet a été poursuivi », à savoir le « concept d'un but poursuivi »⁴⁴⁾ qui me fait juger que j'en suis la cause. Il se pourrait bien qu'on se fasse une idée ou une conception de son mouvement corporel, mais sa seule présence ne saurait distinguer la

véritable volonté d'un simple désir. Et comme le dit Henry, « je n'agis pas parce que je juge que j'agis, mais je juge que j'agis parce que j'agis effectivement »⁴⁵⁾.

4) Le mouvement subjectif et l'unité des sens

Une pareille critique de la méconnaissance du mouvement subjectif se continue chez Henry dans ses examens de l'étude sur *L'imaginaire* chez Sartre. Pour thématiser la relation entre les images et les mouvements, Sartre examine d'abord la théorie de Dwelshauvers sur la « genèse de nos images mentales », dont les étapes sont : 1) « Idée d'un mouvement à accomplir » ; 2) « Attitude musculaire objectivant cette idée, cette intention motrice sans que le sujet se rende compte de sa réaction motrice, de son attitude comme telle » ; 3) « Image provoquée dans la conscience comme enregistrement de la réaction motrice et qualitativement différente des éléments mêmes de cette réaction »⁴⁶⁾. Ce procès est d'ailleurs immédiatement critiqué par Henry, puisque d'ordinaire, nous ne formons pas l'« idée » de nos mouvements « avant de les exécuter »⁴⁷⁾.

Sartre suppose d'abord le cas où les gestes de ma main s'accomplissent « au hasard »⁴⁸⁾, bien qu'il prenne pour exemple des gestes décrivant en l'air « des courbes, des figures géométriques »⁴⁹⁾. Les yeux fermés, j'exécute des mouvements du doigt, mais ce qui apparaît au premier plan n'est pas la « sensation kinesthésique », mais une « forme visuelle en image ». On ne saurait pourtant dire avec Dwelshauvers que le mouvement « évoque » l'image, celle-ci étant « directement appréhendée au bout de mon index », et surtout les « impressions kinesthésiques » ne pouvant fonctionner en elles-mêmes comme « substitut analogique de la forme visuelle », comme si l'on disait que « des chèvres fonctionnent comme substituts analogiques d'hydravions ». Selon Sartre, les impressions visuelles l'emportant sur les « vagues et faibles impressions kinesthésiques », toute « rétention » est en même temps « conversion du kinesthésique en visuel » ; et comme l'« impression concrète », par hypothèse kinesthésique et pas visuelle, est quand même « l'aboutissement, l'extrême pointe d'un passé qui se donne comme visuel », cette impression kinesthésique « pourvue d'un sens visuel » fonctionnera comme « analogon d'une forme visuelle »⁵⁰⁾.

On sait bien la critique dirigée par Henry contre cette théorie de Sartre : le kinesthésique étant tout entier kinesthésique et n'étant que kinesthésique, une sensation kinesthésique ne saurait se transformer en une sensation visuelle, comme la visée d'une chèvre en celle d'un hydravion ; l'intervention du temps ne saurait lever l'« hétérogénéité radicale et irréductible entre le kinesthésique et le visuel comme tels ». Henry va donc substituer aux impressions kinesthésiques et visuelles « le mouvement subjectif et l'acte de la vision » : le « mouvement de mon regard » qui constitue une figure spatiale est le même que le « mouvement de ma main » qui la trace, l'unité de ces deux mouvements consistant dans l'« immanence absolue de la subjectivité »⁵¹⁾.

Mais Henry n'admet-il pas le cas où se fait le « seul exercice de la vision »⁵²⁾ ? On saurait de même concevoir le cas où l'on fera un seul exercice de la main, comme par exemple en fermant les yeux. Quelle est alors la différence entre ces deux « pouvoirs » ? Cette décomposition en deux mouvements n'aboutit à « aucune division véritable » selon Henry, parce que la « racine » de tous les pouvoirs de l'ego est précisément l'« être originaire du mouvement subjectif »⁵³⁾. Mais alors, comment concevoir la diversité de

nos pouvoirs ou de nos mouvements subjectifs en tant que tels ?

5) L'unité du corps subjectif

Dans l'épilogue de la *Généalogie de la psychanalyse*, intitulé « *Potentialité* », Henry définit le corps comme « Je Peux fondamental »⁵⁴⁾ ou « ensemble de nos pouvoirs »⁵⁵⁾ et, en citant l'exemple des statues de Kannon au Sanjūsangen dô de Kyoto, il conclut que l'hyperpuissance originelle par laquelle nous nous emparons de chacun de nos pouvoirs n'a pas besoin d'eux, bien qu'ils aient besoin d'elle : « l'Archi-Corps n'a ni yeux ni oreilles ni mains »⁵⁶⁾. Mais cette sorte d'immanence de la transcendance, ou d'auto-affection *non-extatique* des actes *extatiques* ne saurait abolir la différence entre ces pouvoirs comme tels. N'est-il pas dit, même dans la *Philosophie et phénoménologie du corps*, que l'« être du corps originaire » n'existe que dans son rapport transcendantal à l'« être transcendant du corps organique »⁵⁷⁾ ?

Il existe cependant chez Biran une pensée de l'*espace organique* primitivement « vague et illimité » ; et dans cet état simple, notre effort n'existerait pas, ou au moins ne se diversifierait pas encore. Le corps organique est alors ou bien « une masse indifférenciée et amorphe » qui résiste quand même et qui est retenue par « une sorte de tension latente », ou bien une masse dans « une unité dans la confusion, une unité sans diversité », qui se révélera cette fois par la « cœnesthésie » ou le « sentiment général, vague et confus, d'une existence sensible indéterminée »⁵⁸⁾. C'est à partir de cette masse indifférenciée que se fait la « structuration »⁵⁹⁾ du corps organique, laquelle s'effectue le long de ses « lignes de clivage ». Mais c'est toujours l'« unité du pouvoir qui meut les différentes parties de l'espace organique » qui confère à celles-ci leur « unité » et ainsi construit le « véritable schéma de notre corps »⁶⁰⁾.

Il nous semble pourtant que Henry ne tient pas bien compte de ce point de vue *génétique* proprement biranien, comme cela se verra dans sa dernière pensée sur la genèse de la chair. Nous voudrions donc revenir aux analyses de l'*Incarnation* et répéter nos réflexions sur l'unité et la pluralité de nos mouvements subjectifs. Mais pour cela, le meilleur serait de thématiser la problématique du *chiasme*.

III. La problématique du chiasme et l'unité du corps propre

6) Condillac et Maine de Biran

Parmi les textes des auteurs dont l'*Incarnation* examine l'idée du chiasme, considérons d'abord le *Traité des sensations* de Condillac : « le seul ouvrage où l'on ait dépouillé l'homme de toutes ses habitudes »⁶¹⁾. Pour voir comment un homme borné au toucher découvre son corps, il se demande quelle cause engage sa statue à mouvoir ses membres : ce ne peut être le « dessein de s'en servir », la statue ne sachant pas encore qu'elle est « composée de parties », mais la « nature »⁶²⁾, dont Henry dit qu'elle n'est qu'un « autre nom de la vie »⁶³⁾. La statue se meut donc « naturellement, machinalement, par instinct et à son insu » ; mais il lui arrive de porter ses mains « sur elle-même ». L'« impénétrabilité » est pour Condillac une propriété de tous les corps, et c'est surtout la sensation de la « solidité » d'où nous apprenons l'exclusion réciproque des corps. Et puisqu'en distinguant sa poitrine de sa main par exemple, elle se sent également dans toutes les deux, la

statue retrouve son « moi » dans l'une et l'autre ; c'est ainsi qu'elle va découvrir son corps, en disant : « *c'est moi, c'est moi encore !* »⁶⁴

On sait bien la critique dirigée par Biran contre cette théorie : « cette main mobile, qui se promène successivement sur les différentes parties, et qui devient l'unité de mesure d'une surface sensible, ne se palpe point elle-même, pas plus que l'œil ne se voit, et pourtant elle peut être connue avant d'être employée comme instrument »⁶⁵. Selon Henry, « *notre corporéité originnaire* » n'est pas « *ce corps dont les parties sont circonscrites par le déplacement sur elles de notre main* », mais « *cette main elle-même en tant qu'elle se déplace sur notre corps pour le toucher et en délimiter les contours* ». Il se trouve une double « présupposition infondée » dans toute l'analyse condillacienne : d'abord l'« *origine de tous les mouvements de la statue dans sa subjectivité impressionnelle pure* », et puis le « pouvoir subjectif de toucher et de prendre »⁶⁶.

À cette double objection pourtant, nous voudrions répliquer nous aussi : d'abord, avant sa « volonté de se mouvoir », la statue éprouve bien le « plaisir » et la « douleur » et, même avant l'arrivée des sensations extérieures, elle a le « *sentiment fondamental* »⁶⁷ ; en effet, la nature ne lui a-t-elle pas dès le début donné la capacité de sentir la « jouissance » et la « souffrance »⁶⁸ ? Puis et surtout, dans son mouvement instinctif, c'est-à-dire avant sa « volonté » proprement dite, la statue dans son sentiment fondamental ne saurait même « remarquer les différentes parties de son corps »⁶⁹ ; et la même situation se retrouvera chez Biran, qui critique Condillac en disant : « la réplique de deux sensations passives ne suffit pas pour fonder cette connaissance première [du corps], car il faut savoir avant tout comment ces deux sensations peuvent se distinguer, se localiser, se mettre l'une *hors de l'autre* »⁷⁰. Sans idée de quelque chose d'extérieur, la statue condillacienne ne soupçonne même pas qu'elle ait « deux organes différents », même après avoir réuni l'odorat et l'ouïe par exemple⁷¹. Et n'y trouverions-nous pas pour notre part la même problématique de l'unité et de la diversité de nos pouvoirs ?

7) Husserl et Merleau-Ponty

La même question du chiasme sera poursuivie par Husserl dans ses *Ideen II* : « en touchant ma main gauche, je trouve aussi en elle des séries de sensations du toucher, elles sont « *localisées* » en elle »⁷². Ces « sensations localisées » sont nommées « *Empfindnisse* »⁷³, et dans le chiasme nous aurons une « double appréhension » et des « doubles sensations »⁷⁴. Évidemment il ne s'agit ici que d'un « corps constitué », et Henry a raison de critiquer : « Ici encore tout est constitué »⁷⁵. Mais ce qui nous intéresse le mieux, ce sont ces mots de Husserl qui nous font penser au sujet proprement merleau-pontyen : « Je ne me vois pas moi-même, je ne vois pas mon corps, comme je me touche moi-même. Ce que je nomme un corps propre vu n'est pas un voyant vu [*gesehenes Sehendes*], comme mon corps en tant que corps touché est un touchant touché [*getastetes Tastendes*] »⁷⁶.

Seulement Merleau-Ponty nie la possibilité du touchant touché dans ses œuvres principales⁷⁷, bien qu'ailleurs il l'admette de temps en temps⁷⁸. Il s'agit d'une « réversibilité toujours imminente et jamais

réalisée en fait », l'expérience que j'ai de moi percevant et qui « ne va pas au-delà d'une sorte d'imminence » se terminant dans l'« invisible » ou l'« intouchable »⁷⁹⁾ ; mais cette « charnière » cachée ou cet « hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante » n'est pas un « vide ontologique »⁸⁰⁾, c'est plutôt l'« il y a »⁸¹⁾ au sens propre au dernier Merleau-Ponty, et voilà pourquoi il parle de l'« unité préalable » ou de l'« unité avant ségrégation » des « parties de mon corps »⁸²⁾. Mais n'est-ce pas ce qui l'a condamné à la dissociation décisive de son ontologie et de sa phénoménologie, dissociation que suggèrent ces mots : « fission de l'apparence et de l'Être »⁸³⁾ ?

Selon Henry, c'est la même chair originare qui est « touchante et touchée en même temps »⁸⁴⁾, et c'est parce qu'il est pris d'un préjugé, nommé « monisme phénoménologique » et consistant à ne voir la possibilité de toute phénoménalisation que dans l'intentionnalité, que Merleau-Ponty perd la phénoménalité ultime du sujet percevant⁸⁵⁾. Nous pensons pour notre part que c'est parce qu'il a confondu le *se toucher touchant* avec le *toucher ma main touchante de mon autre main* qu'il est tombé dans l'aberration. Il est toujours possible de toucher avec ma main mon autre main en train de toucher : pensez au cas où j'appuie par ma main gauche ma main droite qui supporte un mur tombant ; si ma main droite cessait de le toucher au moment où ma main gauche la touche, je ne sentirais aucune lourdeur, ce qui est incroyable. Mais cela ne signifie pas que le toucher se touche, bien que le toucher *se sache* immédiatement, autrement que par le toucher : c'est le cas du sentiment d'effort chez Biran⁸⁶⁾. Les deux côtés qu'unit la charnière merleau-pontyenne seront donc révélés tous les deux, l'un par le toucher et l'autre par le sentiment, ou plutôt chacun à la fois par le toucher et le sentiment. Mais alors, comment l'unité saurait-elle se manifester elle-même, unité qui est préalable et qui est avant la ségrégation des pouvoirs de notre corps subjectif ?

8) Maine de Biran et Michel Henry

Il nous semble que Biran oscille, dans cette problématique du chiasme, entre les idées de « deux efforts »⁸⁷⁾ et d'« un seul effort moteur »⁸⁸⁾ ; dans son *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il parle tantôt de « deux efforts », tantôt d'« un même effort voulu »⁸⁹⁾. Consultons donc son œuvre principale : *Essai sur les fondements de la psychologie*. Ici est traitée la « double réplique de l'effort et de la résistance »⁹⁰⁾ ou le « redoublement de l'effort dans les deux mains qui se rencontrent et se font obstacle » : l'*Essai* est donc pour *deux efforts*. En effet, si une main est « paralysée » selon l'hypothèse familière à Biran, l'autre main la percevera comme « corps étranger doué d'une résistance morte »⁹¹⁾. Dans ce cas, la main paralysée ne saurait être dite proprement *toucher* l'autre main la palpant, bien que s'y trouve un contact physique, comme la « chaise » dont Heidegger parle qu'elle ne peut « toucher le mur »⁹²⁾. Et comme « l'effort n'est senti que dans la main »⁹³⁾, il n'y aurait ici qu'un seul effort, ce qui reviendrait à dire que dans l'état de santé, il y aura inversement *deux efforts*.

Mais le chiasme n'est pas essentiel à la réflexion au sens biranien, qui se réalise déjà dans le sentiment d'un seul effort de chaque main. L'important est plutôt, comme nous l'avons vu, qu'il y a un état où les parties du corps ne se différencient pas encore. Nous pensons qu'il y a 7 étapes dans la genèse du corps

chez Biran : 1) avant la naissance de l'effort ou de la volonté, il n'y a ni *moi* ni *non-moi*, ni le dehors ni le dedans, ni le corps propre lui-même, c'est un simple état affectif, qui se caractérisera pourtant par l'« *espace primitif* » comme « un tout indivisé et indivisible »⁹⁴⁾ ; 2) dans la première étape de l'« effort commun », dite spécifiquement « effort non *intentionné* »⁹⁵⁾, le *moi* est né en tant que « simple spectateur » ou « spectateur passif », s'accompagnant de l'espace extérieur comme « une étendue à deux dimensions sans fixité, sans consistance »⁹⁶⁾, et de l'espace intérieur qui n'est encore qu'une seule masse et qui s'appelle lui aussi « étendue vague sans limites ni figures »⁹⁷⁾ ; 3) dans la seconde étape de l'« effort commun » se produit la « locomotion générale du corps considéré comme une seule masse solidairement *mobile* », lequel n'est toujours qu'« une sorte d'*étendue intérieure* d'abord vague et illimitée »⁹⁸⁾, mais qui déjà commence à s'accompagner de l'espace extérieur « à *trois dimensions* »⁹⁹⁾ ; 4) chaque « effort particulier »¹⁰⁰⁾ ou « effort individuel » va « *localiser* » un des termes de son application et marquer un « point de division dans le *continu* résistant [du corps propre] »¹⁰¹⁾, et c'est ainsi que s'accomplit la différenciation des parties du corps organique ; 5) dans une rencontre avec la résistance absolue du corps étranger, le corps propre se trouve lui-même comme corps *chosique*¹⁰²⁾ ; 6) dans le chiasme, le corps propre *chosique* en tant que résistant aux efforts particuliers est connu aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur ; 7) le corps propre est *représenté* comme corps *objectif*.

Dans la *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry distingue « corps subjectif », « corps organique » et « corps objectif », en nous prévenant de ne pas les confondre avec « l'image ou les images que nous pouvons nous former de ce corps qui est le nôtre »¹⁰³⁾ ; mais la distinction du corps objectif et du corps-image nous semble encore ambiguë. Dans l'*Incarnation*, il distingue cette fois d'abord « notre chaire originaire », « corps organique » et « notre corps propre *chosique* », et ensuite ces trois de leur être constitué. Il nous propose même de distinguer le « corps organique » en « trois éléments » : 1) « notre propre corps organique soumis à la poussée intérieure de notre chair originaire » ; 2) « ce corps organique s'y opposant, se faisant corps *chosique* à la limite de cette poussée » ; 3) « ce même corps *chosique* [...] *se montrant à nous de l'extérieur dans le monde* »¹⁰⁴⁾. Mais ces distinctions ainsi précisées nous semblent encore insuffisantes en tant qu'interprétations du biranisme, n'en tenant pas bien compte, ici non plus, des étapes génétiques du corps organique. N'y a-t-il pas d'abord l'unité préalable du corps propre avant sa ségrégation en parties ? Et cet état simple n'est-il pas révélé, selon Henry lui-même, par la « *cœnesthésie* », identifiée à son tour à la « tonalité », au « sentiment » ou à l'« affectivité »¹⁰⁵⁾ ? Le corps propre comme une masse n'est-il pas né lui-même sur un Fond qui lui préexiste ? Et n'est-ce pas là le thème propre de l'*Incarnation*, qui est un « livre sur un “ avant la chair ” »¹⁰⁶⁾ et qui prétend être une « archéologie de la chair »¹⁰⁷⁾ ?

IV. La genèse du corps propre et l'auto-accroissement de la vie — Nature et Culture

9) Archéologie de la chair

Dans l'*Incarnation*, Henry dit que « Moi et Chair ne font qu'un » ; l'« Avant-la-chair » est ainsi identifié avec l'« Avant ego »¹⁰⁸⁾, comme la « génération du Soi transcendantal dans la Vie absolue » avec « celle d'une chair »¹⁰⁹⁾. L'« archéologie » est une pensée selon laquelle « ce qui vient avant est essentiel » ; et c'est la Vie

Selon Bergson, il y a « une nature fondamentale » et « des acquisitions qui, se superposant à la nature, l'imitent sans se confondre avec elle »¹³⁰, comme chez Merleau-Ponty la communication d'une culture à l'autre se fait par la « région sauvage où elles ont toutes pris naissance »¹³¹. La culture, ou plutôt des cultures ne supposent-elles pas la Nature ? Nous avons vu que dans les *Paroles du Christ*, Henry assigne à toute forme de création la structure d'exhérédation, mais c'est pour ajouter : « *La vie est incréée* »¹³². Dans un texte sur

10) Archéologie de la culture

Selon Henry, c'est le Christ qui donne à chaque Soi de « s'accroître de soi dans un procès d'auto-accroissement continu »¹²⁷ ; mais « cette génération par soi de la vie qu'indique le concept fort de l'auto-affection » n'en demeure pas moins « passive »¹²⁸ ; Dieu est donc « pathétique » pour lui¹²⁹. Et nous pensons qu'on peut considérer le problème de l'unité et de la diversité des pouvoirs parallèlement à celui du lieu de la naissance commune des vivants. L'archi-corps est un Fond, sur lequel prennent naissance nos pouvoirs et nos gestes, qui demeure à jamais en tant qu'Arché toujours présente et toujours agissant et qui se révèle, non pas par le sentiment d'effort, mais par l'affectivité ou l'affectibilité au sens biranien. C'est donc dans le prolongement de l'archéologie de la chair que devra se situer la question du corps subjectif dans son unité et sa différenciation. Et la culture n'a-elle pas été prise elle-même comme auto-accroissement de la vie ?

« Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »¹²⁰ ?
 Porté par le « Fond » de la Vie, je ne suis qu'un « nageur dans la mer »¹²¹, et « ego et alter ego », au sens étroit bien entendu, ont « une naissance commune »¹²². Il y a donc le « lieu » commun de leur « naissance »¹²³, lequel les fondera même après leur naissance : car, selon la *Phénoménologie matérielle* déjà, la « genèse » n'a pas seulement une portée « historique », c'est plutôt le « retour à l'Arché, au toujours présent et au toujours agissant »¹²⁴. L'« être-avec muet » qui unit enfant à sa mère par exemple « demeure avec le même statut dynamique et émotionnel tout au long de sa vie et de son histoire »¹²⁵. En effet, n'entends-je pas « à jamais » le « bruit de ma naissance »¹²⁶ ?

« Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu »¹²⁰ ?
 qu'au niveau de la « *pensée* »¹¹⁸ ; la Vie n'est-elle pas plutôt l'« Inoubliable »¹¹⁹ ? Et Henry n'a-t-il pas dit : lequel la vie de l'ego va se changer en celle de Dieu »¹¹⁷. Il nous semble pourtant que cet oubli ne se produit et *retrouvée* de la Vie absolue¹¹⁶, en voyant le salut au sens chrétien dans l'« événement extraordinaire par lequel la Vie se trouve à qu'une seule vie, une seule auto-affection »¹¹⁵. C'est moi la Vérité trace le procès d'être oubliée la « *Transcendance* » ne désigne ici que l'« *immanence de la Vie en chaque vivant* »¹¹⁴, d'où suit en somme l'affection relative »¹¹² ; mais comme ce que dit la « Parole de Vie » n'est qu'« en tout vivant son vivre »¹¹³, la Vérité « auto-affection naturelle » et « auto-affection nature », ou « auto-affection absolue » et « auto-engendré comme Vie »¹¹¹. Ces deux concepts, « fort » et « faible », sont appelés dans C'est moi celle de la vie qui s'auto-affecte absolument et ainsi s'auto-engendre » et « celle du Soi auto-affecté et ainsi C'est sans doute à partir d'une conférence en mai 1992 qu'il se met à distinguer « deux auto-affectations » :

dont il surgit à chaque instant »¹¹⁰,
 infinie dépassant le moi qui est « ce qui vient avant lui et en quoi il vient, qui est donc plus profond que lui et

Kandinsky, il dit aussi : « Dans toute grande création, le créé n'est jamais tellement séparé de sa source, de l'Incréé »¹³³. Les pouvoirs corporels ont eux aussi leur *source* et, dans une note pour expliciter la distinction entre les *facultés primitives* et les *facultés acquises*, Husserl commente : « le commencement ne saurait être compris seulement dans le temps »¹³⁴. Quelle est alors la temporalité de la *Vie de Nature* ?

Dans son texte sur « L'effort intellectuel », Bergson confronte la pensée « qui fait effort » avec celle « qui se laisse vivre »¹³⁵. Mais dans son *Essai*, c'est plutôt « quand notre moi se laisse vivre » qu'apparaît la « durée toute pure »¹³⁶. L'activité de l'effort ne suppose-t-elle pas la passivité de la vie originaire ? Et Henry parlait d'« une boule qui roule ». En effet, dans sa *Généalogie*, il qualifie d'« hyperpuissance » l'« accroissement de soi » de la vie¹³⁷, et *C'est moi la Vérité* parle de la « Vie absolue » dans l'« hyperpuissance de son auto-génération »¹³⁸. L'auto-affection naturante de la Vie absolue, bien que passive à l'égard de soi, est ainsi le procès éternel de s'accoître de soi. Mais pourquoi Henry disait-il que la temporalité de la vie absolue est *réversible* ?

C'est sans doute parce qu'il y a au fond de cet *accroissement* quelque chose qui *demeure*¹³⁹ ; la « Demeure de la Vie » — lieu de notre naissance commune — est l'« éternel présent vivant »¹⁴⁰ de la Vie. Chez Bergson aussi, le « naturel » est aujourd'hui « ce qu'il fut toujours »¹⁴¹, de même que chez Merleau-Ponty la « nature » qui est « au premier jour » y est encore « aujourd'hui » : « La Nature ne s'use pas du fait qu'elle dure »¹⁴². Selon Henry à son tour, « le temps n'existe pas » pour celui qui souffre¹⁴³, comme dans son être originaire « notre corps échappe au temps »¹⁴⁴. L'auto-accroissement de la vie culturelle ne repose-t-il pas sur la « Parousie intemporelle »¹⁴⁵ de la Vie de Nature, toujours neuve et toujours la même ?

Nous avons essayé de relier l'archéologie de la culture avec celle de la chair, en insérant entre elles une généalogie du corps propre. Il est certes difficile de discerner la Nature de la Culture comme l'a indiqué Merleau-Ponty, mais celui qui dénie la possibilité de la *Phénoménologie de la Nature* devra refuser aussi celle de la *Philosophie de l'Incarnation*, ce qui n'est pas le cas chez Henry. De toute façon, les gestes culturels et même tous les actes culturels sont fondés sur la Vie, en traversant la genèse du corps. Car selon Henry, ce qui habite « le moindre de nos gestes » en le rendant possible, ce n'est rien d'autre que « la plus grande force »¹⁴⁶.

Ouvrages cités et abréviations

Ouvrages cités et abréviations

BERGSON, Henri, *Œuvres*, éd. du centenaire, Paris, P.U.F., 1959 [HBÆ]

CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Traité des sensations. Traité des animaux*, Tours, Fayard, 1984 [TS]

FRANCK, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981 [ChC]

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976¹³ (1927¹) ; tr. fr., *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p.89 [SZ]

HENRY, Michel, *L'Essence de la manifestation*, 2 vols, Paris, P.U.F., 1963 [EM]

- *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 1965 [PPC]

- *Marx. Tome I : Une Philosophie de la réalité* [MI] ; Tome II : *Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard,

1976 [MII]

- *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1985 [GP]
- *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987 [B]
- *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988 [VI]
- *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990 [PM]
- *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990 [CC]
- *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 [CMV]
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 [I]
- *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002 [PC]
- *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004 [Ad]
- *Phénoménologie de la vie*. Tome I : *De la phénoménologie* [PVI]; Tome III : *De l'art et du politique* [PVIII]; Tome IV : *Sur l'éthique et la religion* [PVIV], Paris, P.U.F., 2003-4
- *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005 [Et]
- *Michel Henry*, Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, Lausanne, L'Age d'Homme, 2009 [D]
- HUME, David, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, London, Oxford University Press, 1974 ; tr. fr., *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Librairie Générale Française, 2011 [EHU]
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Husserliana, Band II*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952 ; tr. fr., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, P. U. F., 1996 [IdeenII]
- LAGNEAU, Jules, *Célèbres Leçons*, Paris, P. U. F., 1964 [CL]
- LÉVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982³ (1949¹) [DEHH]
- MAINE DE BIRAN, François-Pierre, *Œuvres*, publiées sous la direction de F. Azouvi, 13 vols., Paris, Vrin, 1984-2001 [MBŒ]
- MALEBRANCHE, Nicolas, *De la Recherche de la Vérité*, in : *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, Tome I, II, III, 1972, 1974, 1976 [RVI, RVII, RVIII]
- *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, in : *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome X, 1986 [Mch]
- *Philosophical Selections*, edited by Steven Nadler, Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1992 [Nadler]
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 [PP]
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 [S]
- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 [Vel]
- *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964 [Œ]
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon, Cynara, 1988 [MS]
- *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994 [N]
- *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996 [NC]
- SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940 [Im]

Notes

- 1) Dans un entretien en 1996, Henry dit lui-même : « Si je jette un regard rétrospectif sur l'ensemble de mon travail, il me semble qu'il a revêtu un double aspect. D'une part, élaboration des présuppositions phénoménologiques fondamentales qui définissent la duplicité de l'apparaître. D'autre part, la mise en œuvre de ces présuppositions et leur application à divers problèmes ou à diverses philosophies : au corps (Maine de Biran), à l'économie (Marx), à l'inconscient (la psychanalyse), à l'art (Kandinsky), au problème de la culture (*La Barbarie*), à la phénoménologie husserlienne (*Phénoménologie matérielle*), au christianisme enfin » (Et, p.17).
- 2) B, p.14. Cf. p.23 ; PVIV, p.33.
- 3) I, p.312.
- 4) D, p.119. Cf. B, p.40, 85. Dans *La Barbarie*, « l'art, l'éthique, la religion » sont aussi appelés « formes élaborées de la culture » (p.39) ou « modes traditionnels de la culture » (p.152). Sur la relation entre l'art, l'éthique et la religion, voir VI, p.38-9 ; Ad, p.210 ; PVIII, p.297 ; PVIV, p.31, 36, etc.
- 5) B, p.66, 219, 239.
- 6) VI, p.208, 14.
- 7) Ad, p.207 ; PVIII, p.293-4.
- 8) PC, p.107.
- 9) VI, p.12.
- 10) B, p.174.
- 11) VI, p.98.
- 12) Ad, p.208-9 ; PVIII, p.295-6.
- 13) HBCE, p.499, 496.
- 14) PVI, p.141.
- 15) Dans *l'Essai sur l'ontologie biranienne*, le « corps de la biologie » n'est qu'un « objet culturel », qui est « essentiellement historique », tandis que l'homme est « toujours le même », les « caractères qui varient au long de l'histoire » ne concernant plus le « corps originaire », mais seulement les « différentes façons pour l'homme de se représenter ce corps et de se comporter à son égard ». Ce qui est historique, ce ne sont que les « objets culturels ou humains » (PPC, p.5-6).
- 16) B, p.85.
- 17) Et, p.38.
- 18) Dans sa *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry parle déjà de l'« incarnation » (PPC, p.4, 261, etc.), et même dans son dernier ouvrage sur les *Paroles de Christ*, il fait mention du « corps subjectif » chez Maine de Biran (PC, p.25).
- 19) PPC, p.134. Cf. p.140.
- 20) PP, p.107.
- 21) Ibid., p.166, 445.
- 22) Ibid., p.171. D'ailleurs, de même que l'« instrument » est un « appendice du corps » ou une « extension de

- la synthèse corporelle » chez Merleau-Ponty (ibid., p.178. Cf. *Œ*, p.19), de même Henry parle de « cet instrument qui prolonge le corps » (MII, p.114. Cf. p.104).
- 23) *IdeenII*, S.218 ; tr. fr., p.303. En reprenant les mots de Gassendi : « je me promène, donc je suis », Henry retrouve lui aussi une expression de la « *cogitatio* » dans cette proposition, à condition toutefois d'entendre par marche la « conscience subjective que j'ai de marcher » (Ad, p.115).
- 24) *IdeenII*, S.254 ; tr. fr., p.345-6.
- 25) *Ibid.*, S.300 ; tr. fr., p.403.
- 26) *Ibid.*, S.255 ; tr. fr., p.347.
- 27) *HBCE*, p.950-1. De même dans *Matière et Mémoire*, Bergson affirme que l'habitude s'acquiert par la répétition qui a « pour véritable effet de *décomposer* d'abord, de *recomposer* ensuite, et de parler ainsi à l'intelligence du corps ». Et puisque « la logique du corps n'admet pas les sous-entendus », elle demande une « analyse *complète* » et une « synthèse *actuelle*, où l'on n'abrège rien » (*HBCE*, p.256-7).
- 28) Par exemple, Merleau-Ponty affirme d'une part que la « distinction des 2 plans (naturel et culturel) est d'ailleurs abstraite : tout est culturel en nous [...] et tout est naturel en nous » (*VeI*, p.306-7. Cf. p.227-8 ; *PP*, p.220-1 ; *MS*, p.555, etc.), mais d'autre part que la « phénoménologie veut découvrir une passivité originaire, par opposition à la passivité secondaire de l'habitude » (*N*, p.103), ou que « tout objet culturel renvoie à un fond de nature » (*PP*, p.32), en nous parlant du « fondamental de la peinture, et peut-être de toute la culture » (*Œ*, p.15) ou en nous recommandant la « redécouverte d'une Nature-pour-nous comme *sol* de toute notre culture » (*NC*, p.44. Cf. *N*, p.20).
- 29) *VI*, p.78-9, 180.
- 30) *Ibid.*, p.80. Cf. *PVIII*, p.323. Dans *Marx*, Henry soutient que ce qui détermine l'action n'est pas d'abord le « projet », mais l'« affectivité » (*MI*, p.207).
- 31) *IdeenII*, S.94 ; tr. fr., p.141.
- 32) *PPC*, p.271. Il va sans dire que Merleau-Ponty utilise la même expression (*PP*, p.175. Cf. p.231).
- 33) *PPC*, p.78. Cf. p.71.
- 34) *Ibid.*, p.86.
- 35) *EHU*, p.64-6 ; tr. fr., p.140-2.
- 36) *Ibid.*, p.82 ; tr. fr., p.166.
- 37) *Ibid.*, p.69-73 ; tr. fr., p.146-54.
- 38) Selon Nadler, « Hume's conclusions regarding causation and induction are foreshadowed in Malebranche's arguments for occasionalism, which Hume knew well » (Nadler, p.xi). En effet, on pourrait retrouver chacun de ces trois arguments dans l'occasionalisme malebranchiste, selon lequel on dirait par exemple : 1) « il n'y a point de liaison nécessaire, entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras, & le mouvement de notre bras » (*RVII*, p.315) ; 2) « ne sens tu pas même que souvent tes efforts sont impuissants : autre chose est donc *effort*, & autre chose *efficace* » (*Mch*, p.64-5) ; 3) « dès que l'âme veut que le bras soit mù, le bras est mù, quoi qu'elle ne sache pas seulement ce qu'il faut faire pour le remuer : & dès que les esprits animaux sont agités,

- l'âme se trouve émue, quoi qu'elle ne sache pas seulement s'il y a dans son corps des esprits animaux » (RVI, p.216) ; « il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, & entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire, de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure » (RVIII, p.226).
- 39) Sur le premier point, Biran demanderait plutôt « si l'évidence de mon propre pouvoir ou de ma propre causalité dans le mouvement du corps n'est pas d'un ordre supérieur ou antérieur à celle d'une différence essentielle ou d'une hétérogénéité de nature des deux substances » (MBCEVII-1, p.189). Sur le deuxième, il nous laisse une célèbre phrase : « nous ne pouvons sentir dans certains cas que notre effort est *impuissant*, qu'autant que nous avons auparavant éprouvé ou senti son efficace » (MBCEX-2, p.204) ; d'ailleurs, J. Lagneau héritera entièrement de ce point de vue (CL, p.193). Sur le troisième, Biran dit par exemple : « qu'y a-t-il de plus certain, de plus évident pour moi que le sentiment intérieur de mon vouloir, de mon effort actuel [...] ? Qu'y a-t-il au contraire de plus obscur, de plus incertain que ce jeu d'esprits, ces mouvements vibratoires de nerfs [...] ? » (MBCEX-2, p.203) ; « Je n'ai donc nul besoin de connaître le rapport de ma volonté avec des esprits animaux ou des tuyaux des nerfs, pour être intérieurement assuré que mon effort est efficace » (MBCEXI-1, p.129) ; ou plutôt, « au moment même où la volonté va mouvoir un membre, si les instruments de motilité pouvaient se représenter au lieu d'être sentis ou aperçus intérieurement, la volonté ne naîtrait jamais » (MBCEVII-1, p.164) — cette dernière phrase est dirigée contre Hume.
- 40) Contre Hume, voir PPC, p.88 ; contre Lagneau, p.93.
- 41) PPC, p.95-6. Voir CL, p.193-4.
- 42) CL, p.192, 194, 195. Quant à la critique biranienne contre les idées de la « sensation du mouvement », de la « sensation musculaire » ou du « sens musculaire », voir par exemple MBCEXIII-1, p.1, 24, 30.
- 43) CL, p.192. Biran serait d'accord avec Lagneau aussi sur ce point : « qu'une main secourable me remue, au moment où je le désire, je ne croirai jamais que mon désir est cause du mouvement, et quand il s'établirait la liaison d'habitude la plus intime entre ce désir et l'événement qui arriverait à point nommé, nous n'établirions jamais entre ces deux faits la relation de *causalité*, mais un simple rapport de succession » (MBCEXI-1, p.120). Husserl considère lui aussi cette problématique, mais ce n'est que pour souligner l'aspect « mécanique » qu'aurait le mouvement du corps propre. Cf. *Ideen II*, S.159-60 ; tr. fr., p.225.
- 44) CL, p.193, 195.
- 45) PPC, p.95. Henry a raison dans sa critique contre le « jugement » chez Lagneau, mais dans cette problématique il ne vise que l'idée de la « nécessité » chez celui-ci, en négligeant celle du « but », et voilà pourquoi il ne critique que la « perspective kantienne » dans laquelle se meut la philosophie de Lagneau (p.93-4). En fait, l'auteur des *Célèbres Leçons* ne fait que répéter la même confusion déjà faite par Malebranche et Hume entre la volonté et le désir.
- 46) Dwelshauvers, *L'Enregistrement objectif de l'image mentale*, VIIth. Intern. Congress of Psychology et *Les mécanismes subconscients*, Alcan ; cité in *Im*, p.148-9.
- 47) « L'incarnation de cette idée, que nous n'avons pas, dans une attitude motrice en troisième personne, que nous ignorons, est un premier mystère. L'apparition, comme conséquence de ce processus moteur inconscient, de l'image

visuelle dont j'ai conscience, est un nouveau mystère » (PPC, p.118).

- 48) Im, p.155. Il est donc un peu bizarre que Henry prenne dès le début l'« exemple du mouvement que j'accomplis avec mon doigt et par lequel je dessine dans l'espace une courbe et un cercle » (PPC, p.117). Mais ces considérations sur des gestes accomplis « au hasard » seraient peut-être favorables à nos examens, puisque nous voudrions thématiquer le mouvement subjectif *sans idée* et qu'il s'agit, plutôt que de la culture, de l'*Origine* de la culture.
- 49) Im, p.149. Sartre conçoit aussi le cas où « je trace un huit du bout de l'index » (p.151).
- 50) Ibid., p.151-5. Sartre va ensuite concevoir des cas où « le savoir est donné *avant* le mouvement » (p.155) et, après avoir examiné l'« esquisse de mouvement » ou le « mouvement ébauché » (p.157), il va traiter le cas où le mouvement assume pour la conscience imageante le rôle de « substitut analogique de l'objet », par exemple de « mon poingt », d'un « encrier », d'une « lettre de l'alphabet », ou d'une « escarpolette animée d'un mouvement assez vif » (p.160) : des exemples qui seraient sans doute plus convenables aux considérations de la *culture*. Il va sans dire toutefois que même les gestes faits « au hasard » peuvent être culturels.
- 51) PPC, p.120-2, 124.
- 52) Ibid., p.126.
- 53) Ibid., p.127.
- 54) GP, p.395. Cf. PM, p.148 ; Ad, p.161.
- 55) GP, p.393. Cf. VI, p.192.
- 56) GP, p.393, 396. Cf. PVIV, p.32.
- 57) PPC, p.175. Strictement parlant, l'auto-affection de l'acte de regarder une figure et celle de l'acte de la tracer par l'index sont certes identiques en tant qu'immanence, mais différentes si l'on tient compte de ces actes extatiques eux-mêmes. Sinon, on ne saurait juger si l'on est en train de la voir ou de la tracer, ce qui est enseigné par chacune des auto-affections *immanantes* de ces actes *extatiques*.
- 58) Ibid., p.169, 179. Il nous semble que Henry ne distingue pas bien ces deux états ; nous verrons cette distinction ci-dessous, chez Maine de Biran.
- 59) Ibid., p.170, 179, 180.
- 60) Ibid., p.173, 171.
- 61) TS, p.287. Condillac affirme aussi : « Des observations sur un homme qui n'a encore contracté aucune sorte d'habitude, doivent être regardées comme les commencements de l'histoire de l'esprit humain » (ibid., p.269).
- 62) Ibid., p.101. Cf., p.98.
- 63) I, p.199.
- 64) TS, p.102-5.
- 65) MBœVII-2, p.288. Cette phrase est citée par Henry dans sa *Philosophie et phénoménologie du corps* (PPC, p.183). Il aime aussi citer ces mots de Biran : « mais cet instrument lui-même comment est-il connu d'abord ? ; « Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu » (MBœIII, p.137. Cf. PPC, p.81 ; I, p.202 ; PVI, p.30) ?

- 66) I, p.202, 204-5.
- 67) TS, p.119, 89.
- 68) Ibid., p.17. Cf. p.11, 12, 265, 266.
- 69) Ibid., p.107, 91. Condillac écrit aussi : « Le *moi* d'un enfant, concentré alors dans son âme, ne pourrait jamais regarder les différentes parties de son corps comme autant de parties de lui-même » (p.99) ; « je [statue] n'étais qu'un point lorsque j'étais réduite au sentiment uniforme » (p.257. Cf. p.267).
- 70) MBCEVII-1, p.149-50.
- 71) TS, p.65. Ainsi parle Condillac d'une « odeur savoureuse, sonore et colorée » (p.88). Selon Merleau-Ponty, « le fait que l'enfant demande à voir un son qu'il a entendu implique l'existence de relations *intersensorielles* » (MS, p.189).
- 72) *IdeenII*, S.145 ; tr. fr., p.207.
- 73) Ibid., S.146 ; tr. fr., p.208. E. Lévinas propose de traduire ce mot par « sentence » (DEHH, p.157), ce qui est bien approuvé par exemple par D. Franck (ChC, p.97).
- 74) *IdeenII*, S.147 ; tr. fr., p.210.
- 75) I, p.225, p.224. Henry critique aussi Husserl en disant que « c'est une ultime présupposition, la même qui supportait la thèse de Condillac, qui demeure impensée en toutes ces analyses lors même qu'elle les fonde toutes également. Il s'agit de la possibilité d'une chair originaire de se mouvoir soi-même en soi [...] Ici au contraire, comme dans la pensée classique, tout est confié à la représentation » (ibid., p.224-5). Pour notre part, nous voudrions dire pour Husserl qu'il distingue bien la « possibilité *pratique* du pouvoir » de la « possibilité *simplement " logique "* » (ibid., S.261 ; tr. fr., p.354), en détachant ce « " je peux " pratique » de la simple « représentation », c'est-à-dire du cas où par exemple « je me représente le mouvement de la main » (ibid., S.262 ; tr. fr., p.355). Il parle même de la « résistance » qui est aperçue dans la sphère de mon « vouloir » (ibid., S.258-9 ; tr. fr., p.351).
- 76) Ibid., S.148 ; tr. fr., p.211.
- 77) Cf. par exemple, PP, p.108, où il est dit que la main touchée n'est qu'un « entrelacement d'os, de muscles et de chair » et p.109, où il est encore dit qu'elle n'est qu'un « paquet d'os et de muscles » ; en ce qui concerne la dernière pensée de Merleau-Ponty, voir Vel, p.24, 176, etc.
- 78) Voir par exemple N, p.279, 345.
- 79) Vel, p.194, 303, 307.
- 80) Ibid., p.194-5. Merleau-Ponty utilise aussi des expressions comme « charnière invisible » ou « changement kaléidoscopique » (N, p.285).
- 81) Vel, p.313.
- 82) Ibid., p.315. Il y a donc « indivision de mon corps » (N, p.346).
- 83) Vel, p.309.
- 84) I, p.230.
- 85) Cf. ibid., p.170-1. En d'autres termes, « Merleau-Ponty a découvert un corps subjectif, mais un corps subjectif

- intentionnel » (Ad, p.219), alors qu'en réalité « il n'y a pas d'intentionnalité mais seulement une vie intentionnelle » (PVI, p.120).
- 86) Précisons : 1) il est toujours possible de toucher ma main touchante de mon autre main, si elles ne sont pas toutes les deux paralysées ; 2) mais cela ne veut pas dire que *le toucher se touche*, on ne saurait jamais *se toucher touchant*, et cela ni par la même main ni par l'autre main ; 3) le toucher *se sait touchant*, bien qu'il ne puisse *se toucher touchant* ; 4) même pour qu'il soit possible que ma main gauche touche ma main droite en train de toucher, il faut d'abord que le toucher de ma main gauche se sache touchant immédiatement, sans être touché, de même qu'il faut que le toucher de ma main droite se sache touchant immédiatement, sans être touché.
- 87) Par exemple, dans le *Mémoire de Berlin* (MBCEIV, p.133).
- 88) Par exemple, dans la *Note sur l'idée d'existence* (MBCEX-2, p.279).
- 89) MBCEIII, p.211, 438.
- 90) MBCEVII-1, p.150.
- 91) MBCEVII-2, p.288.
- 92) SZ, S.55 ; tr. fr., p.89. Bien que Henry aime citer ces mots de Heidegger, il confond toujours la « chaise » avec la « table ». Cf., EM, p.315, 317, 323 ; I, p.8.
- 93) « La pression est sentie dans la main qui presse et dans la partie qui est pressée ; l'effort n'est senti que dans la main et la résistance dans la partie à laquelle elle s'applique » (MBCEVII-2, p.287). Strictement parlant, on sentira dans la main droite l'effort de celle-ci, la résistance de celle-ci et la résistance de la main gauche, et dans la main gauche l'effort de celle-ci, la résistance de celle-ci et la résistance de la main droite. Il y aura donc deux efforts et quatre résistances dans le phénomène de chiasme.
- 94) MBCEXI-3, p.18-9. Biran utilise aussi l'expression : « *étendue vague et illimitée* » (MBCEXI-2, p.161).
- 95) MBCEVII-2, p.239. C'est sans doute l'étape que Henry caractérise par la « tension latente » (PPC, p.169, 230, 232).
- 96) MBCEVII-2, p.203, 205, 297.
- 97) MBCEVII-1, p.141.
- 98) MBCEIII, p.432.
- 99) MBCEXI-2, p.166.
- 100) MBCEIII, p.433.
- 101) MBCEIV, p.126.
- 102) Ce n'est pas une affirmation explicite de Maine de Biran, mais nous pensons que pour que le corps propre éprouve la résistance *absolue* du corps étranger, il faut que ces corps soient tous les deux *solides et impénétrables*, comme l'a soutenu Condillac.
- 103) PPC, p.179-82, 186.
- 104) I, p.235, 232.
- 105) EM, p.624, 633.
- 106) Et, p.121. Quant à l'expression : « Avant-la-chair », voir aussi I, p.244, 248 ; PVI, p.176 ; D, p.106.

- 107) Et, p.21, 121, 123.
- 108) I, p.178, 244. L'« Avant-la-chair » est ailleurs identifié avec l'« avant le sujet », l'« avant le moi » (Et, p.121) ou l'« Avant le Soi » (PVI, p.176).
- 109) I, p.261. Le « cogito » et la « *cogitatio* » eux-mêmes ne sont que le « résultat d'une génération » (ibid., p.127).
- 110) Et, p.122, 68.
- 111) « Parole et religion : la parole de Dieu », in PVIV, p.192. Cf. p.184 ; D, p.96.
- 112) Cf. CMV, p.135-8, 204, 244, 263. Voir aussi PVIV, p.213.
- 113) CMV, p.278-9.
- 114) I, p.176. Cf. Ad, p.214. En d'autres termes, cette *Transcendance* s'appelle « irréversibilité » (CMV, p.163) ou « *non-réciprocité* » entre « *notre vie finie* » et la « *vie infinie de Dieu* » (PC, p.46. Cf. p.44, 49), cette « *non-réciprocité* » ne signifiant elle-même rien d'autre que l'« *immanence de la Vie absolue en chaque vivant* » (ibid., p.54).
- 115) D, p.98. Cf. PVIV, p.192 ; CMV, p.40, 128.
- 116) Cf. par exemple CMV, p.192, 214, 216.
- 117) Ibid., p.210.
- 118) Cf. GP, p.323.
- 119) PVIV, p.195 ; D, p.98.
- 120) I, p.373. Et « tous les hommes » sont en effet le « Christ lui-même » (ibid., p.338).
- 121) Ad, p.78.
- 122) PM, p.9. Cf. p.178. Merleau-Ponty par exemple aimerait bien citer ces mots de Klee : « Je suis insaisissable dans l'immanence » (E, p.87 ; NC, p.59) ; « Dans l'immanence on ne saurait me définir » (NC, p.57). Il nous semble pourtant que c'est ou bien parce que ces termes « je » et « me » sont étroitement pris ici, ou bien parce qu'au contraire celui d'« immanence » l'est, ce qui est sans doute le cas.
- 123) Cf. I, p.347, 354.
- 124) PM, p.171.
- 125) CC, p.195.
- 126) PVIV, p.197. En faisant mention de l'« *indifférenciation totale entre moi et autrui* » (MS, p.42) ou de l'« *indistinction entre soi et autrui* » (MS, p.318. Cf. p.374 ; S, p.220), Merleau-Ponty soutient que l'enfant fait jouer la « *relation moi-autrui* » à partir du moment où « l'*ego* émerge véritablement » (MS, p.326). Et pour lui aussi, l'enfant laisse mieux voir un « certain fond commun à toute l'humanité » (p.177).
- 127) I, p.357. Cf. p.358 ; CMV, p.147.
- 128) CMV, p.135. Henry explicite sa pensée en disant que « sur le plan phénoménologique, la passivité de ma vie n'empêche pas la passivité de la vie absolue » (PVIV, p.213). Selon lui, « le concept de passivité a donc deux sens. Appliqué à la vie absolue, il désigne en celle-ci l'essence de toute vie concevable, sa passivité radicale à l'égard de soi, son pur s'éprouver soi-même [...] Appliqué au Soi, le concept de passivité se réfère à sa naissance transcendante dans la vie [...] le Soi n'est passif à l'égard de lui-même et de chacune des tonalités de sa propre

vie que pour autant qu'il l'est d'abord vis-à-vis de la vie absolue » (D, p.96).

129) PVIV, p.214.

130) HBCE, p.1206.

131) VeI, p.154. Selon Merleau-Ponty, la différence entre l'enfant et l'adulte est celle qui existe entre « ce qui est encore confus, polymorphe » et « ce qui est précisé par la culture » (MS, p.506) ; ainsi nous recommande-t-il de redécouvrir l'« esprit brut qui n'est apprivoisé par aucune des cultures, auquel il est demandé de créer à nouveau la culture » (S, p.228).

132) PC, p.107.

133) PVIII, p.230.

134) IdeenII, S.255 ; tr. fr., p.347.

135) HBCE, p.931.

136) Ibid., p.67.

137) GP, p.256-7, 281.

138) CMV, p.260. Cf. p.202.

139) Voir PM, p.54-5.

140) I, p.91.

141) HBCE, p.1111.

142) VeI, p.320 ; N, p.169.

143) I, p.85.

144) PPC, p.138.

145) PC, p.124.

146) CC, p.220.

Archéologie du corps propre Vers une phénoménologie de l'Origine de la culture

Yukio NAKA

La culture est pensée chez Henry comme auto-accroissement de la vie, de même que l'auto-affection naturante de la Vie absolue y est considérée comme son auto-accroissement. Comment concilier alors ces deux sortes d'auto-accroissement ?

C'est évidemment l'auto-accroissement de la Vie absolue qui doit fonder celui de la culture, mais d'un auto-accroissement à l'autre la transition nous semble abrupte, puisqu'il est douteux que ce soit Dieu qui engendre nos cultures. Nous allons donc insérer entre eux une *archéologie* ou une théorie de la *constitution génétique* du corps propre, d'une part parce que les phénomènes culturels se fondent sur notre corporéité originaire, d'autre part parce que l'auto-engendrement de la Vie absolue concerne la naissance de notre chair, c'est-à-dire notre *Incarnation*.

En examinant d'abord la théorie henryenne du corps subjectif et du mouvement corporel, ensuite les problématiques du *chiasme* chez Condillac, Biran, Husserl, Merleau-Ponty et Henry lui-même, nous voudrions montrer que le problème du rapport entre la diversité et l'unité de nos pouvoirs corporels saurait être considéré parallèlement à celui de la relation entre les vivants et le lieu commun de leur naissance. Ce que nous visons, c'est donc de situer l'*archéologie de la culture* dans le prolongement de l'*archéologie de la chair*.

La culture, l'art et le développement de la vie. Réflexions sur Michel Henry

Jean LECLERCQ

Introduction

M. Henry a constamment vécu à la croisée de la philosophie et de la littérature, dans sa pratique personnelle, mais il était aussi passionné par la peinture, la sculpture, en somme par toutes les manifestations de la vie artistique. Mais bien sûr une vie dite « vraie » et surtout d'essence affective. Dans son parcours personnel, Henry a pourtant fait résolument le choix de la vie philosophique, comme activité première, même si l'expérience de la création littéraire le tentera toujours.

Il est un très grand lecteur, plus que soucieux de sa culture philosophique et littéraire. On peut citer parmi ses auteurs favoris : Rilke, Hölderlin, Dostoïevski, Claudel, Rimbaud et bien sûr Kafka. Et quand il parle, alors qu'il est très jeune, dans son *Journal*, encore inédit, en 1947, il dit : « J'inaugure une nouvelle littérature. La révélation qui va s'accomplir dans ce domaine est analogue à celle qui survient dans la peinture lorsqu'on prit enfin conscience que son but n'était pas d'être une photographie du monde extérieur. Toute une littérature qui se borne à décrire, à raconter va paraître insipide. On se rendra compte que dans ce domaine il n'y a pas de raison de s'arrêter et que la photographie qui n'ajoute rien à l'apparence non seulement n'apprend rien, mais ne peut en aucune façon nous apporter un sentiment de richesse ni de satisfaction. Ce qui sera visé dorénavant ce seront les rapports secrets mais vrais, ce ne sera plus l'apparence mais l'Idée. [...] Mais dans l'exigence de la perception continue d'un sens, je n'aurai eu que deux précurseurs : Rilke pour la poésie, et Kafka pour le roman. » (Texte inédit) Mais, pour le point de la philosophie, on peut dire qu'il est avant tout un penseur de la vie, dont nous voudrions tenter de la définir. Or qu'est-ce que la vie ?

La vie

La vie est pour Henry l'origine de tous et de chacun, mais elle est notre unique origine. Cette vie est certes une vie transcendante et elle n'est en rien une vie biologique, parce que celle-ci est avant tout un ensemble de processus physico-chimiques. Et, dès lors, pour Henry, il faut prendre la mesure du fait que « c'est la vie, en fin de compte qui peut seule se comprendre elle-même et, plus profondément encore, agir en vue de son total accomplissement, ou au contraire de sa destruction, comme on le voit dans le nihilisme qui caractérise la modernité. Ce nihilisme, reconnaissable aussi bien dans les conduites de fuite que d'autodestruction proprement dite, n'a pas seulement un aspect pratique mais théorique. Ce dernier s'exprime dans toutes les idéologies, notamment scientistes, qui nient la spécificité d'une essence propre à l'homme, et cela en réduisant sa vie subjective à une série d'objectivités par lesquelles on prétend la déterminer. »¹⁾

Par conséquent, le savoir de la vie n'est pas celui de la vie biologique ! Je me permets de citer encore

Henry : « La vie qui forme le terme de notre analyse n'est pas l'objet d'une science, c'est la vie dont tout le monde parle, que chacun éprouve, "vit" en lui-même et dont il dit : "la vie est triste" ou bien : "c'est une chose merveilleuse" ou encore avec Maupassant : "la vie n'est ni si bonne ni si mauvaise qu'on le dit" »²⁾. On voit ainsi combien il veut sauver une compréhension de l'action éprouvée subjectivement, c'est-à-dire qui ne soit pas comprise comme l'objet d'un savoir scientifique, avec un contenu résolument objectivable, et bien sûr privé de cette finalité immanente de la vie, qui pour Henry est la marque de l'humanité.

Et pourtant, Henry reconnaît aussi qu'il y a un véritable drame de la technique qui vient frapper la vie. Ce drame se dit dans la figure de Galilée qui a retiré au monde réel ses qualités sensibles et a donné une science géométrique des corps matériels, en leurs formes et figures, selon l'étendue. Henry explique ainsi : « C'est donc la géométrie qui nous fournit la connaissance véritable de la réalité des choses. Avec ses cercles, ses carrés et autres figures, elle est une langue qui nous permet de lire dans le grand Livre de l'Univers. Qu'après cela Descartes se soit montré capable de proposer une formulation mathématique des propriétés géométriques des corps, et alors en effet la science nouvelle, la science au sens moderne, l'approche physico-mathématique de la réalité était née. »³⁾

Ainsi, pour Henry, la réduction que provoque Galilée est-elle massive et fatale, car elle prive l'approche par la sensibilité et la subjectivité. Je cite encore Henry : « Elle a bouleversé le monde où nous vivons, lequel n'est plus le monde-de-la-vie, le *Lebenswelt*, un monde où il y a des couleurs et des sons, des odeurs, des ombres et de la lumière, de l'agréable et du désagréable, du calme, de la sérénité ou du danger ; c'est un monde scientifique constitué d'entités à comprendre à partir des idéalités de la connaissance géométrico-mathématique, de molécules, de particules etc. [...] c'est toute la couche sensible, axiologique et émotionnelle du monde qui se trouve ramenée à une apparence illusoire, tandis que la seule réalité consiste dans les objectivités scientifiques. »⁴⁾

En somme, pour Henry, l'action, la praxis et même la technique sont des impasses sans la référence au caractère originaire et fondateur de la vie, et naturellement du savoir qui lui est propre, dont Henry demande d'ailleurs de reconnaître qu'il n'apparaît pas selon les mêmes lois de phénoménalité que celles du monde commun, puisqu'il est par essence invisible. Il dit ainsi que la subjectivité est « acosmique », « invisible » et qu'elle est « la condition de tout pouvoir », en sorte que la chair est bien la condition de possibilité du corps. Il peut ainsi affirmer : « Prendre, toucher, cela n'est possible que si nous sommes le pouvoir de prendre ou de toucher, si nous sommes notre corps originel et coïncidons avec lui dans cette coïncidence radicale et sans distance qu'est la subjectivité originelle de notre vie. »⁵⁾

On voit bien évidemment combien ici le fondement de la nature pathétique de toute subjectivité est mis en évidence, c'est-à-dire celle-là même qui fait que le corps sera un corps vivant, c'est-à-dire une chair qui est le vrai lieu de la praxis, celle qui sera capable de transformer le monde et de lui donner sa véritable essence. Et, en ce sens, on peut dire que pour Henry la culture est une praxis de la vie et dans la vie. Il dit ainsi : « Cette appropriation primitive du monde par la praxis, chaque acte concret de travail depuis que les hommes sont sur la terre, en est l'actualisation. »⁶⁾

Pourtant, par l'entremise de la technique, Henry estime qu'il faut reconnaître que la « Terre est couverte d'instruments de plus en plus sophistiqués, et que sa surface ressemble à son sous-sol physico-mathématique — décharges électro-magnétiques, bombardement de particules, tourbillons d'atomes »⁷⁾. Et, par conséquent, l'humanité perd son identité propre, qui est celle de la subjectivité vivante, et cela au détriment de la privation de la « téléologie immanente de la vie » et de sa finalité subjective. Or, chez Henry, la technique ainsi comprise est à l'opposé de la culture dont il faut désormais parler.

La culture

Chez M. Henry, la culture, comme espace de production et de signification de cette vie dont on vient de parler, est assurément le lieu, la modalité et l'enjeu de la figuration du vivant. C'est bien la culture qui est ce qui doit produire la « modification intérieure », par exemple par la création esthétique, en tant qu'expression des modalités pathétiques de la vie. Nous allons y revenir. C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre ce qu'est la culture : elle « désigne l'autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître. Mais si la vie est ce mouvement de s'autotransformer et de s'accomplir soi-même, elle est la culture même, elle la porte inscrite en elle et voulue par elle comme cela même qu'elle est. »⁸⁾

Mais notons d'abord que, selon Henry, la culture possède deux niveaux, que je cite ici :

« La culture élémentaire en laquelle s'accomplissent les besoins élémentaires de la vie. Il s'agit alors de la manière de produire les biens nécessaires à la vie, des modes de production et de travail, de la manière de consommer ces biens, de faire la cuisine, de construire des maisons, de faire l'amour, d'enterrer les morts etc. »⁹⁾

« Les formes supérieures de la culture : l'art, l'éthique, la religion. Dans l'art, l'une des puissances fondamentales de la vie, la sensibilité, vise son propre accroissement, elle s'efforce de sentir davantage, plus intensément. Dans l'éthique, la vie réfléchit sur les conditions de son propre accroissement. Dans la religion, elle prend conscience selon le mode qui est le sien, c'est-à-dire sur le mode affectif, de l'un de ses caractères les plus décisifs, à savoir que la vie, notre vie, ne s'est pas apportée elle-même dans cette condition qui est la sienne, de s'éprouver soi-même, — qu'elle n'est donnée à elle-même que dans l'auto-donation d'une vie absolue. »¹⁰⁾

On voit dès lors combien la culture est habitée par une profonde unité immanente, dans la mesure où, par elle, il s'agit toujours et pour l'essentiel de dire la vie, avec la méthodologie adéquate et surtout le langage approprié ; et il s'agit bien d'une activité qui précisément oriente encore vers l'unification ou l'harmonie des tâches de l'action de la philosophie et de l'art. Pour synthétiser ici les formulations principales de Henry sur l'idée de la culture, je propose quatre thèses fondatrices :

1. La culture est, pour le sujet, le lieu des possibles de la vie, le lieu de son effort personnel et aussi de l'accroissement de son soi.
2. La culture est le savoir originel mais surtout subjectif de la vie. Il opère de et par l'intérieur.

Il va donc contre l'expression de la science moderne, fondée par Galilée au XVI^e siècle, celle qui a privé le réel de ses qualités sensibles, celle qui a mathématisé la nature et lui a retiré sa nature mystérieuse, parce qu'elle a aussi provoqué une abstraction induite. Nous l'avons vu plus haut. Car, en effet, cette forme de réduction et d'expression de la pensée unique va de pair avec les forces de la technique, notamment dans ses prolongements pratiques. On peut ainsi faire observer que, pour Henry, il s'agit surtout de l'économie, qui pousse à l'accroissement de la technique, et bien sûr vice versa ; mais la conséquence en est bien alors que cet accroissement défigure les rapports entre les vivants et bien entendu le rapport de l'homme à la Terre, et tout ce que Henry appelle la « corpspropriation ».

3. La culture devrait permettre de revenir vers cette zone ou ce fond originnaire de chaque sujet qui est celui de ses pouvoirs originaires de l'agir, c'est-à-dire ce « Je peux » qui constitue chaque individu, dans son corps objectif et bien sûr dans son corps subjectif, qui est sa chair.
4. Pour Henry, il y a aussi ce qu'il nomme souvent les « formes hautes de culture », qui sont pour lui l'art, l'éthique et bien sûr la religion, qui sont en réalité ce qu'il nomme également des « manifestations de la spiritualité en général ». Il veut donc dire par là que le savoir de la vie n'est pas celui du langage de la quotidienneté du monde.

La perte de la culture

Et pourtant, dans cette antinomie entre technique et culture, Henry ne craint pas de dire que « le monde devient affreux, il n'y a plus de morale, nos lieux de culte sont vides »¹¹⁾, et ce sont là pour Henry les lieux qui expriment la crise de la culture. Cette perte se manifeste par la perte et même parfois par l'élimination de la vie transcendante, si bien que la crise de la culture est aussi la crise de l'existence, dont la première manifestation est la crise économique, qui montre aussi que la technique procède par l'élimination du travail vivant et humain. On voit ici combien le philosophe est très critique devant cette perte du sens de la vie transcendante. Cette vie transcendante dont il dit ceci : « Par vie transcendante, j'entends tout ce qui s'éprouve soi-même, la sensation, l'impression, le désir, l'affect, tous les actes du sentir et du penser également. Plus rigoureusement, Vie désigne originellement non ce qui s'éprouve soi-même mais le fait même de s'éprouver soi-même. Aucune modalité de la vie ne serait possible si elle ne portait en soi ce fait originnaire de s'éprouver soi-même, de se sentir soi-même. »¹²⁾

Ainsi, en réalité, la crise de la culture est-elle également comprise, par Henry, comme étant intimement liée à l'éclatement des savoirs et des disciplines, avec un véritable isolement et une vision découpée de la réalité totale de la nature humaine. C'est donc une vision de l'homme qui est remise en cause et c'est aussi la compréhension de l'humanité qui est touchée, avec très spécifiquement la perte du sens et de la fonction de « l'honnête homme », et de sa « *sapientia universalis* ».

Cet état du nihilisme est donc décrit comme celui d'un rabaissement de la prétention de la vie transcendante de la subjectivité absolue en une perception empirique et objectiviste, un rabaissement de

l'essence de la vie à ses modalités existentielles, au point de provoquer la faiblesse ou le désespoir, qui sont deux mouvements de fuite du procès inchoatif de la vie, envers elle-même. Pourquoi ? Parce que tout simplement cet état est contraire à ce qu'est la culture, elle qui « repose sur la vie et coïncide avec elle, elle [qui] n'est rien d'autre que le mode même selon lequel la vie se développe et s'accomplit. La culture est l'auto-accomplissement de la vie. »¹³⁾

Ces propos étant avancé, je voudrais prendre un exemple précis de ce qu'est, pour Henry, cette pratique d'une action qui ne se laisse pas dénaturer par la technique et est un savoir propre à la vie et de la vie elle-même. J'ai choisis d'évoquer l'activité artistique.

L'activité artistique

Il faut d'abord noter que, pour Henry, l'art est avant tout un lieu de possible accroissement de la sensibilité, avec ceci en plus qu'il donne à la sensibilité de s'exprimer, au point que le tableau, le poème, la sculpture sont des lieux où le pathos s'accroît. Dans ce sens, toute création artistique est, pour Henry, le véritable « parler » de la vie, dans la mesure où elle dit sur un plan autre que celui du conceptuel, du notionnel, voire de l'épistémologique, la réalité singulière et effective des expressions de cette affectivité originaire.

Par exemple, la littérature, comme création, dit et parle la vie avec l'imaginaire qui la caractérise et elle offre ainsi des potentialités particulières du dire de l'affectivité et de l'épreuve de la vie, avec ses tonalités, ses affects, ses pouvoirs, ses expressions, mais qui ne sont pas de l'ordre de ce pouvoir de voir ou de savoir qui implique une domination du scopique et souvent un conflit des regards. L'expressivité de la vie est donc celle de sa dimension esthétique, c'est-à-dire celle qui repose sur la compréhension de l'expression de l'intériorité elle-même, et sur celle d'un pouvoir émotionnel et dynamique.

Pour nous focaliser sur la question de la peinture, Henry pense ainsi que le peintre ne peint pas plus le monde qu'un poète ne le dit, mais tous deux expriment son « âme en donnant à sentir ce que, en deçà même de ses formes, il nous donne lui-même d'éprouver subjectivement, et dans notre corps vécu, *comme affects et comme forces* : [Une] théorie des formes [...] renvoie à des forces, renvoie du même coup à la subjectivité, parce que les forces habitent notre corps, notre corps vécu, notre corps subjectif qui est notre corps réel. Par conséquent le monde des formes est, en quelque sorte, un univers chiffré dont la vraie signification renvoie au jeu des forces en nous, donc à la vie, car le corps vivant est un corps qui est fait de forces : telle est l'origine de la peinture »¹⁴⁾.

Cette théorie est bien entendue au cœur de la monographie de 1988 qu'il consacra au peintre Vassily Kandinsky, *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*. Il y développe une étude complète de la conception de l'art abstrait chez Kandinsky, en montrant précisément que celui-ci prend sa source dans la vie du corps subjectif et invisible, faisant ainsi de l'expression picturale une surprenante impression du pathos de la vie, dont les couleurs sont aussi des tonalités affectives. L'art – ce paradigme de la culture – est ainsi compris comme une expression de la vie et le lieu où l'homme, plus qu'ailleurs, éprouve combien l'approche cognitive,

intellectualiste, rationaliste est devenue par l'arrogance de sa quête d'objectivité radicalement inhumaine, en somme une barbarie, c'est-à-dire l'envers de la culture, au sens où nous l'avons définie plus haut.

M. Henry pense ainsi que le pouvoir de la culture pourrait être de « montrer qu'au fond la révélation est double : tout ce qui se montre hors de moi se révèle conjointement comme un développement de la vie en moi ». Et il ajoute aussitôt : « Je crois que c'est cela qui peut rendre au monde non seulement sa poésie, mais aussi cette espèce de chair qu'est l'âme. Et cette chair, c'est ce que nous sommes. L'univers a donc sa réalité dans notre vie en tant qu'elle est dynamique et pathétique. »¹⁵⁾ Dès lors, à la lumière de son travail sur Kandinsky, M. Henry entend rappeler que « le site de l'oeuvre d'art n'est rien d'objectif » et que « l'univers de la peinture n'est pas celui du visible », surtout si « l'être de chaque couleur n'est en réalité que son impression en nous », puisque « l'art veut nous faire voir, au-delà de la chose, l'apparaître qui se cache et dans lequel la chose se dévoile, mais qu'elle cache en même temps : cette sorte de faire-valoir qui est caché. »¹⁶⁾

Par conséquent, selon cette conception spécifique de l'oeuvre, toute couleur est l'expression d'un pouvoir émotionnel et dynamique, si bien qu'il ne s'agit pas de peindre le monde, mais l'âme de ce monde, ses émotions, sa dynamique de vie, son « effet impressionnel ». Et, de la sorte, une théorie des formes peut renvoyer à des forces, donc à la subjectivité, la nôtre, bien sûr, entrelacée dans celle de l'oeuvre d'art, si bien que nous lui devenons étrangement contemporains. Pourquoi ? Parce que c'est autour des formes et des couleurs, entendues comme des tonalités, que s'éprouve une communauté du voir et du sentir, pathétiquement, même si c'est sur un mode imaginaire, car les formes sont le lieu du recoupement entre les forces des corps vivants, qu'il s'agisse du créateur ou du spectateur, si bien que la forme génère une sorte de communion dans l'état pathétique.

C'est bel et bien cette orientation de sa phénoménologie de l'invisible qui fait souvent dire à Henry que, « comme dit Kafka, et comme peint Kandinsky, "avec chaque bouchée du visible, une invisible bouchée vous est donnée" »¹⁷⁾. Et il s'empresse d'affirmer que, selon Kandinsky, « le site de l'oeuvre d'art n'est rien d'objectif », que « l'univers de la peinture n'est pas celui du visible », et que « l'être de chaque couleur n'est en réalité que son impression en nous »¹⁸⁾. Il ne s'agit certes pas de nier que le monde soit également fait de formes et de couleurs. Chaque couleur, notamment, est bien visible, extérieure ; mais elle est aussi invisible, intérieure, émotionnelle, et c'est à ce titre qu'elle fait sentir la dynamique de la vie.

Ce qu'il s'agit donc de comprendre, c'est que tout comme l'intériorité qui en est le fondement — « tout se passe dans l'invisible, même si je peux m'apparaître aussi de l'extérieur »¹⁹⁾ — la révélation est elle-même « double » : « Tout ce qui se montre hors de moi se révèle conjointement comme un développement de la vie en moi. [...] C'est cela qui peut rendre au monde non seulement sa poésie, mais aussi cette espèce de chair qu'est l'âme. Et cette chair, c'est ce que nous sommes. L'univers a donc sa réalité dans notre vie en tant qu'elle est dynamique et pathétique ». ²⁰⁾ On le voit donc très clairement avec l'exemple de la peinture, la compréhension du monde par les pouvoirs et les effets de la culture est radicalement opposée à celle de la technique.

Conclusion

On voit ainsi combien, chez Henry, la culture est liée à une expérience de l'intériorité radicale et de ses pouvoirs multiples. Je me permets de citer cette narration de la femme de Michel Henry relative à leur voyage au Japon : « Pour son séminaire, Michel avait emprunté son illustration au temple célèbre de Kyoto, le Sanjusangen-do où se trouvent mille et une statues de Kannon, déesse de la compassion, chacune dotée de quarante deux bras qui en représentent mille, dont un seul peut porter assistance à vingt cinq mondes. Cette multiplicité, ce rassemblement de possibilités, ne symbolise en réalité que l'accomplissement d'une même puissance, la Potentialité inscrite dans notre corps, expliquait-il, reprenant l'analyse de sa phénoménologie du corps. Car une main ne se limite pas à un acte, elle est au contraire ce pouvoir subjectif et invisible de répétition que possède chacun de nos sens. » (Entretien)

A la lumière de ce propos, je crois que l'on peut dire que la nature même de la compréhension henryenne de la culture repose sur cette perception de l'expérience esthétique de la vie qui est le fond *commun* de tous les vivants, dans la mesure où chez Henry la culture – si elle est bien cela – peut fonder une communauté, c'est-à-dire une communauté pathétique, qui permet que les individus soient aussi des créateurs et des vivants. Une communauté où l'art est une expression de la vie et le lieu où l'homme, plus qu'ailleurs, éprouve combien l'approche cognitiviste, intellectualiste, rationaliste est devenue par l'arrogance de sa quête d'objectivité radicalement inhumaine.

Sans aucun doute, l'art rend l'homme à la vie et à la révélation qui lui est propre. Et le fait de rendre cette dimension de vie à la culture fait en sorte que la culture n'est pas une réalité élitiste, car le savoir de la vie est à tous et pas à quelques-uns. La culture reconnaît la dimension universelle de ce savoir de la vie, sur son plan pathétique et affectif, mais elle reconnaît aussi les potentialités de chaque vivant.

Notes

- 1) Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 91.
- 2) « Savoir de la science, savoir de la vie : la question de la praxis », dans *Praxis et cognition*, sous la dir. de Jean-Claude Tabary et Elie Bernard-Weil, Paris, éd. De L'Interdisciplinaire, 1992.
- 3) Idem.
- 4) Idem.
- 5) Idem.
- 6) Idem.
- 7) Idem.
- 8) M. Henry, « La question de la vie et de la culture », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf, 2004, p. 19-20.
- 9) La crise de la culture aujourd'hui – Dossier H
- 10) Idem.
- 11) Idem.

- 12) *Idem.*
- 13) *Idem.*
- 14) Michel HENRY, « Art et phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome III. op. cit.*, p. 292.
- 15) M. Henry, *Entretiens. op. cit.*, p. 110.
- 16) M. Henry, « Art et phénoménologie de la vie », dans *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 284.
- 17) Michel HENRY, « La vérité de la gnose », dans *Phénoménologie de la vie. Tome IV. op. cit.*, p. 143.
- 18) Voir Michel HENRY, « Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », dans *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 118-119.
- 19) Michel HENRY, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 115.
- 20) *Idem.*, p. 110.

La culture, l'art et le développement de la vie. Réflexions sur Michel Henry

Jean Leclercq

M. Henry a développé une philosophie de la culture, basée sur une pratique personnelle de l'activité littéraire. Son travail conceptuelle se fait dans le cadre d'une critique, d'origine husserlienne, de la technique, notamment par une interprétation négative de la réduction galiléenne. Pour Henry, la culture est d'abord une praxis de la vie et aussi un espace de production et de signification de cette vie. De la sorte, la culture est capable de produire une « modification intérieure » de chaque subjectivité. Nous étudions ici les niveaux de la culture, tels que pensés par Henry, en les mettant en contexte via quatre thèses fondatrices et récapitulatives de sa perspective. Ensuite, nous proposons une analyse d'un cas concret, en l'occurrence l'activité artistique. On y voit alors que, pour Henry, celle-ci, comme expression de la praxis culturelle, est un « parler » de la vie et la révélation des expressions de l'affectivité originaire. On montre enfin comment, sur cette base, la culture est certes liée à une expérience de l'intériorité radicale, mais comment elle est aussi un lieu de fondation de la communauté.

2012 年秋季大会・一般研究発表要旨

パスカルの賭けの必然性をめぐって ——「数学的賭け」の解釈と批判——

宮崎 信嗣

パスカルの『賭け』(ブランシュヴィック版断章番号233)の「数学的賭け」は一種の思考実験であり、この議論はいくつかの仮定にもとづいて万人がキリスト教を信じねばならないと結論している。本発表は、まず『賭け』の「数学的賭け」までの論証を解釈し、ついで『賭け』における神の存在の運(蓋然性)の想定を検討することで、「数学的賭け」の妥当性と『賭け』の応用の可能性とを確かめることを目標とした。

信仰の必然性が結論されるまでの『賭け』の論証は、以下のように解釈される。パスカルは不信仰の生に与えられる寿命と幸福との期待値を信仰の期待値と比較することで、信仰の絶対的優位を示そうと試みた。信仰の期待値は、信仰の報酬(無限の生命と幸福)と、その報酬を保証する神が存在する蓋然性とを掛け合わせることで計算できる。しかるにこの蓋然性については、パスカルは「自然の光」(理性)のみに従って議論するという仮定を設けた上で、人間とは「無関係」な神に関する不可知論を展開し、そこから神の存在と非存在に「等しい運」(五割の蓋然性)を認めた。従って『賭け』における信仰の期待値は無限(の生命と幸福)と五割の蓋然性と積となり、つまり無限となる。これに対して不信仰の生の報酬は最大でも有限であり、その期待値も有限でしかありえない。だから信仰を選択しなければならないというのが、「数学的賭け」の結論である。

けれども、「等しい運」を導く推論を検討すると、この結論は受け入れがたいことがわかる。理性のみに従うという仮定によって神の存在の根拠がいっさい得られない以上、『賭け』においては神の存在の蓋然性は神の定義から演繹するほかない。しかし、このような定義からの存在の蓋然性の演繹はいわゆる神の存在論的証明の亜種に他ならず、「等しい運」どころか神の存在のいかなる蓋然性も証明しないのである。

「数学的賭け」そのものは妥当ではなく、この思考実験においては信仰を選ぶ理由はない。しかし、これは事実においても信仰が不合理であることを意味しない。本来であれば理性のほかに、聖書の権威や信徒の言葉などに依拠できるからである。それどころか、『賭け』の論証を事実へと応用して、信仰をはじめとする理想の探求(無限の価値を求める行為)一般の合理性を考えると、それがきわめて理に適っていることがわかる。従って、パスカルの『賭け』はその可能性においては、理想の探求一般を弁護する議論なのである。

「デカルトーエリザベト往復書簡」における 心身相互作用に関する「重さ」の比喩の重要性

豊岡 めぐみ

1643年からデカルトとエリザベト王女（La Princesse Elisabeth）との文通が始まり、エリザベトはデカルトに手紙で教えを乞う。書簡の中での話題は、心身の問題、数学や自然学、健康、情念など多岐にわたるのだが、われわれは、とりわけ心身の問題が話題になる書簡に着目したい。心身の問題は両者の間で手紙がやり取りされるようになって直ぐの1643年5月16日の手紙に登場する。その中でエリザベトはデカルトに非物質的な精神が物質である身体にどのようにして作用を及ぼすのかと質問する。心身の相互作用についてはこの書簡以外では直接取り上げられておらず、これらの書簡によって、われわれは公刊された諸著作では明確にされていなかったデカルトの思想に触れることができるのである。1645年になってからのエリザベトとデカルトの文通は、情念の定義や過度の情念を支配する方法について語られていく。しかし、1643年の文通開始当初からこうした情念などの実践的な問題が主要なトピックとなっているのではなく、心身の相互作用についての形而上学的な問題からはじまっていることに着目したい。

エリザベトはデカルトに、非物質的な精神と身体との相互作用はいかにして可能なのか、またそれはいかにしてデカルトの衝突法則と物体間の表面同士の接触に基づく運動の説明と矛盾しないのかと迫る。デカルトはこの問いに対してエリザベトの満足いくような返答をすることができず、その後この問題が両者の間で話題にのぼることはない。デカルトはこの問題に答えることを諦めたのだろうか。あるいはデカルトはこの問題から逃げたのだろうか。こうした文通の中断は、両者が心身の相互作用についての到達不可能性を示しているように思われる。その際、われわれは重さの比喩に着目することが重要だと考える。

「重さ」の比喩とは、デカルトが心身の相互作用を理解するためにエリザベトに提出した例である。エリザベトが知りたかったことは、精神が非物質的であるならば、いかにして精神が身体を動かすのかということである。そうした心身の相互作用の問題に答えるために、デカルトは彼女に重さの比喩を提供したのだろう。エリザベトはこの「重さ」の比喩の重要性を全く理解することができないため、この比喩がなぜ精神と身体が相互に作用を及ぼす仕方を理解するのに効果的なのかということに気づくことができない。デカルトは1643年6月28日の手紙の中で、エリザベトに「私は先に重さや思惟がわれわれの身体に合一しているように、ある物体に合一していると一般に考えられている他の性質のたとえを使いました。このたとえが、その性質が、人々がそう考えているように実在的なものではないという点で、当たっていないということには気にもかけませんでした」(AT. III.695)と述べている。本発表は、デカルトとエリザベトの手紙に見られる「重さ la pesanteur」の比喩を重視しながら、なぜ両者の相互作用に対する見解は手詰まりを見せたのか、さらにその際にエリザベトがデカルトに与えた影響がいかなるものであったのかを考察することを目的とする。

ベルクソン『物質と記憶』における知覚と実在

木山 裕登

ベルクソンは『物質と記憶』（1896）において、知覚を単なる主観的で内的な状態と捉える立場を「そうした『知覚』がどうしても異質なものとされる物質的実在と関係できるのか」に説明困難な点が残るとして批判し、知覚において知覚される対象と知覚する主体とが（全面的にではなく）部分的に「合致」している側面があると主張する。しかし、この側面を説明する「純粹知覚」は、「知覚」と呼ばれるものの、物質的実在との間に「本性的な差異」ではなく単なる「部分と全体」の関係を持っているなどと言われることから、これら物質的な実在性ないし純粹知覚と感覺的質から成る通常の知覚との関係がどうなっているのかは結局不明のままであるように見える。実際この種の批判は多い。そこで本発表では、この「合致」の主張の検討を行った。

本発表ではまず、ベルクソンの知覚論に対して頻繁になされる上述のような批判の由来をつきとめるために、プラディーヌによるベルクソン批判を検討した。すなわち、プラディーヌにおいて、知覚的質と対象は現象と存在の関係にあるものとして断乎として区別され、質は対象を「表象」することで対象と関係することができるようになるものであるのに対し、ベルクソンにおいては両者のあいだに例の「合致」の側面が認められる点で、ベルクソンは区別ができていないと判定され批判されるのである。しかしベルクソンは単なる還元主義的立場を繰り返し批判している以上、プラディーヌのこの判定は単純に妥当しはしないはずである。そこで本発表は、両者の相違が両者の間の立て方に起因していることを明らかにした。すなわち、ベルクソンにとって問となるのは、「知覚が物質的実在にいかにして関係するようになるのか」ではなく、「両者の区別をどのように考えれば、両者に合致している側面があると言えるか」であり、このとき彼は、「知覚」と「物質的実在」とに関して、いわゆる「質と量」や「現象と存在」といったよくある断乎とした区別をそもそも含意しないよう変更された新しい仕方で区別し直し、この区別のもとで両者を新しく概念化しようとしているのだということを示した。そして、このとき問となる「両者の区別」という観点から、知覚と物質的実在とが、唯一の同じ実在における時間的な在り方によって区別され、この区別に基づいて再概念化されていることを示した。これを通じて、知覚における「純粹知覚」ないし「物質的な実在性との部分的合致の側面」は、両者がこうした仕方で区別され概念化されることで、両者のあいだに断絶ないし飛躍がないということとして理解できることを示した。

図式とイメージの妥協による経験の変容 ——ベルクソンの図式論——

清塚 明朗

ベルクソンは、『意識に直接与えられたものについての試論』において、カントに従って等質的な空間を、それを満たす実質から区別し、感性の形式と認めていた。しかしながら、ベルクソンが考える形式はカントが考えるそれとは異なり、普遍的で絶対的なものではない。むしろ柔軟で可変的なものであって、形式はそれが規定する実質から影響を受けることで変容を被ると考えられている。本発表では、形式とその実質とのこのような関係がベルクソンの考える形式に特徴的な事柄であることを確認し、経験の変容における形式の変容の意義を考察した。

経験の枠組みの変容による経験の変容という事態に関して、まず、動的図式を通じて展開されるイメージに触発されることで、動的図式が変容し、そのことによってまた新しくイメージが展開されるという考えが、論文「知的努力」から指摘できる。ついで、心理的な事象を捉える形式としての力の概念（努力の感情）が物質的な事象を捉えるための形式として物質的世界に適用されると、事象を捉える枠組みを与える側のこの形式が翻って枠組みを与えられる側の物質的世界から決定的な変容を被るという考え（換言すると力の概念の空間化）が、『意識に直接与えられたものについての試論』から指摘できる。このように、経験の枠組みを与える形式は可塑的なものである、とベルクソンは考えている。ただし、形式はそれ自体で自発的に変容するのではなく、形式のもとに置かれる経験内容から触発されることで形式は変容する。形式が変容することで、そのもとに置かれる経験内容も決定的に変化する。

動的図式の変容においても形式の変質においても、経験の枠組みを与える形式がそのもとに置かれる経験内容から触発されることで変化するという構図は共通している。両者の差異は、その変化の過程において持続が関与するかどうかにある。動的図式の変容には持続が伴われる。まったく時間を必要としない場面においては知的努力が介在する必要はない。持続が関与する余地が多くあるところに、動的図式の変容が創造性に関わる理由がある。反対に力の概念が空間化する場面では、持続の関与がほとんど認められない。力の概念の空間化においては、知的努力に必ず伴う「遅れ」も「躊躇」もなく、「ただちに」変容を被ってしまうのである。力の概念の空間化という、持続が関与しない事態には創造性が生じることはない。より正確に言えば、空間化は持続の関与を排除するからこそ空間化なのであって、その結果は単なる反復化をもたらすだけである。

概念とは何か、何であるべきか

中村 大介

この発表ではジャン・カヴァイエスが、遺作『論理学と学知の理論について』(1947)の末尾で言及する概念や意味の「刷新」というアイデアを可能な限り明確化することを通して、彼の哲学の中心を占める語である「概念 (concept)」の内実を解明することを試みた。

まず彼の博士主論文『公理的方法と形式主義』(1938)における認識論的機構を抜いて、博士論文の時期の「概念」の役割を論じた。この著作は「修正されたカント主義」とでも言うべき認識論を含んでいるが、カヴァイエスにおいては、固定された不動の纯粹悟性概念に、動的な科学的・数学的概念が置き換わっているところに特徴がある。端的に言ってしまえば、概念とは、操作の従う規則を統一することで、操作に内容を与えるものとみなされる。

次に彼の遺作において「概念」の身分にどのような変化が生じているかを考察した。博士主論文から大きな着想の変化はないものの、「概念の哲学」という新たな学問論の設立を目指す著作の最後では、概念は規則（とそれに従う操作）を統一しているだけでなく、〈操作の主体〉そのものでもある、というより強い主張がなされているように思える。そして、この主張に根拠を与えてくれるものこそ、科学や数学の内容に「刷新」があるという着想に他ならないのである。

したがって最後に行うこの〈刷新テーゼ〉の検討が、本発表の中心部分であった。カヴァイエス自身が体系的に展開したとは言えないこのテーゼを、発表では数学の理論進展の際の「下から上への自由な移行」(旧理論からの新理論の登場)と「上から下への統一」(新理論による旧理論の統一)という、博士主論文における二つの表現を手がかりとして究明した。そして刷新とは、下から上への方向では、概念的上昇（新概念の創造）であり、これと相関的に上から下への方向では、旧概念が翻訳可能性を保ちつつ幾つかの新たな規則を統合することである、と結論づけるに至った。

そして結論部では、科学的・数学的概念は新たな規則と操作を常に受け入れうるような〈無尽蔵さ〉を備えており、この無尽蔵さの力を——スピノザ主義者であったカヴァイエスに倣って——概念の備える自己保存的な「コナトゥス」とみなすべきではないか、という哲学的な提案を行った。

レヴィナスにおけるカント ——『存在の彼方』における注から出発して——

本間 義啓

倫理は「超越論的統覚の根源的統一性の炸裂」、「〈他〉による〈同〉の引き裂き」とレヴィナスは言う。彼が〈私〉の唯一性を「普遍的なものへの尊敬」の彼方に見定め、「普遍的な法の道徳的な乗り越え」を主張する時、カント哲学は乗り越えられるべきものとして捉えられていたように思われる。多くの注釈によって繰り返されているように、カントとレヴィナスの関係は、普遍的な法の倫理と、〈他者〉によって選ばれた一者の無・法の倫理という対立を意味するのであろう。しかしながらレヴィナスはカント的主体を全く別様に捉える可能性も提示していたのである。『存在の彼方へ』において、彼は次のように書いている。「〈私〉は、〈魂〉というこのうえもなく一般的な概念が種別化されたものではない。カントは「超越論的弁証論」のいくつかの箇所（B版四〇五頁、A版三五四頁）で、この点を看取している。ある主体が他の主体に移行すること（*passer du sujet à l'autre sujet*）は、この主体が他の主体の場所に身を置くという肯定的な事態であること、そこではこの点が強調されている」。このテキストは、「他者のために身代わりになる」〈私〉の唯一性を肯定する箇所では挿入された注であるだけに興味深い。あたかもカントが〈私〉の存立を他者への受動性において問題化していたかのようだ。はたして、レヴィナスのこの解釈は正しいのか。たしかに『超越論的弁証論』のいくつかの箇所つまり「純粹理性の誤謬推理について」において、カントは「超越論的統覚」としての〈私〉を批判的に吟味し、主体の自己認識の失調の可能性を問題にしていた。だが、そこには他者の他性を肯定する論拠は一切ない。カントのテキストにおいてレヴィナスが主張するところの「他の主体への移行」に対応する表現は、「私の自己意識を他の物に転移させること（*die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge*）」である。つまり私の意識、私の〈私〉を「他の物」に転移させることが問題なのであって、他者の身代わり、他者の苦しみを引き受けることが問題にはなっていないのだ。なぜレヴィナスは「転移」を他者への「移行」として捉えたのか。なぜ彼は「身代わり」を論じるにあたって、カントの「転移」に言及しなければならなかったのか。自他関係における「転移」と「移行」、および〈私〉と他者の力動的関係の形成、これが本発表の争点である。

2013 年春季大会・一般研究発表要旨

L'essence de la « philosophie du christianisme » chez Michel Henry

FURUSO Tadayoshi

Dans sa « philosophie du christianisme », Henry entreprend un approfondissement de la « phénoménologie de la vie » en prenant appui sur les paroles du Christ. Pourtant, il n'en tient pas moins sa pensée pour une phénoménologie indépendante du christianisme. Pourquoi, dès lors, ce recours philosophique au contenu du message chrétien ? La réponse que nous tentons ici se déploie sur deux plans. A un premier niveau, la « philosophie du christianisme » se présente comme la théorie phénoménologique seule à même d'assurer la compréhension et le salut de la vie humaine. Mais elle est aussi, sur un autre plan, la pratique même de Henry en vue de son propre salut, pratique qui se veut et se conçoit comme chrétienne.

1° On peut dire de la « philosophie du christianisme » qu'elle est une théorie du salut de la vie de l'homme en tant que celui-ci est fondamentalement égoïste. La vie humaine ne peut s'éprouver soi-même et se révéler soi-même réellement que dans la Vie absolue, laquelle seule peut engendrer sa propre Vie et donner la vie à chaque homme. Mais l'homme oublie nécessairement la condition de sa propre vie, c'est pourquoi il est inévitablement enfermé dans le système de « l'égoïsme transcendantal ». Pourtant, d'après Henry, l'homme peut surmonter cet égoïsme dans la « déification », c'est-à-dire dans l'identification à la Vie. Cette déification se réalise dans une pratique qui n'a pas sa source dans le pouvoir de l'ego, mais dans « la volonté de mon Père qui est dans les cieux », soit du « procès d'auto-engendrement de la Vie absolue ». Un telle pratique, que Henry appelle « l'agir » ou « le faire », provoque dans la vie humaine « l'auto-transformation intérieure pathétique » : l'homme est alors délivré du système de l'égoïsme et obtient son salut.

2° Mais, dans la ligne de cette théorie du salut de la vie humaine, la « philosophie du christianisme » est en outre la pratique de Henry lui-même en vue de son propre salut. La philosophie henryenne a subi plusieurs remaniements au fil d'expériences personnelles et de rencontres philosophiques inattendues. Pour ce qui est de la « philosophie du christianisme », elle a été produite par la redécouverte de la Bible. Comme l'a un jour confié Henry dans un entretien : « [les textes de Paul et de Jean] ont changé mon existence. J'ai alors écrit *C'est moi la Vérité.* »

C'est la raison profonde pour laquelle Henry a dû philosopher avec le christianisme. La redécouverte de la Bible et l'écoute de la Parole de la Vie à l'intérieur du christianisme sont les éléments indispensables à sa transformation existentielle, et, puisque sa pratique de *l'écrire* est la manifestation même d'une telle transmutation, le christianisme s'est imposé comme une nécessité dans ses dernières œuvres.

Vivre sans exister.

La réception ambivalente de la vie fichtéenne dans *L'essence de la manifestation*

Yukihiro HATTORI

Notre communication se focalisera sur la lecture henryenne de l'*Anweisung* de Fichte. Dans la mesure où la théorie de l'immanence se consacre à surmonter la « finitude » de la connaissance et à établir l'absoluité de l'*ego* infini, elle s'inscrit en effet dans une problématique post-kantienne. Si Henry voit en réalité dans l'argumentation husserlienne de la subjectivité une trace du kantisme, c'est qu'il y retrouve une séparation entre la forme et le contenu au sein du processus de l'apparaître. Il considère ainsi cette séparation comme l'« ekstase » qui constitue le sens de la finitude de l'*ego*. C'est en vue de surmonter cette séparation, à laquelle l'*ego fini* ne cesse de recourir pour se connaître lui-même, que Henry fait appel à l'analyse de l'*Anweisung*. Notre travail sur la lecture henryenne de l'*Anweisung* comportera donc trois moments :

1/ Nous présentons tout d'abord synthétiquement toute une série de lectures henryennes de l'*Anweisung*. D'une part, en abordant la discussion fichtéenne sur la relation entre l'être (*Sein*) et l'existence (*Dasein*) dont Henry se sert pour formuler sa critique du « monisme ontologique ». Il s'agit alors de dénoncer une présupposition indéterminée relative au mode d'apparaître, qui consiste à assimiler l'effectuation de l'être à la séparation, c'est-à-dire à poser une « aliénation » de l'être à l'existence. D'autre part, pour déterminer son propre concept de vie, Henry reprend la définition fichtéenne de l'« amour » qui explicite l'unité immédiate entre l'être et l'existence.

2/ Dans un deuxième moment, nous montrerons que c'est grâce à l'amour que la vie parvient à surmonter sa propre séparation en se maintenant elle-même près de soi, malgré son devenir incessant. Cette vie unifiée n'est pourtant jamais indifférente à la réflexion, dans la mesure où la vie fichtéenne porte en elle-même non seulement une activité pratique mais aussi un savoir théorique. Par contre, en dépit de son recours positif à la vie divine, Henry ne cesse de refuser à travers sa lecture de donner un sens monolithique et doctrinal à ce concept fichtéen. S'il intègre la vie divine au sein de la sphère d'immanence, il ne saurait le faire sans modifier implicitement sa détermination. Nous essaierons dès lors de mettre en lumière une certaine obscurité que revêt la lecture henryenne de l'*Anweisung*.

3/ En dernier lieu, il s'agira donc de rendre compte de la signification de cette modification. Si Fichte affirme non seulement que Dieu *est* mais aussi qu'il *existe*, la vie fichtéenne consiste donc à la fois à être et à exister. Si cette co-appartenance de deux moments antagonistes au sein d'une seule et même vie divine constitue bel et bien l'essentiel de l'interprétation fichtéenne du Verbe johannique et si elle échappe à la définition même de la duplicité de l'apparaître, cette lecture de l'*Anweisung* mettra alors en évidence, au sein de la pensée henryenne, la présupposition qui l'empêche d'accepter un tel aspect du concept de vie divine, indissolublement liée à son existence. Ce sera le but final de notre analyse que de chercher à dégager cette présupposition.

Les signes et ce qui est volontaire chez Maine de Biran

Katsuhiko KOEMON

On peut distinguer les paroles et les cris de douleur en se fondant sur le fait que les premières sont volontaires mais pas ces dernières. Qu'est-ce qu'on entend par volontaire? Maine de Biran, appelant les paroles articulées *signes volontaires* et les cris *signes naturelles*, cherche à savoir comment la volonté a une influence sur le langage. Il trouve l'essentiel des signes institués en ce qu'ils sont volontaires et pense que les paroles doivent être volontaires pour que les voix émises fassent fonction de signes. Ainsi, les mouvements corporels sont volontaires, en tant que le langage. C'est le premier point que nous aborderons. Biran ne classe pas seulement les signes ci-dessus, mais essaie d'expliquer à plusieurs reprises le passage des signes naturels aux signes volontaires, citant l'acquisition du langage chez les enfants. Autrement dit, il se pose des questions sur le processus au cours duquel les cris se transforment en parole. Naturellement, nous nous demanderons, dans un deuxième temps, ce qui change, en réalité, dans ce processus.

Afin que les mouvements volontaires fonctionnent comme les signes, il faut pouvoir les répéter. D'abord, nous présentons le travail de Biran, consistant à élucider les conditions de leur répétition ou reproduction. Parmi les actes constituant une action intentionnelle, il définit la volonté comme un acte qui se dirige vers les mouvements volontaires, pouvant servir de moyen disponible pour réaliser des buts. Lorsque cette définition de la volonté est relativement saisie aux considérations sur le rôle de la réflexion, on reconnaît qu'elle fait partie de l'éclaircissement de la reproductibilité des signes. Car la réflexion biranienne est un acte qui se concentre sur les mouvements volontaires pour prononcer des mots ou imiter intérieurement des voix écoutées, en séparant les éléments reproductibles des voix (par exemple l'accent) des autres dont nous pouvons seulement avoir une impression sensible (par exemple le timbre).

Ensuite nous présentons le rapport du passage des signes avec les «progrès de la réflexion», c'est-à-dire la séparation, de plus en plus exacte et minutieuse, des éléments reproductibles. Dans *La Décomposition de la pensée*, Biran définit l'acte réflexif comme une abstraction, qui sépare les éléments imitables et reproductibles à partir de la voix, étant composée des sensations et mouvements. Sur ce point, faisant la différence dans l'exercice de la parole entre fonction orale (remplie par les parties mobiles de la langue et des dents, etc.) et vocale (remplie par l'émission de l'air hors des poumons), Biran commente ainsi l'articulation, proprement dite, comme dépendant de la fonction orale. Il est vraisemblable que le sujet qui a une libre disposition de la parole articulée obtient déjà celle des mouvements individuels des parties orales. D'ici, nous concluons que les «progrès de la réflexion», comme étant l'abstraction nourrie par la réflexion, sont indispensables pour le passage aux signes volontaires.

Phénomène de la perversion dans la pathologie transcendante de Marc Richir

Tetsuo SAWADA

Le phénomène de « perversion » occupe, on le sait, une position bien particulière dans le domaine psychopathologique et psychanalytique. Comme en témoigne le patient pervers et analysé par Medard Boss, la plupart de vécus se laissent manifester à la phase actuelle de sa vie en prenant diverses formes anormales ou immorales sans qu'ils ne soient refoulés dans l'inconscient. Or si l'enjeu de ce phénomène se focalise ainsi sur la conscience et le corps du patient, il n'en sera moins nécessaire d'élucider leur structure dans l'horizon phénoménologique. Pour aborder ce problème, le travail de Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité* (Jérôme Millon, 2004), méritera d'être mentionné.

Richir définit la structure de la conscience du pervers à partir de la théorie husserlienne de la conscience d'image. L'« objet-image », image juste flottante devant le regard de la conscience, n'arrive plus à être thématisé dans la conscience du pervers. Celle-ci, au lieu d'en viser le sens et le thème, est affectée excessivement ; et les comportements figurés dans un tel manque de concrétude se trouvent alors « habillés » d'anomalie.

Selon la discussion de Richir, l'anomalie du patient accompagne le clivage de son être entre l'aspect normal et sexuel. Freud affirme avec le terme de « clivage (*Spaltung*) » la conscience psychologiquement ambivalente du pervers qui engendre les objets fétiches. Faisant face à la discussion freudienne, Richir souligne moins le conflit interne du patient (la « négation » et la « reconnaissance ») que la modification de la forme intersubjective du patient par les fétiches. Le pervers modifie alors les parties du corps d'autrui en des objets de ses propres excitations. Corrélativement à tout cela, l'« institution » (la « *Stiftung* intersubjective » au sens phénoménologique) de sa vie change de nature. Ses activités et leurs modalités sont « rabattues » entièrement dans la répétition, en vain, de l'érection et de son évanouissement. Tout cela est défini par Richir comme « institution phallique ».

A la dernière phase de la discussion, il précise la portée anthropologique de la perversion. Il admet dans ce contexte le fonctionnement d'une certaine créativité (le « *Phantasieleib* » selon sa terminologie) qui, à cause de l'« institution phallique », conduit en fin de compte aux conséquences morbides. Cette créativité indique, selon Richir, un certain pouvoir du patient de se défendre contre les conséquences plus graves, telles que la psychose, le délire, etc. Il est dès lors possible d'affirmer que le phénomène de perversion, loin d'être la perte de la vie soi-disant normale, nous permet de voir une certaine modalité de la vie humaine face à la crise d'« effondrement ». Et cette tentative n'est, pour Richir, que la « pathologie transcendante ».

«Au-delà de l'essence» de Lévinas et le Bien platonicien

Reiko KOBAYASHI

Neuf ans avant la publication de *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence* Lévinas avait écrit comme suit : «La pensée humaine a connu des concepts ou a opéré, comme folle, avec des notions où la distinction entre la présence et l'absence n'était pas aussi tranchée que l'idée de l'être ou l'idée d'un devenir rassemblé et noué autour du présent, l'auraient exigé. Telles les notions platoniciennes de l'Un et du Bien. Telle la notion de Dieu, qu'une pensée, appelée foi, arrive à faire proférer et à introduire dans le discours philosophique» (*EDE* 203-4).

Cependant, du point de vue de Platon, le Bien n'est sûrement pas la notion qui s'exprime dans la pensée folle. Au contraire, la science du Bien est la connaissance suprême, « *mégiston mathéma* » et seule la dialectique arrive à le connaître, au terme d'une recherche pénible. Lévinas s'inspire cependant de la folie divine décrite par Platon. La quatrième espèce de folie qui vient d'Eros peut être identifiée à l'excès de rationalité.

Mais si les vrais philosophes sont inspirés au niveau de la raison, sont-ils fous ou non ?

D'une part, dans la pensée de Lévinas la philosophie ne commence pas sans relation avec autrui et dans ce sens, elle ne peut pas être qualifiée de folie, si celle-ci implique la marginalisation de la société. D'autre part, Lévinas aime à attribuer à la folie la diachronie qui affole le sujet, mais qui canalise la transcendance. Il tente d'associer cette folie à la foi qui se décrit par l'entrevision d'un temps dont les moments ne s'apparentent plus au présent comme à leur terme ou à leur source.

Comment peut-on concilier la socialité nécessaire à la philosophie et la folie ? Pour résoudre ce problème, nous sommes tentés d'entendre cette folie comme l'hétéronomie. Autrement dit, ce genre de folie, la « possession » par l'autre n'est pas la génialité qui isole des autres, mais l'inspiration ou la « provocation » par l'autre qui fait oublier la réflexion sur soi. Le philosophe, qui se différencie du sophiste par sa folie, est celui qui soutient la réalité de l'« autre ». On peut conclure que le symptôme de la folie philosophique consiste à reconnaître que l'Autre est autre qu'être. L'autre qu'être se situe dans la diachronie, dans l'intervalle du Même et de l'Autre. La « pensée » platonicienne, en tant que dialogue intérieur le présuppose. Cet « autrement qu'être » a été, d'après l'interprétation lévinassienne, reconnu comme Bien par Platon.

Cependant, contrairement à ce qu'on pense, la notion platonicienne du Bien n'est pas le principe d'éthique. C'est pourquoi Lévinas n'aurait pas dû s'appuyer sur cette notion pour démontrer la transcendance de l'éthique.

L'éthique kantienne selon la psychanalyse — Comment s'entendre parler comme un autre ? —

Yoshihiro HOMMA

Selon Lacan, l'éthique kantienne « reste — dans notre réflexion, sinon dans notre expérience — le point où les choses ont été menées ». Kant a frayé la voie en direction de Freud, en ceci qu'il a fondé l'éthique de la loi au-delà du principe de plaisir, sur l'injonction interne « tu dois ». Lacan se focalise ainsi sur l'épreuve de la voix : « le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, est un *Tu dois* inconditionnel. Ce champ prend précisément sa portée du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne ». Le « tu dois » résonne, selon Lacan, dans le champ du vide qui est le « vide de l'Autre ». La loi éthique peut apparaître comme la « grosse voix » du surmoi qui impose l'« impératif de la jouissance », et c'est là que Lacan repère le paradoxe de l'expérience éthique dans un temps où « Dieu est mort ». On peut dégager deux problématiques de l'interprétation lacanienne de l'éthique kantienne, à savoir l'écoute de la voix et l'identification à l'autre. S'agissant de l'expérience éthique, les questions de la voix et de l'identification ne peuvent être abordées séparément. Selon la psychanalyse, le « tu dois », que le moi s'adresse à lui-même, provient de l'autre, et c'est en énonçant ce « tu dois » par sa propre bouche que le moi s'identifie à l'autre.

Pour bien saisir les problèmes de la relation du moi à l'autre dans l'expérience éthique, il suffit de rappeler que la loi éthique se formule comme l'impératif qui s'adresse au moi à la deuxième personne : la loi m'apparaît comme un « tu dois » et je me conçois comme un « toi » à qui la loi s'impose. Pour déterminer ma faculté de désirer (le « je veux »), je reçois ma propre parole sous une forme inversée (le « tu dois »). L'impératif instaure ainsi une sorte de clivage dans la subjectivité, en ceci que le moi, qui énonce l'impératif, se réduit au « toi » dans l'énoncé. En me disant « tu dois », je me conçois comme un « toi », comme si j'étais en présence d'une autre personne m'interpellant. Ne peut-on pas alors dire que lorsque je me donne la loi, je traite le moi qui obéit à la loi comme un autre ? Ou bien, que le « je » qui me donne la loi m'apparaît comme un autre ?

Ce phénomène de la voix peut être analysé en lien avec la problématique de l'hallucination verbale. Dans son séminaire sur *les Psychoses*, Lacan constate le fait que l'hallucination auditive n'a pas de source extérieure. On observe souvent que le psychotique parle tout seul au moment même où il prétend entendre la voix de l'autre : « le sujet parle littéralement avec son moi, et c'est comme si un tiers, sa doublure, parlait et commentait son activité ». Le sujet prétend recevoir le message d'un autre, alors qu'il lui advient de lui-même : il entend son propre message comme provenant d'un autre. Ou plutôt, il perçoit la parole d'un autre qui est lui-même. Dans cette perspective, on trouve une affinité entre le sujet kantien et le sujet psychotique : dans les deux cas, le sujet s'entend comme un autre. Le sujet s'adresse à lui-même, comme s'il devenait comme un autre. C'est donc l'altération du moi dans l'écoute de la voix qui est l'enjeu de la confrontation de l'éthique kantienne à certains aspects de la psychanalyse lacanienne.

Le problème de la définition dans le *Tractatus De Intellectus Emendatione* de Spinoza

— Sur l'inachèvement du *Tractatus De Intellectus Emendatione* —

Wataru AKIHO

Bien connu, le *Tractatus De Intellectus Emendatione* de Spinoza est une œuvre inachevée. La raison pour laquelle le *Traité* est resté inachevé a été discutée depuis longtemps par de nombreux commentateurs. L'un d'entre eux, A. Matheron, maintient que la raison ne consiste pas en une aporie théorique, mais en une impasse pédagogique pour les cartésiens auxquels il présume que Spinoza s'adressait. Dans notre présentation, toutefois, s'opposant à une telle interprétation, nous avons montré que c'est précisément par une difficulté théorique contenue dans le *Traité* que cet ouvrage devait rester inachevé en examinant en détail la théorie spinozienne de la définition qui se trouve dans cette œuvre.

Spinoza dit que la théorie de la définition est le pivot de toute la « deuxième partie de la Méthode » [TIE§94]. Bien que, dans cet ouvrage, Spinoza traite beaucoup de choses qui concernent la définition, et par là même on trouve beaucoup de points intéressants si on considère la fonction et le statut de la définition dans la philosophie de Spinoza, mais la théorie de la définition dans ce *Traité* contient quelques problèmes. Nous avons montré la complication de ces problèmes. En premier lieu, il faut faire attention que quand Spinoza introduit la théorie de la définition, il a comme intention de saisir les choses encore inconnues par leur essence ou par leurs causes prochaines. Spinoza ainsi introduit son théorie de la définition comme moyen pour réaliser cette intention. Ici, nous énonçons les deux problématiques suivantes : premièrement, quel rapport y a-t-il entre l'essence et la définition ? Deuxièmement, comment pouvons-nous définir une chose encore inconnue et qui doit être recherchée par son essence ou la cause prochaine ? C'est-à-dire, pour définir quelque chose, elle devrait être déjà connue de quelque façon. D'ailleurs, pouvons-nous définir une chose encore inconnue ? De ce point de vue, en poursuivant le cours de l'argumentation de Spinoza, il nous semble qu'il confonde *ce qui doit être recherché et ce qui est utilisé pour cette recherche*. C'est par là même que le *Traité* reste inachevé. En outre, c'est par cette même confusion que Spinoza à son tour confond le statut de la définition et de l'essence, et en plus, qu'il compromet la prétendue supériorité de l'essence d'une chose par rapport à ses propriétés. Le *Tractatus de intellectus emendatione* reste inachevé dans une telle complication théorique des problèmes.

[Nous citons le *Traité* par les paragraphes de l'édition de Bruder.]

**« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »
: qui est le « tiers » chez Emmanuel Levinas ?**

Shojiro KOTEGAWA

Le problème du « tiers » a été bien étudié par beaucoup de lecteurs de Levinas. Certains voient en lui une aporie inhérente à l'éthique lévinassienne ; d'autres insistent sur la nécessité ou l'antériorité du tiers au surgissement de la relation éthique avec autrui pour atténuer ou bousculer la priorité accordée par Levinas à l'injonction éthique. Mais dans presque toutes les interprétations qui insistent sur l'« alternative » entre l'éthique (la relation duelle du moi avec autrui) et la justice (la relation ternaire du moi, d'autrui et du tiers), il s'agit d'un même modèle : face à deux personnes qui en appellent, en même temps, à moi, si je préfère l'une à l'autre pour répondre à son injonction éthique, je perds de vue l'égalité de ces deux personnes ; en revanche, si je les compare au moyen de la loi universelle, je ne prête pas l'oreille à chacune dans ses particularités. Tout se passe comme si l'éthique lévinassienne revenait à l'alternative fondamentale : de répondre aveuglément à autrui ou bien de peser les avantages de notre décision sous prétexte de ne pas commettre la « violence de l'éthique pure et immédiate » (selon l'expression de J. Derrida).

Cette opposition « hyperbolique » de l'éthique à la justice qui se trouve, certes, dans certains textes de Levinas, ne saurait pourtant être comprise sans malentendu, si l'on ne prend pas en compte le contexte où elle apparaît et l'origine du problème du « tiers ». L'objectif de cet exposé est remettre en question certaines interprétations habituelles de ce problème et de mettre au clair l'essentiel de la réflexion lévinassienne sur le tiers, selon laquelle « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui ».

Après avoir présenté une difficulté de l'interprétation habituelle de la notion lévinassienne du tiers (§ 1), nous avons commencé par la description du « tiers » dans *Totalité et Infini* (1961) pour montrer que le « tiers » veut dire une autre instance d'Autrui que celle du destinataire et non point une autre personne concurrente qu'autrui (§ 2). Ensuite nous avons mis au clair le sens véritable du renversement radical, opéré par Levinas dans *Totalité et Infini*, de la perspective de la « justice » (§ 3). Ainsi, nous avons tenté enfin d'éclaircir dans quelle mesure on peut répondre à autrui au même temps qu'au tiers (§ 4).

Intersubjectivité et métaphysique chez Merleau-Ponty

Keiichi YAHATA

Nous essayons dans cet exposé de traiter d'une forme particulière d'*intersubjectivité* et de son rapport avec le concept de *métaphysique*, à partir du texte de Maurice Merleau-Ponty qui s'intitule « Le roman et la métaphysique » (repris dans *Sens et non-sens*). Dans ce texte, alors qu'il commente un roman de son amie Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty cherche à dégager l'essence de la subjectivité en tant qu'« être-au-monde » et aussi à définir par là un nouveau sens du terme « métaphysique ».

C'est le premier roman de Beauvoir, intitulé *L'Invitée* et publié en 1943, dont il est question dans « Le roman et la métaphysique ». Dans ce roman, parmi les trois personnages se développe une étrange relation d'amour qui finalement aboutit à une fin tragique. Nous procédons dans un premier temps à l'analyse d'un mode très particulier de l'intersubjectivité que constituent les deux personnages majeurs de ce roman : Françoise et Pierre. Ces deux personnages vivent (ou croient vivre) tout ensemble dans ce que Merleau-Ponty appelle l'« être à deux », lequel est bien considéré comme une forme singulière d'intersubjectivité. Toutefois, parce que cette relation n'admet pas d'autres sujets que Françoise et Pierre, il s'avère aussitôt que l'« être à deux » n'est en réalité qu'une *pseudo-intersubjectivité*.

Nous dévoilons ensuite à travers la « ruine » de cette pseudo-intersubjectivité – causée par le troisième personnage Xavière – l'essence même du sujet comme « être-au-monde ». Dans cette « ruine » se manifeste en tant que tel l'*écart* irréductible entre le sujet comme un « non-être » et le monde radicalement *ontique*, et le sujet est alors exclu non seulement du monde et d'autrui mais aussi de lui-même. Il retrouve cependant – assez paradoxalement – un lien plus profond avec lui-même au sein de cette exclusion. Ce lien jamais rompu représente la « solitude » absolue et indépassable de notre existence qui constitue, selon nous, l'essence même du sujet, et qui est en même temps l'ultime point d'arrivée auquel aboutit finalement la pseudo-intersubjectivité de Françoise.

Nous montrons en dernier lieu que ce phénomène de « ruine » de l'intersubjectivité renvoie précisément, chez Merleau-Ponty, à ce qui définit le sens de la « métaphysique ». C'est-à-dire que pour lui la « métaphysique » consiste à rechercher le rapport fondamental du sujet au monde ou à autrui, et ce dans leur expérience pleine de « paradoxes » et de « discordances ». Et il entend également retrouver dans ce « fonctionnement discordant de l'intersubjectivité humaine » une « vraie morale » par-delà la morale vulgaire : l'œuvre de Beauvoir avait en fait pour but de décrire la *naissance de l'humain sur le fond d'inhumain*, et en ce sens elle esquisse bien une morale tout à fait radicale et en quelque sorte *métaphysique*.

Le rythme et le sensible : le temps musical chez Gisèle Brelet

Shoichi YAMASHITA

Cet exposé a pour but, en analysant le concept de rythme dans la théorie esthétique de Gisèle Brelet, d'examiner le problème du temps musical. Ce faisant, nous nous proposons d'aborder le rapport entre le sensible et l'insensible sonores.

Gisèle Brelet (1915-1973), elle est spécialiste de l'esthétique musicale, pianiste et disciple de Louis Lavelle. Dans ses deux ouvrages principaux, intitulés *Temps musical* (1949) et *Interprétation créatrice* (1951), Gisèle Brelet a réussi à révéler la relation fondamentale de la musique et de la temporalité. Le concept de rythme a un rôle très important dans l'esthétique musicale de Gisèle Brelet, mais il n'a pas été suffisamment traité, encore qu'on l'ait suggéré jusqu'à un certain point. Ce qui est important, c'est que le rythme musical de Gisèle Brelet n'en reste pas au domaine musicologique, mais se caractérise par ses rapports aux notions philosophiques comme le schéma temporel et la conscience. Notre objectif est, suivant les arguments de Brelet, de poser le problème, à la fois musicologique et philosophique, du rythme, c'est-à-dire d'ébaucher le rythme qui est principe de la genèse du sensible sonore et qui constitue la conscience et le temps. Le concept de rythme chez Gisèle Brelet nous ouvrira une nouvelle perspective sur la problématique du temps et de la conscience.

Voici le plan de notre discussion : en premier lieu, nous montrerons que le propre du rythme selon Gisèle Brelet est la forme insensible et originaire du temps musical; en second lieu, en comparant avec le schématisme de Kant, nous traiterons cette notion de rythme comme rythme transcendantal, c'est-à-dire rythme qui construit *a priori* le temps et la conscience; nous chercherons en troisième lieu à repérer dans l'expression des nuances musicales (telles que *crescendo*, *decrescendo*, *tempo rubato*) l'actualisation de ce rythme transcendantal.

『物質と記憶』における精神と物質の二元論

—図1の曲線0が示すもの—

天野 恵美理

本発表においては、ベルクソンの第二主著『物質と記憶』(以下MM)の全体的構造の理解に向けて、MMの構造を支配している二元論の特徴を明確化することを試みた。

そのために本発表では、MM二章のヴァリエントである雑誌論文「記憶力と再認」(以下MR)と、決定稿としてのMMとを比較した。MRには、MMへの統合に際して非常に多数の訂正が施されており、MRからMMへの変更がいかなる方針の下でなされているのかを見極めることで、全体としてのMMを統制している指針が浮かび上がると考えられる。

本発表においては、MRからMMにかけて、身体に対して力をもたない諸純粹記憶に対して、「身体を捕らえ…つまりは現在となる手段を提供する」、という機能が、身体へと新たに明確に割り当てられたということを、以下の諸変更に基づき明らかにした。

(1)「イメージ」という語の用いられ方について。MRにおいては、「イメージ」という語は、画一的に記憶を指示している。一方、MMにおいては、ある記憶が「イメージになる」とは、それが「生まれかけの感覚」を引き起こすことが出来るようになるということであり、これは身体の働きを通じて可能になるとされる。そこで、身体のような働きがMMにおいて導入されたがゆえに、「イメージ」という語の用いられ方が改められたと考えられる。

(2)「イメージ」ないし「記憶」の消失について。MRにおいては、記憶力の障害の或る場合においては、諸イメージないし諸記憶は、「消失」するものとされる。一方、MMにおいては、その同じ障害について、記憶を現在化するという身体の機能に問題があるとされており、したがって諸イメージないし諸記憶は、「消失」したと言わずに済むのである。

(3)「意識」という語の用いられ方について。MRにおいては、諸記憶は「意識のうちに留まる」とされる。一方、MMにおいては同じ箇所、「諸記憶は意識へと呼び戻されることが出来る」とされる。MMにおいては、「意識」は存在の同義語ではなく、現実的行動ないし直接的有効性の同義語とされる。そこで、記憶を現在化するという身体の機能の導入と連動して、MMにおいては「意識」という語の意味がこのように限定されたと考えられる。

(4)「能動性」という語の用いられ方について。MRにおいては、「能動性」は、記憶そのものの運動のうちにおいてのみ規定される。一方、MMでは、記憶力の能動性とは区別される「我々の能動性の必然的な舞台」が、精神と身体とを「近づけ結びつけることの出来る唯一の方法」であるMMの二元論がそこから出発すべき、純粹知覚の地点として定められている。

最後にこれら諸変更の可視的な裏づけとして、記憶力の働きを示す図IIについて、MMにおいては記憶力の働き全体が、身体の働きを示す最小の円環に覆い被さるようにして描かれている一方、MRでは最小の円環は特権的な描かれ方をしていないことを示した。また身体の働きは未来への傾向をもつものであり、このことが、0が僅かに曲がっている所以であるとともに、MMの二元論の特徴をなしていると考えられる。未来へと向かう時間に基づいて二元論が立てられているということが、MMの全体的理解の鍵を握ると考えられるのである。

考古学と系譜学のはざまで

——フーコー『知への意志についての講義』におけるソフィストの「排除」——

坂本 尚志

本報告は、ミシェル・フーコーの思想の歩みの中で、特に考古学から系譜学への移行の時期に注目し、それがいかなるものであったかを検討した。1970 - 71年の『知への意志についての講義』は、フーコーが考古学から系譜学へと移行しつつある過程において行われた。移行期のフーコーの思想が、考古学的であると同時に系譜学的でありながら、考古学とは既に異なり、いまだ系譜学とも呼びえない、独自の思考を行っていることを、この講義の分析によって示した。

フーコーは講義の冒頭で、アリストテレスの『形而上学』を注釈し、自分自身が対決すべき哲学とはいかなるものであるかを明らかにしている。ただし、フーコーの目的は、80年代のように、古代哲学・思想の内的な構造を歴史的分析によって明らかにすることではない。問題は、フーコー自身のニーチェ的系譜学が批判すべき対象として、現在に至るまで哲学に存在する「アリストテレス的なもの」を浮き彫りにすることにある。

このアリストテレスへの言及の中で、『ソフィスト的論駁論』におけるソフィスト的な言説の「排除」が論じられる。フーコーによれば、この「排除」こそ、哲学がその自律性と真理への特権的なつながりを確立した契機にほかならない。この「排除」は、そこに存在する権力関係によって、系譜学的分析と関連づけることができる。しかしその一方で、それが言説の領域で起こるものであるという意味において、『知の考古学』『言説の秩序』で論じられた考古学の問題構制とも切り離すことができない。そして、言説の物質性、戦略性を強調するフーコーの議論は、それ自体が独自の射程を持っている。また、この「排除」の身振りは、『狂気の歴史』においてフーコーが展開した理性と非理性の「分割」というテーマとも密接に関係している。さらに、フーコーはソフィズムと現代の文学との類縁性を指摘する。このソフィズムと文学の結び付けは、60年代に公刊された文学に関する諸テクストを参照するならば、いささか強引すぎる。しかし、フーコーが目指したのは、哲学の外部にあるソフィズムと文学の双方が、哲学の限界と新たな思考の可能性を提示していることを示すことであり、その意味において、フーコーは「哲学の外」に自分の思想を位置づけようと試みていたことが理解される。

考古学的な「排除」の間に系譜学的な権力の問題系が交錯するこの講義は、フーコーの思想が新たな方法論を形成していく過程に存在している。とはいえ、この「排除」についての理解は、ピエール・オーバンクの『アリストテレスにおける存在の問題』などの研究と比較した場合、アリストテレスとソフィストの断絶を過度に強調している。しかし、この哲学と非哲学の区別は、フーコーの読解が不正確であることを意味するというよりも、フーコーの目的がソフィストを現代的な文脈においてどのように活用できるかを探ることにあることを指し示している。ソフィストへの賞賛は、フーコーの思想において政治的なものの重要性が増しつつあることを示唆している。その意味において、この講義は考古学と系譜学のままにはざまに存在するのである。

「教育者デカルト」の成立へ向けた素描

——高邁と学識に着眼して——

林 洋輔

デカルトは『情念論』第三部第161項(AT,XI,453)において、「高邁 *la générosité*」という徳の獲得における「良き教育 *la bonne institution*」の介在の重要性と必要性を認めている。そしてこの「良き教育」の実質を明るみに出すならば、向後デカルトを〈教育者〉としても捉え直す道が拓かれるのではないか。そこで本発表ではいわば〈教育者デカルト〉の成立に向けた考察を行うことによって、『情念論』にて言及された「良き教育」の実質を明らかにしていく。

まず、デカルトの哲学を教育論として読み直す場合、教育の目標 *le but* とはどのようなものになるだろうか。この問いに対しては1645年8月18日付けエリザベト宛て書簡(AT,IV,275)、および1647年11月20日付けクリスティナ宛て書簡(AT,V,83)におけるデカルトの諸記述を踏まえ、最高善に同定される〈高邁の徳〉を体現する主体——情念や欲望を斥けて徳を〈敢行する〉ことへの意志を意識する主体——の育成こそ、『情念論』における「良き教育」の目標と言える。

他方、『情念論』第三部第161項では、この「高邁」に至るため「自由意志 *le libre arbitre*」に関する考察に「専心する *s'occuper*」(AT,XI,453) べきであるとされる。この再帰代名動詞の成り立ちから理解されるように、主体の自己に対する反省的な働きかけ、つまり〈自己教育〉が「高邁」というデカルト的徳の獲得には必要とされるわけだが、このような働きかけが十全に考察される彼のテキストを採るならば——なぜなら『情念論』ではその考察が披瀝されているとは言い難いのだから——、とりわけ〈読書〉について考察されている箇所に着目すべきである。というのも、読書こそデカルト的な自己教育が優れて実践される場であると考えられるからである。この点を詳しく論ずるため、読書によって獲得される「学識 *eruditio*」について主題的に論じられた『ヴォエティウス宛書簡』(AT,VIII-II,39-55)を参照する。とりわけデカルトが言及した「真に学識ある人々 *verè eruditi*」(AT,VIII-II,44)の有するさまざまな「気質 *mores*」について、それらは「高邁」の徳を体現した主体が備える気質の各々と重なることに留意したい。このことは、『情念論』第三部第155項(AT,XI,447)以降の諸記述を精読することによって確認することができよう。

さらに、学識についてデカルトが『ヴォエティウス宛書簡』で展開する考察に着目することにより、自己教育という表現で特徴づけられてきたデカルト的教育論に関しても、これを新たな視角から論じうる。というのも、学識は単に読書など自己完結的なものによってのみ得られるのではなく、〈他者〉の存在もまた、学識の獲得さらには彼の教育論において重要な論点をなすからである。発表ではその〈他者〉の位置づけについて、『情念論』第三部154項(AT,XI,446)にて言及されるように、高邁の徳を体現した主体の他者に対する態度に着眼して考察したい。

結論的な知見として、「良き教育」の実質には読書および他者との親しげな交わりを通じて学識を得ること、さらに学びの内容として自他における本性の弱さの自覚ゆえに他者の犯す過ちにも寛容であることが示され、これらが「高邁」の徳の体現に深く関わる事が明らかとなろう。

コンディヤック著『人間知識起源論』の出版直後の改訂について

飯野 和夫

コンディヤック（1715 - 1780）の最初の体系的著作である『人間知識起源論』が1746年に刊行された後、おそらくは時を移さず、第I篇第II部の最終第XI章の最後の§107-108に改訂が施された。同じ1746年を発行年としながら、2ページほどの改訂部分だけが違い、その他の部分は（「訂正表」が付されていることまで）全く同じ二種の版が存在するが、著者の生前に刊行された新版や英訳版から、長い§107だけを持つ方の版が改訂版と考えられる。ところで、改訂された部分は先行部分をまとめるといいながら、そこでの魂の働きの発展の叙述が先行部分とは逆向きの順序で展開されているように見えると指摘されてきた。ただし、著者が生前『起源論』のそれ以上の再改訂を望まなかったこと、また、『起源論』自体は、その内容が後年の『考える技術について』で再利用されるなど、大切にされていたことも確かである。この改訂は紙幅の制限から十分な展開は伴っていないが、著者の意思に沿ったものであると考えることができよう。本発表では、改訂箇所を検討することで、コンディヤックが改訂に込めた意図を探ろうと試みた。

§107の冒頭の数行は初版と改訂版に共通である。ここでコンディヤックは、第I篇第II部全体の議論を数行にまで圧縮して要約している。ここでは、記号の使用によって発展する観念連関が、ついには理性を生み出すに至ると確認される。ここで理性は、魂の多様な働きの調整法の認識として、魂の多様な働きの集合である知性を仕上げるものとして理解されている。

続く部分は、改訂版では新たな文面に置き換えられる。初版（§108）では、先行部分で一度論じられた、魂の低次の働きと高次の働きの対比が再度論じられていたのだが、この対比はもはやコンディヤックの主要な関心事ではなかった。一方、改訂された文面では「魂のいろいろな働きの生成過程」をまとめるとされるものの、その展開は理性を新たな出発点にしており、先行部分における、原理的な働きから高次の働きへという展開の順序とは大きく異なっている。

『起源論』の先行する部分では、魂の働きの展開は概略次のようになろう。観念連関→想像の成立→人為的記号と記憶の成立→想像の自在の行使→反省（または注意の自在な使用）→比較など→分析・判断・推論→〔統合された認識である〕概念化→〔魂の多様な働きの集合である〕知性→〔魂の多様な働きの調整法の認識である〕理性。一方、改訂箇所の新たな展開はきわめて簡略なものにとどまるが、次のようになろう。（観念連関→知性→）理性→〔新たな〕反省（あるいは制御できる注意）→〔新たな〕観念連関と〔新たな〕記憶→分析→制御できる想像→制御できる記憶→概念化（→知性→理性）。改訂箇所では、理性とその下での反省を新たな出発点として、魂の働きが相互に作用し合いながら新たに発展することが示され、その先に再度、統合された認識としての概念化の地平が語られていると言えるだろう。そして、この新たな概念化は知性そして理性へと再度集約され、知性や理性の内実を豊かにするのではあるまいか。結局、この改訂箇所ではコンディヤックは、知性や理性が形成されるまでの魂の働きの発展の第一のサイクルに加えて、理性と知性が形成された後に、魂の働きの発展の第二のサイクルを新たに認め、この第二のサイクルの重要性を強調したかったのではなかろうか。

反省哲学における心理学と形而上学 ——ラシュリエ・ラニョー・アランの場合——

新田 昌英

19世紀末から20世紀初めのフランスでは、心理学を巡って複数の思想運動が同時に起こっていた。それまで哲学の一部として教えられていた心理学は、主にイギリス、ドイツ起源の実験心理学を導入したことで独立した学問としての地位を要求し、大学の制度へ急速に組み込まれてゆく。しかしそれは本当の独立だったのだろうかという疑問は早くから出されていた。アンドレ・ラランドは、実験心理学の独立運動が、じつは唯物論という哲学的パースペクティブと結びついていたことを指摘している。この共謀関係への徹底的な批判を試みたのが、反省哲学派と総称される哲学者たちであった。本発表で取り上げたラシュリエ、ラニョー、アランの心理学論は、いくつかの共通の特徴を有しており、その限りにおいて、反省哲学の心理学論は、唯物論の拒否という決断に貫かれているようにも見える。反省哲学の心理学で、唯物論の拒否はどのような根拠に基づいてなされているのかが問題となる。

ラシュリエにおいては、スピリチュアリズムの心理学と経験主義的な心理学の批判として形而上学が提示された。それはあらゆる真実と実存の最終的な支えを精神の絶対的な自発性のうちに見出すものであった。その根底には、無よりも存在をよしとする価値判断があった。

ラニョーにおいては、反省心理学または形而上学的心理学が、既存の心理学の批判として提出された。それは思考が対象を定立し、自らを超えてヌーメニクな現実を思い描かざるを得ない必然性を探究するものであった。そしてその必然性の根拠は、存在への愛という価値論に求められた。

アランはラニョーの反省心理学を引き継ぎ、*sentiment* の概念を掘り下げることによって、情念論にたどり着く。情感性の認識と、対象の現前についての確信を担保するのは、自らの中にしか根拠を持たない自由意志への信仰であった。

三人の形而上学あるいは反省心理学は、カントの超越論的哲学の影響を色濃く残しており、直観の被規定性、人間の認識能力の有限性についての意識から出発していた。それは唯物論的認識論を拒否して、意識に与えられるものへの反省的分析を行うことで、必然的に、反省を可能にする思考の外部を何らかの形で想定しなければならない事態に立ち至った。その結果、精神の真の学と彼らが考えるものの中に、価値論的な議論を呼び込むことになった。

知の不可能性において語ること ——ジャック・デリダ『声と現象』再読——

長坂 真澄

近年のデリダ研究は、『声と現象』（一九六七年）を、「現前の形而上学の批判」というスローガンとは異なる視点から捉え直す時期に到達している。一方で、一九五三―五四年に執筆された『フッサール哲学における発生の問題』（『発生』論文）の出版（一九九〇年）、他方で、『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』（二〇〇〇年）、『ならず者たち』（二〇〇三年）といったデリダ後期のフッサール読解の出版により、デリダの現象学読解の全体図を俯瞰する視点が開けてきたためである。こうした背景のもと、われわれが『声と現象』再読の軸として選択したのは、フッサールが「カント的意味における理念」と命名し、現象学において独自に、「体験流の統一性」、「世界」、「物」、「哲学」等として展開する、統整的理念の概念である。デリダは『発生』論文等で、こうした理念の獲得さえもが「直観」とされることに異議を唱えていた。この「理念」概念はデリダのフッサール読解を貫く重要なライトモチーフであり、後年の『ならず者たち』でも繰り返し議論される。本発表は、『声と現象』における「カント的意味における理念」の役割を明確にすることにより、この書を根本的に読み直すことを試みた。

統整的理念の概念に注目することで浮かび上がってくるのは、〈認識〉、〈思念〉、〈表現〉の不一致である。デリダは早い時期に、リケールの読解を通じて、フッサール現象学における「直観」と「志向」の隔たりを、カントにおける〈認識〉と〈思念〉との隔たりと重ね合わせるという視点を得る。さらに、デリダがフィンクから引き継ぐ超越論的言語の問題によって、上の二項に〈表現〉（書くことと語ること）という問題系が付け加えられる。周知のように、カントにおいて、統整的理念は、〈思念〉の対象とはなるが、〈認識〉の対象とはならない。他方、フッサールにおいては、第一に、直観概念が感性的なものから拡大されること、第二に、物自体という考えが否定され、物は無限の射影の極となることにより、原則的に、〈認識〉と〈思念〉との間の深淵は消滅する。しかしながら、この極をフッサールが「カント的意味における理念」と名づけるとき、デリダはそこに〈認識〉と〈思念〉の新たな隔たりが浮かび上がるのを見出す。それら二項はさらに、〈表現〉との不一致を持つものとして特徴づけられる。

これらの不一致を鮮やかに浮かび上がらせるのが、『声と現象』の骨格をなしている三つの「還元」——「指標」の還元、「言語」の還元、「直観」の還元である。第一の還元は、対象を指し示すことなく認識し、表現することの理念的な可能性を主張する。第二の還元は、対象を表現することなく認識し、思念することの想定上の権利から出発する。それに対して、第三の還元は、対象を認識することなく思念し表現する可能性を要求するが、この還元は、デリダによれば、「カント的意味における理念」を前提とする。フッサールは第三の還元を通じてこそ、言語に自由を与え、言語は、直観によって保証される知を超えることがあるとされる。デリダはそれに対して、直観の不在を、表現の必然的な条件として示す。我々は、認識することの不可能なものについてこそ語る事ができるというのである。本発表はこうして、『声と現象』を、知の彼方へ向かう志向という、後期デリダの信の概念の先駆けとなるものを指し示す書として、デリダの初期から後期に渡るフッサール読解の系列上に位置づける形で、再解釈することを試みた。

形態・リズム・世界 ——ドゥルーズとマルディネ——

小倉 拓也

ドゥルーズの哲学は、カオスを称揚するものではなく、秩序を希求するものである。このことは、「救済」の問いとして、ドゥルーズの哲学を貫いている。そして、そのひとつのハイライトが、後期絵画論で展開される「形態 [forme]」の理論である。本発表では、後期ドゥルーズにおける形態論を、形態の存立を定義する「リズム」の問題と共に考察し、その際、ドゥルーズの形態論とリズム論が共に依拠している現象学者アンリ・マルディネの理論に注目した。

ドゥルーズは1960年代から、『マゾッホとサド』（1967年）、『差異と反復』（1968年）、『意味の論理学』（1969年）などにおいて、潜在的なものの現実化という呵責なき劣化の運命、あるいはサディズム的な際限のない破壊性に対して、何らかの不動の形態を引き出すことを試みていた。それが、種々の論理が動員されて、「器官なき身体」概念を練り上げるに至る。フランシス・ベーコンの描く〈形象〉 [Figure] を器官なき身体と同一視する『感覚の論理』（1981年）の形態論は、まさにこの文脈のなかに位置づけられる。問題は次のように立てられている。すなわち、表象再現前化や可能的なもののカテゴリーを退けつつ、それでいてカオスに落下することなく、いかにしてひとつの「停止 [station]」を維持するのか。すなわち、崩壊の過程において長続きはしないかもしれないが、権利上は瞬間において持続する「姿勢 [station]」を、いかにして世界に留めるのか。これが本発表で扱われたドゥルーズ後期の形態論の文脈である。

本発表では、『感覚の論理』において〈形象〉が、いかにして具象的表象と視覚的カオスとを共に拒絶して「停止＝姿勢」をもたらすのかを、ベーコンの「反・ポロック」という立場を明確化することから、論じた。ポロックの抽象表現主義は、カタストロフィを画面全体に広げることで、「本当の『台無し』」へと至ってしまい、抽象絵画の幾何学的線が約束した「魂の救済」を不可能にしてしまう。それゆえ、ドゥルーズにとって、「輪郭を救うこと、ベーコンにとってそれ以上に重要なものは何もない」のである。ベーコンのライトモチーフである「肉塊への慈悲 [pitié pour la viande]」とは、何よりもカタストロフィに対するある種の救済の問いを提起しているのである。

ドゥルーズはこのような〈形象〉概念、および〈形象〉の自己保存的性格を説明する「リズム」概念を、マルディネから借用しており、本発表ではその理論的影響関係を明らかにしたうえで、後期ドゥルーズの形態論を解明することを試みた。しかしながら本発表は、両者の語彙上および論理上の相同性を明示することに終始し、解明すべきドゥルーズ独自の形態論そのものに対する考察を欠くこととなった。これは、機会を改めてかならずや補完しなければならない点である。

ドゥルーズにおけるルソー ——初期ドゥルーズの法思想の観点から——

西川 耕平

本発表では、初期ドゥルーズの法思想の全体像を把握するという目的のもと、『経験論と主体性』ならびに『ザッヘル＝マゾッホ紹介』で展開されているドゥルーズの法思想を要約した上で、「ルソー講義」においてドゥルーズがルソーの法思想をどのように切り取っているかを明らかにし、なぜその後の著作においてドゥルーズがルソーの法思想について詳しく言及することはなかったのかについて仮説を提出した。

『経験論と主体性』と『ザッヘル＝マゾッホ紹介』に共通するドゥルーズの考えの特徴として、まずは社会契約説に対する批判的態度が指摘できる。ヒュームを援用しつつ、ドゥルーズは契約のみを起源とする社会を提示するがゆえに契約説は誤っていると断じ、サドやマゾッホの批評においても社会契約は否定される。また、この両著作に共通するもう一つの特徴として、ドゥルーズが法は恣意性や不完全性を孕まざるを得ないということを示していることが挙げられる。法のこうした不具合に対してドゥルーズは、知性による一般規則の反省・矯正（ヒューム）、イロニイ的な運動による法の転覆（サド）、ユーモアの技法による法の嘲弄（マゾッホ）を対抗措置としてわれわれに提示している。

こうした「法」やそれに類するものの不完全性に対する異議申し立ては「ルソー講義」においても強調される点である。ドゥルーズは、ルソーの社会契約に「契約」やその派生物の持つ欺瞞、とりわけ不平等の解消の試みを見出している。「ルソー講義」においては社会契約が否定的に語られることはなく、ドゥルーズはルソーの平等への志向には肯定的な評価を与えているように思える。ところで、ドゥルーズによれば、ルソーの一般意志とは普遍的な善を追求するものである。だが、ルソーの枠組みでは、一般意志はあくまで普遍的形式であり具体的な人との関係を抽象化してしまうため、事物との関係を捨象せずに法を実質的に規定する術外れの知性を持った立法者が要請されることになることをドゥルーズは指摘する。

こうした立法者の要請はドゥルーズにとって積極的に受容できるものではないであろうことが、ドゥルーズが以降の仕事においてルソーの法思想に力点を置かなかったことの一因だろう。ドゥルーズは、ルソーの立法者を美徳に満ち溢れ、術はずれの知性を有する「神話のように架空の存在」であり、その社会の外からやってくる存在と規定する。問題は、われわれ各人がこうした立法者の位置に入ることとは不可能であるということだ。換言すれば、ルソーの立法者はわれわれ各人が法と関わる際の行動のモデル足りえないということである。ドゥルーズは『経験論と主体性』、『ザッヘル＝マゾッホ紹介』において、恣意的で不完全な法をその社会内部から矯正していく過程、もしくはそうした不具合を持った法との「付き合い方」をわれわれに示している。ドゥルーズは行動のモデルとしてわれわれに供する考えをルソーには見出せなかったがゆえに、「法」について語る際にルソーを援用することがほとんどないのだと考えられるのである。

シーニュからフィギュールへ ——ドゥルーズ『プーストとシーニュ』における記号論的転回——

黒木 秀房

ドゥルーズ哲学と芸術との結節点の一つとして記号論は、ドゥルーズの著作群において頻出するテーマの一つであるが、その内実は著作によって異なるように思われる。ドゥルーズ記号論の特異な点は、「フィギュール」という新たな記号概念にある。この概念は、フェリックス・ガタリとの共著『アンチ・オイディプス』の中で、リオタールの「フィギュール」概念を援用しながら大きく取り上げられ、後期の芸術論においても発展させられる。しかし、この概念についてはこれまであまり論じられることがなかった。そこで本発表では、二度に渡って増補・改訂が行われた『プーストとシーニュ』の発展過程を追いつつ、初期ドゥルーズにおける記号論の変遷を辿り、「フィギュール」概念の創造の背景を明らかにしようと試みた。

まずは、「シーニュ」の性質が問題となっている『プーストとシーニュ』第一部を読解し、ドゥルーズ哲学における記号論の重要性を確認した。ドゥルーズにとって「シーニュ」とは、常識や良識によって到達することは不可能な真理を意味するものである。このようにドゥルーズにおいて記号論は真理の問題と密接に関係しているのである。また、「シーニュ」が主体と対象の間にある、という「シーニュ」の位置づけも確認した。

次に、増補第2版『プーストとシーニュ』の先立ち出版された『意味の論理学』で展開される「シーニュ」の持つ二つの機能（指示と表現）に注目することで、意味の発生の内的構造における無・意味の重要性を浮き彫りにした。無・意味とは自己自身の意味を語る語であり、指示物を持たない自律的な語である。ドゥルーズはこの語をあまり目立たない形で「フィギュール」とも呼んでいることに着目し、「フィギュール」概念の萌芽を見た。

最後に、増補版『プーストとシーニュ』第二部において頻出するドゥルーズの主張、「現代芸術にあるのは、意味の問題ではなく、使用の問題である」ということに注目した。視点を変えるならば、ドゥルーズは使用の問題を指摘することで意味の発生条件を問うている、と言える。第二版以前には、意味の発生条件は、意味の欠如によって語られていたのに対し、ここでは意味の生産が問題となる。この問題の位相のずれに、意味を前提とせず、指示物も持たず、なおかつ欠如でもない根源的なシーニュである「フィギュール」概念が発展させられることになる契機を見た。

以上の分析を通して、ドゥルーズの記号論に、ベルクソンならば「イメージ」と呼ぶような、二元論的なものの「間」への一貫した眼差しを見出す一方で、『プーストとシーニュ』の発展過程は、ドゥルーズにおける記号論の段階的な深化に対応したものであることを明らかにした。この記号論の変遷を、形而上学的本質の探求から超越論的記号の探求への転回である、とひとまずまとめることができよう。哲学史的研究の時代から独自の哲学への移行にみられるこの記号論的転回は、ドゥルーズ自身による新たな思考のイメージに結びつくものである。

混沌・彷徨としての一貫性、存在論的な永久革命、理念的な出来事 ——初期ドゥルーズ哲学の存在論的・政治的な読解の試みに向けて——

鹿野 祐嗣

本発表の目的は、〈混沌・彷徨としての一貫性〉、〈存在論的な永久革命〉、〈理念的な出来事〉という三つのキーワードを通じて、『差異と反復』と『意味の論理学』の二作で展開された初期ドゥルーズ哲学の核をつかみとることにある。たしかに、この二作には看過できない差異があり、片方にしか登場しない概念も多い。だが、二作の間にあるのは決定的な断絶ではなく、むしろ差異を貫いて流れるドゥルーズの存在論的・政治的なモチーフなのである。以下、この三つのキーワードの概略を示すことにする。

一つめのキーワードは、混沌・彷徨 (chao-errance) としての一貫性 (cohérence) である。ドゥルーズは、『差異と反復』と『意味の論理学』の双方で、ニーチェの思想を独自に解釈し、永遠回帰を混沌・彷徨としての一貫性として語っている。その一貫性とは、通常考えられているような固定された一貫性、つまり神や自我、世界がもつ自己同一的な一貫性のことではない。それは、既成の同一性を絶えず破壊しては新たなものを創造し続ける「極限的な一貫性」、同一性ではなく差異化の運動だけが反復する永遠回帰の一貫性、一貫して解放と肯定を求め続けるアナーキーな永久革命の運動のことに他ならない。『差異と反復』と『意味の論理学』では、表面と深層をめぐる存在論的な枠組みが変更されているにも関わらず、こうした永久革命の一貫性は一貫して主張され続け、「存在の一義性」や「出来事の一義性」として定式化されている。

二つめのキーワードは、存在論的な永久革命である。「永久革命」という語は、『差異と反復』と『意味の論理学』の双方に登場している。既に述べた混沌・彷徨としての一貫性、それはまさに永久革命としての永遠回帰がもつ一貫性のことなのである。ただし、この永久革命に関しては、トロツキーの永久革命とは異なり文字通りの果てなき永久革命であること、社会における狭義の革命だけでなくありとあらゆる領域に通底する存在論的な原理としても提示されていること、新たなものを創造し変化や差異を最大限に肯定しうる力だけが反復されるという選別の試練と一体になっていること、という三点に留意しなければならない。

三つめのキーワードは、「構造」としての理念的な出来事である。ドゥルーズは、『差異と反復』ではそれとして定義されることなく用いていた出来事概念を、『意味の論理学』では著作の中心にすえて全面的に展開している。この理念的な出来事こそが、既に述べた存在論的な永久革命の極限的な一貫性を導いてそれを規定しているものである。重要なのは、ドゥルーズがいつも構造を具現化する実現の契機と、具現化する構造そのものを別の構造へと変形する契機の双方を語っていることである（構造の差分化＝微分化 (différentiation) とそれを具現化する差異の差異化＝分化 (différenciation)、純粋な出来事の反・実現とその具体的な状況への実現という二重のプロセス）。構造を具現化し、理念的な出来事を実現することは、当の構造や出来事の布置を組み換えることから決して切り離せない。あるいは逆に、存在論的な永久革命とは、世界を規定する構造そのものを揺るがして変形することに他ならないのである。

公 募 論 文

デカルトの道徳における医術的役割について

川崎 倫史

序

デカルトの最後の著作『情念論』や愛弟子エリザベトに宛てた書簡の中には、精神医学や心身医学が対象とする疾患についての議論が見出される。そこでは、鬱病などの精神的疾患やこころの感じるストレスから生ずる身体的疾患についての考察が展開されている。大きくとれば現代の臨床心理に通ずるこれらの考察が、一六四七年に出版された『哲学原理』仏訳の序文で提示される「哲学の樹」の比喻で唯一果実が採れるとされる主要な三本の枝のうち、医学ではなく道徳的なものであり、更に、道徳に或る役割を担わしめているということを本稿は示す。

特に着目するのは、『人間論』及び『情念論』第一部における機械論的生理学的説明である。本稿では両者の差異を、主として、それぞれのテキストの狙いや機械論的生理学的説明の位置づけの違いに帰する。それ故、扱う素材は殆ど同じだが、D・カンブシュネルの、それぞれの生理学的説明そのものを吟味して松果腺仮説の精神生理学的性質を分析する手法とは異なる帰結を目指すことになる¹⁾。というのも本稿の関心は、松果腺仮説に基づく精神機能の生理学的考察にではなく、精神の不調を原因とする限りでの疾患についての議論が、デカルトの哲学体系において何処に位置づけられるかという点に存するからである。その位置づけには、心身間の相互の因果作用についてのデカルト自身の考察の深淺が関わっている。デカルトの理解を進める契機となったのは、エリザベトが問うた心身の相互作用についての問題である。

こうして示されるのは、デカルトの道徳には、「高邁」の精神を中心として、つまり自らの自由意志を出来る限り善く用いているという確信と、唯一行為に関連づけられる情念である「欲望」の統御に基づく道徳的行為についての理論や「愛」の情念による社会道徳だけが存するのではなく、精神の健康を保持するための役割も見出されるということである。この役割は、『情念論』の道徳において最も重要なテーゼの一つである情念の統御の効用において見出される。しかしその前に、精神的疾患に対してデカルトの医学が関与し得るのかどうかを明らかにする必要がある。そういうわけでまずは『人間論』における生理学的な描写について、『方法序説』や一六四八年に執筆された論文『人体の記述』と関連させて考察し、医学の対象と射程を明らかにしよう。

1. デカルトの医学について

1-1. 『人間論』における機械論的生理学的説明とその狙い

『人間論』は元々『世界論』に付け加えられる予定だった「人間の本性に関するいくつかの考察」(Lettre à Mersenne, juin 1632, AT.I, p.254)である²⁾。つまり『人間論』も、『世界論』と同様、想像力を働かせた「全く別の新しい宇宙」についての寓話として展開される (le Monde, AT.XI, p.31)。そこで分析される人間身体は、新しい宇宙の中で作られた「土の像或いは機械」であり、神によって、人間には真似出来ないほど複雑かつ精巧に作られたものとして想定されている (L'Homme, ibid. p.120)。この想定の下、デカルトは「人間の主たる機能全てを説明」しようとするのである (Lettre à Mersenne, novembre ou décembre 1632, AT.I, p.263)。

『人間論』の構成を確認してみると、第一に食物の消化や呼吸、心臓の鼓動、肢体の成長、血液の循環といった生理作用が論じられ、次に血液の微細な粒子である動物精気と身体運動 (筋肉の動きや呼吸、嚥下運動) との関係や、脳と筋肉をつなぎ、動物精気を運ぶ神経の構造が示される。第三に外的対象から受ける五感それぞれの器官について、第四に内的感覚ないし情念やそれによって引き起こされる動物精気の運動について、最後に脳の内部構造と動物精気の分配、「想像力と共通感覚の座」(AT.XI, p.176)である腺H〔松果腺〕に感覚器官が受け取った観念を刻印する機能やその印を残す記憶の仕組み、覚醒と睡眠について示される。

興味深いのは、記憶の仕組みについて論じられるところで、観念が「腺Hの表面に動物精気が描く像 (figure)」であり、「理性的精神が、機械に結びつけられて或る対象を想像したり感覚したりする際に、直接的に注視するところの像」として説明される点である。つまりここで観念は、精神作用としてではなく、物理的存在として捉えられている。デカルトは動物の解剖から得た知見に基づいて³⁾、人間身体を神により複雑且つ精巧に作られた機械として分析することを徹底するのであり、またそれが可能だと確信している。『人間論』末尾の主張は、このことを明らかに示している。すなわち、この機械に付した機能は全て「全く自然に器官の配置のみに」従っており、またそれ故に、「こうした機能について、機械において、心臓で絶えず燃えている火の熱で動かされている血液と精気以外にいかなる植物精神も感覚精神も、また他のいかなる運動の原理や生命の原理も想定してはならない」(ibid., p.202)。G・ロディス・レヴィスによれば、新しい学によって発見された血液循環の図式は、「規模の相違を無視して類比関係を拡張」されることで、「天体の渦動から我々がそれを見る視覚に至るまで」徹底されることになる⁴⁾。換言すれば、『人間論』が『世界論』の続編として書かれたことが裏付けるように、有機物にせよ無機物にせよ、機械学の法則に支配されるという点でそれらは同列に置かれるものである。「真の人間の運動」(ibid.)も例外ではなく、機械論的に分析され得るものとして考えられているのである。

よって、『人間論』の狙いは物質即延長のテーゼにあらゆる現象を還元しようとする試みにある。この試みは形而上学によって見出された「自然学の基礎」(Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, AT.I, p.144)に因っている。一六二九年に幾何学的証明よりも明証的な仕方でも神の存在証明を見出し、更に精神と物体との間にある根本的な区別に到達したことから、デカルトは「哲学のあらゆる基礎について態度を決定」(Lettre à Mersenne, 8 octobre 1629, AT.I, p.25)する。それで四月一日付書簡

において提示される「永遠真理創造説」により、自然学が形而上学に基礎付けられるのである。すなわち、永遠とも呼ばれる「数学的真理は神によって創造され、他の被造物と同様、完全に神に依存している」こと、及び神こそが自然の内に諸法則を設定したのであり、「もし我々の精神がこの自然法則を考察しようとするならば、我々が理解出来ないものは特に無く、諸法則は全て我々の精神に生得的なものである」ことである（*ibid.*, pp.145-46）⁵⁾。この帰結は、神と被造物との間の決して超えられない隔たりを示すと同時に、人間精神による世界の全面的な理解の理論的可能性を示唆する。神によって世界の内に設定された自然法則の考察には数学がきわめて有効であり、しかし同時に数学的真理も人間や自然と同様に被造物であり、等しく神に依存するからである。以上のテーゼからデカルトは、宇宙に対する人間という古来の図式を排して、身体を、外的物体と同じ性質を持ち、同じ法則に支配される機械と見なし、機械論的生理学的に説明しようと試みるのである。この試行は『人間論』から『情念論』第一部に至るまで続けられる。それ故『情念論』においても、カンブシュネルが指摘するように「松果腺の精神生理学的役割は、解剖学的定義から、或いは純粹に生理学的な役割から演繹される」⁶⁾。尤も、後述するように『情念論』では、『人間論』とは異なり、諸情念そのものについての分析や諸情念の統御の方法にまで考察が及ぶ点に注意しなければならない。つまり、『人間論』の狙いが物質即延長のテーゼへの還元であるのに対し、『情念論』はその生理学的説明を踏まえて道徳的議論にまで及ぶのである。

1-2. デカルトの医学の対象と射程

以上の『人間論』の狙いはデカルトの医学の対象と射程を明らかにする。重要なのは、『人間論』では機械身体の仕組みや運動の分析に留まらず、しばしば「理性的精神」について言及されるものの、精神から身体への因果作用については決して語られないということである。脳に座する精神は巧緻な機械を監督する役割を与えられているに過ぎない。

なるほど『人間論』が中断しなかったとしたら、精神についての論述が展開されていたかもしれないことは想像に難くない⁷⁾。なぜなら『方法序説』第五部は『世界論』及び『人間論』の内容を略述したものであり、その最後は理性的精神への言及で締め括られるからである。すなわち、理性的精神とは「物質の力から取り出され得るものでは決してなく、特別に創造されたもの」であり、一人の真の人間を構成するには精神が身体に、「水先案内人が船に乗っているような」仕方ではなく「合一しているのでなければならない」。そして動物精神と人間精神は明確に区別されなければならない。そこから精神の不死性が導かれるというのである（AT.VI, pp.59-60）。

とは言え、実際には『人間論』で言及されない理性的精神の本性及び機能がデカルトの医学にとって必要なものなのかどうか、確認しなければならない。少なくとも『人間論』及び『方法序説』第五部で展開される機械論的生理学的説明が医学と大いに関わっていることは、続く第六部からも明らかである。心臓の「光の無い火」（*Discours*, AT.VI, p.46；Cf. *L'Homme*, IX, p.123）の熱を原理とする身体の体質や諸器官の配置に、精神さえも依存するところが大きいことにより、人間を「より賢明に、より有能にならしめる手段」は「医学のうちにこそ求めるべき」だと考えられるからである（AT.VI, p.62）。また、デカルトの医学研究の総決算である『人体の記述』の第一部序文によれば

「[自分自身に関する] 認識から期待されるべき有用性は、道徳にだけでなく […] 特に医学にも関わって」おり、その医学の効用は「我々の身体の本性を知ることに充分専念し、また身体やその器官の配置にしか依存しない諸機能を精神に全く帰することは無い」場合に発揮されるという（AT, XI, pp.223-24）。以上より、デカルトの医学が対象とするのは機械身体のみであり、精神を原因としない身体疾患に関してのみ有効であるように思われる。

しかしながら『人体の記述』第一部は、次のように締められる。すなわち「我々のそれぞれの行為の中に、身体にしか依存しないものがあることと精神に依存するものがあることを判明に知ること、我々は、身体も精神もより上手く利用し、身体と精神の病気を治したり予防したり出来る」（*ibid.*, p.227）。この一文、とりわけ「身体と精神の病気」という表現は、医学とどのように関わるといえるだろうか。同様の表現は『方法序説』にも見出される。人間の有能性に対する医学の可能性を示す、先の引用の直前である。つまり、自然学について得た一般的原理により、人間を「いわば自然の主人かつ所有者」たらしめることは、「主として、明らかにこの世の生の第一の善であり且つあらゆる善の基礎であるところの、健康の保持」という点から望ましいとする。一見するとデカルトの医学は精神の病気を癒やし、精神の健康を守ることが出来るかのようなのである。

しかし上述したように、『人間論』の著述は機械論的生理学的説明に限定されており、監督者としての理性的精神しか現れない。なるほど『人間論』において「熱さ」や「冷たさ」といった感覚や「喜び」や「憎しみ」といった情念について全く言及されていないわけではないが、感覚や情念についての分析はあくまでも、感覚器の受容した刺激に応じて体内に生じる体液や血液、またそれらに対する神経反応によって精神が或る感覚や情念を抱くという、精神生理学的な次元にある。換言すれば、『情念論』で提示される、情念そのものや相互の影響関係、或いは動物精気の激動と意志との「戦い」は、問題化されていない。『人間論』の狙いが機械としての身体を分析することである以上、「人間の主たる機能を全て説明」（*Lettre à Mersenne, novembre ou décembre 1632, AT.I p.263*）するという建前として、心身合一の持つ感覚や情念が提示されているに過ぎない。また、現存する『人体の記述』の内容は、あくまでも精神とは無関係の、機械的な身体にのみ依存する事柄に終始している⁸⁾。というのも、そこで示される微粒子の運動や、運動の少ないものの固体化などは全て「機械学の諸法則に従う」（AT, XI, p.175）からである。

これらの状況証拠より、デカルトの医学が対処し得るのは機械的な身体にのみ関わる事柄であることは明らかである。また、精神に依存するものと身体にのみ依存するものを区別するのはこれらの混同により陥り得る誤謬を回避するためである。それ故、上の表現は、医学の射程内に精神的な疾患や精神に由来する限りの身体疾患への対処法があることを意味しない。「精神に依存するもの」を判明に理解することで、精神の病気を「治したり予防したり」する学は、医学とは別に考えられる。その役割を担い得るのは『情念論』において見出される道徳の他に無いのである。

2. 道徳の医術的役割について

2-1. 『情念論』における生理学的説明の狙い

さて、『情念論』第一部で展開される機械論的生理学的説明に、すなわち機械としての身体の機能

の分析に着目し、その狙いが『人間論』のそれとは異なることを示そう。『人体の記述』と同様、『情念論』でも、まず精神と身体を区別し、それぞれの機能を確認するところから始められる。

能動と受動に区分される精神の機能のうち、前者には意志の働きの全てが帰せられ、後者は「我々の内にある全ての知覚」とされる。知覚は、意志作用を知覚するものを除けば、感覚器官の外的対象に関係づけられる五感と自分の身体に関係づけられる自然的欲求、そして自分の精神のみに関係づけられる知覚に区分される。特に最後のものは、デカルトが「精神の諸情念」という名で説明しようとした最も狭い意味での受動である。情念は「精神の知覚、感覚、感動であり、特に精神に関係づけられ、且つ精気の或る運動によって引き起こされ、維持され、強められるもの」(art.27)と定義される。すなわち、「精神が真に身体に結合している」(art.30)状態に特有の思考であり、最も強く精神を動揺させる思考である。精神は他の身体の部分よりも脳の奥まった部分にぶら下がっている小さな腺〔松果腺〕に座してその機能を働かせるのであり(art.31)、またその精神を揺さぶる諸情念を引き起こす最近原因は心臓の熱によって希薄化した血液の中で最も微細で最も活発な部分である動物精気の運動である。松果腺は動物精気の多様な運動に応じて多様な仕方で物理的に動かされ、また精気の運動により情念は維持され強められるとされる。

以上の生理学的な説明は、『人間論』で展開されるものとは少なからず意味合いを異にしている。というのも、既に指摘したように『人間論』では、人間身体を機械論の見地から分析し、それにより身体的な医学を形成するよう企てられているからであり、他方『情念論』では、情念という特殊な思考を扱うには精神の機能だけでも身体の機能だけでも役者不足であることが如実に示されるからである。このことに加え、道徳にとって情念を統御することはきわめて重要ではあるが、同時に大変困難なことなので、その統御を少しでも容易にするためには身体についての生理学的知見が有効だとされる。確かにカンブシュネルが言うように、松果腺仮説に基づく「情念の自然学的因果性やその精神生理学的実在性」は、第二部における情念の枚挙には何ら関係しない⁹⁾。しかし、情念の統御という観点では、機械論的生理学的説明によってこそ、情念と身体ないし動物精気の腺への圧力との間に存する偶然性が示されるということを見逃してはならないのである。

情念の統御は理性または意志によってなされるので、意志と情念や動物精気の激動との間に或る「戦い」が生ずることになる。情念が「人間の身体に準備している事柄を意志させようと、精神を促し方向付ける」(art.40)仕方で、意志の活動に圧力をかけ、またそれに対抗して意志も松果腺に対して圧力をかけるからである。しかし意志は、直接情念を引き起こしたり取り去ったり出来ない以上(art.45)、「その情念に反対するところのものを思い浮かべ」(ibid.)たり、「工夫を用いて次々に様々なものを注視することに努め」たりして(art.47)、精気の激動が収まるまでの時間稼ぎという間接的な手段によって対抗せざるを得ない。よって、容易く情念に敗北し得る弱い精神の持ち主は「習慣」を活用すれば良いとデカルトは言う。実際、全く同じ外的対象が松果腺に与えられた場合でも、全ての人に引き起こされる情念が同じだとは限らない。それは「全ての人の脳が必ずしも同じ状態に無い」(art.39)ことに由来する。全ての人に共通するのは、機械論的生理学的説明によって示されるように、情念が生じる時には必ず動物精気の激動を伴うということである。動物精気の激動とそれによって生じる情念とは「自然」によって結びつけられている。しかしこの結合は、全

く必然的でない、偶然的な結合である。こうして、機械論的生理学的説明に基づき、一般的かつ抽象的な仕方ではしか提示されないものの、或る腺運動を「習慣」によって別の思考に結びつけることで情念を統御するという道が全ての人に拓かれることになる。そしてその道は、道徳的課題へと繋がっているのである。シャニュに宛てた書簡で、自然学こそが道徳における確かな基礎を構築するのに大いに役立ったと明言されることから明らかである（15 juin 1646, AT.IV, p.441）。

2-2. 心身の相互作用と情念の統御

前節で見たように、『人間論』とは異なり、『情念論』における身体の自然学的分析はとりわけ第二部以降で展開される道徳の問題に寄与するものとして特徴付けられる。この違いは、情念そのものについてのデカルトの理解が深化し整理が進んだことを意味している。デカルトに心身の相互作用についての思索を深める契機を与えるのは、一六四三年より始まるエリザベトとの文通であり、彼女がデカルトに訴えた健康不安が精神に由来するものであったという事例である。

確かに、『人間論』（一六三三年）においても『方法序説』（一六三七年）においても感覚や情念への言及が、たとえ真の人間の機能を説明するための建前であったとしても、確認される。また「第六省察」（一六四一年）では「自然」によって、感覚を通して精神が身体に緊密に結びつき、合一していることが教えられる（AT.VII, p.81 ; IX, p.65）。

しかし一六四三年五月二日付のエリザベトに宛てた書簡によれば、デカルトは『省察』で、精神の本性のうち「身体と結合している際に、身体に作用し、身体から作用される」点については、つまり心身の相互作用については殆ど何も言っていないのである（AT.III, p.664）。愛弟子からの問いに答えるためにデカルトは、原初的な概念（notions primitives）として、「精神」、「身体」そして「心身合一〔心身結合〕」を提示することになる。原初的な概念とは、相互の比較によってではなく、各々に特有な仕方では知られる概念のことであり、それぞれ「純粹知性」、「想像力の助けを得た知性」、「感覚」によって明晰に理解される（à Elisabeth, 28 juin 1643, AT.III, pp.691-92）。松田克進によれば、精神と身体の実体的合一と精神と身体との因果的結合とは、デカルトの意識レベルでも、事柄それ自体としても同一視されていないものである¹⁰⁾。心身の合一と心身の因果的結合との厳密な区別が、再び『人間論』と『情念論』の違いを際立たせる。つまり、既に確認したように、『人間論』における機械論的生理学的説明は精神から身体に対する作用という視点を欠いている。また松果腺の運動や印象形成といった生理学的分析についても、カンブシュネルがデカルトにおける概念の変遷を疑うように、『人間論』と『情念論』の記述は完全に一致しているとは言いがたい。心身間の難問にデカルトがより大きい関心を抱くようになったのはエリザベトからの問いかけに因るところが大きく、またロディス・レヴィスの言うように、エリザベトとの交流こそがデカルトを「諸情念の研究を執筆し」、「専ら道徳的な救済手段の重要性を以前よりも一層説明する」ように導く以上¹¹⁾、『人間論』と『情念論』の間には、心身間の相互作用に関するデカルトの考察の深化が認められる。その考察において、情念は、精神が身体に関係し、且つ身体に結合している限りにおいて分析されなければならないということが明らかになるのである。

『情念論』第一部の機械論的生理学的説明により、情念の生起は動物精気の激動を伴っており、

その統御が道徳へと進むために重要であることが示された。そして第二部以降では《心身合一》の次元で、各情念の個別的な分析が展開され、自由意志によって情念を統御する方法がより具体的且つより実践的に述べられることになる。諸情念は「第一の原因」である感覚対象が「我々に重要である種々なる仕方に応じて」枚挙され（art.51）、六つの基本的且つ原初的情念に分類される。「驚き」、「愛」、「憎しみ」、「喜び」、「悲しみ」、「欲望」の情念である。このうち「驚き」の情念は善や悪を目指さず、驚きを与える感覚対象の認識のみを目指すので、情念の統御に直接には関係しない。他の五つの原初的情念の自然的効用は「精神を促し、身体を保存し、またそれを或る仕方により完全にするのに役立ち得る行動に同意させ、協力させること」（art.137）なので、他の諸情念に関してもその本性は全て善いものである。道徳の課題は、その誤用と過度を避けることで情念を統御することにある。例えば、精神が身体に有益な事物から快を得る時、その感覚より「喜び」の情念が、次いでその情念を生んだ対象への「愛」が、最後に同様の喜びを後にも享受しようとする「欲望」が生ずる。反対に、身体に害ある事物から苦痛を与えられると、その感覚より「悲しみ」が、次いで対象への「憎しみ」が、最後にその対象から逃れようとする「欲望」が生ずる。それで「悲しみ」と「憎しみ」は、精神にとっての不都合が生ずるということから、出来る限り避けなくてはならない。このことを敷衍すれば、「悲しみ」や「憎しみ」を引き起こす対象を回避するということであり、こうして情念は実践的に統御されなくてはならない。「愛」が「いくら大きくても大きすぎることはない」とは対照的に、この二つの情念は小さければ小さいほど好ましいとされる。過度に激しい場合には、必ず健康に害を与えるからである。

これらネガティブな情念についての分析から、情念の統御は健康の問題、とりわけ精神の健康に密接に関係していることが示される。デカルトは折りに触れて、健康が人生における主要な善であり、また他の善の基礎だと述べる。情念には、その本性が善であるといえども、或る種の欠陥が認められるが故に、精神にとって常に善であるとは限らない以上、出来る限りその欠陥を正し、精神の健康を守るための手段が求められるのである。ロディス・レヴィスによれば、『情念論』の考察には二つの秩序が存し、競合し合っている。「情念が身体の満足に適応している」一方で、精神の観点において「情念は身体に対して持つ利点と厳密には一致しない。人間の条件は、情念のメカニズムを認識したならば、それに従ったりそれを切り抜いたりする自由があるという点に現れる」¹²⁾。情念の誤用と過度を避けること、すなわち、情念を理性に従わせて御することは、人間の有する自由意志を出来る限り上手く行使することに他ならず、デカルトにとっては一つの善であり、完全性である。それ故、基本的な善である精神の健康の保持ないし精神的疾患からの回復は、道徳領域における完全性の一つであり、他の善の獲得にも大いに寄与するものである。「現世における最も多くの楽しさ」（art.212）を享受するには、情念の統御によって保持される精神的な健康が前提条件として挙げられるのである。以上の点においてこそ、デカルトの道徳は精神医学的な役割を担っているのであり、この役割は彼の道徳の本質に根ざしたものである。

エリザベトの不調を知ったデカルトが実際に彼女に提示した処方箋は、情念の統御に基づくものであり、『情念論』以前に確認されるその原型である。エリザベトの不調の原因が「悲しみ」にあると断定したデカルトは、徳を実行し精神の満足を得ることで体調の改善が期待されるという見解を

伝える。偉大な精神の持ち主達は、「しばしば普通の人よりも強い情念を持ちさえするが〔…〕彼らの理性は常にその主人であり、また苦惱でさえも彼らに役立つようにし、現世で享受する彼らの完全な幸福に貢献するようにする」(18 mai 1645, AT.IV, pp.201-02) ことを引き合いに出して、情念を制御することの重要性を教示するのである。次に送られた書簡では、より具体的に統御の方法について述べられている。第一に、「不快なことから想像力や感覚を出来る限り遠ざけ」、「悲しみ」の情念を引き起こす対象、つまり悪の回避を促すこと、第二に、スパの鉱泉の薬効を最大限引き出すためにも、「精神をあらゆる哀しい考えや諸学問についてのあらゆる真剣な瞑想から解放して〔…〕いかなる注意も必要としない事柄を眺めて何も考えていないと思っている人を真似ることのみ専念する」ことである (mai ou juin 1645, *ibid.*, p.218)。デカルトは、時間を無為に過ごしているわけではないと釘を刺す。時間を有効的に用いて安静に過ごすことで、「悲しみ」による精気の激動が収まるのを待ち、また意図的にその反対の情念を思い浮かべることが出来る状況を設えているのである。こうした処方箋を出すことは、彼の身体医学では原理的に不可能である。

結

デカルトがシャニユに宛てた書簡の中で述べるところによれば、『情念論』は「道徳の個別的問題」を扱った著作である (15 juin 1646, AT.IV, p.442)。その中に含まれる精神の健康ないし平穏を守るための手段は、現世における真の幸福を享受することを可能ならしめる。同じ書簡で、医学に関するあれこれよりも、自然学によって道徳を基礎付けたという点に満足を覚えたと言った直後に、デカルトは次のように言う。「生を保存する手段を見つける代わりに、より簡単でより確実な別の或る手段を見つけた。それは死を恐れないということである」(*ibid.*, pp.441-42)。『情念論』の道徳が有する、精神の健康ないし平穏を保持する役割が、「死を恐れない」という道徳的態度に一役買っていることは間違いないだろう。自由意志によって情念が完全に統御することは、デカルトの道徳の要点である「生を愛する」ことを実現するための手立ての一つだからである (à Mersenne, 9 janvier 1639, AT.II, p.480)。

註

デカルトの著作からの引用は、*Œuvres de Descartes, publiées par Châles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897-1909, la nouvelle édition, 11 vols., Vrin, 1996*から行う。慣例に倣い、略号をATとし、巻数及び頁数を指示する。但し、『情念論』から引用する際には、該当の項のみを指示する。また訳出にあたり、『省察』からの引用は「『デカルト 省察・情念論』井上庄七、森啓訳、中公クラシックス、二〇〇二年」を、『方法序説』及び『情念論』からの引用は「『方法序説・情念論』野田又夫訳、中公文庫、一九七四年」を参考にしたが必要に応じて改めた。

1) D. Kambouchner, *L'homme des passions*, t.1, pp.131-38, Albin Michel, 1995 ; Cf. D. Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien*, p.35, PUR, 2009

- 2) 『人間論』は『人体の記述』と合わせて、一六六四年にクレルスリエによって出版された。その序文によれば、デカルトの原稿には『世界論』の「一八章」と題されていた(AT, XI, p.119)。
- 3) 事実メルセンヌ宛てた書簡で、「想像や記憶等がいかにして成り立つかを説明する」ために動物の頭を解剖した経験のあることが示される (novembre ou décembre 1632, AT.I, p.263)。
- 4) G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, t.1, p.162, Vrin, 1971
- 5) その他に提示されている事柄は、次の通りである。神の偉大さについて「知る」ことは出来ても「包括的に理解することは出来ない」こと、そのことから我々は神に対して「一層の尊敬の念」を抱くこと、神は永遠なる真理を変更することが出来ること、神の力能と我々の能力の違いについて、である。
- 6) D. Kambouchner, *op.cit.*, t.1, p.133
- 7) G. Rodis-Lewis, *op.cit.*, t.1, p.356
- 8) 『人体の記述』の第二部以降は次のように題される。すなわち、第二部「心臓と血液の運動」、第三部「栄養摂取について」、第四部「種の中で形成される部分について」、第五部「固まった部分の形成について」。
- 9) D. Kambouchner, *op.cit.*, t.1, p.218
- 10) 松田克則『近世哲学史点描 デカルトからスピノザへ』、三五-三八頁、行路社、二〇一一年
- 11) G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, p.65, PUF, 1957
- 12) G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, t.1, pp.370-71

De la psychiatrie dans la morale cartésienne

Hitoshi KAWASAKI

Lorsque Descartes compare l'ensemble de la philosophie à un arbre dans l'édition française des *Principia philosophiae* (1647), il distingue la morale, la médecine et la mécanique. Mais dans sa morale, nous pouvons trouver une portée de nature médicale, ou plus exactement psychiatrique. La morale peut traiter des genres de problèmes que la médecine ne peut en principe pas résoudre, par exemple la psychose ou la mélancolie. Selon le *Traité de l'homme* et le *Discours de la méthode*, la médecine ne peut traiter que le corps mécanique. Conserver la santé est l'un des principaux intérêts de Descartes, car pour lui la santé est le premier bien de cette vie. Ainsi, quand il apprend la maladie de sa disciple Élisabeth, il en recherche la cause non seulement au sein du corps mécanique, mais aussi au regard de l'union de l'âme et du corps. C'est ainsi que Descartes montre à Élisabeth l'importance et l'utilité d'appivoiser et de régler ses passions selon la raison. Nous analysons cette dimension psychiatrique de la morale cartésienne à partir des *Passions de l'âme*.

L'innéité dans la naturalité de l'ego chez Descartes

Masato SATO

On sait que l'intérêt constant de Descartes réside dans l'acquisition de la connaissance vraie et certaine. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? On pourrait supposer, en un mot, que c'est celle de la nature, car la question : « que puis-je savoir ? » chez Descartes conduit immédiatement à celle-ci : « que puis-je savoir sur la nature ? » et « comment la comprendre ? ». Que veut dire la nature ici ? Il est difficile de répondre brièvement à cette question, car le sens du mot nature n'est pas univoque chez Descartes, et il faudrait noter ce mot au pluriel pour aborder la question.

Nous étudierons ici un mode des natures originellement en nous, c'est-à-dire l'innéité, ainsi que le développement de sa conception dans la pensée cartésienne. Cette notion de l'innéité, sévèrement critiquée par les empiristes, n'est pas propre à Descartes, comme le remarque Étienne Gilson, mais se développe au sein de la situation religieuse de l'époque pour lutter contre l'athéisme¹⁾. L'originalité de Descartes réside plutôt dans le côté épistémique et ontologique de la notion, qui, à nos yeux, n'est pas aussi univoque qu'elle ne le semble.

1. L'idée innée retrouvée dans ma nature

Descartes n'évoque le concept d'idée innée pour la première fois que dans sa *Méditation III*. L'idée innée, l'une des trois espèces d'idées, faisant concevoir en général une vérité, est dite innée parce qu'elle n'est tirée que de ma nature propre (*Med. III*, AT VII, 37, 29-38, 4). Or, il y a une idée particulière en moi, laquelle ne saurait être causée par ma nature, bien qu'y innée, indiquant l'idée d'infini, d'éternel, de parfait, etc., alors que je suis de nature finie et imparfaite. En poursuivant la cause de cette idée qui dépasse ma nature, je ne puis ne pas conclure qu'il y a une autre existence que moi, laquelle est l'origine effective de cette idée. Ainsi l'idée innée est-elle introduite pour démontrer l'existence de Dieu, à l'aide du concept de causalité, qui soutient directement la structure métaphysique cartésienne. Le concept d'idée innée ne se trouve-t-il pas alors dans les œuvres antérieures de Descartes, faute de preuve de l'existence divine ?

Pour répondre à cette question, nous nous servirons comme fil conducteur du concept cartésien de l'équivocité de l'idée, comme il précise dans la préface des *Méditations* : « (le mot d'idée) peut être pris matériellement pour une opération de l'intellect... ou peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération » (*Praefatio*, AT VII, 8, 20-23). L'idée innée est alors prise à la fois comme l'opération innée de l'intellect et comme la chose représentée de manière innée. Et si l'idée de Dieu, prise objectivement, veut dire Dieu lui-même en tant que réalité objective dans ma pensée, son équivalent pris matériellement est la lumière naturelle, laquelle, terme scolastique par opposition à la lumière de la grâce, ne peut pas ne pas m'enseigner le vrai, dont l'origine est nécessairement Dieu, la source de la véracité par

excellence. Mais comment ce procédé de la connaissance innée est-il possible ? Il faudrait remonter, pour examiner la nature et la structure de la connaissance, vers le point originel de cette question dans les œuvres antérieures de Descartes.

2. L'innéité comme naturalité de la connaissance : des *Regulae* au Discours

Quoique le terme d'idée innée ne soit explicité ni en *Regulae* et ni en *Discours*, nous avons déjà pour fil conducteur le concept de lumière naturelle ou *intuitus mentis*. En *Regulae*, la lumière naturelle n'est pas un simple moyen de connaître, mais compose l'un des buts principaux de la recherche²⁾. En effet, développer la lumière naturelle peut conduire directement à la connaissance de la vérité à travers de la bonne maîtrise de l'*intuitus mentis*. Cette dernière est la faculté la plus certaine et la plus fiable sans besoin d'aucun syllogisme ni de démonstration, parce que la plus naturelle en l'esprit, indépendante de toute expérience sensible. Il voit donc, tout d'un coup sans développement cognitif, la vérité de l'idée innée, la nature du triangle par exemple. Bien que les vérités visées par l'*intuitus mentis* ne soient pas nommées idées innées en *Regulae*, cela ne se contrarie aucunement au innéisme implicite dans les écrits cartésiens, car elles apparaissent souvent sous d'autres appellations, comme semence de la vérité en l'esprit, par exemple (*Reg. IV*, AT X, 373, 5-9 ; 376, 12-13). Ces semences des vérités sont innées, parce qu'elles relèvent de l'*ingenium*, lequel signifie des qualités innées ou naturelles de l'esprit humain. Descartes est toujours conscient de la connotation originelle du mot, car par exemple, déjà dans ses *Cogitationes privatae* se trouve : « Certaines limites sont préalablement indiquées aux esprits de tous, qui ne peuvent pas les franchir » (AT X, 215, 5-6). De quelles limites des esprits s'agit-il alors ? Ce n'est pas la limite de la capacité ou de la nature de telle ou telle personne, puisqu'il y a la limite indépassable par nature pour tous les hommes, la limite universelle qui précède toutes celles de particulier. L'*ingenium* est donc l'esprit en vue de la perfection de ses qualités innées spirituelles, toujours conscient de ses limites originelles. Or, comment perfectionner l'*ingenium*, sachant ses limites ? Pour ce faire, il faudrait d'abord trouver et connaître les semences des vérités mises naturellement en nous, car « il y a en nous des semences de science, comme en un silex (des semences de feu) » (*ibid.*, 217, 20). Ensuite, que faire plus exactement ? Descartes en explique la méthode dans l'œuvre entière, car c'est précisément là où réside le thème principal des *Regulae*, dont le résumé peut se trouver déjà dans le titre de la *Regula I* : « La fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il forme des jugements solides et vrais, touchant toutes les choses qui se présentent » (*ibid.*, 359, 5-7). Les *Regulae* ont donc pour but de diriger l'*ingenium* et de bien connaître par l'intellect avec le développement de la lumière naturelle, quoique le but ultime soit indiqué comme bien juger, et le jugement relevant de la volonté, les *Regulae* ne l'abordent aucunement. Nous en trouverons la raison plus tard.

De l'innéité en *Regulae* nous trouvons d'une part l'*ingenium* comme l'ensemble des facultés innées, dont la lumière naturelle et l'*intuitus mentis* sont au plus haut degré, et de l'autre, les semences des vérités comme visées originellement mises en l'*ingenium*, dont la *humana sapientia* est la fin ultime. Et ce n'est pas tout comme visée innée de la sagesse, parce qu'il y en a une autre forme particulière en *Regulae*, laquelle

s'exprime par la naturalité et la facilité de connaissances, à savoir les natures simples. Une nature simple est une unité minimum de la connaissance, et toute la connaissance est faite soit par une nature simple soit par plusieurs, y compris leur privation ou négation. Les semences des vérités prennent alors la forme la plus achevée dans les natures simples, en tant que vérités unitaires immédiatement connaissables, originellement mises en l'*ingenium*.

Ce concept des vérités innées exprimé dans les *Regulae* se trouve toujours dans les écrits postérieurs de Descartes, de façon manifeste ou tacite, presque même ou développée. Dans sa lettre à Mersenne du 15 avril 1630 par exemple, elles s'expriment comme les lois de la nature³⁾. Bien que ces lois de la nature portent seulement sur le monde corporel et non sur l'intellectuel ni sur leur communauté, Descartes dit clairement qu'elles sont les vérités innées en notre esprit, établies par Dieu. Et il a rédigé son *Monde* dans le même intérêt. Puisque ces lois de la nature est préalablement fixées dès la création du monde, tout ce qui touche les phénomènes naturels peut se déduire *a priori* de cette immutabilité des vérités innées, et ainsi tout ce qui arrive dans le monde est-il connaissable. Notons ici a) que cela ne veut pas dire que nous le connaissons toujours ou actuellement, mais simplement que notre connaissance du monde est possible ; b) que la notion de causalité se manifeste d'abord au domaine physique, quoique son idée se trouve déjà en les *Regulae*, de façon moins explicite, dans le concept de déduction (*Reg. III, AT X 369, 20-22*).

Le *Discours de la méthode* souligne cette possibilité de la connaissance mise universellement en notre esprit, avec la notion déjà exprimée dans les *Regulae* mais développée plus métaphysiquement à l'aide du principe de la causalité. La notion de Dieu comme la première cause de la nature apparaît déjà dans ses lettres à Mersenne en 1630. La spécificité du *Discours* réside moins dans la causalité physique des lois de la nature que dans la causalité métaphysique de l'idée innée. Les semences des vérités en nous se connaît, avec la bonne direction de notre esprit, d'une part en la physique, développée des natures simples matérielles, et de l'autre en la métaphysique, développée des natures simples intellectuelles (les natures simples communes se trouvent également dans ces deux domaines). Et ce qui relie les deux domaines est le principe de la causalité, lequel aboutit finalement à la seule cause première qu'est Dieu. Quant à la faculté de connaître les vérités innées, elle est toujours la lumière naturelle, le bon sens, ou la raison, grâce à laquelle, selon le *Discours*, nous trouvons la cause première de toutes choses physiques et métaphysiques, dont les vérités sont mises en nous comme idées innées. Le *Discours* renforce en quelque sorte la notion d'innéisme par l'enchaînement logique de la causalité, qui unifie l'intellectuel et le matériel dans l'unique fondement. Sa recherche sur ce point n'est cependant pas encore suffisante, car, d'une part ce fondement, quoique trouvé, n'est pas rigoureusement démontré de façon métaphysique, et de l'autre, il laisse encore intacte la question de la volonté à l'égard de l'idée innée⁴⁾.

3. L'idée innée comme réalité objective et opération, inséparable de sa cause première :

les *Méditations* et les *Réponses*

L'intérêt propre des *Méditations* eu égard à la causalité se trouve, nous semble-t-il, dans les degrés de

la perfection selon les effets, c'est-à-dire dans la logique selon laquelle la cause doit contenir plus de réalité objective que son effet. En remontant ainsi cette voie, je ne puis ne pas conclure que la cause de mon idée de l'infini contient plus de réalité objective que son effet qu'est mon idée de l'infini mise en l'être fini que je suis. Il faut noter que la causalité s'explique à l'intérieur de mes idées et que je ne tourne mon regard de l'esprit que vers ma propre nature. La causalité, auparavant physique, est ici purement métaphysique, puisque toutes mes idées ne proviennent que de ma propre nature en tant que *res cogitans*. Et puisque cette idée de l'infini, quoique tirée de ma nature, contient plus de réalité objective comme cause, que l'idée de moi-même comme son effet, il doit en effet y avoir l'être dont la nature dépasse celle de moi-même. Ce qui est mis en relief ici, remarquons-le, est moins l'idée de l'infini elle-même que la cause de celle-ci, quoique les deux puissent se tenir également pour l'idée innée. C'est d'abord parce que le principe de la causalité est évoqué pour montrer la cause dernière de l'idée de l'infini, bien évidemment, mais surtout parce que je ne suis pas conscient de cette cause dernière dans mes idées sans me servir du principe de la causalité. La cause ultime est en ce sens exemplaire et définitive comme idée innée qui n'est pas toujours explicite en moi. Descartes en vient ici pour la première fois expressément à la notion d'idée innée, laquelle existe toujours en effet de façon implicite. Il expliquera ultérieurement ce caractère implicite de l'idée innée.

Une autre voie se présente ensuite pour prouver l'existence de Dieu, car je lui dois non seulement ma création, mais aussi ma conservation. Cette dépendance est doublement témoignée, par mon existence continuée d'une part, et de l'autre par la marque laissée en moi, laquelle seule permet de trouver la similitude que je porte envers le Créateur. C'est dans la *Méditation IV* que Descartes explique la raison de cette marque, qui est la volonté, grâce à laquelle je puis vouloir sans limites à l'instar du Créateur. De même que Dieu est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé (cf. Saint Anselme, *Proslogion*, chap. II), la volonté est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être conçu dans ma faculté de penser, puisqu'elle est, en tant que marque de Dieu, « parfaite dans son genre » (*Med. IV*, AT VII, 58, 16-17) suivant son modèle.

Le schéma de l'idée innée est maintenant plus clair. La faculté innée en moi qui correspond à l'idée de Dieu n'est plus la lumière naturelle, quoiqu'elle soit nécessaire pour trouver cette idée en moi, mais elle est la volonté, la preuve fonctionnelle laissée par la cause première dans la chose pensante créée. L'infinité n'est plus étrangère à ma propre nature finie, mais se réalise dans ma faculté de vouloir. Par conséquent, l'idée innée par excellence, vue par son côté matériel, c'est-à-dire par l'opération de la pensée, est la volonté, alors que vue par son côté objectif, c'est-à-dire par le contenu de la pensée, l'idée innée ultime est celle de Dieu.

Or, l'idée innée ainsi clarifiée, peut-on l'identifier avec la réminiscence de Platon ? Descartes semble l'identifier lui-même quand il admet l'essence du triangle si manifeste en sa nature, de sorte qu'il semble de se ressouvenir (*reminisci*) de ce qu'il savait déjà (*Med. V*, AT VII, 64, 15-16 ; 1-3). Il y a cependant certaines différences. D'abord, Descartes n'admet pas la préexistence céleste de l'âme avant sa naissance, et l'âme ne saurait avoir la connaissance préalablement acquise dans le ciel. Ensuite, le terme de réminiscence chez Descartes renvoie non aux idées métaphysiques, mais aux idées corporelles, et plus exactement seules aux

figures dans l'imagination⁵. Enfin, et ce qui semble plus important, c'est le fait que l'innéité de l'âme pour Descartes réside plus dans la faculté de penser ou d'acquérir la connaissance que dans la connaissance elle-même ; ce que j'ai dès ma naissance en moi est avant tout le pouvoir de ne tirer les idées ailleurs que de ma propre nature, indépendamment de toutes les expériences sensibles, bien que celles-ci puissent fournir des occasions de faire remarquer les idées en moi⁶.

Lorsque Descartes dit dans ses *Réponses* qu'il suffit d'avoir la faculté seule d'évoquer une idée pour que celle-ci nous soit innée (*Res. III*, AT VII, 189, 1-4), il souligne le côté opératoire de l'idée, c'est-à-dire la disposition naturelle capable de la percevoir explicitement (*ibid.*, 430, 16-20). D'où la clef d'interpréter la déclaration décisive sur l'idée innée, selon laquelle nos idées, sans affirmation ni négation, nous sont toutes innées (*A Mersenne*, 22 juillet 1641, AT III, 418, 3-8), et l'expérience ne nous donne que l'occasion de les laisser sortir. Ce procédé fonctionnel d'évoquer les idées, dont la forme ultime est de vouloir exprimer et expérimenter les idées, est précisément ce qui est inné en nous, et en ce sens il n'a ni affirmation ni négation en tant que puissance de l'esprit.

4. L'idée innée comme témoin de l'infinité divine : des *Principes* aux *Notae in programma*

Dans les *Principes de la philosophie*, la notion d'innéité n'apparaît plus que dans les parties qui concernent Dieu (I, §22 pour l'objet de la pensée et I, §39 pour l'opération de la pensée), car il est manifeste maintenant que l'innéité proprement dite de l'ego n'existe que par rapport à son Créateur. Et la liberté étant le principe absolu de la création de Dieu, ce qui est créé est créé selon le libre arbitre divin et non selon la nécessité logique. Dans les *Regulae* Descartes n'abordait pas la question de la volonté, car elle ressort à la foi, laquelle est une chose obscure (*Reg. III*, AT X, 370, 21-22), parce qu'incompréhensible. C'est dans §22 et §39 de la première partie des *Principes* que Descartes explique clairement la relation de la création et de la volonté dans l'idée innée, à l'aide de §38 sur la puissance absolue et libre de Dieu. Par l'idée innée en moi je conçois d'une part les attributs de Dieu (§22) comme l'objet de ma pensée, et de l'autre ma volonté (§39). Le libre arbitre, manifestant évidemment par son infinité un attribut de Dieu mis en moi, est la faculté la plus ressemblante à celle de Dieu, la plus originelle à l'égard de son modèle, donc la première et la plus achevée de toute innéité comme l'acte de l'esprit. Ma liberté est ainsi le témoin inné et immédiat de l'infinité du Créateur.

Les *Notae in programma* complètent les *Principes*, en soulignant le côté fonctionnel de l'idée innée. Descartes, en reprenant l'idée de Dieu, explique l'innéisme des idées à l'aide de la notion scolastique, à savoir qu'elles nous existent toujours en puissance. (AT VIII-2, 361, 1-4). La puissance indique ce qui n'est pas réalisé en acte, ce qui n'est donc pas encore manifeste ni défini. Cette indéfinité d'idées n'est pas invoquée sans raison, car elle correspond formellement, bien que réduite, à l'infinité de la cause première des idées innées. Ainsi, l'objet de l'idée et la faculté de penser vont-ils de pair, pour retrouver enfin l'idée innée la plus originelle, Dieu. Voici la raison d'être ultime de l'idée innée, à la fois comme faculté et comme fin pensable mais incompréhensible.

Conclusion : l'idée innée comme passion et action

La doctrine de l'idée innée de Descartes se développe ainsi de pair avec sa pensée métaphysique, parce qu'elle maintient directement le schéma de sa philosophie. Les *Regulae* portent sur la composition de l'innéité, représentée par la naturalité de la connaissance. Et cette naturalité s'explique à son tour par deux voies, du côté connaissant et de celui du connaissable, à savoir de l'*ingenium* et des semences des vérités ou des natures simples. Il s'agit donc d'accéder à cette double naturalité de la connaissance et d'en bien profiter, et il en est de même globalement dans le *Monde* et dans le *Discours*. L'innéité n'y apparaît encore que comme cette naturalité de la connaissance, et non comme *innatus* au sens strict, qui apparaîtra dans les œuvres ultérieures. La connaissance s'y borne dans celle d'aussi évident que les mathématiques ou que la physique fondée sur les mathématiques, portant sur la quiddité de ce qui peut être connu dans tout ce qui se présente, et elle ne va pas jusqu'à la recherche rigoureuse du fondement métaphysique. Il en résulte que la question de la volonté n'est pas encore traitée, de même que celle de Dieu, car les deux relèvent également des choses obscures (*Reg. III*, AT X, 370, 21). D'où la nécessité du terme de l'*ingenium* et de sa limite *sui generis*.

Les lettres à Mersenne de 1630, mentionnant Dieu comme fondateur des vérités éternelles, montrent en revanche la nécessité de situer Dieu dans la naturalité de la connaissance. Il nous faut attendre les *Méditations* de voir le fruit apporté par cette recherche continuée, portant sur l'origine de la naturalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'innéité proprement dite cette fois-ci. Celle-ci est d'abord introduite comme moyen, et non comme visée à élucider, afin de démontrer la cause de l'*ego* pensant les idées innées. Ce dont il s'agit ici est la notion de causalité, en tant que lien nécessaire parmi les idées ou les choses existantes, dans laquelle l'innéité joue un rôle d'effets. L'innéité n'est simplement pas pour autant un effet de la création ou un signe de la passion en nous par l'idée du Créateur, mais nous laisse aussi la volonté, laquelle est le reflet de la puissance infinie divine et la source unique d'actions dans notre esprit, car « il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions » (*A Mesland*, 2 mai 1644, AT IV, 113, 27-28). La volonté, vue comme l'idée innée mise en l'âme « par les dispositions qui ont précédé en l'âme même » (*ibid.*, 114, 2-3), donc par la cause qui a créé ces dispositions, peut être considérée comme une passion, alors que, à l'égard des autres idées ou facultés en l'âme, elle est une seule action⁷. En ce sens, paradoxalement la volonté peut être dite action passive, ou passion active de l'âme. Descartes précise ultérieurement que cette passivité de la volonté, provenant originellement de son innéité dans l'âme, fait tourner naturellement le regard vers son Créateur quand elle agit sur l'âme⁸.

Nous avons clarifié que l'idée innée par excellence est celle de Dieu, d'une part, en tant que Créateur de cette idée en moi, et ma volonté de l'autre, en tant que témoin de la création voulue. Laissées également en moi comme marque du Créateur, les deux sont inséparables et constituent les deux faces d'une même médaille, à savoir connaître ou reconnaître l'idée innée conduit naturellement à la recherche de son origine, et ainsi à la vouloir, par ailleurs, à vouloir selon elle. La faculté de connaître étant finie, vouloir sans connaître peut être une source d'erreur. Cela n'est cependant pas pour souligner l'insuffisance de mon pouvoir de connaître, en ce qui concerne l'idée innée en moi, au contraire, mon pouvoir de vouloir infini à l'instar du

Créateur. La volonté n'est originellement pas sans racine ni direction, précisément parce qu'elle retrouve son fondement dans son infinité innée, et par conséquent, bien qu'elle soit tellement puissante qu'elle peut ne pas écouter ce que dicte ma raison, l'âme sait quand même en puissance, donc en l'indéfini de ses idées, ce qu'elle doit ou devra vouloir et faire, parce que toute faculté de penser est innée et l'innéité équivaut à la puissance, et que l'âme reconnaît le modèle originel de sa volonté infinie dans son Créateur nécessairement vrai et bon⁹). Ainsi, la question de l'innéité conduit-elle, commençant par le niveau épistémique, à travers la communauté de la nature au sens à la fois physique et métaphysique, finalement à celle de la morale.

Notes

: nous donnons la référence des œuvres de Descartes de l'édition Adam-Tannery, abrégée AT, et indiquons le tome, la page et la ligne.

- 1) cf. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, I, chap. I.
- 2) *Reg. I* : « cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo... ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum », AT X, 361, 18-21.
- 3) « c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume... elles sont toutes *mentibus nostri ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets » (AT I, 145, 14-20).
- 4) C'était précisément le thème inachevé des *Regulae*, puisque celles-ci portent sur la connaissance de l'intellect pour que celui-ci puisse montrer à la volonté comment juger, et non pas sur le jugement de la volonté lui-même.
- 5) cf. *Reg. XII* : « si (vis cognoscens) ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci », AT X, 416, 1-2.
- 6) Rodis-Lewis explique en détail la connaturalité de l'idée innée avec la faculté de penser. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, chap. I, §6-7, surtout p.78-84.
- 7) cf. *À Regius*, mai 1641 : « Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio », AT III, 372, 12-13.
- 8) *Passions*, I, §18 : « nos volontés sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu », AT XI, 342, 25-343, 3.
- 9) C'est en ce sens que nous comprenons l'excellente remarque d'O. Hamelin : « l'innéité, c'est l'indépendance, l'aséité, la suffisance de la pensée », *Système de Descartes*, Paris, F. Alcan, 1913 ; 2^e éd. 1921, p. 176.

L'innéité dans la naturalité de l'ego chez Descartes

Masato SATO

Nous avons pour but de montrer chez Descartes l'existence constante du concept d'innéité dans son cohérence, sinon au même niveau, et dans son développement. Pour ce faire, nous nous servons comme fil conducteur du concept équivoque d'idée cartésien, expliqué de façon formelle et objective, laquelle, si innée, se présente sous la naturalité de connaissances. Ce concept d'innéité se développe de pair, d'un côté objectif des semences de vérités et des natures simples à Dieu, et de l'autre côté formel de la lumière naturelle à la volonté. Ce développement passe du degré épistémique, à travers celui d'ontologique, à celui de moral. Et nous trouverons enfin pourquoi Descartes n'explique dans ses derniers écrits la volonté, voire l'idée innée, qu'en les reliant à Dieu en tant que cause première, de même que l'importance de l'innéité elle-même dans la totalité de la métaphysique cartésienne.

光と音の逆二乗則—ケプラー、デカルト、メルセンヌ

平松 希伊子

はじめに

本稿は2011年9月11日の学会発表を基にしている。論文化に手間取る間に二つの出来事—ヒッグス粒子発見の報、および『重力とは何か』(大栗博司著、幻冬舎新書、2012年)という科学啓蒙書との出会い—があり、私は重力の原因追究が今なお現代物理学の最先端で精力的に行われていると知った。そしてこの問題は当初思っていたより射程が長いかもしれない、と考えるようになった。発表から論文化までの長い時間が本稿を豊かにしてくれていることを願う。

さて、本稿において「逆二乗則」という言葉は、何らかの作用（光、音、磁力、重力等）の強さが距離の二乗に反比例する関係を指す。逆二乗則が成立する中で、おそらく最も有名であり科学史上重要なのは、ニュートンの「万有引力」だろう。二つの物体間には互いを引きつけ合う力が働くが、その大きさは距離の二乗に反比例し、それぞれの質量の積に比例する。リンゴは地球に引かれるが、地球もリンゴに引かれる。ニュートン以前にケプラーが三法則を発見し、太陽系の惑星すべてがある一定の規則に従って運動していることはわかっていたが、惑星に太陽の周りをこのように回転させる「力」の正体は不明であった。ケプラーも太陽から何らかの力が及ぶと想定はしていたが、その大きさを距離の二乗にではなく、距離そのものに反比例させていた。もし彼が太陽と惑星の間に働く力を逆二乗と正しく把握していたら、果たしてニュートンに先んじて万有引力を発見し、古典力学を創始できていただろうか。『ウィテロ¹⁾への補遺』の仏訳者シュヴァレが自問している²⁾が、難しそうだ。「逆二乗則」は確かにニュートン力学の要ではある³⁾。しかしながら、慣性の法則や質量概念、時間・空間など、他にも不可欠の要素があるので、たとえケプラーが自らの「光の逆二乗則」を太陽が惑星に及ぼす力に拡張していたとしても、古典力学の成立時期が早まったとは私には思えない。とはいえ、ケプラーによる逆二乗則の提示は非常に簡潔明瞭で、かつ他の現象にも容易に適用可能と見えるため、後世の人間としては、なぜ万有引力の法則発見まであれほどの時間を要したのか、不思議な気がするのも事実である。

本稿の主目的は、「逆二乗則」に対するケプラー、デカルト、メルセンヌそれぞれ三者三様の態度を紹介することにある。

1. ケプラーにおける光の強度の逆二乗則

ケプラーは天文学者として有名であるが、光学に関しても『ウィテロへの補遺 Ad Vitellionem Paralipomena』(1604年、以下『補遺』と略す)と『屈折光学』(1611年)という二つの重要な書物を著した。ここで用いるのは『補遺』の方である。光の逆二乗則は「光の本性について De Natura

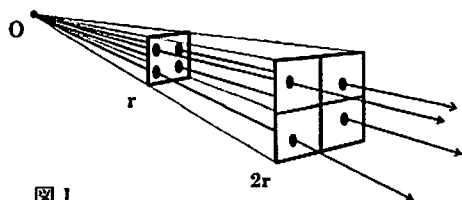


図 1

Lucis」と題された第一章の命題 9 で、次のように表明されている。

「いくつかの（同心）球面があり、それらの中心に光源があるとき、大きい方の球面の小さい方の球面に対する関係と同様のものが、小さい方の球面における光の強度もしくは光線の密度と、大きい方の

球面におけるそれとの関係において見いだされる。それはすなわち、逆（比例）関係である。」⁴⁾（拙訳、カッコ内は筆者による補足）

これに続く数行で、狭い球面と広い球面とに同量の光が存在すること、光線の強さは光源から遠くになっても減じないこと、が論拠とされている。当該箇所には図は添付されていないが、図示すれば一目瞭然であろう（図 1 参照、発表時の図を手直した）。昔『補遺』の仏訳に「光線の密度 *densité des rayons de lumière*」という表現を見つけた時、なるほど、ここから逆二乗の関係はごく自然に導出できるだろうな、と納得した覚えがある。自転車のスポークのように（但し、二次元平面ではなく三次元立体空間に）、たくさんの光線が放射状に広がるイメージを持ってほしい。図 1 の二つの四角形は拙くて球面の一部にはとても見えないが、何とか想像を逞しくして、それぞれ中心からの距離が r と $2r$ の二つの同心球面の一部であって、共通の光源 O から発せられた無数の光線に貫かれている、とみなしていただきたい（図には 4 本しか描き込めなかったが）。球の表面積は $4\pi r^2$ なので、同心球の表面積は距離の二乗に比例して広がる。距離が二倍になれば面積は四倍に、距離が三倍になれば面積は九倍になる。光線の総数は変わらないので、球面を通過する光線の本数は、単位面積当たりで割ると中心からの距離が遠くなって表面積が広がれば広がるほど減る、距離が二倍になれば光線の本数は四分の一に、距離が三倍ならば本数は九分の一になる。それゆえ、距離の二乗に反比例して光の強度は減じるという論法である。但し、光線の威力は中心から周縁に向けて弱まらず、光の強度は単位面積当たりの光線の本数で決まることを前提とする必要があり、ケプラーはこれを命題 9 に先立つ命題 7 で主張する。曰く、光線は、中心から遠ざかってもその長さに沿っていかなる減衰も起こさない、と⁵⁾。光線を一本二本と数えられる離散的存在とせず、面積が拡大するにつれて連続的に広がり薄まると考える可能性もありそうだが、ケプラーはどこまで伸びても勢いを維持する光の矢の本数を数える道を選んだようである。そして光線の本数を無限と考えていた（『補遺』第一章命題 2）。

さて、命題 9 を逆二乗則の表明と言ったが、よく見るとケプラーは「距離の二乗に反比例」とは述べておらず、光の強さが球面の面積比と逆関係にある、と主張しているだけである。もちろん、球の面積は $4\pi r^2$ で半径の二乗に比例して増加するのだから、実質的には距離の二乗に反比例と言うのと同等なのだが。この球の表面積の大小比較という発想をデカルトは受け継ぐ。但し、通りすがりにほんの少し言及されただけで、しかも地上の炎に限定される。

2. デカルトにおける光の逆二乗則の痕跡

デカルトがケプラーを「光学における第一の師 *premier maître en Optique*」⁶⁾ と呼んだのは有名だ。

ピンホールカメラや網膜上の倒立像など、多くを学んだのだろうが、師の教説を寸分違わず踏襲したわけではない。ケプラーにとって、光の非物質性は当然のことであった（『補遺』第一章命題3）⁷⁾。瞬間伝播もまた、物質由来の抵抗が存在しない以上、当然であった（同命題5）⁸⁾。瞬間伝播はともかく、非物質性についてデカルトは同意できないのではないか。光学の領域においてデカルトがケプラーから何を学び、何を退けたか、確定するのは私の手に余る大きな問題だが、興味深いテーマだろう⁹⁾。

光の逆二乗則に対する態度は、デカルトとメルセンヌで好対照をなす。メルセンヌはいわば確立された定説として受容し、それを音に拡張しようとするが、デカルトは一応地上の炎に適用するが、宇宙全体では大部分を占めるはずの太陽光線には妥当しないという立場を取るのだ。

さて、不在証明は存在証明よりはるかに困難なので絶対確実とは言い難いが、デカルトが逆二乗則に言及しているのは、次にあげる『世界論』第15章の一節だけだと思われる。

「太陽光線は灯火の光線に対して著しい優越性を持っている。その優越性とはすなわち、天の物質全体が天の外側の表面の方へ向かおうとするため、太陽光線の力は太陽から遠ざかっても保存される、いやむしろ、天の外側の表面に達するまでは太陽から遠ざかるほどますます増大さえするのに対し、灯火の光線はそれらが照らす球面の大きさに比例して、遠ざかるにつれて弱まる、いやさらに、それらが通過する空気の抵抗のためもう少しよけいに弱まる、という点にある。」¹⁰⁾

太陽光線と地上の灯火を峻別し、後者だけが逆二乗則にほぼ則るとの主張である。ケプラー同様「逆二乗」とは述べていないが、「照らす球面の大きさに比例して、遠ざかるにつれて弱まる」というのは、球面の大きさが中心からの距離の二乗に比例して増加する以上、光線の強さは光源からの距離の二乗に反比例する、と言っているのと変わるまい。

このように地上の炎に関しては、空気抵抗のためもう少し余計に弱まると付言されているとはいえ、また、光線を一本二本と数えられるか明言していないとはいえ、デカルトは球の面積比較というケプラーの基本方針を引き継いでいる（ケプラーに直接学んだかどうかは不明にせよ）。地上では、天のように光源における光の強さが周囲の物体運動によって強められることはなく、実際われわれの周囲では光源から遠ざかるにつれて光が弱まるのを経験するからであろう。

ところが太陽光線については事情が全く異なる。別の機会に論じた¹¹⁾のでここでは結論のみを述べるが、デカルトは太陽の光を渦動の円運動から生じる遠心力だと考えている。光源の太陽（もしくは別の太陽系の中心に位置する恒星）は、非常に細かくて猛スピードで回転する第一元素（『世界論』の別名：火の元素）の諸粒子によって構成される。広大な宇宙空間を満たすのは球形の第二元素（別名：気の元素、引用文中ではまとめて「天の物質」と呼ばれる）であるが、それらの回転運動から生じる遠心力が、太陽に存する第一元素の遠心力に付加されるので、太陽光線は光源から遠ざかるほど弱まるどころか、かえって勢いを増す、という思いがけない結果をもたらすのだ。仮に太陽の場所に第一元素が存在せず空っぽだったとしても、周囲の第二元素の渦動運動がありさえすれば、弱いながらも光はありつづけるだろう¹²⁾。「天の物質全体が天の外側の表面の方へ向かおうとするため」というくだりは、この第二元素の遠心力への言及に他ならない。「向かおうとする *tendre vers*」が、実際に「向かう（移動する）」わけではない。天の外側にはまた別の渦動、別の太陽

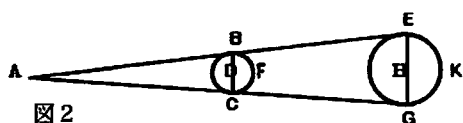
系があり、その物質の遠心力（圧力）と釣り合っているのである（釣り合いが破れると渦は飲み込まれる）。おまけに、太陽から土星の軌道あたりまでは、惑星の公転周期によって示されるように、第二元素の回転周期が遅くなるが、それより外側では、渦動の周辺部に行くほど天の物質は速く回転運動をする（それは数か月で見えなくなる彗星—デカルトによれば渦から渦への放浪者—によって可視化される）¹³⁾ ので、その遠心力も増大し、光の強さもいや増すはずなのである。

光といえば太陽が最も重要な光源である以上、このように考えるデカルトに「光の逆二乗説」を積極的に打ち出す必然性はない¹⁴⁾。また、若い頃は別として、総じてデカルト自然学の力点は、自然現象の数量的把握よりも、それが何であるかに置かれているように私には思われる。

3. メルセンヌによる逆二乗則の音への適用と不適切な証明

メルセンヌの名著『普遍的調和 *Harmonie Universelle*』（出版は1636年だが数年がかりの執筆なので1633年末に断念された『世界論』とほぼ同時代とみなしうる）の当該箇所を一読した時には、「光の逆二乗則」を音に拡張したという事実に感銘を受け、その着想を賞揚すべきだと考えていた。しかし、発表を念頭に熟読してみると、そう単純な話ではないことに気がついた。フランス語原文および図を掲げ、少しずつ訳しながら彼の主張を仔細に点検しよう。

«Puisque tous les agents naturels produisent leurs effets en forme de cercle ou de sphère, et que la lumière nous peut servir de modèle pour parler des autres qualités naturelles, il faut conclure que le Son s'étend également de tous les côtés, comme fait la goutte d'huile que l'on verse sur une feuille de papier ou sur du drap, ou comme les cercles qui se font dans l'eau, dans laquelle on jette une pierre, et que le Son se diminue quand les espaces s'augmentent. Or la surface de ces espaces est en raison doublée de la distance du Son d'avec les corps par lesquels il a été premièrement produit, et conséquemment le Son se diminue en proportion Géométrique, comme je démontre par cette figure, qui représente une partie de la sphère d'activité qu'il faut



donner au Son, dans laquelle A représente le lieu où commence le Son. AH qui est double de AD, montre que le Son étant venu jusques à EG est plus large, et conséquemment plus faible que lorsqu'il est au point BC,

puisque le triangle AEG est quatre fois plus grand qu'ABC, d'autant que le cône AEG est huit fois plus grand que le cône ABC, puisque les cônes semblables sont en raison triplée de leurs bases.»(*Harmonie Universelle*, Livre Premier, Prop.XII, p.20)

「すべての自然の動作主は、その効果を円もしくは球の形で発生させ、また、光は他の自然の性質について語るためのモデルとしてわれわれに役立つのだから、音も同様にあらゆる方向に広がる、紙や布の上に垂らされた油滴が広がるのと同様に、あるいは、石を投げ入れられた水中に生じるいくつもの円のように、と結論すべきである。また、間隔が増大すれば音は小さくなるとも結論すべきである。」

光はすべての自然現象の拡散のモデルであり、音も光のように「あらゆる方向に *de tous les côtés*」広がるとの主張であるが、油滴や水面の波紋の例は三次元空間の全方向への広がりというよりは、

むしろ二次元の平面的な拡散をイメージさせる。メルセンヌは「円もしくは球」と述べていて、二次元と三次元を一緒くたにはしていない。しかし、三次元空間で球状に広がるなら逆二乗則が成り立つのが、二次元平面での拡散なら距離そのものの反比例に留まるであろう。起点から等距離の点をつなげる時、三次元空間ならば球になるが、二次元では円周にしかならないのだから¹⁵⁾。訳を続けよう。

「ところで、これらの間隔の面積は、音が最初に発せられる物体と音との距離の二乗の比になり、したがって、音は幾何学比で弱まる。私がこの図によって証明するように。それは音に与えられるべき活動範囲の一部を表現し、図内のAは音の始点を表している。」

ここでメルセンヌは「二乗の比 *raison doublée*」と「幾何学比 *proportion géométrique*」を等値しているようだが、本来、幾何学比とは公比が一定の数値（例えば $2, \sqrt{8}, 4$: 公比 = $\sqrt{2}$ ）を指し¹⁶⁾、二乗の比とは別物のはずである。

さて、メルセンヌは証明を図に頼るが、この図は少々問題含みである。引用の最後の方に「円錐 *cônes*」という語があるので、おそらく大小二つの円錐を表現していると解釈すべきなのだろう。この図を見て円錐だと思え、と言われても相当の無理を感じるだろうが、ピカソに先んじてキュビズムを実行していると考えればよい。ABC と AEG の二つの三角形は円錐を真横から見た投影図もしくは断面図を、大小二つの円は円錐の底面を表している。三角形と円は、垂直に交差する異なる二平面に属するにもかかわらず（いや、二つの円は平行ではあるが別々の平面に属するので、都合三つの平面に属するにもかかわらず）、同一平面上に描きこまれている、と解釈しよう。「活動範囲」と仮に訳した語 *sphère d'activité* によって、メルセンヌはおそらく球形をイメージしているのだろう。その一部が円錐なのである。最後の文の翻訳に移ろう。

「ADの二倍であるAHは、EGまで到達すると音はBCにある時よりも広くなること、したがって、弱くなることを示している。なぜなら、三角形AEGはABCより四倍大きいから。実際、相似形の円錐はそれぞれの底辺¹⁷⁾の三乗比になるので、円錐AEGは円錐ABCの八倍の大きさになるわけだから。」

発表準備中、最も悩まされたのがこの部分の解釈であった。前半部は三角形ABCとAEGの面積比 $1 : 4$ を論拠にして、音源から二倍の距離にあるEG上の音は、BC上の音の四分の一の強さになることを説いていると思われる。だが、その結論、すなわち、音源から二倍の距離の所で音の強さが四分の一になる、ということは支持できても、論拠として比べるべき面積が間違っていると発表では指摘したし、今もそう考える。二次元の相似図形の面積比は相似比の二乗になるから、二つの三角形の面積比は確かに $1 : 4$ である。しかしなぜこれらの三角形を比較するのか、なぜ音源から一定の距離の点の集合である二つの円を比較しないのか、これらの円の面積比も $1 : 4$ ではないか、これが私にとって最大の謎、最大の疑問であり続けている。円を選んでくれている、神父を褒めたたえることができたのに。もう一つの謎は *d'autant que* 以下の円錐の相似比をめぐる叙述が何を意味しているか、であった。確かに相似の立体図形は相似比の三乗比になるが、メルセンヌは音と距離の三乗との関係を問いたいわけではあるまい。この部分は正直蛇足だろうが、敢えて何か役割を与えるとすれば、相似比 $1 : 2$ の二つの円錐の体積比が $1 : 8$ となることをもって、二つの三角形

の面積比が1：4であることの補強としたのかもしれない、と思う。

このように証明の仕方は不適切と判定してよいと思われるが、それでも産湯とともに赤子まで流すまい。メルセンヌの功績として、少なくとも次の二点をあげられるはずだ。一つ目は、ケプラーやデカルトと違って、「逆二乗」という数量関係を析出したこと。もう一つは、逆二乗則を光だけでなく、音など他の自然現象にも適用しようと試みたこと、である¹⁹⁾。

4. ケプラーとデカルト&メルセンヌを結ぶ糸

デカルトとメルセンヌが逆二乗則をケプラーに学んだのか、それとも何か別の経路で知ったのか、確定するのは困難だが、二人のフランス人と『補遺』を繋ぐ傍証なら存在する。ロベール・コルニエというアマチュア学者が1626年3月22日、すなわちデカルトのオランダ移住前のパリ在住期に、デカルトにケプラーを読むよう伝えてほしい、という趣旨の手紙をメルセンヌ宛てに出しているのだ¹⁹⁾。コルニエが問題としているのは光の屈折の理由であり、『補遺』では第一章命題20および第四章命題6で語られる。デカルトはオランダ移住前に書いたと目される『規則論』の規則8で屈折線(anaclastica)を論じている(cf. A.T.X, pp.393-394)。シュヴァレは1627-1628年にデカルトが『補遺』を少なくとも流し読みくらいはしただろうと推察するが(cf. PVF, p.44)、つまみ読みだとすれば、逆二乗則を論じた箇所を眼にしていたかどうかかわからないので、飽くまでも傍証でしかない。なお、この書簡からは、デカルトがメルセンヌ・サークルの寵児であった様子も伺えて大変興味深い(デカルトの「方法」へのおそらくは最初の言及も見られる)。

5. その後の逆二乗則

以上、ケプラーが球の面積比較を通じて「光の逆二乗則」を確立し、デカルトは証明の神髄を理解しながらも自身の光論と相容れないため肩入れせず、メルセンヌは既知の理論と考えて音に適用範囲を広げたが証明の仕方は不適當、という経緯を追ってきた。彼ら三人は、三次元空間で一様に拡散する作用は逆二乗の関係になるはずだと推論しただけで、経験的に検証したわけではないし、当時光の強度や音の大きさを測る手段はなかっただろうから、検証したくてもできなかっただろう。とはいえ、光の拡散をモデルとした逆二乗則の説明力は抜群で、現在でも万有引力の解説に用いられるほどである(例えば、科学雑誌『ニュートン』2009年7月号「ニュートン力学特集」pp.50-51)。ところが、十七世紀前半の学者ネットワークの中核にいたメルセンヌが「光学において証明された」と評したにもかかわらず、「逆二乗則」はその後しばらく歴史の表舞台に登場しない²⁰⁾。少なくとも、世紀後半にフックとニュートンの間で激しい応酬があった重力の法則をめぐる先取権争いには、光と音の逆二乗則の出番はなかった模様である。フックとニュートンにとっての問題は、自然力はどのように減衰するのかという一般論ではなく、軌道の接線方向への天体の慣性運動が曲げられてケプラーの法則に従うには、太陽からの向心力(重力)がどのようなものでなければならないか、という具体的なものであった。おそらくはフックの方が先に、向心力が太陽からの距離の逆二乗であろうと予想を立てたが、複雑な計算をなしえず、ニュートンが1687年の『プリンキピア』でその難問を解いた。そして惑星運動を律する法則が、地上の物体の振る舞いをも記述できることを

示し、近代科学の最初の体系が出現したのである²¹⁾。

では、本稿が扱った逆二乗則の幾何学的証明は無用の長物なのだろうか。そうでもなさそうだが。なぜなら、逆二乗が成り立つのは空間が三次元であるのと表裏一体であり、力や作用の伝播の様式と空間の次元の数とは密接に関係しているようだからである。本稿冒頭で紹介した大栗氏は言う「二つの粒子のあいだの力は、空間が四次元なら距離の三乗、五次元では距離の四乗に反比例する」（前掲書、pp.223-224）と。私の直観と理解を越えたこの辺りで本稿を閉じよう。

注

デカルトのテキストはアダン・タヌリ版（A.T.と略す）による。巻号はローマ数字で表す。

Œuvres de Descartes, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, rééd. 1964-1974, Vrin-C.N.R.S.

- 1) ウィテロは13世紀ポーランドの人（1230/35頃-1275頃）。彼の書物は、イスラムの光学者アルハセンの業績を基本としながら、入手可能な様々な情報を百科全書的に盛り込んでおり、テキストとして重宝された。詳しくは、エウクレイデス全集第四巻（東京大学出版会、2010年）の高橋憲一氏による解説 pp.293-294 を参照されたい。
- 2) Cf. *Paralipomènes à Vitellion(1604)*, traduction et notes par Catherine Chevalley, 1980, Paris（以下PVFと略記）p.417.
- 3) 「かくのごとく万有引力はニュートンの世界の体系の要なのである。」（山本義隆『磁力と重力の発見』みすず書房、2003年、第一巻、序文、p.3）。三巻に及ぶ山本氏の労作は、万有引力の逆二乗則成立史ともみなしうであろう。
- 4) ラテン語原文と仏訳を掲げる。発表時、ラテン語原文はケプラー研究者の鈴木竜雄氏からご教示いただいたが、今はフランス国立図書館のサイト gallica 経由でストラスブール大学所有の初版本（VPと略記）が手軽に読める。「Sicut se habent sphaericae superficies, quibus origo lucis pro centro est, amplior ad angustiorum: ita se habet fortitudo seu densitas lucis radiorum in angustiori, ad illam in laxiori sphaerica superficie, hoc est, conuersim.»（VP, p.10）; «Etant donné des surfaces sphériques, dans lesquelles le centre est occupé par une source de lumière, le rapport de l'intensité ou densité des rayons de lumière dans la plus petite surface sphérique à l'intensité ou densité des rayons de lumière dans la plus grande est égal au rapport de la plus grande surface sphérique à la plus petite : autrement dit, il est inverse.»（PVF, p.112）
- 5) «Lucis radio cum discessu a centro nulla accidit attenuatio in longum : hoc est, non quo longior radius, hoc rarior seu sparsior, propter quidem hanc ipsam longitudinem.»（VP, p.9）.
- 6) Descartes à Mersenne, 31 mars 1638, A.T.II, p.86.
- 7) «lucis materia, pondus, seu resistentia nulla est.»（VP, p.8）.
- 8) «Ita medium luci nihil resistit, quia lux materia caret, per quam fiat resistentia. Ergo lucis infinita celeritas est.»（VP, p.9）.
- 9) 本稿執筆中に武田裕紀氏の論文「初めに光ありき—知の基軸としてのデカルト光学」（『合理性の考古学

—フランスの科学思想史』金森修編、東京大学出版会、2012年、pp.13-92)を読んだ。ケプラーは視覚像が対象から網膜へ至った地点で歩みを止め、以後の過程を驚異とみなしたのに対し、デカルトは視神経から脳内の松果腺へ至る生理学的考察へと踏み出したという氏の指摘は、有益かつ妥当なものと思う。

- 10) «les rayons du Soleil ont un avantage fort remarquable par-dessus ceux d'un flambeau : qui consiste en ce que leur force se conserve, ou même s'augmente de plus en plus, à mesure qu'ils s'éloignent du Soleil, jusques à ce qu'ils soient parvenus à la superficie extérieure de son Ciel, à cause que toute la matière de ce Ciel tend vers là : au lieu que les rayons d'un flambeau s'affaiblissent en s'éloignant, à raison de la grandeur des superficies sphériques qu'ils illuminent, et même encore quelque peu plus, à cause de la résistance de l'air par où ils passent.»(*Le Monde*, ch. XV, A.T.XI, p.109).
- 11) 「衝突か光か—デカルト自然学の中心問題」(『フランス哲学・思想研究』2、1997年、pp.1-14)、「デカルトの自然学—渦動と光」(『デカルト読本』法政大学出版局、1998年、pp.105-117)。
- 12) 『哲学の原理』(以下『原理』) III-§64 参照。
- 13) 『原理』 III-§83, 84 参照。
- 14) ここで発表時に松田克進氏から出された疑問、デカルトは地上の炎と光をどう考えていたか、に手短かに答えておきたい。地上においても天と同様、光とは発光体たる第一元素によって第二元素の小球が押されることである(『原理』IV-§90)。地球の主たる構成要素は粗大で動きの遅い第三元素の諸粒子であるが、その周囲には常に第一元素も第二元素も存在する。地の粒子が最速の第一元素の運動だけに従う時に火となり、第二元素の運動をまねれば空気となる(同§80)。炎の形成については§81-89を、光が燃えないものについては§90-91を参照。
- 15) 発表ではメルセンヌによる二次元と三次元の混同を酷評したが、情状酌量の余地はある。若きケプラーも『宇宙の神秘』(1596)で光の二次元平面上での減衰を語っているからである。「中心点から放射された光がどのような比率で弱まっていくのかということについては、光学者たちが教えてくれる。すなわち、小さい円を通ると同一の光量または太陽光線量が大きい円をも通る。そこで光は小さい円周上ではより密であり、大きい円周上ではより疎ということになるから、この弱まり方の度合は円そのものの比率から求められるであろう。」(山本、前掲書、第三巻 p.691)ケプラーが光の逆二乗則の確立後も太陽から惑星へ及ぶ力を距離そのものに反比例させるのは、諸惑星がほぼ同一平面を運行することと関連があるのではなからうか。
- 16) ここにあげた数列はデカルトが『音楽提要』冒頭で例示したもの。ちなみに算術比は公差が一定であり、同じ箇所での例は2, 3, 4である(cf. A.T. X, pp.91-92)。
- 17) ここで bases を「底面」ではなく「底辺」と訳したのは、少し無理筋かもしれない。ただ、底辺、すなわち底面の円の直径(比1:2)とでも解さないと、二つの円錐の体積比がその三乗比(1:8)にならない。底面比較では1:4になってしまうので。
- 18) 次の文は二つの功績をよく表している。「Et parce que l'on démontre dans l'Optique que la lumière se diminue en proportion géométrique, & qu'il n'y a nulle raison qui empêche que cette manière de diminution ne convienne aux Sons, puisqu'ils s'étendent & se diminuent aussi naturellement que ladite lumière, & qu'ils agissent sur l'ouïe

comme elle agit sur l'oeil, il est raisonnable de conclure qu'ils se diminuent en proportion géométrique, c'est-à-dire proportionnellement en espaces égaux.»(*Harmonie Universelle*, pp.20-21).

19) «Pour les réfractions je ne vous en puis rien mander de certain, mais si M. Descartes veut prendre la peine de voir Kepler, il y en trouvera bon nombre, aussi bien que dedans Vitellion. (...) Au reste je vous aurai bien fort de l'obligation et à Mr Descartes, quand vous m'aurez fait participant de sa belle méthode et ses belles inventions.» (Cornier à Mersenne, 22 mars 1626, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, I, p.429).

20) ケプラー研究者の間で光の逆二乗則がどの程度注目されているか、私は知らないが、山本義隆氏は 2003 年時点ではご存じないと思われる。氏はフック以前の逆二乗論者として 1645 年のイスマイル・プリオと 1674 年のウィリアム・ペティの名をあげられ（前掲書、p.848）、デカルトやメルセンヌの逆二乗則には触れられない。氏の研究には大いに啓発されたが、『天文学の光学的部分』（『補遺』の別名）からの引用を、ケプラーが単純反比例に拘泥して逆二乗を捉え損なった証左とした解釈（pp.708-709）には賛成できない。なお、私の発表以前にデカルトとメルセンヌの逆二乗則を論じた文献があるとは承知していない（私の無知のせいかもしれないが）。

21) 山本、前掲書、第 21 章「磁力と重力—フックとニュートン」pp.820-879 参照。

La loi de la proportion inverse du carré de la distance concernant la lumière et le son chez Kepler, Descartes et Mersenne

Kiiko HIRAMATSU-HIROMITSU

Bien avant la découverte de la gravitation universelle par Newton, dès 1604, Kepler avait défini la loi de la proportion inverse du carré de la distance concernant l'intensité de la lumière. Descartes, lui, proposa un raisonnement similaire avec la comparaison des superficies sphériques dans *Le Monde*, mais il réserva cette logique uniquement aux rayons des flammes terrestres, sa théorie de la lumière l'obligeant à voir de manière différente les rayons solaires. Quant à Mersenne, il commença par s'appuyer sur la loi de la photométrie et tenta d'appliquer le même rapport au phénomène du son (*Harmonie Universelle*, 1636). Pourtant malgré l'excellence de l'idée qu'il développe et la passion pour la physique mathématique qui le caractérise, sa démonstration n'en demeure pas moins incohérente.

デカルトとイエズス会における人文主義教育思想

津崎 良典

およそあらゆる学問的知識は、修正や補足をつうじて段階的に獲得されるのだから、また多くの場合、真理が誤謬に先立って獲得されることはないのだから、デカルトが探求する「真の哲学」(AT,IX-B,14)の構築には、一般に受け入れられているが、それによって乗り越えられるべき哲学的言説に関する〈前理解〉が不可欠だろう。しかも、この言説がそれ自体として理解されるためには、学校で習得されるような基礎的学術——すでにキケロが『弁論家について』において、「高度な教養」(*politior humanitas*)からは区別される「子供の教育」(*puerilis institutio*)に論究しているように——が不可欠なはずである。『精神指導の規則』第二規則において、「人々が今まで工夫してきた哲学的思索の様式や、論戦には恰好の攻道具である学院哲学の蓋然的推論は[……]若者の精神を錬磨し(*exercere*)、一種の競争(*aemulatio*)によって励みを与えるのであって、かような種々の意見により[……]若者の精神を陶冶する(*informare*)ことは、これを全く放任して置くよりも、通かによいのである。なぜならば、指導者なくてはかれらは恐らく淵に落ち込むであろうが、教師の足跡を追うて進む限りは、たとえ時に真理を離れることがあっても、ともかくも、一層分別ある人がすでに試したというだけでも先ず他よりは安全な途をとることになろうから」(AT,X,363-364)とデカルトが述べているように。しかし、ここで『方法序説』第二部を組解くなら、「われわれはすべて一人前の人間であるまえに子供であった」のであり、「長い間われわれの自然的欲望と教師とに支配されねばならなかった」がゆえに、「われわれの判断は、われわれが生まれたはじめからわれわれの理性の完全な使用ができてただ理性によってのみ導かれてきたとかりに考えてみた場合ほどには、純粋であり確実であることは、ほとんど不可能なのである」(AT,VI,13)と指摘されているのだから、かの基礎的学術は、人間の知的な本性を育むもの——キケロが『トウスクルム荘対談集』において「魂の陶冶」(*cultura animi*)に論究しているように——というよりは、むしろ損なうものとして捉えられていたのではないか。本稿はしたがって、このような基礎的学術に関するデカルトの肯定的(第一節)かつ批判的(第二節)な了解のそれぞれについて、とりわけ判断力の育成を主題に、当時の人文主義教育思想との比較をつうじて詳解することを課題とする。

I デカルトによるイエズス会教育の受容

デカルトが人文主義教育思想について論究する資料は、『方法序説』を除けば、フロリモン・ド・ボーヌを恐らくは宛先とする1638年9月12日付けの書簡が第一級の資料的価値を有しており、その読解が考察の前提となる。それは、この書簡において、精神が十分に教育されたといわれるにはどれくらいの時間が必要なのか、また、そのための時間を設定しうるとして、なぜ「学校」は無知か

ら覚知へといたる道筋の特権的な空間なのか、しかも、その道筋に本来的な終結点はあるのかといった、それ自体、哲学的に興味深い論点（cf. AT,II,377）が提示されているからではない。デカルトその人によるイエズス会教育の形式と内容に関する評価が披瀝されているからだ。

「[私は] ラ・フレーシュの学校ほど哲学の教授が立派に行なわれているところはないと考えます。[……] また、初めて家庭を離れる人にとっては、そこが近所のような感じを与えるのに対して、急に言葉も生活法も宗教も違った国に移るのは、非常な変化だと思われます。ラ・フレーシュへは、フランスのあらゆる地方から青年が参集するので、お互いに話し合うことにより性格も熟れ、ほとんど旅行をしたに等しい知識もえられるといえます。最後に、イエズス会の教師たちが生徒を平等に扱い、ほとんど上下の区別をつけないやり方は、極めて結構な創意であります。」(AT,II,378)

つまり、デカルトにとってかの基礎的学術として念頭におかれていたのは、自身が実際に授けられたイエズス会教育に他ならないと実証的には考えられるのである。

しかし『方法序説』によるなら、デカルトに固有な哲学の生成と展開にとって決定的であったのは、むしろ、イエズス会教育を修了してからの知的遍歴のほうではなかったか。「成年に達して自分の先生たちの手から開放されるやいなや書物の学問をまったく捨て」、そして「私自身のうちに見いだされうる学問、あるいは世間という大きな書物のうちに見いだされうる学問のほかは、もはやいかなる学問も求めまいと決心して」(AT,VI,9)、その青年時代の残りを旅行に用いたと述べられているように。ここで注意すべきこととして、人は旅において認識を拡張するのだから、それは余興や休暇としてではなく、一種の教育として理解される。その教育上の機能^{ベグゾッフ}を敷衍するなら、見知らぬ土地で感得される孤独を契機とした自己内対話——他者の慣習について自分はいかなる判断をくだすのかという問い——をつうじて、人は、自身の知的能力を試練にかける（デカルト曰く「私自身を試す」(ibid.))。「種々ちがった国民の習俗についていっそう健全な判断をくだすためにも、また物を見たことのない人がよく考えるように、われわれのやり方に反することはすべて滑稽であり理性に反しているなどと、思わぬようになるためにも、有益ではある」(AT,VI,6)と述べられているように、自身の知的能力のなかでもとりわけ判断力を矯正・育成することこそ、旅が果たす第一の教育上の機能である。なるほどデカルトは、旅において体現される相対主義をかように強調するが、それは懐疑主義や虚無主義を標榜するためではない。人は、「習俗」の相対的多様性を超越するような絶対的に確実な事物を求めて——これが第二の教育上の機能である——自己のうちへと視点を向け替え、内的な事物に関する認識を獲得するからだ。旅とはしたがって、判断力の育成と自己知の獲得の契機に他ならないのである。

そうであるなら、判断力の育成と自己知の獲得のためには、自国からできるだけ離れたところで自己を試練にかけるのがよい。しかし、出発をまえにじゅうぶんな支度の求められることも確かである。この点は、冒頭の書簡で言及されている寄宿制度が果たす役割を考察することで理解されるだろう。寮舎とは一般に、外部から完全に遮断されているわけではないが、多様な社会的背景をも

った学生が勉学をともにすることで、判断力の育成と自己知の獲得が準備される閉鎖的空間のことである。『方法序説』においてデカルトは、「それでも私は、学校でする勉強をやほりたいせつだとは思っていた」（AT,VI,5）と回顧し、また、「前の時代の人々と語ることは「旅」と「いわば同じ」（AT,VI,6）だと指摘しているのだから、擬似的な旅が繰り返される寮舎において営まれたイエズス会教育の形式と内容を把握することが以下での課題をなす。

イエズス会教育の実際を規定する要項『学事規程（*Ratio studiorum*）』（1599年版）^{2）}の分析から確認されることとして、古代ギリシア・ローマの書物をめぐる三種の教育形式（講述、質疑、討論）のもとで学生は、自身の判断力を矯正・育成することが期待される。書物の注釈（*cf. Ratio*, II, 28）からなる「講述」（*pralectio*）に続くのは「質疑」（*quaestiones*）であり、それから「討論」（*disputatio*）へ移る。討論とは、「会業」（*concertatio*）あるいは「演習」（*exercitatio*）によって書物の理解を深める修練（*cf. Ratio*, II, 30, 49-50, 56, 62, 63）として「社会的共同学習活動」^{3）}をすぐれて体現する。その教育的な機能を敷衍するなら、第一に、自分の判断力を吟味し、これを改善すること。それは、さきに地理上の移動としての旅について指摘したところに等しい。他者との議論においては、他者が依拠する視点について、予め用意された基準から速断するのではなく、その視点を反射鏡として、自身が依拠する視点が吟味されるからだ。第二に、各人が人間について抱えている観念を検めること。共同の知的活動が成立するためには、端的にいうなら〈人間は平等である〉という観念が不可欠である。ここで冒頭に引用した書簡の最後の文章をあらためて参照するなら、「観察」（*observatio*）と「点検」（*lustratio*）という監視^{4）}に基づくイエズス会教育（*cf. Ratio*, I, 20, 29 ; II, 14, 15）は、教師と学生のあいだに、また、学生と学生のあいだに、相互配慮という関係性を樹立することを目指していた。この関係性は一方で、教育において学生を放任しないことを、他方で、個々の学生に最適な教育を提供することを意味するが、これらに加えてより重要なのは、学生全員が平等に扱われることだ（*cf. Ratio*, II, 35）。このことが、修練というもの、さらには、教育というもの一般が成立するための基盤をなす。平等という理想は、外的な機構が制定するものではなく、また、自然に生成するものでもない。それは、人間に本性的に、つまり普遍的に分配されている知的能力が実際に使用されるその度ごとに、遡及的に確認されうるようなものである。このことはしかし、具体的には何を意味するのか。

第一に、人間は平等であるという命題は、とりわけ討論という営為において、あらゆる人間にはあらゆることが可能であるという命題、より精確には、あらゆる人間はあれこれのことについてあらゆる反対意見を提示できるという命題（*cf. Ratio*, I, 33）に読み替えられる。つまり、討論において或る意見が他の意見よりもア・プリオリに優れているとみなされてはならない（*cf. AT*, VII, 595）。しかるに第二に、本質的にいって批判的な次元が内包されている討論に懐疑主義者が実質的に参加しようとするなら、その人は懐疑を貫くことができない（*cf. AT*, VII, 477）。討論そのものが成立しなくなるからである。以上の限りでの〈討議的倫理〉の習得こそ、イエズス会教育が平等という人間の理想像を提示しつつ、学生に要求したことである。この倫理の習得が最終的には地理的な移動としての旅を準備するが、イエズス会教育は、すぐれて歴史上の移動としての旅に比せられていたのだから、その内容的側面を検討することが以下での課題をなす。

『学事規程』を分析して気付かれることに、イエズス会教育は書物偏重^{リブレスウ}の教育である。そこで目指されているのは当然のことながら、書物に書き留められた知識を注意深い反省の運動によって自己のうちに設えることである。しかし、主体による自己に対するこの働きかけは、自己に対して情報を与える^{インフォルメーション}ことに終始するのではない。思考することそれ自体が主体にとって可能となるように自己を変化させる^{トランスフォルメーション}ことも意味するのではないか。この点を確認して本節を終えよう。

イエズス会教育を特徴づける教育内容のうち、まずは歴史教育から。モンテーニュが展開する教育論（*Essais*, I, 26）と同様に、瑣末な歴史的事象の記憶は重視されず、カエサルやリウィウスといった歴史家（*cf. Ratio*, II, 46）の伝える過去の偉大な人物の行為について自分であればどのように判断するかという問いを契機にして、自身の判断力を矯正・育成することが目指されていた。『方法序説』第一部において「歴史の物語る目ざましいできごとは精神を高めるものであり、慎重に読むなら歴史は判断力を養う助けとなる」（AT, VI, 5）とデカルトが回顧しているのは、判断力を実際に行使してみるのに役立つ^{エフエンツ}〈事例〉が歴史には豊富だから。しかし、歴史的事象に関する「学殖（博識）」（*eruditio*）の追求が無視されていたわけでは決してない。書物の一説だけでは涵養されず、復読が必要とされる学殖は、キケロの修辞学（『弁論家について』）の伝統における「学識ある弁論家」（*doctus orator*）という人文主義的理想を実現するものとして取り上げられていく（*cf. Ratio*, II, 36）。ただし、学殖をめぐる『学事規程』「人文教師に関する規則」第一条の留保——「言語への注意を妨げない」^{リンガ}限りで、「節度もって」^{モデラ}利用すべき（*Ratio*, II, 46 ; *cf.* II, 43）——を見逃してはならない。とりわけこの前者の留保が意味するところは何か。

ラテン語教育は、十七世紀後半に聖書と典礼書の仏語訳という大事業に邁進することになるジャンセニストたちがポール・ロワイヤル修道院で実践していた母語中心の教育との差異として、イエズス会の取り組みを特徴づける（*cf. Ratio*, I, 21, 22 ; II, 25, 66）。しかし、今を生きる学生のために古の文化を習得させることは、いかに正当化されるのか。ラテン語教育の徹底は、やはり判断力の育成と自己知の獲得を目標として、学生が帰属する時代と地域を相対化するような教育環境を創出するためであった。「学校で学ばれる諸国語」は「古代の書物を理解するために必要である」（AT, VI, 5）とデカルトは述べているが、それは、お馴染みの文体に学生を同化させるのではなく、異化させることが目指されていたから。そのためにラテン語教育は、「模倣」（*imitatio*）という「学問的修練」（*litteræ exercitationes*）を主軸に実践されていたのである。それでは、どの著者のどの書物を模倣すべきかと問うなら、権威をめぐる問題に行き着く。中世においてラテン語「*auctoritas*」は、特定の主題について引用すべき書物や著者のことを意味していた⁵⁾。それは、イエズス会教育においても同様である（*cf. Ratio*, I, 34）。権威というもの一般に依拠する知的態度⁶⁾こそ『学事規程』を埋め尽くす大量の諸規則をまとめあげる形式上の統一性をなす。

この点をまずは抑えたいうえで、それでは、どの著者のどの書物が権威なのかと問うなら、検閲という問題（*cf. Ratio*, I, 16, 31-32, 34, 51）が今度は立ち上がってくる。イエズス会教育を修了したデカルトは、十分な吟味をもって選択された良質な書物や著者に繰り返し触れることで（*cf.* AT, IX-B, 5）、それなくしてはその後の知的活動が不可能となる基礎的学術——具体的には、注意、理解、比較、評価、表現など——をまずは獲得したと考えられる。なるほどデカルトが『精神

指導の規則』第十規則において、「打明けていえば、私の精神の生来の傾向として、私が常に研究の最大の楽しみとしてきたのは、他人の説を聴くことでなく、それをみずから工夫して (*propria industria*) 発見することであった」(AT,X,403 ; cf. X,214) と述べていることは確かである。しかし、ここで看過できないこととして、読書によって涵養される基礎的学術がなければ、人はそもそも「工夫」することなどできず、また、書物という真正の他者との出会いがなければ、人はその私的な世界を越えて十分に思考を発動させることもできない。したがって、「模倣」という修練を課す修辞教育で目指されていたのは、表現方法の習得のみならず、「思考の有機的な形式 (*forme organique de la pensée*)」⁷⁾ の獲得でもあったのだ。デカルトが『方法序説』第一部において、「すべて良書を読むことは、それらの著者であるところの、過去の時代の最もすぐれた人々との、いわば談話であり、しかも彼らがその思想の最上のものをわれわれに示してくれる、よく準備された談話なのである」(AT,VI,5) と回顧した所以である。

II デカルトによるイエズス会教育の批判

イエズス会教育に対するデカルトの評価は単に肯定的であるだけでなく、『方法序説』第一部を中心に批判的でもあった。その狙いは何か。本節では、とりわけ〈競争〉(*amulatio*)、〈討論〉、〈学殖〉に注目することで、それらが最終的には、知的活動の十全な展開を妨げる〈軽信〉と〈不信〉^{クレデュリテ}と^{アンクレデュリテ}という事態を招来してしまう危険があるために問題視されることを考察しよう。

一定の学習範囲と一定の学習期間のもとで相対的な卓越を競い合う学生は、〈軽信〉という障害にさらされる。『方法序説』第二部を参照するなら、それは「自分を実際よりもずっと有能であると思ひこんで」しまって「何ごとについても早まった判断をくださいのを控えず」、「自分のすべての思想を順序正しく導く」(AT,VI,15) ことができないような事態である。なるほどイエズス会教育は前節で指摘したように、平等という理想を前提にした「競争」(cf. *Ratio*, II, 27, 30, 32) を特徴とするが、それは、ジェズイットがルネサンス的な人文主義教育思想——たとえば、エラスムスの『子供たちに良習と文学とを惜しみなく教えることを出生から直ちに行なう、ということについての主張』(1529年) など——の圏内にあったからだ。イエズス会のこの教育方法がもたらす悪弊については、前節でもそうしたように同時代の対抗関係にあった別の方法と対比させるとき、その理解が容易となるだろう。ここでただちに想起されるジャンセニストのなかでもとりわけパスカルが『パンセ』において、「啓れ。感嘆は、幼時からすべて台無しにする。まあ、何てよく言えたこと。まあ、何てよくやったんでしょう。何てお利口でしょう。等々。ポール・ロワヤルの子供たちは、そういう妬みとか啓れという刺激を与えられないので、無頓着に陥ってしまう [*sic*]」(前田陽一訳) と述べているように。この断章において俎上にのせられているのは、一方で、より高い評価をもとめて卓越を競い合う学生の精神のうちに芽生える虚栄心という悪徳であり、他方で、そうすることのない学生の精神を蝕む怠惰という悪徳である。

とはいえ、ここで私たちの関心をひくのは、パスカルによる二重の考察そのものではない。むしろ、その前半部分である。というのもこの部分こそが、一見するとジェズイットの教育を全面的に評価しているかに思われるデカルトその人の教育論が実際のところ、競争原理を取り入れた教育方

法とは相容れないことを私たちに理解させるからだ。パスカルを先取りしてか否かはさておき、デカルトは、教育を競争の場に貶めることが〈轻信〉を招来しかねないだけでなく、^{インテリゲン}知能の指導そのものに無益であることを見抜いていたと考えられる。第一に、閉鎖的集団の内部で相対的優劣を競う限り、自分の知的能力を向上させることと、他人の知的能力を低下させることは同義である。つまり、その知的能力の向上を希求する人は、論理的には自分以外の人が可能限り知的に無能であることを願うようになってしまう。しかしそれは、知能の指導という理想から乖離した振る舞いだ。第二に、教育の成果を評価することができるとして、それは他者から付与される「褒賞」(cf. *Ratio*, I, 23 ; II, 19-21, 32, 33, 85, 86) によるべきだとは限らない。むしろ、教育の成果は、各人が知的な修練を自己に課したその先に感得される内的な満足によって評価されるべきではないか (cf. AT, X, 360-361)。外面上の褒賞を獲得したいがために学習という修練を自己に課すのではなく、自身の潜在的な知的能力を涵養することで——もし競争を論じることができるとしたら、それは過去の自分と現在の自分のあいだに認められるはず——「真の哲学」の構築へと邁進することの必要性を深く自覚することから学習に赴くべきなのである。

第二の知的な障害である〈不信〉とは、前節で考察されたところにもかかわらず、討論をつうじて形成されてしまう。第一に、『方法序説』第二部における論理学批判を参照するなら、「ものを学ぶ」のに役立つ〈発見の論理〉よりも、「みずからの知らない事からについて、なんの判断もせずに、たゞしゃべる」(AT, VI, 17 ; cf. IX-B, 13) のに役立つだけの〈伝達の論理〉が重視される。論証の技術をそれ自体のために錬磨することが重視される結果として、中世における造語になるラテン語「*lectura*」⁸⁾の対象となる書物の十全な理解は等閑にされ、また、個人の熟考に基づいた学問的知識の探究は希求されなくなる。だから、デカルトは「第二答弁」(AT, VII, 157)において、スコラ学者による「討論」と幾何学者による「定理」や「問題」の代案として「省察」という思考(叙述)様式を採用したと述べるのだ。討論の形式的・技術的な側面がもたらす悪弊に相関することとして、第二に、討論は本質的にいて、過去の著述家の意見の多様性・相対性に基づく。近世におけるヘレニズム哲学の復興に伴いアリストテレス以外の哲学者の主張がイエズス会教育の対象に含められた⁹⁾という背景にあってデカルトは、みずからの「方法」から導出される「真理」が思考における相対主義の克服には不可欠であるとみなすようになった。ただし、過去の哲学者の主張を個別に反駁するのではなく、「自分自身でいっそうよい意見を求めるよりは、他のひとの意見に従うことに、むしろ満足する」(AT, VI, 15)という他律的な知的態度それ自体を批判しようというのだ。第三に、「論争」(*controversia*)の悪弊について考察する『精神指導の規則』第三規則によれば、精神はこの営為において「明証的で確実なもの」に踏みとどまるどころか、「蓋然的な憶測」による「不明で未知の事柄」をも「敢えて」(*ausi*)主張してしまう(AT, X, 375)。ここで注目し値する「敢えて」という言葉で皮肉られた知的な大胆さが実は『情念論』第七十八項で論究される「盲目的な好奇心」(AT, XI, 386 ; cf. X, 371)の持ち主の無邪気さに通底するものであり、かつ、新奇な事象への盲従を引き起こす「驚きの過度」(*ibid.*)に対するデカルトの批判がアリストテレス的驚愕の認識論的役割をも射程に収めるものである¹⁰⁾ように、アリストテレス・トマス主義的伝統にあるイエズス会的討論においては、『情念論』の表現を借りれば「認識する」ためではなく、ただ「驚く」(*ibid.*)ため

だけに未知のものが追求されかねない。だが学問とは、未知を既知へと還元していく知的努力に他ならないはずだ。

以上の三点から理解されるように討論という形式に依拠する教育は、真実らしさ、つまり蓋然的なもの、さらには未知のものに満足することで真偽の判断を軽視または放棄するがゆえに、最終的には〈不信〉という事態を招来しかねない。どれも真実らしいと主張される限りは、どれも真実らしくないという主張が受け入れられてしまう恐れがあるから、『方法序説』第六部において指摘されるように、「学院で行なわれる^{ディスピュート}論争という手段」をもって「前には知られなかったなんらかの^{ヴェリタス}真理が発見された」ことはなく、それは「だれもかれも相手をいい負かそうとしているときには、双方の理由をはかりにかけるよりは、^{プレヴァンツラッス}まことらしさに物をいわせよう」（AT,VI,69；cf. IX-B,18）とするからだ。イエズス会的討論は、反宗教改革における論争のための論争としてその機能を積極的に果たすに応じて、判断力の育成という本来の教育的理想、さらには、明晰かつ判明な認識への到達という学問的理想から乖離していくと考えられるのである。

最後に、〈競争〉と〈討論〉はいずれも〈学殖〉の追求を随伴する。前節で確認したように、人文主義的教育思想に依拠するイエズス会教育において、理論的には区別される学殖と雄弁^{エムディチオ エロクエンチア}という二要素は、実際のところ相互補完的である。キケロが『弁論家について』（III, 125）で指摘するように、すぐれた雄弁には、文飾としての学殖が不可欠だから。学殖の対象は多岐にわたるが、1 / とりわけ歴史的事例の蒐集が試みられ、2 / 学生によるその記憶の一助として抜粋集が整備された。この二点に関するデカルトの批判を検討しよう。第一に、判断力の育成を目指す基礎的学術には、判断内容を提供する一定量の知識の提示という完結^{ペルフェクツィフ}的な意味と、将来に向けて判断力を鍛錬する準備活動という行動^{アクティフ}的な意味がある。判断力の育成という当初の目的が忘却され、学殖に関して前節で指摘した「節度」なしにその蒐集が自己目的化するとき、完結的な意味における基礎的学術の有用性、さらにはその即効性が強調されるようになる。知識のこの功利主義・経済主義的な使用は、その用法が古くはキケロの『アッティクス宛書簡集』にまで遡るラテン語「*curiositas*」という知的態度として体现される。ところで、学問の進歩に向けて秩序づけられた、真理の探求において蒐集される知識は、それ自体が目的とされることはなく、対象を統括する法則の発見に寄与するはずだ。したがって、すでに参照した『情念論』のみならず『真理の探求』（AT,X,500）においても批判されるように、盲目的な「*curiosité*」による学殖の追求は、経験における無限な所与を一つの体系に方法的に集約しようとする知的努力を欠く。

第二に、『方法序説』冒頭において「この序説が長すぎて一気に読みとおせぬようなら、六部に分けてもよい」（AT,VI,1）と自明なことを述べるデカルトのこの平凡な文言が実はキケロの『弁論家について』（II, 350-361）による修辞学的記憶術の実際的方法を示唆するものであるように、このような^{テクニク}技術に対するデカルトの関心を看過することはできないだろう。ジェズイットも同様に、その実際的方法の一つとして、学問的知識を広く浅く蒐集した抜粋集¹¹に依拠するところ多大なものがあつた（cf. *Ratio*, I, 46；II, 52, etc.）。だが抜粋集とは、著者の思考をそれらが置かれた文脈とは関係なしに雑多に集めたものにすぎない。デカルトによれば著者の思考は、書物の最初から最後まで——なるほど読者は、直線的に走破すべき、語、行、そして頁の連続として立ち現れる書物のうち

を自分の思うように〈^{フコナーブ}密猟〉できるとしても——、その全体に接することで一層よく理解されるのは明らかであり（cf. AT, VIII-B, 41）、また最終的には、各人が自分のちからで思考したところに置換されるべきだ。じっさいに「記憶という修練」（cf. *Ratio*, II, 37, 86）には「模倣」という修練が不可欠だが、これは前節で考察したように、予め他者から借りてこられた模範に各人の思考を従属させることであった。しかし『精神指導の規則』第三規則において、「他人のなしたすべての証明を記憶に留めていても、われわれの精神が実際あらゆる問題を解きうるものでなければ、われらは決して数学者とは成らない」と言われ、また「プラトンやアリストテレスの議論をすべて読んだとて、示された事物についてしっかりした判断を下しえなければ、われらは決して哲学者とは成らない」（AT, X, 367）と述べられるように、或る事がらについて先例主義的にくだされる判断を超えたところで、各人はその判断力を育成すべきなのだ。

* * *

イエズス会が体现した人文主義教育思想に対するデカルトの見解は、受容と批判を特徴とする。本稿の結論は、これら二つのうちのどちらか一方を選択して、これをデカルトの最終的な見解として提示することではない。一見すると相反する方向を示す二つの評価の相克は、〈自分のちからで考えることを学ぶ〉という理想（cf. AT, I, 282 ; IV, 306 ; IV, 537 ; VI, 4 ; VI, 27, etc.）をデカルト教育論の要諦として措くとき可能になるだろう。しかし、このように定式化された理想は、曖昧である。まず、学習の対象と範囲が無規定なままだから。このことに相関することとして、第二に、学習の対象と範囲はどれほど困難なものであっても構わないということが許容されてしまい、^{フデイカク}極端だから。いずれにしても第三に、一般論が述べられているにすぎず、具体的でないから。これら三点はいずれも、それが教育に関することがらであれ、他の領域に関することがらであれ、取り込まれるべき課題は、あくまでも自分のちからに見合ったものであるべきというデカルト的な慎重さ（cf. AT, XI, 447）に対立する。したがってかの理想は、これについて与えられる解釈がどのようなものであれ、そこで問われているのはあくまでも〈学ぶ〉ということなのだから、いかなる基礎的学術の習得が要求されているのか、それが明示されなければならない。その必要性和重要性を自覚していたデカルトは、一方で、〈学ぶ〉ということに具体的内実をもたせるべくイエズス会教育を参照軸として立てると同時に、他方で、〈自分のちからで考える〉ということに言語遂行論的に忠実であるべくイエズス会教育を超克する途を選び取ったと考えられる。

注

- 1) デカルトからの引用／への参照は、DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par ADAM, Ch. et TANNERY, P., Paris : J. Vrin, 11 vols., 1964-1974 に拠り、AT の略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表示する。論者による強調は傍点で、補足は [] で表記する。邦訳としては、私訳の書簡を除いて野田又夫のそれを参照する。

- 2) 『学事規程』からの引用／への参照は、L. Lukács 編（坂本雅彦訳）『「イエズス会学事規程」1599年版』、長崎純心大学比較文化研究所、2005年（上巻）、2008年（下巻）に拠り、*Ratio* の略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表示する。『学事規程』に関する邦語による歴史的な分析については、わけでも桑原直己『「イエズス会学事規程」におけるイエズス会学校』（『清泉女子大学キリスト教文化研究所年報』第17号、2009年、27-49頁）を参照のこと。また、デカルトとの関係では、久保田静香、相馬伸一、山田弘明の各氏の研究を参照のこと。
- 3) K・ルーメル（安斎伸訳）『自由教育思想の系譜』（南窓社、1976年、第7章）を参照のこと。
- 4) Cf. SCHIMBERG, A., *L'éducation morale dans les collèges de la compagnie de Jésus en France sous l'Ancient Régime*, Paris : Honoré Champion, 1913, pp. 294-297 ; SNYDERS, G., *La pédagogie en France au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris : P.U.F., 1965, pp. 39-47 en particulier.
- 5) Cf. KUTTNER, S., 'On 'Auctoritas' in the Writing of Medieval Canonists : the Vocabulary of Gratian,' in *La notion d'autorité au Moyen-Âge*, Paris : P.U.F., 1982, pp. 69-81.
- 6) Cf. BLUM, P.-R., 'L'enseignement de la métaphysique dans les collèges jésuites d'Allemagne au XVII^e siècle,' in *Les jésuites à la Renaissance*, Paris : P.U.F., 1995, pp. 99-101 en particulier.
- 7) KAMBOUCHNER, D., 'Descartes et le problème de la culture,' in *Bulletin de la société française de philosophie*, t. XCII, 1998, p. 23.
- 8) Cf. HAMESSE, J., 'Le modèle scolastique de la lecture,' in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris : Édition du Seuil, 1997, p. 128 en particulier.
- 9) Cf. LOHR, Ch. H., 'Les jésuites et l'aristotélisme du XVI^e siècle,' in *Les jésuites à la Renaissance*, Paris : P.U.F., 1995, pp. 84-85 en particulier.
- 10) Cf. RENAULT, L., 'Descartes et la scolastique ou la critique cartésienne du *thaumazein*,' in *La Formation de Descartes*, La Flèche : Prytanée national militaire, 1997, pp. 106-147.
- 11) Cf. SCHMITT, Ch. B., 'Philosophy and science in sixteenth-century Italian universities,' in *The Renaissance : Essays in Interpretation*, London-New York : Methuen, 1982, p. 315 en particulier.

Descartes et l'humanisme dans l'enseignement jésuite

Yoshinori TSUZAKI

Notre article porte sur l'enseignement des Jésuites de La Flèche, la lettre de Descartes en 1638 suggérant son utilité et sa nécessité dans la formation du jugement car les élèves y appréhenderaient par eux-mêmes les doctrines des textes des Anciens à l'aide d'un triple exercice : *pralectio*, *quaestiones* et *disputatio*. Nous nous sommes toutefois demandés dans quelle mesure Descartes accreditait l'aspect sinon *matériel* du moins *formel* de cet enseignement après une analyse détaillée de la *Ratio studiorum* (1599) des Jésuites, puisqu'il serait, en effet, susceptible de nourrir deux vices intellectuels : l'incrédulité et la crédulité. Le sujet en quête de vérité devrait pouvoir réaliser la *formation de soi* laquelle suppose un juste milieu entre ces deux écueils ainsi qu'un passage s'opérant par l'exercice ferme et constant de l'esprit. De la simple présence dans l'entendement d'une perception claire et distincte, on parvient à l'élaboration d'une « vraie philosophie » comme Descartes l'imagine dans la *Lettre-Préface* aux *Principes de la philosophie*.

スピノザ『知性改善論』における定義の問題 ——『知性改善論』の未完成について——

秋保 亘

周知のように、スピノザの『知性改善論』（以下TIEと略記）は未完の著作である。それがなぜ未完のままに残されたのかという問題をめぐって、これまで多くの解釈がなされてきた。その中でMatheronは、TIEの未完成の理由がその理論的な困難にあるのではなく、この著作が読者として想定していると彼の考えているデカルト主義者たちに対する「教育的難局 [impasse pédagogique]」にあると主張する¹⁾。本稿で私たちはこうした解釈に反して、TIEにおいて提示される定義論を詳細に検討することにより、この著作がまさに理論的な諸困難を抱えており、このことがその未完と連関するという解釈を提示する。

スピノザは定義論がTIEの「方法の第2部」全体のかなめであるという[TIE94]。これから詳述していくが、TIEではスピノザの全著作の中で定義にかんしてもっとも多くのことがらが述べられており、この点においてスピノザ哲学における定義の位置づけや機能について多くの論点を提供してくれる一方で、いくつかの問題をはらんでもいる。控えめにいっても、TIE全体を通してみたときに、そこで提示されている定義論、あるいは少なくともスピノザが提示しようとしていた定義論が成功しているかどうかは極めて疑わしい²⁾。その是非を検討するために、私たちはまずスピノザが定義論を導入する文脈を簡単におさえ、そのうえで定義にかんする論点、問題点を取り出していく。

1

真の観念を偽の観念、虚構された観念、疑わしい観念から区別、分離しようとする「方法の第1部」[50-90]に続いて、「方法の第2部」が開始される。ここでの目標のひとつとしてあげられるのは、明晰かつ判然とした観念、「精神の力能自身に由来することがなく、身体が[...]さまざまな運動を受容する限りにおいて、外的な諸原因に由来する偶然な（いってみれば）孤立した諸感覚に起因する」[表象力[*imaginatio*]] [84]と区別された純粹精神、いいかえれば知性³⁾から形成される観念を持つことであり、それにはA) もの[*res*]がその本質から概念されるか、あるいはB) 近接原因[*causa proxima*]から概念されることが求められる[91-92]。この要求は、「ものの十全な本質を把握し、かつ誤謬の危険がない」[29]とされた「ものがその本質のみによって、あるいはその近接原因の認識によって」なされる第四の知得の様式[19]との関係で、「認識されていない諸々のものが[...]私たちによって知解されるために」この様式がいかにして適応されるべきか[29]という議論の延長線上にあると考えられる⁴⁾。その本質のみによって、あるいはその近接原因によって認識されるべきものが、いまだ認識されていない諸々のものであるとされている点は、のちの行論に大きく影

響すると思われるので、注意を促しておく。

ところで、上記のA)とB)の2区分はA) それ自身においてあり [sit in se]、人々がいうように [ut vulgo dicitur] 自己原因⁹⁾ であるようなものと、B) それ自身においてなく、実在するために原因を要求するもの、という二つの区分に対応している[92]。つまり、若干敷衍しているなら、実在するために他の原因を要しないものは、その本質のみによって概念されるべきであり、他方実在するために原因を要するものは、その近接原因から概念される必要がある、ということが主張されているのである。続いてスピノザは、諸々のものの探求にたずさわるかぎり抽象的なものから結論を導き出してはならず、たんに知性のうちのみあるものを、ものうちにあるものと混同しないようにという注意を与えたのち、「最上の結論は或る特殊の肯定的本質 [essentia particularis affirmativa] から、いふなら [sive] 真で正当な定義から引き出されるべきであろう。というも、普遍的な公理のみからは、知性は個物 [singularia] へと降りていくことができない」[93] からであると述べる⁹⁾。この箇所以降にはじめて、定義に対して大きな重要性が与えられるようになり、定義にかんして詳細に語られていくことになる。スピノザの議論の展開を見る前に、ひとまずここまで語られたことがらを整理し、いくつかの問題を提起しよう。

まず定義論が導入される際のもくろみとして、いまだ認識されていないものを、その本質からか、あるいはその近接原因からとらえることが主眼となっており、さらに純粹精神から形成される明晰かつ判然たる観念を持つことが目指されているという点をおさえておく必要がある。まさにこの目標へと至るための手段として、定義論が導入されてくるからである。加えて、スピノザのこの議論の重点は、抽象的なものとたんに知性のうちのみあるものを避け、ものうちにあるものを目指し、ものそのものの「特殊の肯定的本質」いふなら「真で正当な定義」が求められるべきであるということにある。というもスピノザによれば、「観念はより特殊の [specialiter] であればあるだけ、それだけいっそう判然とし、したがってより明晰だから」であり、「それゆえ特殊なものども [particularia] の認識をこそ、私たちは求めるべき」だからである⁷⁾ [98]。ところが、ここですぐさまいくつかの疑問が生じる。まず、第一に、定義とは或るものが「何であるか」、この意味で本質を記述するものである⁸⁾とさしあたり理解しておいたうえで、「本質」と「定義」が「いふなら [sive]」という接続詞によってつながれていることは理解されると思われるが、しかしながら、いまだ認識されておらず、これからその本質ないし近接原因をとらえることで探求されるべきものに対して、私たちはどのようにして定義を与えることができるのだろうか。つまり、或るものを定義するには、それがあらかじめ何らかの仕方ですでに知られていなければならないはずであるし、またそもそもどのようにして未知のものに定義を与えることができるのだろうか。この観点からスピノザの議論の展開を追っていくと、彼は探求されるべきものとその探求のために用いられるものを混同しているように思われ⁹⁾、のちに明確にするように、まさにこの混同の中でTIEは未完のまま残されているのである。さらに第二に、一般的に「何であるか」にかかわる定義がどのようにして特殊なもの、個別のものにかかわりうるのだろうか。この第三の疑問にかんして、スピノザは特殊なもの、個別なものと同置される一般的なもの、抽象的なものに対する批判を行っており、ここから私たちの疑問に対応するスピノザの論点を引き出せるように思われる。スピノザは、「あらゆる

る普遍的なものがそうであるように、或るものが抽象的に概念されるとき、特殊的なものどもはつねに、自然のうちに実際に実在するよりもさらに拡張された仕方理解されてしまう。さらに、自然のうちには、ほとんど知性から逃れてしまうほどの微細な差異を有する多くのものがあるから、（もしそれらが抽象的に概念されるなら）私たちはそれらを容易に混同してしまう」[76] という。つまり、個々別々なもののそれぞれの特殊性を度外視してしまう一般的概念、抽象的概念を用いることなく、特殊的なもの、個別的なものを、あくまでその特殊性、個別性を示すような仕方、すなわちまさに「特殊的肯定的本質」を示すような仕方定義すべきであるということが求められていると考えられる。この意味において、先の「普遍的な公理のみからは、知性は個物 [singularia] へと降りていくことができない」[93] という言明が理解されるだろう。すなわちスピノザは特殊的なもの、ないし個物の本質を問題にしていると考えられるのである。とはいえ、スピノザが特殊的なものの定義を目指しているということは読み取れるにせよ、しかしながら、どのようにして特殊的なものを定義すればよいのかはいまだ明確ではない。さらに自然のうちにある微細な差異をもったすべてのものどもにかんして、それぞれひとつひとつ定義を与えていくということがスピノザの念頭におかれているとするなら、これは到底不可能なことからであるはずである。以下ではこうした諸問題を意識しながらスピノザの議論の展開を追っていく。

2

それゆえ、*invenire* するための正しい道は、*ex data aliqua definitione* 諸々の思惟を形成することである。このことは私たちが或るものをよりよく定義すればそれだけいっそうより適切により容易に進むであろう。そういうわけで、この方法の第二部全体のかなめはまったく次のこと、すなわちよい定義の諸条件を認識すること、続いて定義¹⁰⁾を *invenire* する仕方[*modus*]に存する。それゆえまずは定義の諸条件にとりかかろう。[94]

この箇所ですで問題となるのは、二つの *invenire* をどう訳すかということである。というのも、*invenire* を「発見する」か、あるいは「案出する」か、どちらで理解するかによって文意が変わってくるからである。まずひとつめの *invenire* は、いまだ認識されていないものを探求するために定義論を導入するという上に述べたスピノザの意図を勘案すると、「[或るものを] 発見するための正しい道」と訳すべきであると思われる。ところが、二つ目の「定義を *invenire* する」の方はといえば、こちらはより複雑な問題をはらんでいる。というのは、「定義を発見すること」と、「定義を案出すること」いいかえれば「定義を作成すること」は別のことからであると思われるからである。とはいえそもそも、「定義を発見する」というのはどういうことかなのか。それはあたかも定義が、たとえば精神のうちのどこかに見出されるべきものとして埋もれていて、私たちに発見されることを待っているかのようである。けれども、スピノザがそのようなことを考えていたとは決して思われない。さらに、「私たちが或るものをよりよく定義すればそれだけいっそう [...]」ということばから理解できるように、スピノザはあくまで定義を「作成すること」を主眼としているわけだから、素直に読めば、この二つ目の *invenire* は定義を「案出すること」つまり作成することと理解すべきだ

ろう。ところが、先に指摘しておいたように、スピノザは定義にかんして、探求されるべきものとその探求のために用いられるものとを混同していると思われるところがあり、スピノザの議論の展開を慎重に吟味していく必要があると思われる。加えてこの問題は、*ex data aliqua definitione* をどう訳すかということにもかかわってくる。というのもこの文は、「或る与えられた定義から」というように *data* の所与性を強く読むか、あるいは「ある定義を与えることから出発して」といったように、定義を与えること、つまり定義を作成するというところに重点を置いて読むかで、これもまた意味合いが変わってくるからである¹¹⁾。ここではさしあたり、スピノザの本来の（と思われる）意図を勘案して、「定義を作成する」という意味で理解しておくことにしよう。そうすると、「よい定義の諸条件」といわれるのは、より正確に表現すれば、「よい定義を作成するための諸条件」として理解することができる。ところで、この「諸条件」とは具体的にはどのようなものなのだろうか。「定義が完全といわれるためには、ものの内的な本質 [*intima essentia*] を説明しなければならず、さらに私たちは何らかの諸特質をその本質に置き換えてしまわないように注意しなければならない」[95] とスピノザはいう。ここでの彼の主張の要点は、正当な定義が A) 定義されるものの本質を説明するものであるということ、そして B) その本質の代わりに諸特質によって、定義されるものを説明してはならない、という二点である。本質の代わりに特質によってなされた定義の例として、スピノザは有名な円の例を持ち出す。「もし [円が] 中心から円周へと引かれた諸線が等しい或る図形であると定義されるなら」この定義は円の本質を説明せず、単にその特質を説明しているだけであると彼はいう [95]。そして、本質の代わりに特質によって定義することは、図形やその他の思惟的存在 [*ens rationis*] にかんしてはそれほど重大な問題を生じさせないが、しかし自然的・事象的存在 [*ens physicum et reale*] にかんするなら問題は大きいと彼は続ける [95]。この存在の二区分は先ほどの「知性のうちにあるもの」と「ものにおいてあるもの」の区分 [93] と密接にかかわりあっていると考えられる。つまり私たちは、図形やその他の理知的存在のような「知性のうちのみあるもの」と自然的・事象的存在のような「ものにおいてあるもの」を混同することなく、はっきりと区別したうえで、ものについての探求に向かわなければならない。そして定義が特質ではなくものの本質を説明すべきであるのは「疑いなく [*nimirum*] 諸々のものの諸特質は、それらの本質が知られないなら知解されないからである」[95] というスピノザ自身の断定に基づいているのである。

あくまで本質を求め、特質でもって定義してしまうことを避けるために、続いてスピノザは、「創造されたもの」と「創造されないもの」¹²⁾、すなわち92節のそれ自身においてなく、実在するために原因を要求するものと、それ自身においてあり、自己原因であるようなものの区分それぞれについて、定義を作成するうえで守られるべきこと、つまり定義作成の「諸条件」[94] とと思われるものを提出する。その内実とはいえば、前者にかんしては、Ⅰ) 定義は近接原因を含まなければならない、Ⅱ) ものの定義は他のものどもと結び付けられてみられることなく、そのみでみられる限り、ものすべての特質がそこから結論されることができるようでなければならない、Ⅲ)¹³⁾ すべての定義は肯定的でなければならない、ということであり、他方後者にかんしては、Ⅰ) すべての原因を排すること、いいかえれば、対象が自らの存在 [*esse*] 以外のいかなるものをも自らの説明のために必要としないこと、Ⅱ) そのものの定義が与えられれば、「それが在るか？」という問いに余地を

残さないこと、Ⅲ) 形容詞にもなりうるようないかなる実詞 [substantiva] も実質上¹⁴⁾ 持たないこと、
 いかえれば、或る抽象概念によって説明されないこと、Ⅳ) その定義からすべての特質が結論さ
 れること、以上のことがらが求められる [96-97]。

さて、全体としてみたときに、これらの定義の要件は、はたして定義を作成するための条件たり
 えているだろうか。ひかえめにいっても、これらはあまりにも形式的、抽象的に過ぎ、定義を実際
 に作成するうえで守られるべき最低限の基準、いかえれば必要条件でしかないように思われる。
 実際スピノザは「必要要件 [necessarium requisitum]」ということばを用いているのである [96]。と
 ころで、先にスピノザはよい定義の条件を認識し、続いて定義を invenire する仕方を求めようとし
 ていた [94]。ここまでみてきた定義の要件は、いま述べたように、必要条件としてはかろうじて認
 められうるにせよ、しかしこのことは、定義を案出する、いかえれば実際に定義を作成する仕方
 までは具体的に教えてくれないように思われる。当然スピノザは、自らが予告していたところ
 にしたがって、この定義を作成する仕方を明らかにすべきであるのにもかかわらず、上にみた諸条
 件を提示したのち、彼はあっさりと話題を変えてしまう [99]。とはいえ、こののちのスピノザの議
 論から、定義にかんする彼のもくろみとその理論的困難が示されると思われるので、最後まで彼の
 歩みを検討していこう。

3

先に述べたように、スピノザは特殊なものどもの定義を念頭において論を進めているように
 思われた。これを端的に裏付けるように思われるのは 101 節末尾の「変化する諸々の個物の定義
 [definitionum rerum singularium mutabilium]¹⁵⁾」ということばである。スピノザはこの箇所の前に「変
 化する諸々の個物」と「確固・永遠たる諸々のもの [res fixae et aeternae]」とを区別している [100]。
 そのうえで、確固・永遠たるものが変化する個物の定義の類のようなもの¹⁶⁾ で、またすべてのもの
 の近接原因であるといわれる [101]。さらに、変化する諸々の個物の実在は、その本質とは何の
 連関ももたないといわれ [100]、先述の実在するために原因を要する「創造されたもの」[92,96] と
 みなすことができる以上、スピノザが求めていた定義の条件にしたがえば、この変化する諸々の個
 物の定義は近接原因、すなわち確固・永遠たるものを含まなければならない、ということになるは
 ずである。そうなるとまずはこの確固・永遠たるものを理解しなければならないということになる
 だろう。私たちのこの予想通り、スピノザは「私たちが永遠たる諸々のものの認識に到達すること
 ができるために、またそれらの定義を上述べた諸条件によって形成するために必要な」ことがら
 を示していこうとする [103]。しかしそのためには、スピノザが主張するには、さらに「知性と、
 その諸特質と諸力 [vis] の認識」が求められなければならない [105]。これ以降のスピノザの議論は、
 TIE の定義論が抱えている複数の問題が、さらに絡まりあっているさまを明示してくれるように思
 われるので、少し長くなるが彼のおおよその論述を以下に引用する。

[106] [...] 私たちは（方法のこの第二部において述べられたことがらによって）必然的にこれ
 ら [知性の諸力と本性] を思惟と知性の定義そのものから導出することにつとめよう¹⁷⁾。[107]

しかし私たちはここまで、諸定義を *invenire* するどのような規則 [regula] ももたなかったし、また、知性の本性いうなら定義とその力能が認識されなければそれらの定義を立てることができないのだから、ここから帰結するのは、知性の定義がそれ自身で明晰でなければならないか、あるいは、私たちが何ものをも知解することができないか、ということである。ところが、これ [知性の定義] はそれ自身でそれのみで [per se absolute] 明晰ではない。しかしながら、その [知性の] 諸特質は、私たちが知性から得るすべてのものと同様に、その本性が認識されなければ明晰かつ判然と知得されることができない。したがって、私たちが明晰かつ判然と知解している知性の諸特質に注意を向けるなら、知性の定義はそれ自身で知られるようになるだろう。

まず問題となるのは、この箇所ですピノザが「ここまで、諸定義を *invenire* するどのような規則ももたなかった」と明言していることである。先にみたようにスピノザは、定義を作成するための諸条件だけはかろうじて示しているように思われたが、実際に定義を作成する仕方 [modus] まで示していないようにみえた。いま問題としている箇所ではたしかに「規則 [regula]」ということばが用いられているにせよ、語られていることがらを考慮すれば、この箇所まで定義を作成する仕方を示すにはいたっていない、ということ、スピノザ自身が認めているとみなすことができる。そして結局のところ、TIE 全体をとおして、この定義を作成する仕方／規則が示されることは最後までなかったのである。次に指摘できる問題は、知性の定義をめぐる循環である。すなわち、求められている知性が有する諸特質を導き出すためには、あらかじめ知性の定義が知らなければならない、ところが、知性の定義は知られていない、けれども、求められているものであるはずの知性の諸特質からその定義を知ることができる、という明らかな循環である¹⁰⁾。ここではっきりとみてとれるのは、探求されるべきものとその探求のために用いられるものが混同されているということである。さらにこれと連関する問題として、或るものの本性ないし本質とその特質のかかりについてのスピノザの混乱がみてとれる。つまり、上述のように、スピノザは「諸々のものの諸特質は、それらの本質が知られないなら知解されない」[95] と断定していたのだが、ここで彼は逆に、知性の本性いうなら定義の方がその諸特質から導き出されるとしているのである。探求されるべきものは、まずは知性の本質とその諸特質と諸力であるとされる。そしてこの探求のために用いられるものは知性の定義である。私たちが先に注意を促しておいたこと、つまり、いまだ認識されていないものをとらえていくというもくろみのもとで定義論が導入されてきたということを思い起こしてみよう。少なくとも知性の本質はいまだ認識されていないものであり、したがって探求されるべきものである。ところが、これもまた先に記しておいたように、いまだ知られていないものにたいして定義を与えることなどできないのではないか。それにもかかわらずスピノザは、知性の本質を知性の定義から導き出そうとしている。探求されるべきもの（ここでは知性の本質）とその探究のために用いられるもの（ここでは知性の定義）とのこの混同は、「知性の本性いうなら定義とその力能が認識されなければそれらの定義を立てることができない」というスピノザの言明に端的に示されている。ここでスピノザは本質ないし本性と定義を「いうなら [sive]」という接続詞によって等置したうえで、さらにその定義を立てる、ということ語っていると読みとることができ、結局のこ

ろ定義の身分に一貫性が欠けていると考えざるを得ないのである。実のところ、こうした定義の身分にかんする危うさは、「最上の結論は或る特殊的肯定的本質から、いうなら真で正当な定義から引き出されるべきであろう」[93]という、定義論が導入される際の端緒となっている記述にすでにはらまれていたといえることができる。つまり、この「いうなら [sive]」という接続詞が、本質と定義という両項の身分上の混同をすでに用意していたと考えられるのである。さらに、私たちが先に注意しておいたように、定義を *invenire* すると語られるさいに、この *invenire* が「定義を作成する」ということだけではなく、「定義を発見する」ということとしてもとらえられることができ、*invenire* ということばそのものが元来有しているこれら二つのことがらの緊密な連関もまた、さらにスピノザによる探求されるべきものとその探究のために用いられるものとの混同を準備していたと考えることもできるのである。

このように、TIE 末尾近くで語られる定義論では複数の問題がさらにもつれ合っているさまをみてとることができる。こののち、スピノザは知性の諸特質を八つ列挙したうえで、「これ [思惟の本質] はいましがた検討してきた諸々の積極的特質から求められるべきである。すなわち、そこからこれら諸特質が必然的に帰結し、あるいはそれが与えられればこれら諸特質が必然的に与えられ、それが取り除かれればこれらすべても取り除かれるところの、共通な或るもの [aliquid commune] がここに立てられなければならない」[110] という。Di Vonaによれば、この「共通な或るもの」とは本質である¹⁹⁾。そうだとすれば、ここでスピノザはまたしても本質とその特質のかかわりにかんする混乱を示しているといえることができるだろう。すなわち、本質は諸特質から求められるべきであるとされるのに、この諸特質が今度は本質から帰結される、という循環である。そしてTIEはこの箇所では筆をおかれている。TIEはここまでみてきた定義にかんする諸問題の錯綜のうちに中断され、未完のままにとどまってしまったのである。ところがこうした様々な問題があるにもかかわらず、『エチカ』での定義理解の際にTIEの定義論に依拠する解釈²⁰⁾がスピノザ解釈史上のひとつの伝統をなしているといつてよい現状がある。本稿ではこのスピノザ哲学のより大きな文脈にまで波及する解釈的伝統に疑念を提起しえたと考える。そのうえで『エチカ』の定義をどのように捉えなおしていくか。これを今後の課題とする。

注

- 1) A. Matheron, "Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé?", *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS, 2011, pp.541-551, p. 542 参照。なお本稿ではTIEの参照箇所はBruder版の段落番号のみを表記する。なお引用文中の[]は引用者の挿入である。
- 2) 上野もTIEが「まさに定義論で失敗していて未完に終わっている」と明言する。上野修「スピノザ『エチカ』の〈定義〉」『アルケー』2012年(20号)、pp.42-53、p.44。私たちは上野と同じ結論に至ることになるが、それは私たち独自の諸論点を介してである。
- 3) 「純粹精神 [pura mens]」が文脈上「知性」と置き換え可能であるということについては、P. D. Eisenberg, "How to Understand the *De Intellectus Emendatione*", *Journal of the History of Philosophy*, 1971, vol., 9, pp.171-

- 191, p.173, p.179, n.12 を参照。
- 4) この参照先は 19 節と 29 節であると考えられる。M. Beyssade も同じ参照先を指示している。Spinoza, *Œuvres - I Premiers écrits*, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, PUF, 2009, p.153, n.144.
- 5) 本稿では自己原因にかんする詳しい議論には立ち入らない。Cf. Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, PUF, 2002, pp.295-298. とりわけ「vulgo」にかんしては p.295, n.2 を参照。また松田克進『近世哲学史点描』行路社、2011 年、pp.132-154 参照。
- 6) 以下では *sive* の訳を「いうなら」と強調して示す。*sive* という接続詞の用法は以下の三つに大別されるように思われる。つまり、*sive* によってつながれる両項の a) 並置、b) 同義ないし等価、c) 選言（必ずしも排他的ではないが、排他的であるときもあり、その場合両項を区別することに意味があるということになる）、以上三つである。こうした *sive* の用法について、Marilène Phillips, “La *causa sive ratio* chez Descartes”, *Les Études philosophiques*, 1984, t.1, pp.11-21, p.13, n.1. をも参照。本稿では以下でこうした *sive* の多義的な用法が TIE 定義論に含まれる理論的困難の一因となっていることを示していく。
- 7) ここでの *specialiter* と *particularis* をともに「特殊的」と訳す。実際少なくとも TIE の定義論の文脈においてスピノザは両者を区別していないと思われる。また同じ理由から本質と本性、さらに *proprium* と *proprietas* (ともに「特質」と訳す) も置き換え可能なものとして扱う。cf. H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus De Intellectus Emendatione*, Oxford at the Clarendon Press, 1940, p.210, n.2.
- 8) たとえば「定義は一般的に、ものの本性を説明する語り [oratio] である」。Eustachius, *Summa philosophica*, I, 155-156. Cf. Gilson, *Index scholastico-cartésien*, Vrin, 1979 (2^{éd}), 113. また「定義することは、ものの本性をその本質的なもの [essentialia] によって境界画定し、限定することである *terminare & finire*」。Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, 1613 (reprint, 1980), p.500. また「定義は定義されるものの本質を表現する」。Albert Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, F. Alcan, 1906, p.52.
- 9) cf. Joachim, *Op. Cit.*, p.211. また上野、前掲論文、p.45 参照。
- 10) テキスト原文は…in modo eas inveniendi となっており、形からみれば「諸条件」を受けていると思われるが、その場合「よい定義の諸条件を認識すること、続いて [deinde] その諸条件を発見すること」となり、文意が通らないため、文法上は無理だが「定義」と読む。
- 11) M. Beyssade は、“…se donner quelque définition comme point de départ pour former des pensées…”として後者の意味合いを強く出して訳している。Spinoza, *Op. Cit.*, p.123.
- 12) cf. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol.1, Wolfson, Harvard University Press, 1962. vol.1, pp.350-351, vol.2, p.143. なお『デカルトの哲学原理』第 1 部定理 12 系 2 証明、「形而上学的思想」第 2 部第 10 章参照。
- 13) テキスト上このローマ数字Ⅲはあらわれないが、ひとつの要件としてみなせるために数字を付して独立させた。
- 14) テキストは *quoad mentem* であるが、文意を勘案して岩波文庫畠中訳にならい「実質上」と訳す。スピノザ『知性改善論』畠中尚志訳、岩波文庫、1931 年、p.77 参照。
- 15) *definitionum* として複数形になっている点に注意されたい。

- 16) この *res fixae et aeternae* にかんしては従来さまざまな解釈があるが、本稿では詳しく検討する余裕はない。Cf. Rivaud, *Op. Cit.*, p.49, n.91. さらに、まとまった議論として E. Giancotti, "On the Problem of Infinite Modes", in Y. Yirmiyahu (ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Brill, 1991, p.115, n.8 を参照。
- 17) ここでスピノザは思惟と知性を区別していないように思われるため、この文脈では本稿でも両者を区別しない。
- 18) この知性の定義をめぐる循環にかんして、Herman De Dijn, "Conceptions of Philosophical Method in Spinoza: Logic and *Mos Geometricus*", in *Review of metaphysics*, 1986, vol. 40, pp.55-78, p.63. また Joachim, *Op. Cit.*, p.214. さらに Vona, "La definizione dell'essenza in Spinoza", *Revue internationale de philosophie*, vol. 31, 1977, pp.39-52. p.41. さらに上野、前掲論文、p.45 参照。
- 19) Pierre Di Vona, *Op. Cit.*, p.43. この *aliquid commune* にかんして、De Dijn も本質とみなしている De Dijn, *Op. Cit.*, p.60.
- 20) その主なもののみをあげる。G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford at the Clarendon Press, 1954, pp.22-31, pp.45-47. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, pp.16-18, pp.120-126. M. Gueroult, *Spinoza I - Dieu*, Aubier, 1968, pp.26-33. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1988, pp.11-16.

**Le problème de la définition dans le *Tractatus De Intellectus*
Emendatione de Spinoza**
——Sur l'inachèvement du *Tractatus De Intellectus Emendatione*——

Wataru AKIHO

Bien connu, le *Tractatus De Intellectus Emendatione* de Spinoza est une œuvre inachevée. La raison pour laquelle le *Traité* est resté inachevé a été discutée depuis longtemps par des nombreux commentateurs. L'un d'entre eux, A. Matheron, maintient que la raison ne consiste pas en une aporie théorique, mais en une impasse pédagogique pour les cartésiens auquel il présume que Spinoza s'adressait. Dans notre article, toutefois, s'opposant à une telle interprétation, nous montrons que c'est précisément par une difficulté théorique contenue dans le *Traité* que cet ouvrage doit rester inachevé en examinant en détail la théorie spinozienne de la définition qui se trouve dans cette œuvre.

『人間不平等起源論』における「自然的善性」の問題

吉田 修馬

1. 問題の所在

人間は自然的には善良である、あるいは人間の本性は善であるという主張は、ルソーの思想の中心的な原理である。ルソー本人も『クリストフ・ド・ボーモンへの手紙』(1763、以下『ボーモンへの手紙』と略記)において「自分のあらゆる著作の中で私がそれに基づいて議論を進め、またこの最近の著作『エミール』で可能な限り明快に展開した、あらゆる道徳の根本原則は、人間は正義と秩序を愛する自然的に善良な存在であり (l'homme est un être naturellement bon)、人間の心の中には原初的な悪への志向は存在せず、自然の最初の衝動はつねに正しいということです」(LB, IV, p.935)と述べている。これは一般に、「自然的善性」の原理として知られているものである。

この自然的善性に関して、以下の諸点では、研究者の見解はおおよそ一致している。すなわち、(1) 自然的善性の主張の骨格は、第一に人間の本性は善良であること、しかし第二に実際の人々は邪悪であること、そこで第三に悪の原因は悪い社会にあること、という三つの相互に関連する論点から成り立っている (Melzer 1990; 仲島 2011)、(2) 自然的善性の機能は、人間の墮落をはかるための判断基準である (Starobinski 1957 [1976]; 坂倉1998)、(3) 人間の自然的善性を主張したルソーの主要な意図は、悪が発生する原理を解明することであり、そうすることによって悪の改善や克服が可能であることを示すことにある (Starobinski 1957 [1976]; Gouhier 1970; 坂倉 1998; 川合 2002; 仲島 2011)、という点である。

しかし、自然的善性の主張の内容に関しては、矛盾が存在することが以前から指摘されてきた (Schinz 1929: 174-179; 川合2002: 29-43)。というのは、ルソーは『人間不平等起源論』(1755、以下『不平等論』と略記)において、一方では「人間は自然的には善良である (l'homme est naturellement bon)」(OI, III, p.202)と述べ、他方では「自然の状態における人間」は「善良でも邪悪でもありえない (ne pouvoient être ni bons ni méchants)」(OI, III, p.152)とも述べているからである。これらのどちらも人間本性に関する主張であるとする、ルソーは、人間本性は善良であるという「善性」と、人間本性は善良でも邪悪でもないという「善悪無記性」の両方を主張していることになる。ここには少なくとも、形式的には矛盾が存在すると言わざるをえない。『ボーモンへの手紙』の以下の一節は、ルソー本人も飛躍があることを自覚していたことを示している。「私は善悪に対する無関心 (l'indifférence au bien et au mal) から導き出されるようには思えないこの本源的善性 (leur bonté originelle) が何を意味しているかを説明しました」(LB, IV, p.936)。

そこで、「善性」と「善悪無記性」との矛盾を補おうとする解釈がなされてきた。以下、第2節では、代表的な四つの解釈を確認する (なお、これらの解釈は相互に背反するものではない)。第3節では、

いわゆる自然人や自然状態にはいくつかの段階があるという議論を導入して、自然的善性を整理し直す。第4節では、以上を踏まえた本稿の解釈を提示し、「善性」と「善悪無記性」との矛盾を補いようかを検討したい。

2. 「自然的善性」をめぐる四つの解釈

第一に、善悪無記性は、明らかな悪と比較する限りにおいては、相対的に善い、とする見解がある。例えば坂倉裕治によれば、「道徳的無記性（それ自体としては善とも悪とも無関係であること）が、善性と価値づけられるのは、「人間の本源的善性」が邪悪な文明人のあり方と殊更に対比されるからである」（坂倉 1998: 112）。また川合清隆によれば、「明らかに悪い社会状態に対立する自然状態は、それが道徳的に無記な状態であっても、社会状態との対比から必然的にその善性が帰結する」（川合2002: 42）。

つまり、自然人の善悪無記性が文明人の悪と比べられた限りにおいて善良であるとすれば、善悪無記性と善性は両立することになる。ただし、自然人の善悪無記性が文明人の悪と比べれば善い、という一見すると形式的な規定は、善に関する実質的な主張を前提としているように思われる。それは例えば、他人への依存は悪であり、他人に依存せずに自足することが善であり、したがって孤立して生存して他人に依存しない自然人は善良であり、他人に依存せざるをえない文明人は邪悪である、といった議論である。確かに『不平等論』にも「野生人 (l'homme Sauvage) はごくわずかな情念に従うのみで、自己自身で充足していた」(OI, III, p.160) とある。「自己充足」はルソーの中心概念の一つであり（永見 2012は、自己充足に注目してルソーの思想を読解している）、この解釈はルソーの思想の分析としては正しい。しかしそうすると、自然人の善悪無記性は、文明人の悪と比較される限りにおいて形式的に善いだけでなく、さらに自足という善に関する実質的な規定を含むことになってしまう。

第二に、自然的善性に二通りの意味や証明を想定する解釈がある。例えばメルツァーによれば、人間の自然的善性には、人間の本性は善良であるという積極的な意味と、人間の本性は邪悪ではないという消極的な意味があるという（Melzer 1990: 15-26）。また仲島陽一によれば、ルソーによる自然的善性の証明には、直接的な議論と間接的な議論があるという。「本性的善性の証明は、ルソーによって、二重の仕方で行われる。すなわち①直接的に、「人間が本性的〔自然的〕には善良であること」の提示と、②間接的に、悪が「人間そのものよりもむしろ、悪く統治されている人間に属すること」の提示とであった」（仲島 2011: 69）。さらに以下の研究では、ルソーが善と徳を明確に区別していることに注目して、善性の消極的な意味に関してより緻密な読解が行われている。まず坂倉によれば、「人間は自然本性的に善良である」とは、自己保存と安寧とを求める「自己愛」に促された人間の行為が、悪を生じさせる必然性がない、ということの意味する。[…]「人間の本源的善性」とは、積極的に善を生み出したり、善を維持したりする能力ではなく、秩序を乱す逸脱した行為をなさずに、結果的に秩序の維持に適った行動を取らせる性向を意味する（坂倉 1998: 95）。さらに仲島によれば、善性とは「悪の不在という消極的な観念である。したがって、ルソーの性善説のためには、人間本性に徳性があることを証明する必要はなく、悪の原理がないことを示すのでよ

いのである」(仲島 2011: 48)。

確かにルソーは、『不平等論』において、他人が苦しめないように望むことと、他人の幸福を望むことを同一視しており (OI, III, p.155)、また『エミール』(1762) においても、幸福な人とは苦しめない人のことであるとして、幸福を苦痛の少なさによって計ろうとしている (E, IV, p.303)。これを敷衍すれば、ルソーには幸福を不幸の不在として捉え、善を悪の不在として捉える傾向があるとと言える。その意味で、善とは悪の不在であるとする解釈は、ルソーの思想の構造や思考の特徴の分析としては正しい。しかしこのことは、善性と善悪無記性の両立という論理的な矛盾を埋めるものとはなっていないように思われる。

第三に、人間は生得的な良心を潜在的に持っている、という『エミール』や『ポーモンへの手紙』の主張に注目する議論がある。例えば坂倉によれば、「人間の能力の中でも最も獲得困難な理性が発達するまで潜在的状態に留まっているとはいえ、真善美に対する愛と逆のものに対する嫌悪(良心)を人間は生得的に持っている」(坂倉 1998: 95)。また川合によれば、「知的道徳的にはゼロの存在である自然人にも、良心の原理は潜在的に存在する。道徳的行為を成立させるのに必要な社会関係が存在しない自然状態の人間においては、良心の活動はゼロであり、良心は存在しないに等しいが、社会が形成され、知識、理性が進歩すれば、潜勢態の良心はやがて目覚め活動するようになる。人間に道徳的善を愛し、選択するように仕向けるこの良心が、アプリオリに人間に与えられている以上、自然人は道徳的に無記な存在であろうとも、自然本性は善であると断定しうる。これがルソーの論理であろう」(川合 2002: 34)¹⁾。つまり、自然人は善悪の観念を持たないという意味では善悪無記な存在であり、道徳的能力である良心を潜在的に持っているという意味では善良な存在であると言える。

確かに、野生人や自然人が潜在的な能力を持っているという議論は『不平等論』にもある。「野生人 (l'homme Sauvage) が潜在的に (en puissance) 持っていた能力は、それを発揮する機会が訪れて初めて発達する。[...] 彼は、自然の状態 (l'état de Nature) での生活に必要なすべてのものを、本能の中に持ち、社会で生きる (vivre en société) のに必要なものを、磨かれた理性の中に持っていた」(OI, III, p.152)。「自然人 (l'homme Naturel) が潜在的に受け取った完成能力や社会的な徳やその他の能力は、それ自体では決して発達できず、それが発達するためには、[...] いくつもの外的な原因の偶然の協力が必要であった」(OI, III, p.162)。そこで、『不平等論』と『エミール』の連続性を重視し、『不平等論』の以上の二か所を論拠として、野生人や自然人の潜在的な能力に良心が含まれるとすれば、善性と善悪無記性の両立は説明される。これは少なくとも『エミール』や『ポーモンへの手紙』の段階におけるルソーの思想の解釈としては正しい。しかしながら、『不平等論』においては、良心は明示的には論じられていない。それゆえ、『不平等論』の時点におけるルソーは、野生人や自然人が潜在的に良心を備えているということに自覚的であったとは言い切れない。

第四に、自然人は悪を犯さないという意味で消極的に善良であり、未開人は道徳的に善良であるとする解釈がある。例えば川合によれば、「自然状態で、自然人はいかなる悪も犯さないという消極的の意味で善良であり、未開社会で、未開人は文明人に勝るその道徳性において現実に善良である。邪悪さは歴史的に形成された文明人の特徴であるにすぎない」(川合 2002: 35)。つまり、人間が自然

的には善良であるという主張は、自然人が悪を犯さないという意味で善悪無記であるということと、未開人は善良であることを含むことになる。そうであるなら、自然人の善悪無記性と未開人の善性は両立する。

この解釈は有力であるが、より注意深い検討を必要とするように思われる。というのは、例えば原好男や戸部松実が詳細に分析して明らかにしているように、ルソーはいわゆる自然人や自然状態を意識的に分類しており、いくつかの段階を区別すべきだからである（原 1981: 27-41; 原 1984: 89-103; 戸部 2001: 309-331, 397-431）。そこで第三節では、いわゆる自然人や自然状態の分類・段階という視点を導入して、自然的善性に関する議論を整理したい。

3. 自然人や自然状態はどのように分類されるか

いわゆる自然人や自然状態はどのように分類されるであろうか。『不平等論』では「自然人 (l'homme nature)」や「自然状態 (l'état naturel)」という用語がほとんど使用されていないので、より多く登場する用語に注目することにする。実定法が存在しない状態を広い意味における自然状態とすると、『不平等論』における自然状態は少なくとも四つに区別される。

第一は「第一部」における「自然の状態 (l'état de nature)」であり、主に前半部に登場する「自然の状態における人間 (l'Homme dans l'état de Nature)」や主に後半部に登場する「野生人 (l'Homme Sauvage)」は孤立して存在して、継続的な人間関係を持たない。第二は「第二部」の冒頭における、人間の精神や相互関係が発達し始めてから「世界の真の青年期 (la véritable jeunesse du Monde)」(OI, III, p.171) に至るまでの状態であり、そこにおける「未開人 (les Sauvages)」は住居や言語や家族を持ち、やがて未開社会が発生する。第三はその後の「戦争状態 (état de guerre)」(OI, III, p.176) であり、農業と冶金によって所有が発生し、不平等が拡大し、人間は残酷で嫉妬深くなる。ここまでが、実定法が存在する以前の自然状態である。第四は「第二部」の末尾にある「新しい自然の状態 (un nouvel état de nature)」(OI, III, p.191) であり、合法的な権力が専制的な権力になり、正義が無意味になった状態である。

これらのうちで、第三と第四の状態では、自然的善性は主観的には扱われないので、以下では、主に第一と第二の状態を対象にして、「自然の状態における人間 (l'Homme dans l'état de Nature)」と「野生人 (l'Homme Sauvage)」と「未開人 (les Sauvages)」を中心に、それらの記述を整理することにする。

なお「野生人」と「未開人」の原語にはともに「Sauvage」が使われているが、主に「第一部」で描かれる単数形の「野生人 (l'Homme Sauvage)」は単独で存在する人間であり、言語も住居も家族も社会も持たない。主に「第二部」で描かれる複数形の「未開人 (les Sauvages)」は集合的な存在であり、段階に応じて人間関係や未開社会を形成する。この違いは重要であると思われるので、本稿では「野生人 (l'Homme Sauvage)」と「未開人 (les Sauvages)」という訳語を採用することにする²⁾。

それでは、いわゆる自然人や自然状態に関する以上の分類に基づいて、「自然の状態における人間」と「野生人」と「未開人」について、それぞれの自然的善性を整理し直すことにしたい。

(1) 自然の状態における人間 (l'Homme dans l'état de Nature)

第一に、自然の状態における人間は、「正不正の観念」を持たない (OI, III, p.132)。

第二に、自然の状態における人間は、臆病である (OI, III, p.136)。

第三に、自然の状態における人間は、「お互いにどんな種類の道徳的な関係 (aucun sorte de relation morale) も既知の義務も持たないので、善良でも邪悪でもありえず (ne pouvoient être ni bons ni méchants)、悪徳も徳も持っていなかった (n'avoient ni vices ni vertus) と思われる」(OI, III, p.152)。

第四に、人間が「善性についてのいかなる観念も持っていない (n'avoir aucune idée de la bonté)」ということや「徳を知らない (il ne connoit pas la vertu)」ということは、「人間は自然的に邪悪である (l'homme soit naturellement méchant)」ということや、「悪徳に染まっている (il soit vicieux)」ということの意味しない (OI, III, p.153)。

第五に、自然の状態は、自分の自己保存が他人の自己保存を最も害さないもので、人類にふさわしい平和な状態である (OI, III, p.153)。

つまり、自然の状態における人間は、孤立して生存していて、臆病で、人間関係を持たず、正不正や善や徳の観念を持たないので、善良でも邪悪でもない。そのような自然の状態は、各人の自己保存が衝突しないので、平和な状態である。

(2) 野生人 (l'Homme Sauvage; un homme Sauvage)

第一に、野生人は動物と力を競い、比較をすることで、自分が動物たちよりも有利であると感じて、勇敢になる (OI, III, p.136)。

第二に、「野生人 (l'homme Sauvage) は自分の自己保存がほとんど唯一の心配事である」(OI, III, p.140)。

第三に、「野生人 (un homme Sauvage)」は「正義の格率」を持たない (OI, III, p.145)。

第四に、「情念が穏やかで、悪徳を知らないので」、野生人は邪悪ではない。「何が善であるかを知らない (parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons)、まさに野生人は邪悪ではない (les Sauvages ne sont pas méchants) と言えるであろう」(OI, III, p.154)。

第五に、野生人は憐れみ深い。「憐憫 (la commiseration) は、苦しんでいる人の身になる感情であり、野生人 (l'homme Sauvage) においては不明瞭だが活発である」(OI, III, p.155)。

第六に、「野生人 (l'homme Sauvage) は [...] 知恵も理性も持たないので、いつもよく考えもせず、人間愛 (l'Humanité) というこの最初の感情に身をゆだねやすい」(OI, III, p.156)。

第七に、「頑強な野生人 (tout Sauvage robuste)」は「憐れみ (la pitié)」を持つので、弱者や老人の食料をむやみに奪ったりしない (OI, III, p.156)。

第八に、人間関係がなく、尊敬や軽蔑という観念がなく、「正義についての真の観念」もないので、まれに乱暴があったとしても、それが侮辱や不正であるとはみなされない (OI, III, p.157)。

第九に、「野生人 (l'homme Sauvage) は、器用でもなく、言語もなく、住居もなく、戦争もなく、関係も結ばず、同類を少しも必要とせず、同類に危害を加えることも少しも望まなかった (sans nul désir de leur nuire)」(OI, III, p.160)。

つまり、野生人は、勇敢であり、人間関係を持たず、他人を必要とせず、ほとんど自分の自己保存しか配慮しない。また、善悪や悪徳を知らないという意味で、邪悪ではない。さらに、知恵や理性を持たないので、無反省的であるが、情念が穏やかで憐み深く、人間愛にあふれている。そして、正義の概念を持たないので、危害を加えられてもそれを不正とはみなさず、同類に危害を加えようとも望まない。

（3）未開人（les Sauvages）・原始状態（état primitif）における人間

第一に、人々がお互いに比較するようになり、尊重や敬意が生まれると、「礼儀の義務が、未開人（les Sauvages）の間においてすら生まれた」（OI, III, p.170）。

第二に、未開人は自分が受けた危害を侮辱とみなして復讐するようになり、いくらか残酷になるが、それは「最初の自然の状態（premier état de Nature）」からはかけ離れているので、残酷な「未開民族（Peuples Sauvages）」が存在することを根拠に「人間は自然的に残酷である（l'homme est naturellement cruel）」と結論するのは早急である（OI, III, p.170）³⁾。

第三に、「原始状態における人間（l'homme [...] dans son état primitif）」は「優しく（doux）」、「自然的な憐れみ（la pitié Naturelle）」によって、誰に対しても自分から危害を加えることを抑制され、危害を受けた後でも危害を加え返す気にはならなかった」（OI, III, p.170）。

第四に、未開社会が成立して人間関係が確立すると、「人間の行為に道徳性（la moralité）が導入される」。また法律や裁判が存在せず、自分が受けた侮辱や危害を自分で復讐する以外の救済がないので、「純粋な自然の状態にふさわしい善性（la bonté convenable au pur état de Nature）は、もはや生まれたばかりの社会（la Société naissante）には適合しなくなっていた」（OI, III, p.170）。

第五に、この状態は、「自然的な憐れみ（la pitié Naturelle）」はいくらか変質していたが、「利己愛（amour propre）」が行き過ぎになる前の「最も幸福で最も永続的」な「世界の青年期」であった（OI, III, p.171）。

第六に、人々は「その本性によって可能であった程度には、自由で健康で善良で幸福に（libres, sains, bons, et heureux）生き、そしてお互いに独立した状態での交流の楽しさを楽しみ続けた」（OI, III, p.171）。

つまり、未開人は、人間関係や未開社会が発生することで、精神がいくらか発達し、行為に道徳性が導入され、善悪や正不正の観念が発生し、他人への危害は不正とみなされるようになり、人間はいくらか残酷になり、純粋な自然の状態の善は適合しなくなる。しかし、自然な憐れみはいくらか変質していたが、この状態における人間は優しく、憐れみによって他人に危害を加えることを抑制されていて、この状態は最も幸福な状態である。

4. 善性と善悪無記性の矛盾は説明されうるか

以上の議論を踏まえて、「善性」と「善悪無記性」との矛盾という問題について考えてみたい。まず、「自然の状態における人間」は、善悪や正不正を知らないという意味で「善悪無記」な存在である。次に、「野生人」は、一方では善悪や正不正を知らず、それゆえに悪意を持ちえず、まれに暴力があ

りえてもそれを悪や不正とはみなさないという意味では「善悪無記」な存在である。だが「野生人」は、他方では自然な憐れみや人間愛に基づいて行動し、他人に危害を加えようとは望まない。その際に重要なのは、彼らの行動が反省によらないということである。その意味では、「野生人」は文明人から遡及的に見れば「無反省的に善良」な存在であると言えるだろう。そして、「未開人」は、(いくらか変質した) 憐れみによって他人に危害を加えることを抑制されている。先に見た通り、ルソーによれば「その行為には道徳性が導入されている」が、それは反省の発生をともなっている。その意味では、「未開人」は「反省的に善良」な存在であると言えるだろう。

つまり、①「自然の状態における人間」は「善悪無記」であり、②「野生人」は「善悪無記」であるが遡及的に見れば「無反省的に善良」であり、③「未開人」は「反省的に善良」である。このように理解すれば、『不平等論』の「自然的善性」が「善性」と「善悪無記性」の両方を含むということ、矛盾なく整合的に解釈することができるであろう。

ただ、この解釈をより単純化して、道徳の発生前の「自然の状態における人間」と「野生人」は善悪無記であり、道徳の発生後の「未開人」は善良であると解釈し、「自然の状態における人間」と「野生人」を一括して「自然人」と呼ぶなら、「自然人」は善悪無記であり、「未開人」は善良である、という二段階の区別で十分ではないか、という疑問が生じるかもしれない。

実際、『ボームンへの手紙』においてルソーは『不平等論』を自ら説明する際に、自然状態における善悪無記な自然人と、未開社会における善良な未開人と、文明社会における邪悪な文明人の三段階を区別している。第一の状態における人間は「身体的な本能のみに限られた、ゼロの存在であり、動物のように愚かです」。第二の状態は、人間関係や精神の発達によって、人間が「適宜性、正義、秩序といった観念を抱き始めます。道徳的な美が感じ取られるようになり、ついで良心が働きます。そのとき彼らは徳を持ちます。[...] 利害の対立が知識の協力を超えない限り、人間は本質的に善良です (les hommes sont essentiellement bons)。これが第二の状態です」。そして、利害の対立によって人間が邪悪で欺瞞的になるのが「第三のそして最後の段階」(LB, IV, pp.936-937) である。『不平等論』における「自然の状態における人間」と「野生人」は『ボームンへの手紙』における第一の状態に対応し、『不平等論』における「未開人」は『ボームンへの手紙』における第二の状態に対応するように思われる。『ボームンへの手紙』の時点においては、ルソーはそう考えていたかもしれない。

確かに「自然の状態における人間」と「野生人」は、ともに善悪や正不正の観念を持たず、道徳以前の存在である。しかし両者には重大な違いも存在する。第一に、「自然の状態における人間」は自分と他の存在を比較せず、臆病であるのに対して、「野生人」は自分と他の存在を比較し、勇敢である。第二に、「野生人」は「優しい」のであり、考えもせずに「人間愛に身をゆだねやすい」が、他方、「自然の状態における人間」にはそのような特性はない。それゆえ、『不平等論』の議論に限定する限りは、「自然の状態における人間」と「野生人」を一括して「善悪無記」であるとするよりも、「自然の状態における人間」と「野生人」を区別し、「野生人」を遡及的に見れば「無反省的に善良」とするほうがより正確であると思われる。別言すれば、「野生人」は「自然の状態における人間」と「未開人」の中間にあると見るべきであろう。

注

- 1) さらに川合は、良心が自然的な感情であるとされる憐れみによって支えられていると論じ、そこに自然的善性の根拠を見出している（川合 2002: 42）。
- 2) 原は前者には「野生の人」、後者には「未開人」という訳語を採用し、戸部は前者には「森の人間」、後者がより観念的な意味を持つ場合は「森の住民」、後者がより実在性を持つ場合は「未開人たち」という訳語を採用している（原 1981: 40-41; 戸部 2001: 413-419）。
- 3) 「未開民族 (Peuples Sauvages)」は旅行記などで紹介されていた実在する未開民族に言及する場合に用いられ、野生人に比べると現実的な存在ではあるが理論的な概念である「未開人 (les Sauvages)」とは区別されている。

文献表

* ルソーのテキストからの引用は、ブレイアード版全集 (*Œuvre complètes de Jean-Jacques Rousseau, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebon et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomes, Paris, Gallimard, 1959-95.*) からの拙訳であるが、訳出にあたっては各種邦訳を参考にさせていただいた。なお引用文中の [] 内の補足や省略は引用者によるものである。

ルソーからの引用の () 内のアルファベットは著作の略称、ローマ数字は全集の巻数、アラビア数字は頁数を示す。*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes* (『人間不平等起源論』) は OI、*Émile* (『エミール』) は E、*Lettre à Christophe de Beaumont* (『クリストフ・ド・ボーモンへの手紙』) は LB と略記した。

Gouhier 1970 : Henri Gouhier, *Les Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin.

原 1981 : 原好男「『人間不平等起源論』を読む (その1)」、立教大学フランス文学研究室『立教大学フランス文学』11号、27-41頁

原 1984 : 原好男「『人間不平等起源論』を読む (その2)」、立教大学フランス文学研究室『立教大学フランス文学』14号、89-103頁

川合 2002 : 川合清隆『ルソーの啓蒙哲学——自然・社会・神』名古屋大学出版会

Melzer 1990 : Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

永見 2012 : 永見文雄『ジャン=ジャック・ルソー——自己充足の哲学』勁草書房

仲島 2011 : 仲島陽一『ルソーの理論——悪の原因と克服』北樹出版

坂倉 1998 : 坂倉裕治『ルソーの教育思想——利己的情念の問題をめぐる』風間書房

Schinz 1929 : Albert Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, F. Alcan

Starobinski 1957[reprint 1976] : Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.

戸部 2001 : 戸部松実「主要概念解説」、ジャン=ジャック・ルソー『不平等論——その起源と基礎』戸部松実訳、国書刊行会

Le problème de la bonté naturelle dans le *Discours sur l'inégalité*

Shuma YOSHIDA

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il est dit d'un côté que « l'homme est naturellement bon », et d'un autre côté que « les hommes dans cet état [de nature] [...] ne pouvoient être ni bons ni méchants ». Il y a une contradiction. Le but de cet article est de comprendre cette contradiction.

Cet article présente les interprétations suivantes : « l'homme dans l'état de nature » est indifférent au bien et au mal ; « l'homme sauvage » est irréflexivement bon sous un aspect rétroactif et « les sauvages » sont réflexivement bons.

「身体を横断するもの—レイモン・リュイエルの思想—」

小林 徹

1. はじめに

「身体と精神の二元論は見せかけのものである。なぜなら、われわれは身体を持たないからである。」¹⁾ このいささか極端な精神主義的発言は、レイモン・リュエル（Raymond Ruyer, 1902-1987）という哲学者を、同時代におけるモーリス・メルロ＝ポンティの現象学的探求の対蹠点に位置づけることを促すだろう。事実、そこに示されているのは、あらゆる身体性の手前に、より奥深い主体性＝第一次的意識の次元を見出そうとする態度である。しかし、この「意識の哲学」は、非身体的な主体性を指定することに満足するのではなく、それが身体と垂直的に交差する位相を明らかにすることを目指している。精神と身体、あるいは主体と客体といった押し付けの二分法を乗り越えるこのような試みにおいて、この哲学は、実はメルロ＝ポンティの「身体の哲学」と重なり合っている。リュエルの思想は、その反身体主義的外観にもかかわらず、むしろ身体の哲学を決定的に深めるものなのではないだろうか。そうだとすれば、いったい意識についてのどのような思考が、身体についての新しい概念を与えてくれるのだろうか。以下、本論文では、まずメルロ＝ポンティに見られる身体の哲学を概観した上で、その傍らにリュエルがどのように意識の哲学を構築していったかを見ていく。最終的には、リュエルの語る絶対的意識が、身体を横断しつつそれを内側から制御する存在であると同時に、逆説的にも、身体的運動性によってその絶対性を発揮する存在であることが示されるだろう²⁾。

2. 身体の哲学

周知の通り、メルロ＝ポンティの哲学の一貫した課題は、ときに暴力的なまでに矛盾した相貌を帯びることすらある経験という領野の過剰な豊かさを、主知主義や唯物論といった既存の哲学的枠組みを解体しつつ記述することであった。客観的分析に晒された器官的機能的身体から、世界の多様な現れに立ち会うわれわれの「固有身体（corps propre）」の契機を救い出そうとする彼の試みは、一方では、感覚世界の多様性を外部から統制する純粋意識を不要とし、他方では、客観的な因果性のみによって現象的世界の変化を汲み尽くそうとする試みを行き過ぎたものとする。われわれは、世界と同質的な身体という媒介によって、いわば内側から世界と関わるのであるが、とはいえこの身体なる存在は客観的事物の一つではなく、それらを自らの周囲に配置する行動の中心点として世界内に存在している。身体は世界と共に経験の場を作り上げるのであり、われわれは固有身体を通じて自らの生をできる限り遠くまで展開していくのである。こうしてメルロ＝ポンティは、身体に、純粋な主観性でもなく純粋な客観性でもないような独特の存在を付与する。例えば、立方体を視野

に収める際、私は立方体についての知識を目前の対象に当てはめているのではなく、私の身体が切り開く知覚野のうちで、その対象が描き出す様々な側面を時間の経過とともに眺めながら、「立方体」という知覚対象の全体的な意味を得る。私の身体の運動性は、対象が素描するさまざまな現れ方に規定されている以上、精神のような純粋な能動性ではありえないし、また、対象に一貫した意味を与えるのが他ならぬ私の身体を中心性である以上、それは物体のような純粋な受動性でもありえない。経験の領野は、むしろ能動性と受動性が交換し合う過程の中で開かれた全体として形成され、固有身体は諸事物の確定的な形を絶えず問いに付しつつ暗中模索し続けるのである。

ここで示されている身体の哲学を、「形態の哲学」と呼ぶこともできるだろう。ゲシュタルト心理学から受け継いだ「形態 (Forme)」概念によって、メルロ＝ポンティは事物の存在を、固定した眼に見える形としてではなく、形成途上の形態 (形態化) として捉えた。主体にも客体にも能動にも受動にも偏らずに動き続ける固有身体は、同時に、世界を形態化された事物の集積から解放し、形態の形態化という根源的な出来事を取り戻し、〈存在〉の無限の流動性を切り開くのである。このような動向に比すれば、個々の事物についての意識的理解は副次的なものに過ぎないだろう。世界を見渡す私、ときに個別的对象から飛翔して普遍的認識に達することすらある私という存在は、にもかかわらず、世界のうちにぽっかりと空いた空虚な穴 (無) ではなく、世界内に住まい、あくまでその場所に留まることのみ自らの活動を支えることができる存在なのであり、穴というよりはむしろ倦むことなく展開し続ける〈存在〉の上に絶え間なく生じては消えていく「窪み」、あるいは「罅」なのである³⁾。諸々の出来事を俯瞰して捉えようとする意識も、多様に展開される感覚的世界の変転と、そこに織り込まれつつ経験を積み重ねていく身体とを前提にしている。世界に意味を与えるのは意識ではなく、身体である。あるいは、身体を介して、世界が世界に意味を与えるのだと言えよう。

〈何かが存在すること〉は、われわれの経験から切り離された形而上学的で神秘的な次元の出来事ではない。世界が世界として形態化するの、まさにこの身体という存在を介してのことなのである。この間の事情を、メルロ＝ポンティは次のように説明する。

「知覚がわれわれの感覚的諸経験をある一つの世界のうちに結合するのだとすれば、それは客観的総括によって諸々の対象や現象を寄せ集めるようにしてではなく、二つの眼による視覚がひとつの対象を把握するようにしてである。」⁴⁾

経験が構成される際に、それを外側から秩序付ける審級は必要ない。二つの眼球に映し出された像が一つの像として知覚されるように、形態は自ずから形態化し、世界は自ずから世界として構造化される。〈存在〉は、われわれの身体に備わった眼という器官の協働を呼び起こし、固有の身体に本質的に備わっている運動性に訴えかける。〈存在〉が罅をなして一個の形態が芽生えることと、そこに身体が差し挟まれ、経験の場が展開されることは同時である。身体論は結局のところ存在論に他ならないし、身体論を欠いた存在論は抽象的思弁に墮するのみであろう。しかしたとえそうだとすると、われわれは次のように問うこともできる。形態はいつ、どこからやってくるのか？意識

でないとすれば、身体は何に従って動くのか？世界の流動性がカオスに向かうことなく、一貫した方向性に従っているように思えるのはいったいなぜなのか？これらの問いに答えるためには、身体の哲学の外部、つまり純粋意識についての形而上学的思考に向かい、身体的運動を内側から動機付けている存在を発見せねばならない⁵⁾。

3. 第一次的意識—リュイエルのメルロ＝ポンティ批判—

メルロ＝ポンティが語っていたように、客観的事物についての意識は、身体が切り開く根源的世界に対しては副次的な位置しか占めることはない。客観的理解は、身体の暗中模索が描き出す豊かな形態からの貧しい抽象物にすぎない。しかし暗中模索はランダムな試行ではない。行動には目指すべき目的があるはずだ。身体の運動そのものを内側から統御する存在について、どのように考えればいいのか。知覚的意識のうちで作動している意識性は、いかなる本性を持っているのか。リュイエルは、『知覚の現象学』に先立つ『意識と身体』において、すでに独自の意識の哲学を提示していたが、さらに『新・目的論』において、メルロ＝ポンティに対して、より先鋭な批判を展開している。

「メルロ＝ポンティは、心理学的意識における第一次的なものと二次的なものの区別を行っていない。[...] 形態としての存在や活動性としての存在の絶対的俯瞰に、知覚による演出 (la mise en scène) を運び込む必要はない。」⁶⁾

ここでは、二つのことが言われている。まず、メルロ＝ポンティは客観的事物についての意識を排除したが、それによってより奥深い「第一次的意識」の存在までも締め出してしまった。そして、〈存在〉を形態（あるいは形態化）と捉えながらも、それを身体の運動性に関係付けることで、「真の形態 (forme vraie)」を捉え損なってしまった。⁷⁾

メルロ＝ポンティは第一次的意識の次元を見逃した。対象的意識に先立つ身体的活動性の次元を明らかにするだけでは不十分である。身体の様々な行動を俯瞰しつつそれらを内的に統合し制御する「行為者 (agent)」が必要であり、それによってはじめて、〈存在〉は真の形態として把握される。リュイエルにとって「形態の哲学」とは、「価値の哲学」に他ならない⁸⁾。形態は己に固有の価値を伴って現れる存在であり、それが世界内に実現されるのは、価値を追求する第一次的意識の働きを媒介してのみである。意識と価値は内的に結びついている。意識の働きなくして価値は実現されえないし、追求すべき価値を持たない意識は意識と呼ばれない。言い換えれば、意識とは、何よりも自らの価値を実現しようとする形態それ自体が有する内在的な主体性なのである。第一次的意識についての哲学こそが、形態の哲学を刷新し、形態が有する真の価値を明らかにし、〈存在〉を知覚的演出の枠組みから解放するのである。

ゲシュタルト心理学が論じたように、形態は事後的に抽出された客観的な性質ではなく、〈存在〉の発生的な次元なのであり、知覚する主体はつねにこの次元に立ち返りつつ知覚的世界を刷新し続けていく。しかし、形態の形態化という根源的出来事を、可視化された対象と相関的に関わる器

官的身体の行動に還元してはならない。見る・見られる関係に先立って事物が真の形態として姿を現す瞬間があるのであり、形態のこの根源的出現は、<存在>が自らを見るという仕方でも二重化する運動、すなわち絶対的な自己俯瞰の運動として語られねばならない。確かにメルロ＝ポンティは、形態の形態化を、客観的認識に先立つ知覚的総合の次元で捉え直し、意識の奥底に、より根源的な知覚的意識の地層を探り当てた。しかし、リュイエルに言わせれば、このような知覚的意識といえども、世界内存在する身体を前提としている点では、存在そのものに内在する自己俯瞰の主体性に対して、依然として二次的な層に留まっている。主体と客体の区別を身体概念の拡張によって乗り越えようとするメルロ＝ポンティの議論は、リュイエルからすれば、根源的な第一次的意識を、あくまで二次的な派生物に過ぎない知覚的意識の側から説明しようとする空しい試みなのである。身体が意識を説明するのではなく、むしろ意識が身体にその方向性を付与するのだと言わねばならない。形態の知覚が第一なのではなく、形態の非知覚的自己俯瞰が第一なのであり、身体による暗中模索に先立って、自らの光で自らを照らし出す真の形態が存在する。リュイエルが第一次的意識と呼ぶものは、まさにこの、形態が己自身について持つ自己意識に他ならない。感覚とは、何よりもまず、形態が己を意識し、己の価値を実現しようと目論むことであり、この何ものにも関与しない自己意識、自らを超越することによってのみ絶対的に自己に内在的であるようなこの絶対的俯瞰こそ、リュイエルがメルロ＝ポンティに対置した概念なのである。

しかしながら、知覚的意識を二次的なものとして脇にどけ、第一次的意識から直接的に始めようとするリュイエルの議論は、一見すると、メルロ＝ポンティが一貫して批判し続けてきた主知主義的哲学に与する議論のように思われる。感覚的世界の多様性とそれを俯瞰的視点から統御する超越的主体性という二元論こそ、身体哲学が主要な標的の一つとみなした悪しき伝統だったのでないか。実際、メルロ＝ポンティ自身、リュイエルの批判に応答する形で、次のように述べている。

「私のうちには、私のものならざる空間への参照がある。消しがたいと思われるのは、絶対的俯瞰としての意識ではなく、位置づけられた意識、つまり行動の領野である。」⁹⁾

外部を持たずに自己完結した絶対的意識は、そもそも環境的世界のうちに身体を差し挟んで自己を現働化させるいかなる動機も持たないはずである。それゆえ絶対的意識の哲学は、あらゆる具体的な出来事から切り離され、世界に内的に参加せずにそれらを遠くから眺め、観照することしかできない。それに対して、徹頭徹尾世界との関わりの中で展開される思考を取り戻さねばならない…。このような議論は、しかしながら、リュイエルの批判に対する応答としては正鵠を射ているとはいえない。というのも、リュイエルが問うているのは、知覚的意識という「位置づけられた意識」を位置づけているのは誰かという問いであり、その答えとして彼が提示する絶対的意識は、世界内にまったく接点を持たない超越的存在者などではなく、身体と共に世界を横断しながらそれを内的に統合する存在だからである。リュイエルにとって重要なのは、知覚的意識を排除して<絶対者>に至ることではなく、知覚的意識の深層で作動している根源的な主体性を取り出すことなのである。第一次的意識、あるいはその絶対的俯瞰という概念は、知覚の哲学を放棄するためのものではなく、

身体の内では身体を制御するものの在り処を照らし出すものであり、その意味では、メルロ＝ポンティが追い求めた身体にまつわる思索と本質的に矛盾するものではなかったと言えるだろう。

リュイエルの意識の哲学は、メルロ＝ポンティの意図を超えて身体の哲学を遠くまで推し進めていく。しかしながら、リュイエルは意識概念をすべての問題を解決しうる魔法の鍵のようなものとしては提示していない。むしろ、意識の概念は、概念的把握の限界にまで煮詰められることで、一見すると矛盾した逆説的な相貌を帯びることになる(例えば、「距離なき俯瞰」「結びつきなき結合」「多ナルー」など¹⁰⁾)。あたかも、絶対的意識の概念はその絶対性によって概念としての同一性を傷つけられているかのようだ。身体は世界内で暗中模索し、形態の発生に立ち会っているが、真の形態を貫く意識の絶対的自己俯瞰は、様々な事物が有機的に分節化された知覚的世界の手前で、自らの自己同一性を投げ出しつつ作動しているのだ、と言えるかもしれない。自らを俯瞰することは、いかなる距離も挟まずに自らを見るということであり、それはまったく俯瞰せず何も見ないこととほとんど同義である。リュイエルは、絶対的意識という概念が孕んでいるこの同一性と差異の微妙な戯れに、彼の哲学の全重量を賭けていると言ってよい。つまり、絶対的意識の逆説性は、言語能力の偶然的な限界を示しているのではなく、リュイエルの思想の本質的な方向性を示しているのである。彼は意識という存在に、真の形態の力動、つまり超越的審級を介入させずに雑多な要素を雑多なままに統合する力(「多ナルー」)を託したのだが、この力は、まるで自ら絶対性のうちに解体してしまうのを避けるように、固有身体の実存を求め、その多様な現実的活動を通じて自らを逆説的に肯定しようとする。身体の哲学が意識の哲学にまで深められねばならないのと同時に、意識の哲学は、暗黙のうちに身体の哲学であらざるを得ないのである。

4. 新 - 目的論

さて『新-目的論』において、リュイエルは、第一次的意識の存在を基点としつつ、その絶対的俯瞰の動向を生命の内的論理の展開として読み取り、さらに生命論的な目的性を神学的な議論にまで拡張している。しかしここでも重要なのは、目的性を有する意識の存在は己の内に自足する<絶対者>ではなく、身体的次元の変容によって現実世界の内でのその都度肯定されざるをえないという点である。

まず、意識の根本的な性格は、「価値論的コギト (Cogito axiologique)」なる概念によって説明される。第一次的意識は、知覚的意識の手前で、経験の領野を横断する意味(=価値)を見出し、それを目的として働いている。価値を持たない意識は存在しないし、意識を持たない価値も存在しない。諸々の事物は、意識に対峙する存在である以前に、己に固有の価値を伴って絶対的意識の自己俯瞰的運動の内に現れ出る形態である。したがって、意識の活動は自らの内なる価値のための仕事であり、本質的に自由である。価値のために働くことこそ、意識の最も根本的な能力であり、そうやって身体の運動性に内的なテーマを与えることによってこそ、意識自身の実存が確認される。意識の自由や実存を世界との具体的な係わり合いの外に置く思考は、目的のために働くという意識の根本的な能力を見誤っている。価値を世界内に実現することこそ、逆説的な仕方では、意識が自らの純粹で絶対的な存在を明らかにするやり方なのである。リュイエルはこのような意識の働きを、

「発明」という言葉で説明する。〈存在〉の絶対的の自己俯瞰に他ならない形態は、誰かに見られる前に自らを見る。形態化は、自己反復であると同時に、自己差異化でもある。目的に向けて活動するという事は、自己の自己性を高めることであると同時に、自己の新しいあり方を創造し直すことに他ならない。意識は目的に従うために発明し、発明することによってのみ目的を実現させていく。時々刻々と流動し変化し続ける知覚的世界を、単なる無秩序ではなく、豊饒性に満ちた生成しつつある秩序として受け取ることが可能なもの、自己を発明し続ける意識の働きがそこを横断しているからこそなのである。

意識はつねにそこにありながら、いまだどこにもない。価値論的コギトは、自己の潜在的なイメージを追い続け、世界の内、様々な形態を描いては消し去っていく。それは身体が参与する眼に見える世界とは異なる眼に見えない次元の存在であるといえるだろう。しかし、意識が眼に見えないのは、それが無だからでもなければ、窪みだからでもない。ある意味で意識は、知覚的世界の内、に全き姿で現前している。というのも、意識とは、巨視的な事物が積み重なる世界を横断する微視的な主体性であり、見えるものの世界を内的に分節化するだけではなく、見るという働きそれ自体を創造的に反復する存在だからである¹³⁾。

通常、目的を持って活動する意識は、欲求に縛られた動物的存在に対して上位を占めるものとして語られるが、リュイエルはこの構図をまったく逆転させ、あらゆる有機的生命のうちに価値論的コギトを見出そうとする。意識は外側から生命を俯瞰するのではなく、生命の内的動向たる絶対的の自己俯瞰そのものなのである。有機的身体はひとまとまりの機械的構造であり、自らの運動性に従って形態を捉え、それに対応する態勢を作り直し続けていく。しかしここに見られるのは、機械論的な自動運動ではなく、意識の発明的活動である。例えば、様々な動植物に観察される擬態という現象は、環境の要請に対して自己の形姿を発明し直すことに他ならない。この意識のあり方は、確かに、状況に対する俯瞰の度合いも、選択肢の幅の広さも、われわれが行うような活動に比較して小さなものに過ぎないかもしれない。しかし大事なのは、通常意識を持って行動しているとはみなされていない動植物においてさえ、状況をある程度俯瞰し、自らが定めた意味にしたがって環世界と自らの形態の関係を再定義していく意識が微視的レベルで働いているという点である。

しばしば意識は脳に宿るとされるが、この点に関してもリュイエルは否定的である。脳の可塑性は人間の行動の可能性を爆発的に広げるものであるが、この可塑性はそれ自体、あらゆる生命体が織りなす生地がはらむ無限の創造性に対しては、あくまで二次的なものに留まる。逆に言えば、脳の真の可塑性は、それを無限の創造性が折りたたまれた「胚」の潜在性を引き継ぐ器官とみなしたときに初めて理解されるのである。よく知られているように、われわれの個々の行動は脳の決まった部位と一対一対応していないし、損傷に際して脳のある部位が他の部位の機能を代替することがある。脳のこうした「等位潜在性 (équipotentialité)」は、実はより根源的な胚の等位潜在性に基づいている。ここで言う胚とは、どのような存在だろうか。リュイエルに従えば、それは諸器官がすでに決定論的に配分され折り畳まれたたモザイク状組織ではない。このような考えは、胚に備わる発明的な契機を見損なっている。胚の存在の本質をなしているのは、実際の分化に先立って諸々の機能が潜在的に配分される段階であり、価値論的コギトが様々な目的を設定しながら働いている

局面である。胚の内ではすでに、そしてつねに、無数の微視的意識が多様な目的性に従って様々な器官を素描している。誕生以後の生物のあらゆる機能、あらゆる行動は、ある意味では、胚に織り込まれた潜在性をその都度発明的に顕在化させていく過程なのである。また、胚とは、生物が親世代から受け取った創造的な力の塊であるということもできるだろう。あらゆる生物は、唯一つの原初的胚の多様な展開過程の一局面に過ぎない。胚は生命の記憶を保存し続け、個々の生物は、この記憶を受け継ぎ伝えていくために個体化しては消えていく。微視的意識は、有機体のあらゆる機能を内的に協働させると同時に、あらゆる生物の存在を一個の生命的な記憶に絶えず結び付けていくのである。

第一次的意識の自己俯瞰とは、あらゆる部分を統一し、あらゆる生物的個体を横断する微視的意識の「多ナル—」、あるいは「絶対領域 (domaines absolus)」なのである。リュイエルはそれを、個体横断的 (trans-individuel) であると同時に、空間横断的 (trans-spatial) であると定義する。「trans」という接頭辞に注意せねばならない。絶対的意識は、非個体的でもなければ、非空間的でもない。これまで述べてきたように、第一次的意識の絶対性は、それが価値論的コギトとしてあらゆる個体の内奥で作動し、あらゆる空間に浸透することによってのみ、その絶対性を保つのである。意識の絶対性は、必然的に身体的存在の次元に送り返されねばならない。例えば空間に関して、リュイエルは次のように述べている。

「空間横断的な形態は、時間空間の『彼方』であるが、それはまさに、この形態が時間空間を創造するからである。」¹²⁾

真の形態の絶対的俯瞰は、宇宙全域をあまねく貫いている。リュイエルに従うなら、微粒子が互いに衝突し、何らかの出来事が生起する場所すべてに、ある目的性に向けられた意識が作動していると言えるだろう。あらゆる生物が一個の生命的記憶で織り成されているように、宇宙全体は微視的意識を横糸とする巨大な一枚の布地なのである。宇宙を構成する多様な諸要素はただ偶然に作用し合っているのではなく、同時に、それらを内的に結合し調和させる意識の目的性に貫かれているのである。

世界に調和をもたらすこの奥深い主体性を、「神」と呼ぶことも可能だろう。しかし注意せねばならないのは、ここで語られている神は、外部から世界の摂理を告げる神ではなく、あくまで世界内の雑多な諸要素を内側から結び付ける神であるという点である。われわれは神に操作される操り人形ではなく、神の定めたシナリオを自由な仕方、つまりその都度発明を行いながら表現する演技者である¹³⁾。生きること、つまり目的のために働くことを、機械論的な因果性によって説明し尽くすことはできない。全体の調和は、つねに部分的諸要素の自由な振る舞いを介して実現される。身体の内奥で微視的意識が作動し、生命の記憶を顕在化させると同時に、空間横断的で個体横断的な絶対領域が<存在>を内的な調和に導く。第一次的意識は、何ものにも縛られずに、あらゆる出来事を丸ごと、差異を孕んだままに肯定し尽くす。このような活動性が最大限に高められたものを神と呼ぶにしても、そこに見出されるのは自己完結した<絶対者>ではなく、多様性を肯定する究

極的「能動者 (Agent)」であると同時に、多様性を調和させる究極的「理念 (Idéal)」であるという二つの極を併せ持つ逆説的な存在であろう¹⁴⁾。このような神について語ることは、世界を外側から眺めて神の摂理に驚嘆することではない。それは、世界を構成するあらゆる要素の間に浸透している意識の動向に付き従い、自らの身体を通じて新しい形態を發明しながら世界を捉え直し続ける努力をすることなのである。

5. 結論

メルロ＝ポンティの哲学が、知覚の領野における意味の生き生きとした発生を捉えることを目指していたとするなら、リュイエルの哲学は、意味が経験の領野をつねにはみ出していく次元に定位し、新たに生起する出来事を内側から調和にもたらす意識の絶対的自己俯瞰を捉えようとしていたと言えるだろう。感覚的世界が多様でありまた豊穡でありうるのは、意識が無限に微細なレベルにまで浸透し、それぞれの事物の真の形態を絶えず新しい仕方で見直し続けているからに他ならない。われわれが未知の出来事と直面するのは、知覚が微視的なレベルから根本的に再構造化されるときであり、雑多なものがその多様性そのものにおいて、それを貫く意識の下に一つにまとまるときである。身体哲学は、外縁において、意識の哲学に反転する。しかし、意識の哲学が明らかにするのは、意識は身体に宿ることを通じてのみその純粋性を証し立てることができるという逆説である。意識の哲学は、必然的に身体哲学を呼び求めるのである。

注

- 1) Raymond Ruyer, *La conscience et le corps*, Paris, Alcan, 1937, p. 27. なお、引用文中の強調はリュイエル自身によるもの。
- 2) リュイエルの思想に関しては、本国フランスにおいても久しく顧みられることが無かったが、昨今徐々に再評価の兆しが見られる。とりわけ、Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007 を参照。また、リュイエルとメルロ＝ポンティとの関係については、Renaud Barbaras, « Vie et extériorité », in *Les études philosophiques*, Paris, PUF, 2007 を参照。本論考はこれらの業績に裨差しつつ、リュイエルの思想における身体性の契機を捉え直し、それをメルロ＝ポンティ哲学の内的展開線上に位置づけることを目指す。
- 3) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 249.
- 4) *Ibid.*, p. 266.
- 5) メルロ＝ポンティ自身は「表現」の問題に、これらの問いに対する答えの糸口を探っていたように思われる。Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », in *Parcours deux : 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 48.
- 6) Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 2012, p. 235-236.
- 7) メルロ＝ポンティの「形態の哲学」に対するリュイエルの批判は、ジルベール・シモンドンが後に提示した「形態概念から情報概念へ」という動きを先取するものであったと言えるだろう。Cf. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 35.

8) Ruyer, *La philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 64-65.

9) Merleau-Ponty, *La Nature*, Paris, Seuil, 1994, p. 219.

10) Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 167.

11) リュイエルは、サミュエル・パトラーに依拠しつつ、自らの哲学を「微視的精神主義」と呼んでいる。
Ruyer, *Néo-finalisme*, p. 244.

12) *Ibid.*, p. 157.

13) *Ibid.*, p. 276.

14) *Ibid.*, p. 285.

Ce qui traverse le corps —La pensée de Raymond Ruyer—

Toru KOBAYASHI

La conscience est, selon Ruyer, première par rapport à la corporéité qui était le point de départ pour la pensée merleau-pontienne. Pour parler des choses perçues, il faut présupposer ce qui donne une cohérence interne aux éléments sensibles divers. Cette subjectivité interne du corps vivant est le principe de la forme vraie des choses perçues, forme pure qui se voit en auto-survol, que pourtant personne ne voit. La pensée ruyérienne commence toujours par cette dimension originaire de la conscience absolue de l'auto-survol et aboutit finalement au trans-individuel, d'abord celui de la puissance vitale des êtres biologiques, et puis celui de l'être divin qui harmonise le monde. Mais cette pensée n'abandonnerait jamais la corporéité. La conscience primaire appelle paradoxalement l'existence corporelle comme témoin de son absoluté pure.

表現としての他者 メルロ＝ポンティにおける他者の問題（2）

八幡 恵一

本稿では、メルロ＝ポンティ『世界の散文』の一章「他者の知覚と対話」の分析を通じ、そこで展開されているきわめてユニークな他者論を精査し、間身体性や肉の存在論とは（重なりつつも）異なる「表現の他者論」を浮き彫りにする。われわれはこの「表現の他者論」の特徴を、『知覚の現象学』において展開された「共存の他者論」¹⁾との差異にも触れつつ明らかにする。

1. もう一人の私としての他者

「他者の知覚と対話」において、メルロ＝ポンティはまず他者の現れの様態を再考することから議論を開始する。メルロ＝ポンティによれば「他者は決して正面からは（de face）現れないということは十分に気づかれていない」²⁾。『世界の散文』の代表的な概念の一つに「側面性（latéralité）」もしくは「斜交性（obliquité）」があるが、この意味で他者の現出も側面的かつ斜交的なものとされる。「われわれの面前に（devant nous）あるのは対象である」（PM, 187-188）が、他者はこのような対象という地位にはなく、その限りでわれわれに対し側面的な現出しか許さない。サルトルは古典的な認識観を「食べること」に準え批判したが³⁾、直接的な全体性を明かすことなくつねに側面からわれわれを襲う他者は、このような認識観においては理解不能であり、メルロ＝ポンティはまずはこの他者の側面的な現出の在り様を確認する。

ところで、他者が対象として認識されずつねにわれわれに対し側面的な現出しか許さないというこの主張は、一見して（メルロ＝ポンティにおいてしばしばその欠如が非難される）他者の他者性のある程度尊重したものととも思われ、次のような発言もその推測を裏づけるものと解釈できる。

「他者とはしたがって、私の目にはつねに私が見聞きしているものの余白にいるようにみえるのであり、彼は私の側に、私の横に、あるいは私の後ろにいたのであって、私の眼差しが押し潰し、あらゆる『内なるもの』を取り去ってしまうような場所にいるのではない」（PM, 186）。他者はわれわれの知覚の「余白（marges）」に存し、そのためわれわれは他者を意識に内在的な対象として構成することはできない。他者はつねにわれわれの背後で見えない場所を襲いつつ現れる。ここから、われわれは他者を他者として、その特異性において考察する道がメルロ＝ポンティによって開かれるものと期待する。しかしわれわれのこの期待を裏切るかのように、彼はすぐさま次のように続ける。「あらゆる他者のもう一人の私自身である。他者とは、ある種の病人がいつも自分の横に感じ、自分と兄弟のように似ていて、それを消失させることなくはっきりと見据えることなどできないような分身、少し注意するだけでもそれは消えてしまいかねないのだから、明らかに自分自身の

外部への延長に過ぎないこの分身のようなものである。私と他者とは、ほとんど中心を等しくするが、わずかな神秘的なずれによってのみ区別される二つの円のようなものである」(PM, 186)。ここに至って他者はあっさりとした私の「分身 (double)」として認められる。これまでの他者の特異性を尊重しているかにみえた議論は覆され、われわれの期待は裏切られたかに思われる。だが事態はそれほど単純ではなく、この記述も単なる裏切りを表してはいない。すなわち、ここで他者が私に対して側面的にしか現出しないという他者性優位の発言と、他者がもう一人の私自身であるという独我論的な発言とを、相互に矛盾する契機と捉えてはならない。問題はむしろ、メルロ＝ポンティがこの二つの命題を両立可能なものとして、つまり、他者が私の知覚の余白に存する限りでもう一人の私自身であると考えていたことにある。だがそれは一体どのような意味か。

2. 身体的一般性

このことを理解するためには「一般性 (généralité)」という概念に触れる必要がある。この概念は、他者が他者でありかつ第二の私自身でもあるという一見して対立する二つの契機を同時に成立させる重要なファクターとなっている。

メルロ＝ポンティの哲学において「一般性」を一つ概念として定義することは容易ではないが、それでも確かなのは、この「一般性」は（単なる自他混淆の契機より以上に）何よりも主体における「純粹意識の絶対的な密度」(PP, 514, PM, 191) の欠如を意味し、したがってそれは構成的意識の対蹠にある身体的な主観性に特有の在り方だということである。メルロ＝ポンティによれば、私と私、私と世界との関係がすでに個性ではなく一般性、つまり意識による構成的関係ではなく、身体による感覚的な関係性であり (PM, 192)、自己と自己さらには自己と世界とのあいだにはこの身体的な一般性、いかえれば「感じることの普遍性 (universalité du sentir)」(PM, 191) が成立している⁴⁾。私は身体を通じて世界へとさらされることによって、自己の意識の絶対性を奪われ (PM, 191)、そのため私と世界さらには自己自身との関係はつねに一般的なものとならざるをえない。そして同じく彼によれば、私が自己と世界に対して身体を介した一般的な関係性を有する限り、他者はその一般性に介入しうる。つまり、ここでは他者は身体的一般性（身体を介した自己と世界への二重の感覚的関係性）のうちに現れるとされる。身体的な主観性たる私にとっては、自分自身ですらその一般性の一つの形態でしかないが、他者もまた「一般化された私 (un moi généralisé)」(PM, 192) あるいは私の一般性の「バリエーション」(PM, 191) として存在する。だが、これは単に他者が身体的な一般性において自他の差異なく水平化される、あるいは他者を私の単なるコピーにしてしまうということではない。バリエーションはコピーではない。そうではなく、これは他者が私の意識の絶対性の欠如部分にその固有の場を有するということである。「一般性」ということで、個別的なものを融解させる無差違の地平を思い浮かべてはならない。むしろそれは、世界と通じることによって純粹な意識が必然的に抱える内的な弱さのことなのであり、他性の剥奪をその第一の特徴とするものでは必ずしもない。

すでに述べたように、このように理解された一般性は、他者がもう一人の私自身でありながら、しかしつねに私の背後、私の知覚の余白に存するという相互に対立する契機を矛盾なく理解させて

くれる。すなわち、他者が「一般化された私」でありながら、その私に対して側面的な現出しか許さないという主張は、彼が私の身体の感性的な一般性のうちにその位置を占めつつも、その一般性が意識の本質的な弱さであり、私自身にとってすら掴みがたいものであるという事実から理解可能となる。身体の一般性はたしかに私が自己および世界と「感じること」を通じて取り結ぶ基本的な関係性であり、「私をただ一人の存在とするもの (ce qui fait que je suis unique)」(PM, 192) である⁵⁾。しかしこの一般性はまた、私の意識における一つの欠如であり、私から自己や世界に関するその透明な知を奪い去るものでもある。したがって、他者が私の一般性のうちに現れるということは、彼を決して意識の対象としては指定できないことを意味する。他者は「一般化された私」であるがゆえに私にとっては一つの対象のように正面から現出することはない。彼は（身体としての）私にとって、私と同じくらい不透明な存在である⁶⁾。

他者が私の知覚の余白に存し対象化する眼差しからつねに逃れ去るにもかかわらず、あくまでもう一人の私自身であるという先の主張は、意識の内的な弱さである一般性の共有という観点から理解される。自らにもっとも固有でありかつ自らにもっとも隠されているもの、それが意識の弱さ、身体の一般性であり、他者が私とこの一般性を共有するということは、その現出がつねに側面的でしかありえないことを帰結する。ここでは、他者がもう一人の私であるということは、決して他者の他者性を削ぎ落としてしまうものではなく、むしろそれこそが他者が決して私にとって一つの対象ではなく、私の知覚からつねに逃れ去る一人の〈他者〉であるという事実を基礎づけている。

3. 身体性と言語体系

他者は私の一般性のバリエーションとしてあるからこそ、私の背後で間接的に現出する。これは他者にその本来的な他者性を一少なからず回復しつつも、しかし交流の可能性を残すことのできる唯一の見方であると思われる。では、このような他者とわれわれはいかにして交流することができるのか。「他者の知覚と対話」の中心的な問題とは、そもそもこの（対話による）交流の経験の解明にあった。

じつはすでに『知覚の現象学』において、言語による対話の有効性は（『世界の散文』とほぼ同じ仕方で）確認されていた⁷⁾。しかし同書の枠内において目指されたのは「共同作業」や「相互性」であり、つまりそこで引き出されたのは、「言語を通してわれわれは互いに共存可能になりうる」という、言語活動の特性を半ば無視した素朴な結論に過ぎなかった。

「他者の知覚と対話」においても、対話はまずはそのような共存による交流のモデルを引き継ぐかのようにして現れる。たとえばメルロ＝ポンティは次のように述べる。「同様に、言葉というこの特殊な所作に関しては、問題の解決は以下のことを認めることにあるだろう。すなわち、対話の経験においては、他者の言葉はわれわれのうちでわれわれの意味に触れにくるし、そして返事が証明するように、われわれの言葉も他者のうちで他者の意味に触れにくく、われわれは同じ文化的世界に、何よりも同じ言語体系に属するものとして互いに浸食し合う、そして、私の表現行為と他者の表現行為は同じ制度に由来する、ということである」(PM, 194)。このように、私と他者の対話が可能となるのは、われわれが共通の「言語体系 (langue)」を基盤として対話を営むからに他ならず、

そしてメルロ＝ポンティによれば、この言語体系はわれわれの身体性に比される。「われわれが語っている共通の言語体系は、私が他の生体と共有している匿名の身体性のような何かである」（PM, 194-195）。

しかしここにはある困難が横たわっており、つまり上でみたのとは異なり、「匿名の身体性」あるいは一般性という概念が、ここでは自他を（対話の相互性のうちで）水平化する単なる無差違の地平として機能してしまっている。われわれがその上で対話を営む共通の言語体系が、このような一般性と同種のものであり、そしてただ共通の言語体系への帰属でもって対話による交流が保証されるというのであれば、それは身体性による自他の水平化と何ら変わらず、これまでの議論の途上で確保したはずの他者の他者性も、対話という相互的な共存へと結局は解消されてしまう。上でみたように身体的一般性は本来たしかに他者からその他者性を奪うものではないが、しかしそれがあくまで一般性である限り、やはりその絶対的な特異性を消去してしまう方向に動く。私と他者のあいだにある「わずかな距離」は、両者を隔てつつも、しかしその距離が絶対的ではないという意味において、自他のあいだにある種の交通を、さらにはその交通を可能にする前もっての基盤をつねに予想させる。言語体系と他者をそのうちに収める身体的一般性とが重ね合わされることは、後者がうまく保っていたはずの他者性の尊重と交流の可能性の微妙なバランスを崩し、身体的な一般性は対話の絶対的な基盤として機能する包括的な地平、つまりは共存の地平と何ら変わらないものではないかという疑いをわれわれに対して抱かせる。言語的な対話において、身体性は他者との共存という側面をふたたび前景化し、その間接的な現前の機能に関しては身を潜めてしまう。

4. 共存を創設する言葉の力

ところが、「他者の知覚と対話」における他者論のもっとも特徴的な点は、このような一般性に基づく交流の可能性をまず認めておきながら、今度はその一般性を、その創設の現場にまで遡って基礎づけようとするところにある。「しかしこの言葉の『一般的な』用法は、もう一つ別のより根本的な用法を前提としており、それは、私が自分の同類と共存しているときには、彼らをまずもって同類と認めたということが前提とされている、いいかえれば、私の領野が存在の一それも単に私にとっての存在のみならずさらに他者にとっての存在も含めた存在の一尽きざる源泉として顕わにされたということが前提とされているのと同様である」（PM, 194）。対話において言語の使用は「一般的な（général）」用法と「根本的な（fondamental）」用法とに区別され、前者は後者を「前提」とする。後者、すなわち言葉の「根本的な用法」とは「私と私の言葉との原初的關係」であり、この関係が「共通の言語体系に〔匿名の〕Xが分かち合うことのできる存在のある次元という価値を与える」（PM, 194）。つまりここで対話における共存の地平である言語体系は、さらにそれを創設する言葉の原初的な力を前提としている。そして「この〔征服的な〕言葉こそが、制度化された言葉（parole instituée）、つまり言語体系を可能にする」（PM, 196）。『知覚の現象学』の「語る言葉（parole parlante）」を想起させるこの「征服的な言葉（parole conquérante）」は「それ自身がその意味を教える」（PM, 196）ような言葉であり、単なる「言語体系の単純な使用」（PM, 195）、つまり言葉の「一般的な用法」に留まるものではない。後者はたとえ対話においてすら他者に関する表層的な概念を

与えるのみであり、制度化された意味の外部で「あらゆる構成された言語体系に先立ち、その生の支えとなる」(PM, 196) 言葉の「根本的な」用法を前提にしている。

こうして、身体的な一般性に基づく共存の地平をさらに基礎づける「言葉の力」に焦点を合わせることで、「対話」という概念も単なる共存の地平における交通から、言葉の交換ともいべき新たな意義を得る。すなわち、共存の地平においては互いに「完全な相互性のうちにある協力者」(PP, 407) としてあった私と他者は、ここではもはや単に相手の特異性を水平化してしまうだけの存在ではない。なぜなら「言葉は同なるものと異なるものとの媒介を絶えず更新するために、意味というものは、あらゆる意味を通り越していくような、何よりも暴力的な運動によってしか存在しないということのをわれわれにいつも確かめさせる」(PM, 197-198) からであり、また「言葉の展開が、他者も私も所有していないようなある意味へ向けて私を投げやる力をもっている」(PM, 197) からである。「言語体系の単純な使用」ではなく、「言葉の根本的な用法」による対話においては、われわれは単に出来合いの意味を表示することで互いの意思を疎通しあうようなコミュニケーションに満足しない。メルロ＝ポンティが言葉の理論でもって考える「対話」とは、むしろ互いが互いの言葉によって新たな意味を暴力的に引き出し合う、つまり意思の疎通ではなく意思の創造であるような交流であり、その意味は話者にも聴き手にも予期不能な言葉の応酬の結果生まれる。そこでは話しているのが私なのか他者なのか、あるいは今私のうちに現れた意味が私のものなのか他者のものなのか、分からなくなってしまう。「私の言葉は他者の言葉によって側面から切り直され、私は他者のうちで自らを聞き、他者が私のうちで語る」(PM, 197)⁸⁾、もしくは「言葉としての私と言葉としての他者とのあいだには、あるいはもっと一般的に表現としての私と表現としての他者とのあいだには、意識同士の関係を敵対関係にしてしまうような二者択一はもはや存在しない」(PM, 199-200)。しかし対話におけるこの表現としての私と他者の相互的な関係性を、新たな水平化された共存の様相として捉えてはならない。重要なのはむしろ、言葉が私ですら知らなかったような意思を創造し、また他者も同じ経験に巻き込まれることで、両者が対立し合う自他としては各々消失するということがある。私と他者がそれぞれ通約不可能な徹底した個人であればこそ相克は生じるが、しかし各々が自らの知らない自己へと、あるいはそこにおいてはじめて自己を知るような場へと言葉による意思の創造を通じて連れ去られ、その連続した経験が対話をなす以上、自他はそれぞれの特異性を失うことなく交流しうる。ここにみられるのは、意識の個別性から身体的一般性へと相克の場面を融解させてしまう技法ではなく、意識を逸らし狂わせるような力によって、自他を同じ一つの領野、「認識のある新たな状況」(PM, 199) へと導き、自他の対立を乗り越えるという、いわば暴力的な対称性の理論である。対話において私と他者は、揺るがし難い個別性ではなく、各々の自己の生成あるいはその特異性の生成として対面し、しかもそれが果てなく連続する生成である限り、決して一つの相克として固定されることはない⁹⁾。

対話において他者は、あらかじめ私に対し特異な存在として現れるのではない。彼の特異性はここではじめて生成するのであり、しかもそれは私自身の自己の生成と同時的である。対立するのでも融解するのでもなく、相補的に生成すること、そこにこそ対話の本質があるとメルロ＝ポンティは考えている。

他者の言葉が（また自分の言葉が）このように対話において不意をついてくるからこそ、彼は他者なのであり、そしてこれは他者が対象として私の正面ではなく、私の背後に見えない存在としてあり、その現出が側面的でしかありえないこと、端的に他者の場所が（最初に述べた意味での）身体的一般性であることに無関係ではない。対象としての、あるいは意識としての他者の言葉は、同じく意識としての私と「言葉の交換」たる対話を営むことができない。「意識は事物のうちに、自分がそこに入れ込んだものしか見出しえない」（PM, 199）のであり、そこにはわれわれの新たな意思を暴力的に引き出してくるような創造的な契機は存在しない。これに対し、身体的一般性に存する表現としての他者の言葉は「私一人では不可能であつたらう思考の運動に私を引きずりこみ、最後には私を未知の意味へと開いてくれる」（PM, 165）ものである。メルロ＝ポンティは、言葉を交わすことで私は自らがその声を聴いている相手に「なる（devenir）」（PM, 165）とまでいうが、対話において私が他者になり他者が私になるのは、各々が各々にとっての他者として相手の不意をつき、相手の言葉の意味を（そして自分の言葉の意味をも）未知の方向へ向けて無理やりに引き出すからであり、そしてそれらは全て他者が（そして私自身もまた）相克を引き起こす構成的な意識ではなく、間接的な現前しか許さない身体的な一般性の一つのバリエーションとして存在しているからこそ可能となる。この意味で身体的一般性は他者の特異性の条件ともなっている¹⁰⁾。

共存の地平における対話、そこでは「言語体系の単純な使用」はつねに可能であるが、自他の特異性をそれとして認めつつ行われる交流は、言葉の交換による対話においてのみなされる。しかし、たしかにそこで他者は他者として、その自己の生成とともに現れるが、どれほど奇異な言葉でもやがて言語体系のうちに万人に使用可能な古びた言葉として制度化されるように、他者も対話が終了すればやがて「私の同類（mes semblables）」として共存の地平に取り込まれる。対話が他者を他者として生ぜしめるとともに、その他者を同類として制度化することもできる唯一の場であることも忘れてはならない。対話においてわれわれは他者に出会いさらに彼らを同類とする、この二重の意味において、言葉の交換である対話は共存の地平を越えかつ基礎づけているといえる。

5. 新たな他者の理論

では、言語の共存の地平を創設する言葉の力に基づいたこの新たな対話の理論は、他者という存在それ自体の理解について、どのような帰結をもたらすのか。最後にこの点を明らかにしたい。

まず少し長くなるが、次の記述を確認しておく。

ある本との私との関係は、われわれの言語体系のうちに含まれる語やわれわれがあらかじめ備え持っているものの一部をなす思想と気楽に親しむことからまずは始まる。それは、私の他者知覚がはじめ「人類」の所作や行動の知覚であるように見えるのと同じである。しかし、もしその本が本当に私に何かを教えるのだとしたら、もし他者が本当に他者なのだとしたら、ある瞬間に私は不意をつかれ、当惑させられなければならないし、私と他者はもはやその類似点においてではなく、互いに異なった点で出会わなければならないのだが、このことは私自身の変化、そして同様に他者自身の変化をも前提にしている。すなわち、私と他者との差異はもはや

不透明な性質のようなものであってはならず、意味にならなければならない。他者知覚においては、他の生体が、私と同じように「行動する」のではなく、私の世界の事物に対して、私にははじめ神秘的であるようなスタイル、しかし少なくともただちにスタイルとして現れるようなあるスタイルを使用するときに、そのようなこと〔私と他者の差異の意味化〕が起こる（PM, 198, 下線強調は引用者）。

他者知覚と読書経験とを重ね合わせる妥当性の検証については措くが、この引用において興味深いのは、私の背後にありそれゆえ対話においてつねに不意をついて現れる「表現としての他者」は、『知覚の現象学』においてそうであったように、「所作 (geste)」や「行動 (comportement)」としてはもはや知覚されないということである。『知覚の現象学』の「他者と人間的世界」では（『行動の構造』への参照を交えつつ）他者は「行動」として知覚されることが再三に亘り強調されていた（PP, 403, 405, 409, 410）。ところが、ここで「表現としての他者」は「行動」ではなく「スタイル (style)」として現象する。『世界の散文』において「スタイル」とは、ある安定した恒常的な次元において新たな意味が誕生する際に、その意味が既存の旧い次元に対して示す「偏差 (déviation)」を表す¹¹⁾。新たな意味は生成とともに自ら新たな次元を創設し、その際にその次元内の全要素は創設者である意味に向かって一貫した偏差を示すが、われわれはその偏差を意味の「スタイル」として知覚する。意味それ自体はその絶対的な新しさゆえ旧い次元内において測定不能である以上、われわれが知覚するのは、間接的に現象する意味生成の指標、その痕跡としてのスタイルのみである。言葉の交換である対話において、他者はまさにこのスタイルとして知覚される。つまり、対話において他者の言葉は私に対してつねにその予期を上回る新たな言葉として到来し、新たな意思の創造を引き起こすが、しかしそのときわれわれがはっきりと他者として知覚できるのは、私（の言葉）に対して彼（の言葉）が示す差異（正確には「偏差」）のみである。他者は即自的な存在者ではなく、彼の言葉が示すその偏差として知覚される。他者それ自体は私の身体性によってつねに背後に隠されてある以上、対話において彼は私との差異そのものとして現象する。

このように、対話において他者の言葉はつねに私の不意をつき、私の新たな意思を創造させることで、私のあらかじめの意思や意図を狂わせるが、これは私が対話においてつねに生成の途上にあること、また同じく他者もその生成に巻き込まれていることを意味する。すなわち言葉の交換としての対話とは、自他が絶えず変化し生成を繰り返す経験であり、したがって対話とはこのように自己の連続的な生成の経験でもある。私と他者はそれぞれが引き起こす意思の創造において出会うが、つねに互いが互いの意図を裏切るようにして対話を行う。私は他者のその裏切りによって新たに自己を生成させるのであり、そのとき他者はその裏切りそのものとして私に現れ、逆もまた然りである。私と他者は相互に裏切り合うからこそ、あるいはその裏切りそのものにおいて強固に結ばれる。スタイルが他者の私に対する差異、私の意図の裏切りを示す偏差である以上、それはまたこの連続的な生成が唯一残す一つの痕跡としても捉えられるだろう。

6. 結論

以上『世界の散文』における「表現の他者論」を検討した。そこでまず他者は身体的一般性によって私の背後に見えないものとして隠され、その他者性をわずかながら保証された。ところが対話による他者との交流においては、身体性は対話の静的な基盤である「言語体系」へと同化され、ふたたび他者の特異性の根拠を問う必要が生じた。身体的一般性は言語活動の母体である「言語体系」に重ね合わされ、この一般性がわれわれの交流を保証するが、そこにおいて他者は他者としてではなく、他者についての表層的な概念としてしか把握されない。ところが『世界の散文』の他者論はそれに留まらず、今度はこの交流の基盤である言語・身体的一般性を創設する「言葉」の力へと分析の場を掘り下げる。これにより、真の自他交流の場面が共存や身体性を越えて解明され、身体のように隠れている他者が私と真に交流するのは「言葉」同士の対話、つねに互いの意図を越えた変形を連続的に引き起こしつつなされる「表現」の場であることが明らかになった。他者はもはや私と同類のものとして共存しているだけではなく、それがその本当の姿を現すのは、彼の言葉が私の不意を襲い、私を変形させる限りにおいて、そして同時に他者もまた変形する限りにおいて、いかにすれば互いが一つの「表現」として存在する限りにおいてとなる。そのとき他者は、それ自身が隠されたものでありながら、その表現が引き起こす自己の生成の痕跡、彼が私に対して刻むその差異そのものとして、つまりは彼の言葉の「スタイル」として現れる。「表現」として存在し「スタイル」として現出する他者、これが、メルロ＝ポンティが「他者の知覚と対話」において辿りついた新たな他者の理論、「表現の他者論」である。

注

- 1)メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』第二部の最終章「他者と人間の世界」において、「共存の他者論」とわれわれが呼ぶ、他者についての一つのまとまった見解を示している。そこでメルロ＝ポンティは、サルトル的な相克を意識しつつ、一貫して自他の「共存 (coexistence)」の可能性を模索し、その基礎づけに腐心している。この「共存の他者論」については別の處で詳しく論じたが（「共存の他者論 メルロ＝ポンティにおける他者の問題 (1)」、『フランス哲学・思想研究』第16号、2011年）、本稿で明らかにする「表現の他者論」は（暗黙の仕方）この「共存の他者論」の超克、さらには基礎づけを担うものである。
- 2) *La prose du monde* (1969), texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1999 (citée dorénavant « PM »), p. 185. なお訳文は全て滝浦・木田による邦訳（『世界の散文』みすず書房、1979年）を参照したが、文意の明確化のため、場合によっては変更を加えてある。ところで、『世界の散文』それも「他者の知覚と対話」を専一に論じた研究は必ずしも多くないが、ボナンによる注釈は挙げておくべきであろう（Ronald Bonan, *La prose du monde « La perception d'autrui et le dialogue »* (extrait du chap. V) Merleau-Ponty, Paris, Ellipses, coll. « Philo-textes », 2002)。この注釈は小編かつあくまでテキストの解説と問題系の再構成を目的としているため、読者に対し解釈上の新たな視点を提供する域には届いていないが、しかし思想上の影響関係を『行動の構造』や『知覚の現象学』にまで遡って明らかにし、一見ばら

ばらとも思える複数の矛盾する主張をいくつかの「モデル」（フッサール、ヘーゲル-サルトル、シェーラーなど）に基づき説明することで、同章の議論を見事に整理している。彼自身の思想的関心が間主観性にあることから、「他者の知覚と対話」のもつ議論の激しい起伏が間主観性を軸にやや平坦化されているという印象が拭えないが、それを差し引いても無視できない「注釈」である。

3) *L'être et le néant*, éd. corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2005 (1976), p. 223.

4) 前述のボンナはこの箇所に触れて「感覚 (sentir)」を「知覚 (percevoir)」と対置し、メルロ＝ポンティにおいて、いまだ志向（思念）とその充実という古典的な現象学的枠組みに囚われている「知覚」というタームから「感覚」へと思考の重点がシフトしたことを指摘し、それによって「メルロ＝ポンティは現象学の枠組みにおける他者経験の基礎づけとして、感覚の間主観的構造をむしろ強調することになる」と述べている (Bonan, *op. cit.*, p. 46-47)。

5) したがって、メルロ＝ポンティにとって一般性とは個別性や固有性に対立する概念ではない。むしろ自己におけるもっとも固有なものこそが身体的一般性なのである。

6) 正確を期すためにあらためて記しておきたいが、ここで私と他者はいずれも同じ一般性の「バリエント」として理解されているのだから、たしかに一方では互いに平等な存在だといえる。しかし他方でこれによって自他がふたたび水平化されているということはできない。むしろメルロ＝ポンティの議論の特徴的な点は、自他が等しく一般的であるにもかかわらず、私は他者を構成することができないという事実を指摘したところにある。したがってここで私と他者の（一般性による）平等さ (égalité) は、その水平化 (nivellement) 一つまり他者の構成可能性—を必ずしも帰結しない。問題は自他の平等ではなく、意識における他者の内在的な構成の（不）可能性なのである。

7) *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « tel », 2002 (cité dorénavant « PP »), p. 407.

8) このような状況が統合失調症の幻覚妄想症状にきわめて近いことは、すでにメルロ＝ポンティ自身が気づいていた。『世界の散文』執筆に先立つ1949-1950年度、彼はソルボンヌにおける講義でダニエル・ラガーシュの分析に拠つつ言語性の幻覚症状について論じている (*Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988, pp. 56-59)。そこでメルロ＝ポンティは「患者が自分の言葉を他人からやってきたものとして捉えるそのメカニズムを理解すること」を問題とし (*ibid.*, p. 57)、言語性幻覚の問題に取り組んでいる。学生に対する講義という性格上、『世界の散文』の分析のさらなる深化がそこにみられるというわけではないが、他者と私とを「同じ一つのシステムの二つの変項 (variable)」 (*ibid.*, p. 58) としつつも、病的でない人間にも「他者との接触においてのみ自分自身になる」 (*ibid.*, p. 59) 可能性を認めるなど、『世界の散文』を思わせる複数の記述が散見される。彼にとって言語の幻覚症状は、正常な人間にとってのより原初的な言葉の現象を暴く材料となるものでもあった。また、そこにおいて「患者はもはや自分自身の言葉と一致して感じない」言語性の幻覚の中心現象を「人格喪失感 (dépersonnalisation)」 (*ibid.*, p. 58) に求めるなど、病理学的な見地からも興味深い解釈がみられる。このように、メルロ＝ポンティが「表現の他者論」を構築する際にある種の病理的な状況を念頭においていたのは確かであり、論者にはこれを厳密に検討するだけの能力はないが、彼の言語論のみならず主体や自己に関する思考にも影響していると思われるこれらの病理現象については、より丁寧な跡づけの

作業が必要であると思われる。

- 9) メルロ = ポンティはこのような暴力的な生成が織りなす対話の現場にもある種の共同体の形成を予想し、それを「行為の共同体 (communauté de faire)」と名づけている。ボナンも指摘する通り (Bonan, *op. cit.*, p. 55)、この行為の共同体は自他の差異が消失してしまうような癒合的な経験ではなく、「志向的越境」が可能にする間主観性の新たな様相である。
- 10) ここで一つの循環が生じてしまうことを指摘しておかねばならない。それは、そもそも対話における一般性は、言葉の根本的な用法によって制度化されるものであるのに、対話における他者の現出がその一般性を前提としているという循環である。「語る言葉」が言語体系を前提としつつも、そこに決して帰されることのない意味を創設するという矛盾を孕んだ事態を想起させるこの一般性と特異性の循環は、ここでは理論的に解消すべきものではなく、むしろそれによって言葉の現象が成立するという意味で、肯定すべき事実性であると考えたい。
- 11) 『世界の散文』における「スタイル」については、拙論「メルロ = ポンティ意味論の構造 沈黙の概念をめぐる」(『年報地域文化研究』第 14 号、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、2011 年)を参照。

Autrui comme expression Le problème d'autrui chez Merleau-Ponty (2)

Keiichi YAHATA

Dans le quatrième chapitre de la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*, qui s'intitule précisément « autrui et le monde humain », Merleau-Ponty élabore une théorie d'autrui visant à fonder la « coexistence » avec autrui, et dont nous avons déjà étudié ailleurs les caractéristiques majeures. Nous retrouvons, par contre, dans *La prose du monde* – et notamment dans son chapitre portant sur « la perception d'autrui et le dialogue » – une autre idée particulière d'autrui que nous pourrions formuler ainsi : *autrui comme expression*. Nous nous proposons dans le présent essai de mettre au jour cette nouvelle idée d'autrui de Merleau-Ponty, qui nous paraît être tout à fait unique et originale, et ce en tenant aussi compte de son écart avec l'idée de « coexistence » dans la *Phénoménologie de la perception*.

概念とは何か、何であるべきか —カヴァイエスの哲学における「概念」とその「刷新」—

中村 大介

序論

ジャン・カヴァイエス（Jean Cavailles, 1903-1944）が遺作『論理学と学知の理論について』（1947、執筆は1942末から1943初頭）の末尾で、フッサール現象学という「意識の哲学」に對置する形で学問論としての〈概念の哲学〉のプログラムを提唱したこと、そしてこの提唱が戦後のエピステモロジーに大きな影響を与えたことは良く知られている。しかしそもそもカヴァイエスにとって「概念（concept）」—ここで問題となっているのはさしあたり科学的概念、数学的概念である—とは何なのだろうか。また、概念や意味、内容が「刷新（révision）」を含むという点が、概念を学問論の軸に据えることの理由の一つとされているが、では彼は「刷新」という言葉でいったい何を言おうとしていたのだろうか。本稿は、これら二つの問いに一定の答えを与えることで、彼の最終的な哲学的見解の中核部を取り出すことを試みるものである。

議論は次のように進む。まずカヴァイエスの「概念」に関する基本的な着想を、彼の博士論文から遺作に至る思想的変遷を追いつつ、明らかにする。特に第1節で博士論文を、第2節で遺作を取り扱う。そして続く第3節において、遺作の最後で主張される概念の「刷新」というアイデアを可能な限り明示化することにしたい。この第3節が本稿の中心となる部分であり、この箇所の議論から、カヴァイエスにおける「概念」の真の姿が結論で浮き上がることになる。

1. 『公理的方法と形式主義』の認識論

数学基礎論を主題としたカヴァイエスの博士論文『公理的方法と形式主義』（1938）を本節は扱う。特に、この著作から引き出される認識論的機構の概観を通して、博士論文の時期における「概念」の内実を与えることにしよう¹⁾。その前にまず、この作業のために必要なカント認識論の概要を、主として『純粋理性批判』のA版（1781）によりつつ、提示しておくことにする。

カントによれば、数学に見られるようなア・プリオリな総合判断が可能であるためには、感性・構想力・純粹悟性概念という三つの能力が必要である。まず、感性は空間と時間という二つの直観の純粹形式（外官と内官の形式）からなり、これらは残る二つの能力に、多様が与えられる場を形成する。その能力の一方が、総合をおこなう構想力である。構想力は様々な多様を互いに付け加え、一つにまとめあげる。そして残る能力が、この総合に統一を与える純粹悟性概念、あるいはカテゴリーと呼ばれるものである。さて今、数学的認識の場合を考えよう。そこでは、これら三つの能力は「直観における概念の構成」という仕方で共働する。それは、ごく簡単にいえば、数学的概念（た

たとえば「三角形」に対応する対象（三角形の図形）を直観の純粹形式のもとで描出することに他ならない。この際、感性と悟性の間にあるギャップを埋めるものとしての、構想力が産出する「超越論的図式」が重要である。それは「一方で知性的、他方で感性的」²⁾なものとして二つの能力を媒介する役割を演じ、感性と悟性の間に共通する規則や手続きを見出して、その規則を表象する。一例をあげると、「数」という（量カテゴリーの）図式が、単位に単位を付け加えるという内官と悟性に共通の規則・手続きを表象するのである。

さて、『公理的方法と形式主義』の認識論は、実のところ、感性的直観・構想力の産み出す超越論的図式・純粹悟性概念という以上のカントの三つ組みを再編成したものとみなすことができる。その再編のあり方を、とくに最後の「概念」の水準に焦点をあてて検討していくことにしよう。最初の二つの再編については、足早に見ておく。第一に、超越論的図式という媒介的水準のもつ役割を、カヴァイエスは数学者ヒルベルトの着想を受け継ぐことで、記号に託す。感性的に与えられることで、知的な操作を保証してくれるような「知性・感性的混成体」(MAF, p. 94)としての記号が、規則を表象しつつ、カントの超越論的図式がもつ「一方で知性的、他方で感性的」な特性を引き受けるのである。第二に直観の水準については、感性的直観の対象となる記号の上で数学の基礎付けを目指したヒルベルト・プログラムを、ゲーデルの不完全性定理が瓦解させたことが決定的とされる。カヴァイエスは不完全性定理の帰結を踏まえて、「感性的直観の延長」(MAF, p. 177)である数学的直観が数学の進展と共に拡大していくと考えるのである。

問題は「概念」の水準の再編である。概念については、カヴァイエスは予め固定されていて、しかも綜合作用に寄与しないカントの「純粹悟性概念」では、数学の創造や生成を説明できないと考える³⁾。固定されず、常に新たな概念を引き起こすような概念、つまり「数学的概念」が純粹悟性概念に置き換わらねばならないのである。そこで、「概念」、及びそれと関連する「対象」や「操作」についてのカヴァイエスの見解を、以下四点に分けて見ておくことにする。

第一に、フレーゲ以降、概念は対象との関係で考えられることが多いのに対し、カヴァイエスにおいては、対象は常に操作と相関的にのみ把握される。「[...] 対象は操作から切り離しえない。」(MAF, p. 178.) 第二にこれと関連して、操作の拡張による新たな対象の導入が主張される。「[一般化という数学の拡大プロセスの役割の一つは、] 自律的と認められる操作に相関的なものとしての新たな対象の位置 [を指定することである]。」(MAF, p. 172.) なお、対象のではなく操作の拡大による数学の進展、というこの視点は、カヴァイエスが重視する数学者リヒャルト・デデキントの教授資格申請論文（1854）の冒頭で明確に主張されている。「この科学〔数学〕の前進的展開において、[...] 新たな操作が先立つ諸操作の連鎖に付け加えられるのである」⁴⁾。第三に、この論文を扱った後で、カヴァイエスは「新たな概念の必然的産出」(MAF, p. 54)に言及しつつ、デデキントの『数とは何か、何であるべきか』(1888)の一節「数学においても他の科学においても、最も偉大で最も実り豊かな進歩は、新しい概念の創造と導入によってとりわけなされている」⁵⁾を引用している。ここからは、数学の進展においては、拡大された操作を最終的に概念がまとめあげる、というカヴァイエスの考えが看取されよう。かくして、カヴァイエスにおいて概念は対象との関係ではなく（一点目）、操作と関連して捉えられていること（二・三点目）、とりわけ、新たな概念とは（対象

の導入を伴う）拡大された操作を統一するものと考えられていること（三点目）が理解できる。ここに、最後の第四に、規則を単に表象する記号列だけでは、操作の「内容」を考えることができず、規則を統一するものが別に必要なのではないか、という先述した記号観からの外挿的な推定をおこなうことで、本稿では博士論文の時期における彼の「概念」に関する着想を次のように規定することにしたい。概念、それは操作の従う規則を統一することで、操作に内容を与えるものである。

なお、概念を操作と結びつけて考えるこうしたカヴァイエスの態度は、「意味」についての着想にも反映されている。博士論文の時期の彼は、意味を知っているということはある操作を実行できることである、という一種の意味のプラグマティズムを採っているのである。「理解するとは、手続きの振る舞いを捉えることであり、続けることができることである。」(MAF, p. 178.)

さて本節の議論を終えるにあたって、一つ注意を促しておこう。それは、この時期のカヴァイエスが、意識や精神の操作の自己反省から他の操作が登場する、という考えを捨て去っていないということである。「数、関数、こういった精神の直観的作用が、己自身で己を鍛え上げる道具なのである[...].」(RFTb, p. 161. 強調引用者。) こういったカントあるいはブランシュヴィック的な「意識の哲学」—それは「意識作用の自己把握」を軸とする哲学と規定される (cf. LTS, p. 19) —からの完全な解放、これが遺作に刻まれる根本的な特徴となる。

2. 遺作における「意味」と「概念」

『論理学と学知の理論について』の検討に移ろう。本節では、この遺作における「意味 (sens)」の着想を見た後で、「概念」の役割にどのような変化が生じたかを考察する。

「意味」に関するカヴァイエスの考えを正確に捉えるためには、遺作の第二部で展開される、数学の生成についての彼の議論をおさえることが肝要である。その生成は二つの契機からなり、一方が「パラディグム」を取り出す契機、他方が「主題系」を取り出す「主題化」と呼ばれる契機である。そこで、この二つの契機に関する諸表現をまずは表にまとめておこう。

	パラディグム	主題系・主題化
特徴	「縦走的、あるいは証明連鎖に共外延的」	「垂直的、あるいは出発の土台として旧来のものを用いて結びつきの新体系を設立する」
プロセス	「特異性を立てつつ、それを抹消し、そのことによって変異の内的原理を顕らかにする」	「創り出す仕方から出発し、他のものと同じ本性から横断的に導かれる抽象化によって、その仕方の原理を与える」
意味 (1)	「現実的意味」 「立てられた意味」	「移行のドノヨウニの意味」 「立てる意味」
意味 (2)	「操作される限りでの操作の意味作用」	「操作する限りでの意味作用」
例	「変項の契機」	「群論、線形作用素論、行列論、位相変換の位相論」

〈表 「パラディグム」と「主題化」に関する諸表現 (LTS, pp. 41-45)〉

この表から、パラディグムを取り出す作業とは、対象領域を指定した上で空にし（「特異性を立てつつ、それを抹消」、特定の性質を満たす任意の対象（「変異の内的原理」「変項」）を考察することであると言える。たとえばそれは、加法から数領域を無関係にすることで、抽象的な加法の操作形式を取り出すことであり、この取り出された加法の操作形式がパラディグムと呼ばれる。したがって一般的には、パラディグムとは〈操作の一般形式〉のことに他ならない。

これに対して主題化の作業とは、従来の操作を対象とすることで（「垂直的」「創り出す仕方から出発」、その操作を支配している形式的な規則（「その仕方の内的原理」）を取り出すことである。一例としては、抽象的な加法の操作形式や乗法の操作形式を対象化し（「他のものと同じ本性から横断的に導かれる抽象化」）、これら操作が従う結合律・零元の存在・逆元の存在・可換律といった（「群論」など抽象代数学の）規則を形式化すること、が挙げられる。主題系とはそれゆえ、〈抽出された形式的規則〉のことであり、とすることができよう。

加えて、今挙げた二つの例において、取り出されたパラディグム（加法の一般形式）が、主題化において対象化されて、新たな主題系（結合律などの形式的規則）を産み出す、とパラディグムを取り出す契機と主題化の契機が連鎖していることに注目して欲しい。実際、カヴァイエスによれば、これら二つの契機が相互に呼び求めあうようにして科学や数学を進展させるという「二重の絡み合い」(LTS, p. 46) があるとされているのである。

では、パラディグムと主題系・主題化に関する表に含まれていた、「意味」とは何だろうか。端的に言えば、この取り出された「パラディグム」や「主題系」が「意味」である。一方で主題系は、「どのように」を問題とする点で、すなわち従来の意味を可能とする「方法」として抽出される点で、パラディグムを「操作する」(あるいは「立てる」) 意味である。他方でパラディグムは、後続する主題化によって抽出された規則から見ると「操作される」(あるいは「立てられた」) 意味とみなされう。また博士論文の時期の着想と関連させて言えば、パラディグムが「操作」の一般形式である限りで、そして主題系がその操作形式を規則化したものである限りで、「意味」と「操作」を切り離さずに考える観点は残っている。ただ、二つの契機の呼び求めあいと平行して、ここでは意味と操作の螺旋的な拡張が前景化することになる。すなわち、解放された「意味」の上で、新たな操作が実行可能になり、この操作がまた「パラディグム」や「主題系」などの「意味」になり、と意味と操作が螺旋状に拡大していくのである。

次に遺作における「概念」の検討に移ろう。博士主論文では、概念とは操作の従う規則を統一するものであった。この考えにしたがえば、遺作では、操作の一般形式（パラディグム）とそれが従う規則（主題系）、つまり「意味」を統一するものが「概念」である、ということになる（結合律、可換律、群、環、体、等々）。この基本着想は堅持されているように思える。

但し、学問論の設立を目指す遺作の最後では、「概念」についてより強いことが主張されているのではないか。それが、「学知の教説を与えるのは意識の哲学ではなく、概念の哲学である」(LTS, p. 90) という有名な文言に見られるような、概念は操作や規則を統一してだけでなく、〈操作の主体〉そのものである、という考えである。科学を進展させるのは、意識の作用ではなく、操作の主体としての概念による新たな概念の「要求」以外にない。意識の作用といったものがあるのだと

したら、新概念の登場の後に、それが統一している操作から事後的に与えられるものに過ぎないのである。そして『知性改善論』の「観念の観念」を想起させるこの〈概念の一元論的展開〉こそ、カヴァイエスの「スピノザ主義」と一般に呼ばれるものである⁶⁾。

それにしても、意識ではなく概念の一元論的展開こそが科学を進展させる（別言すれば、概念こそが科学的操作の主体である）、という主張の根拠は何だろうか。この根拠を与えてくれるものこそ、科学に内容の「刷新」がある、というテーゼである。

「学知の教説の本質的な問題の一つは、単に進展が、新たなものが以前のものと共に存続するという並置による体積の増加ではなく、この進展が深化と抹消による内容の永続的刷新である、ということである。」(LTS, p. 90. 強調引用者。)

そこで、第三節ではこの〈刷新テーゼ〉の内実の解明に専念することにしよう。

3. 概念の「刷新」とは何か

ここでは、先の引用で言われている永続的に刷新される「内容」のことを、「意味」、とりわけて「概念」のことであるとみなす。残念ながら、カヴァイエス自身がこの「刷新」のアイデアを体系的に展開しているとは言いがたい。そこで、本節では「数学」の意味と概念に議論を絞り、彼の諸著作と整合的にこの着想を独自に練り上げることを試みる。そして、この練り上げのための手がかりを博士主論文における二つの表現に求めよう。すなわち、理論進展の際の「下から上への自由な移行」、及び「上から下への統一」(MAF, p. 97) という表現である。

まずより平明な前者の方向、つまり「下から上への自由な移行」から考える。これはある理論から新たな理論が登場する（いわば上向きの）方向に関する議論である。前節で見た通り、このとき「パラディグム」と「主題系」という二種類の「意味」の解放が無際限に生じるのだが⁷⁾、この意味はまた新たな操作を解放するのであった。ところで、解放されたこの新たな意味や操作は従来の操作を含むものでもある。たとえば、抽象的な加法形式の内には、自然数の加法のようなこれまでの加法を見出すことができるし、結合律や可換律は、既存の抽象的な加法や抽象的な乗法によって満たされる。そして、「結合律」などの新たな概念は、解放された意味を統一するために最終的に導入されるのであった。

そこで、〈下から上へ〉の方向においては、理論進展の最終的な要請である、概念的上昇の要素を強調しておこう。意味（操作形式や規則）を統一していたある概念から、新たな意味を解放する二つの契機を経て、これら新たな意味を統一する概念が登場するのである。こうした概念的上昇は以下で見る通り、「刷新」を考える上で重要なモーメントを形成することになる。

より本質的な「上から下への統一」の方向の検討に移ろう。これは上向きの方向と相関的な、新たな理論の中で旧理論をどのように考えるべきか、という（いわば下向きの）方向に関する議論である。特にここでは、「自然数」という概念を例にとって、新しく登場する諸理論の中でそれが演ずる役割を考えてみることにする。

まず、下から上への概念的上昇を通して、この概念は「負の数」、「有理数」、「複素数」等々の徐々に複雑化する概念のネットワークの中に置かれていくことになるが、その際、概念が操作の従う規則を統一するものである限り、「自然数」概念は四則演算を（自然数領域をはみ出すような幾つかの減法や除法を除いて）保持し続けなければならないであろう。ところで、負の数の理論の中でこの概念を考えるならば、ある自然数は自然数論においてはなかったような操作、つまり二つの負の整数をかけあわせる、という操作によっても産み出されることが分かる。また複素数論においても、自然数は、ある複素数の虚部をゼロにする、という従来なかった操作によって産み出されることが分かる。

そこでく上から下へ）の方向の考察から分かるのは、理論進展の際には、下から上への方向で見たように、新たな概念によって統一されるような規則や操作だけでなく、旧概念によって統一されるような他の操作や規則も新たに現れる、ということである。自然数の例であれば、数学の進展に伴って、この概念は四則演算に加え、二つの負の数の乗法、複素数の虚部をゼロにすること、といった操作・規則も受け入れうるものでなければならない（もっとも、このとき、新たに付け加えられる規則は既存の規則と矛盾してはならないし、また、旧概念によって最初に導入された対象領域は画定されたままでなければならない、という二つの条件は最低限必要である）。

以上から、「刷新」について差し当たり次のように述べることができそうである。旧来の規則と新たな規則の、それまで前者のみを統一していた概念による再統一こそが刷新である、と。

しかし刷新のこうした規定だけでは、科学哲学のある根本問題が浮上せざるをえない。すなわち、概念の同一性はこのときどのようにしてしまうのか、という問題である。そして、本稿の考えではおそらくここに、カヴァイエスの最もラディカルな主張の一つが見出される。すなわち、理論間に概念の同一性は存在しない。これは〈刷新テーゼ〉がもたらす不可避の帰結である。

このことを、先に挙げた「自然数」概念と共にもう少し考えてみよう。ある数学者がいて、彼はあるときには自然数論の中で仕事をし、またあるときには複素数論の中で仕事をする。彼はしかし「自然数」という概念をどちらの場合も使っている。自然数論におけるこの概念の内容は、複素数論におけるその内容と異なっているのだろうか。然り。但し重要なのは、それらの概念の内容の間に翻訳による通約可能性がある、ということである。複素数論は自然数論の操作と規則を全て保存しており、したがって、自然数論における自然数についての命題は、複素数論の中に翻訳する、つまりその中で証明する（あるいは問題として定式化する）ことができる。ある理論から次の理論に進む際には、こうした通約可能性を伴った拡大がなされているのである。

ただし気をつけなければならないのは、一般には今述べた翻訳とは逆向きの主張、「理論 Π の言語が理論 Π の言語を拡大したものであるならば、理論 Π の中で証明できる、理論 Π の言語で表現されるあらゆる命題 P は、元の理論 Π でもまた証明可能である」は成り立たない、ということである。これはいわゆる「保存拡大」の場合であり、そうでない場合も存在する。その代表が、有限数学(F)から自然数論を含む無限数学(I)への拡大である。ヒルベルトは、自身の数学の基礎付け計画(ヒルベルト・プログラム)が成功するためには、この拡大は保存拡大でなければならない、と考えた⁸⁾。すなわち、ある無限数学(I)で証明可能なあらゆる有限命題が有限数学(F)の中でも

また証明可能であることが必要であった。しかし、ゲーデルの不完全性定理によって、この要件が満たされえないことが示されてしまった。数学の全理論を有限数学からの保存拡大とみなすことはできないのである。したがってカヴァイエスの考える理論拡大とは、保存拡大のケースも勿論含むものの、旧理論内の命題が新理論に翻訳されうる、という限定された通約可能性を伴った拡大から主になっていると言えるだろう。

かくして、「刷新」はこの意味での翻訳可能性をも含意していると考えることができる。そこで「刷新」を最終的に次のように規定することにしよう。刷新とは、概念的上昇（新概念の創造）と相関的に、特定の対象領域の上で、内容の翻訳可能性を保持しつつ、旧概念が幾つかの新たな規則を従来の規則と共に再統一することである。なお、前節最後の引用で登場した、「刷新」に伴う「深化（approfondissement）」と「抹消（rature）」については、従来の規則と操作（つまり「意味」）に課されていた制限を抹消し、新たな意味を再統一することで概念が深まっていくこと、という解釈をここでは提示しておく。

結論

ではこうした概念の「刷新」はいかなる点で、意識ではなく概念の一元論的展開こそ科学を進展させる、という主張の根拠を与えてくれるのだろうか。最後に、残されたこの問いに答えよう。

前節の議論から導かれることは多々あろうが、特に本稿で強調しておきたいのは、科学の概念、特に数学における概念とは、常に新たな規則と操作を受け入れうるような〈汲み尽くし得なさ〉あるいは〈無尽蔵さ〉を備えている、ということである。ここで、近藤和敬氏がカヴァイエスの哲学を解釈しつつ、数学における「問題」は、「概念」の措定と「主題化」によるあらたな対象体系〔…〕の措定によって、「証明」のポテンシャルそのものを増大させることによって⁹⁾解かれる、と述べていたことを想起しておこう。本稿の議論からすると、その「ポテンシャル」の源泉の一つは、まさに対象にも、操作にも、そして規則にも還元されえない、概念のもつこの〈無尽蔵さ〉の力に拠っている、と考えられる。そこで、スピノザ主義者であったカヴァイエスに倣って、今、次のような大胆な仮定を試みたい。すなわち、こうした無尽蔵さの力こそ、概念の備える自己肯定的な「コナトウス」に他ならない、と。コナトウスを備えた概念は、存続するべく他の概念を要求し、その新たな諸概念とのネットワークの中で、自らを刷新させることで新たな力を得る。そう、概念固有のこの力の存在こそ、科学の進展の主体は意識ではなく概念である、という主張を裏付けてくれるものではなかろうか。実際、若きカヴァイエスはある手紙の中で、概念がコナトウスを備えている、ということを直観的に捉えていたように思えるのだ¹⁰⁾。

「概念の内に、少なくともある概念から他の概念への移行の内に、まさに神的なものそれ自体があるのです。そしてこれこそ、不完全ではありますが、それが決定的と主張している点においては、真正なスピノザの存在論なのです。」(LEB, p. 28.)

文献略号表

（カヴァイエスの著作のみ、以下の略号を用いる。）

CAVAILLÈS, Jean, (RFTh) : *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* [1938] dans Jean Cavailles, *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1962, pp. 23-176.

-, (MAF) : *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques* [1938], Paris, Hermann, 1981.

-, (LTS) : *Sur la logique et la théorie de la science* [1947], Paris, Vrin, 1997.

-, (LEB) : « Lettres à Étienne Borne (1930-1931) », avec une présentation de Hourya Sinaceur, *Philosophie*, n. 107, 2010, pp. 3-45.

註

- 1) 本節の詳細な内容は、拙論（中村大介「前期カヴァイエスの数理哲学における超越論的構造—記号の理論を軸に一」、『科学哲学』、日本科学哲学会、43巻、2号、2010年、67-79頁）を参照のこと。但し、「概念」に関する議論については本稿の方が立ち入って展開してある。
- 2) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], heraus. von Albert Görland in *Werke*, heraus. von Ernst Cassirer, Berlin, B. Cassirer, 11 vol., 1921-1923, Bd. III (1922), A138/B177.
- 3) 純粹悟性概念への批判に関しては、先取りになってしまうが、遺作の反語的な一節を引用しておこう。「綜合作用の外にあるこの概念とは一体何であろうか。」(LTS, p. 24.)
- 4) Richard Dedekind, « Über die Einführung neuer Funktionen in der Mathematik » in *Gesammelte mathematische Werke*, heraus. von Robert Fricke, Emmy Noether und Øystein Ore, Braunschweig, Vieweg, 3 vol., 1930-1932, Dritter Band (1932), p. 428.
- 5) Richard Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?* [1888] in *Gesammelte mathematische Werke, op. cit.*, p. 338.
- 6) 遺作の以下の二つの文を参照。「必要なのは、概念の概念というスピノザの重ね合わせを正当化する知性の絶対的なものであるか、あるいは […] 産出的意識への準拠であるかどうかである。」(LTS, p. 34.)
「概念の概念は、無限定の重ね合わせを損なうことなく、己が定義する平面の上で自身の産出的能力を顕らかにする。」(LTS, p. 46.)
- 7) カヴァイエスはパラディグムに関する議論の中で、「意味への無際限なこの逃走」(LTS, p. 42)と述べている。
- 8) M・デトレフセンによれば、保存拡大を証明するヒルベルトの方針が失敗したことはヒルベルト・プログラム の達成不可能性を結論づけないが、この点は本稿の議論には関係がない。
- 9) 近藤和敬『構造と生成—カヴァイエス研究』、月曜社、2011年、144頁。また、近藤氏との対話が結論部のアイデアを練り上げるのに役立ったことも記しておきたい。
- 10) <コナトウスを備える概念> というアイデアは、次の引用に付されたH・シナサールの註における示唆を展開したものである。なお、「概念の一元的展開」という表現からは、カヴァイエスをヘーゲルへと接近させるような道筋も可能であるように思われるかもしれない。カヴァイエスとヘーゲルの哲学的な距離の近さと遠さを測るには慎重な検討が必要であるが、しかしカヴァイエス自身、ヘーゲル哲学

に対して疑わしさを抱いていた、ということを考えるならば（cf. Jean-Toussaint Desanti, « Souvenir de Jean Cavailles » dans MAF, non paginé）、概念の一元論的展開を、ヘーゲルではなくやはりまずはスピノザに接近させるべきであると思われる。特に、〈コナトゥスを備える概念〉という本稿の核となるアイディアは、少なくとも目的論を廃棄する点ではヘーゲルと鋭く対立するカヴァイエスの哲学を、ヘーゲルの思想から差異化し、それに抵抗させるための、橋頭堡となりうるだろう。

[付記] 本稿は、2012年9月8日に東京大学本郷キャンパスで開かれた日仏哲学会2012年秋季研究大会においておこなった一般研究発表の成果を論文にしたものである。当日の司会者、ならびに生産的な質問を投げかけてくださった諸氏、さらに山田竹志氏及び査読者の方のコメントに感謝致します。

Que sont et à quoi servent les concepts ?

Daisuké NAKAMURA

Dans son ouvrage posthume intitulé *Sur la logique et la théorie de la science* paru en 1947, Jean Cavailles présente la « philosophie du concept » comme une théorie de la science. Encore que cette présentation soit bien connue, le sens du terme « concept », utilisé par ce philosophe, reste ambigu. Notre article a donc pour objectif d'éclaircir ce qu'est le concept chez lui. Pour cela, nous examinons, *primo*, le rôle que joue le « concept » dans sa thèse principale, *secundo*, celui qu'il occupe dans son ouvrage posthume ; *tertio*, nous élucidons l'idée de la « révision » conceptuelle, idée exprimée à la fin de cet ouvrage. Au travers de cette étude, le concept apparaît finalement comme possédant une puissance inépuisable par laquelle il se conserve, c'est-à-dire un « *conatus* » au sens de Spinoza.

出生外傷から器官なき身体へ —ドゥルーズ『意味の論理学』におけるメラニー・クライン受容の意義と限界—

小倉 拓也

はじめに

ジル・ドゥルーズの思想は、フェリックス・ガタリとの『アンチ・オイディプス』（1972年）の強烈な印象もあり、しばしば精神分析との厳しい対立によって特徴づけられる。しかしながら、ドゥルーズ自身が「論理的で精神分析的な小説の試み」（LS 7）と規定する『意味の論理学』（1969年）では、フロイト、ラカン、メラニー・クラインなど多くの精神分析家が参照されており、この書物に対する彼らの理論的寄与は大きい。このような『意味の論理学』における精神分析の貢献は、実のところ、『アンチ・オイディプス』において素朴に否定されているというよりも、むしろその着想の源泉をなしているとさえいえる¹⁾。そして近年、とりわけ2005年以降、ドゥルーズと精神分析との関係に注目した研究も少数ながら刊行されつつある²⁾。

しかしそれらの研究においても、クラインを本格的に扱うものはほとんど見られない³⁾。ネイサン・ウィダーが指摘するように、『意味の論理学』の50頁ほどがクラインの著作への取り組みに割かれているという事実にもかかわらず、ドゥルーズとクラインとの関係はほとんど探究されてこなかった⁴⁾。本稿の目的は、このようなまだ十分に探究されていないドゥルーズとクラインとの理論的関係を明らかにすることである。その際、本稿では、クラインに依拠して展開される『意味の論理学』の動的発生論に注目したい。動的発生論は、部分対象や器官なき身体など『アンチ・オイディプス』のキータームをすでに提出しており、1960年代と1970年代のあいだにしばしば指摘される「断絶」や「転回」について考える際に様々な示唆を与えてくれるものである。本稿ではクライン受容の観点からその内実についていくつかの注解を行う。とはいえ、動的発生をめぐるドゥルーズの記述はきわめて錯綜したものであり、かぎられた紙幅でそれを細かく論じることはできない。本稿では、動的発生論の全体的な枠組に関しては必要なかぎりでも論じるとどめ、とりわけ「器官なき身体」の導出に焦点を当てる。というのも、器官なき身体が引き出される際の論理こそ、クライン受容の意義と限界が最もよく現れる場面だからであり、またそこにこそ、器官なき身体を所与の土台として語る『アンチ・オイディプス』には見られない『意味の論理学』の独自性を見いだすことができるからである。

1 精神分析理論の観点から見た『意味の論理学』の構成

『意味の論理学』は言語活動の可能性の条件を探究する書物である。そこでは、命題的世界から、まずはその命題的世界を可能とするもの、すなわち言葉を物から区別する非物体的な「表面」へ、

そしてその非物体的な表面がそこから効果として由来してくる物的な「深層」へと、超越論的な階梯が遡られ、それらの発生のメカニズムが探究される。精神分析理論の観点から見れば、言葉と物が混じり合わないようし、命題的世界を可能とする表面の位相は、ラカンのいう「象徴的なもの」に相当する。セリーや構造という語彙を用いて展開される『意味の論理学』の前半部分は、言語活動の可能性の条件としての象徴的なものをめぐる議論だといえる。そしてこのような表面の位相を前提とした命題的世界の発生が「静的発生」と呼ばれる。

そして、非物体的表面がそこから発生してくる物的深層を記述するためにドゥルーズが援用するのが、クラインの精神分析理論である。クラインの児童精神分析は、言語獲得以前の幼児が生きる原初的な世界を、いまだ外的世界と内的世界との明確な区分を持たない対象関係の世界として描いた。外界と内界との境界がないこのような対象関係においては、いわば一切が物的混在であり、ドゥルーズはこのような幼児の原初の世界を「深層」を説明するものとして援用する。そしてこのような物的深層からの非物体的表面の発生が「動的発生」と呼ばれる。

ドゥルーズがクラインに依拠するのは、単に彼女の理論が言語獲得以前の幼児を扱うものだからではない。『意味の論理学』のなかでドゥルーズは、自身が援用する精神分析の身分を厳密に規定している。それによれば、「精神分析は、歴史の逸話の分析である以前に、幾何学的次元の分析であるべきである」(LS 113)。分析過程でいたるところに似たような素材や形態を無理やり見いだそうとする「まずい精神分析」に対して、ドゥルーズはそうした素材や形態を組織するより根源的な幾何学的次元、そしてそこでの心的な生の動的な方向づけこそが、精神分析の探究対象でなければならぬと主張する。ドゥルーズがクラインの精神分析理論を援用するのは、彼女が発見した幼児の「諸々の態勢というテーマに、まさに、心的な生および基点の方向づけという考え、そして可変的な座標や次元に沿った心的な生の組織化という考え、すなわち生ける次元の地理のすべて、幾何学のすべてが含まれているから」(LS 219) である。

このように、『意味の論理学』で扱われる精神分析の身分は明確に規定されており、この書物におけるクライン主義もこのかぎりにおいて展開されるものである。それゆえ、「精神分析」なるものを一括りにまとめあげ、それに対してドゥルーズが肯定的か否定的かを問うことには意味がない。以下ではまず、ドゥルーズが重要視する「態勢」をめぐるクラインの理論を整理し、次いでそれが動的発生論においてどのように援用され、換骨奪胎されていくのかを見ていこう。

2 メラニー・クラインと「態勢」の理論

動的発生の出発点は幼児の「部分対象」の世界であり、その世界を生きる幼児の身体は分裂症的な「寸断された身体」である。クラインはこのような原初的な対象関係を生きる幼児の態勢を「妄想分裂態勢」と呼んだ(EG 2 n.1)。「態勢 [position]」という言葉は、発達過程において通過されていく「段階/時期 [stage/phase]」とは異なり、決して一過性のものではない対象との関係の結び方を、すなわち心的な生の動的な方向づけを重視するものである。

妄想分裂態勢では、無意識的空想における取り入れと投影をとおして自我と対象は互いに混合し合っており、世界は恐ろしい物的混在として現れる。この部分対象の世界を、ドゥルーズは「シ

ミュラクルの世界」と規定する（LS 218）。『意味の論理学』においてシミュラクルは、高所のアイデアや形相を分有しない深層の質料とされるのだが（LS 10）、それがクラインにおける統合を知らない部分対象に重ねられるのである。クラインの説明にしたがうなら、幼児にとっての最初の対象である母の乳房は、それが幼児に満足を与えるものであるか否かによって、「良い対象」か「悪い対象」かに分割されており、それらはいずれも部分対象として現われる（EG 62）。このとき、乳房がない状況は、良い対象の不在ではなく悪い対象の現前である。無意識においては対象の属性判断が存在判断に先行するので、対象の現実存在が確立されるに先立っては、乳房の不在は不在として象徴化されず、幼児にとって何か不快で悪いものの現前として感じられるのである。クラインによれば、対象の不在が知覚可能になるのは、後の抑うつ態勢において部分対象がひとつの全体対象として統合されるときなので（LGR 264）、妄想分裂態勢における統合なき部分対象は、幼児にとって剥き出しの現前として迫ってくる。

クラインによれば、このような初期の対象関係を規定するのは、幼児の「早期不安」である。生後数ヶ月の幼児の未統合な自我は、統合へと向かう傾向を持つ一方で、解体へと向かう傾向をも孕んでおり、きわめて脆く危うい状態にある。クラインは早期不安の起源を「出生外傷」に見いだす（EG 61-62）。子宮を脱して絶対的未熟状態で母体から分離される幼児にとって生まれてくることは迫害的な現実にはほかならない。それゆえ妄想分裂態勢における対象関係は、剥き出しの対象の迫害性と、それに対して自身を防衛しようとする幼児のサディズム的な攻撃性によって特徴づけられる。幼児は迫害的な悪い対象から自身を防衛するために、対象に自身の攻撃性を投影し、それを破壊し細分化しようとする。しかし、対象に自身の攻撃性を投影すればするほど、対象の迫害性はますます増幅され、幼児の自我はますます脅かされるので、このような幼児のサディズム的な破壊工作は際限のない試みとなってしまう（EG 11; LGR 250-251）。このように、部分対象の取り入れと投影の過程における破壊と細分化は、自我の側を穏やかにしておかず、極端な場合には自我の破壊と細分化さえもたらすのである（EG 5）。

このような悪い対象との対象関係がもたらす迫害性に対抗するのが、良い対象との対象関係である。クラインによれば、取り入れられた良い対象は、幼児にとって完全なものと感じられ、細分化に抗い自我の統合に寄与する（EG 5-6）。そして、良い対象の取り入れに伴い自我が安定化すると、現実検討能力が養われ、断片的な部分対象がひとつの全体対象へと統合される。こうしてひとつの全体対象が形成されると、幼児はかつて自身の攻撃性によって破壊してしまった悪い部分対象が、愛すべき良い対象と同じひとつのものであったことに気づき、「罪責感」を覚え、良い対象を損ない失ってしまったのではないかという不安に苛まれる。この罪責感と対象喪失の不安が、「抑うつ態勢」を定義する（LGR 345）。この態勢では、みずからが傷つけてしまった対象への「償い【修復 reparation】」を行う機制が台頭し、対象の傷を償おうとするリビドー的欲動は、自身の破壊衝動を払拭する「昇華」への道を開く（EG 74-75）。また「償い」の機制は、喪失対象に他の代理対象をあてがう「象徴形成」をも可能にする（EG 83）。このような過程を通じて、幼児は破壊衝動に抗して安定した自我を形成し、現実検討能力を育み、内界と外界との境界を確保し、外的現実へと適応していくとされる。

このようなクラインの理論の核心は、フロイトとは対照的に、外部からの規範的介入を高く見積もらない点にある。クラインにおいて幼児は、生来のものとして実装された不安と攻撃性だけを元手に、外的介入なしに、所与の環境のなかで、みずから対象を傷つけ、不安を増幅し、罪責感をかきたて、憤り、昇華と象徴形成を成し遂げることができるのである。

3 ドゥルーズの疑義

——メラニー・クラインにおける「全体性」ないし「完全さ」の密輸入

以上でクラインの理論を大まかに確認した。次に、ドゥルーズがいかんにかそれを援用し、換骨奪胎するのを見ている。クラインの「態勢」の理論によれば、妄想分裂態勢における幼児の対象関係は、対象の迫害性とそれに対する幼児の攻撃性によって特徴づけられるのであった。ドゥルーズの表現によれば、部分対象の取り入れと投影は、すべてが傷つけ傷つけられる物的混在の過程であり、「乳児の〈受難〉を構成する」(LS 218)。世界に産み落とされた幼児は、このように所与の受動的な情念の体制に置かれており、そこでは一切が断片化し解体する傾向にある。動的発生の眼目は、このような物的混在と自身の破壊衝動を脱して、非物的な領野を開示することである。そしてその過程はほぼ一貫してクラインの「態勢」をめぐる語彙と図式を用いて記述される。ここでは次のようにごく簡単にまとめておく。

(1) 妄想分裂態勢における取り入れと投影。(2) 抑うつ態勢における良い対象への同一化。(3) イマージュとしてのファルスによる諸性感帯の接続および身体表面の組織化（性的態勢）。(4) 憤りの試み（善意）およびその挫折としての去勢。(5) そのような耐え難い現実を否認し幻想を形成することによる非物的領野の開示および思考の開始（昇華と象徴化）。

語彙と図式に関してドゥルーズは明らかにクラインを踏襲しているし、概してクラインに肯定的な言及を重ねている。しかし実のところ、動的発生論のかなりはやい段階で、ドゥルーズはクラインから決定的な仕方でも離反しており、それが『意味の論理学』から『アンチ・オイディプス』にかけてのドゥルーズ独自の理論を提供することになる。

クラインによれば、対象と自我の両方の破壊をもたらず悪い対象との対象関係に抗して、良い対象の取り入れが自我の統合ならびに現実検討に寄与するのであった。しかしドゥルーズは、悪い対象と並んで良い対象も取り入れられるとするクラインの公準に疑義を呈する (LS 219)。対象の迫害性と幼児の攻撃性によって特徴づけられる妄想分裂態勢においては、すべてが傷つき傷つけられ、無傷で済むものは何もない。そうであるなら、そのさなかに、安定して幼児に満足を与え自我の統合に寄与する良い対象など原理上存在しえないはずである。クラインは、部分対象がやがてそこへと統合されていくような全体性を部分対象関係に密輸入してしまっているのである。

精神科医の内海健はクラインのこの矛盾を次のように指摘している。「『良い対象』と『悪い対象』が徐々に統合されていく」などということは、「初心者への説明には向いており、よく使われる図式だが、いったいどうすればそのようなことが起きるのだろうか。[……] 対象とはすでに悪い対象によって傷つけられたものとしてしか現れない。それゆえ、良い対象とは幻想的なものであり、傷つけられる以前にあつたと想定されるものである」⁵⁾。

ここから導かれる主張こそ異なるが、ドゥルーズの批判もこれと同様のものである。ドゥルーズによれば、良い対象は、深層の悪い部分対象と同じ身分では存在しえず、「高所」というまったく異なる秩序に属している。そして高所の良い対象は、その完全さにおいて、「最初の一回目から、すでに失われたもの、失われてしまっているもの」（LS 222 強調原文）として、「時間全体に先立って存在する何か」（LS 223）として出現するという。部分対象関係が幼児の所与の生である以上、これを字義どおりにとれば、高所の良い対象は出生に先立つ何かに由来することになる。

この高所の良い対象は、傷のない完全なものであり、深層の物的次元に対する超越性をその特徴とし、超自我として振る舞いもする。しかし注意しなければならないのは、それにもかかわらず高所の良い対象は、突如外部から介入してくる規範のようなものではないという点である⁶⁾。先ほど言及したとおり、クラインの精神分析理論の利点は、外部からの規範的介入を重視することなく心的な生の方向づけを理論化した点にある。クラインにおいては、超自我さえもが対象関係のただなかから生来の不安と攻撃性を元手に形成されるのであり（cf. PC ch.8）、たしかにクラインはそこに全体性を密輸入してしまうのだが、動的発生論はクラインの着想を引き継ぎそれをラディカルに押し進める。それゆえ高所の良い対象が備える完全さと超越性は、クラインに対する批判にもかかわらず、やはり深層に由来しなければならない。対象の迫害性とそれに対する幼児の攻撃性をその特徴とし、無傷で済むものが何もない深層において、しかもクラインのように来たるべき全体性に寄与するとされる良い対象に訴えることなく、いかにして傷のない完全さを捻出するのか。このドゥルーズの試みは、クライン以上にクラインを徹底するものであり、このクラインの理論的貢献と限界が交差する地点に、動的発生論の独自性の賭け金がある。

4 否認

問題となっているのは、幼児のサディズム的な攻撃性による破壊と細分化の際限のない過程から、何らかの仕方で完全で全体的なものを引き出すことである。ここで、これと同じ問題が、『マゾッホとサド』（1967年）において、サディズムの「純粹否定」とマゾヒズムの「否認」の分析をとおして扱われている点に注目しよう。

ドゥルーズによれば、サディズムもマゾヒズムも、所与の自然を超える超越論的なものをめぐる営みである。サディズムは、自己保存欲動に服した所与の自然を否定し、一切の類や法則を超えた「本義的自然」（PSM 25）を目指すものである。この否定の操作が、自己保存欲動の裏返しではない破壊衝動による単なる否定に対して、純粹否定と呼ばれる。サディズムとは、純粹否定によって、自己保存欲動と破壊衝動にまみれた所与の自然を超えて、その彼岸の純粹状態を目指す運動なのである。

しかしこのようなサディズム的企図は、あくまで「否定的な欲動や部分的破壊の運動を倍加し、その濃度を増すことによってしか為されえない」（PSM 28）。すなわち、サディズムの純粹否定は、自己保存欲動と破壊衝動にまみれた所与の自然の残滓をどこまでも振り払うことができないのである。サディズムが目指す純粹状態としての「本義的自然」は「〈理念〉の対象」（PSM 25）であり、サディズムはその到達不可能な不在のゼロ点をめぐる空転し続ける際限のない破壊運動にならざ

るをえないのである。このようなサディズムの内的な機制は、『意味の論理学』の動的発生論の妄想分裂態勢における幼児の際限のないサディズム的な破壊の企図と対応している。

『マゾッホとサド』でドゥルーズはこれにマゾヒズムを対立させる。マゾヒズムは、サディズムが自己へと反転した派生的なものではなく、まったく異なったそれ固有の操作を持つという。それが「否認 [dénégation]」である。否認は、否定や破壊ではなく、「一種の宙吊りや中性化の操作」（PSM 28）であり、「所与の彼方に、所与のものではない新たな地平をわれわれに開示する」（PSM 28）。精神分析理論における否認とは、耐え難い迫害的な現実を、否定するのではなく「そもそも認めない、すなわちなかったことにする操作である⁷⁾。ドゥルーズはこの否認の操作を、サディズムの破壊性にも差し向ける。ドゥルーズはサドにおける破壊的な官能性 [sensualité] を「運動」と呼ぶが、マゾッホは宙吊りと中性化によって、まさに「運動を放棄し」（PSM 62）、写真のそのような不動の形態を描き出す。すなわち、サディズムの純粹否定が際限なく否定を増幅させていくのに対して、マゾヒズムの否認はそのような破壊的な企図そのものを放棄し、「幻想」のなかで「現実的なものに対して理想的なものの権利を主張する」（PSM 30）のである。そして以下で確認するように、『意味の論理学』の動的発生論においては、「否認 [dénégation]」（LS 242）が、まさに対象の傷を否認し破壊衝動から手を切って、傷のない理想的なものを導き出す際の操作として展開されるのである。

5 出生外傷から器官なき身体へ

以上で、迫害的な現実を宙吊りにし、サディズム的な破壊性を放棄し、理想的なものおよび不動の形態を引き出す「否認」の論理を確認した。動的発生論では、この否認の論理が、明示的に一度、そしてわれわれの解釈ではその前提となるかたちで一度、計二度現れる。先に（1）～（5）にまとめて概観したように、動的発生の過程における否認の明示的な役割は（5）に、すなわち、耐え難い現実を認めず幻想を形成し、深層由来の破壊衝動と手を切って非物体的領野を獲得することにある。ここでの否認は、幼児がファルスによる全能的な善意で良い対象の傷を償おうとし、しかしそれに必然的に挫折するときに、その現実を認めず幻想において傷のない完全さに固執することを指している。この否認の場面は動的発生のハイライトであり、そこには、為そうと意図した行為と実際に為された行為との分裂（「これは私の意図したことではない」）すなわち因果関係の切断や、物的原因に帰しえない非物的な効果の帰属先としての形而上学的＝メタ物的表面の形成や、思考の開始など、論じるべき実に多くの論点が絡んでくる。

しかし、われわれの議論において重要なのは、ここではない。ここでの否認は（2）を、すなわち抑うつ態勢における完全なものとしての高所の良い対象をすでに前提としたものである。われわれが問うているのは、そもそもその高所の良い対象が持つ完全さと全体性の起源が、密輸入なしにどこに求められるのかということである。（1）から（2）への飛躍が問題なのだ。

妄想分裂態勢における取り入れと投影のシステムには、無傷で済むものは何もなくなかった。それゆえ、クライスがそうするように、自我の統合に寄与する何らかの良い対象が悪い対象と同様に存在すると想定することもできないのであった。ドゥルーズによれば、この迫害的な対象関係の袋小路

から何らかの全体的で完全なものを捻出す方法はひとつしかない。それは、悪い対象の破壊でも良い対象の取り入れでもなく、逆に、一切の取り入れと投影を放棄することである。

取り入れられ投影される、毒性で排泄的で、口唇的で肛門的な悪い部分対象に対して分裂態勢が対立させるのは、部分的な良い対象そのものではない。むしろ、一切の取り入れと投影を放棄することによって完全なものとなった、口も肛門もない、部分なきひとつの有機体、器官なきひとつの身体である。(LS 220)

すべてが傷つけ傷つけられる迫害的な部分対象関係にあっては、一切の取り入れと投影を放棄すること、すなわち、迫害性と攻撃性からなる対象関係をそっくりそのまま放棄することが、全体的で完全なものを引き出すことを可能にするのである。これは明らかに『マゾッホとサド』における、否認による運動の放棄と不動の形態の引き出しと同じ論理であり、また、ここで詳細を論じることはできないが、後の『千のプラトー』(1980年)におけるマゾヒストによる器官なき身体の獲得の記述とも合致する。

このようにして見いだされる「器官なき身体」は、部分なき流体的身体であり、「すべての破片をひとつに結びつけ、細分化を乗り越えることのできる湿の原理 [principe mouillé]」(LS 220) を提供する。そして、高所の「良い対象が形態を、すなわち完全さあるいは統合性を引き出してくる」のは、まさにこの「器官なき身体」からなのである⁸⁾。

来たるべき全体性を密輸入することなく(1)から(2)への飛躍を可能にするという点で、動的発生論において器官なき身体の導出は決定的に重要な契機である。そしてそれは、幼児が迫害的なものでしかありえない所与の対象関係をすべて放棄することによって、すなわち生まれなかったことにするという否認的な論理によって獲得されるのである。

このようなドゥルーズの立論は、まさに、出生外傷とそれに対する防衛というクライニック的着想から帰結するものだといえる。「分裂症者と少女」についての第13セリーにおいて、ドゥルーズは深層と表面との還元不可能な差異を提示しているが、それに続けて深層そのものの二元性を打ち立てている。一方が「寸断された有機体の受動性」(LS 110)であり、他方が「器官なき身体の能動」(LS 110)である。前者は、世界に産み落とされた幼児が受苦する、所与の受動的な情念の体制である。後者は、そのような寸断された身体の苦しみの受動を、一切の欠如を有さない栄光の身体へと変換する能動性である。そして幼児は、身体を受動にとどまり両親が姦淫する場所から生まれ出ないこと、すなわち「逆向きの自殺」(LS 113)か、あるいは「器官も両親もない燃え上がる栄光の身体へと自己をつくること」(LS 113)か、という二者択一に追い込まれるという。江川隆男の注解によれば、逆向きの自殺とは「存在のなかで生まれる前に死を選択すること」であり、栄光の身体になるとは「この死後に唯一の生を選択すること」である。そして江川によれば、前者と後者はある仕方両方ともが選択される。すなわち幼児は、寸断された身体を受動性、その情念の体制にとらえられた「存在」としての出生を拒否し、そしてその自己の流産の後に、「本質」としての器官なき身体を選びとる⁹⁾。すなわち、自分で自分を産み直すのである。

所与の迫害的な生を否認し、生まれなかったことにすることで欠如なき栄光の身体へと自己をつくるという器官なき身体論の論理学は、動的発生論においては、われわれが見てきたとおり、出生外傷、部分対象関係、そして態勢をめぐるクラインの理論を、それが抱える矛盾を的確につかみとりながら、クラインをクライン以上に徹底することから帰結するものでもある。ドゥルーズがある註で述べているように、クラインは器官なき身体の深淵を垣間見ているながらもその意義を汲みとることができなかったのであり（LS 220 n.3）、ドゥルーズは外在的な批判を行っているのではなく、クライン本人すら思いもよらない独自の仕方ですそれを引き延ばしたのである。

結 語

本稿では、『意味の論理学』におけるクラインの貢献と限界について、とりわけ器官なき身体論の導出に焦点を当てて論じた。それが『アンチ・オイディプス』にどのように引き継がれているのかについては、もはや紙幅が許されていないので他日を期したい。それでも、クラインを超えてドゥルーズが提示する深層の二元性が、生産的な欲望する諸機械と反生産としての器官なき身体という『アンチ・オイディプス』での基礎的な枠組、そして部分と全体をめぐるクライン批判をすでに折り込んでいることは明らかである。それだけでなく、『意味の論理学』では『アンチ・オイディプス』では述べられていない器官なき身体論の導出の論理を明らかにしてくれる。もちろんそれでもなお、それらのあいだには大きな転回があるだろう。しかしその内実は、単純な精神分析批判言説からは見えてこないはずである。書物の価値が、対象とする思想家の肯定されるべき部分をいかに引き延ばしているかに存するなら、ドゥルーズの書物の真の価値を見定めるためにも、われわれは精神分析と別の仕方に対峙しなければならないはずである。

註

- 1) 「無意識のコードの豊かな領野を発見したのはラカンの功績である」(AO 46)。「メラニー・クラインは、部分対象というあの爆発、回転、振動の世界の驚くべき発見を成し遂げた」(AO 52)。
- 2) たとえば Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse. l'altercation*, PUF, 2005. Christian Kerslake, *Deleuze and the Unconscious*, Continuum, 2007. *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leen de Bolle (ed.), Leuven University Press, 2010. また、本邦では千葉雅也による一連の研究がある。
- 3) 例外的に Nathan Widder, "From Negation to Disjunction in a World of Simulacra: Deleuze and Melanie Klein", in *Deleuze Studies*, vol. 4, Edinburgh University Press, 2011 がある。しかしこの研究は、本稿が以下で峻別している「否定」と「否認」を混同しており、受け入れられない部分が多い。
- 4) Nathan Widder, "Matter as Simulacrum; Thought as Phantasm; Body as Event", in *Deleuze and the Body*, Laura Guillaume and Joe Hughes (ed.), Edinburgh University Press, 2011, p. 114, note 16.
- 5) 内海健『さまよえる自己 ポストモダンの精神病理』筑摩書房、2012年、180-183頁。
- 6) たしかにドゥルーズは、外部からの介入として理解できる「超自我の音響的起源」としての〈声〉に触

れている（LS 225）。それは完全なものとしての高所の良い対象から発せられ、深層の雑音にひとつのまとまった形態を付与するものであり、「口唇に対する音の進歩」（LS 226）をもたらす。しかしこれは良い対象の完全さを前提とした話である。われわれが問題としているのは、そのような高所の良い対象が持つ完全さや全体性がそもそも何に由来するのかということである。

7) 『マゾッホとサド』における否定、純粹否定、否認、排除といった精神分析上の概念の詳細については、拙論「ドゥルーズにおける「倒錯」の問題——1960年代におけるその展開と帰結」『年報人間科学』（第33号）、大阪大学大学院人間科学研究科、2012年、を参照。また、千葉雅也「不気味でないもの——ラカン、ドゥルーズ、メイヤスーを介した自然哲学のスケッチ」『表象』（第6号）、月曜社、2012年、も参照されたい。

8) 「実のところ、良い対象は、分裂症的な二つの極を引き受けている。一方は、部分対象の極であり、良い対象はそこから力を引き出す。他方は、器官なき身体 of 極であり、良い対象はそこから形態を、すなわち完全さあるいは統合性を引き出す」（LS 221）。

9) 江川隆男『死の哲学』河出書房新社、2005年、87-90、137頁。

* 凡例：ガタリとの共著を含むドゥルーズの著作とクラインの著作については以下の略号を用いる。Gilles Deleuze: PSM = *Présentation de Sacher Masoch*, Minuit, 1967; LS = *Logique du sens*, Minuit, 1969. Gilles Deleuze et Félix Guattari : AO = *L'Anti-Œdipe, capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972. Melanie Klein : PC = *The Psychoanalysis of Children*, Vintage, 1997 [1932]; LGR = *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*, Vintage, 1997 [1935]; EG = *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, 1997 [1957].

* 本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（10J01781）の助成を受けた研究の一部である。

Du traumatisme de la naissance au corps sans organes

—La contribution de Melanie Klein dans *Logique du sens* de Gilles Deleuze et sa limite—

Takuya OGURA

Le concept kleinien de la « position » permet à Deleuze dans sa *Logique du sens* (1969) de décrire des orientations de la vie psychique dans la dimension géométrique qui précède l'ordre symbolique du langage. Certes Deleuze s'inspire de Klein, mais il conceptualise le « corps sans organes », en critiquant la contradiction chez Klein. La théorie de Klein et sa limite permettent à Deleuze de préparer le concept de « corps sans organes » pour la première fois de sa carrière, développé plus tard dans *L'Anti-Œdipe*. (1972). Pourtant, l'argument dans *Logique du sens* ne se réduit pas à celui-ci.

書 評

Tetsuya Shiokawa

Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes

(Paris, Honoré Champion, 2012)

既発表の仏語論文の中から17本をまとめた本書は、1977年以降35年間に亘る塩川徹也氏のパスカル研究の集大成であり、恩師である故前田陽一氏とジャン・メナール氏に捧げられている。2012年はパスカル没後350周年にも当たり、研究者たち待望のパスカル全集続刊、『プロヴァンシアル』と『パンセ』の刊行準備が最終段階に入ったことがメナール氏ご自身から宣言された。今回の塩川氏の論文集は、こうした記念すべき年にふさわしい公刊といえよう。

*

Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes は、全体として、『パスカル考』(岩波書店、2003年)をベースとしている。そこに『発見術としての学問：モンテーニュ、デカルト、パスカル』(岩波書店、2010年)所収の2論文、「パスカルにとって<パンセ>とは何であったか」と「ひとは今を生きることができるか—パスカルの時間論—」、の仏語版のほか、管見によれば『パスカル考』に対して大幅増補または書き下ろしに当たる4論文が加えられている。大幅増補に当たるのはII-5. «Les limites de l'apologétique pascalienne» (仏語初出2001年)、書き下ろしに当たるのは、II-1. «La place de l'apologétique dans les *Pensées*» (同2009年)、III-3. «La campagne de la dix-huitième Provinciale» (同2008年)、III-4. «La foi divine et la foi humaine selon Arnauld et Pascal» (同1995年)である。内容については以下の各論を参照されたい。

異なる言語・文化の読者層に対する配慮からの修正(Prélude «Nez de Cléopâtre」の冒頭部など)を別にすると、著者のストイックな翻訳作業により、論文の内容は日仏両言語間でほぼ完全に対応している。ただし、先行研究への言及や関連引用についての注は、日本語の方が詳しい場合が多い(I-3. «Imagination et opinion : à propos du fragment sur l'«imagination»»; I.5. «Le temps et l'éternité»; II-4. «Le «pari» : de l'apologétique à la spiritualité»)。『パンセ』索引について、『パスカル考』はラフユマ版、本書はセリエ版に依拠していることは注意しておいてよい。

*

Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes は、PréludeとÉpilogueに挟まれた三部構成で、各部5篇ずつという均整の取れた構成となっている。PréludeとÉpilogueはパスカルと日本というテー

マで、前者は「クレオパトラの鼻」は低いか短いかという、『パンセ』断章を日本語に翻訳する際の疑問から出発し、後者は日本におけるパスカル研究の回顧と展望である。

第Ⅰ部「Termes et concepts」では、「パンセ」、「権威」、「想像力」、「戦争と平和」、「時と永遠」といった用語や概念の使用に見られる、パスカル独自の思想について考察が行われる。I-5. «Le temps et l'éternité」は中でも少し異色だ。『発見術』所収の論文であり、既に津崎良典氏が第16号の書評で取り上げているが、あえて繰り返し紹介することをお許しいただきたい。

第Ⅰ部の最初の4論文は、問題の用語が実際に用いられている作品や断章を複層的に論じている。第Ⅰ部最後の本論は、「時間」について明示的に論じられた小品や断章から出発するのだが—こまでは、『パスカル考』所収、「パスカルの「時と永遠」—波多野精一の『時と永遠』に寄せて(初出1989年)に基づく—、その後、時間論が「賭」と「気晴らし」の議論の隠れた前提となっているという風に展開していく。まず「賭」の断章では、人間は不確かな明日のために働くが、現在に留まることはできないという事実確認が、賭は必然だという護教論者の主張を受け入れる前提となっていることが示される—以上はII-4. «Le «pari» : de l'apologétique à la spiritualité」前半部の要約—。

「気晴らし」の断章については、「人間の不幸は、ただ一つのこと、一つの部屋に落ちついてとどまっていられないことからやってくる」(S168)という有名な冒頭部を、著者は、人間は「現在」に安住し、落ちつくことができないと解釈する。空間的事態(一つの部屋に落ちついてとどまれない)を時間論的不可能性(現在に安住できない)として読み替える発想の転換は、実に見事で鮮やかである。賭の議論とも重複する内容だが、しかし著者は両者の時間論的視座に決定的な違いを見出す。「賭」では「無限の時間としての永遠と不可分の瞬間としての現在は、対立し排除し合っている」のに、「気晴らし」では「否定的な道筋を通して」ではあるが、「現在と永遠のある種の接近が垣間見られる」からである(II-5, p.99; 『発見術』, 186頁)。原罪以前の偉大な本性の痕跡によって人間が求める真の「休息」。手に入れたかと思うと耐えがたい「倦怠」を生む現世の「休息」。著者は時間論という新たなアプローチから、「気晴らし」で述べられる休息の二面性がアウグスティヌスの『告白』第11巻に想を得ていることを発見し、フィリップ・セリエの賭研究をさらに一歩進める。「しかし、パスカルの思想は一筋縄ではいかない」(Ibid., p.103; 同、175頁)。未来や過去に精神を「分散」させず、「緊張」のうちに過去と未来を現時点の自分に集中させる「永遠の現在」を、パスカルは「メモリアル」の晩にえもいわれぬ喜び(délectation céleste!)とともに味わったが、後期アウグスティヌスの恩寵論に立てば、それを『告白』が示唆するような継続的形で享受することは不可能であり、神の賜物である一瞬一瞬の祈りのうちにほのかに垣間見える至福直感の曙光としてのみ意識されるのである。

第Ⅱ部«Stratégie et limites de l'apologétique」の冒頭論文II-1. «La place de l'apologétique dans les Pensées»は、2009年に発表された仏語書き下ろし論文の最後を改変したもので、第Ⅱ部全体の前書き的性格をもっている。また、『パスカル『パンセ』を読む』(岩波セミナーブックス、2001年)全体の要約でもある。第Ⅱ部最後の論文II-5. «Les limites de l'apologétique pascalienne」は、『パスカル考』収録II-4.「主題としての「私」と語り手としての「私」」を大幅増補したものだが、この論文を含め第Ⅱ部の全体が、『パスカル『パンセ』を読む』第1、2、4章及び補遺にほぼ対応する。

著者は『パンセ』を、「キリスト教護教論」と、その「此方」の人間学と政治学、その「彼方」の信仰と霊性という三層からなる書物と位置づけ(II-1, p.118)、第II部では「護教論」、またその「彼方」の超自然的第三層に両足を置くパスカルの問題意識と立ち位置について、執拗なまでに徹底的な分析を行う。

とくに、著者の初期二論文、II-2. «Persuasion et conversion : la rhétorique chez Pascal» (初出1981年)と「主題としての「私」と語り手としての「私」」(初出1983年)で提示された二テーマの考察を、II-3とII-5の二論文で更に推し進めていることに注目したい。まず、第一のテーマ、人間である護教論者による説得の限界について。II-2. «Persuasion et conversion»には、「信仰は神の賜物」である以上、「キリスト教護教論」は推論によって「人間的な」信仰を与えるにとどまる(S142)、従ってそれは「神の回心の業が働くための一つの場、一つ的手段にすぎない」(II.2, p.127; 『パスカル考』、134頁)、とある。これが、II-3. «De fides ex auditu à justus ex fide vivit : Foi et preuves dans l'apologétique pascalienne» (初出1996年)では、人間的信仰はたしかに救いにとっては無益であるが、その志向内容は「神の信」であるというパスカル流の逆説について、精緻な分析が加えられることになる。

第二のテーマは、『パンセ』に登場する「私」の同定と説得機能である。あるいは、それに関連して、護教論という人間的推論の限界を超越して侵入する神の声、あるいは「心に感じられる神」に対する信仰への誘いというテーマである。自己愛を排し、匿名の仮面に隠れるパスカルの役割は、「主題としての「私」と語り手としての「私」」では、神の「召命」に従う「聖徒」(S746)、神霊の導きに従う書記と述べられていた(『パスカル考』、137頁; cf. II-2. «Persuasion et conversion», p.129)。これが、初期論文の主題である自己愛分析を離れて展開される、II-5. «Les limites de l'apologétique pascalienne» (初出2001年)では、新約の預言に関する『パンセ』の謎めいた断章S.360が新たに参照され、内的な心の直感に促されて神の言葉を伝える「預言者」パスカルの姿として、深められている。

第三部«La foi : entre connaissance et politique»は、信仰宣誓書署名をめぐるジャンセニストの抵抗の理論を取り上げ、それが『プロヴァンシアル』の第17、18信と第19信の断片や『ポール・ロワヤル論理学』における隠れた主題となっていることが示される。教皇や聖職者会議という「権威」の決定に対し、信者と聖職者は、母なる教会との交わりを絶つ異端の立場に陥ることなく、どこまで異論を唱えることができるのか、どこまで服従しなければならないのか。教会と国家が非分離であるアンシャン・レジーム、教皇庁とガリカニズムとの緊張を背景に、教会の不謬性についてのパスカル、アルノー、ニコルの認識論が比較分析される。『パスカル考』では、日本人読者への配慮から「[[付論] ジャンセニズムと政治」が収められていたが、今回は書き下ろしの二篇の論文(III-3. «La campagne de la dix-huitième Provinciale»; III-4. «La foi divine et la foi humaine selon Arnauld et Pascal»)がそれに代わっている。いずれも『虹と秘蹟：パスカル<見えないもの>の認識」(岩波書店、1993年)のIII.2とIII.3を下敷きに展開・発展させたものである。

全体の構成に続き、本書のタイトル*Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes*の意味についても評者に理解しえた限りで論じてみたい。「護教論」をめぐる第II部は、信仰の「外」にある無神論者に対し、信仰の「内」にいる護教論者から仕掛ける説得術の可能性と限界とを問題にした。第

Ⅲ部は、ともに信仰の「内」にある信徒—ジャンセニスト、教会と王権—の間の論争へと焦点が移る。しかし、いずれにも共通するのは「権威」という視点だ。本論集中「もっとも重要なライトモチーフ」(Avant-propos, p.11)であるこの操作概念は、博士論文*Pascal et les miracles* (Nizet, 1977)の中核の一つであり、本論集の中でも最初期の論文(初出1977年)の主題である。この論文は«L'autorité»と改題され、第1部において、冒頭の«La pensée»に続く重要な位置を与えられている。さらにパスカルの護教論の要であるこの「権威」の問題は、信仰宣誓書署名におけるジャンセニストの抵抗の理論の中心概念として、第Ⅲ部所収の諸論文を通し、新たな形で展開する。

論集全体の構成という面で興味深いのは、護教論と信仰宣誓書署名という一見無関係のテーマが、«foi humaine»を介して共通の俎上に乗せられ、最終的に「信/信仰」、「理性」、「権威」という三つの射程から、ポール・ロワヤルにおけるパスカルの独自性に光が当てられる点だ。『ポール・ロワヤル論理学』(1662年)第4部第11章(第5版[1683年]では第12章)において、アルノーとニコルは、「神的信 *foi divine*」・「人間的信 *foi humaine*」という操作概念を導入する。そこでは、アウグスティヌスの命題が引用され、事柄がわれわれの理解を超える場合でも、それに「信」を置くべきだと、あらかじめ理性の働きで納得する必要があると述べられる。事柄が聖書と伝承に根ざすのだと承認されれば、それは「神的信」の対象となり、知性はその「権威」の前で屈服し、「信」を寄せる(II-3, p.147;『パスカル考』162頁)。他方、教会史の個々の出来事は「人間的信」の対象である。この領域では教会の政治的「権威」といえども、出来事の信憑性を保証する確実な認識論的原理ではありえない。「信」を置くには理性によって徹底的史料批判を行う必要がある。『ポール・ロワヤル論理学』では、教会史における事実誤認の事例が紹介される(『虹と秘蹟』、p.173-188参照)が、アルノーの『考察』*Réflexions d'un docteur de Sorbonne sur l'avis donné par Monseigneur l'Évêque d'Alen sur le Cas proposé* (1657年)を参照すれば、そこには、信仰宣誓書への署名を強いる教会に対する抵抗が通奏低音として流れていることが読み取れる(III-5 «*Logique et politique de la foi humaine : de la Logique de Port-Royal au Traité de la foi humaine de Nicole*», p.232-233; cf. III-4; 『パスカル考』、250-252頁)。

ところで、護教論者が読者に与えようとパスカルが考える「人間的」な信仰(S142)は、『ポール・ロワヤル論理学』の「人間的信」とは重ならない(III-4. «*La foi divine et la foi humaine selon Arnauld et Pascal*»)。そもそもパスカルは「神的信」・「人間的信」の対概念を用いていないのだ(*Ibid.*, p.224)。既に見たように、「キリスト教護教論」の目的は、アルノー的用語を用いれば「神的信」の対象である聖書の信憑性＝権威そのものを、理性的推論により証明することであった。「『ポール・ロワヤル論理学』は、人間的信を神的信から分離することによって、信による認識の領域に理性を導入する代わりに、神的信については、神の不謬性と誠実さを盾に取って、理性の埒外に置く。信仰は、理性の接近を拒む聖域なのである。しかしパスカルの護教論にとっては、たとえ神に由来するにせよ、理性の検討を免れるいかなる権威も存在しない。」(II-3. «*De fides ex auditu à justus ex fide vivit*», p.151; 『パスカル考』p.166-167) 理性に基づく「人間的」な信仰を「神的信」と交錯させる戦略、これこそが著者によれば、パスカルの護教論の独自性である。

*

Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes について、構成・レイアウト上で惜しまれる点を三つ指摘したい。まず、本文の各論文のタイトルに、目次にある部・章番号が振られていない（各ページの柱も同様）。論文間の連関が強く、しばしば注において別論文への参照がなされているだけに、少々不便に感じられた。ちなみに、岩波書店公刊の旧著にはこうした問題は見受けられないので、Champion 書店の指示だったのかもしれない。次に、塩川氏の重厚な論理の展開を追う読者にとっては、論文に小題が付されている方が有り難い。II-3. «*De Fides ex auditu à justus ex fide vivit*」、II-4. «*Le «pari»*» を除くと、論文のセクションにはナンバーが振られているだけである。少なくとも日本語版で小題付きの論文（いずれも『発見術』所収の、「パスカルにとって〈パンセ〉とは何であったか」と「ひとは今を生きることができるか—パスカルの時間論」）に関しては、今回の公刊にあたり小題を補ってほしかった。第三点は、無い物ねだりになるが、「絵はなぜむなしいか—像の存在論的不完全性をめぐって—」（『パスカル考』所収）が、今回書き下ろしの仏語版の形で収録されなかったことである。クレルモンフェラン大学のデコット教授を中心に組織されている『パンセ』セミナー（その充実した成果はHPで閲覧可 <http://www.penseesdepascal.fr>）でも、本論文は、日本人参加者により仏語要約の形で紹介され、該当断章（*liasse VANITÉ*, 27）の重要参考文献に含まれているだけに、残念だ。

内容については、一点だけ、ポール・ロワヤルの悔悛論という観点から、II-4. «*Le «pari» : de l'apologétique à la spiritualité*» について、批判というよりは補足を試みたい。「賭」の数学的議論は証明としては「万全 démonstratif」(S680) だが、しかしパスカルはそもそもこの議論に実践的有効性を想定していない¹⁾。その根拠として著者は、フェヌロンが『諸聖人の格率解説』*Explication des Maximes des Saints* で行っている、神の愛の五段階についての考察を参照する。仮に賭の議論で聞き手が神を信じるに至った場合、その信仰は第二の愛の段階、つまり、欲得ずくで、神に対するいかなる愛徳 *charité* もない、形だけのキリスト教徒の信仰にすぎない。そしてフェヌロンは、この種の愛では、賭で問題になっている永遠の生と幸福を手に入れることはできないと声明している (II.4, p.163 ; 『パスカル考』、181-182頁)。

邪欲の愛のモデルは、たしかに「賭の議論の背後に潜む靈性を理解するために不可欠」（『パスカル考』、181頁）であり、このモデルとパスカルの議論を関連づける著者のセンスには改めて感服する。しかし、この文脈で参照すべきは、「パスカルもポール・ロワヤルの神学者たちも正面切って論ずることはしていない」（同上）キエティズムの理論ではなく、むしろ彼らが深く関与した痛悔論争であるように思われる。

賭の議論の終着点は、聞き手が、賭に対する拒否反応が情念の理性に対する抵抗にあると気付くことである。それは、「神への回心の始まり」であり、その「しるし」は無力さの自覚にほかならない (II-4, p.164 ; 『パスカル考』、183頁)。従って、ここで問題になっているのは、「神の愛」というキリスト教徒の生活全般を覆う概念というよりはむしろ、洗礼の秘蹟を受けた後、神を忘れ、再び罪の状態に墮ちた人間の神への立ち返り、つまり「悔悛」の第一歩ではないか。ところで、悔悛の秘蹟において愛徳に基づいた完全痛悔が必要か、あるいは愛徳なしに地獄の怖れに基づく不完全痛

悔で十分かをめぐる痛悔論争は、ジャンセニズムの一つの柱をなす。パスカル自身も『プロヴァンシアル』第10信や『パンセ』S591などにおいて、不完全痛悔主義を批判している。不完全痛悔主義者の中には、完全痛悔や、そもそも神への愛一般が不要と言い切るシルモン神父のような過激な意見もあったが、例えばリシュリュエ等の穏健派は、地獄堕ちを避けたいという利害意識から罪を悔いても、そこに不完全ではあれ（つまり、愛徳ではなくても）何らかの神への愛が伴っていれば十分と考えていた（*L'Instruction du chrétien*, 1618, leçon 27）。賭の議論と異なり「永遠の生と幸福」という肯定的な利害は前面に出てこないが、欲得ずくの愛というテーマは共通していると言えるだろう。

さらに、フェヌロンの図式では、「ああ、この話を聞くと、われを忘れて恍惚となる」(S680)と叫ぶ対話者の「深い霊性」(II-4, p.165; 『パスカル考』 p.184) は分類不可能である。これは、しかし、ジャンセニウスの『アウグスティヌス』 *Augustinus. Seu Doctrina S. Augustini* (Louvain, 1640)、第3巻 *De Gratia Christi Salvatoris* の第5書第7章「信仰が生まれるこの愛は、不完全な愛徳である；またそれはどのような意味においてか」で述べられている、「神への愛の始まり」と非常に近いように思われる。それはまだ、義化をもたらす愛（フェヌロンの第四の愛）に至っていないので完全ではないが、神の戒めを行いたいという良い意志をもっており、「既に」愛徳の段階に達している。ただまだ小さく、地上の快楽に勝るだけの強さをもっていないだけだ (col.516-517)。そして真の信仰は、この「小さく不完全な愛徳 *parvam et imperfectam charitatem*」(col.517) から生まれる。賭の議論では、聞き手は情念の軛には気付いたものの、まだ罪を自覚的に悔い改める段階には至っていない。しかし、「あたかも信じているかのように」、「愚かになって *s'abêtir*」、聖水を受けたりミサに与ったりせよ、と語り手が勧める箇所 (S680) には、デカルトの動物機械論の影響の他に、情欲と正反対の身体的・精神的な悔悛の業を推奨したサン・シランの教えが透けて見える。また、信仰の外面的実践を勧める賭の議論は、形式的な信心行為を批判したアルノーの『頻繁な聖体拝領』 *De la Fréquente Communion* (1643) の主張とも矛盾しない。聞き手にとっては「愚かに」ミサに与ることこそ、情念をへりくだらせるのに最良の手段だからである。

*

最後に、世界的なパスカル研究者である著者の研究スタイルについて考えてみたい。著者の研究の原点は、『発見術としての学問』序章で述べられているように、パスカルという他者に対する「愛情」と「尊重」である。これはとくに著者に限ったことではないと思うが、しかし、塩川流の何よりの特徴は、時代・文化・宗教・言語を異にする研究対象に対して感じる「切実な違和感」(Épilogue, p.252; cf. 『パスカル考』, p.296) の重みではないか。著者は、この違和感に真正面から対峙し、「言葉への愛」に促されて「文献学 *philo-logia*」的にパスカルのテキストにアプローチする。そこに立ち現れてくる「異形の姿」(『発見術』, p.8) にも決して背を向けない。ここから、「聖薊の奇蹟」についての博士論文が誕生した。

また、誠実な「文献学」的姿勢を通じ、著者はパスカルの思想のねじれとでもいうべき部分に着目する。そのねじれをあえて解消しようとはせず、撚り具合の一つ一つに、細部から、また全体から、光を当てていく、これが塩川流パスカル学の醍醐味ではないだろうか。「一筋縄ではいかない」

パスカルの思想は、上述の時間論だけではなく（『発見術』、175頁）、『プロヴァンシアル』第17・18信の見かけ上の標的（イエズス会アンナ神父）と真の標的（マルカを筆頭とする聖職者会議）とのズレや、国家と教会における戦争と平和の関係（I-4. «La guerre et la paix»）のズレに看取される。

しかし、パスカルのねじれが幾重にも存在する特権的場は何よりも、キリスト教護教論であり、『パンセ』という書物である。それはまず、パスカルの意図と読者が手に取る現実の書物の間にある「解消することのできない奇妙なズレあるいはねじれ」(II-1. «La place de l'apologétique dans les *Pensées*»; 『読む』、45頁)である。これは護教論が未完に終わったという歴史的事実に由来するが、さらに深いねじれは、精神の秩序と愛／心の秩序の臨界点で護教論を企図したパスカルの思想そのものに内在する。例えば、パスカルにおける「理性」の二義的理解は、このねじれの思想をよく表している。著者の分析によれば、信仰と対立する認識原理の理性とは別に、信仰と不可分の関係にある理性、つまり、聖書の信憑性を歴史的推論により納得した暁には、護教論の導き手として「人間的な」信仰に先立つ、「[信の] 手段としての理性」が、護教論では要請されている（II-3. «De *fides ex auditu à justus ex fide vivit*», p.147-148; 『パスカル考』、163頁）。このほか、「微妙に交錯する」人間的説得と神の回心の業（II-2. «*Persuasion et conversion*», p.126; 『パスカル考』、p.109）、「信仰と証拠、神の説得と人間の説得という二分法の枠には取まらない複雑さ」(『読む』、197頁)などの表現に、パスカルのねじれへの著者の親和性が窺われる。また、「内的で直接的な心の直感」という形で護教論執筆の「召命」を受けたパスカルは、「推論」のみによって「宗教を与える」護教論者として主体的に関与するが、(その関与の根底にある) 神の霊が護教論者に臨む（つまり、ある種の特別な促しを与える）と、彼は預言者と変じて心に感じた神の言葉を語り始める（II-5. «*Les limites de l'apologétique pascalienne*», p.174; 『読む』、p.224）、というくだりにも注目したい（括弧内は評者なりの補足）。これは、神の恩寵と人間の自由意志の協働という、キリスト教の神秘に属する状況に対応すると思われるが、著者は神と人間との業の協働＝ねじれを、テキストの読解を通して、可能な限り言語化しようと執拗で粘り強い思索を重ねている。信仰を同じくしないパスカルという対象に対し、かくも真摯な言語的愛情を注ぐ著者の姿が、評者には言葉に尽くせぬほど尊いものに思われた。

塩川徹也氏は2012年10月、パスカル没後350周年を記念する二つのシンポジウムのために二回渡仏し、口頭発表を行っている — «*Le statut du péché originel dans l'Apologie pascalienne : de l'anthropologie aux preuves historiques de la religion*» (Colloque des Société des Amis de Port-Royal, «*Relire l'apologie pascalienne*»); «*Amour et justice dans les *Pensées* de Pascal : de l'observation moraliste à l'exhortation spirituelle*» (Journée d'étude internationale de la Société d'Étude du XVIIe siècle) —。この新しい二論文の公刊と、さらなる研究の発展を心待ちにしながら、本書評を締めくくることとしたい。

注

- 1) 論文中でとくに言及はないが、未だ信仰の手前にいる聞き手に提案されている「賭」と、既に信仰の道を行んでいる人々が行っている「賭」(«*Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient*

maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir.» [S.680]) は、同次元で理解すべきではない。塩川氏が分析しているのは前者の賭である。この二種の「賭」には、後述するようなパスカル特有のねじれの思想が見られる。

(望月 ゆか)

朝倉 友海著

『概念と個別性—スピノザ哲学研究』

(東信堂、2012年)

『エチカ』はわれわれと何をなしうるか

本書は著者の博士論文『スピノザ哲学における概念と個別性』をもとにしたもの。研究対象は、幾何学的秩序による論証という奇異なスタイルで書かれたあのスピノザの『エチカ』である。ざっと本書の構成を見てみると、第一章「観念と概念」は『エチカ』のそうしたスタイルの背景にデカルト的な「観念」説を徹底・深化させたある種の「概念」説の存在を指摘する。第二章「身体の観念」とは何かは、われわれの精神を神の中にある「身体の観念」と見なす（これまた奇異な）スピノザの存在論的結構を描き出す。続く第三章「人間の幾何学」では、そうした存在論的結構が「理性的な情動」の理論を用意し、物たちとの協働関係の構築へとわれわれを差し向けることが説かれる。そして終章、「至上の喜びのありか」と題された第四章は『エチカ』の到達点としての「直観知」の解明を試みる。

——と概観すれば整然とした『エチカ』研究のように思われるかもしれない。が実際はどの章もある種の錯綜と過剰をはらんでおり、とうていすました一言で論評することを許さない重い著作である。この点、先に刊行された國分功一郎氏の（これまた博士論文にもとづく）『スピノザの方法』（みすず書房、2011）のわかりやすさと好対照と言ってよい。著者朝倉には彼独特の問題意識がある。それがこの『エチカ』読解を類例なきものにすると同時に、ある種の難渋を読む者に強いる。

事情はかくのごとくであるので、著作内容の手短な紹介というよりは、著者が格闘している問題に入り込む介入的な評がこの場合は適切であろう。そういうふうを試みてみたい。

著者の問題。それは本書のタイトルどおり、「概念と個別性」という問題である。概念はnotio、個別性は『エチカ』がres singularis（個別的な事物＝個物）に言及する際のその個別性、サンギュラリテである。『エチカ』はその幾何学的スタイルゆえに、私たちの生きられた個別性へのアクセスを阻んでいるように見える。幾何学的論証は普遍的な事柄しか示せない。それがどうして「この私」の個別性に関わりあう倫理の書であることができるのか。——ここに著者の問題意識のすべてがある。

『エチカ』において個物はいったいどのように語られているのか。著者は佐藤一郎（『個と無限』風媒社、2004）による特異な無限様態解釈を参照する。実体の属性から絶対的な仕方出てくる「無限様態」を佐藤はひとつの個物そのものと解する。個物の唯一性、比類なき単独性はそんなふうにして担保される。だが個物の複数性がどこから出てくるのかこれではわからない。著者朝倉は無限様態をあくまで様態一般の特殊事例（？）とみなし、個物はその例化が互いの「せめぎあい」のな

かに実現される時現実の個別的な存在となると考える。「観念」説を徹底するスピノザにとって、そうした個物の観念は神の中にある個々の「身体の観念」として実在する。われわれの精神は神の中にあるその個別的な真なる観念「である」が、この観念「をもつ」わけではない。われわれが有するのは個別的な事物そのものの観念ではなく、もっぱら一般的な認識、「概念」である。

著者は、まさにこのことを『エチカ』自身が論証によって示していると考えられる。『エチカ』第二部には「共通概念」*notiones communes*の導出がある。スピノザによれば、それはわれわれの身体と身体を刺激する物体とに共通なものについての概念であり、われわれの推論の基礎であるとされる。著者はこれを根拠にひとつのテーゼを打ち出す。すなわち、『エチカ』が冒頭から使用している諸々の形而上学的概念や一般概念は、すべて実はこの共通概念であった。そう理解しなければならないというテーゼである（朝倉テーゼと呼んでおく）。

こうして問題は先鋭化する。「共通なもの」は個物の個別的本質を構成しない。それゆえ共通概念は一般概念にとどまる。とすれば共通概念を支えとした『エチカ』は個物の個別性について語ることはできないはずだ。ところが『エチカ』は、そうした一般的な認識（第二種認識ないし理性知）と区別して、個物の認識と称する「第三種認識」ないし「直観知」を掲げるのである。著者はこの問題、すなわち「概念と個別性」という問題を解かねばならない。そのために二つのステップを踏む。第一に、ドゥルーズのスピノザ解釈における共通概念論を批判的に継承発展させ、共通概念の表現性を担保すること。そして第二に、われわれは『エチカ』の論証のなかにいわば「ピンでとめられている」という上野の示唆（「精神の眼は論証そのもの」）を、共通概念において表現された自らの存在論的構造の「気づき」として展開すること。これである。それぞれ見てゆこう。

不思議なことにスピノザは共通概念の内容となる「共通なもの」の具体例をほとんどあげていない（実際、物体たちはみな同じ延長属性に属するとか、運動し静止しうるとかといった例しか『エチカ』には見当たらない）。幾何学的証明は、そういうものがあるということを形式的に示すだけである。だが一方でスピノザには自己の存在肯定としてのコナトゥス論と不可分な「一致」の理論がある。一致するということは、協力関係に入るということであり、共通なものがあるというのは協働するということである。とすれば、共通なものが形式的にしか想定されないとしても、その動態的な結果である一致についてはわれわれの実際の振る舞いや感得によって語ることはできるはずだ。「本性の一致はわれわれの身において発生する事態であり、どの点で一致するかをあえて考えなくてもよい。一致しているということは、あくまで動的に発生するのであって、具体的な出来事であるからだ」(p. 205)。こうした実践的な一致理解から生じる能動的な喜びで心を満たすこと。著者によればこれがスピノザの言う「理性の命令」なのである。

『エチカ』を個別的な事物についての語りにするのは、ほかならぬわれわれのそうした実践的で動態的な共通概念理解である。おそらく著者はそう言いたいのであろう。もしわれわれが「身体の観念」であるなら、われわれは事物との一致協働する経験を通じて、自分がまさに『エチカ』の提示する存在論的な構造に「身体の観念」として埋め込まれているという「気づき」を得るであろう。共通概念による第二種認識に随伴して生じるこうした気づき、これが第三種認識だと著者は言う。個別性は依然『エチカ』の語りの中にはない。朝倉によれば個別性は「われわれが自らを個別的な

ものとして感じ、そのようなものとして自己を見出す」という「端的なる事実」であって、「私たちが自己を振り返るときしか、個別的なものの理解は生まれぬ」。『エチカ』自身は個々の個物本質について語らないが、個別性への気づきは与えることができる。それは「われわれがそのなかにおかれた、神と自己と事物という世界の構造全体への気づき」である。これが「直観知」なのだと (pp. 234, 271, 261)。

序論からすでにうかがえるように、著者の「概念と個別性」という大きな問題枠組みの初発地点にはゲルーの主張がある。マルシアル・ゲルーは『エチカ』第一部と第二部の恐るべくソリッドな注解二巻を残した。(わが身を振り返ってみてもその影響は絶大である。) その第二巻に現われる問題のテーゼはこうである。「『エチカ』は諸事物の個別的な個々の本質 *des essences singulières des choses* の認識については決して語らない。語られるのはもっぱら個別的な諸事物の本質 *l'essence des choses singulières* であって、これはまったく別の事柄である」(*Ethique II*, p.462)。『エチカ』が問題にしているのは「現実中存在する諸個物に普遍的な、つまりそれらの種的特徴としての本質」であって個々の個別的な本質ではない (ゲルー・テーゼと呼んでおこう)。朝倉はこのテーゼを引き継ぎ、それは『エチカ』が「共通概念」という概念的認識でしか語っていないからだと解釈する (朝倉テーゼ)。厄介な錯綜はそこから生じてくるように思われる。

私が難渋を覚えるのは次の点である。共通概念が一般概念であると言えどすれば、それは、その概念が身体とそれを刺激するものとの共通なものについての概念であり、いかなる個物の本質をも構成しないような事柄についての概念である、という意味においてであろう (スピノザが挙げている例のように)。しかし、『エチカ』が語る「個物」は、たとえ個別的な事物の個別的理解でないとしても、やはり個物一般について普遍的な認識を与える (ゲルーの言うように)。もしこの認識をその「一般性」を理由に共通概念のひとつと見なすなら、共通概念の定義により、それは「個物」と言われうるもの一般についてすら語ることでできない「個物の種的概念」だという奇妙なことになりはしないか。というのも、共通概念は (その一般性の程度がどうであれ) いかなる個物の本質も構成しないものしか知らない以上、一般的な仕方ですら個物について語ることはできないはずだからである。もしそうなら、ゲルー・テーゼはどうなってしまうのだろう。

『エチカ』に出てくるすべての形而上学的概念と一般概念は共通概念であるという朝倉テーゼは、同様の錯綜をあらゆる概念について生じさせるおそれがある。著者は共通概念の一般性と、『エチカ』の幾何学的証明による諸帰結の一般性 (というかむしろ普遍性) とを、どこかで混同していないだろうか。たとえば『エチカ』は「共通概念」と呼びうるもの一般の幾何学的証明による導出を行なっている。どの共通概念も、身体と事物に共通の何らかの特質の概念的認識であるという意味で一般的な概念である。だが、そうした概念の存在を『エチカ』が証明的に構成するとき、それは共通概念たりうるものに関する形式的で一般的な導出である。いま出てきた二つの「一般的」という言葉は同じ意味ではあるまい。ゲルー・テーゼが述べているのは幾何学的証明による帰結の一般性 (というかむしろ普遍性) であって、個別性と対立する意味での概念の一般性 (朝倉テーゼ) ではない——のではないか。

いずれにせよ、「諸個物の種の本質 *l'essence spécifique des choses singulières*」というゲルーの表現は不幸である。それはスピノザが全力をあげて斥けようとした類種的一般概念（「人間」だの「馬」だのといった一般概念）の亡霊を裏口から呼び込み、普遍と個というおなじみの問題を蒸し返す可能性がある。「スピノザは個別的な事物の種的な本質しか考えていなかった」(p. 8) と言ってしまうのはやはりミスリーディングであろう。そういえば著者は序論で「概念の理論」へと力点を置くことと、「幾何学的叙述形式」に拘泥しないということを探求の両輪にすると述べていた (p. 10)。だが、いま見たように概念の一般性と幾何学的叙述形式の一般性（というかむしろ普遍性）はおそらく問題として同じではない。拘泥すべきはむしろ幾何学的叙述形式なのである。幾何学的な概念の特徴については、著者自身が興味深い指摘を行なっている。いわく、幾何学的な例を取り上げているかぎり、われわれは個別的なものと一般的なものという対立軸において考える必要がない。なぜなら幾何学的な意味での個体は自然学的にではなく数学的な対象として扱うかぎり、具体的な大きさなどとは関係なく、いわば「最低種」として考えることが可能であるからだ (p. 53)。ここから示唆を受けて思いつくのは、スピノザはまさにその利点のゆえに『エチカ』を幾何学的秩序で書いたのではないか、という可能性である。『エチカ』のなかに現われる「神」だとか「個物」だとか「身体の観念」だとか「精神」だとかいったものはすべて、用語の定義と若干の公理をもとにして証明的に構成される対象である。たとえば個物は神の属性の一定の様態として証明的に構成される。そのとき、構成されたその対象が個別的なものか一般的なものかという問いはなおも意味を持つだろうか。

著者の「概念と個別性」という問題はこんなふうに錯綜し、哲学的に重要な問題性を過剰としてはらんでいる。過剰のひとつを最後に記しておくとしたら、それは『エチカ』とその外という問題性である。たとえば共通概念にしても、どのような共通概念があるのかということに関して幾何学的証明は一切語らない。共通概念は朝倉の指摘するように、生きられた実践のなかでのみしかじかの個別的な共通概念として感得される。属性も同じである。幾何学的証明は無限に多くの属性からなる絶対的な実体の存在を帰結する。けれども、ではどんな属性があるのかということになると、思考属性と延長属性を導き出すために『エチカ』は「人間は思考する」とか「われわれはある物体が多様な仕方で刺激されるのを感じる」とかいった公理を前提にせざるをえない。一般に、幾何学的に構成された『エチカ』の対象は、生きられたわれわれの経験によって一定の解釈を与えられてはじめて証明経験の実質をなすことができる。実際、そうした幾何学的秩序の外部、生きられた経験との接触がなければ、『エチカ』は第三部で証明的に構成されるさまざまな身体変状の観念に「憎しみ」「愛」といった感情の名前を与えることすらできなかったであろう。したがって、本書の過剰な部分を引き受けて、われわれは著者とともにさらに問わねばならない。すなわち、『エチカ』がその幾何学的叙述形式ゆえにわれわれの生と関わりあうことができるとすれば、それはどのようにしてであるか。『エチカ』はわれわれと何をなすのか。

(上野 修)

大橋 完太郎著

『ディドロの唯物論 群れと変容の哲学』

(法政大学出版局、2011年)¹⁾

本書が引き受けた課題は、形式と内容においてきわめて多様な、ときに「散逸的」でさえあるドゥニ・ディドロの著作群に、なお潜在するはずの一貫した「哲学」を探り、描き出すことである。その哲学が何であるかは言うまでもない。タイトルが告げるように「唯物論」である。だが本当のところそれを言うだけでは足りない。「ディドロの唯物論」はただの唯物論ではなく唯物論的一元論である、ということが全篇をつうじて強調されている。斬新な解釈であるにちがいない、この点にこそ本書の独自性がある²⁾。

唯物論の中心領域は一般に言えば自然哲学であろうけれど、本書の入口となるのは身体という主題だ。分析の対象は『ラモーの甥』、とくに甥ラモーの身体性である(第1部、とりわけ第3章)。エキセントリックを地でゆく男、甥ラモーは、作中のあるくだけで分裂的というほかないパントマイムを演じてみせる。そこにあるのは近代社会が課す計量化と平準化にあらがって身体を再自然化する試みであり、しかしまた、かのヘーゲルが『精神現象学』で施したディドロ読解のネガなのでもある。甥ラモーを文化・教養の世界において分裂した意識のいわばアレゴリーと捉えたヘーゲルは、(ゲーテの翻訳を介して)原テキストを引用するに際し、その分裂した身体については文字どおり省略した。著者はこの言い落としを鋭く問題化する。ディドロはヘーゲルではない。そのことは直ちに政治の水準へ敷衍され、ディドロの志向したものが理性や目的論や(国民)国家とは別のものであることを意味するのだとされる。アレゴリカルな読解に抗して取り出された甥ラモーの身体性は、統合に抗する離散性の「徴候」として、本書にとってのエンブレムとなる。

統合されず、序列を知らず、あくまで離散的、つまり言葉の強い意味で関係的である関係。そのありかたは「群れ」と呼ばれる。著者はこれを「仮に」与えた呼称であるとしており(83頁)、その仮設性は全篇で維持されているが、端々の記述をたどるなら、やはり「ヘーゲル的な」国家の全体性(と想定されるもの)へのアンチテーゼが浮上する。「決して特定の「統一」に向かった」ものではなく、「止揚を目的とせず」、つまりは「否定の契機」を含まず、だから個物が各々の差異を還元されることなく「寄り集ま」って形成される「共同体」、それが「群れ」だ(82-84頁)。

本書の第2部から第5部までは、この群れの生成と展開の様態をさまざまな領域において跡づける試みと言ってよいだろうか。感性と言語(『盲人書翰』、『聾啞者書翰』)、学問と絵画(『百科全書』、『ヴェルネの散歩』)、そして自然とその解釈(『自然の解釈に関する思索』、複数の化学論攷、さらに『ダランベールの夢』)が縦横に論じられている。ディドロの唯物論は単に唯物論なのではなく唯物論的一元論であるとする主張が重みを持つのは、一巻の本体を成すこの局面においてのことだ。

「一元論」の含意はかなり自在に伸縮しているが、乱暴に言えば、その核心はありとあらゆる境界を取り払うということにあるのだろう。たとえば盲人は、視覚を欠いた結果として研ぎ澄まされる触覚をつうじて、静止した事物のうちにさえ「潜在的な運動性」を感知し(100頁)、「触れる」ことが「触れられる」ことでもあるかぎりで主客の境界を揺動させ、それゆえに世界と真に「触れ合っ」て生きる特権的な存在である(108-109頁)。いや、いかなる人間にもあれ、その感覚の束と世界のあいだにそもそも「蜘蛛の糸」のごとく張りめぐらされた関係性の綱目があって(第2部第2章)、世界の総体が、それを認識して反応する主体を包摂しながら、いわば壮大な「群れ」を構成している。「群れ」であるとはまた、「フランス啓蒙思想」の「可能性」そのものだ。その精華たる『百科全書』は、「永遠の生成のなかにある世界」がそれでも示す「束の間の秩序」を、みずから「動くタブロー」と化しつつ、危うくさえある「共振」のうちで「力動的」に描き留めようとする試みであるのだから(170-171頁)。絵画空間に入り込み、実在と仮構の区別を表象の一元性において融解させる「ヴェルネの散歩」は、言葉で描かれたその図解と言えよう(第3部第3章)。また、ディドロにとって自然の「解釈」とは、「自然の超越的な基礎づけ」という仮構を斥け、「解釈者の位相が自然の全体と入れ子構造上の関係を取り結」んであること(反省的な、しかし分裂的であることを恐れぬ)認識にほかならず(246頁)、この認識から帰結する「自然的幸福」の追求を完遂するためには、「山羊足の人間」という「怪物」を造り出すことも厭うべきでない(326-327頁)。それによって「法律や偏見によって狭められてきた経験の領域」は「増大」するだろう、あるいは、正常と異常を隔てる偽りの分割は解消され、それらすべてが大いなる自然の営みの偏差にすぎないこと、だから「すべての動物は多少とも人間であり、すべての鉱物は多少とも植物で〔あり〕、またすべての植物は多少とも動物である」(DPV, t. XVII, p. 138)こと、つまり万物は「共通の傾向性を持った集団＝群れ」であることを肯う道が開かれるだろう(315頁)。

「群れ」の全面的な肯定。ということは、最終的な地平はやはり政治にあるわけだ。「結論」において、著者は本書が「ヘーゲルに対する反論から始められた」ことを改めて確認しつつ、ディドロの哲学が「個物の固有性」を唱えるスピノザの思想を過激に押し進め、個物の無限に多様な変容可能性を全面的に肯ったのだと言う。「変容」とは何か。答えは力強い。「微細なものと全体の」あいだで「錯乱のリスク」を引き受け、「両者を同時に認識しながら生き」ること。それによって初めて「全面的同時多発的な錯乱の可能性」が「群れの力学へと変容」することだろう(345-346頁)。冒頭で導入された主題がみごとに引き取られ、ディドロの思想に一貫するとされた離散性への関心に寄り添う分析のひとつひとつが、一貫して明快な視角のもとで位置づけを得る。

唯物論、群れ、変容、というタイトルの言葉に即して見ると、本書の行論はみごとに一貫している。記述のレベルにおいてもまた、個物の離散性、さらにその離散性を解消することなく結合させる関係性を裏切るまいとする繊細な文体的配慮が一貫している。結果として示される「反ヘーゲル的」な政治のモデルは、それ自体が政治的な係争点となるのかもしれないが、この評はそうした場ではない。むしろ本書の一貫性がおのずと派生させるいくつかの問いを、議論のレベルを著しく引き下げると承知しながら書き留めることにする。

本書は何よりもまずデイドロ論として呈示されている。読んでデイドロのテキストへ関心が向かうのは必然である。そのとき、テキストと本書で呈示された複数の概念——それも、おそらくはもっとも死活的な概念——の関係が気に掛かる。

デイドロの思想を唯物論と捉えるについて、ニュアンスの差はあれ、正面からの異論は出にくいはずだ。むしろ、ニュアンスこそが問題であろう。著者はデイドロの唯物論を一元論と捉えている。その一元性は、上に見たごとく、いかなるものにもあれ還元を拒むこととほぼ同義である。だが字義に即するなら、一元論 (monisme) とは、所与の対象を何かしらの統一性へ還元して理解することではないのか。その統一性がデイドロにおいてはまさしく統一性の否定のうちにある、というのが著者の主張であろう。だが、どこまでそうなのだろうか。

一例をだけ引く。著者も言及する『エルヴェシユス論駁』(1774年)で、デイドロは、エルヴェシユスの『人間論』を生理的感覚 (sensibilité physique) への徹底した還元主義としてときに誇張的に理解しながら、諧謔たっぶりの批判を投げかける。愛人を着飾らせること、賭けに現を抜かすこと、苦しむ隣人を助けることは動物的な感覚に由来するのか、それとも人間に固有の「判断」に由来するのか。択一が問題ではない。「感覚する存在に属するものと思考する存在に属するものとは、わたしたちの生の幸と不幸を為すほとんどすべての行為において、結び合わされることもあれば引き離されることもあるのではなからうか」(DPV, t. XXIV, p. 526)。むしろ、感覚と思考を「完全に同一なふたつの働き」とすることを斥け、その結合と分離の様態を個々の状況に即して見定めてゆかねばならない。それなくしては「生の幸と不幸」を論じること、すなわち道徳一般がそっくり意味を失ってしまう。人間のあらゆる労苦の所以が「朝にひとつ発射し、晩に一発ひり出す」ことへ還元されるのだとして、なおも「あなたはそれが道徳を作り出すこと、人間を知ることだ」と言うのか (ibid)。

『エルヴェシユス論駁』が簡単に読み解ける代物でないことはたしかだ³⁾。だが、ひとまず素朴に読んで、これは一元論への批判ではないのか。また、そのまま甥ラモーの「道徳」に対する批判ではないのか。あるいはより一般的に、快・不快を中心とする感覚の境位を強い意味での「自然」と捉えつつ、そこから利害とその相克・調和が問題となる道徳の境位への架橋を構想すること、それはデイドロが(18世紀当時の少なからぬ唯物論者とともに)自身で引き受けた問題ではなかったか⁴⁾。著者の理解に異を唱えるのでないことは言うまでもない。むしろ、上に引いた箇所は本書に引用されて少しも不思議はなかったはずである。ただ、そこで批判されているのは「一元論」なのであり、翻ってデイドロそのひとの立場は、つまらない言葉を使えば「多元論」の側にあると感じざるを得ない。「一元論」という語彙の頻繁な使用が本書の行論そのものと微妙に齟齬を来し、読み進めるうえでの障壁となった嫌いはないだろうか。いや、そうではない、デイドロの一元論は多元論を含んだいっそう高次の一元論だ、ということなのか。評者に答える力はなく、著者による(たとえば)『エルヴェシユス論駁』の詳細な分析を読みたいというのが率直な思いである。

上と関連してのことであるが、「変容」について。巻末の事項索引によれば、この言葉に対応するフランス語は「transformation」である(是非とも強調しておくべきだが、本書の事項索引は各項目に対応するフランス語を付しており、これは外国語テキストの研究という観点から見てきわめて有意

義なものである)。ただ、これについてディドロから直接の引用はない。現著者にない概念を持ち込むべきではない、といったことではもちろんない。とはいえ、たとえば『百科全書』がこれを特別な術語と考えた痕跡もないのではある(項目「transformation」はもっぱら数学用語としての説明に割かれている)。近世以降の哲学語彙で思い浮かべられるのはむしろ「modification」だ。そして、ディドロの執筆と推定される『百科全書』の項目「modification, modifier, modificatif, modifiable」は端的に次のように言う。「人間は、自由であるか否かは別に、ひとによって変容させられる存在 (un être qu'on modifie) である」。この「ひと (on)」は——形式的な主語に過ぎないと考えるのでなければ——どのように捉えられるべきか。やはりディドロの執筆とされる項目「malfaisant」には、「しかし人間はあくまで良くも悪くも変容するものだ。よき手本、よき演説、拷問、報償、讒言、賞賛、法はいつでもそれぞれに効果を持つ」とある⁵⁾。これらすべての営為もやはり唯物論的一元論に回収されるのだろうか。だとすれば、それはどのような道筋をたどってか。本書の全体はそれをこそ論じているのだと言われるかもしれない。しかしなお、上に見たエルヴェシュスに対する論駁の意味とも絡めていっそうの説明に触れたいとならば、贅沢な望みだろうか。

最後に、本論の地平そのものである「群れ」の概念について。やはり「事項索引」を参照すると、想定すべきフランス語は「troupeau」である。これについてもディドロから直接の引用はない。この語がディドロにおいてもっぱら否定的に用いられることは、すでに王寺書評が犀利な分析とともに指摘している⁶⁾。その導きにしがたって、『プラド神父擁護論続篇』(1752年)の一節を引こう。「群れの状態 (état de troupeau)」ということ言いたいのは、人間が単なる自然の峻しによって〔……〕寄り集まり、自分たちを諸々の義務にしたがわせる協約を結んでもいなければ、諸々の協約を実現するよう強い権威を確立してもいない状態」のことだ (DPV, t. IV, p. 349)。ディドロにとってこれが否定されるべき状態であったことは当該著作を一読すれば瞭然としている。ここでは関連する記述をふたたび『エルヴェシュス論駁』に求めてみる。ある箇所ディドロは、ルソーを念頭に置いて次のように述べている。「では、野生状態 (état sauvage) は統治状態 (état policé) より好ましいか。わたしはそうは思わない。〔統治状態に〕よりいっそうの罪があることをわたしに証明するだけでは不十分で、幸福がより少ないことを証明してもらわねばならない」(DPV, t. XXIV, p. 501)。著者はディドロの道徳思想の究極を(スピノザに引き寄せつつ)幸福の最大化のうちに捉えているように思われるが、その幸福が成立する条件を考えるうえでも——それは、著者が言うように端的な「自然的幸福」なのだろうか——吟味すべきくだりであろう。さてしかし、ディドロは「公正で啓蒙された君主による統治はつねに悪い」のだとも言っている。そこでは民衆の反抗心が知らぬ間に涵養されてゆく。この反抗心を「反対する権利」へと鍛えねばならない。なぜとって「それなしには人間は群れ (troupeau) のようなものであり、肥沃な餌場に連れて行ってやると言いくるめられて、その訴えを蔑ろにされてしまう」ことになるのだから (ibid., pp. 642-643)。「群れ」と「統治状態」の関係について、ディドロの認識がホップズのそれと重なりつつ⁷⁾、しかし明白に異なることを示したくだけりでもあるが、そこで「群れ」はやはり否むべき状態として現れている。いずれにせよ「群れ (troupeau)」がディドロにとって肯定の対象であったと考えることはむずかしい。イエズス会——ディドロの味方とはまさか言えまい——が編纂した18世紀を代表するフランス語辞書『トレヴー

辞典』（1771年版）は、「troupeau」の語源を「混乱、無秩序、支離滅裂」を意味するラテン語「turbella」に求めている。だからこそ、「聖職者や神父」は「己の群れ（troupeau）を世話する牧人」であると確認される。著者からすれば、それは「全面的同時多発的な錯乱の可能性」が「変容」した先にあるべき「群れ」の対極、というよりも考え得るかぎり以最悪の集合の様態にほかなるまい。興味深いことに、「序」の一箇所（vi頁）をのぞくと、本文で最初に「群れ」の語が現れるのは、ペルタン邸の「寄食者たち」を形容する次のくだりである。「寄食者たちは飢えた動物の群れと異なるものではない」（34頁）。まさに「肥沃な餌場」に安らう畜群であろう。事項索引は一括りにしているけれども、これが本書の掲げる「群れ」の理念と相容れないことは明らかだ。

「群れ」はどこから来たのか。臆断かもしれないが、しかし、本当に想定された言葉は「troupeau」ではなかったのではなかろうか。一読して思い描いたのは、まずもってジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの言う「群れ（meute）」である（本文での言及はないが、文献目録には「群れ」についての重要な展開を含む著作『ミル・プラトー』が挙げられている）。しかしまた今日の読者が「群れ」の語に触れ、アントニオ・ネグリとマイケル・ハートが（少なからずドゥルーズ＝ガタリを反響させつつ）打ち出した「マルチチュード」の概念を脳裏に浮かべずにいることは、むしろむずかしい。ごく皮相な指摘であるが、「潜在性」や「離散性」といった鍵語、あるいは還元への断固たる拒絶という基本的な構えにおいて、これらの思想と本書の親和性は明白である。少なくとも、ネグリ＝ハートによる次の定義は、期せずして本書の「群れ」の特質を要約する最良の表現ともなっていないだろうか。「[マルチチュード]は共同して行為する単独者たちである」⁸⁾。本書において、今日の思想のさまざまな成果は随所で摂取、咀嚼され、また敷衍、展開されている。もっとも核心的な部分に関わるはずの応答を読みたい、というのではないものねだりのつもりではなく、純粋な希求である。

以上は「評」の名に値する代物ではない。そのことは承知している。「ディドロの思想は唯物論的一元論である」という講義を聞き終え、「ディドロの思想は唯物論的一元論なのでしょうか」と訊ね返す豚児の応答そのものである。著者の溜息が聞こえる。しかし、書き留めたいいくつかの初歩的な質問は、純然たる門外漢にとって、本書を読むことでディドロを読むことを促され、互いを読み合わせて初めて抱き得た質問であるにはちがいないのだ。ディドロは日本語の環境において、いまだほとんど未知の作家である。そして本書をつうじて評者はほとんど初めてディドロに触れた。それもまた、いかほどささやかであれ、「変容」のひとつの形であるまいか。単なる遁辞に過ぎないだろうか。そんなことはないはず、と信じるのは、むしろ本書の主張に即するかぎりのことである。

注

- 1) 管見のかぎり、本書にはすでに以下の評がある。王寺賢太「〈Corps〉の所在 大橋完太郎『ディドロの唯物論』、『思想』2012年7月号、109-121頁。岡田温司「弁証法なき啓蒙」の賭け 大橋完太郎『ディドロの唯物論 群れと変容の哲学』書評、『表象』第7号（2013年）、296-300頁。前者は専門研究の立場からの重厚な、そしてきわめて厳しい論調を示し、後者は批判的な指摘を織り交ぜつつも、軽快かつ

多角的な評を展開している。デイドロからの引用はエルマン版 (*Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1975-, en cours de publication) に拠り、略号 DPV で示す。

- 2) 日本語での「唯物論的一元論」は疊語という印象を与える。しかし、むしろフランス語ではそれぞれ « matérialisme » と « monisme » であって、相互に独立した概念である。だからこそ、本書におけるように両者を接合する試みも可能となる。
- 3) この点は本書第一部の注 76 でも指摘されている。エルヴェシウス自身の思想に即した分析として、たとえば以下を参照。Mariana Saad, « Matérialisme, monisme et physiologie : l'héritage d'Helvétius chez les Idéologues », Sophie Audidier *et al* (sous la direction de), *Les Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2006, p. 215-234.
- 4) これについて、以下を参照。Josiane Boulat-Adyoub, « L'homme de la raison future et la politique naturelle des passions », *ibid.*, p. 255-268 : p. 261.
- 5) 以下を参照。 *ibid.*, p. 263.
- 6) 以下を参照。王寺、前掲書評、119-120 頁。
- 7) 以下、編者注を含めて参照。DPV, t. IV, p. 334.
- 8) Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude : War and Democracy in the Age of Empire*, London *et al.*, Penguin Books, 2005, p. 105 (邦訳：『マルチチュード 〈帝国〉時代の戦争と民主主義』幾島幸子訳、水嶋一憲・市田良彦監修、NHK ブックス、2005 年、上巻 180 頁。訳文をわずかに変更した)。また本書のさらなる鍵概念のひとつである「怪物」についても、ネグリ=ハートの（やはりドゥルーズを参照した）記述と照らし合わせることが興味深い (*ibid.*, p. 194-196 (同、下巻 22-25 頁))。

(森元 庸介)

久米 博著

『テキスト世界の解釈学 ポール・リクールを読む』

(新曜社、2012年)

リクール哲学の翻訳と紹介において長らくわが国で第一人者として奮闘してこられた久米博氏による、文字通り集大成の書である。氏はリクールが解釈学を標榜しはじめた1960年代からその思想に親しみ、2005年にリクールが亡くなるまで、個人的な交流も含めて、この哲学者の思索の進展と変転に伴走してこられた。早くも1978年に『象徴の解釈学—リクール哲学の構成と展開』(新曜社)と題した研究書を刊行し、その後、『フロイトを読む』、『生きた隠喩』、『時間と物語』全3巻、『他者のような自己自身』、『記憶・歴史・忘却』等々、1960年代以降のリクールの主要著作の大部分を訳してこられた。よく知られているように、リクールは「偉大なる読み手」とも称される圧倒的な博識の持ち主であり、多種多様な立場と分野の言説を取り入れ、それらを丹念に読み解き整理する作業を通して初めて自ら自身の立場をうちだす著述家である。そのため、彼の著作はただ読んでいる分にはたいへん勉強になるが、いざ翻訳するとなると、調べねばならない事柄は数限りなくあり、膨大なエネルギーを必要とする。リクールの新たな大著が出るたびに、久米氏はこの労多い作業に精魂を傾けてとりくみ、いつも驚くべき早さで訳書を上梓してこられた。リクール研究者として、評者は氏の訳語や訳文の全てを受け入れているわけではないが、リクール哲学のその都度の成果がただちにわが国で紹介され、哲学内外で思索の道具として共有財産になりえたのは、氏のこの献身的な努力があったからこそである。本書を評するに先立って、氏のご努力にあらためて敬意を表し、感謝を申し上げたい。

さて、本書の由来は、「あとがき」によれば、著者が2000年にリクールの最後の著書である『記憶・歴史・忘却』の翻訳の件で新曜社を訪れた際に、この翻訳が終わったら「リクールの哲学全体を見通す視点からのリクール論」を書きたいという意向を伝えたことに遡るといふ(346頁)。まさしく本書は、長きにわたってリクールとともに歩み続けてきた著者が、その哲学の帰趣を見届けた上で書くべくして書いた、「リクールの哲学全体を見通す」書である。実際、70年にもわたるリクールの哲学的経歴の最初から終わりまで、全てが網羅的に扱われている。そして、リクールの思索展開を年代順に追ひ、重要著作の論構成を、まるでその一つひとつをいとおしむかのように、律儀に紹介していくというスタイルをとる。アメリカのペラウアー、フランスのグレーシュなど、リクール個人とその哲学の両方と深く長い付き合いがあり、かつリクールの著作の翻訳を手掛けている研究者たちのリクール論にも、どこか本書と共通する肌合いがあるのは偶然であろうか。

もちろん、本書のそのようなスタイルは、リクール哲学全体の生き証人というべき著者の立ち位置だけによって規定されているのではない。本書の「序言」で言及されているように、リクールは

つねづね、「私の哲学」というものはなく、「一つずつ問題を追求していった著作」があるだけだと公言していた。そして、一つの問題を論じ尽くしたことによって浮かび上がる「残余」が、次の著作の動力源となるという仕方で著作を書きついできたと述べていた(11-12頁)。久米氏がリクールの思索のこうした特性を踏まえた上で、それに適合したアプローチとして本書のような論じ方を選びとったことは間違いない。こうして本書は、リクールの膨大な著作についての要を得た読書ガイドとしても読めるものとなっている。ただし、著作の内容を羅列するだけでなく、アズーヴィーらによるインタビュー本『批判と確信』、リクール自身の知的自伝『省みて』(題名を文字通り訳せば、『遂行された反省一ひとつの知的自伝』)、ドッスの浩瀚な伝記『ポール・リクール—生の意味』などを要所で参照して、年代記的な叙述に精彩を与えている。

とはいえ、本書は単なるリクールの著作ダイジェストなのではない。リクール哲学全体の「根幹」となり、彼が開拓した「独自の領域」となるものを「テキスト世界の解釈学」として見定めた上で、そこからリクールの主要著作の全てを読み直すこと。それが著者の目指すところである。『テキスト世界の解釈学—ポール・リクールを読む』という題名にはそのような狙いが託されている。本書はこの課題を遂行するために必要な仕方で構造化されており、とりあげられる個々の著作の扱い方は、その構成のどこに位置するかによって微妙に異なってくる。本書は大きく4つの部に分けられているが、この区分には以上のような狙いをもつ本書の構成が明確に反映している。以下、それぞれの部に担わされた役割を浮かび上がらせながら、本書の全体像を簡単に描いてみよう。

第一部「主題と方法の探求—純粋記述から解釈へ」は、1930年代から70年代前半までのリクール哲学の変遷を、とくに方法論的探求という面にスポットを当てて追跡する。「意志の哲学」のプロジェクトに属する『意志的なものと非意志的なもの』(1950)、『過ちやすき人間』(1960)、『悪の象徴論』(1960)の3冊、フロイトの全著作を総覧し哲学的解釈を試みた『フロイトを読む』(1965)等、ここで扱われる一群の著作は、それぞれの内容の豊かさだけでなく、たえざる方法論的反省によっても注目に値するものである。個々の著作を解説する際に、久米氏はその内容の紹介については最小限にとどめ、著作ごとに刷新される方法論的探求のプロセスへと注意を傾ける。そうして浮かび上がるのは、テキスト世界の解釈学的方法的基盤となる「解釈学的現象学」が確立するまでの道のりである。ヤスパースやマルセルの実存哲学とフッサール現象学との交差、カント的反省の自己化、ハイデガーやガダマーの解釈学的哲学の批判的摂取、フロイトの精神分析思想の迂回、構造主義からの刺激と対決、バンヴェニストの言説の言語学とテキスト理論との接合と進むリクールの歩みは、決してさまざまな理論的意匠を混ぜ合わせるだけの折衷主義ではなく、この哲学者が自らの依るべき方法論をきわめて自覚的に検討吟味しながら進んできた過程を表している。久米氏の論述はこの点を意識的に際立たせることによって、リクールの方法論的探求が1970年代からうち出されるテキスト世界の解釈学において一応の決着をみたことを示すのである。

第二部「テキスト世界の解釈学」は、1970年の論文「テキストとは何か」から始めて、リクールが「双子の著作」と呼ぶ『生きた隠喩』(1975)と『時間と物語』(1983-85)の内容を丹念にたどる。それによって、1970年代から1980年代にかけて、リクールがテキスト世界の解釈学を理論的に整備し、範囲を拡大し、内容を充実させていく様子を浮かび上がらせていく。いうまでもなく、テクス

トとは、直接的には書かれた言葉によって織りなされた形成体を意味する。だが、久米氏は論文集『テキストから行為へ』(1986)に収められた1970年代の諸論文を紹介しながら、リクールのテキスト論が最初から行為世界の意味連関をテキストと類比的なものとして見る視点を含んでいることを示している。また、この行為の意味論への関心が、早くから過去の諸行為の意味解釈としての歴史学理論への関心と軌を一にしていたことにも注意を怠らない。こうした点を踏まえた上で『生きた隠喩』と『時間と物語』の内容を検討するならば、この二つの大著を通して、テキストという術語がかならずしも前面に出てこなくても、「テキスト世界」という発想が拡大深化され、充実した哲学的概念として練り上げられていく様子が見えてくる。とりわけ決定的であったのは、初期以来の意志的・行為的自己の不透明性というモチーフを、時間的・歴史的存在としてわれわれの世界理解が抱え込まざるをえないアポリアへと延長した上で、それに対する解釈学的応答となりうる言語的媒体の根本性格を「物語性」に見てとるようになったことである。こうしてテキスト世界は、ありうる世界を形象化するフィクションの語りと、かつて実在したはずだが二度と立ち戻ることのできない歴史的世界を呼び起こす歴史の語りとが交差し、それを通してさまざまな性質と水準の時間経験を交錯させる、きわめて豊かな広がりをもったものとして提示されることになるのである。

ただし、リクールにおけるテキスト世界論は、あくまで「テキスト世界の解釈学」の一部をなすものであって、それだけで完結するものではない。それは、決して自らを直接把握しえない「行為し受苦する自己」に対して、その世界内存在のあり方を図式化し形象化するための不可欠な媒体である。それゆえ、テキスト世界論は、それを読むことで自らの現実世界を描き直していく読者の営みへと連結していかなければならない。『時間と物語Ⅲ』を主たる材料としながらこの局面を浮き彫りにするのが、第三部「テキスト世界と読者の世界」である。ここでは、テキスト世界の「指示」作用という術語が撤回されて「再形象化」という術語が用いられるようになったこと、しかもこの再形象化が、それ自体歴史のフィクション化とフィクションの歴史化の交差という複合性をはらんでいることが詳細に跡づけられる。こうして精緻に理論化された解釈学的過程の終極において登場するのが、「物語的自己同一性」という概念にほかならない。久米氏はこれを「人は自分の人生を物語ることによって、自分自身がだれであるかを自己確認する」(266頁)と要約している。

だが、この「自己確認」は一体どのような仕方で行なわれるのか。最後にその点が問われざるをえない。実際、『他者のような自己自身』(1900)から『記憶・歴史・忘却』(2000)、さらには最後の著である『承認の行程』(2004)にかけて、晩年のリクールが集中してとりくんだのがこの問題であった。第四部「テキスト世界の表象と再認」は、リクール自身は「自己の解釈学」と呼ぶこの局面をまとめて論じたものである。最初の2章では、『記憶・歴史・忘却』がとりあげられる。まず第1章で、この著作が時間と物語をつなぐ実質的な絆となるべき「記憶」の現象学から論じ起こされていることの意味を確かめた上で、第2章では「表象」という論点に考察を集中させる。表象という術語は、「過去の表象=再現前」という広い意味をもつと同時に、記憶の証言を引きつぐ歴史家の叙述作業に即して、歴史家の「操作」とその「対象」を同時に意味するものとして位置づけられている。とくに、時間のアポリアに面しつつ史料に複雑な操作を施して過去を語ろうとする歴史家の営みに光を当てることによって、リクールのテキスト世界論は、テキストの存在を前提してその構造と機能

を吟味するだけにとどまらず、テキストの生成自体をも組みこんだより豊かなものとなる。その点において、「歴史家の表象の分析はこの書の白眉である」(290頁)と久米氏はいうのである。こうした成果を見届けた上で、最後の第3章は、『承認の行程』の考察にも言及しつつ、「再認(承認)」の概念の重要な意義を説明することで論を閉じる。時間のアポリアに面しつつテキスト世界を介して物語的になされる自己理解は、究極的には、いかなる同一性もあらかじめ前提することなしに、あたかも「小さな奇跡」のごとく、「再び見出された時」としての「自己の再認」という姿をとるのである。

以上、本書の構成ができるだけはっきりと浮かび上がるように留意しつつ、各部の内容をたどって見た。まさに著者の集大成と呼ぶにふさわしい力作といわざるをえない。ただ一つ懸念されるのは、リクールの著作ごとの解説という著述スタイルに覆われて、今たどってきたような本書全体の構成が読者に伝わりにくくなっているのではないかと、という点である。著作ごとに個別の問題に専心し、「私の哲学」を語らなかつたリクールその人に忠実でありたいという意図はよく理解できる。だが、テキスト解釈の忠実性がテキストの著者の意図への忠実を意味するのではないことは、リクール自身もつとに述べていることである。そして、久米氏自身が、「テキスト世界の解釈学」を軸にリクール哲学の全体を見通す試みとして、本書を性格づけているわけである。だとすれば、著作や年代の垣根を超えて、異なる部や章の間の問題連関をもっと積極的に語り、本書の全体像をもっと鮮明に提示してもよかつたのではないかと。

すでに本書において、こうした角度から見たときに興味深い論点がいくつも見出されるだけに、この点は残念である。たとえば、『フロイトを読む』における *Repräsentanz* (心的代表) 論と後の歴史理論における表象論との関連性が、リクールの精神分析理解が後の物語論や記憶論にも深く反響していることを匂わせつつ何度か言及されているが、これなどはもっと掘り下げて論じれば、本書にとって有益な考察が引き出せるのではないかと思う。また、本書の全体像の見えにくさということとおそらく関係するのではないかと思うが、第三部の末尾の「物語的自己同一性」や第四章の「承認(再認)」をめぐる論述、要するにリクール解釈学の「自己」論に関わる叙述が、分量的にも内容的にも手薄であるのが気にかかる。とりわけ、『他者のような自己自身』を独立した章を立てて扱わず、わずか3頁ほどしか言及していないのは不思議である。周知のように、この著は「自己の解釈学」の名の下に、多様な広がりをもって展開してきたそれまでのリクール解釈学の総合を試みたものである。評者の知るかぎり、それ以降のリクールが自らの立場を「テキスト世界の解釈学」と称することはないように思う。だとすれば、リクールの哲学全体をテキスト世界の解釈学として見通そうとする本書の企てにおいて、自己の問いがいかなる位置を占めるかということは、もっと主題的かつ系統的に論じられてもよかつたのではないかと。

しかし、個々の著作を飛び越えてリクールの哲学全体を語ることに對する久米氏の警戒心が、「リクールの思想を正確に理解し、それを可能な限り正確に読者に伝えたい」(346頁)という思いに裏打ちされていることは、本書の叙述の端々から伝わってくる。リクールの生誕100周年に当たる本年に、わが国でこのような著作が刊行されたことを心より祝したい。

(杉村 皓彦)

金森 修編

『合理性の考古学 フランスの科学思想史』

(東京大学出版会、2013年)

本書は、この数年のあいだに金森修氏によって編纂された科学思想史関連論集（『エピステモロジーの現在』、『科学思想史』、『昭和前期の科学思想史』、『エピステモロジー 20世紀のフランス科学思想史』）の一環として、またその副題にもあるように、この一連のなかでもとくにフランスの科学思想史に特化したものとして位置づけることができる。評者も関わっている『エピステモロジー —— 20世紀のフランス科学思想史』との明瞭な違いは、『エピステモロジー』のほうが、20世紀以降をその主たる議論の場としているのに対し、本書『合理性の考古学』は、フランス近世（デカルト、マールブランシュ、コンディヤック）から、18-19世紀の近代フランス（コンドルセ、ベルナール、パストゥール、コント、ブトルー、ポアンカレ、デュエム、ベルクソン、ジョレス、モース等）を扱いながら、フランスの科学思想史の歴史そのものの奥深さと拡がりの複雑さをみごとに体現している点にある。

副題の「科学思想史」に附されている「フランスの」という形容詞の意味は、既にみたように、本書で扱われている記述対象（自然科学者、人文科学者、哲学者、政治家等）がもっぱらフランス語圏に属する人物であり、彼らの主たるテキストがフランス語によって書かれているという蓋然的事実のみをあらわすにとどまるものでは、もちろんない。金森氏による本書の序文からも明らかのように、この語の含意の本来の重点は、金森氏によってこれまで紹介されてきたいわゆるエピステモロジー（フランス科学認識論）にこそ置かれている。

ところで、*épistémologie*を日本語の文脈であえて「エピステモロジー」というカタカナで表記することの背景には、なかなか難しい事情がある。フランス語で*épistémologie*という語を使えば、まずは「認識論」という程度の一般的な意味合いになる。これに*scientifique*を付加すれば、「科学認識論」となり、この語の用法としては、ほとんど日本語の「科学哲学」と変わらない。それでは、なぜ日本の文脈ではそれをあえて「エピステモロジー」と訳すのか（こう訳すということは、やはりエピステモロジーに関わる日本の研究者の大部分の共通見解でもあると思う）。それは、このフランスの「科学哲学」の全体像を日本に紹介する場合、既に日本において受け入れられている英語圏の科学哲学との差異を強調することにならざるをえないからである。フランスの「エピステモロジー」なるものの特異性を浮かび上がらせるという要請は、既に世界でのマジョリティを確立している英語圏の科学哲学を早くから標準としてきた日本の文脈においてこそ生じることであり、実のところ現在のフランスではそれほど強調されることではない（このことの原因と帰結はいくつか考えられるが、いまは分析しないでおこう）。しかし、そのことは、エピステモロジーと呼ばれるべ

き特異性が実のところ存在しないということを意味しているわけではない。むしろ日本のような言説の立場においてこそ、エピステモロジーの特異性は過酷に試されうるのであり、その点にこそ、本書のような試みの真価が託されているとも言えるだろう。

以上のような事情を踏まえたうえで金森氏は、本書全体を通してエピステモロジーとは何であるべきか、言いかえれば、エピステモロジーが描き出す合理性とは何かという、非常に繊細かつ重要な哲学的テーゼを示そうと試みているように思われる。このことがより繊細なのは、そのテーゼの論証の成功いかんが、通常の哲学の議論がそうであるように、それについての説得的な議論を組み立てられるかどうかによってではなく、まさにエピステモロジーなるものが示す合理性を、各論の記述の全体を通して読者が実際に経験することができるかどうかによって決まるからである。

このような本書で示されんとしている合理性の姿を評者なりに要約すれば、おおよそ次のようなものになるだろう。

1. 合理性は歴史的である。
2. 合理性は多元的かつ複合的である。
3. 合理性は個人の精神のうちではなく、学問的営為のうちで作動したり、しなかったりする概念のネットワークに宿る。
4. 現在の知的布置において作動していない諸概念のあるまじりは、現在のわたしたちの目には〈他性〉としてあらわれるのであり、それを理解するためには、その〈他性〉の内部で作動するそれ固有の条理を見出し、その〈他性〉のうちで当の条理を生きなおすのでなければならない。
5. したがって、合理性は、〈他性〉によって内的に隔てられた多様である。
6. それにもかかわらず、そのような多様としての合理性は、ある時光が当てられ、その明暗が浮びあがるその都度ごとに、それぞれの〈他性〉をおのれのなかに反復させる多層的でフラクタルな関係構造をその内部に保持している。

このような合理性の特徴を、最初に自覚的に描き出し、かつエピステモロジーの方法論としても提示しようとしたのは、おそらく20世紀後半を代表するエピステモロークの一人であったミシェル・フーコーであり、彼の著した『知の考古学』こそが一貫してこれを描き出そうとした最初のものと言える。本書の題名の『合理性の考古学』がフーコーのこの著作を意識していることは、容易に想像がつく。したがって、本書の各論の主題が、光学、動物靈魂論、社会数学、医学、物理学、社会学等、一見すると分散しているように見えるのは、エピステモロジーの描き出そうとする合理性の歴史的で多元的で複合的な描像を根拠にすると同時に、それを実践的に示そうとする戦略のもとで意図的に配されたものだと理解されなければならないだろう。

その一方で、このような合理性のあり方を方法論として明示的に提示したのは、たしかにフーコーが初めてだったかもしれないが、合理性のこのようなあり方そのものを、学問間の階層性という仕方で最初に主題化したのは、エピステモロジーの祖とも称されてきたオーギュスト・コントであったろう。コント以来の実証主義の伝統が、哲学としてのエピステモロジーを特徴づけていることは、本書の三宅氏の論考において鮮やかに示されているところでもある。

また、エピステモロジーは、たんに科学の諸相について議論するだけでなく、科学と哲学のあい

だの歴史的な関係に注目しながら、哲学史の解釈についても新たな方向性を与えるものだった。このことを最初に実践したのは、20世紀初頭の科学哲学者であったガストン・ミヨールとレオン・ブランシュヴィックであったと言ってよいように思う。特に後者のブランシュヴィックは、ミヨールのように科学史の観点から哲学の学説を実証的に検討するというよりも、科学の歴史性そのものに、合理性についての独自の哲学的見解にたいする例証を見出そうとするという点で、より積極的に哲学と科学史を結びつけたと言える。この方法論は、戦後になって、フーコーの同時代人でもあったジュール・ヴェイユマンによってさらなる洗練をみることとなり、哲学の議論をその議論と同時代の科学史的な動向と結びつけながら解釈するスタイルとして確立したと言える。本書で言えば、永野拓也氏によるベルクソンの相対性理論解釈についての議論が、特にこのようなスタイルのエピステモロジーを例示してくれるものとして読むことができるだろう。

本書の各論の多様性は、以上のようなフランスの科学思想史そのものもつ多様さと複雑さを端的に写しとっているのであり、この多様性自体が重要な特徴をなしているということのみをとる必要があるだろう。それでは総評は以上として、各論に移りたいと思う。

「第一章 初めに光ありき——知の基軸としてのデカルト光学」（武田裕紀著）。本章では、スコラ哲学によって確立されていた旧い合理性に対して、新たな合理性を確立するという戦いを、デカルトがいかに展開していったのかということ、デカルトの光学にかんする議論を主題として検討する。デカルトの自然学のなかでは比較的論じられることの少ない光学研究だが、筆者はデカルトの学知の全貌を、光学という焦点によって立体的に浮かび上がらせることで、デカルト研究における光学の占める重要性を再確認させてくれる。さらに筆者は、光学研究という観点から、デカルトの合理主義の三つの特徴を整理することを提案する。これまで言われてきたデカルトの二元論（形而上学）と機械論（自然学）という特徴に加えて、直観主義（論証の学、つまり修辞学）という特徴があったことを明らかにしている点が、本章の議論の特徴だろう。この直観主義的合理主義という論点は、単にデカルトの合理主義を新たに特徴づけるのみならず、中世スコラ哲学から近代哲学への移行（二元論的形而上学）、そしてそのスコラ哲学と結びついていた自然学から近代哲学を枠組みとする近代科学への移行（機械論的自然学）と相関する第三の軸として、中世スコラの論証形式から近代哲学の論証形式への移行（直観主義的論証形式）があったことを示さんとするものであり、この論点が特に注目に値するものと思われる。

「第二章 〈動物靈魂論〉の境位——或る言説空間の衰退と消滅」（金森修著）。本章は、副題にもあるとおり、デカルトの二元論的形而上学の影響下にある動物機械論と対をなすように、その時代にあらわれた動物靈魂論の言説空間の、その登場から取束にいたるまでの変化を追跡したものである。今ではほとんど顧みられることなくなった数多くのマイナーなテキストを組解き、そこにあらわれる動物靈魂に関する議論を主題化することで、動物靈魂に関する言説形成の力場を、筆者は丁寧に浮かび上がらせていく。そこで明らかになるのは、当時の宗教、科学、政治などに関わる言説空間の配置のなかで、動物靈魂論という言説が、もともとは近世哲学の登場と結びつく動物機械論の反響のようなものとしてあらわれつつも、一方では近世哲学が残してきたスコラ哲学の残滓をまといながら、また他方ではキリスト教の根幹である救済の論理と関わりながら展開していった様

子である。本章の議論は、現在新たに問いなおされつつある人間と動物の関係をめぐる言説群の意義を考えるためにも重要な示唆を与えてくれる。

「第三章 コンドルセの社会数学——科学と民主主義への夢想」(隠岐さや香著)。コンドルセに関するこれまでの研究状況は、人文系研究者の側では、主に革命期の社会思想として、自由主義論、公教育論が扱われ、その一方で数学者、数学史家の側では、革命前に大半の仕事がなされた社会数学が扱われるという分断された状態にあったというこの確認から、本章の議論は始まる。この「分裂したコンドルセ像」をふたたび結びあわせ、その全体像を回復させようとする近年の研究動向にあって、本章の議論は、特に社会数学の位置づけを示すことで、それを補完する重要な仕事を行っている。筆者は、「信念の根拠」の蓋然性を確率計算により求めるという発想にコンドルセの「社会数学」の根幹と獨創性を見出す。この「信念の根拠」は、コンドルセの定式に従えば、確率によって量化することができるものであり、コンドルセがこの「信念の根拠」という概念を基盤にして、人間の投票行動を典型とするような行為を合理化する方法を導き出そうとする過程を、筆者は鮮明に描き出す。投票行動と確率論を結びつけるというこのコンドルセの発想は、確率論が生れて発展してきた歴史的かつ地理的な事情と、コンドルセの「投票人」(homo suffragans) という理性的人間像という思想的事情の両面から理解され、このアイデアが革命期を経て、コンドルセの政治思想全体へと拡がっていくのである。

「第四章 パストゥールとベルナルの「論争」——一九世紀医学のある転回点について」(田中祐理子著)。本章では、カンギレムが指摘した19世紀医学史におけるひとつの決定的な断絶、すなわち人間中心主義にとらわれた実験医学の頂点をなすクロード・ベルナルと、化学と物理学を巻き込む総合科学としての現代医学の祖とされるルイ・パストゥールのあいだの断絶を再検討することを通して、フランス医学史をとらえなおすひとつの試みである。議論の焦点となるのは、ベルナルの死後に出版されたパストゥールの「胚種理論」を反証したとされる実験の記録と、それについてのパストゥールのその後の応答である。この「論争」を検討するにあたって、筆者はパストゥールがベルナルの「実験医学の原理」をいかに適切に受け継いでいたのかということ、様々な資料から明らかにする。そのうえで結論として、カンギレムが言うようにベルナルの「認識論化」からパストゥールの「実定性」へという仕方では医学が転換したとは言えず、「ベルナルの理論の「終焉」が免疫学の「進歩」の条件となったなどとは考えられるべきではない」と述べて、カンギレムの見解に一定の修正を提起している。本章の議論は、現代医学の系譜を考えるうえでも、またカンギレムのベルナル論やそれに依拠した特異な生氣論をどう考えるべきかといことを考察するうえでも重要な論点を明示してくれているように思われる。

「第五章 階層と実在——原子論論争とフランス科学哲学」(三宅岳史著)。「19世紀半ばから20世紀初頭にかけて展開された原子論とエネルギー論の論争がフランス科学哲学にとってどのような影響を与えたのか」、という冒頭に書かれた科学史的かつ哲学史的な問題を検討する本章は、このような歴史的解明をこえて、ひとつの重要な哲学的な問題をその本来の主題としている。それこそが、題名にもある「階層と実在」であり、そのあいだの関係である。コント、マッハ、デュエム、ポアンカレ、マックスウェル、ボルツマン、ブトラーらの立場を次々と検討しながら、最終節で筆者は、

互いに還元不可能な階層を認めながらそれが生成するというブトルーの構想を示し、このアイデアが後にベルクソンを経てポランニーの創発概念へと至ることを確認する。この階層と実在と生成という主題は、ブトルーとベルクソンのみならず、ブランシュヴィック、カヴァイエス、ロトマン、グランジェ、ヴェイユマン、ドゥサンティなどが展開した20世紀のフランス科学哲学の議論の特異性を理解するための鍵とでも呼べるものであり、筆者による今後の議論展開が期待される。

「第六章 ベルクソンと特殊相対性理論——物理学的表象と形而上学的実在性」(永野拓也著)。ベルクソンが相対性理論についての独自の解釈を提示した『持続と同時生』を題材に、これまであまり中心的に扱われてこなかったベルクソンの科学論、数学論、物理学論を再構成している。本章で根本的に問われているのは、実在の身分であり、実在と「今ここ」でのこの知覚と物理学的認識という三者のあいだの関係であると言ってよいように思われる。本章では、筆者によって再構成されたベルクソンの物理学理解に基づいて、しばしば簡単な誤解に基づくとされてきたベルクソンの特殊相対性理論の解釈を、彼の哲学全体と首尾一貫したものとして論じなすことが試みられている。ここでも第五章同様、問題になるのは「実在」の身分であり、科学的実在論の立場に比較的近いバシュラールなどに対して、「今ここ」の経験の「実在」を規範とするベルクソンにおいて、いかにして物理学的な時空構造とその実在性が理解されるのかという哲学的問題が、本章の議論を展開させている。

「第七章 モース/ナシオン/ナショナリザシオン——産業デモクラシーをめぐる」(重田園江著)。本章は、フランスの人類学者マルセル・モースの未刊の大著『ナシオン』での議論を明らかにするというを目的に展開される。しかしこれを理解するのはまったく容易なことではない。そのために筆者は、まずモースの人間関係から説きおこし、彼が叔父のデュルケムから強い影響を受けた社会主義者であったこと、また彼が協同組合の活動に尽力していたことを明らかにしながら、彼の生きた時代のフランス社会主義の伝統において、ナショナリザシオンすなわち産業国有化論が、必ずしも社会主義の思想と矛盾しないことを丁寧に明らかにしていく。そのうえで、モースのナシオン論の独自性とその射程を明らかにしながら、さらにそこに見出される彼のデモクラシー論をも浮かび上がらせる。

以上からも垣間みられるように、歴史のさまざまな場面において展開されてきた科学をめぐる多様な論争を描き出すエピステモロジーの記述は、単なる歴史叙述にとどまるものではない。もちろんそれは個別の科学思想史として、歴史資料的な価値をもつものであるだろう。しかしこの点に加えてエピステモロジーの記述は、特定の地層に属する言説が現実として受け容れられるその前夜にうごめいていた諸問題の力動を、その記述を追うことを通して読者に再経験させてくれるものでもある。つまりその経験において重要なのは、何が答えかではなく、その答えが生み出されようとしている出来事そのものに立ち会うことである。またこの記述は、以上のような問題の経験を通して、現在の規定された問題状況を振動させ、読者が別様の問題機制へとむかっていくための手がかりを与えることができるものでもある。言いかえれば、現在の合理性を多様化し、思考の〈自由〉を賦活することこそが、エピステモロジーの記述のもっとも重要な任務であり、その目標とするところでもある。この点で本書は、エピステモロジー研究の今後を支える重要な礎となるべき著作と言え

るだろう。

(近藤 和敬)

三宅 岳史著

『ベルクソン—哲学と科学の対話』

(京都大学出版会、2012年)

ベルクソンは、「持続や生成から出発する認識が哲学的方法（直観）であり、記号や言語から出発する認識が科学的方法（知性）である」（三宅、15）として、哲学と科学を区別する。彼にとって実在するものは持続するものであるので、実に関わるのは知性ではなく直観であり、科学ではなく哲学である。それでは、哲学と科学はどう関わるのだろうか。ベルクソンの哲学は、科学を利用しつつ科学を超えていく、あるいは科学が明らかにする事実よりも根源的な実在に向かっていく。このことを三宅岳史氏の『ベルクソン—哲学と科学との対話』は明らかにしてくれる。

三宅氏のこの著書全体を通して、ベルクソンの持続概念が彼のそれぞれの著作の中でどのように展開されてきたかということがはっきりと描かれている。まずベルクソンの初期の作品である『試論』においては、運動あるいは動性の把握の底には、可分な数的多数性ではなく、不可分な質的多数性に関わる意識における持続があるということが述べられる。そして、計算・計測不可能な心理学的な意識に直接与えられる持続の不可逆性にこそ自由の源泉があると、ベルクソンは考える。

『物質と記憶』において、意思の非決定性は持続の非決定性に由来するという考え方が出され始め、その考え方は『創造的進化』の持続の非決定性は、生命の自由や創造性に現れるという考え方によって深められる。さらに『創造的進化』では、持続の不可逆性が強調され、それによって生命そして宇宙の調和が生成し、そのような目的論的な生成にこそ生命そして宇宙の実在性があるとベルクソンは考えるに至る。

三宅氏は本書の中で、このようなベルクソンの持続概念の展開のためには、科学との対話が不可欠であったことを示していく。第一章〈持続概念の形成と連続の問題〉では、可分な数的多数性ではなく、不可分な質的多数性に関わる意識における持続という概念の底には連続性の概念についての分析が深く関わっていることが明らかにされる。アリストテレスがゼノンのパラドクスに対して与えた方法を批判しながらも、それを援用しながらあらゆる運動の連続性の底には不可分な持続があるというテーゼを、ベルクソンは立てるのである。

第二章〈力・エネルギー概念と決定論の問題〉では、ベルクソンにおいて自由の源泉たる持続の不可逆性は、エネルギー保存則が成立する決定論の世界に對置されながら導き出されているということが述べられる。そこでは、機械論（mécanisme）—受動的慣性としての物質—必然と、力動論（dynamisme）—能動的力としての物質—自由とが對置される。決定論は機械論の濫用に由来する。意識については、ベルクソンは機械論的決定論、保存則、可逆性を拒否する。意識においては、「原因は結果を生み出して過去となっても消滅せず、現在の結果のなかに存続するため、結果は絶えず

非可逆的に増大し、原因と結果が等しくなるような可逆性の条件を満たさないのである。ここで力の概念は、独立する現在の瞬間を保持する力ではなく、能動的な精神が過去を現在へ流入させる力となるのである」(63)。これが自由の源泉になるのである。

第三章〈神経系（ニューロン）概念と心身問題〉では、ベルクソンにおける意志の非決定性、持続の非決定性といった考え方が、神経細胞についての科学との対話の中で生まれてきたということが述べられる。ベルクソンはニューロン説、すなわち非連続的な神経細胞という考え方を支持する立場をとり、連続的な神経細胞という考え方を拒否する。なぜなら、非連続性こそが周囲の環境の変動に柔軟に適應できる生命の可変的なシステムを生成させたと彼は考えるからである。そして、意志の非決定性は、ニューロンからニューロンへの伝達を可能にするその間の複雑で、計算不可能で、非決定性を持つニューロン間の結合に由来する。ベルクソンはまた、微分方程式の特殊解を与える分岐点にも注目し、それを生命におけるエネルギーの非決定的な方向への開放、そしてその自由や創造性と関連付けて考えていく。

第四章〈エントロピー概念と非可逆性（時の矢）の問題〉では持続の非可逆性という考え方が展開されるが、そこにはエントロピー概念が深く関わっている。物質の世界では、エントロピーは増大するが、生命においては局所的なエントロピーの減少が生じているとベルクソンは考える。エントロピーの増大と減少の「二つのプロセスが、物質と生命のほかに、時空と生成、非連続と連続などに類比的に関連づけられ、物質と生命、延長と持続の二つのプロセスは不可分なものになり、宇宙全体は生成、持続するという『創造的進化』のコスモロジーあるいは宇宙生成論が展開されることになる」(109)。

第五章〈偶然性概念と階層の問題〉では、『創造的進化』において、秩序や階層性を形成する目的性というものが、持続と一体化した偶然とともに展開されていることが明らかにされる。そして、この目的性をもって、生命そして宇宙が、いかに秩序あるものとして持続によって生成されるかということが、第六章〈目的性概念と生物進化（器官の構造と機能）の問題〉において述べられる。

以上のように、第一章から第六章は、ベルクソンのそれぞれの著作における持続概念にどのような科学概念が関わっているかを理解するために、非常にわかりやすい記述になっている。以下に紹介する第七章もベルクソンの『持続と同時性』が何を目指していたか、またいかなる理由でそこで試みが成功しなかったのかということについて、明確に書かれてはいる。しかし、第三節後半から第六節にかけて、ベルクソンの計画を回復させることを試みる三宅氏の議論は、多少なりとも錯綜しているように思われ、評者からすると納得しがたい点もみうけられるので、以下、そのことに触れつつ、第七章を紹介していく。

アインシュタインは、1905年以降、特殊相対性理論に関する一連の論文を、1916年に一般相対性理論の論文を発表する。ベルクソンは、自らの哲学を数学的形式に物理的内容を与える相対性理論における暗黙の形而上学と対面させ、生成の哲学における持続概念によって相対性理論における時空概念を批判吟味するために、1922年に『持続と同時性』を著す。三宅氏は、第七章〈時空の概念と宇宙論の問題〉で、『持続と同時性』の狙いや限界がどこにあったかを明らかにする。「ベルクソンは、……相対性理論の数学的表現が、時間を空間と同列におき、四つ目の次元として同じ性質を割

り振られることで、それが空間のようにあらかじめ並列されているものであると考えられるばかりでなく、そのような空間化された時間を超越的実在へと格上げする危険に警告を発する」(162)。そのような時間性の中では、世界から生成が追放されてしまうと、ベルクソンは考える。

相対性理論の描き出す時空は、世界から生成、そして持続を追放してしまう危険性をはらんでいるが、ベルクソンはそこにおいて持続を担保しようとした。その試みは失敗したが、その理由が第三節において述べられる。ベルクソン哲学における持続は、基本的に意識における持続であるが、それは物質的世界における持続へと拡張されていく。そこから宇宙には唯一の持続が流れているという仮説をベルクソンは導き出す。自然に見れば、宇宙の普遍的な唯一の持続としての時間というこの仮説が相対性理論に抵触する。しかし、ベルクソンは『持続と同時性』において、相対性理論における固有時間、すなわち一つの座標系が自らの系について内部から観測する時間を実在的な時間、相互運動による時間の遅延を虚構とし、そのことによってどの系においても唯一の時間が流れていると考えるのである。特殊相対性理論においてこの考え方は可能かもしれない。しかし、これは一般相対性理論では不可能となる。なぜなら、一般相対性理論では、時空の曲率がゼロでないために、時空のそれぞれの点において異なる局所的な座標系を取らなければならなくなるからである。特殊相対性理論と異なり、一般相対性理論ではある一つの座標系で四次元時空全体を覆うことは不可能で、時空の各点ごとに異なる局所的ミンコフスキー空間を整合的に張り合わせなければならない。このような一般相対性理論の事情をベルクソンが理解していなかったがゆえに、『持続と同時性』における試みは失敗したと三宅氏は述べる。ポアンカレの幾何学に対する規約主義の影響も手伝い、いたるところで曲率がゼロの平坦な時空と、曲率がゼロでない時空の間には座標変換によらない絶対的な違いがあるということ、ベルクソンは理解していなかった。それゆえに、彼の哲学的試みは失敗に終わった。

このような事情を三宅氏は丁寧に説明したあとで、ベルクソンの『持続と同時性』をその挫折から救おうとする。曲率の違いは相対的な違いではなく、絶対的な違いであり、時空のメトリックに由来する曲率が座標変換に対して不変である数学的事実を指摘しつつ、この座標変換に対する不変性が物理的実在性と関連するという考えをベルクソンが抱いていたかもしれないと三宅氏は考える。このメトリックに基づく幾何学における座標変換に対する不変量の中に、ベルクソンは、ポアンカレの幾何学観におけるような規約性とは区別された数学における実在性を見出すことができたかもしれないが、「残念ながら、彼はその区別を見誤り、批判者もその正しい区別もその正しい区別を説得的にベルクソンに示すには至らなかった」(169)と三宅氏は述べる。

ここで、アインシュタインの物理的実在観について、三宅氏も援用している勝守真氏の「相対性理論とアインシュタインの哲学的転回」に沿いながら補足しておこう。「初期の思想形成以来そうであったように、[1916年の]一般相対性理論の完成後もなおしばらくのあいだ、アインシュタインはマッハ哲学のかなり忠実な継承者を自認していた。……すなわち、『マッハによれば、科学とはわれわれに事実に与えられた意識内容を、……一定の観点と方法にしたがって比較し整序することにほかならない』(広松渉『相対性理論の哲学』(勁草書房)に所収、224)。科学は感覚与件、そしてそれに由来する意識内容に基づいて構築されるという経験主義に、アインシュタインは傾いていた。

実際、マッハの経験主義的な発想に即して、アインシュタインは非相対論的（ニュートンの）な絶対時間を排し、運動する観測者ごとの時空を考えることで相対性理論を生み出したのである。しかし、偶然にもベルクソンの『持続と同時性』が出版された1922年、アインシュタインはそのような経験主義からの離反を宣言する。それ以後、物理的概念は、感覚与件にもとづく心理的な構成ではなく、思考による自由な構成に由来するという考えを鮮明に打ち出すようになる。もちろん物理学にとって経験的所与は必要だが、物理的概念は、それと出所を異にする自由な思考に由来するのである。このような考え方により物理的実在は、感覚与件とは独立したものとなる。「彼は、観測・測定行為に対する直接的な依属関係をもたない実在世界の広大な領野を手にするのである」（同書、239）。これは、座標系という観測視座によらない不変量、すなわち数学的群表現の座標変換のもとでの不変量を物理的実在に関連付けることにつながる。

三宅氏は、アインシュタインの「思考による自由な概念構成」と、ポアンカレの影響のもとベルクソンの考える数学的表現の規約性とを接近させる。そして規約とは区別された実在性においてアインシュタインとベルクソンが接近できた可能性があったと述べる。三宅氏は「仮に〔アインシュタインの〕批判が正確であり、ベルクソンもその批判を受け入れて自説を改定した場合は、どのような宇宙像が生まれただろうか」（三宅、169）と言う。後期アインシュタインの考え方に近いと思われる数学的群表現の座標変換のもとでの不変量に基づく相対性理論の実在性と、ベルクソンの生成の哲学における実在性とを接近させることを、三宅氏は試みていくことをにおわせる。

三宅氏はまず、第四節「ミンコフスキー時空の動的解釈」で、ミリチ・チャペック（M. Capec）の *Bergson and Modern physics* に依拠しつつ、特殊相対性理論の時間を検討する。非相対論的（ニュートンの）世界では、時間が負の部分に広がる空間が過去、ゼロの部分に広がる空間が現在、正の部分に広がる空間が未来となり、現在生じている事象は、現在ないし未来に生じる事象の原因となりえ、現在ないし過去に生じた事象の結果となりうる。相対論的世界における時空は、まず光円錐の内部すなわち時間的領域と外部すなわち空間的領域に分けられる。四次元時時間的領域のうち時間が負の部分が過去、正の部分が未来、光円錐の頂点が「いま—ここ」となり、「いま—ここ」で生じている事象は、未来の領域に生じる事象の原因となりえ、過去に生じた事象の結果となりうるが、空間的領域の時空で生じる事象とはいかなる因果関係も持つこともできない。

以上のような時空領域の区分が、非相対論的世界と相対論的世界のそれぞれにある。相対論的世界の「光円錐内で過去・現在〔「いま—ここ」〕・未来と区別される生成する時間は、一つの系列の因果的順序を示している」（171）と三宅氏は述べるが、同様な因果的順序は非相対論的世界にもある。なぜ相対論的世界における因果的順序を強調する必要があるのか。三宅氏が援用しているチャペック（そして金子務氏）によると、過去と未来が非相対論的世界よりも相対論的世界において強く分離されるが、それは、非相対論的世界においては、過去と未来は、現在の三次元空間（四次元時空間内の三次元超平面）において過去と未来が接しているのに対し、相対論的世界においては、過去と未来が「いま—ここ」という時空の一点においてのみ接し、その点以外では、空間的領域によって隔てられているからである。また、ニュートン力学では、ガリレイ変換という三次元空間の座標変換によって現在、過去、未来の領域はそれぞれ自分自身に移され、特殊相対性理論では、ロー

レンツ変換という四次元時空の座標変換によって「いま—ここ」、空間的領域、過去の時間的領域、未来の時間的領域はそれぞれ自分自身に移される（金子務「同時性をめぐって—ベルクソン vs アインシュタイン」、『現代思想』1993年3月、186）。このことを根拠に、相対論的な世界は、非相対論的世界よりも強い意味で生成を物理的世界に導入すると三宅氏は考える。

さらに「チャペックは、相対論の時空でトポロジカルな順序とメトリカルな時間を区別し、ベルクソンが普遍的な一つの時間の仮説で示したかったのは、このトポロジカルな順序の不変性と統一性のことであると指摘し、もしこのようにパラフレーズが可能であったならば、相対性理論とベルクソンの相補的關係はうまくいっていたことを示唆するのである」（172）と、三宅氏は述べる。第三節で一般相対性理論が実在と関わるとするならば、それは、座標変換のもとでの不変量である曲率であることが予想されていた。曲率はメトリカルなものであり、トポロジカルなものでない。トポロジカルには同じ時空でも、メトリカルな曲率が絶対的な違いを与えるということが強調されていたはずである。第三節の残した問題は、座標変換に対する不変量である曲率というメトリカルな絶対的違いをベルクソンは見損なったので、それを回復しようという問題であった。第三節においてメトリカルな不変性と実在の関係について問題を出したが、それについて議論がないまま、第四節ではトポロジカルな不変性とベルクソン哲学における持続概念の間の整合性の話へと移行している。第三節では一般相対性理論を考え、第四節では特殊相対性理論を考えているというかもしれない。しかし、第四節は「ミンコフスキー時空の動的解釈」と名付けられており、特殊相対性理論の議論のはずだが、その中でトポロジカルな不変性を主張するために引用されたチャペックの文章には「加速の動的な効果」や「様々な重力場」という言葉が登場し（171-172）、特殊相対性理論でなく、一般相対性理論に関わる概念が用いられている。この点にも違和感があるが、なぜトポロジカルな時空の不変性がなぜ動的解釈になるのか理解しがたい。三宅氏は「この動的解釈のポイントは、いま—ここに観測者を置くということである。観測者を置くことにより、絶対的未来が空虚になり、生成が宇宙に導入される」（172）と述べ、その検討は次の第五節「観測者の身分」に持ち越される。

第七章第五節は、「相対性理論においては、時間座標が空間座標から独立ではなく、両者が相互依存的な関係におかれるがゆえに、動的な描像を維持することは煩雑な思考の労をともなう。……ところが四次元時空表現を採用すれば、そこにおいて時間継起は、対象化された時空内における一種の共在の形式において現れ、理論的考察者は、いわば時空を超越した高みからその静的な共在を眺望しうることになる」（広松渉『相対性理論の哲学』（勁草書房）に所収、237—238）という勝守真氏の著述からの引用についての考察で始まる。これについて、三宅氏は「アインシュタインは特殊相対性理論のときは動的解釈に近く、一般相対性理論の構築を経て、後になるほど超空間解釈へ近づく」（三宅、173）と述べ、勝守氏の述べる「動的な描像」を動的解釈とし、それを時空の「いま—ここ」に観測者を置くというチャペックの動的解釈に近づける。三宅氏がここで引用した勝守氏の文章は、アインシュタインがインフェルトと共に1938年に出版した『物理学の発展』の中の「ニュートン物理学は『動的な描像の方を好む』のに対し、相対性理論は『明らかに静的な描像に与する』（広松渉『相対性理論の哲学』、237）という文章についてのものである。ここでの動的な描像とは、絶対時間を含む非相対論的世界のものである。三宅氏は、非相対論的世界における過去・現

在・未来という区別よりも、相対論的世界における過去・「いま—ここ」・未来という区別のほうが、強い意味で生成を物理的世界に導入するというが、1938年のアインシュタインとインフェルトの語る動的な描像は、非相対論的世界への引き戻しであるので、逆行してしまうように見える。

ここでもし、引用された勝守氏の文章とは独立に、初期のアインシュタインが信奉するマッハ的な経験主義に即して、物理学的な事象から意識に与えられる感覚与件に遡ることを動的解釈として理解するならば、アインシュタインが、マッハ的な経験主義によりながら観測者にとっての時空という考え方を導入して相対性理論を生み出したように、相対論的世界の方が、非相対論的世界よりも動的解釈に近いと考えることができる。三宅氏が「この動的解釈のポイントは、いま—ここに観測者を置くということである」(三宅、172)と述べていることの意味は、「いま—ここ」の感覚与件に遡るということの意味しているのだろうか。そのようなことを予想しながら読み進めると、論理経験主義者ライヘンバッハの議論を援用した*The New Aspects of Time*に収められているチャベックの論文“Time-Space rather than Space-Time”の中の文章が、三宅氏によって引用される。チャベックによれば、ライヘンバッハにおける物理学を基礎づける感覚与件は、世界の生成につながっていく。「この『いま—ここ』を置くことで、宇宙は閉塞した静的な視点から脱し、生成に開かれる」(175)。そして「観測者(……)と物質が遭遇する際に刻まれ、宇宙の生成的解釈を可能にする『いま—ここ』の身分が問題になっているのではないだろうか」(175)という問いかけによって、この第五節は終わっている。マッハ的な経験主義あるいはライヘンバッハ的な論理経験主義ないし論理実証主義における感覚与件の直接性を、ベルクソンの持続の直接性に接近させることで、相対性理論とベルクソンの生成の哲学における持続概念とが関連付けられるということ、三宅氏は主張したいのであろうか。物理的時空の一点にも解消されない「いま—ここ」が、人間意識に与えられる感覚与件以外のものであるとするならば、それは一体何であるのか。三宅氏は明示的には語っていないが、チャベックによれば、それは物質と意識の双方の生成の場である。

以上のように、第七章第三節から第五節にかけての三宅氏の議論は不鮮明である。しかも、第五節の途中で量子力学の観測問題が言及される。量子力学における観測者の問題と相対性理論における観測者の座標系は別問題であるので、ここで量子力学の観測問題に言及しながら、相対論的時空の「いま—ここ」に観測者を置くことについての議論をするのは適切でない。補足的に言っておけば、量子力学の観測問題の一つである量子的絡み合いの思考実験に絡んで、1935年にアインシュタインはEPR論文で、量子力学は特殊相対性理論と整合するような局所的事実を完全に記述していないということを主張した。しかし、観測に影響されないこのような局所的事実を取り込むような量子理論は、実験結果と整合しないことが明らかになった。アインシュタインが特殊相対性理論をもとにして想定したような事実は、実験的に確認される量子的絡み合いと整合しなくなる。いずれにせよ、量子力学の観測問題の議論からは、相対性理論と持続概念との間の関連性を正当化することはできない。

三宅氏が引用している渡辺慧の「ミンコフスキー空間に対する、ベルクソンの警告、すなわち決定的世界観へ陥る危険の警告は極めて重大である。相対論的世界は、人間の行動の影響で変化を受けない対象に関するものであることを忘れてはならない」(174)という言葉は、相対性理論と持続概

念とを関連づけることの不可能性を語っているのではないだろうか。観測問題や不確定性原理、相補性の原理を含む量子力学や、時間の不可逆性をいうエントロピー概念を含む統計力学、非決定性を持つ複雑系など、相対性理論以外の理論を物理学は含んでおり、それぞれが固有の時間性の問題を持っている。様々な領域に応じて、それらが組み合わされて物理学は成立している。相対性理論は、物理学に対して枠組みである時空の対称性を与えているにすぎないとみるのが自然である。

本書の第二章〈力・エネルギー概念と決定性の問題〉や、第四章〈エントロピー概念と非可逆性(時の矢)の問題〉、また微分方程式の特異解や非連続性に言及している第三章などを視野に入れても、相対性理論が描き出す時空の対称性は、ベルクソンの持続とは対極におかれる時間性を顕わにしているように思われる。たとえば、第二章第四節「エネルギー保存則と系の可逆性」では、系が可逆な物理系、エネルギー保存則から逃れるすべのない世界においては、持続そして自由は現れないと語られた。非相対論的世界においても相対論的世界においてもエネルギー保存則の成立する物理系であり、そこに不可逆過程が入るのは、エントロピー増大の法則や複雑系、そして量子力学における観測などによるものであり、そこに非相対論的世界と相対論的世界の違いはない。

評者の見方によると、「この『いま—ここ』を置くことで、宇宙は閉塞した静的な視点から脱し、生成に開かれる」(175)という三宅氏は、おそらく経験論的な実在についての考え方を相対性理論に導入して、それをベルクソンの生成の実在性と接近させることを目指しているのであろう。しかし、もしそれを目指すならば、1) 非相対論的絶対時間を排して、観測者の系における時空という考え方を導入することを、アインシュタインに可能にさせたマッハ的な経験主義、2) ポアンカレの規約主義に一見類似している後期アインシュタインの「思考による自由な概念構成」という考え方、3) 相対性理論における時空の対称性、すなわち座標変換に対する不変量、といった三つのものが、実在性にどう関わっているのかを整理して議論する必要がある。そのうえで、そのような実在性がベルクソンの持続にどうかかわるのかを論じる必要があるであろう。三宅氏の著書第七章第三節において2)と3)に近い観点から科学理論の単なる規約主義を超えた実在との関わりという問題が提起されるが、それについての議論がなされないまま、第四節および第五節で1)のマッハの経験主義、すなわち感覚与件を意識にも物質にも還元しないで世界を構成する要素と考える一元論な経験論を、生成の実在性そして持続概念と接続させようとしているように見える。しかし、そのことは明示的に言及されていない。ここでは、意識に生成という動的世界を、物質に時間の空間化による静的世界を帰属させるような二元論を批判しつつ、物質と意識の双方に同時に関わる生成を考えるチャペックの議論をもっと丁寧に紹介すべきであったであろう。また、チャペックの *Bergson and Modern physics* は1971年に出版されており、その後、論理経験主義的ないし論理実証主義的な立場からの相対性理論についての哲学的解釈は様々な批判を受け、その理論についての哲学的意味は大きく変わったということを付言しておきたい。評者の考えでは、相対性理論内部からは、生成の哲学における持続概念につながるものは出てこないように思われる。なぜなら、3)のように相対性理論は、変換群が顕わにする時空の対称性に過ぎないからである。ベルクソンの哲学と現代物理学との接続を試みるならば、第一章から第六章までが明らかにした持続と相性をよくするためにも、一般相対性理論が破綻する宇宙開闢時のホーキングの特異点定理、一般相対性理論の時空にエント

ロビーも併せて考える様々な理論、あるいは素粒子の標準理論における時間反転による対称性の破れや、ヒッグズ機構や磁性体理論における対称性の破れなどに注目した方が実り豊かなように思われる。

本書評では、批判的部分が長くなってしまった。しかし、この批判は本書全体に関わるものではなく、ましてベルクソン哲学における科学との関係を顕わにしたベルクソン研究としての本書の価値を低めるものではない。三宅氏は本書の最後で、ベルクソン自身が失敗したと感じた相対性理論との哲学的対話を、チャペックの議論に沿いつつ修復しようと試みた。評者の批判はその部分の議論のみに対する批判であることをお断りしておく。

(原田 雅樹)

澤田 哲生著

『メルロ＝ポンティと病理の現象学』

(人文書院、2012年)

フランス現代思想のなかで、メルロ＝ポンティのたち位置はきわめて微妙なものになっている。評者が学生であった八〇年代までは、いわゆるポストモダン思想が流行現象として導入されながらも、なおサルトルとメルロ＝ポンティはアクチュアルな存在であったし、その咀嚼や紹介に相当量の書物が出版されてもいた。また当時の哲学アカデミズムのなかでいえば（実は自分もそうなのであるが）、修士論文のテーマに現代フランス哲学をとりあげたくとも、メルロ＝ポンティまでが限界であり、とりあえずフッサールやハイデガーの思想を押さえつつメルロ＝ポンティについて論じるというのが定番の流儀であった。私より少し年長の多くのフランス系の学者たちがこぞってメルロ＝ポンティで論文を書いているのもこうした（いささかアカデミズムにつきものの抑圧的といえる）理由による部分がおおきい。

だがいまや、メルロ＝ポンティはある意味ですでに忘却されてもいるともいえる。確かにその主張は、身体論を描くときには必須の引用事例である。とはいえ、むしろ必須であるがゆえに、そこでの記述が一種の同語反復の域をでることはきわめて難しい。もちろんこの間、アフォーダンス＝生態心理学的な主張が喧伝され、「身体化された心」の議論とともに、その先駆者としてのメルロ＝ポンティがもちあげられることはあった。だが生態心理学は、それ自身がそなえている科学性ゆえに、進展する諸科学の成果をひきうけうるのに対し、もはやメルロ＝ポンティが論じるだけの身体論ではいかにも射程が狭いことは否めない。脳科学、免疫学、遺伝子にかんする知見はすでに驚くほど変化し、それに伴って身体とは何かという議論も変更を余儀なくされている。同時に、身体イメージ性という点からみても、メルロ＝ポンティ以降、生きられた身体という発想はむしろ劣勢だ。そこに、ドゥルーズ＝ガタリの語る無機質な身体、アガンベンののべる剥きだしの身体のもつ意義をみいだすのは、やはり困難である。何が正しいかという問題ではなく、現在において、後者の無機質な身体イメージがどこかで必要とされている時代が到来していることは確かだろう。

とはいえ、メルロ＝ポンティの可能性がそれで尽きてしまうといえば、それは正当だとはおもえない。彼が身体論を哲学の中心的テーマにしたことは措くとしても、フッサールやハイデガーに加え、当時の経験科学とのさまざまな関連において思考を展開していったその仕方が、別の方向に生かされることはないのだろうか。かつて、ベルクソンの哲学を旧態依然としたものとしてほうむったのは、ほかならぬサルトルとメルロ＝ポンティであった。しかしベルクソンはある意味で鮮やかに、ドゥルーズの過激な解釈によって哲学の歴史のなかにたち戻っている。同様に、二〇世紀思想

の確かな遺産であるメルロ＝ポンティの思考が、何らかのかたちでとりあげなおされながら、別の思考を誘発するということはないのだろうか。

本書の著者、澤田哲生氏は、パリでマルク・リシールのもとにまなび、メルロ＝ポンティを中心とした現象学のフランスにおけるもっとも重要な議論をひきうけながら研鑽をつんだ気鋭の研究者である。この書物では、とりわけ「病理」の現象学に焦点を絞りながら、メルロ＝ポンティのテキストに忠実に沿うように議論を展開している。叙述の仕方がきわめてオーソドックスであることは、本書の序章において、メルロ＝ポンティの哲学の成立と病理現象とのつながり（とりわけゲールヴィッチ、通常はこれまでギルヴィッチと表記されてきた）について論じ、そこでブランシュヴィックとベルクソンに対する批判、つまり主知主義と生命主義という当時の二大潮流への批判からメルロ＝ポンティの哲学が生みだされたことが示されている点からも明らかである。

まずは澤田氏の記述を追おう。

「高次脳機能障害」と題された第一部においては、初期のメルロ＝ポンティの議論を中心に（『行動の構造』と『知覚の現象学』を軸にしつつ、後期の議論にまで記述を展開させている）失認症という行為の欠損のあり方を考察の対象としている。ついで「幻影肢」となぞされた第二部においては、メルロ＝ポンティの身体論の考察において欠かすことのできない幻影肢の解釈に的を絞るかたちで考察が進められる。ここではサルトルとの関連が、情緒論の方向から提示される。ここで通常は政治的な選択をめぐるサルトルとメルロ＝ポンティとの対立が、病理という方向から問い詰められているのは興味深い。そして第三部の「精神分析・精神病理学・文学」においては、やはり『知覚の現象学』から中期におよぶテキストが検討され、メルロ＝ポンティ独自の問題への接近が果たされている。全体にわたってうける印象は、きわめて手堅い労作であり、メルロ＝ポンティ研究に不可欠な当時の心理学や医学との関連を丁寧に敷衍し、メルロ＝ポンティの思考の意義をまとめているものであるといえるだろう。

それに加えこの書物では、たんに病理的側面からメルロ＝ポンティの記述をまとめて提示するというよりも、病理という観点にひき絞ることでメルロ＝ポンティの思考の可能性を今後に向けていこうという意志がみてとれる。病理を軸におくことが、ある意味でメルロ＝ポンティ思想を読み解くひとつの鍵になっているのである。

そのことにはマルク・リシール自身の試み、あるいは若い研究者バンプネ、また日本における村上靖彦などの現象学派における関心が、さまざまな精神疾患を身体論のなかに位置づける研究に向かっていること、それがたとえば看護やケアという場面における間主観性の解明の方向に進み、そこで経験と行為の構造をとりだす試みがなされていることと共振するものであるだろう。澤田氏の論考が、ケア論やバンプネらの試みの評価に直接関わるものではないにしても、しかし一見するとおとなしめな章の配置のそこここから、こうした問題圏への接近を課題としていることがみてとれる。とりわけ評者にとって、第三部第一章における性という主題の扱い方と、その先に示されているALSの身体の解釈は、とくに後者はたいへん短い記述であるとはいえ読ませるものがあつた。「動けない」身体とは、「生きられた」身体とは対極にあるものだが、病理という点を軸に問題を絞

る以上、こうした動きえない身体を抱える生というものが、生きられた身体という事態にどのようにつながるのかを考察することは、きわめておおきなテーマであるとおもわれるからである。

さて、ここからは澤田氏の記述に対して距離をとってみたい。澤田氏の試みは、現象学的身体論という枠組みを設定したうえで、そうした身体論の展開をみとどけるという方針からいえば、きわめて理にかなったものであるだろう。先に述べたように、メルロ＝ポンティの身体論が、それ自身として身体論のそなえている多層的な意義を失いがちであり、またメルロ＝ポンティが想定できなかった諸科学が身体論のなかにはいりこんでくる現状のなかで、その思考をどのように生かすのかという課題に向かうとき、そこではやはり現象学の原点である「経験」というもの、あるいはそこでの直接的な関係性（ケアなどの場面で生じるそれ）、あるいはALSにみられるような生きがたい身体を経験そのもののあり方を追っていくことは、確かに重大な課題になりうるからである。この意味でいえば、病理という経験を鍵とした身体論という方向性はそれなりに説得力をもつものといえる。

ただ、この観点からみたときに、いくつかの疑問が浮かぶことは否めない。それは一面では澤田氏の記述に対する批判であるかもしれないが、もっと根底的にいえば、やはりメルロ＝ポンティ本人に対する批判であるだろうし、あるいはメルロ＝ポンティが世界の記述であるにとらえた現象学の（彼なりの）処理の仕方そのものへの批判でもあるだろう。これらは渾然一体となってしまうので、二つのテーマにわけて、いささかのことをのべてみたい。

ひとつはとくに身体論的な問題である。澤田氏がのべている、病理の観点からメルロ＝ポンティの身体論をあらたに読み解くという視点は、現状からみて何を明らかにするものなのだろうか。

この点については繰り返しになるが、現在の脳科学、生命科学、さまざまな生理的システムの総合的な解明が進むなかで、身体に対する視線がおおきく変化していることに着目せざるをえない。身体は生きられた位相をもつと同時に、そこでメルロ＝ポンティであれば「客観的身体」といわれるものが、たんに考察から排除されるだけの存在ではなく、それ自身まさに複雑としかいいようがない仕組みを提示していることに直面している現状があるのではないか。そしてそれゆえに生命論的な身体についても、いたずらにそれを分子生物学的に解体するのではなく、そうした解体を経たのちに、この生ける身体についてどうとらえなおすかが、現在の課題になっているのではないか。

この点については、哲学史的にみれば、澤田氏も参照しているカンギレムや、さらにはそれを一面ではひきついだフーコーの議論、あるいはそこからさまざまに分岐するエピステモロジーの諸議論とメルロ＝ポンティとのそれとの「交錯」の考察が、実際には不可欠になるとおもわれる。フランス科学哲学という独自の領域のなかでの議論の展開は、ある意味では反現象学的なものとして展開されながらも、しかしそこで「生ける身体」という位相が消滅するわけではない。科学と経験という両面は、現実の分析にとって必要なはずである。

メルロ＝ポンティ自身がとりわけ『行動の構造』においては経験科学そのものに相当の着目をおこない、そこからのデータの摂取によって議論を展開していったことは事実である。むしろここ

では脳科学や遺伝子論などという現在の経験科学の議論を整理するかたちで、それに対して現象学的な応答がいかにか可能かを示すことが求められているのではないか。

そしてもうひとつは、ラカン派に対する見解である。

澤田氏もフロイトとメルロ＝ポンティとの関係についていささかのページを割き、精神分析と性、そしてメルロ＝ポンティの身体論との関連について論じている。だがここで、ラカンとの関わり、あるいは事象としていえば、言語の審級が身体のそれと乖離しつつ、しかし身体のさまざまな事象（とりわけ病理）に関連しているそのあり方の探究こそが果たされるべきではなかったのだろうか。

この点、中期メルロ＝ポンティの言語論が、確かに表現論としての言語論の域をでていないとしても、構造主義やラカンとも、実際には因縁浅からぬ関係があったこと、あるいはラカンの鏡像段階論が、メルロ＝ポンティ的な議論と関連し、ラカン自身がそれを乗り越えることで独自の世界を形成したという事情があることも考慮すべきではないか。言語と病理というテーマは、失語症をあつかうというメルロ＝ポンティの枠内を越えて考察されてよいことであるとおわれる。もちろんメルロ＝ポンティは精神分析そのものについてまとまった発言はしていないが、メルロ＝ポンティの記述にしたがいがながら精神分析を論じていくのであれば、それはどのように可能なのだろうか。この主題は、もちろんラカンを越えて、あるいはデリダやその系列の思想家とメルロ＝ポンティとの交錯を明確にするときにも必要とされるだろう。

上記のように記述すると、おきまりの現象学批判のようにみえるかもしれない。カンギレムやフォーコーのエピステモロジーや、言語的な位相をとりあげるラカンの精神分析は、「生ける現在」を越えて、ある意味では生きることのできない位相とのつながりを問うものである以上、こうした書評においてそれを前面に提示するならば、そうとられても仕方がない部分はある。メルロ＝ポンティの試みに初期と中期、あるいは後期の存在論との断絶をみるとしても、メルロ＝ポンティの興味はまさに「生ける身体」「現象的身体」の記述に、経験そのものの位相にたち返った探究にあることは間違いない。これは、ここにおいて弱点として提示されざるをえないからである。

だが、これも繰り返しになるが、メルロ＝ポンティはほぼ著作のあらゆる時期に、経験科学自身のデータに着目しつつ自分の議論を構築している。メルロ＝ポンティと経験科学はけっして折りあいのわるいものではない。メルロ＝ポンティの考察自身、むしろ経験科学自身がよってたつ基盤を探ることこそを目指すものである。そして言語のあり方についてもまた、構造主義との関連は、メルロ＝ポンティにとっておおきなテーマであった。すくなくともサルトルのように、構造論的な探究を言下に退ける姿勢をメルロ＝ポンティはとっていない。

そこで「経験」が、議論を進めるうえでの軸となってしまうのであれば、むしろ「経験」に密着することから「非経験」の経験を提示することが求められているのではないか。筆者が参照するALSの身体やケア論の主題化がメルロ＝ポンティ側からなされるのは、こうした経験できない、あるいは経験に収まらない経験という二重性や、その特徴を探るときに、メルロ＝ポンティ的な視座が生きてくる場面があるからなのではないか。

その意味で近年の現象学研究が、より経験主義的な色彩をつよめつつ、これらの主題に向かいがちであることは十分に理解できる。これは「病理」という筆者のスタンスからは外れることかもしれないが、ケア自身が、他者の痛みという経験できないもの、他者の病や死という「生きること」の不可能なものを、いかに経験するのかという事情に関わっているからである。そのかぎり、そこでの探究は上記のような問いに、側面からではあれ応答するものであるはずである。

かつてベルクソンが、誰にも読まれない穏健な哲学者として考えられていたとき、それをラディカルな存在論としてとらえかえたのはドゥルーズであった。初期の議論だけではなく、ドゥルーズはベルクソンへの正当なオマージュを崩すことはなく、後期の『シネマ』では、まさにベルクソニズムに忠実であることによってベルクソニズムを転倒させるという離れ業を試みている。

病理を中心とした澤田氏の本は、この段階では若き筆者の最初の成果としてはやむをえないとはいえ、メルロ＝ポンティが探っていたかぎりでの病理の議論にやはりとどまっている（繰り返しいうが、これは批判ではないし、いわば無い物ねだりに近いだろう）。とはいえ、一面ではメルロ＝ポンティ的な現象学を下敷きにしながらもそこから離れたあり方を探るべき現状において、澤田氏の論考も、「病理」を突破口として、いかにメルロ＝ポンティ議論のラインをもってメルロ＝ポンティを乗り越えるのかを目指すべきものだろう。経験科学にあれだけ明かしたメルロ＝ポンティにとって、こうした試みは、メルロ＝ポンティ自身が欲するものでさえあるはずだ。そしてこの試みは、意外な成果として結実する可能性もあるのではとおもわれる。一面ではアフォーダンスはそれを遂行しているのだろう。だが「病理」という観点においてこうした議論を、とりわけ経験と経験不可能なものとの交点の探究として進めていくことは、けっして望みのないことではない。

(楡垣 立哉)

小泉 義之著

『生と病の哲学 生存のポリティカルエコノミー』

(青土社、2012年)

本書は、小泉氏が2003年から2011年にかけて書き継いできた、生老病死を巡る、身体／肉体、これを巡る制度、並びに理論に関する13編の論考から成っている。個々の論考は独立して読むこともできるが、それらを買っている問題意識は一貫している。この問題意識は、「はじめに」ならびに「おわりに」において行き届いた形で説明されているので（特に、「おわりに」においては小泉氏の課題と今後の展望が平易な言葉で綴られている）、読者はまずこの二つのセクションを読むことで、本書により一層近づきやすくなるだろう。

話題の広さ、参照されている資料の膨大さに鑑みると、私が本書の評者の適任者とは思えないし、本書が向けられているという、自然科学と人文・社会科学の「どちらも好きな」「案外多い」読者」（p.12）に自分が含まれる自信もないのだが、少なくとも「どちらも好き」ではありたいと思っている者の一人として、また、本書に刺激を受けた者の一人として、本書への誘いを書くことで責を果たすこととしたい。

本書の概要を知るには、「はじめに」を読んでくださればよいのだが、紹介の責を果たすために（そして、この書物をまだ読んでいない方に関心を持っていただくために）、これをなぞる形で各セクションの紹介をしておく（なお、この評では、すべての章について触れてはいない）。

第1部は「身体／肉体」と題されており、個としての人間の「病」を巡る現行の諸理論に対する批判的反省が行われている。第1章「魂を探して」は、脳神経系の疾患に対するいくつかのアプローチの吟味を通じて、「神経工学的アプローチの向かうべきその先」(p.23)を示唆するものである。「人間の力能に驚き人間の権能を賛美するのでもなければ、病者の肯定も擁護も冒瀆になる」(p.18)という認識を手放さず、「神経工学的に人間を救済しようとするなら、生体系—機械系—情報系の混交は不可避で必要不可欠になる」のであり、「サイボーグ化こそが治療と治癒の道になる」という展望に至る議論はスリリングであると同時に、感動的でもある（なお、この章で扱われる問題については、多少古いものであるが、山海嘉之氏と松原洋子氏との対談「サイボーグ患者宣言」(『現代思想』2008年3月号)が一定の見取り図を与えてくれると思う)。第3章「傷の感覚、肉の感覚」は、「痛み」を心理化、社会化することで緩和する、という一連の言説に対して強く「否」を唱えつつ、アリストテレスを援用することで、痛みを「肉による肉の変容として」(p.86)捉え直すことを主張する（なお、第2章「来たるべき民衆 一科学と芸術のポテンシャル」は、『ドゥルーズ／ガタリの現在』(河出書房新社、2008年)に収められたものであり、同書に収められた他の論考と併せての千葉雅也氏の評が本誌第14号に収められているので、そちらを参照されたい）。

第Ⅱ部は「制度／人生」という題を持ち、生老病死を巡る社会学・経済学・法学、さらにはこれらに拠って立つ現行の諸制度に対する批判的検討が行われている。第1章「生殖技術の普及のために」と第2章「性・生殖・次世代育成」は、初出の時期は異なるが、つなげて読まれるべきであろう。新たな生殖技術の展開が「(同)性愛」にいかなるインパクトを及ぼしているか、またこの事態を通じていかなる次世代育成が思考されるべきかという課題、すなわち「性・生殖・次世代育成の新たな分離と結合の仕方を探究する課題」(p.141)が提出される。異論を呼ぶところもあろうが、本書を通じての小泉氏の問題意識が「(同)性愛」という問題と結びついたときにどのような主張がなされるのか、という観点から、興味深く読むことができるだろう。第4章と第5章は、従来の小泉氏の著作を導いていた問題意識が、さらに医療経済学や功利主義の吟味へと向かう新たな局面を示すものといえる。第4章「病苦のエコノミーに向けて」では、快楽計算において快苦の区別に拘らない通常の功利主義に対抗して快苦の非対称性を理論化する「負の功利主義」の系譜を取り上げながら、「健康」と「病」とを功利主義に取り入れようと試みる。小泉氏が主張するように、健康は功利主義的な二分法からすれば「無差別状態(アディアフォラ)」であり、これを功利主義的な計算に持ち込むのは〈無理〉であるが、「問われるべきは、〈無理〉を〈道理に〉繰り入れるその仕方である。」(p.172)ここで、病者によって望まれる「病苦の零度の状態」は、「病気の準安定性の状態」として規定され、ここから「最大多数病人の最大準安定状態」の実現という主張が導かれる。またその際には、「各人の欲求を満たすことと集団の厚生を上げることがいかにして接続して両立させるか」という「功利主義がその原則を通して立てている問題」を理念として手放さぬことの重要性が強調される(なお、評者の能力の問題から論評はできないが、小泉氏はここからさらにケネス・アローの論文を材料に医療経済学の吟味も行っている)。また、第5章では、功利主義のサーベイを通じて、我々が、「病苦を経験しようといまいと、あるいはむしろ、病苦が激しければ激しいほど、おのれの魂の快楽の増加が社会全体の福祉＝厚生が増加と同調すると理性的に納得することをもって幸せになる、言いかえるなら、健康の影と健康の影の影でもって幸せになる」(p.214)という光景がどのように正当化されてきたのか、これを明らかにする。

第Ⅲ部は「理論／思想」と題され、「生権力」「生政治」といった概念を巡る理論的な考察が収められている。第2章の「受肉の善用のための知識—生命倫理批判序説」においては、現行の生命倫理・臨床倫理・医療倫理が、専門家の側に専ら立つものであり、「病人の立場に立つ思想ではない」(p.259)ことを鋭利かつ執拗に論じ、これらの学を批判する。具体的に確度の高い治療法を示すことができない医療は、「言語論的展開と社会構築主義を経由する心理的な癒し」ないし「似非科学的言説に飾られた心理的な魔術」(p.262)によって、患者に偽りの心理的処方をするというのである。ついには、「貧者に対して、ケアという名の慈善と同情を施すこと、そして、慈善と同情こそが、苦痛を軽減すると吹聴すること、さらに、貧しさそのものが救済になっていると教えること、これが現在の人道主義が振り撒くイデオロギーであり、生命倫理はその病人版にほかならない。」(p.265)という厳しい言葉まで発せられる。この点については、いわゆるオーソドックスな生命倫理に携わる者からの小泉氏への反論がなされてしかるべきであろう、と評者は考える。第4章「余剰と余白の生政治」の主題は、執筆時(2009年)においても、そして現在も進行中であるといっ

よい、「介護の社会化」を巡る論点についての、ネグリの労働観とそこから導かれるいくつかの帰結についての批判的検討を通じての、厳しい批判ということになる。なお、氏は明示的には述べていないが〈社会的なもの〉に対して批判的な（少なくともかなり「懐疑的な」）姿勢をとっているように見えるが、評者はこの点については、さらなる分析が必要ではないかと思われたことを付記しておく（この点について、評者は自身の考えを持つには至っていないのだが、差しあたり、〈社会的なもの〉を巡って最も広範な話題を提供している『社会的なもののために』（市野川容孝・宇城輝人編、ナカニシヤ出版、2013年）のことを想起しつつ本章を読んだことを付記しておく）。

本書の最大の魅力は、ここ数年の本学会会員も含む人々の努力によって紹介・分析されてきた「生権力」「生政治」といった諸概念が、現在私たちを取り巻く諸状況、特に医療や介護といった場面においてどういう形をとっているかが、豊富な材料と共に、明確に記述されていることだろう。医療の場面における患者の「心理化」「社会化」の問題や、介護の場面における介護労働者、さらには被介護者の位置づけなどを巡る問題において、「生権力」がいかに作動しているのかを、小泉氏は厳しい批判と共に分析している。実際、医療や介護の場面にかかわり、あるいはそうした場面における問題を思考し解決するためには、事態を的確にマッピングする必要がある。そして、いくつかの図式が、こうした問題についての思考の図式を提供していると自称している。そして残念なことに、評者自身自戒の念をこめて述べるが、私たちの多くはこれら諸図式とは違う考え方ができなくなっている。脳死・臓器移植問題に寄せつつ小泉氏は次のように述べている。「私たちには、生命科学技術や医療をめぐる問題について、すでに強烈な刷り込みが入っています。脳死・臓器移植の問題でも、学生に意見を聞くとほとんど皆な同じようなことを言います。啞然とします。別の考え方ができなくなっています。」(p.251) なぜ事態がこのようになっているのか、私たちは何を見失ってしまい何に引きずられているのか、そのことを考えるために、本書が大きな助けとなることは間違いないところである。

こうした小泉氏の分析の背景には、「受肉」の思想の系譜に氏が深く沈潜していることがあろう（これに近い指摘は、本誌第12号における、『病の哲学』についての上野修氏の書評にもある）。この姿勢が、氏をして徹頭徹尾、当事者である「病者」や「被介護者」の位置に立つように促しており、病者自身の病や痛みについての語りを徹底的に追及するように、という実践的指令となって表れているといえる。また、「一方では社会の中でマークされる変調や失調、他方では脳の中にマークされる構造や機能、これら二つの間に横たわる膨大な空間」(p.278)「心的なものの下位にある次元、そして脳の上位にある次元」(p.289)を明らかにするという、本書で提出される重要な理論的課題も、小泉氏のこうした姿勢に発するものと思われるのである。

一つ付け加えておきたい。この書評を読む方々と同じように、私自身もこれまで何人かの家族・友人の病、そして場合によってはその死に立ち会ってきた。そして、自分がそうした病を得た人の傍らで時をすごした後、自分が発した言葉や心をよぎった思いに、なんともいえぬ違和感を覚え、ある種、身の置き所のない思いを抱きつつ、ひるがえって自身が将来得るであろう病のことを考え

もしてきた。本書は、こうした戸惑いに似た思いの中で立ち現われる課題、これから訪れるであろう親しい人の病、そしてさらには訪れるであろう自身の病に対してどのような姿勢をとるべきかについて、決して「心理化」「社会化」といったものには回収されない思考のあり方を示唆してくれた。その意味で、この書物は単に理論的であるだけでなく、極めて実践的な書物でもあった。評者が小泉氏の示す方向に身を置くことができるかは心もとないばかりだが、それでも、この書物を読むこと自体が、私に〈希望〉を持つべき方向を示してくれたことは強調しておきたい。

最後に、本書の最も明白なメッセージと思われる箇所を引用することで、紹介を終えることとしたい。

「私は生命倫理に批判的な距離を保った上で、現代思想と現代生命科学技術を総合して救済知の探究を再開することを呼びかけておきたい。さらに付け加えるなら、生命科学技術問題に関わる諸立法は、肉体の処置に関わっている。現在の法権力と生権力は、肉体を対象としている。生まれながらの肉体、病める肉体、死につつある肉体、腐りつつある肉体、生い立つかもしれない肉体を対象としている。とすれば、政治社会的にも、肉体の善用のための知識を探究することは重要である。」(p.268)

(村松 正隆)

村上 靖彦著

『レヴィナス 壊れものとしての人間』

(河出書房新社、2012年)

レヴィナスの言葉を前にして読者が覚える眩暈とは、どのようなものだろうか。ある人は、レヴィナスの箴言にも似た叙述（「存在は悪である」）やその独特な言い回しに魅せられ、眩暈に呑み込まれてしまう。またある人は、度重なる論理の飛躍や必要以上に切迫調の文体に辟易し、レヴィナスを「ユダヤ的思想家」という枠に括ることで眩暈から逃れようとする。こうした眩暈に耐えながら、レヴィナスが哲学的伝統のうちに呼び起こした眩暈の意味を見定めることは、どのようにして可能なのだろうか。第一に考えられる手法は、レヴィナスのテキストを哲学的に読解し続けることで、そこに秘められている緻密な論理を洗い出すことだ。もう一つは、レヴィナスが考えもなかった角度から、彼の思想を切り出し、それに「明確なイメージを与える」ことだろう。本書は、精神病理という観点をとることで、主として第二の道を通じて、レヴィナス自身が体験したかもしれない「眩暈」にイメージを与えようとした稀有な書である。多様な主題や問題が取り上げられる本書を要約するのは不可能に近いが、中心となっている議論を章ごとにまとめ、読解の糸口とさせて頂けたら幸いである（以下、括弧内、当該書の頁づけ）。

第1章「レヴィナスの生涯と作品」では、M.-A. Lescourretによる伝記やレヴィナスの親族の証言等をもとに、レヴィナスの生涯が振り返られる。とりわけ、J・ヴァール主宰のコレージュ・フィロゾフィックにおけるレヴィナスの講演リスト（26-27頁）や、レヴィナスの第一の主著『全体性と無限』（1961年）の出版の経緯（28頁）は、興味深いものだろう。

第2章「外傷の哲学——レヴィナスの核」において、あらゆる他人の生存や苦痛に責任を感じてしまうという「狂気」を人間の基本的可能性とみなすことから、レヴィナスが出発しているという解釈が打ち出される。他人が私に犯した罪についてまでも私が責任を負うというこの「無限責任」は、他人と私以外の第三者が存在する現実世界においては、実現不可能な「想定」とどまり、日常的な意味での「倫理」とは異なる次元で問題化されるべき「極限值」をなす（34-35頁）。この極限的な人間の可能性が、精神病の妄想と類比的な構造をもつがゆえに、レヴィナスのいう「倫理」は、「精神病理学を考慮したときに初めて意味をもつ記述なのである」（35頁）。著者によれば、こうした出発点は、ショアーにおいて虐殺されたユダヤ人に対して、生き残ってしまったレヴィナスが感じる負い目に由来する（37-38頁）。第二次大戦後20年あまりの時を経てレヴィナスは、近親者や六百万人にも及ぶ同胞が意味もなく殺されたという受け入れ難い事実に向き合い、無意味の只中に〈他人のために〉という方向性ないし「意味」が生じる可能性を探ることになる——これが本書の

レヴィナス読解を貫く仮説である。

第3章「逆流する創造——初期の世界論と他者論」では、すでに戦前のレヴィナスのうちに、自己がばらばらになってしまう可能性から出発し、統一性のない無意味な体験から意味を獲得しようとする試みが見て取られることが指摘される。初期の論考では、自我 (moi) が自らの身体 (自己 soi) に縛りつけられているという事態が自己同一性の過剰とみなされる一方で、例えば芸術作品の鑑賞時に、事物から (思惟ないし知覚の)「対象」という性格が剥ぎ取られ、その純粋な物質性 (音、色) に鑑賞者の自我が溶け込むという自己喪失が語られる。本書は、こうした「身体の束縛のなかでの窒息と非人称的な「ある」のなかでの自己の消失」を、意味を失ってしまった世界の二つの側面とみなし (46-47頁)、レヴィナスがこの無意味な世界から自我の誕生を語ろうとしていると主張する (52頁)。この主張は、自我の出現に必要な対人関係の手前に、(a) 死体としての他者、(b) 女性としての他者が位置し、言語の水準への移行が世界の出現をもたらす (76-77頁) というレヴィナス読解から説明される。(a) 死体とは、生物学的な意味で生命を絶たれたものではなく、われわれからのコンタクトの可能性が一切失われた身体であり、理解可能性を欠いているがゆえに、人称性を欠いた「ある」と見紛う「偽の他者」(60頁) である。(b) 「女性」とは、生物学的性別や文化的な性のありようではなく、言語や行為の手前で係わる人間のあり方を指す。こうした「女性」との係わりは、「コミュニケーションの手前にあって何も伝達しないが関係だけが生じるという純粋なコンタクト」(60頁) であり、それ自体は意味をもたずに「ただ生きているというだけの身体」を目指し、他者との原初的な関係 (「愛撫」) を意味する (62頁)。それゆえレヴィナスは、死体とのコンタクトの不可能性を対人関係に先立つ深層に位置づけると共に、女性的存在との身体的コンタクトを対人関係の初源的構造に据えたと解釈される。

第4章「暴力批判論——第一の主著『全体性と無限』」では、絶えず回帰する全体性 (国家や歴史) の暴力に抗して、自我の主体性を確保しようとする試みとして、『全体性と無限』の大枠が提示される。レヴィナスの示す全体性の「外部」として、著者が注目するのは、(a) 自我の個性性、(b) 他者、(c) 終末論である (84頁)。(a) レヴィナスによれば、個人の生が意味をもつのは、歴史における回顧によってでも、国家のうちでの位置づけによってでもなく、他人との倫理的関係によってである。(b) 自我が自らの思考の枠組みを越える他者の異他性を思考しようとするとき、自我は他者の外部性に触れている。(c) 歴史の外部を示す終末論が、自我の個性性と他者の外部性を最終的に証示している。著者は、レヴィナスのいう「顔」(visage) が身体の特定の部位や目に見える表情ではなく、自我に「向かってくる」という他人の現れ方であることを看破し (88頁)、『全体性と無限』の成立過程を追うことで、この「顔」という現前の仕方が具体的な言語活動、とりわけ「教え」と結びつけて語られる経緯を問題化している (96頁-107頁)。

第5章「後期思想『存在の彼方へ』」において、『全体性と無限』以降のレヴィナスの歩みが、これまで自明視されてきた「デリダのレヴィナス論「暴力と形而上学」を契機とした転回」とは異なる仕方で提示されている。事実、デリダの批判の前年に公開されていた論考「他者の痕跡」(1963年) においてすでに、後期のレヴィナスの思想のモチーフである「顔がそこからやってくる領域」(114頁)、「彼性」(illérité) が問題化されている。『全体性と無限』以降のレヴィナスは、日常的な対人関係

を中心に据えることを決して放棄せずに、顔という仕方で現れる他人の他性の由来に重点を移していく。こうした点に端を発する後期レヴィナスの思想の深みは、言表内容に先立って他者に向けて開かれるという運動（〈語ること〉le Dire）・自我の応答のうちに他人からの呼びかけが事後的に聴き取られるような時間性（隔時性 diachronic）・客観化可能な仕方で場所をもつことがない主体性の空間性（非場所 non-lieu）という三つの側面から特徴づけられる（117-126頁）。

第6章「外傷としての主体——レヴィナス思想の深淵」は、前章で示されたレヴィナスの思想の変化を「暴力に対抗して安定した主体を分離しようとするプロセスから、外傷のただなかに主体を発見する視点への変化」（131頁）として捉えようとするものだ。『全体性と無限』においては、世界の物質性を直接楽しむこと（享楽 jouissance）と区別して、外的影響に左右されずに世界と係わるあり方（住みつくこと demeure）が自我の自立（環境からの分離）を成就するとされる。このような自立は、自我にとって身近で親密な圏域（「家」）が世界のうちに開けることで可能となるが、レヴィナスによれば、こうした開けは孤立した自我と世界の間には生じるものではなく、すでに他人との人間的関係、それも自我に安心感を与えるような他人の柔和さ（「女性的存在」）との関係を前提としている（140-141頁）。これに対して後期の主著『存在するとは別の仕方』（1974年）では、他者の呼び求めを意識し引き受ける前に、それに晒されてしまっているというあり方、自己同一的な主体のうちにこの同一性を動揺させるような他者がつねに懐胎されているというあり方（「同のなかの他者」）に主体性の本義が見出される。「安定した主体」を前提とする『全体性と無限』から、自己同一性を解体することに主体性を見て取る『存在するとは別の仕方』への「転回」は、このようにして説明される（144-146頁）。さらに本書は、『存在するとは別の仕方』後半で論じられる対人関係における「空間」概念、(カントにおける)現象の形式としては捉えられない空間性を「具体的な他人の欠損状況」として、ただし具体的な対人関係を支える潜在的な「他者の呼びかけの場」として解釈する（148-153頁）。そして、世界の匿名性に自我の人称性が溶解する「ある」という否定的症状——ウィニコットが「破綻」(breakdown)と呼ぶような、母親を失うなどの外傷体験によって幼児の対人関係の支えが脅かされ、体がばらばらになる感覚を覚えたり、方向感覚を失ったりする症状（133頁）——を、万人に対して誰よりも責任を負っているという「迫害妄想」的であるが肯定的な症状（「身代わり」）で置き換えようとする点に、「治癒論」としてのレヴィナスの思想の核心が見出される（155-156頁）。

第7章「メシアニズムを捨てて——信仰なき宗教について」では、『全体性と無限』以降のレヴィナスの思想の「転回」が、1961年に発表された「メシア的テキスト」において、メシアニズムの放棄という形でなされたという仮説が展開される。『全体性と無限』の本文末尾で、全体化の暴力に対する勝利を保証する「理念的な審級」(167頁)としてメシア的時間が想定されるが、「メシア的テキスト」後半部において、万人に対して責任を負う「メシア」という実存形式が各人のうちに存すると主張される。メシアについてのこのような考えの変化は、自我が被る外傷に対する態度の「転回」と解釈される。つまり、世界から悪の可能性を排除するメシア的時間という『全体性と無限』の想定が、すでに被ってしまった外傷およびこの外傷の治癒の可能性を排除するのに対して、外傷への応答のうちで自己の個体化を語る『存在するとは別の仕方』は、外傷を認めそれに直面

することで治癒の可能性を開くというわけだ（168-172頁）。こうした特異なメシア論は、「信仰なき宗教」と特徴づけられる、レヴィナスの「宗教」観にも見て取られる。信仰を救済への唯一の道と考える従来の宗教思想に対して、レヴィナスは信仰を前提としない「宗教」、すなわち自分自身の救済を目的としない責任主体のあり方（「メシアとしての私」）において「無限」ないし「神」に触れてしまっている（無意味が意味に反転しうる可能性に依拠してしまっている）という視座を開いている（176-181頁）。この視座は、無限責任としての倫理（「無意味の地平と意味の再発見の地平」）を創設する想定上の審級として位置づけられる（182頁）。

第8章「レヴィナスの歴史哲学」は、後期のレヴィナスにおいて肯定的に捉え直された「歴史概念」の意義を検討する。個人をその振る舞いや所産（作品 *œuvre*）から一方的に解釈する歴史に対する『全体性と無限』の批判から、「意味と意義」（1964年）において〈見返りを求めることなく他人のためになすこと〉が「作品」と呼ばれる過程が追跡され（184-188頁）、この肯定的な意味での「作品」概念の由来が『全体性と無限』の繁殖性の議論に求められる（190-191頁）。子を産むということが、自らの死を越えて、他者に向かう自らの方向性を存続させる可能性を指し、ここから、世代を越えた人々の間の、書物（とりわけタルムードの学習）を媒介とした人格的対話が「歴史」を織りなすという後期の歴史論が生じる（192-193頁）。先人の作品のいかなる読解が、その人の人格的な声の聴取・継承となりうるかという問題は残り続けるものの、本章で示されている歴史論は、レヴィナスの一連のタルムード解釈を論じる上で様々な示唆を与えるものとなる。

終章「死者の復活——治癒論としての歴史」では、第6章の外傷の議論と第7・8章の歴史論を統一的な仕方では理解するために、死者の復活という論点が提出される。レヴィナスがショーアーに向き合った論考「名前なしに」（1966年）の読解を通じて、日常的な生活を支える制度や諸価値の脆さが露わになってもなお、それらの再興を信じる点に人間の尊厳があり、破滅的な状況で孤立していても強くあるために必要な力を、新たな世代に伝承していかねばならないというレヴィナスの主張が取り出され、この伝承にレヴィナスの肯定的な「歴史」概念が見て取られる（212-217頁）。さらに、「アグノン、詩と復活」（1973年）においてレヴィナスが、虐殺された死者が復活するというイスラエルの作家アグノンの短編小説の読解を通じて、死者を対人関係の地平におさめ、世代を越えた（過去の死者や私の死後も続く世代との）継承の可能性と同時に、外傷体験とは異なる仕方では死者と係わる可能性を模索した様が描かれる（222-226頁）。反実仮想において語られる死者は、「私」を含む現に生きている人々の死の可能性の裏返しとなっているという解釈のもと、「現実の対人関係のただ中での対人関係が喪失する可能性、そして喪失した対人関係の再構築の実現不可能な可能性がレヴィナスの主体概念を下支えしている」と結論づけられる（230頁）。

本書は、レヴィナスの思考の歩みを発展史的な観点から跡づけつつ、精神病理という視座から彼の思想を一貫して「治癒論」として読解することを試みた独創的なレヴィナス解釈である。「あとがき」で述べられているように、「読解の切り口をはっきりさせることで、レヴィナスに明確な（しかし倫理思想とは異なる）イメージを与えたい」（244頁）という著者の雄志が結実した書と言ってよい。また近年刊行されつつある草稿も参照しつつ、これまであまり論じられてこなかったテクス

トや主題（メシア論の変化、後期の「歴史性」）に踏み込んでいる点で、従来のレヴィナス読解に一石を投じるものとなっている。読解の方向性や細かい論点で意見を異にする読者も少なからずいるだろうが、レヴィナスの語ったことをジャーゴンを用いてただ繰り返すという弊がしばしば新たな読者や他の研究者をレヴィナスから遠ざけてしまう現状にあって、精神病理学への架け橋ともなりうる本書の公刊は喜ばしいことだと確言しうる。もとより、評者が本書に付け加えることはなきに等しいが、著者から賜ってきた長年の学恩に報いる一端として、表面的な賛辞ではなく、二、三の問題提起をさせて頂くことが評者の責務と考える。

まず指摘しておかねばならないのは、レヴィナスが精神病理学や精神分析に終生批判的であり続けたということだ。この事実は、本書のアプローチの価値を減ずるものではない。しかし、レヴィナスが精神分析を批判し続けた理由（自我の多様なあり方を看過し、自我の意識しえないものを無意識ないし前自我的な構造に仕立てあげてしまうという点）、加えて、例えば「迫害」（*persécution*）といった言い回しが精神病的な仕方（「迫害妄想」という意味で）解釈されないようレヴィナス自身が再三注意を促した理由を考えることは、決して意味のないことではない。例えば、本書は、他人に対する無限責任の議論を実現不可能な「想定」、精神病理学においてのみ見られる「極限值」とみなしているが、レヴィナスは、無限責任が日常的な次元（「やましさを後悔」（AE 18）といった「尋常でないが日常的な出来事」*événement extraordinaire et quotidien*, AE 24）において、何らか感じられているという事実から出発している（AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, Livre de poche）。この点は、精神疾患の可能性があらゆる人間の構造に含まれているという本書の読解路線と齟齬をきたすとは限らないが、しかし、日常的な対人関係の幾重もの「潜在的」構造に降りていくという本書の方向性がある意味では「日常的な」経験の記述を試み続けるレヴィナス自身の方向性と一致するかという点については議論の余地があるだろう（とりわけ、具体的な他人の手前に位置づけられる「女性」や「死者」、対人関係の潜在的構造としての「空間」に関するテキスト読解には、評者は同意しえない）。

また、『全体性と無限』の「メシアニズム」を放棄した点に、レヴィナスの思想の「転回」が存するという本書の主張は、極めて示唆に富むものであるが、幾つかの問題を孕んでいる。確かに『全体性と無限』は、世代の繋がりとしての「無限の時間」とは別に「メシア的時間」に触れているが、これを独断的な想定ないし外的な挿入と解釈するのは、やや性急であると思われる。そもそも同書序文で、全体性の外が空間的な外部ではなく、「全体性と歴史の内に反映されている（*se refléter*）」と述べているのは、他ならぬレヴィナスだからだ。むしろ、問いの形ではあるが、メシア的時間を「メシア的意識の極度の覚醒」（167頁）と言い換えている点に鑑みるなら、ここでレヴィナスはすでに、メシアの外からの到来ではなく、各人がメシアであるという後期の思想に向けて歩み始めていたのではないか。もしそうなら、そもそも『全体性と無限』と後期の思想の間に「転回」なるものを想定すること自体が問われねばならないのではないか。

最後に、レヴィナスが自らの外傷体験に向き合った結果が後期の思想を形作ったという、本書のレヴィナス読解の支柱をなす仮説にも、評者は慎重にならざるをえない。本書が光をあてた「名前なしに」という珠玉のテキストにおいて、レヴィナスが次のように自問していることを忘れてはな

らないと思うからだ。「この眩暈のうちに、病んでいない記憶をもつ人類を巻き込もうとするべきなのか。この人類には、「解放」の直後に生まれた子供たちも属しているというのに。そもそもこうした子供たちが、この混沌とした虚脱感を理解することなどできるのだろうか」。レヴィナスにとって「伝承しなければならないのは、[...] ショア—そのものではなく、無意味のなかで意味を再興しようとする力である」(215頁)という本書の鋭い洞察は、このようなレヴィナスの愚直なまでの慎重さと誠実さを考慮に入れてこそ、より深い意味をもつと評者は考える。

(小手川 正二郎)

榎垣 立哉著

『子供の哲学 産まれるものとしての身体』

(講談社新書メチエ、2012年)

榎垣氏の書物はいつも、その核心においてチャタリングだ。いや、率直に言っておく。私自身、氏があれこれの哲学者に関連して示す独特の読解に同意し、それに深く納得させられたというケースは、あまり多くない。かきくどくように反復される氏の「ではないか。」に対しても、「まあ、そうかもね。」程度の相槌を打ちながらその先を読み進めていく、というのが常である。過半は私の不勉強と小心さのせいだろうが、例えば西田やフーコーに切り込んでいく際に、そこでわざわざ「生命」の語を掘削機のごとく用いようとする氏の意図がよく見えなかったのも事実である。ただ、そういったこととは別に、氏の書き物にはページを繰らせていく何か、書き手の真摯さに必ず伴うあの言いようのない魅力がある。実際、榎垣氏ほど自らの真摯さを無防備なままでだだ漏れにしつつ書く著者は、稀だと思う。いい迷惑である。そのように生まれてくるチャタリングな仕事を前にしては、読みの強引さや論理展開上の飛躍をあさりと指摘しそれで「評した」と言ってみたところでどうにもならないではないか。こちらの側が試されてしまう。そもそも、榎垣氏はいったい何を言おうとしているのか。

それがかなりはっきりした姿で捉えられてくるようになったのは、私にとっては、とりわけ『賭博／偶然の哲学』(河出書房新社、2008年)以後だ。またそれより相当先だったのことだったと思うが、レヴィナスを扱うあるシンポジウムで『全体性と無限』第四部「顔の彼方——すなわちとして「エロス」と「生殖」を扱うあの実に謎めいたパート——の重要性を氏は強調していた。榎垣氏がそこに何を見透かしていたのかは追って明らかになっていくわけだが、その時からすでにその読解方針自体は基本的に正しい、少なくとも氏は何かを正しく掴んで見せてくれている、と感じられた。が、私の杜撰な回顧を続けてもしょうがない。私たちは昨年、本書『子供の哲学』を手にするようになった。また時期を同じくして、はるかに浩瀚な『ヴィータ・テクニカ』(青土社)も一冊のかたちで纏められている。セットで読まれるべき書である。しかし『ヴィータ・テクニカ』のほうには、「テクネー」というテーマの複雑さに応じての話題の拡がりはあるものの、どうも外的な要請に合わせていささか無理に書かれているような気配もなくはない……。それに比べてみれば、氏が抱えてきた主題は、むしろこちらのコンパクトな『子供の哲学』で一つの集約点を得て、簡明な表現を得ているように思われる。つまり、生命に対する〈無責任への責任〉とでも言うべきものが問題なのだ。

それは、規範を構成するものではない。無責任を負う、というのは普通に考えて不条理だからだ。しかしそれはこの不可能性の事実的追認であることもできない。「人間」的な水準においては、無責

任すら責任の不在という通路からしか語り得ず、「べき」の文法内部で自己否定を行うことによってしか「べき」を消せない、したがって結局消せはしない、だろうからである。こんな水準で語り続けるというのはなかなか厄介なことだ。通常の倫理が語られるわけではない。そんなものが停止するべき〈無人地帯〉についての思考を氏は試みている——倫理の非倫理的な基底を明かそうとして、あるいは非倫理的であることの倫理を描こうとして。

さて、本書の構成については楡垣氏自身が序章末尾で概略を与えているから、より内容に立ち入るかたちで全体を辿ってみる。最初の章では、「この私」とは何者であるかというテーマから始めて、デカルト、アンリ、ハイデガーの所説が検討され、そこにおいて生物学的身体、生まれ死んでいく身体が存在が常に排除されていることが指摘される。冷淡に読めば、相当の諸前提を共有しない限り、これは、何とも無茶な言いがかりだ——生物学的？おお、肉よ……。ただ、それについては後回しにして、まずは聴こう。楡垣氏が確保しようとする論点をざっと列挙すればこうしたものになるろうか——「この私」の固有性は身体から、そしてそれに不可分の情動性 (affectivité) から理解されるべきこと (アンリの寄与分)。ただしこの身体は生まれるもの——しかし神に対する受動態勢のことではなく (デカルトやアンリの誤認)、単純に言って別の身体から産まれるもの——であること。私の固有性が未来という次元に深く関わるものである (ハイデガーの寄与分) としても、それは私の世界の究極的な地平をなす「私だけの死」ではなく、私の死を結局は伴いつつも逆説的に当の私を「他」の中へと継続していく「生殖」「私における他の懐胎」から規定されるべき未来性であること (ハイデガーに対するレヴィナスの優位)。この点、先の情動についても同様であること。「不安」が問題なのでない。

続く第二章で固められるこれらの論点は、さらに第三章・第四章で、西田とレヴィナスをその積極的な可能性において扱う中で敷衍されていく。入り口は「他者」論だが、楡垣氏が際立たせていくのは、共時的・対面的な他者との関係よりも、それに密接かつ微妙に絡みはしながらも (エロスの関係)、しかしいっそう深い非連続性を私の中に刻み、しかしかえってそのことで垂直の逆説的連続性へと私を巻き込んでいく関係——すなわち子を孕むこと、子を産むことの根源性である。そして、はっきり生殖論を述べるレヴィナスにおいてばかりか、西田の「汝」論にもこの議論を一定程度見出せると楡垣氏は言う。「自分自身の底」に見られる「絶対の他」、自己がそれによって生まれまた殺されるこの「絶対の他」の他性を、世代的通時的に解釈する余地もあるからだ (この読みは第六章で採り上げ直される)。単純化するが、「この私」、そしてそれに対する絶対的他者 (たち) を、まさに相互の絶対的非連続性において次々と産み出していく／産み出させていく／連続性、楡垣氏があえて「いのち」と名付けるものの〈非連続の連続〉が、「人間」的な生＝ビオスの根底に、据え置かれていくわけである。

残る二つの章では以上の観点を踏まえ、特に「子供」という存在を中心とした考察が行われる。「子供」が引き継ぐものの非「人間」性、ならびに当の継承の非直線性と限定不可能性が指摘され、そこから「私の」子供、といういかにも人間的な所有概念に基づいた描像への批判が行われるという大筋である。こうして我々は自分の根底で、もはや自分ならぬものが、通常のコミュニケーショ

ン図式など無視して容赦なく宿り産まれつつあることを知らされ、しかもこの自分自身が、自らにおいて産出されていく他者への愛という根本的な情動に貫かれていること、あるいはむしろその未来への情動によってこそ自分たり得ているということ、知らされる。さらに最後の数頁で氏は、そこまでの全体とは滑らかに接続しないものの、時系列の錯乱の中で、あらゆる他者を、そしてこの「私」自身をも（なぜなら「私」もその根底に他を抱えることによって「私」であるのだから）、皆すべてを「子供」と捉えるという「夢想」にまで歩み出す。〈子供で—あること〉を基本範疇とした存在論の可能性が、展望されるわけである。

哲学者たちの所説をパッチワーク的に活用することで新たな光景の発見ないし構築を試みるというスタイルは、それ自体、氏の著作のチャーミングさの重要な構成要素だ。「その読みは忠実ではない、乱暴に過ぎる」といった種類のとり澄ました指摘を重ねることはもちろん、できる。だがそれは氏も承知済みだし、そんな論評は、氏が考えようとしていることを無視し、聞き流し、産み流すことにしかなるまい。そういう対応はまあ賢明な、だがやはり、愚行だ、と思う。私はここでそんなことをしたくはない。だから、もっと粗野な話をする。まず、議論においてむしろ夾雑物のごとく感じられた点について。「所有」論との絡みである。

しばしば思うことなのだが、「私の」という表現がすでに「所有」を、それも近代市民社会なるもの（？）固有の私的所有概念を表示するものであって、それをこそ批判しなければならないといった語りは、必ずしも筋のよいものではない。憶測だが、少なくない哲学教師が授業の便利な題材として次のような話をしてはいまいか——「私の身体」と言うがそもそも「身体」とは「私」が所有し自由に処分できる物件だろうか。「私の命」と言い「私の死」と言うがそもそも「命」や「死」とは、以下同文、等々と。確かに問題のそういった示し方は、何らかの教育的・導入的な意義を持つものにはなろう。だが、その程度のことだ。単純に考えて「の」等の属格表現は、はるかに多様かつ複雑な了解を担う。「私の癖」「私の持病」「私の両親」「私の故郷」、その他何でもよい、それらの「の」のどこに、近代的な所有概念が重ね得るというのか（なお、例えば移植技術に支えられて成り立った言説体制が「私の臓器」という「の」にそれを重ねる可能性を現実のものとしたのは事実だし同種の拡張はまだあり得るが、私は今、そういう話以前のごくひらたいことを言っている）。「私の子供」についても同様であって、例えば「『私の』子供という所有形容詞は、無意味であり、近代の誤謬を象徴するものでしかない」（193頁）と檜垣氏は言うが、そんな貧しい所有の文法だけで「子供」の存在を捉えている親ばかりだとしたらむしろ私は驚く。近所の神社をぶらぶらする。絵馬がたくさん下げられている。眺めながらあれこれのことを思いはするけれども、それらに書かれていることが基本的に示しているのは、子供が授かりものであること、まさしく先在する人間たちに対する他者、新たな到来者として遇されていることだと思う。「元気で優しい子になりますように」とだけ記す親が、どうして子供を「所有物」の文法内部で捉えていよう。そこにあるセンチメンタルな定型性を批判の対象にすることもできようが、しかし私にはそうした言葉が単に蒙昧で下らないものだとは思えないのだ——檜垣氏が惹かれたという地藏盆の風習がおそらくそうではないのと同程度には。また、親権が所有権とは異なること（まさに近代以後において）、これも自明ではないか。

所有の言葉が通用しようもない領域、「非所有であるべきもの」(157頁)を確保するための繊細な一—と言うのは、この「べき」を口にできる地点がまさに問題だから——批判が必要だということ自体は私にも(たぶん)わかる。だが、それと「子供」の話とは、重なっていない。本書が一つ試みているかに見える「私の子供」批判は、相手のいない、ただの空振りだと思う。

「夾雑物」と言った。実際、榎垣氏の議論のポイントはそこではないだろう。そこに目を奪われてしまうなら、本書を読む楽しみは終わりだ。むしろ氏が述べたいのは、「所有」関係ではないにせよともかく特定の個体間にも「親—子」の繋がりが設定されてしまう、その限定の不自然さであり、その繋がりが自体の曖昧さであり、とりわけ「親」という存在を限定することの無根拠性なのだろう。しかしここから榎垣氏が導きたいのは、「人為的構築しかない」という類の話ではない。第一に考え、見据えるべきは、まさに同定や限定を拒み続ける何か、構築や意味づけを逃れる残余であり過剰であるような何かだけが満たしている平面が実在し、それが「子供」を現実的に産んでいる、このことである。それ自体無意味で不定形の、その意味で「質料的」な存在の、果てしなく無意味な反復と繁殖性。我々の足下には常にこの流砂のごとき無意味性の基底が存続しており、我々自身、その折り畳み以外のものではない。思弁や夢想ではない。そのような基底が剥き出しのかたちで現れるのがまさに「生殖」の場面であり、そこに関与するのはぎりぎりのところで質料的な身体、あるいは質料性における身体、それだけであって、それが担うのも最終的には無意味性の継承に尽くされるはずだ。そのことを無視して、リスク計算などの枠の内部で語られる議論は「端的につまらないのではないか」(24頁)。

まあ、そうかもね……。確認するまでもないが、「個／子」が血の共同体だの民族だの母なる自然だのに支えられ云々、といったどうしようもない話に退行する危険からははるかに遠いところで榎垣氏が思考していることは保証済みの事柄に属する。氏の好む「質料的・物質的」の語の内実は正直よく分からないが、その語が動員されるのも、一つにはその種の話を遮断するためだろう。その上で、氏の議論には、埋めがたいいくつかの飛躍があると見える。全体の流れを見ても、「子供」を思考するはずが、第三章から「産む」(親の)側の話になり、やがて産み産まれるリレーの話になり、しかし末尾近くではあらゆる他者が私の子供と言えるのではないかとまで言われ、しかし最後に「まとめよう」と言いつつ、今度は誰にでも関わる生と死の「分有」を語る氏の意図は、非常に掴みづらく、何ともまとめにくい。飛躍しているからだめだ、とは言わない。ぴたりとまとまった書物のつまらなさというものもある。「ではないか。」と繰り返しながら氏はきっと、自身を経由点として思考の多種多様な交配と繁殖を実地に試みているのだろう。しかし、そんな榎垣氏にうっかり孕まされてもしょうがないので、以下、素朴な指摘ないし問いを二つ、さらなる偏差と変異のために用意しておきたい。

まずやはり気になるのは、「生物学」の扱いだ。現代のそれは、デカルトの時代のような単純な機械論とは異なると言われる。ヴァージョンアップした現代の生物学を前にして、アンリヤハイデガーは相変わらずの無視を決め込み、身体の質料性や生物学的に論じ得るはずの生殖の問題をも別のものにすり替えてしまっている——第一章での所見である。だがそれはどうだろう。現代の生物学

の全貌も詳細も見通していない私が言ってもしょうがないけれども、今日の分子生物学、進化論やクラディスティクスはその叙述に「私」だの情動性だのを必要としているだろうか。遺伝経路の交錯など当たり前である。こうした枠組みの中で「人間」を扱うなら、それに何の特権も存在しないのは初めから当然であり、人格的個性や規範性といったものも、機能主義的観点からの説明の対象にしかならない（還元が容易だと言う用意はないが、志向としてはそうだろう）。つまりは、人間主義なるものを解体しようとして、あるいは身体なき主観概念を解体しようとして現代生物学に訴えるならば、それはそれで構わない（誤解されてはいけないので言うが、私自身は、この自分が別個の魂を戴かないただの「機械」なのだと言われても、特段困らない）。だがその場合には榎垣氏が保持したい「情動性」「他者への愛ないし肯定」といったものすら、ずいぶんと「人間」的なもの、スピリチュエルなものとしてされてそれで終わるのではないか。反対に、情動性を含めてのこの私なるものの特異性を言おうとすれば、三人称的な生物学的言説をどこかねじ曲げながら利用するしかない。氏はいつもそういった場面になると17世紀が知らなかった「自己組織化」「オートポイエーシス」「システム論」「複雑系」等の一時流行したタームをちりばめて乗り切ろうとするが、そこに言われる「自己」の性格をしっかりと詰められないのなら、それは結局空約束とならないのだろうか。雑なアナロジーとしてならともかくも、例えば情動によって規定される私の固有性——解体ないし脱構築されるべきものとしてもひとまずそれは必要だろう——を位置づける道筋の委細は、何ら明らかではないのだ。付け加えるが、レヴィナスを論じる中で氏は、「単純に肉体的とのべるわけにもいかない」（129頁）事象が問題なのだと言い、そしてまた、子供に関して「たんに生物学的な因果性しか論じていない」（137頁）ような理解を斥けようと言う。ここで憐れにも斥けられる肉体や生物学とは何であり、他方で氏が称揚する身体性、生物学性とは何なのか。私は困惑する。私なりに想像できることはたくさんあるが、あえて突き放して言う——ここにはどう見ても基本概念の規定に関わる甘さがあり、それは本書を基本的なところで脆いものにしてしまっているのではないか。デカルト以来の哲学を顛倒するというのであれば、デカルトがガッサンディに言い放つあの「おお、肉よ（o caro...）」がもはや罵倒にならないような「肉」概念を、もちろんアンリからではなく、別の現代生物学か何かから、ともかく構成せねばならない。これは避けがたい。しかし具体的な解答は本書中に見出せない（「テクネーとしての自己」という奥行きあるアイデアを語る『ヴィータ・テクニカ』がここでは是非とも追加参照されるべきだが、それでも私のこの感想自体は変わらない）。

もう一つの点——本書では主に第五章で提出される論点、つまり個体は「必ず死ぬものとして産まれる」というテーゼについて。これは「個体は生殖が可能であるがゆえに死ぬというべきではないだろうか」（179頁）とも言い換えられるものだが、私には、このロジックは理解できない。個々の形質に関わる遺伝とは別に、タイムスケールを異にする「おおきな遺伝」があり、そしてそれが榎垣氏が提示したい「いのち」のリレーなのだが、そこにおいては個の生誕と等根源的に、個の死が前提されているというのだ。エロスの裏面での、タナトスの継承。もちろんこれは、前期ハイデガーの呼び戻しではない。死への先駆こそが個体化するのではなく、個体は別のルートから産まれながら、そこにおいてすでに死に差し向けられている、という話だから。しかしなぜここで「死」が登場するのか。ほとんどの人々と同じく、この私もやがて死ぬだろうものであること、そのこと

自体に異存はない。だが氏の哲学的テーゼが一群の生物の繁殖形態において見られる事実の恣意的な一般化などではない、と言い得るなら、それはなぜか。——いや、私を殺すものがあれば、それは私ならぬものと言われるべきではないか。であるなら、死ぬことはいつも他者によって（子供によって）殺されることではないか。産むことは死ぬことと切り離せないのではないか。——まあ、飛躍はあるけれども、そうかもしれない……。ただ「夢想」ないしSFでよいのなら、私には反対に、あらゆる「個」の永続、あるいは復活をすら認める用意がある——もし榎垣氏が各所で持ち出す「無限」を本気で受け止めるなら、きっとそこではあらゆる事が可能であり現実であるはずだろうから（心配しないでください、ちょっと夢想しているだけです）。しかし第六章の榎垣氏は、西田の言葉を利用しつつ、個に死をびったりと寄り添わせるどう見ても問題含みのロジックのほうを選び、それを「子供の哲学」の骨組みに使ってしまうのだ。いったいなぜなのだろう？「個体の死とはどうしたところで常にただの事故死だ」とでも述べて、「死」を「子供の哲学」の文脈から切断しておいてはいけないのだろうか？

——われながら何というエロスを欠いた〈評〉。榎垣氏のチャーミングさにはやはり「かなわない」。いつもそうだが、感謝しながら、何とも申し訳なく思う。私のほうで聴き取って十分に反復できるには到らない、言わばめくるめくノイズのごとき書物だったが、そもそもノイズこそは自然の到るところに響きながら、あらゆる旋律、あらゆるリフレインを胚胎しているはずのものだろう。まだまだ多くの音が覆われている。私のこの鈍い耳には、もっと多様で繊細なチューニングを施さねばならないようである。

一つだけ蛇足を。本書を読みながら私はずっと、プラトンが『饗宴』でソクラテスの口を介してディオティマ（言うまでもなく女性であり、巫女であるからには「人間」の領域の外に接している）に語らせるエロス論を思い起こしていた。「すべての人間は、身体の間でも、魂の間でも、懐妊の状態にある」（206C）とソクラテスに告げることから続けられる不思議な語り、死すべきものの生殖とは不死の愛すべきものに叶わんとしたの営みなのだ、というあの語りである。もちろん「イデア」の語は榎垣氏の受け入れるものとは思えない。しかし「妊娠」や所有ならぬ「分有」を同様に語る榎垣氏の本書を読みながら、氏はひょっとして徹底的に此岸的なもう一つの、エロスとその彼方についての饗宴の座を設けようとしているのではないかと想像せずにはいらなかった。もし仮にそうなら、ごく奥の、隅の方でよいので、私にも一つ、席を用意しておいていただければありがたい……。

（杉山 直樹）

会 員 の 声

フランス語哲学会連合 (ASPLF) 第34回大会 参加報告

日仏哲学会が加盟しているフランス語哲学会連合 (ASPLF) の大会は、2年に一度開催されている。イタリアのヴェネチアでの2010年の前回大会に続いて、2012年はベルギーのルーヴァン・ラ・ヌーヴおよびブリュッセルにて8月21日から8月25日まで大会が開催された。

今回の大会はルーヴァンカトリック大学の研究者が中心となり、ブリュッセル自由大学の研究者らも実行委員会に加わって運営され、ブリュッセルの王立アカデミー会館とルーヴァンカトリック大学の二会場で開催された。ルーヴァンの会場が中心ではあるが二つの都市に分かれており、多くの参加者がブリュッセル市内のホテルの宿泊していることもあって、宿泊施設と学会会場が隣接していた前回のヴェネチアでの大会に比べると便利とは言えない面もあった。ただ、主催者は、毎日ブリュッセルのホテルとルーヴァンの大学を結ぶバスを用意して対応してくれていた。

今回のテーマは「*La citoyenneté*」であった。このテーマの限定性のためもあったのか、前回のヴェネチアの大会よりも参加者が少ないように感じられた。分科会別の発表は三日間にわたり、開会の21日には、コレージュ・ド・フランスの Pierre Rosanvallon 氏の「*Complicier la démocratie pour l'accomplir*」、また22日にはナント大学の Jean-Marc Ferry 氏の「*D'un usage public de la raison religieuse. Une réflexion sur la sécularisation*」など、9つの招待講演があった。また、2012年が生誕300年となるジャン＝ジャック・ルソー、ヨーロッパ市民権、市民権と宗教に関する3つの円卓会議も行われた。日本からは7名ほどが研究発表を行った。

この大会では、日仏哲学会から日本での ASPLF の中間学会 (*colloque intermédiaire*) の開催計画を提示して、承認を得ることが総会の審議事項のひとつとされていた。各国の哲学会の代表者が参加する23日の総会において、2013年3月30日に京都大学で、午前中の研究発表に続き、午後には「*Michel Henry et la phénoménologie de la culture*」というテーマでシンポジウムをフランス語で開催する計画をもっていることについて日仏哲学会からの代表の関村が説明し、ASPLF の *colloque intermédiaire* として開催する承認を得た。また、ブリュッセル自由大学の Baudouin Decharneux 氏が *vice-président* として新しく執行部のメンバーとなることが提案され、これも総会で承認された。

次回の大会はモロッコのラバトで2014年8月に開催されることが決まった。テーマについては、今回の総会の時点では複数の案があったものの、決定されていない。ASPLF のサイト (<http://www.asplf.org/>) に登録や投稿の情報も出されることになるので、注意していただきたい。今回の実行委員長であるルーヴァンカトリック大学の Jean-Michel Counet 氏は、閉会の辞の中で、若い研究者たちが参加して意欲的な研究発表をしてきていることを心強く思っていると述べていた。

次回以降の参加への参考までに、今回の登録過程等の主要な点を以下に記しておく。発表希望者は2012年3月31日を期限として発表レジュメ（登録書内の書式で8行以内、加えて参考文献5行以内）を含めた登録書類を実行委員会事務局に送付することとされていた。発表内容については、厳密に大会テーマに沿ったものであることが求められた。参加費は3月31日までの申し込みの場合は100ユーロ（学生は40ユーロ）であった。審査の上で、4月半ば頃に採否の通知がなされ、採用の場合は、7月1日までにさらに10行以内のレジュメ送付が求められた。3月31日期限のレジュメについてそのまま採用されず、書き直しを求められてその上で採用されて参加した者もいた。分科会での発表は一人20分、加えて質疑応答が10分であった。大会での発表者には、論文集公刊のために2013年1月31日までに30,000字以内（円卓会議発表者は40,000字以内）の原稿を送ることが後に連絡された。今後、多くの会員諸氏の参加を期待したい。

（関村 誠）

日仏哲学会2012年度（2012年9月—2013年8月）活動報告

（1）秋季研究大会

2012年9月8日に東京大学本郷キャンパスで総会および秋季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A会場

10時40分～12時40分 司会：山田 弘明

今井 悠介：デカルト哲学における明晰判明性の問題

豊岡めぐみ：「デカルト—エリザベト往復書簡」における心身相互作用に関する「重さ」の比喩の重要性

宮崎 信嗣：パスカルの賭けの必然性をめぐって —「数学的賭け」の解釈と批判

B会場

10時～11時20分 司会：杉山直樹

田口雄一郎：ジョゼフ・ド・メーストルの社会哲学序論—エティエンヌ・ド・コンデイヤックとの言語論における比較を通して

木山 裕登：ベルクソン『物質と記憶』における知覚と実在

11時20分～12時40分 司会：金森 修

清塚 明朝：図式とイマージュの妥協による経験の変容—ベルクソンの図式論

中村 大介：概念とは何か、何であるべきか—カヴァイエスの哲学における「概念」とその「刷新」

C会場

10時～11時20分 司会：久米 博

本間 義啓：レヴィナスにおけるカント —『存在の彼方』における注から出発して

川口 茂雄：リクール『時間と物語』の「コンフィギュレーション」概念

11時20分～12時40分 司会：澤田 直

藤田公二郎：フーコーの身体概念

藤高 和輝：ミシェル・フーコーにおける「還元不可能なもの」の概念

[総会] 14時～14時30分

[シンポジウム] 14時30分～17時30分

テーマ：ディドロ哲学再考：生誕300年を迎えて

司会：山口 裕之

大橋完太郎：フランス現代思想とディドロ

逸見 龍生：『百科全書』における哲学・言語・政治

青山 昌文：近代を超えるデイドロの美の哲学

(2) 春季研究大会

2013年3月30日に京都大学吉田キャンパスで春季大会を、ASPLF (l'Association des Sociétés philosophiques de langue française) の中間大会 (Le colloque intermédiaire) を兼ねて開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A会場

9時10分～11時20分 司会：Masaya KAWASE

Tadayoshi FURUSO : L'essence de la philosophie du christianisme chez Michel Henri

Yusuke IKEDA : L'événementialité du phénomène phénoménologique selon « Neue Phänomenologie in Frankreich »

Yukihiko HATTORI : Vivre sans exister -La réception ambivalente de la vie fichtéenne dans « L'essence de la manifestation »

11時20分～14時40分 司会：Shoichi MATSUBA

Katsuhiko KOEMON : Ce qui rend possible le passage des signes naturels aux signes volontaires

Tetsuo SAWADA : Vie en clivage et phantomleib –Sur l'approche du phénomène de perversion de Marc Richir

Tatsuya SAKAKIBARA : Immanence et Transcendance –La proximité ou la distance entre M.Henry et E.Lévinas

B会場

9時10分～11時20分 司会：Yasuhiko MURAKAMI

Reiko KOBAYASHI : « Au-delà de l'essence » de Lévinas et le Bien platonicien

Hajime FUKUDA : Désir pur chez Lacan et Nabert

Yoshihiko HOMMA : L'éthique kantienne selon la psychanalyse

11時20分～14時40分 司会：Tetsuya SHIOKAWA

Wataru AKIHO : Le problème de la définition dans le « Tractatus De Intellectus Emanatione » de Spinoza –Sur l'inachèvement du « Tractatus De Intellectus Emendatione »

Shojiro KOTEGAWA : « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui » : qui est le « tiers » chez Emmanuel Levinas ?

Keiichi YAWATA : Intersubjectivité et métaphysique chez Merleau-Ponty

C会場

9時10分～11時20分 司会：篠原資明

天野恵美子：『物質と記憶』における精神と物質の二元論—図1の曲線0が示すもの
坂本 尚志：考古学と系譜学のはざまで—フーコー『知の意志についての講義』にお
けるソフィストの「排除」

林 洋輔：「教育者デカルト」の成立に向けた素描—高適と学識に着眼して

11時20分～14時40分 司会：米虫 正巳

飯野 和夫：コンディヤック著『人間知性起源論』の出版間もない改定について

新田 昌英：反省哲学における心理学と形而上学—ラシュリエ、ラニョー、アランの
場合

長坂 真澄：知の不可能性において語ること—ジャック・デリダ『声と現象』再読

D会場

9時10分～11時20分 司会：鈴木 泉

Shoichi YAMASHITA: Le rythme et le sensible : le temps musical chez Gisèle Brelet

小倉 拓也：形態・リズム・世界—ドゥルーズとマルティネ

山森 裕毅：ドゥルーズにおける「制度」の問題圏—『マゾッホとサド』を中心に

11時20分～14時40分 司会：小泉 義之

西川 耕平：ドゥルーズにおけるルソー—初期ドゥルーズの法思想の観点から

黒木 秀房：シーニュからフィギュールヘ—ドゥルーズ『プルーストとシーニュ』に
おける記号論的転回

鹿野 祐嗣：混沌・彷徨としての一貫性、存在論的な永久革命、理念的な出来事—初
期ドゥルーズ哲学の存在論的・政治的な読解の試みに向けて

[シンポジウム] 14時～17時

Michel Henry et la phénoménologie de la culture

Président : Makoto SEKIMURA

Makoto SEKIMURA : Ouverture

Nicholas MONSEU : La culture et la vie du sujet : remarques à partir de la pensée de Husserl

Yukio NAKA : Archéologie du corps propre. Vers une phénoménologie de l'Origine de la culture

Jean LECLERCQ : La culture, l'art et le développement de la vie. Réflexions sur Michel Henry

Masaya KAWASE : Questions

(3) 『フランス哲学・思想研究』第18号発行 2013年9月1日

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」を、原則として電子メールでお送り下さい。

そこには氏名、郵便番号、所属、専門分野、正会員の推薦者名（会則第5条による）を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4000円です（会則第9条による）。以下は、2013年8月末までの事務局です。2013年9月以降の事務局については、秋季大会後の会報に掲載しますので、ご注意ください。

（事務局） 〒102-8160 千代田区富士見2-17-1 法政大学80年館608号 安孫子 信

TEL:03-3264-9758 FAX:03-3264-9840（安孫子宛と明記のこと）

E-mail:abiko@hosei.ac.jp

郵便振替口座 記号 番号 00120-6-194046 加入者名 日仏哲学会

2014年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2014年の春季大会は3月に京都で、秋季大会は9月上旬に東京で開催される予定です（いずれも会場は未定。正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします）。発表希望者は、1500字程度の発表要旨を添付ファイルとして、春季大会希望者は2013年11月末日までに、秋季大会希望者は2014年5月末日までに、事務局までメールで送付して下さい。なお、2013年9月以降の事務局については、秋季大会後の会報に掲載しますので、ご注意ください。

また、発表要旨を当該年度の機関誌に掲載しますので、発表後に改めて1200字以内（タイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む。仕上がり1ページ以内）の要旨を機関誌編集委員長宛てに、電子ファイルでお送りください。締め切り及び送付先は、公募論文応募規定をご覧ください。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

- 1) テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
- 2) 応募資格：日仏哲学会会員
- 3) 原稿の形式：ワープロによる完全原稿のPDF。和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて300行以内。注はワープロソフトの脚注機能は使用せず、本文の該当箇所に通し番号1)、2)、……をつけ、本文の後に置くこと。和文・仏文いずれの場合も仏語レジュメ（上記設定でタイトルと著者名も含め12行以内）を本文とは別のページに付すこと。応募者の連絡先（住所、電話番号、E-mailアドレスを含む）を明記し

「会員の声」投稿規定

た別紙ファイルのPDFを添付すること。

- 4) 原稿作成上の注意：欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。また仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。
- 5) 原稿締め切り：2013年12月末日、件名を「フランス哲学思想研究公募論文」としたメールに原稿等のファイル（本文・仏語レジュメ・応募者連作先）のPDFを添付し、編集委員長宛に送付すること。
- 6) 原稿送付先：編集委員会委員長宛。アドレスは2013年9月以降、秋季大会後の会報に掲載予定。以下に2013年8月末までのアドレスを記載する。
(編集委員長)：香川知品 (E-mail:chkagawa@yamanashi.ac.jp)
- 7) 審査：掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿の電子ファイル (Microsoft Wordバージョン2000以上を推奨。それ以外の場合は、使用したソフトウェア名を明記し、テキスト形式で保存) を電子メール (添付ファイル) で送付すること。

「会員の声」投稿規定

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様なかたちで取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規定に従い、ご投稿下さい。

1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見等。
2. 枚数は、概ね2000字以内。投稿者は原稿の電子ファイル (Microsoft Wordバージョン2000以上を推奨。それ以外の場合は、使用したソフトウェア名を明記し、テキスト形式で保存) を電子メール (添付ファイル) で送付すること。
3. 投稿の締め切りは、2013年12月末日。
4. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。

原稿送付先：編集委員会委員長宛。アドレスは2013年9月以降、秋季大会後の会報に掲載予定。

日仏哲学会会則

- 第1条 本会は、日仏哲学会 (Société franco-japonaise de philosophie) と称する。
- 第2条 本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。
- 第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。
- イ 年次総会、研究発表会、講演会、等の開催
 - ロ 研究機関誌の刊行
 - ハ 日仏間の研究者・思想家の交流
 - ニ その他
- 第4条 本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。
- イ 正会員
 - ロ 賛助会員
 - ハ 名誉会員
 - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。
- 第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。
- 第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。
- 第9条 本会の会費は、正会員年額4,000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。
- 第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。
- 第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。

付則

- 1 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
- 2 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。
- 3 本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。

編集後記

第18号をお届けします。本号では、ASPLFの中間大会を兼ねることになった2013年春季大会の報告をはじめ、2012年秋季大会から2013年8月までの本学会の着実な活動の成果の一端を集めることができました。第16号から本誌の編集に携わってきた本編集委員会は、次号から新たな体制に移行します。その間には、2011年3月11日が含まれています。それ以後について語るのは容易ではありません。とまれ、今期の編集委員会は刊行時期を従前に復されることを目標にしてきました。とても完全とはいえませんが、何とか目標を達成できたのは、シンポジウムの提題者の方々をはじめ各研究大会に参加された皆様、査読・書評等の労をとってくださった会員の皆様のご協力によるものであることはいまでもありません。感謝の言葉を記させていただきます。

(編集委員 香川(委員長・文責)、金森、河野、米虫、杉山(副委員長)、中村、楢垣、村松)

理事(2010年9月—2013年8月、五十音順、会長*、副会長**、事務局長***)

安孫子信*** 香川知晶 金森 修 久米 博 河野哲也 小林道夫* 米虫正巳
澤田直之 堀川徹也** 杉村靖彦 杉山直樹 鈴木 泉 谷川多佳子 中村弓子
楢垣立哉 松永澄夫 村瀬 鋼 村松正隆 望月太郎 山田弘明**

編集委員(2010年9月—2013年8月、五十音順、委員長*、副委員長**)

香川知晶* 金森 修 河野哲也 米虫正巳 杉山直樹** 中村弓子
楢垣立哉 村松正隆

Sommaire

Colloque automne 2012: Relire Diderot —pour l'occasion du tricentenaire de sa naissance	
Hiroyuki YAMGUCHI, Introduction	1
Kantaro OHASHI, Le monstre et l'inhumain: Diderot et la philosophie française contemporaine	3
Tatsuo HENMI, Le temps métaphysique et le temps philosophique	
— à propos du supplément éditorial de l'article AME	16
Colloque printemps 2013: Michel Henry et la phénoménologie de la culture	
Masaya KAWASE, Introduction	31
Nicholas MONSEU, La culture et la vie du sujet : remarques à partir de la pensée de Husserl	33
Yukio NAKA, Archéologie du corps propre. Vers une phenomenology de l'Origine de la culture	41
Jean LECLERCQ, La culture, l'art et le développement de la vie. Réflexions sur Michel Henry	61
Bref résumés des communications au colloque 2012/2013	69
Études:	
Hitoshi KAWASAKI, De la psychiatrie dans la morale cartésienne	95
Masato SATO, L'innéité dans la naturalité de l' <i>ego</i> chez Descartes	104
Kiiko HIRAMATSU-HIROMITSU, La loi de la proportion inverse du carré	
de la distance concernant la lumière et le son chez Kepler, Descartes et Mersenne	112
Yoshinori TSUZAKI, Descartes et l'humanisme dans l'enseignement jésuite	121
Wataru AKIHO, Le problème de la définition dans le <i>Tractatus De Intellectus Emendatione</i> de Spinoza	
— Sur l'inachèvement du <i>Tractatus De Intellectus Emendatione</i>	131
Shuma YOSHIDA , Le problème de la bonté naturelle dans le <i>Discours sur l'inégalité</i>	140
Toru KOBAYASHI, Ce qui traverse le corps— La pensée de Raymond Ruyer	149
Keiichi YAHATA , Autrui comme expression—Le problème d'autrui chez Merleau-Ponty (2)	158
Daisuké NAKAMURA, Que sont et à quoi servent les concepts ?	168
Takuya OGURA, Du traumatisme de la naissance au corps sans organes	
—La contribution de Melanie Klein dans Logique du sens de Gilles Deleuze et sa limite	177
Compte rendus	186
Opinions	243
Éditorial	245

『フランス哲学・思想研究』第18号

発行 2013年9月1日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内

編集 日仏哲学会編集委員会

〒409-3898 山梨県中央市下河東1110

山梨大学医学部 香川 知品

頒 価 1300円

1944

1. The first part of the report
is devoted to a general
description of the
method used in the
investigation. The
second part is devoted
to a description of the
results obtained. The
third part is devoted
to a discussion of the
results.

