

2016

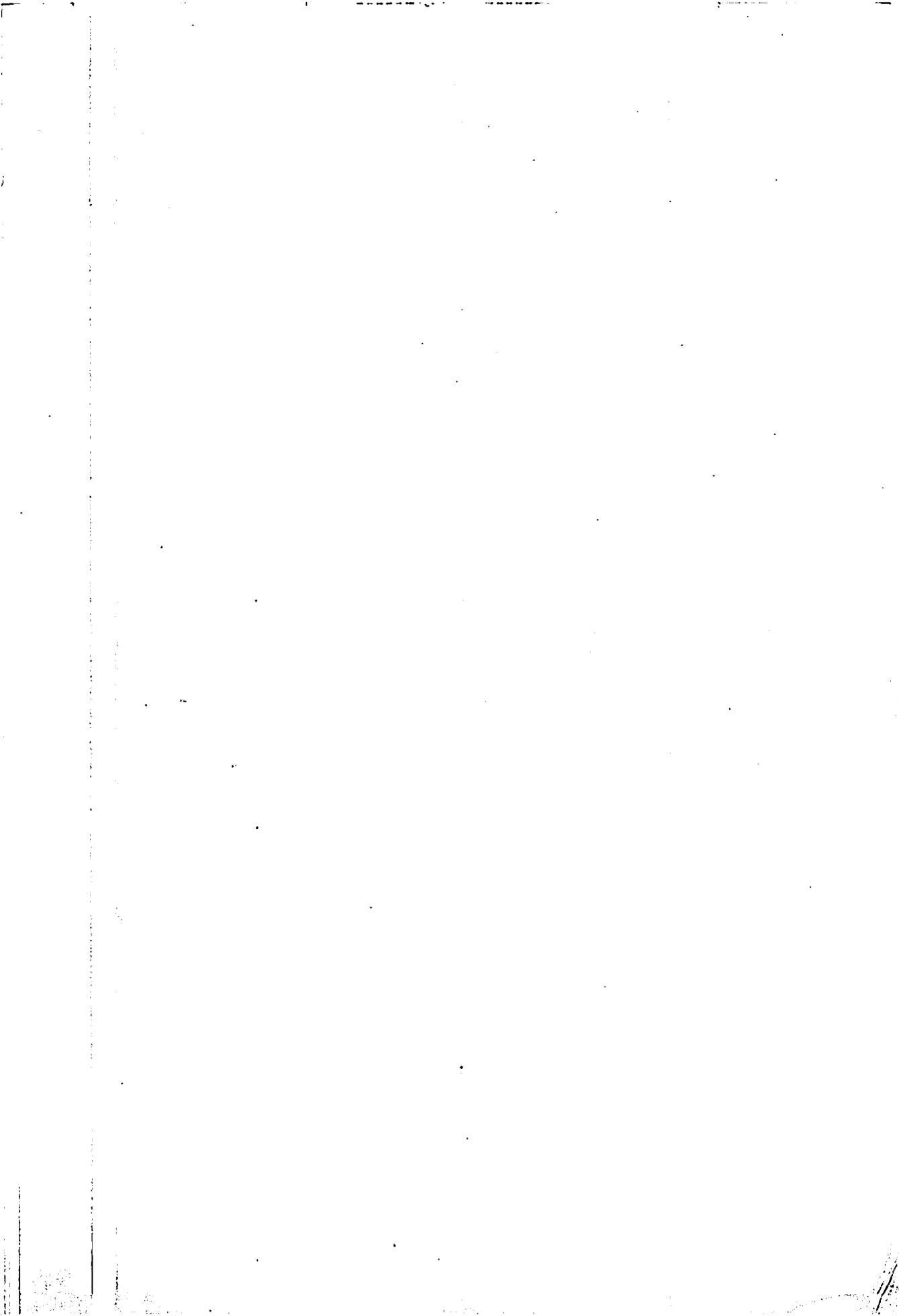
Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

21

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie



目 次

2015年秋季大会シンポジウム：現代フランス哲学の知られざるスピノザ

イントロダクション	上野 修	1
『分析手帖』とスピノザ構造と主体への問い	坂本 尚志	3
二人のスピノザ — ミレール＝バディウ論争の側面を見る	信友 建志	17
概念の哲学から生命の哲学へ—カンギレムによるスピノザ主義の展開	藤井千佳世	32

2016 年春季大会シンポジウム：フランス思想におけるイタリア

イントロダクション	檜垣 立哉	46
アガンベンとフランス現代思想	岡田 温司	48
制御社会における個性性と集団性をめぐって		
ポストオペライズモとポスト構造主義の交点への一視角	水嶋 一憲	58
「生存の美学」と〈生の形式〉		
— フーコーとアガンベンにおける他なる生の構想	武田 宙也	72

2015年秋季大会・一般研究発表要旨

スピノザにおける多数者と共通感情	寅野 遼	86
想起と痕跡：スピノザ『エチカ』における第一種認識への注	井上 一紀	87
有機組織体という機械——ラ・メトリにおける偶然	沢崎 壮宏	88
ベルクソンと獲得形質の遺伝	米田 翼	89
ベルクソンにおけるイマージュと身体	西山 晃生	90
『物質と記憶』における知覚と生	天野恵美理	91
間接的な他者への通路——初期サルトルにおける	赤阪辰太郎	92
レヴィナスにおける〈顔〉の倫理	春木奈美子	93
存在することの多元性 — レヴィナス『存在するとは別の仕方』から —	深貝菜緒子	94
メルロ・ポンティの言語論の目的論的性格	山倉 裕介	95
六〇年代ラカン理論における記号と因果		
— ドゥルーズ『意味の論理学』との距離——	上尾 真道	96
初期デリダにおけるハイデガーの遺産相続		
— 『ハイデガー』講義と存在論的差異	大江 倫子	97

2016年春季大会・一般研究発表要旨

スピノザ『エチカ』の論証について		
— 第1部定理19備考は何を示しているか	樋口 朋子	98
レヴィ＝ブリュールにおける相対主義について	伊東 俊彦	99

ベルクソンにおける「直観」の多義性—「形而上学入門」に基づいて	吉野 斉志	100
ベルクソンにおけるリズムの果たす役割		
—どのようなリズムが持続を暗示しうるのか—	長谷川暁人	101
アンドレ・ジッドの燃やされた手紙—ラカンの性別の論理式から読む	春木奈美子	102
ジャンケレヴィッチの道徳形而上学—「道徳上のコギト」を中心として	奥堀亜紀子	103
双極性障害の躁状態における時間性と不安		
—サルトルの『存在と無』から見た現象学的考察—	谷内 洋介	104
レヴィナスによる被投性解釈の変遷とその意義	石井 雅巳	105
中期レヴィナスにおける「老いの主体」	古怒田望人	106
Jeの背後における主格への道行		
—レヴィナスによるデカルトのコギト解釈を通じて—	田中 菜摘	107
メルロ＝ポンティとマクダウェル		
—知覚の弁証法と概念主義—	田村 正資	108
ジルベール・シモンドンの個体化論における「情報」概念の特異性について	堀江 郁智	109
『意味の論理学』における動詞の理論について		
—不定法、直説法、複合過去をめぐって—	平田 公威	110
Mots d'ordre chez Deleuze et Guattari : statut épistémologique et		
fonction politique	Evgeny BLINOV	111
Kant contre le kantisme : Foucault lecteur de l' <i>Anthropologie</i>	Yudai SHIMIZU	112
初期デリダにおける隠喩の問題	鈴木 康則	113
ナンシーはデリダに何を見たか		
—1960年代のジャン＝リュック・ナンシーの思考について	伊藤潤一郎	114
無限のアンティノミー：リシールのカントール読解を考察する	長坂 真澄	115
公募論文		
La métaphysique de la « nature » dans les natures simples chez Descartes	Masato SATO	116
希望・恐怖・復讐願望		
—スピノザ『政治論』における国家状態の原因としての共通感情—	寅野 遼	128
有機組織体という機械—ラ・メトリにおける偶然	沢崎 壮宏	139
ベルクソンとヴァイスマンの遺伝論	米田 翼	150
持続でもなく空間でもなく		
—ベルクソン哲学における『アリストテレスの場所論』の位置付け—	吉野 斉志	162
『物質と記憶』第一章における哲学の開始		
—イマージュ論と純粹知覚論の関係について	原 健一	173
Le dualisme et l'union chez Alain	Masahide NITTA	185

理想と現実の彼方にある倫理

- サルトル『文学とは何か』における承認論の意義…………… 赤阪辰太郎 194

意識と直観

- レヴィナス『直観理論』のフッサール解釈をめぐる—— …… 平岡 紘 206

無限の理念——存在と存在者の彼方で——

- レヴィナスによる『カントと形而上学の問題』読解より …… 長坂 真澄 218

- ラカンとストア哲学：あるいはドゥルーズ『意味の論理学』との距離 …… 上尾 真道 230

La déterritorialisation du signe : l'origine de la langue et l'origine de la société chez Deleuze et

- Guattari …… Evgeny BLINOV 241

- ドゥルーズにおける *jurisprudence* ——権利の哲学について …… 西川 耕平 250

書評

- 大西克智著『意志と自由——一つの系譜学』…………… 沢崎 壮宏 261

- 中田光雄著『創造力の論理 テクノ・プラクシオロジー序論—カント、ハイデガー、三木清、サルトル、……から現代情報理論まで』…………… 清水 高志 265

- 小手川正二郎著『甦るレヴィナス—『全体性と無限』読解』…………… 平岡 紘 269

- 澤田直編『サルトル読本』…………… 赤阪辰太郎 274

- 『ドゥルーズ 没後20年 新たな転回』…………… 平田 公威 278

- 清水高志著『ミシェル・セール 普遍学からアクター・ネットワークまで』…… 縣 由衣子 282

- 金森修著『科学思想史の哲学』…………… 米田 翼 287

渡寺喜庸哲・森元庸介編著『カタストロフからの哲学

- ジャン＝ピエール・デュビュイをめぐる』…………… 本間 義啓 292

- 林洋輔著『デカルト哲学と身体教育』…………… 今井 悠介 297

- 大崎博著『ベルクソンの道徳・宗教論』…………… 小関 彩子 302

- 福居純著『デカルトの誤謬論と自由』…………… 竹中 利彦 305

会員の声

- ドゥルーズ国際カンファレンス/コロック (CCIC) 参加報告 …… 小谷 弥生 309

- 久米稿「日仏哲学会のこれまで」を駁す …… 中田 光雄 311

その他

- 日仏哲学会 2015 年度 (2015 年 9 月-2016 年 8 月) 活動報告 …… 313

- 日仏哲学会入会手続きについて …… 317

- 2017 年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領 …… 317

- 『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 …… 318

- 「会員の声」投稿規程 …… 318

日仏哲学会若手研究者奨励賞規定	319
日仏哲学会会則	319
編集後記	321
Sommaire	

2015年秋季研究大会シンポジウム 現代フランス哲学の知られざるスピノザ

イントロダクション

上野 修

シンポジウムの標題は、あるいは奇妙に響くかもしれない。ドゥルーズの終生変わらぬスピノザへの賞賛はよく知られているし、パリで出たネグリの『野生のアノマリー—スピノザにおける力能と権力』のインパクトは日本でもちょっとしたブームとして記憶に新しい。なおも現代フランス哲学の「知られざるスピノザ」などというものがあるのだろうか。もっともな疑問である。そこで司会者として、このシンポジウムが企画された文脈を若干敷衍しておきたい。

ここ数年、今回の発表者を含め何人かの研究者とともに「フランス・エピステモロジーにおける伏流としてのスピノザ」という共同研究（科研一般基盤(B)、研究代表者上野、研究分担者米虫正巳、近藤和敬）を進めてきた。端緒となったのは、それほど知られていない数学と科学のエピステモロジスト、レジスタンスの中で斃れたカヴァイエス(Jean Cavailles 1903-1944)である。ドゥルーズは言うまでもないが、カヴァイエスもまたスピノザ主義を表明していた。カンギレムによれば、スピノザは「コギトなしの哲学」のもっともラジカルな試みを代表するがゆえに、カヴァイエスにとって最も近い哲学であった。彼は「数学の構築という考えを説明するときにもレジスタンスの戦闘について考えを説明するときにもスピノザ哲学を頭においていた」とカンギレムは伝えている。この二人の隔たりをスピノザが結んでいるとしたらどうか。

共同研究の目論見は、二人の比較というよりは、むしろその間に介在するスピノザ・ルネッサンスの実態を突き止めることにあった。スピノザ研究者にとって1960年代後半から70年代にかけてのフランスは特別である。ドゥルーズの『スピノザと表現の問題』はもとより、デカルト解釈をめぐるアルキエとの論争を別としてはあまり知られていないマルシアル・ゲルーによる二巻の『エチカ』注解、フランスにおけるスピノザ研究を牽引してゆくことになるアレクサンドル・マトゥロンの『スピノザにおける個人と共同体』、アルチュセールと共著をなしたピエール・マシュレーの『ヘーゲルかスピノザか』等々、それこそ時代を画するようなスピノザ研究がこの時期を切るようにして現われる。共同研究で見てきたのは、これがたんにアカデミックな哲学史研究内部での活況ではなく、まさにスピノザ・ルネッサンスと名付けることができるような、現代フランス思想の重要な局面をあらわしているということだった。

その嚆矢はアルチュセールが拠点としていたエコル・ノルマルにあったと見てよい。後にラカン派の総帥となるジャック＝アラン・ミレール、ミルネール、アラン・パディウ、その他、のちにスピノザ研究に向かうマシュレー、バリバル、ポートルアアルチュセール派の面々がアルチュセール門下のノルマリアンにいた。ミレールの回想によれば、この時期のノルマリアンたちの間でスピ

ノザはマジック・ワード、共通の合言葉だったという。彼らはスピノザ集団をひそかに立ち上げようと目論んでいたアルチュセールの薫陶のもと、全員が「スピノザのレンズ」を身につけていた。注目すべきは、その彼らが1966年、エピステモロジー・サークルを結成し、ミレールらを中心に『分析手帖』(1966～1969年)を刊行していたという事実である。坂本尚志氏による「『分析手帖』とスピノザ—構造と主体への問い」が分析して見せるように、この雑誌は構造主義を背景に、現象学や実存主義の意識の哲学に対抗するカヴァイエスの「概念の哲学」の理念をカンギレムから継承しつつ、論理学、言語学、精神分析等を横断統合する形で「一個の言説理論の構築」を目論む当時もっとも新進の試みと目されるものであった。エピステモロジー・サークルはまたカンギレムと同時にラカンの強い影響下にあったことが知られている。周知のように、アルチュセールの計らいによってラカンはエコル・ノルマルでセミネールを開いていたのである。ラカンは自身、スピノザびいきを表明しているが、それがエピソード以上のどういう意味を持っていたのかは必ずしもこれまで明らかにされてはいない。続く信友健志氏の「二人のスピノザ—ミレール＝バディウ論争の一面を見る」はエピステモロジー・サークルの主要メンバー二人のあいだの論争を分析し、この問題に精神分析理論の観点からアプローチを試みる。三番目の論考、藤井千佳氏による「概念の哲学から生命の哲学へ—カンギレムによるスピノザ主義の展開」は、カンギレムのひそかなスピノザ主義に光を当てる。カヴァイエスの存在をそのスピノザ主義とともに世に知らしめるのもっとも貢献したのは、実にカンギレムであった。

「現代フランス哲学の知られざるスピノザ」が存在する。地味な哲学史研究に見えるゲルーの『エチカ』注解はエピステモロジー・サークルの若きノルマリアンたちのあいだで大ヒットだったし、彼らには『スピノザにおける個人と共同体』のマトゥロンをエコル・ノルマルに呼んで講義させる計画もあったらしい。こう見てくると、アルチュセール派の政治的スピノザ主義は別としても、カヴァイエスから下ってくるエピステモロジーの系譜がスピノザの再評価と深く関わっていたことはほぼ間違いないと思われる。すると、「コギトなしの哲学」への希求を核とするこうしたスピノザ・ルネッサンスの中でドゥルーズはどのような位置を占めるのか、私たちはあらためて問う必要が出てくる。というのも、『分析手帖』にはニーチェもハイデガーもベルクソンも出てこない。フーコーやデリダは若干関わっているが、ドゥルーズはエコル・ノルマルの外にいるためか『分析手帖』にはまったく姿を見せないからである。いずれにせよ、ドゥルーズが火付け役になってある種のスピノザ・ブームが到来したわけでないことはいまや明らかであろう。現代フランス哲学・思想を考えると、符牒としてのスピノザ主義とは何であったのかと問うことは、やはり本質的な問いの一つかもしれないのである。

『分析手帖』とスピノザ 構造と主体への問い¹⁾

坂本 尚志

はじめに

1960年代以降のフランスにおける「スピノザ・ルネサンス」は、スピノザ理解の諸潮流の相互影響によって生起し、展開した。この「ルネサンス」において現れたスピノザ読解のうち、マルクス主義的読解とニーチェ主義的読解という二つの潮流は重要な役割を果たした。前者はアルチュセール派によって主導され、後者はドゥルーズによってその可能性が開かれた。この二つの読解は、基本的に政治哲学あるいは倫理に関わるものであり、スピノザ・ルネサンス以降のスピノザ理解とその使用の基本的枠組みを構築した。

しかし、現代フランス哲学におけるスピノザの位置をこれら二つの読解からのみ理解しようとするれば、他の潮流の多様性を見逃ごしてしまいかねない。ブランシュヴィックからゲルー、アルキエへと続く哲学史におけるスピノザ理解や、カヴァイエスに見られるようなエピステモロジーのスピノザなど、「スピノザ・ルネサンス」の前後におけるスピノザ理解は重層的である。

本稿では、現代フランス哲学におけるスピノザ理解のこのような重層性がいかなる形で現れたかを分析する。特に、スピノザ・ルネサンスに先立つ数年間に、スピノザ理解の諸潮流がいかに交錯し、新たな思想的布置を生み出していたかを示したい。

本稿が分析の対象とするのは、1966年から69年にかけて、アルチュセールの弟子であった高等師範学校生が結成したエピステモロジー・サークル (Cercle d'Épistémologie) によって10号が刊行された雑誌『分析手帖 (Cahiers pour l'analyse)』である²⁾。精神分析、マルクス主義、エピステモロジーの強い影響のもとに成立したこの雑誌が、1960年代における「概念の哲学」の展開において果たした重要な役割について、スピノザとの関係を視野に入れつつ以下で検討を行う。

1. エピステモロジー・サークルと『分析手帖』—成立の背景

1-1. 構造と主体—問いの背景

『分析手帖』の内容を詳しく見ていく前に、この計画が生まれる背景となった、1950-60年代フランスにおける構造主義の隆盛について簡単に確認しておこう。

エピステモロジー・サークルにとっての構造主義は、レヴィ=ストロースの構造主義ではなく、哲学と認識の構造に関わる諸分野において主に50年代以降展開した諸考察であった。ソシュールからの影響もまた直接のものではなく、おそらくラカン経由のものであった。さらに、デュメジルの構造神話学の影響もそこに見て取ることができる。これらの領域で問われているのは、主体の根

源的な位置を批判し、共時的構造の諸様態の中に経験や思考、行動の産出の根拠を見出す可能性であり、その意味において構造の問いは主体の問いと不可分であった。

ゲルーの仕事は、構造主義的パラダイムの哲学における一つの範例である。ひとりの哲学者の作品全体を内在的に読み解くことで、その内的一貫性や概念間の相互連関を記述し、その構造を明らかにするゲルーの仕事は、言語学的構造主義との直接的関連を持たなかった。しかし、その体系と構造への志向において、それは哲学における構造の存在へと注意を向けさせるものであった³⁾。彼の仕事はまた、ひとりの哲学者の著作を対象としながら、テキストの外部に存在する「著者」の存在を脱中心化する。1951年のコレージュ・ド・フランス教授就任以降の彼の著作（デカルト、マルブランシュ、バークリー）は、構造主義的な哲学史の試みとして読まれた。

この時代はまた、構造主義的パラダイムの中で人間諸科学の認識論が隆盛をみた時代でもあった。問題は、人間諸科学の認識論的基盤をそれ自体において考察すること（ピアジェ）、あるいは人間諸科学の形式化の可能性を探ること（グランジェ）であった⁴⁾。そこでは各学問領域に固有の知の構造を見出すことと、その構造の形式化が目指された。ピアジェが言うように、問題は各領域における知識の増大がいかにして可能であるかという問いであり、そこでは伝統的な知の主体の問いは形而上学的であるとして拒絶された⁵⁾。

構造と形式化の問題への注目には、同時代の数学（特にブルバキ）、生物学、実験心理学、サイバネティクス等の発展の影響が大きい。同時に、この問いは「科学が哲学を作る」というバシュラールの言葉に端的に示されている、フランス・エピステモロジーの系譜に位置づけられる⁶⁾。科学の諸成果への注目はエピステモロジー・サークルにおいても顕著に見られるが、そこには科学における構造と形式化についてのこうした問いが関係している。

『エクリ』『言葉と物』刊行の年であり、『正常と病理』再版の年でもある、1966年にエピステモロジー・サークルは結成される。構造と主体に関する問いは、50年代以降のフランス思想においてさまざまな形で問われていた。エピステモロジー・サークルの活動もまた、こうした時代背景の産物である。

1-2. アルチュセール、ラカン、カンギレム—直接的影響

以上が『分析手帖』誕生の背景であったとすれば、アルチュセール、ラカン、カンギレムは、エピステモロジー・サークルのメンバーに直接的な影響を与えた。『分析手帖』におけるスピノザが伏流として存在するならば、その流れはまさにこの3人の師を経由してきたものである。それぞれが異なるスピノザ理解を有しているために、エピステモロジー・サークルは、これら3つの伏流の合流点として理解されるだろう。

アルチュセールのスピノザは、マルクスの先駆者として現れる。このスピノザーマルクスの結びつきは、アルチュセールの弟子たちにも共有されていた。グロリシャールが回想するように、アルチュセールの弟子たちは、「全員がスピノザによって形作られたレンズを身に付けていた」（CF2：216）。『資本論を読む』における、スピノザの属性概念とマルクスの構造概念のバリバルによる類比は、アルチュセール派のスピノザへの関心を明確に示している⁷⁾。エピステモロジー・サーク

ルのメンバーは、構造主義とスピノザの哲学の類縁性を、アルチュセールの影響下で理解していた。その意味では、「エピステモロジー・サークルのスピノザ」はアルチュセールを経由したスピノザである。グロリシャールが言うようにラカンの理論もアルチュセールのスピノザ主義の枠内で当初理解されていた（CF2:215）。

アルチュセールは、1963-64年に精神分析、特にラカンに関してのセミナーを高等師範学校で行っていた。その頃、ラカンはフランス精神分析協会から除名され、セミナーを行っていたサンタンヌ病院からも追放されていた。アルチュセールはラカンを高等師範学校に招き、ラカンは1964年1月に最初のセミナーを行う。そこにはバリバル Étienne Balibar（1960年入学）、ランシエール Jacques Rancière（1960年入学）たちに加え、エピステモロジー・サークルの主要メンバーとなるデュルー Yves Duroux（1960年入学）、ミレール（1962年入学）、ミルネール Jean-Claude Milner（1961年入学）が参加していた⁸⁾。このセミナーが、彼らを精神分析へと導く契機となった。精神分析への関心、すなわち無意識の構造的・言語学的理解への関心が、エピステモロジー・サークルの知的基盤のひとつとして存在している。それは同時に、マルクスとフロイトを統一的に理解するという計画の萌芽でもあった。

後に見るように、エピステモロジー・サークルの目的は「言説の理論」の構築であり、ラカンの理論はそのモデルのひとつであった（CpA1:5）。エピステモロジーの影響も大きく、バシュラール、カンギレム、フーコーたちのテキストは、科学的言説の哲学的考察として彼らの方法的基盤の構成要素となった。特にカンギレムはサークルの活動を支援していた（CF2:218）。カンギレムとサークルの結びつきは、各号の冒頭に掲げられたカンギレムの「概念の加工」についてのテキストの引用からもうかがえる⁹⁾。この「概念の哲学」は数学だけでなく、人間諸科学一般へと適用されるべきものであった（CF2:176）。数学以外への対象分野の拡張は、直接的には精神分析の場の形式化を目指したラカンの影響であった。もちろんそれは、先に見たような時代背景とも密接に関連しているだろう。

1-3. 政治と理論—ふたつの『手帖』

エピステモロジー・サークルの誕生には、共産主義学生同盟所属のノルマリアンたちが刊行した『マルクス・レーニン主義手帖 Cahiers marxistes-léninistes』との対立というもう一つの契機も存在する¹⁰⁾。この雑誌はリナール Robert Linhart（1963年入学）が発行責任者であり、創刊号（1964年12月）にはミレールとデュルーも寄稿している。特にミレールは序言を執筆し、各号の冒頭に掲げられるレーニンの引用（「マルクスの理論は、それが真であるがゆえに全能である」）を提案するなど中心的役割を果たしていた（CF1:24）¹¹⁾。1965年後半に、ミレール、ミルネール、マシュレーが編集した第8号「文学の力」特集発刊に際し問題が生じた。雑誌が政治的闘争での主導的役割を果たすことを目指していたリナールにとっては、誌面が文学作品に割かれることは許し難く、刊行は中止された（CF1:28）¹²⁾。リナールは特にミレールを厳しく批判したため、ミレールはミルネール、グロリシャール Alain Grollard（1962年入学）、ルニョーとともに『マルクス・レーニン主義手帖』から脱退し、1966年1月にエピステモロジー・サークルを結成し、『分析手帖』を創刊する。その

後、二つの『手帖』は明確に異なる路線を歩む。前者の『手帖』がより政治的な路線を歩むのに対し、後者の『手帖』はより理論的な方向へ、デュルーに従えば「構造主義の理論主義的バージョン」へと向かっていく（CF 2:178）。

1-4. 『分析手帖』の内容

エピステモロジー・サークルの活動とその展開は、『分析手帖』全10号の表題に端的に示されている。以下に各号の表題と刊行年、主要テーマを挙げておく。

第1号「真理」（1966年）精神分析

第2号「心理学とは何か？」（1966年）心理学と精神分析

第3号「精神分析の対象」（1966年）精神分析

第4号「18世紀におけるレヴィ=ストロース」（1966年）デリダによるルソー、レヴィ=ストロース論

第5号「フロイトの句読法」（1966年）フロイトの精神分析

第6号「哲学者たちの政治学」（1967年）政治思想史に関する諸論考

第7号「神話から小説へ」（1967年）構造主義的文学理論

第8号「ジャン=ジャック・ルソーの思考されざるもの」（1967年）ルソー読解

第9号「諸科学の系譜学」（1968年）エピステモロジー

第10号「形式化」（1969年）論理学・数理哲学

1966年に刊行された第5号までは、第4号を除けばそのほとんどが精神分析をそのテーマとしている。1966年は、アルチュセールの弟子たちがラカンの理論にまなざしを向け、その成果を吸収しようとしていた段階であった。この精神分析に対する興味は、第6号以降も続いているものの、第6号、第8号では哲学史に関する特集が組まれる。また、第7号の文学理論は、『マルクス=レーニン主義手帖』で刊行中止となった内容である。第9、10号は、大手出版社スイユ社から刊行された。編集において中心的な役割を担ったのは、はミレール、ミルネール、グロリシャール、ルニョーであった。バリバルによると、特にミレールとミルネールの果たした役割が大きい（CF2:181）。第8号以降は編集委員会にバディウが加わった。第9、10号におけるエピステモロジーや数理哲学の特集にバディウの貢献があったと考えられる。

『分析手帖』には、さまざまな性格のテキストが混在して掲載されている。ホルワード Peter Hallward は掲載テキストを3種類に分類している（CF 1:39）。第一に、言説の理論の構築という目的遂行のためのテキスト、第二に、精神分析に関するテキスト、第三に、全体的計画と各号の個別の事情の交差によって掲載される折衷主義的なテキストである。著者、内容、形式も多様である。サークルのメンバーの手によるものには、高等研究資格論文やセミナーでの報告、質問状などが含まれる。過去の再録だけでなく、『分析手帖』が初出のテキストもある。アルチュセールのルソー講義（8号）やラカンの「科学と真理」（1号）、のちに『グラマトロジーについて』の一部となるレヴィ=ストロースについてのデリダのテキスト（4号）や、フーコーの「エピステモロジー・サークルへの回答」（9号）などが『分析手帖』が初出である。アルチュセールはもちろんのこと、

デリダやフーコーも高等師範学校の卒業生であり、エピステモロジー・サークルの活動は、フランスの知的エリートの系譜の中に位置づけられる。その意味で指摘しておかねばならないのは、高等師範学校生ではなかったドゥルーズの名前の不在であり、構造と形式化の問いにおいて近縁性を持つグランジェやピアジェの名前の、おそらくは地理的要因による不在である。その意味で『分析手帖』は、高等師範学校という知的エリートの養成機関に接点を持つ限られた人々の集団において生じた出来事であった。とはいえ、メンバーたちのその後の知的軌跡を考えるならば、それは恐るべきポテンシャルを秘めた集団であった。

ゲルーやデュメジル、フーコーといった、先に見た構造主義的パラダイムに属する人々のテキストも収録されており、カヴァイエスについても、ルニョーが9号で言及している。それに対して、ソシュール、レヴィ＝ストロース、バルトのような著者のテキストは（掲載内容に異議を唱えたレヴィ＝ストロースの書簡を除けば）掲載されていない。このような選択は、エピステモロジー・サークルの構造主義が（デュメジルという例外はあるにしろ）哲学、認識論にその基盤を置くことを明確に示していると言えるだろう。そのような基礎の上に、エピステモロジー・サークルは「言説の理論」の構築という野心的な計画を展開したのである。

2. 『分析手帖』の目指したもの

2-1. 「構造の作用」

以上のような背景において『分析手帖』は創刊された。1964年にミレールによって、サークルの関心を明確に示すテキスト「構造の作用 Action de la structure」が執筆されている。このテキストは、パリ・フロイト派（1964年6月結成）にミレール、ミルネール、グロリシャル、ランシエールが「言説の理論」の探求という目的のもと参加する際に、その理論的関心の表明として書かれた。後にこのテキストは、『分析手帖』9号（1967年）に掲載された。

「構造の作用」は、構造、主体、科学という、『分析手帖』の計画の中心概念について、精神分析とマルクスの構造主義的＝アルチュセールの説解を基礎として論じている。テキストは、「精神分析は、マルクス主義と同じく、概念の場の新たな組織化の原則を提供する（CpA9:93）」という、エピステモロジー・サークルの主要な関心を表す文章で始まる。精神分析とはラカンの言説であり、論考の目的は、ラカンの言説を理解し、それに対して体系的な説明を与えること、ならびに、ラカンの言説を精神分析以外の言説とも結びつけることにある（CpA9:94）。

まず、ラカンの言説が作り出し機能させている構造の概念が分析される。構造は、「構造が包含している主体にとっての経験を作り出す」ものとして理解される（CpA9:95）。構造の「作用」とは、構造による経験の産出であり、そこにおいて主体性は従属的な位置にしか存在しえない。そしてこの構造については、構造化される構造 structure structurée と構造化する構造 structure structurante の二つを区別しなければならない。前者がある観察者にとって、その経験として現実態において現れる一方、後者はすべての可能な状態の集合としての潜勢態の次元として定義される。構造の現実態は主体の経験として現れる一方、潜勢態は、可能なものの次元にとどまっているために、欠如として

現れる。実際に現実を支配しているのは、欠如として現れるこの構造化する構造であるにもかかわらず、構造化される主体は、想像界l'imaginaireにおいて、自身の構造への関係を誤認させるような表象を作り出す（CpA9:96）。構造の変化、あるいは構造の作用は主体に影響を及ぼすものの、その変化は想像界を通じて間接的に行われる。この過程をミレールはアルチュセールに従い「重層的決定」と呼ぶ（CpA9:96）。同時に主体のあらゆる活動もまた、想像界だけでなく構造の状態に変容をもたらす。とはいえ、構造を変える主体もこの誤認から逃れられない。こうして精神分析における主体の構造は、アルチュセールのな枠組みの中で理解される。

こうした背景の中でスピノザは直接的に言及されているとは言い難い。とはいえ、主体なき構造（あるいは主体を生み出す構造）という概念自体が、スピノザの実体概念と近縁性を持つことは指摘できるだろう。ミレールのテキストにおいて使用されている、構造化する構造と構造化される構造の区別は、能産的自然・所産的自然の区別を想起させる。

この「構造主義的」主体の理論の特徴は、他の主体の諸理論との関係で規定される。まず主体を根源的なものとみなす現象学的試みが否定される。次いで、さまざまな事物に現実という統一をもたらす地位を主体に与え、この構成された現実によって、主体の機能が矯正されるとする心理学的な分析との差異が示される。なぜなら重層的決定の言説によれば、主体にとっての現実とは誤認の産物に他ならないために、現実と主体の相互的關係は成り立ちえないからである。間主観性の学説も、他の主体への関係を想像界において打ち立てており、主体の間に相互性が存在しえない以上、誤認の上には成り立たない。ヘーゲルの疎外論が目指す疎外からの解放もまた誤認の結果に過ぎない。ゆえに、これらの主体の理論は、構造に生じる欠如を埋め合わせるものではない。それに対して、ミレール＝ラカンの主体の理論は、自身が欠如を埋め合わせているとして誤認する存在として主体を理解する。

では、このような構造と主体の重層的決定の言説はいかにして可能になるのか。まず、論理学の対象としての言表と精神分析の対象としてのパロールが区別される。前者が形式化された体系から演繹される一方、後者は主体との関係において二重の欠如として提示される。パロールはコードを前提として主体によって産出されるが、パロール自体の中にはコードは不在である。同様に、コードには主体は不在である。この二重の欠如は相互に関連しており、言語の内部に無意識の分割をもたらす。言語の中に不在でありながら語り続ける主体の存在について、ミレールは「主体は無意識の素質を持つ *Le sujet est capable d'un inconscient*」と述べる（CpA9:101）。この分割に対して精神分析が結びつけるのは、そこにおいて主体のパロールが決定づけられ、構造化されるような異なる場面である。それだけでなく、分割は真理という目的によって限定されたパロール、すなわち言説へとも関連づけられる。この言説をいかに読み解くかが問題とされる。言表のレベルでの「構造主義」は、「構造化の機能を支える欠如」を探求する読解へと移行するための一契機にすぎない。この「言表から言表行為 *énonciation* を目指し横断する侵犯的な読解」をミレールは「分析」と呼ぶ（CpA9:101）。この分析は、いかなる欠如によってある言説の産出が可能となったかということ明らかにする。言説は、構造の作用の結果として、欠如を取り巻くように「縫合 *suture*」によって形成される。言説の主体は誤認の主体であり、この主体は構造化する構造の内部に位置付けられて

いる。欠如から言説への結びつきは、「換喩的因果性」によって理解される（CpA9:102）。「原因は言説の内部で、一般的には構造全体において変容する。というのも構造的因果性が機能するために必要な条件とは、主体が結果を原因と取り違えることであるからである。それこそが構造の作用の基本的な法則である」とミレールは言う（CpA9:102）¹³⁾。

ここから、欠如なき言説、無意識なき言説は可能か、という問いが提起される。科学的言説はそうした言説の範例である。しかし、欠如のなさ、つまり欠如の欠如はそれ自体が欠如である。この欠如によって、科学的言説に誤認やイデオロギーが侵入する可能性が残される。しかし、科学的言説には、閉じた場としての内部と、そこから排除された外部の空間という区別が存在する。排除されたものは不可能なもの形で科学の内部へと回帰する。その意味において「あらゆる科学は精神病として構造化されている」とミレールは述べる（CpA9:103）。

この科学と非科学の「認識論的切斷」に科学の外部から接近することによって、「あらゆる科学の総体の外部にその場を構築するような重層的決定の言説の特権と科学的地位」を認めることができる（CpA9:103）。アルチュセールとラカンが読む、マルクスとフロイトの言説が、このような言説の例としてあげられる。「マルクスの言説とフロイトの言説は規則的な変換という手段によって交流可能であり、統一的な理論的言説において互いを考察することも可能である（CpA9:103）」この統一の計画が、サークルの目的となる。

このテキストから、『分析手帖』の哲学的、思想的位置をある程度明らかにできるだろう。アルチュセールの弟子たちは、マルクス読解のための諸概念をラカンの精神分析に使用し、それを理解しようとした。こうした理論化の努力はラカン自身にも歓迎されていた¹⁴⁾。探求の方向性は構造、主体、科学という3つの概念によって規定される。重層的決定の概念によって構造の主体に対する優位が確認され、主体の形成における欠如と誤認のメカニズムが示される。あらゆる言説は欠如を覆い隠す誤認の働きとして生まれる。科学的言説もその例外ではない以上、構造と主体（の不在）という概念によって科学的言説の精神分析も可能になる。

「構造の作用」に示された計画は、アルチュセールとラカンの影響のもとで、言説と主体を生み出す構造を明らかにしようとする志向を明確に示している。構造概念の理解においては、それはスピノザーアルチュセールに多くを負い、その方法としては精神分析に依拠している。その意味において、『分析手帖』は構造主義的パラダイムの一つの変奏として理解することができる。

2-2. 「縫合」は妥当な概念か？—ミレールとバディウの論争

このような全体的計画のもとに、『分析手帖』は各号のテーマに従い、ある程度の統一性を持ったテキスト群を作り出していった。とはいえ、そこには理論的対立や論争も存在した。ミレールのテキスト「縫合」（第1号）と、バディウの反論「しるしと欠如」（第10号）の対立関係は、エピステモロジー・サークルの全体計画の進展と変容を描き出している。争われたのは、ミレール＝ラカンの言説理論のキーワードである「縫合」概念の妥当性であった。

ミレールのテキストの目的は、ラカンにおける「シニフィアンの論理」を明示的に構築することである。この論理は「論理学の起源の論理」であり、論理学が誤認の上に成立していることを明ら

かにするとミレールは述べる (CpA1 :39)。この誤認をミレールは「縫合」と名付ける。この概念は、第一に「主体のその言説の連続への関係」を示し、「欠如の、それが一要素であるところの構造に対する全体的関係」を指してもいる (CpA1 :39)。「縫合」はラカンによってそう名付けられてはいないものの、常に彼の体系の中に存在するとミレールは主張する。分析は、『算術の基礎』におけるフレーゲの議論を参照しつつ行われる。

フレーゲにとっては、事物は、それが概念に包摂され、そこに数が割り当てられる限りにおいて算術の対象として存在しうる。事物の概念はそれが事物と同一であるという概念に裏づけられている。この二重の概念によって、事物は論理の次元に導き入れられ、可算なものとして現れる。そこに真理の機能が現れる。事物が概念によって置き換えられても、両者が同一であるがゆえに真理は不変である。この同一性は真理にとり不可欠な条件である。しかし、ゼロの概念がこの同一性を疑問に付す。ゼロとは「それ自体と同一でない」という概念に与えられた数である。この概念の対象は存在しえない。ゼロの概念はいかなる事物にも対応しないという意味で、真理の概念を覆す。「欠如としてのゼロから数としてのゼロへと、概念化されえないものが概念化されている」とミレールは述べる (CpA1 :44)。

しかし、ゼロの概念には、それがひとつの概念であるがゆえに1という数が割り当てられる。「ゼロは一つの数であること、それが論理学の次元に閉鎖を保証する命題である。われわれは、数ゼロの中に欠如を縫合するブレースホルダー *tenant-lieu* を認める」とミレールは述べ、論理学とシニフィアンの論理の差異を見出す (CpA1 :46)。「ブレースホルダー」とは、「論理学の言説がそれ自体と同一でないものとして呼び起こし、純粋に否定的なものとして拒絶する」対象であり、それは「数列の中で作用する過剰として機能」する主体である (CpA1 :47)。ここで主体は「余分なシニフィアンの可能性」に他ならない。こうして主体はシニフィアンの構造の中に生じる欠如を縫合するものとして生まれる。

ミレールの主張に対して、バディウの「しるしと欠如」は、「科学的秩序から見た場合の、包括的なシニフィアンの論理の不可能さ」を示そうとする (CpA 10 :151)。第一に、論理学にとっては同一性の概念は価値を持たず、それが科学的言説の対象であろうと、「それ自体に対して同一な事物」を認めない。第二に、ゼロは「欠如のしるし」ではなく、「しるしの欠如」である。第三に、縫合の概念は欠如をシニフィアンに結び付けない。その一貫性は精神分析ではなく、歴史的唯物論によって与えられる。すなわち、「イデオロギー的なシニフィアンのみが縫合される」 (CpA10 :156)。こうしてバディウは、「論理学の実効的構築に基づくものと、論理学者たちがそれによってこの構築を説明する (イデオロギー的) 言説に基づくものとを区別なく同時に展開しているという曖昧さ」をミレールの議論に見出す (CpA10 :156)。

しかし、縫合の概念は完全に無効ではない。科学以外の固有の領域が割り当てられた場合には、それは有効である。科学は「裏面もそれが排除したものの痕跡も場所もない、純粋な空間」であるために、そこに主体は存在しえない (CpA10 :161)。バディウによれば、縫合概念は「イデオロギーの中で科学について考える」場合にのみ正当である (CpA10 :162)。

ミレールに対するバディウの反論は、シニフィアンの論理の論理学への適用という「科学の精神

分析」の計画の有効性を大きく制限している。ここには、『分析手帖』が当初のラカンとアルチュセールに依拠した言説の理論という全体計画の遂行にはとどまらない、構造と主体の問題に対する多様な思考の併存と対立の場となっていることが示されている。

3. 『分析手帖』のスピノザ

3-1. スピノザへの直接的言及

『分析手帖』におけるスピノザへの直接的言及は3箇所すぎない。そのうち2箇所が「構造の作用」におけるものであり、もう1箇所は「しるしと欠如」に見られる。ここでは、両者からそれぞれ1箇所ずつを見ておこう。

ミレールのスピノザへの言及のひとつは、「構造の作用」の付論「科学の諸原因についての覚悟」にある。このテキストではフィヒテの知識学の地位が問題とされる。ミレールの議論を要約しておこう。あらゆる学問の基礎づけを行う知識学は、それ自体の基礎づけを外部に求めることはできないために、知識学をその外部から説明することは不可能である。知識学に対するあらゆる説明はせいぜい輪郭をなぞることしかできず、しかもそれは失敗を運命づけられた試みである。フィヒテの講義とは、知識学自体を説明するメタ言語ではなく、言葉によって生起すると同時に消失する本質という形でのみ存在しうる知識学を提示するための必然的な方法である。(CpA9:104)。このように知識学を要約し、ミレールはそれが「自己反省的、すなわち自己生産的な対象」であり、それはその相関として「不可能な構築、あるいは際限ない活動性」を持つがゆえに、「この対象は存在しないと同時にそれは破壊できないと言える」(CpA9:104)と結論づける。

知識学の対象は自己生産的であり、かつ新たな対象は知識学の内部に分割を生み出すのではなく、対象が不可分であるために生産は反復に終わる。ミレールはフロイトの欲望概念に、知識学の対象のこのような性質との類似を見出している。フロイトは「欲望の破壊不可能性を認識し、無意識を矛盾の原則から引き離れた」とミレールは述べる。それがスピノザにおける固執と同一であることがこの文章への注で述べられる(CpA9:104)。ここでスピノザは欲望概念を通じて精神分析へ結びつけられている。

ここで問題とされるのが、フィヒテとスピノザの関係である。ミレールは「もし「我あり」を超えて行けば、人は必然的にスピノザ主義に至らなければならぬ」というフィヒテの言葉を引きつつ、絶対我に実体の諸特性を与える可能性について言及する¹⁵⁾。しかし、神は自己意識ではないのだから、この同一視には説明が必要であるとミレールは言う。

ミレールにとっては（そしてフロイトとスピノザにとっても）、知識学のアポリアに見出されるのは単なる自我と主体に関するイデオロギーではない。ミレールはフィヒテの「知識学の概念あるいはいわゆる哲学の概念について」が提起する4つの問題を自身の関心に沿う形で問い、それらに答えている。(1) いかにして知識学は未来の科学を含むあらゆる科学を探求しつくすのか？—知識学は科学の諸原因を発見せねばならない。(2) 知識学は科学の諸分野とどう区別されるのか？—知識学は諸科学がその領野に包含できないもの、すなわち諸科学の原則を創設する諸決定について思考する。(3) 知識学は論理学とどう区別されるのか？—知識学はシニフィアンの論理である。

(4) 知識学はその対象に対してどのように導かれるのか？—知識学は対象に対して二律背反的である。知識学と対象は両立不可能であり、この両者が存在しうるのは、関係の不在においてのみである。

シニフィアンの論理という用語が示すように、ミレールは知識学を「構造の作用」で示したラカン＝アルチュセールの枠組みにおいて捉えようとしている。そこでは科学は「知覚、意識、そして感情のあらゆる様態を排除し、計算し、実証し、実験する思考」として理解される（CpA9 :105）。そして、知識学がいかなる主体の位置が科学を可能にするのかを教えてくれる限りにおいて、知識学に科学史の場所が逃えられることとなる。

この時、主体は科学のあらゆる基礎づけとしての位置にはもはやない。主体の位置が決定されるのは「保証の審級、その言表、そしてその対象と取り持つ関係」によってである。そしてミレールは「もしわれわれがそこにおいて科学に相関的な主体がこれらの三つの限定に関係づけられるような諸様態を決定するに至るならば、我々は科学の諸原因を知ることになるだろう」と述べ覚書をしめくる（CpA9 :105）。問題は知識学がいかなる主体によって基礎づけられるかを知ることではなく、科学を規定する諸原因がいかなるものであり、そこでいかなる主体の様態が現れうるのかということである。この覚書では言及されていないものの、この諸原因とは構造の内部に存在するものに他ならず、それは重層的決定によって主体の様態と科学的言説を決定すると考えることができるだろう。フィヒテについての注釈は、ラカンとアルチュセールを経由したスピノザの認識論へと至る。フィヒテによるスピノザ理解を踏まえた上で、スピノザを（ラカンとアルチュセールのプリズムを通して）見ること、それがミレールの意図であろう。

バディウの論文においてスピノザは、以下の部分に現れる。「哲学は、非存在のしるしに取りつかれ、自らをさいなむ存在の形象のもとに、その個別的な至高の産物を生きながらえさせることに精力を使い果たしている。この産物とは、神あるいは人間である」ということを、「スピノザは断固として肯定した」（CpA 10 :163）。バディウは、第一部付録の「そしてもし数学が—目的には関係せず—単に図形の本質と諸特質にのみ関係する数学が—真理の他の規範を人間に示さなかったとしたら、この理由一つだけでも真理は永遠に人類に秘められたであろう」という箇所を引用している。数学による真理への接近はロートレアモンの『マルドロールの歌』にも認められるとバディウは言う（CpA10 :163-164）¹⁶⁾。数学そして科学にはいかなる人間の形象も存在しない。「忌まわしき形象」としての人間なき（そして神なき）体系としての科学こそが、バディウの探求の対象であり、そこに彼はスピノザとの近縁性を見出している。

ミレールとバディウは、科学的言説と主体の関係について対立した立場をとりつつも、ともにスピノザの影響のもとに主体なき思考の可能性についての探求を目指していた。「科学の諸原因についての覚書」のミレールにとっては、スピノザは欲望の哲学者であり、「しるしと欠如」のバディウにとっては構造の哲学者である。その意味において、『分析手帖』という場において、スピノザ哲学は共有されるがゆえに対立を生み出す体系であった。

4. 構造・形式化・実践—エピステモロジー・サークルのスピノザ

以上見てきたように、『分析手帖』という運動は、50年代以降のフランスにおいて展開した構造主義的パラダイムの中でも、特に哲学・思想史におけるさまざまな試みと、無意識の構造の理解という精神分析のプログラムに直接的な影響を受けて形成され、発展した。

初期の号では、ラカンの精神分析に多くの紙幅が割かれた。それはノルマリアンたちがラカンの理論をアルチュセールの方法やその他の手法を用いて体系化する試みであったと同時に、ラカンの方法との接合を模索する過程でもあった。ラカンの強烈なインパクトを感じさせる初期の号から、中期（6～8号）の哲学史、政治哲学を特集した号への変容は、エピステモロジー・サークルの関心の変容と、分析の方法の一般化による対象の拡大であった。

9、10号においては、サークルの関心はエピステモロジーと論理学の問題へと転回した。「科学の系譜学」「形式化」と題されたこの2冊には、科学の認識論的構造を歴史的に説明するというエピステモロジーの基本的視座と、形式主義や論理実証主義に代表される、フランス国外で展開した論理学の地殻変動を統合的に理解しようとする意図が存在している。

しかし、この試みは完成することなく終わった。ルニョーが述べるように、それらの論考はアングロサクソンの伝統に対してほとんど無知であり、理論的モデルとなったのは、バシュラールのエピステモロジーと認識論的切断の概念であった（CF 2:16）。その意味では、『分析手帖』の議論には時代の限界が存在していた。しかし、形式化への問いは、認識の構造主義的理解というサークルの計画を、論理学の成果の吸収によって推し進めるものであった。

構造と形式化への関心は、アルチュセールのスピノザからノルマリアンたちが受け継ぎ、科学的認識とイデオロギーの一般理論としての言説の理論という計画の中で発展させてきたものであった。確かに、スピノザの影響は直接的で目に見えるものではないとはいえ、構造の優位とそこでの主体とその経験の形成という基本的テーマには、スピノザの影響、あるいは親和性が存在すると考えられる。そしてまた、先に見たように、スピノザは欲望の哲学者であり構造の哲学者でもある。『分析手帖』はそうした多様なスピノザ像が現れる場でもあった。

最後に、エピステモロジー・サークルの終焉を見ておこう。スイユ社から刊行された第9号、10号の編集は1968年4月までには終わっていた（CF 2:185）。そして、サークル自体の活動も、パディウが参加した1967年には失速していた。ブーヴレス、デュルー、グロリシャルたちは既に高等師範学校を去っており、パディウ以外にはミレール、ミルネール、ルニョーがすべてを決定する状態であった。その時点で、エピステモロジー・サークルは既に「死んでいた」（CF 2:288）。そして、68年5月の衝撃がすべてを終わらせた。政治的なものと距離を置き、理論の探究を目指していたサークルの主要メンバーは、再び政治的闘争へと回帰することとなった。結成されたばかりのプロレタリア左派へと合流した彼らは、かつて袂を分かったリナール、ランシエールたちと同じ組織に属することとなった。続刊の計画は実現することなく終わり、参加したノルマリアンたちもそれぞれの道を歩み始めた。ホルワードが述べたように、「言説の理論が考察から排除したものが、その排除の位置から、つまり「どこでもないところから」現れ、理論の言説を断ち切った」のである（CF 1:52）。

ルニョーは、この「外的な原因による」終焉は「完全にスピノザ主義的な結果」であり、それはスピノザ主義者たる「われわれを大いに喜ばせた」と回想している（CpA 2:24）。『マルクス・レーニン主義手帖』との決別により誕生した『分析手帖』は、政治闘争の中で解体していく。

とはいえ、ここには新たな問いが提起されるように思われる。構造と概念についての哲学的考察は、こうして政治的生の哲学あるいは政治的実践へと道を譲ることになる。しかし、構造と生の関係、あるいは概念と実践の関係は決して二者択一を要求するものではない。それはスピノザが、そしてカヴァイエスが示した可能性であり、その意味において『分析手帖』の終わりは構造と生、あるいは概念と実践に関する新たな問いの始まりでもある。

注

- 1) 本稿は JSPS 科研費「『分析手帖』の研究—1960年代フランスにおける「概念の哲学」の発展」（課題番号：15K16612 研究代表者：坂本尚志）、ならびに「フランス・エピステモロジーの伏流としてのスピノザ」（課題番号：25284006 研究代表者：上野修）の助成による成果の一部である。
- 2) 『分析手帖』は以下のウェブサイトならびに印刷版を参照した。<http://cahiers.kingston.ac.uk/> 引用は、CpA [巻号]:[ページ数] で示した。『分析手帖』の思想的、歴史的背景については以下の著作を参照した。*Concept and Form*, éd. par Peter Hallward et Knox Peden, 2 vols, London, Verso, 2012. (引用は CF [巻号]:[ページ数] で示した。)
- 3) Cf. Gilles Gaston Granger, *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier, 1967, p. 3.
- 4) Jean Piaget, « Du rapport des sciences avec la philosophie », *Psychologie et épistémologie*, Paris, Gonthier-Denoël, 1970, pp. 110-148. (1^{re} édition, 1947.) Gilles Gaston Granger, *op. cit.* グランジェの著作は 1960 年代半ばのソルボンヌの学生にとっても必読書であった。(François Dosse, *Histoire du structuralisme : I. Le champ du signe. 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1992, p. 444.)
- 5) Piaget, *op. cit.*, p. 112-113.
- 6) Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1934, p. 7.
- 7) エチエンヌ・バリバル「史的唯物論の根本概念について」『資本論を読む 下』今村仁司訳、ちくま学芸文庫、1997年、125-126頁
- 8) アラン・バディウ Alain Badiou (1956年入学)、フランソワ・ルニョー François Regnault (1959年入学) は既に高等師範学校を卒業しており参加しなかった。
- 9) 「概念を加工 [=仕事] するということは、外延と内包を変化させ、例外的特徴を取り込んでそれを一般化し、その概念を生まれた領域の外へ輸出し、それをモデルとして採用し、あるいは逆にそれに合うモデルを探すことである。要するに概念を調節しながら変化させ、それに形式としての機能を徐々に与えることである。」Georges Canguilhem, « Dialectique philosophique du non chez Gaston Bachelard » *Revue Internationale de Philosophie*, n° 66, 4, 1963. (Repris : *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, pp. 196-207.) (「ガストン・バシュラールにおける弁証法と否定の哲学」金森修訳『科学史・科学哲学研究』法政大学出版局、1991年、229-240頁)
- 10) 『マルクス・レーニン主義手帖』については、以下を参照。Frédéric Chateigner, "From Althusser to Mao:

Les Cahiers Marxistes-Leninistes, "Décalages: Vol. 1: Iss. 4, 2013.

- 11) 序言は以下に再録されている。Jacques-Alain Miller, « Fonction de la formation théorique », *Un début dans la vie*, Paris Gallimard, 2002, pp. 86-89.
- 12) Dosse, *op. cit.*, p. 331-333.
- 13) このテキストでミレールが提示した「換喩的因果性 *causalité métonymique*」の概念は、ミレールたちエピステモロジー・サークルのメンバーを「資本論を読む」セミナーから脱退させる契機となった。ミレールはこの概念がアルチュセールとランシエールによって剝窃されたと考えたのである。(CF 1:28)
- 14) エリザベト・ルディネスコ『ジャック・ラカン伝』藤野邦夫訳、河出書房新社、2001年、331-332ページ。
- 15) フィヒテ『全知識学の基礎』木村素衛訳、岩波書店、1949年、120頁。一部表記を変更。
- 16) ロートレアモン伯爵『マルドロールの歌』前川嘉男訳、集英社、1991年。パディウによる引用は以下の部分である。「おお厳密な数学よ、蜜よりもあまいあなたの賢者の教えが、身を清めてくれる波のように、ぼくの心にしみわたってからというもの、ぼくはあなたを忘れたことはなかった。」(邦訳 90-91 ページ)「もしもあなたがいてくれなかったら、ぼくは人間との戦いに、おそらく負けていただろう。」(同 94 ページ)

***Cahiers pour l'analyse* et Spinoza : la question de la structure et du sujet**

Takashi SAKAMOTO

Dans la France des années soixante, on relit la philosophie de Spinoza à la lumière de Marx (Althusser) et de Nietzsche (Deleuze). Mais les influences de Spinoza ne se limitent pas à ces deux axes d'interprétations. Nous tentons de repérer la présence cachée de ce philosophe néerlandais dans les *Cahiers pour l'analyse*, revues publiées par un groupe de normaliens, le « Cercle d'épistémologie », qui cherche à établir une « théorie du discours », en reprenant trois courants de pensée, courants soit implicitement soit explicitement spinozistes, à savoir le marxisme structuraliste (Althusser), la psychanalyse (Lacan) et l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Cavaillès, etc.). Le Cercle s'efforce ainsi de construire, au croisement de ces trois champs de réflexion, une nouvelle forme de « philosophie du concept », philosophie structurale n'admettant aucun sujet fondateur, et certainement d'inspiration spinoziste.

二人のスピノザ — ミレール=バディウ論争の一側面を見る

信友 建志

1. 序

その後の人生で、ノルマリ안의仲間 *la petite bande de normaliens* ははなればなれになりましたが、ごくたまに再会したときにはいまでもまだ合い言葉のように使われるのは、われわれがスピノザのなかに見て取った例外的なこの位置だといってもいいでしょう。

現在のラカン派を代表する精神分析家、ジャック=アラン・ミレール、一九八九年一月二日の講義での発言である。

一九六〇年代フランス、時の大物思想家からのちの大家となる若者の手になるものまで、いくつもの興味深い論文を収めた『分析手帖』と題する雑誌を刊行したのは、構造主義とマルクス主義の影響を受けた高等師範学校周辺の若者たち、いわゆる「エピステモロジー・サークル」だった。グループの主要メンバーであったミレールのこのことばにあるように、ある種のスピノザ主義がかれらの共通のよりどころになっていたことはたしかなのだろう。しかし、このグループにおいて、スピノザが占める特権的な位置を評価することは必ずしも簡単ではない。かれらが具体的に、スピノザのどの部分をスピノザ主義だと理解し、それをみずからの理論のどこに反映させたのかについては、いささか判然としないからである。ミレールも「例外的なこの位置」については「破門」や「その倫理」としか述べていない。そのエピステモロジーにしても、坂本論文が触れるように、この雑誌でスピノザの名の登場回数がそう多いわけではない¹⁾。その使われ方はまさに守護聖人、あるいはいみじくもミレール自身がいうように「合い言葉」に過ぎないようにも見える。このグループの指導者といっていアルチュセールはスピノザについて、イデオロギー理論の始祖、そして主体なき過程としての真理の自己開示=生産運動の思想家として尊重すべき点はあるが、所詮は一九六〇—一九六五年というごく限られた時期に見られた一時的な理論的迂回の産物でしかないと主張している²⁾。しかし、この若者たちがのちにそれぞれが名をなす大家となった以上、スピノザの位置が若者たちのあいだでどのようなものであったかを理解することは意味のある試みだろう。

本稿では、『分析手帖』のひとつのクライマックスと書いていい、ミレールとバディウの論争、およびその後の両者の展開におけるスピノザの位置を見ていくことで、「エピステモロジー・サークル」にとってのスピノザの位置づけを確認しようと思う。念のために言えば、この企てはスピノザ本人の思惟の読解に資するものではない。あくまで、一九六〇年代中盤のフランスの若者たちのあいだでスピノザがどのように読まれたか、そして若者たちのその後、おおよそ二〇〇〇年前後までのかれらの思想の展開に、それがどのような影響を残しているかを見定めるための試みである。

2. マシュレ、ミレール対バディウ

『分析手帖』創刊号掲載のミレールの「縫合」論文（口頭発表は一九六五年二月）、および第九号掲載の「構造の作用」（執筆は一九六四年）の二論文にたいし、バディウは第十号つまり最終号掲載の「印と欠如」（執筆は一九六七年一月）で、かなり手厳しい批判をおこなっている³⁾。

だが、論争を演じているはずのふたりの著者が庇護を求めるのは、ともにスピノザの名である。ならば、ふたりが呼び出したスピノザは、いったいどのスピノザなのか。

ミレールが援用するスピノザは、『神学・政治論』のスピノザである。スピノザが聖書解釈にかんして批判していたように、あるテキストは連続性や論理的類似性によって再構築するのではなく、構造や機能を支える特殊な欠如をそのプレースホルダーを通じて探究するべきである。ここでのミレールの「スピノザ」はそのようなものだ。他方、バディウが援用するスピノザは『エチカ』のスピノザである。数学を手にしていなければ、人間は幻想を決して踏み越えようとはしなかったろう、という主張を、かれはスピノザの『エチカ』への参照で補強する。

バディウの主張は比較的良好に知られたスピノザのイメージに沿うものだが、ミレールの援用するスピノザのイメージはややつかみにくい。しかし、おそらくその背景にある暗黙の参照枠はアルチュセール・グループの成果の結実たる『資本論を読む』の序文（一九六五年六月）でアルチュセールが触れる、最初の「読むこと」の理論家としてのスピノザ評⁴⁾であり、そしておそらくその路線を踏まえて書かれたピエール・マシュレの『文学生産の理論』⁵⁾だろう。ここでは、バディウによる直接の論評があり、ミレールへの言及も含まれる、という理由で後者を取りあげる。

のちに大著『ヘーゲルかスピノザか』を上梓することになるマシュレのこの論考には、すでにいくつかスピノザの援用が見られる。そのうち、たとえば「幻想と虚構」（一九六五年五月）と題された章においては、スピノザ的な意味での解放を通じて、あらたな言語への姿勢が打ち出されたことが触れられている。マシュレによれば、不在の現実、不在の真実そして省略が文学的空間であり、われわれはそこを埋めるべく出現する幻想から解放されるために、理論的活動と美的活動の二種類を持つ。スピノザは概念をして語らしめることで言語を修正するという意味で前者、すなわち理論的活動をもったとされる。

バディウは、こうしたマシュレの図式を、『分析手帖』の前身とっていい『マルクス＝レーニン主義手帖』において、初期ラカン風のZ図にあてはめて批判する（一九六五年六月）⁶⁾。

バディウの主張の概略は以下である。マシュレは芸術作品にその外部としてのイデオロギーが侵入するというかたちで文学理論の図式化を行っている。つまりはイデオロギーの位置が外挿的なのである。あわせてバディウはミレールの言葉として「自らを閉ざすために開く裂け目」という一節を引き、おそらくマシュレと同様の位置にミレールを置いている。これは「ふさがった」ことを示すことで結果的に一時的にはそこに空白があったことを示唆する、という意味だが、テキストに侵入してくる、テキストそれ自体には異質な要素としてのある種の過剰の現前をたとえばイデオロギーないし想像的なものとして分離することが可能だということが前提となっているはずだからだ。ここではやはり異質な要素が外挿的に用いられていることになる。しかし、バディウの見方では、美学はより自律的である。つまり、美学的生産様式が扱う原材料それ自体も美学的生産様式によ

て生まれ、またその不可視不変の構造が現実の諸要素を関連づけて配置することで、それらの要素がイデオロギーとして機能するのであって、著者や想像的なもの、イデオロギーとしての作品はその二重の分節化のあらわれ方に過ぎない。

これだけ執筆時期の接近したしかも内部グループの論文は、その日付の先後だけで影響関係を確定することは困難である。さしあたり、当時アルチュセールとかれのもとに集った若者たちのあいだで不在や欠如を読解のための一要素のように捉えるスピノザ主義の理解が共有され、議論されていたこと、ミレールを支える『神学・政治論』におけるスピノザ主義もその中にあったのだろうということ、そしてバディウがすでにそうしたモデルを批判していたことが「縫合」論争前史にあとが確認できれば、本稿の議論にとっては十分である。

3. ミレールの場合

ミレールがこのようなかたちでのスピノザ読解に共感した理由はよくわかる。後年の本人の証言を信じれば、この当時のミレールにとっての「スピノザ」はラカンなのである。一九八九年一月二二日の講義では以下の発言がある。

わたしにとってスピノザは特別です。研究仲間たち、以前は仲間 *la petite bande* と呼びましたが、わたしとかれらのうちの何人かは、スピノザのことを敬愛していました。ラカンより前にスピノザを敬愛していたのです。この点について言えば、最初に出会いその話を聞いたときにラカンがスピノザに触れたことが、転移的現象と呼ぶべきであろうなにかを解き放ち引き起こさなかったとは言えないでしょうね。

本人の発言を尊重して、スピノザ=ラカンという転移的等式がミレールにおいてなりたっていた、としよう。しかし、スピノザをラカンに重ね合わせて理解するには、すぐに大きな問題にぶつかる。周知のようにスピノザは欠如なるものをはっきりと拒絶していた。事実ミレール本人もすぐあとにこう続けている。「スピノザがいかに静かにそして厳格に、欠如はまったく存在しないと断言するかを見ると感心します」。だがラカンが欠如のシニフィアンさらにはシニフィアンの欠如について議論していたことは、『分析手帖』に参加する時点でのミレールにとってもすでに自明なことであった。ラカンにとってのこの欠如が何を意味するかはさまざまだが、しかしたとえばまさに欠如態として理解される剥奪概念、さらに去勢、欲求不満といった概念も、あるいは《他者》のなかに自らの要求に対する答えとしてのシニフィアンが現れない、というかれの《他者》論も、スピノザが受け入れるものではないことは容易に想像がつく。

しかし、マシュレのいうような、テキストのなかで語られなかったこと、語ることに失敗したものの、「語られないこと」自体に重要な意味を与える実践的読解を、スピノザの名のもとに行うことが可能になれば、ことは簡単である。スピノザに欠如の問題を読み込むことができるのだ。『分析手帖』の時点のミレールはそれを『神学・政治論』に見てとろうとした。

とはいえ、ミレールもスピノザのもうひとつの側面、バディウが依拠したような「幻想をも踏み越えさせるような数学性」を無視していたわけではない。「純粋論理としての数理論理学は、思惟自身を考える思惟の諸法則が、主体の主体性とは無縁のままみずからを反省する理論的機能だと理解せねばならない」と一九六六年十一月三〇日のラカンの講義でかれは語っている。そしてラカン理論にも、もちろんそのような側面は強固に存在している。次節で見ると、この「縫合」においてミレールが取りかかったのは、数学的構成の必然性としてのラカンと、実践的概念としての欠如のラカンに統一理論を与えることであった。

4. 「縫合」論争の一般的構図

まず、この「縫合」論文についての一般的な構図を描いてみよう。ミレールの「縫合」概念は、次の一節によってよく表わされている。

縫合とは、ディスクールの連鎖にたいする主体の関係を名付けたものである。主体はそこに欠如している要素として、ひとつのプレースホルダーに姿を変えて現れる。というのも、そこに欠如しているからといって、たんに不在というわけではないからである⁷⁾。

かれはフレーゲの数論を援用し、この議論を補強する。まず、みずからに非同質な概念を数0に割り当てる。これは同時に、数0が1個ある、と見ることもできる。このように、なにか入るべきものが欠如している場所に、場所の確認がてら補填される仮の要素が一般にプレースホルダーと呼ばれるのは周知のとおり。これで0と1ができれば、次に数2を「0と同一であるか、1と同一であるかのいずれかである」概念の数であると定義する。これを続けていくことで自然数が生成される。ミレールの議論によれば、ここで欠如を縫合する役割を果たすとされるプレースホルダーが主体の機能である。

このようなかたちで「主体の機能」を論じることが必要になるのは、ラカンによるシニフィアンの定義のひとつが影響しているからだろう。これは「他のすべては表せても、みずからを表わすことはできない」というもので、フレーゲのゼロの定義、つまり「自らに非同質」と類似している。この点で、ミレールがフレーゲに着目するのはしごく当然なのである。

この性格のゆえに、シニフィアンは他のシニフィアンへと回付される運動を続けることしかできない。このように、連鎖を支えつつその連鎖から逃れてしまうなにかがある、という特徴は、フレーゲが「みずからに非同質＝非真理＝外延ゼロとして排除されつつ自然数列の連鎖を支えるもの」と見なすゼロの機能と同等と理解できる。そして、その非同質性をゼロとして支える、ないしはゼロの媒体となるのが主体であるとしよう、というのがここでのミレールの戦略となる。

これにたいするバディウの批判は厳しいものである。かれは、スマリヤンがゲーデルの不完全性定理を考察するために用いた「形式体系」を援用して議論を進める。

その主張は難解だが、核になる部分は明快である。そもそも、このような「欠如」は数理論理学の世界では認められていない。その世界はむしろ、ミレールが「構造的作用」で述べている「排除

のそれに近い機序をもつ。そしてこの排除を欠如の印に置き換えるのが形而上学の役割である、というものである。

この立場を基礎にバディウ自身がまとめた主張は以下のようなものになる⁸⁾。

- ① 同一性の概念は印にとってのみ意味をもつ。論理は自己に同一的なものなど認識しない。
- ② 真理の概念はイデオロギーの指標である。
- ③ ゼロは欠如の印ではない、(スマリヤンの)二分法の別の一方にあるという標示である。
- ④ 数理論理的シニフィアンは無限に層化する (恐らくゲーデルの構成可能宇宙を示唆している)。
- ⑤ シニフィアンをもたない欠如は排除されており、いっさいシニフィアンをもたない。
- ⑥ 縫合概念はある特殊な条件を要求する。それは精神分析によってではなく史的唯物論によって構築される条件である。

こうした主張の背景には、バディウの根強い構文論的思考がある。ミレールのひとつの弱点は「自らに非同一」という概念にたいしゼロという外延をあて、さらにそれに主体という具体的な外延を当てることにある。なにもゼロや主体が気に入らないというわけではない。語とその対象の一致という意味論的な真理観が問題なのである。フレーゲに焦点を移せば、基数を外延に還元しようとしたこと、さらにいえばある対象が論理的であると認められるかどうかの基準は、それが外延へと還元できるかどうかだとしたこと、それがフレーゲの過ちであるという立場をバディウは取っている。これが、すくなくとも論理学の世界ではライブニッツ以降続く真理のイデオロギーであり、ミレールもまたその系譜に載っている、それがかれのここでの指摘である。真理の基準はその外側にあるのではなく、みずからを開示=生産する過程の中であらわれる、というアルチュセールのスピノザ主義⁹⁾を、バディウは数理論理学における構文論に置き換えたと言ってもいいだろう。

5. 一般的構図への補足

しかし、この構図にかんしてはいくつか補足しておく必要がある。

まず、この時点での縫合概念のラカンの使い方を確認しておこう。縫合概念をラカンがはじめて用いたのは一九六二年三月一四日だが、「縫合」論文に直接関係するのは二度目のほうだ。一九六四年三月一日、やはりエピステモロジー・サークルに連なるミシェル・トールの質問に答えたラカンは「疑似同一化としての縫合」、象徴的なものと想像的なものの縫合に言及する。ここでは、フロイト以降の分析家がフロイトの開いた無意識という裂け目を縫合してしまった、という文脈で使われている。

ミレールの「縫合」はおおむねこの側面を重視して解釈されてきた。たしかに、「構造の作用」では、ゼロとしての位置を主体が占めることと、象徴的なものの欠如を想像的なものが埋めることが同様に扱われており、これはマシュレの援用するスピノザに近しく、アルチュセール派的なイデオロギー批判をそこに重ね合わせることも可能だろう。

しかし、「構造の作用」には当てはまるといえないこの側面は、「縫合」には当てはまらない。事実、ラカン派の古参の分析家、セルジュ・ルクレールの練りに練った反論に直面したミレールは、かなり感情的に「発表の目的がディスクールを縫合することにあると言った覚えはない、フ

レーゲによるディスクールの縫合を論じたからといって自分までそこに荷担したと同列に並べられるいわれはない」という旨の再反論を、一九六五年六月二日のラカンの講義で行っている。

では、この発表においてミレールはなにを述べるつもりだったのか。

一九六四年に原稿が書かれた『構造の作用』と、一九六五年に口頭発表された『縫合』の一年のあいだに生じたもっともはっきりした変化は、焦点が「生成性」に移した点にある。つまり、『縫合』論文においては、ゼロのもつ「縫合」機能よりは、ゼロのもつ数列の生成機能が重視されているのである。

具体的に精神分析の文脈に置き直せば、それはラカン派の最重要概念のひとつ、「反復」を説明すべきものとしてこの数論の援用を理解する、ということになる。そのためにラカンのいう「ひとつ過剰なシニフィアン *signifiant en plus*」の生成の連続を説明する必要がある、ミレールには感じられたのである。

いかなる集合のなかにも空集合としてのゼロをとることができる、それを「ひとつ過剰なシニフィアン」とし、これを反復することで数の生成の規則とする。この反復がミレールの論文では“*unaire*”として言及されているラカンの *trait unaire* 概念、すなわち単一の特徴を持ったなにかが主体の歴史の中で反復的に登場することを説明するために用いられる。

ここでは『分析手帖』掲載版とは若干ニュアンスの異なる、一九六五年二月二四日のラカンのセミネールでの『縫合』のオリジナルの発表原稿からミレールの言葉を引用しよう。

いまや、主体が数列によって支えられているとすれば、構成と進展というレベルでは、意識の次元において主体を規定できるものはなにひとつありません。主体の意識は管理された意味作用の効果のレベルに位置づけられるべきものです。その反映とさえ言うほどのものです。そしてそれを管理するのがシニフィアンの反復であり、この反復は欠如としての主体の移行によって生まれたものです。

[...]しかし、主体が媒体となるこの過剰の機能は根底ではつねに自明だ、ということをごに証明する証拠の材料が必要でしょうから、デデキントの一節を援用しようかと思えます。これはカヴァイエスがその著書『数学の哲学』で引用していたものです。カヴァイエスは、デデキントはここでボルツァーノを再発見したのだ、と注を付けています。集合論に可算無限の存在公理を与えること、その存在を、あるいは存在の可能性を説明することがここでの論点です。デデキントはどんな例を出したのか？ かれはこう言います。「ある命題が真である時点を出発点に選べば、わたしはつねに第二の命題を作ることができる、つまり、第一の命題が真であれば、あとは無限に至るまでそうである」。ここではむき出しのかたちで、主体の機能が過剰の機能として示されています。これはカヴァイエスの用語では、主題化 *thématisation* の機能という名を持っています。

引用箇所の最初で登場した「欠如としての主体の移行」は、すぐに「主体が媒体となる過剰」に言い換えられる。つまり、このゼロは欠如を埋めるという意味で縫合するものとして呼び出された

のではなく、連続的に生じるこの種の過剰の媒体に過ぎない。こうなれば、あとは「存在」そのもののなかにその生成の論理があればよい。そして、その論理の析出こそが、数学化に求められる役割なのである。ここでは、主題化の浮上という意味では藤井論文¹⁰⁾に見られるようなカヴァイエスの議論の系譜が伺えるが、しかしその出現は数学的論理のもとに自明視される、つまりは「賭」の要素が消えていることも明らかになる。

ミレール自身のその後の展開を見ると、この傾向はよりはっきりしてくる。一九六八年に書かれ、そして一九七五年に発表された論文「母体」では、その立場はきわめて明確だ¹¹⁾。この論文では、同じように無と印を出発点にしつつも、フレーゲのモデルによる自然数列の生成を用いるのではなく、いわゆる反復的集合観による集合の累層的拡張が用いられている。そして主体という語は一度しか登場せず、あくまでその反復の効果に過ぎないことがカッコ内で触れられている程度になる。ミレールが述べるように、論じるべき主題は「反復、分裂、欠如、場、交代、矛盾、二律背反、不可能」なのである。

6. バディウふたたび

ここから十年ほどのちのバディウは、このミレールの問題意識を正確に共有しているように思われる。

一九七七年二月二日という日付を持つテキスト¹²⁾で、バディウは「われらの時代のヘーゲル」とラカンを規定する。そしてミレールの「母体」を読解しつつ、バディウはミレールが読み解くラカンにおいて、無意識は「非存在のもつ効果」として独自の存在論的地位を持つと同時に、その地位はバディウの定義するプロレタリアとも合致することに触れる。さらに、その効果を生み出すことになる「印」の運動、移行のプロセスが全体化の不可能性ないし矛盾の全体を形成することになり、それは統一性に還元できない多様体と見なせる、これが「大衆」だ、というように、その後のバディウの議論を支える重要な術語がラカンと関連づけて述べられることになる。

さらに一九九〇年、「二五年後、わたしはここにいる、わたしはあいかかわらずここにいる」¹³⁾という印象的な宣言ののち、バディウは象のような執念深さでふたたび「縫合」をとりあげる。この言葉とそこからの展開は、バディウのその後の大がかりな数学装置は、ミレールによるラカンの数理論理的な形式化をバディウ流に修正、再構成することをその目的のひとつとしていたのではないかと思わせるに足るものだ。

まずこの時点のバディウにとっての「スピノザ」について触れておこう。興味深いことに、それはかつてのミレールと同じようにデデキント、それも同じ定理六六を通じて論じられる。

デデキントは『数とは何かそして何であるべきか』¹⁴⁾の定理六六において、思惟の思惟の思惟…という無限の再帰的観念が数の場の実在を基礎づける、と見なしている。バディウはそれを「デデキントのスピノザ主義」と呼ぶ。とすれば、バディウはデデキントを用いたミレールや、その生成性もまたスピノザ主義に位置づけることになる。

バディウは、この種のスピノザ主義をセリー的思考と言い換える。そして、「縫合」の趣旨もまたこのセリー主義の一変種であると見なす。その見地からこの論文を「数列の構成においては、黙

殺されてはいるものの主体の機能が作用している」、つまり数列の生成過程を構成するのは主体の機能だとしている、と要約し、この論文での主体の機能を、数列のなかで反復として機能するものを説明する唯一のもの、と規定する。こうして排斥されたものとしての主体は「さらなる一步」、つまりまずは0から1、そしてnからn+1への絶えざる反復の印に内包される。このように、ゼロの印をもとに反復によって構成される自己生産としての数のイメージは、ミレールのテキストに遍在している、とかれは評している。これを、セリー主義=生成主義としてのミレール=スピノザという構図と言ってもいいだろう。

だが、バディウはそもそもそうした構成主義によって数を捉えることを否定する。それは直観主義者たちのような貧困なパースペクティブに帰着する。「ミレールがフレーゲから借用したライブニッツ的選択は潜在的には直観主義的選択によって裏づけられている、という可能性は十分にある。おそらく、シニフィアン論理と直観主義的論理のあいだにはひとかたならぬ共通点があると認識すべきだろう」¹⁵⁾。ここでかれが問題にしているのは先にわれわれが「生成的」と呼んだ議論のもつ構成主義的性格である。ミレールによるラカン解釈に対し、ラカンのスピノザ化=構成主義化、という批判が向けられている、と考えることもできる。そしてこののちも、バディウはラカンを構成主義としての直観主義的誤謬から救うことに努めることになる¹⁶⁾。

7. バディウにおける「空虚」と「主体」の復権

しかし、バディウはかつてのようにミレールの議論を頭ごなしに否定しているわけではない。むしろ、かれはみずからの議論の一部にその要素を取り込みつつ、それをかれの目から見て数理論理的にも正当なかたちに再構成しようとしているようにさえ見える。言ってみればラカンをスピノザ化とミレール解釈の手から取り戻し、プラトンおよび前プラトン期の思想家の系譜、つまり存在に対して一者を優先させる図式に置き直すことである。

こうした変化は、バディウの「縫合」論文への評価にも反映している。かれは、この論文がフレーゲの数論の論理的再構成においては隠されている主体の操作を明るみに出した、つまり数理論理的な厳密さが必ずしも主体の消去に繋がるわけではない、という点を解明した点に、ラカンの哲学的影響が見られるとする。それはかつての「主体なき過程」としての真理の自己開示=生産の思想家としてのアルチュセールのスピノザ主義からの離脱をも意味するだろう。バディウ本人はこの論争当時の自分にとって、厳密な真理の主体的プロセスの鍵を与えてくれるのは数学的出来事であり、その考えのもとに『存在と出来事』をまとめたのだと、みずからの思惟の遍歴をきれいに読み替えている。

それをもとにバディウは、現実をラカンの意味で構造の外にあるもの、形式化の行き詰まりとするなら、自分の「出来事」と革命はそこに位置する、と関連づけをはかる¹⁷⁾。ここでは、ミレール=フレーゲの「みずからに非同一」という概念は、「状況」がみずからに非同一になるときと読み替えられ、そして「真理」はこのような「状況」を前提とするものとされる。この「状況」は「過剰」な多様体によって補填されるが、この過剰そのものは状況に属するとも属さないとも決定できない。そしてこの補填が、バディウの概念では「出来事」にあたると説明される¹⁸⁾。それはたとえ

ば状況の無矛盾性が部分的に無効化するような機能不全のことを指す。そして主体はこうした真理が時間的に展開する、しかし常に有限なその一部だと理解されることになる。

バディウはこうした読替を別の数理論理学モデル、かれの目から見ればより正当なモデルを用いて体系化することになる。そのために、バディウはコーエンの強制法を援用する¹⁹⁾。バディウにとって強制法が表現するのは「主体の法則」であり、それは主体が参与する真理に基づいて主体が状況を変化させる際、主体が用いる活動形態を指す。強制法の意義は通常は、与えられた ZFC 内にあるモデル M を拡張し、望ましい性質を持つ拡張モデル $M[G]$ を構成する手法と理解されている。たとえば ZFC のモデル = 数学全体の世界というように理解すれば、構成されたモデルごとに各世界で連続体仮説など様々な命題の肯定否定の成り立つ可能世界の集まりのようにそれを捉えることができる。しかし、その拡張の際に用いられる M に含まれない要素からなるジェネリックと呼ばれる集合 G は、モデル M の住人には構成することはできない。バディウによればこの G が真理である。しかし、住人は自分たちにとっての非可算の宇宙 M が可算集合に見えるような立場にたつならんかの存在があると誠実に信じることはできる²⁰⁾。バディウの用語ではこの誠意が「忠実さ」にあたる。そしてそこから M の住人は $M[G]$ で起きることについてなにごとか主張する文、すなわち強制言語を構成できる。この住人の立場が「主体」なのである。

バディウはミレールのモデルもここに包摂する。曰く、ミレールは後続数の概念を不用意に使っているが、本来はこれを定義するところからはじめねばならない。そのために同じように空集合を用いるにしても、空集合から出発するフォン・ノイマンの順序数の構成を選ぶ。それにより推移性をもつ順序集合が形成される²¹⁾。これは強制法を用いるための準備に必須の要件でもある。したがって、ミレールの議論は修正したうえでなら自分の議論の下部構造のひとつとなりうる、というわけである。ただしその場合、空虚は「縫合」のように「みずからに非同一」という概念のあとに登場するのではなく、始めから公理として要求される。そして、スピノザからはこの空虚が「排除」されており、このためにかれの議論には有限と無限のあいだに直接の因果性を認めることができない、とバディウは論じる²²⁾。ここでかれは、かつての「欠如ではなく排除があるだけ」という自分の議論を転倒させてスピノザを論難していることになる。

『存在と出来事』ではこのように理論的枠組からスピノザを批判する一方、『倫理』ではその実践的問題を論じている。すなわち、スピノザのいう存在への固執、自己保全の追求、それはみずからを知る限りにおいての法であるが、いま述べたような真理の試練、非-知の真理への賭けや忠実さはここには現れない。逆にラカンは、「己の欲望について諦めることなかれ」を倫理の格律として提起したが、そのとき彼はこうした点に触れている。なぜなら、欲望とは無意識の主体の構成要素であり、それはしたがって優れて知られざるもの—非知だからだ。バディウにとってラカンの有名なテーゼ「己の欲望に譲るな」は、「自分が知らない自分自身のそうした部分について諦めるな」を意味するのである²³⁾。

バディウは、こうしてスピノザ主義をラカンから切り離れた上で、ラカンを包含し乗り越える体系を、その企図のひとつとしていると評してもいいだろう。そしてその企図のなかで、「縫合」の論旨もそのエッセンスを取り込みつつ、より正当な数理論理学モデルに包括するのである。

8. ミレールにとってのスピノザ=ラカン主義の問題点

同じ頃、ミレールは何を考えていたのだろう。

一九八九年一月二九日、二月六日と、二回の講義を、かれは「スピノザ的臨床」の議論にあてている。一九八九年一月二九日の講義での発言を引こう。

このセミナー[第十一巻]の終わり、二四六-八頁を注意深く読んでいただければ、神への知的愛を援用したあと「経験はわれわれに、カントがより真実を見ていると教えています」と結論づけるラカンに、いざさかのノスタルジーがないわけではない、という点にかんしてわたしに同意してくれるかと思えます。ラカンのパラノイア性人格についての博士論文にはラテン語のエピグラフとしてスピノザの『エチカ』の定理が掲げられている、ということも以前おはなしましたね。このことから、ラカンの初期の臨床がスピノザ的臨床をパースペクティブとしているといっても言い過ぎということにはならない、とわたしには思われます。

フランス語で、このエピグラフに掲げられたテキストをご紹介します。これは『エチカ』第Ⅲ部の定理五七です。「各人のなんらかの情動は他のひとの情動とは異なっている。それは一方の本質が他方のそれと異なっているのと同様である」。わたしはこれを、ラカンとスピノザとの関係の痕跡だととっています。当時のかれの、スピノザ的臨床の野心の痕跡です。

この最初の部分、セミナー第十一巻においてスピノザからカントへの移行が起きた、というのは、言ってみればラカン派の「公式見解」としてよく知られているが、意外なのは後半、ミレールが少なくとも一時期のラカンをここまで強くスピノザに引き寄せている点である。

しかし、精神分析臨床にとって重要である欠如の機能を、スピノザは完全に否定しているというかつての問題はどうなったのだろう。ミレールは引き続き次のように論じている。

スピノザによる欠如の批判を導いているのは実質的には数学への参照です。二年前にも手短にご説明しましたが、それは世界を数学的証明によって整理することで知覚するための努力であり、このときたとえば三角形の三角は二直角にひとしいということが三角形の性質と本質から導かれる、というようなものです。ラカンがパラノイアについての博士論文のエピグラフとして選んだ一節が述べているのもこのことです。各人の情動はその本質にもとづいており、本質がそれぞれ違うように情動もそれぞれ異なっている。各人の情動はその本質から導かれるのは、それは二直角の和が三角形の性質から導かれるようなものです。スピノザ的臨床、それは言ってみれば数学的臨床です。[…]

それは、精神分析の経験がもたらしてくれるように、それぞれの人間はひとつのマテームをもつ、というものです。精神分析が、つまりわたしにとってのわたしの精神分析が、という意味ですが、それが教えてくれたのはこのことです。だからこそ、その固有のマテームを知ることから成り立っているスピノザ的経験とも合流することになるのです。

ここではむしろ、ラカン後期のいわゆる「マテーム」がスピノザ主義にあてられる。この場合、欠如という問題設定の否定はむしろなんの問題にもなくなってしまう、という可能性さえ示唆される。

だが、それが最終的結論ではない。かれはこれに先立つ数年前、一九八五年六月二六日の講義で、すでにこのようなことを述べている。

スピノザには欲望について「切り離し」の倫理の概念がある。つまり、欲望をただシニフィアンによってのみ定義することです。《他者》のもとで、シニフィアンによって分節化された定義です。これは超越的愛を可能にする。つまり喪失なき愛であり、喪失と犠牲を根底としない愛です。われわれは別の道を行います。それは対象の犠牲を愛の条件とする道です。この点にかんしては、超越的な愛ではありません。シニフィアンによる純粋な疎外に基づかない愛ではなく、その分離の相関物に基づいた愛です。

この相関物はむしろ対象aである。そしてふたたび一九八九年のミレールは冗談めかしている。マルクスは女たちに囲まれていたおかげで剰余価値論（ラカンはしばしばこれを対象a＝剰余享楽と等置する）を書くことができたが、女に囲まれて『エチカ』を書くのは無理だろう、つまり無理矢理にでも《他者》に欠如を見出そうとするヒステリー者との出会いがスピノザには欠けているのだ。絶対的な知と絶対的な享楽の合一を「至福」として可能にするスピノザにたいし、ヒステリー者は知と享楽の峻別を、そしてその峻別を通じて永遠に満たされない欲望の維持を要求するからだ。もしスピノザにそんな出会いがあったなら、『エチカ』には第六部があったろう、第四部「隷従」第五部「自由」そして第六部は「再隷従」であろう、そうミレールは語るのである。

9. ラカンマイナススピノザ

こうしてみると、エピステモロジー・サークルの若者たちが扱うスピノザは、かれらがラカンに取り組む際のひとつの切り口でもあると言える。

ミレールはスピノザとラカンを重ねるうえで、スピノザに欠如の問題を持ち込み、バディウはそれを批判する。しかし、ミレールは最終的にはこの路線を諦め、ラカンにおいてはマテームらに代表されるスピノザ的な自己生成性が認められはするものの、分析行為の成立条件としての欠如の導入は避けがたいものだと考える。逆に、バディウはより高度な数理論理学に依拠することで、そこから内在的に派生する決定不可能性の位置に主体的選択の余地を踏み込もうとする。不可能性を形式化の果てに求める、という意味での「現実的なものの思想家」としてのラカンに親近性を覚えるかれは、数理論理的にたっし自分のモデルではその出発点の公準として空虚が要請されるがゆえに、ラカンからもスピノザ主義を抜いてやろうと考えるのである²⁴⁾。

ミレールにとってもバディウにとっても、その取り組みは結局ラカンからスピノザをマイナスする作業に落ち着いた、具体的には空虚ないし欠如という問題を堅持してラカン理論を再整理することに帰着した。ミレールがスピノザ的分析に触れるのはこのほんの数回であり、その三〇年以上に

わたる講義では終始、欠如が精神分析の最重要概念という立場を維持している。他方で、バディウは存在論に移行し、かつより尖鋭的な数理論理学的モデルを用いることで、生成はスピノザ主義ほどには自生的に進まないこと、その契機となるのは分析家との転移関係ではなく、あくまで主体であること、そしてその主体の発生自体は存在から必然的に派生するものでありながら、どのようなモデル化を行うかは主体に大きな自由が残されていることを論じようとしている。バディウ本人の状況整理を借りれば、パルメニデスが「同一者、それは同時に思惟かつ存在である」と述べたように、哲学がその空虚を位置確定するのは同一者においてだが、精神分析では空虚の穴は《他者》の場にある、そこに違いがあるが、しかし数学と愛の二重の逆説的条件によって、未知の真理とその真理についての知の分離の地点へ空虚を位置づけるという点では交錯する²⁵⁾、とされる。ここで、数学は数理論理学モデルやマテームであり、愛は、すくなくとも精神分析においては《他者》の欠如と密接に関連する「転移」の問題圏と言い換えてもいいが、このまとめはおそらくわれわれの見る「ラカンマイナススピノザ」とも合致するだろう。

ただし、この引き算はスピノザ主義の消滅を意味しないことには留意が必要である。

ミレールの「マテーム」についての言及に見られるように、ラカンは、言ってみれば最後まで半分はスピノザ主義者なのである。その言及からも伺えるように、マテームそしてサントーム論といった晩年のラカンを主体の構造論として見るのであれば、そこに空虚のポジションが必要とは言いつてもいい。主体理論としてみれば、空虚抜きでラカンの主体の理論に可能性がないわけではない。ある種の自己開示=生産運動の自生性、精神分析の伝統ならたとえば「昇華」と呼ばれる概念もそこに位置を占めるだろう。しかしそこに実践が入れば、これもミレールが触れるように、すぐさまヒステリー者がこの可能性を台無しにしてくれる。精神分析の伝統なら、たとえば「転移」と呼ばれる概念がここに含まれる²⁶⁾。しかし、このふたつはあくまでも並行していることは、ミレール自身の議論からもはっきりしている²⁷⁾。

バディウにおいても事情は近い。バディウの数理論理主義はあくまで「真理の自己開示=生産運動」というモデルに忠実なのである。ただしそこに必然的な決定不可能性が生じるがゆえに主体がなければならないこと、そしてそのモデルを成立させるために始めに空虚をおかねばならないことが必要となる。このうち前者のゆえにバディウはラカンとの親近性を改めて感じ、後者のゆえにスピノザを否定する必要がある。しかし、議論の枠組の出発点そのものは、ある意味でやはりかれにとってのスピノザ主義なのである。

ミレールのことばをもじって皮肉に表現すれば、それはスピノザに空虚を持ち込もうとするふたりのヒステリー者のふたつの戦略、そんなふうには言っていないのかもしれない。

注

1) 坂本尚志『「分析手帖」とスピノザ 構造と主体への問い』、本誌所収。

2) Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, Presses universitaires de France, 1998, p. 182.

3) 以降 *Cahiers pour l'Analyse* は CpA と略記し、その後に巻数を付す。

Jacques-Alain Miller, *La Suture (Éléments de la logique du signifiant)*, CpA 1, 1966, pp. 37-49; Jacques-Alain Miller, *Action de la structure*, CpA 9, 1968, pp. 93-105; Alain Badiou, *Marque et manque: à propos du zéro*, CpA 10, 1969, pp. 150-173.

- 4) Louis Althusser, lire *Le capital*, t. I, F. Maspero, 1966, p. 14, p. 46 etc. ここでのアルチュセールのいくつかの見解の一面をミレール、バディウのそれぞれが代表し、そしてのちにみる「自己批判」での「スピノザにおける矛盾の不在」をそれぞれが「欠如」ないし「空虚」の理論化で引き継いだ、というアルチュセール中心の読みも可能であるが、本稿では十分に扱えなかった。
- 5) Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, F. Maspero, 1966.
- 6) Alain Badiou, L'autonomie du processus esthétique, *Cahiers marxistes-léninistes*, N°12/13 (VIII), 1966, pp.77-89. もっとも、ここでバディウが扱ったのはマシュレの論考「トルストイ批判としてのレーニン」であり、ここにはスピノザは直接には登場しない。だが、マシュレの用いるフレームに大きな違いはない。
- 7) CpA 1, p. 39.
- 8) CpA 10, pp. 155-156.
- 9) Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, p. 185-.
- 10) 藤井千佳世「概念の哲学から生命の哲学へ」、本誌所収。
- 11) Jacques-Alain Miller, *Matrice. Ornicar? 4*, 1975, pp.3-8.
- 12) Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Editions du Seuil, 1982.
- 13) Alain Badiou, *Le nombre et les nombres*, Seuil, 1990, p. 36.
- 14) リヒャルト・デデキント『数とは何かそして何であるべきか』(瀧野昌訳・解説、筑摩書房、二〇一三)
- 15) Alain Badiou, *Le nombre et les nombres*, p. 36.
- 16) たとえば以下である。Alain Badiou, *Sujet et Infini* in *Conditions*, Éditions du Seuil, 1992.
- 17) Peter Hallward and Knox Peden (ed.), *Theory from Structure to Subject: An Interview with Alain Badiou*, Paris, France, 6 May 2007, *Concept and form*, v. 2. *Interviews and essays on Cahiers pour l'analyse*, Verso, 2012, pp. 273-290.
- 18) Alain Badiou, *Le nombre et les nombres*, p. 39.
- 19) Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, 1988.
- 20) ケネス・キューネン「集合論：独立性証明への案内」(藤田博司訳、日本評論社、二〇〇八)。
- 21) Alain Badiou, *Le nombre et les nombres*, pp. 95-96.
- 22) Alain Badiou, *L'être et l'événement*, p. 136.
- 23) Alain Badiou, *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*, NOUS, 2003.
- 24) その主著『存在と出来事』の続巻『諸世界の論理』(*Logiques des mondes*, Éditions du Seuil, 2006)では、前作ではそれなりに登場する縫合概念や多少言及のあるミレールの名がほぼ登場しない。これ以降も依然としてラカンそしてスピノザへの言及は多いことを考えれば、このあたりでバディウは年来の問題にけりをつけたと感じているように見える。本稿もその時期までのバディウを対象とする。
- 25) Alain Badiou, *Conditions*, p. 285.
- 26) ラカンのセミネールを通覧し、昇華という項目を拾えば気づくことのひとつは、「昇華→転移」という

流れの反復である。たとえばラカンが昇華についてもっともおおくを語った第七巻は「転移」と題された第八巻に移行し、第一四巻と第一五巻ではともに「われ思う」「われ在り」についての四角形の図式が用いられるが、その項のひとつは昇華から転移に関係する内容に入れ替えられる。昇華ならばそこにはある種の自己構造化があり、転移ならば分析家の介入は必須である。ラカンが分析家である以上、この流れは当然と言えば当然だが、しかしこの反復は、ラカンがつねにこの自己構造化の側面に惹かれていたことをも意味しないだろうか。

- 27) ミレールは一九七八年の論文「精神分析のアルゴリズム」において、ブラウアーの選列概念を援用している。本来は「創造主体の理論」へと繋がるこの概念を、ミレールは lawless な選列から lawlike な選列への移行に転移が必要である、と読み替えている。Jacques-Alain Miller, *Algorithmes de la psychanalyse, Ornicar?*, 1978, n° 16. pp. 15-24. 一九九二年の「新しいシニフィアンへ」ではカントールの対角線技法で分析家の解釈を説明しようとする。Vers un signifiant nouveau, *Revue de l'ECF* no. 20, 1992, pp. 47-54. マテームにおいても主体の問題が復活していることに留意されたい。

Deux Spinoza: Une contribution au débat entre Badiou et Miller

Kenji NOBUTOMO

Dans les années 60, parmi le « cercle d'épistémologie », la présence de la théorie spinoziste était singulière. Jacques-Alain Miller, qui avait identifié son maître Lacan avec Spinoza, a systématisé la théorie lacanienne sous le nom de spinozisme. Il a essayé de faire la synthèse de deux théories : l'une est « l'auto-déploiement de la vérité », l'autre est la puissance générative du « manque ». Alain Badiou a critiqué cette systématisation aussi sous le nom du spinozisme, et a discuté sur l'impossibilité d'intégrer la notion de manque dans la théorie mathématico-logique. Cependant, Badiou et Miller ont tous les deux changé de position par la suite. Badiou, qui a toujours rejeté le projet de Miller, a essayé de dépasser le lacanisme pour l'intégrer dans la théorie du « vide » en utilisant, dans sa théorisation, une mathématico-logique plus sophistiquée. Miller a pointé la possibilité théorique de lire le lacanisme comme une « psychanalyse spinoziste », mais au final, il a remarqué une difficulté pratique causée par la négation spinoziste du « manque ».

概念の哲学から生命の哲学へ — カンギレムによるスピノザ主義の展開

藤井 千佳世

はじめに

スピノザとカンギレムの関係を論じる前に、1960年代後半からフランスを中心にスピノザ・ルネサンスが広まるが、その契機となったゲルー¹⁾とドゥルーズ²⁾の研究の意義だけ簡単に確認しておく。ゲルーは「絶対的合理主義」、ドゥルーズは「表現の問題」という観点から、スピノザ哲学を解釈する。マシュレは、ドゥルーズの「表現の問題」がスピノザ哲学そのものと対応しているかどうかは議論の余地があるが、それでも、ゲルーとドゥルーズの解釈が同時期に発表された意義は大きく、「理性の内的な要求」に徹底して付き従ったゲルーのテキスト内在的な解釈のスタイルも、それ自体ではドグマティックなスピノザ像をより強固にするものでさえあったが、ドゥルーズの表現的生命主義的解釈のスタイル——スピノザを読むことは、出来上がった思考ではなく、形成途上の思考に参与すること——との対応において、決定的な衝撃を与えたと指摘している³⁾。もう少し言葉を足すなら、『エチカ』が幾何学の秩序で構成されているという事実には誰よりも真剣に向き合ったゲルーの解釈に含まれる最も重要な部分——構造的、發生的方法——を、スピノザが表立って論じなかった問題に注目したドゥルーズの解釈——「心からの怒りを表現し告発と解放に向けて実践的テーゼを立てゆく」(DELEUZE, 1981, p. 43) ものとしての「備考」の位置付けに象徴される——があらわにするという、この両者の解釈の共鳴が、スピノザの必然性の哲学の新たな理解に繋がった。

ここで問題にしたいのは、まず、「表立っていないスピノザ」の由来である。スピノザが表立って論じなかった事柄が、なぜこの時代にスピノザ解釈の問題として浮上したのか。さらに、この「表立っていないスピノザ」は、理性の内的な要求に徹底して付き従う「絶対的合理主義」とも共鳴しているわけだが、スピノザ主義がこの共鳴において受容された背景は何であり、それがどのような問題の広がりをもっていたのか。これらの問いは、より根本的には第二のスピノザ・ルネサンスにおいて、スピノザ哲学に何が賭けられていたのかという問題にも関わるだろう。本稿で論じたいのは、カンギレムの哲学は、それ自身はスピノザについてほとんど語っていないにもかかわらず、これらの問題に深く関わっているということである⁴⁾。第一節では、「表立っていないスピノザ」にはカンギレム哲学を彷彿させる要素が認められるという点を確認する。第二節では、徹底した理性主義とスピノザという問題が、カンギレムのカヴァイエス伝の中でどのように定位されたかを見る。第三節では、このカヴァイエス伝の中で提起された問題が、カンギレム自身の哲学においてどのように展開し、この展開に伴って、スピノザ主義がどのような新たな様相を呈するに至ったのかを見ていきたい。

1. エトロジーとしてのエチカとカンギレム

「表立っていないスピノザ」として特に印象的なのは、エトロジーとしてのエチカという問題である。ドゥルーズは、しばしばスピノザが用いた生物の比喩を取り上げ、クモとハエの戦いを観察していたという逸話にまで結びつけて、エトロジーとしてのエチカというイメージの補強に努める。そして、スピノザ研究者の多くが何らかのひっかかりを覚えるところだと思うが、「構成上の統一」という観点からスピノザをジョフロワ・サン＝ティレールの先駆者として位置付けて（cf. DELEUZE, 1968, p. 257, 1981, p. 158）、（スピノザがほとんど語っていない）「実験の役割」の重要性を強調し、このようなものとしてのスピノザ哲学をユクスキュルのダニの生態の研究と接近させる⁵⁾。この解釈の傾向には、明らかにカンギレム哲学を彷彿させるものがある。

エティエンヌとイジドールという二人のジョフロワ・サン＝ティレールは、カンギレムの奇形学、アノマリーの発生に対する関心の中で重要な位置を占める。「奇形と怪物的なもの」（『生命の認識』第二版の付加論文）においては、「自然の法則に例外はなく、博物学者たちの法則には例外がある」（イジドール）という公式に基づき、実験奇形学——特にカンギレムは、エティエンヌ・ジョフロワ・サン＝ティレールが行った「胚のアノマリーを引き起こす実験」に注目している——が展開されたことで、奇形学を一つの自然科学にしたこと、「有機構成の法則によって支配された奇形学的な有機構成の諸々の型が実在することに気づいた」（CV183）ことを二人のジョフロワ・サン＝ティレールの功績として評価している⁶⁾。

ユクスキュルに関しては、カンギレムは『生命の認識』において次のように言及している。「ダニは自分の生殖機能を数時間で達成するために十八年間生きることができる。注目すべきは、相当に長い時間を通じて、その動物はたとえば森のような環境から発するあらゆる興奮にたいして、全面的に無関心で無感覚なままいることができるということであり、他のどんな興奮をも排してその運動を始動することのできる唯一の興奮が、酸敗した脂肪質の臭いだけであるということである」（CV146）。「問題は、理論上は無制限の数の興奮を生み出す物理的環境の豊かさから、動物は若干の信号（メルクマール）しか留めないという点である」（CV145）。このユクスキュルのダニの研究が、「生命の認識の中には、精神が決めるわけにはいかない座標軸の中心、絶対的とも呼べそうな座標軸の中心がある」（EHPS352）というカンギレム哲学の根本にある考え方に決定的な意味をもっていたことは確かであり、生命のオリジナリティとしての規範形成力、動物による環境の有機構成の延長としての技術論、（第三節で検討する）学知としての生命の認識、認識における誤謬の位置付けなど、様々な問題において、彼の非人間中心主義的な思考のモデルとなっている。

スピノザ・ルネサンスの一つの大きな契機となったドゥルーズの研究、その中の特に「表立っていないスピノザ」を構成する部分が、カンギレム哲学と顕著に重なっていることを確認したが、カンギレムのテキストの中で、明示的にスピノザの名前が出てくることは極めて少ない⁷⁾（フーコーは、「一緒に考え、一緒に仕事をしながらも、その著者たち自身については、何も書かない何人かの著者をもつこと」（『フーコー・コレクション6』ちくま学芸文庫、2006、p. 411）の重要性について語っているが、カンギレムにとってスピノザがそういう著者に当たるのかが、本稿を通して検討される）。ただし、実際にカンギレムの講義を聞いていたマシュレは、ダランベールの百科全書の「適

応」の項目の説明において、スピノザの第三種認識が実践されているのを感じ、神の知的愛の概念をもって教室を出たと言っている⁹⁾。カンギレムの講義には、暗にスピノザを感じさせる要素があったことが推測される。

また、カンギレムは、「脳と思考」（1980）の最後で、印象的な仕方、スピノザに対する共感を語っている。それは、所謂スピノザの必然主義に収まりきらない「要求としての自己意識」に向けられる。「思考とは、世界への現前において自己意識を要求する人間の実践であり、それは私という主体の表象ではなく、要求（revendication）である。というも、この現前は警戒であり、より正確には監視なのだから」（CP29）。「要求としての自己意識」は、俯瞰する主体ではなく、「現前-監視の主体的機能」である。カンギレムは特に、スピノザの生涯における唯一の激情を語るエピソードに注目する。スピノザは、ネーデルラント連邦共和国の政治指導者ヤン・デ・ウィットが、フランスの侵略に憤慨した暴徒によって殺害されたとき、この虐殺に狂喜する民衆を見て怒りに震え落涙し、民衆の暴虐を責めるために、「野蛮極まるものども（Ultimi barbarorum）」と書いた紙を街の壁に貼付けにしようとした。カンギレムは、この「既成事実に対し反抗するための必然的なressort（バネ・衝動・権限）」（CP31）、要するに外へと跳ね返して出ていく力であると同時に裁量権でもある力からスピノザ哲学を理解し、「掻き回し好きで落ち着きのない気質」から距離をとって自らを擁護したデカルトの慎重さよりも、「野蛮極まるものども」という紙をもって住処——哲学的慎重さ——から出ようとしたスピノザに対し、より強いシンパシーを示す。

この独特のスピノザ理解には、カンギレムにとってスピノザに対する元来の関心が、ブランシュヴィックというよりもラニョー、アランの影響の下形成されているということ⁹⁾、しかし、反戦運動¹⁰⁾を通して、平和主義の立場において師アランとの間に決定的な確執が生じたこと、さらには、このスピノザに対する共感が、カンギレム自身の哲学の主題——「異議申し立ての試練」の中で奮起される規範形成力の哲学——と密接に関わっているということ等、カンギレム哲学の生成史という観点から考慮すべき問題が色々含まれているが、この独特のスピノザ理解の形成にとって何よりも大きかったのは、レジスタンス活動の盟友であるカヴァイエスのスピノザ主義からの影響であると考えられる。ただし注意すべきは、カヴァイエスのスピノザ主義とカンギレムがカヴァイエスを通して提示したスピノザ像の間には、微妙なねじれが生じているという点である。

2. カヴァイエスのスピノザ主義からの影響

カンギレムは、カヴァイエスについて何度も講演を行っており、その中でカヴァイエスのスピノザ主義に言及している（ちなみに、カヴァイエスがナチスによって処刑された翌年（1945年）の最初の講演では、スピノザ主義について触れられていない。1946年にカンギレムは、フリードマン¹¹⁾がカヴァイエスとマルク・プロッホに捧げた『ライブニッツとスピノザ』（1946）の書評を書いており、その後、1947年の論文（“Jean Cavailles(1903-1944)”）では、スピノザ主義は彼のカヴァイエス解釈において決定的な意味をもつものとして、しかも印象的な仕方——「概念の内的弁証法」の解釈との連関においてヘーゲル主義かスピノザ主義かを問う形で——言及している。クーチュラやラッセルの汎論理主義的ライブニッツ解釈に対し、フリードマンは人間主義的なライブニツ

ツ解釈を提示し、そこに非人間主義のスピノザを対置させるが、このスピノザ理解が、カンギレムのカヴァイエス理解に大きく影響したことが推測される)。ペデンは次のように指摘する。「カンギレムによって要約され示されたカヴァイエスという範型は、スピノザ主義の〈概念の哲学〉の政治的、倫理的含意が実際どこにあるのかに関し、問題の解決というよりも在り処を示す」(PEDEN, Knox, *Spinoza Contre Phenomenology*, Stanford, 2014, p. 23)。カヴァイエスのスピノザ主義自体は数理哲学という専門的な領域において生じたものであったが、カンギレムのカヴァイエス論を通して、「フランス哲学にとってそのより広範な意義が歴史的観念において明晰になり」、「スピノザ主義の意味が、新カント主義の特異な特徴から現象学に対する戦いにおけるキーリソースへと変化した」(ibid.)。カンギレムのバシュラール論の中の有名な一節がある。「概念に働きかけることは、外延と内包を変化させ、例外的特徴を取り込み一般化し、その概念を生まれた領域の外へ輸出し、それをモデルとして採用し、あるいは逆にそれに合うモデルを探すことである。要するに、概念を調節しながら変化させ、概念に形式としての機能を徐々に与えることである」(EHPS206)。われわれはここで、カンギレムがカヴァイエスのスピノザ主義にどのように働きかけたのか確認したい(どのようにそれが、生まれた領域の外へと輸出されているかという問題は第三節においてを見る)。

カンギレムは、同時代の誰よりも早くフッサール現象学に接近したカヴァイエスが、数学の宿命における本質的連鎖の説明という観点から現象学を早々に見限り、そして最終的にスピノザ主義を貫いた点を強調する。反現象学、反デカルト主義の象徴、すなわち「私は別様にはできない」というのは別の必然性を問題にするスピノザ哲学が、「コギトなしの哲学の最も徹底した試み」(VM31)として、カヴァイエスの「概念の内的弁証法」にとって大きな意味をもっていたという点が強調されるが、カンギレムにとってより大きな問題であり、カヴァイエス伝を通じて繰り返されるのは、カヴァイエスが数学に求めた必然性と同じ必然性、「概念的厳密さ」(VM13)でもって生きたということである。カンギレムは、「哲学者カヴァイエスとレジスタンス活動家であるカヴァイエスの統一」(OCIV225)をめぐる考察からスピノザ主義者としてのカヴァイエスに行き着く。「有名な言葉を用いるなら、批判を武器にすることと武器で批判することは遠い。しかしカヴァイエスに固有なのは、それを一つのものとして——直観的にといえようか——考えていた点である。彼自身戦闘の前も最中もスピノザ主義者であると言っていた。スピノザ主義者、それは「意志と知性は同一である」という系を理解し、そしてその備考の終わりに記される「奴隷であるためではなく、自由に最善をなすために人民が統治され導かれるべき条件を教えるということから、この学説は共同社会に有用である」を読んだ者ではないか」(VM45-46)。

カンギレムは、哲学者としてのカヴァイエスのレジスタンス活動の特殊性を、実際に武器を手にもった実地の行為であった点に見て、それを他のフランスの哲学者の反戦の態度との対比の中で、際立たせている(特に、クーチュラのライブニッツ研究——普遍記号学構想の探求を国際的協力の平和的道具として展開——との対比は興味深い)。徹底した理性主義が、必然的な抵抗の力として、カヴァイエスのレジスタンス活動において発揮されたという側面は次のテキストでも強調される。「ナチズムは、それが知的というよりも野蛮な仕方でも普遍的なものを否定する限りで、そしてそれが理性的な哲学の終わりを告げ、そうなることを求めるものである限りで受け入れることがで

きない。受け入れられないものに対する戦いは不可避である」(VM37)。

ペデンは、この「ナチズムの到来に対する理性の普遍性」を、ヘーゲル批判という観点から、『精神現象学』のイポリットの翻訳に対するカンギレムの書評(“Hegel en France” (1947))に結び付けて理解する。「カンギレムは、カヴァイエスの(ヘーゲルの意味における)〈世界の判断〉の拒絶と最終的な死を、『歴史の否定性を確かめるためか、それとも理性とともに歴史をしのぐためか』(OCIV297)、どちらに理解されるべきかを問う。カンギレムの答えが後者であることは明らかである。歴史がナチズムの到来を説明するなら、[...] カヴァイエスは歴史に対する理性の力を説明する」(PEDEN, op.cit., p. 22)。ヘーゲルに対するカヴァイエスという構図は必ずしも自明の事柄ではなく、ここではこの問題に立ち入らないが、「ヘーゲルかスピノザか」という問題が、一方でカヴァイエスの数理哲学における内的弁証法の解釈の問題、他方で厳密の哲学者カヴァイエスの抵抗の意味の問題としてカンギレムによって提示され、理論的にも実践的にも、「ヘーゲルよりもむしろスピノザなのだ」という答えを、カンギレムが既に1947年の時点において明示的に与えていたという点は、後のスピノザ・ルネサンスの展開との関連において注目に値する(特に、内的弁証法の問題に関しては、レイモン・アロンがカヴァイエスのスピノザ主義を、ヘーゲル主義と言い換えて理解しているのに対し、「ヘーゲル主義?それについて私は何も知らない。スピノザ主義?私はこちらの方に心から賛成する」(OCIV270)という形でアロンを批判している)。また、カヴァイエスがナチズムに向けた不可避の抵抗の力、それを「なすべきこと」として引き受けることこそが理性であるという主張、とりわけ、このようなものとしての理性をヘーゲル的な理性に對置するという考え方は、カンギレム自身の「生の規範」の問題にも通じる。

カヴァイエスが引き受けたものの特殊性は、それが「最も直接的で、緊急で、さらに確実に最も危険であることがわかる義務」(OCIV, p. 224)であったということである。カンギレムは、カヴァイエスが前線で戦ったという事実を通して、「内的必然性の哲学」が、差し迫った要求、危険、賭け、こういうものと表裏一体であるという側面を強調する。ここで理性は、抗いがたい衝動において発揮される力として理解されているわけだが、この問題は、特に『正常と病理』において主題的に論じられる、「異議申し立ての試練」の中で奮起される、無関心とは根本的に相対立する力の問題、すなわち、機械論、生物学的実証主義、平均的人間という無関心の思考の系譜に對抗する、カンギレム自身の規範形成力の哲学の問題へと展開していく。カンギレムは『正常と病理』において、「規範は、その規範が役立つような要請に応えないものが規範の外に実在するという事実から、規範の意味と機能と価値を引き出している」(NP176)と述べている。これに関しマシュレは次のようにコメントしている。「規範は、賭けあるいは挑戦のように、アノマリーやイレギュラーに対する懸念を通してしか実際的な影響力をもたない」(MACHERY, 2009, p. 138)。カンギレムにとって問題なのは、無関心による安定性ではなく、賭けや挑戦といった機会を経て初めて存在理由をもつような規範である。この問題意識は、カンギレムによるカヴァイエスの「コレクティから賭けへ」からの引用にも表れている。「『意識の活動性そのもの、理性と生成の関連——はじめは不透明であるが、しかし部分的にその活動性が浸透している——が、ここで賭けられている。賭けは、純粋な生きた活動と自律的な思索の間の分割線上にある。すなわちそれは、未来への飛躍、根本的な

新しさの認識、危険であると同時に、秩序を課すことによる支配の試み、対称性の構築である』(CAVAILLÈS, op.cit., p.652)。われわれはここでおそらく、賭けにおいて、われわれの友の生と思考の統一を見出すだろう」(OCIV270)。

カンギレムは、カヴァイエスの思考にとって実践ということがもつ特別な意味を、カヴァイエスが捕虜生活の中で『論理学と学知の理論』を書き上げたことに触れつつ、次のような仕方でも語っている。「通常、哲学者が道徳について書き始めるのは、病床に伏したときである。しかしカヴァイエスは、戦闘で死のうとしたときになしうることをすべてなして、論理学を構成した。こうして彼は、道徳を書くのではなく、与えたのだ」(VM33)。

以上から、「脳と思考」におけるカンギレムのスピノザに対する独特の共感が、スピノザというよりも、スピノザ主義であったカヴァイエスの生き方と重ねられているのは明らかである。ただし強調すべきは、カヴァイエスのスピノザ主義は、必ずしも自明の事柄ではなく、むしろカンギレムが、哲学者カヴァイエスと彼のレジスタンス活動の統一をどのように理解するべきかという問いの中で得た一つの解釈であるという点である。数学の哲学、内的必然性、概念的厳密さ。大きく見るなら、ここに根本的なスピノザ哲学からの逸脱があるわけではなく、「表立ったスピノザ」として受け入れることはできる。カンギレムは、カヴァイエスの数理哲学が内包する必然性が生において行使されるということはどういうことを問い直す。こうした問いの中で、カンギレムは、スピノザ主義を直観主義から遠ざけ、意識の哲学に對置し、それと同時に必然性と表裏一体である、緊急性、危険性、賭けといった要素を浮かび上がらせる。勿論、これが直接的にスピノザ主義と結びつけられているわけではないが、カヴァイエスの思考と実践の統一をめぐる問いの中で、概念的厳密さ、スピノザ主義、賭け、これらが並列された上で、理性と抵抗、理性と歴史(スピノザかヘーゲルか)、哲学と実践(スピノザとニーチェの接近)、これらの問題が、概念の哲学における必然性の解釈の問題として提示されたことは、後のスピノザ・ルネサンスにとって、間違いなく大きな意味をもっていたといえよう。こうして、カンギレムは、スピノザの数学的必然主義の問題を、概念の哲学を媒介に微妙に生の哲学の方向へとシフトした。

次節では、以上の問題がどのようにカンギレム自身の哲学において展開されているかを、「概念と生命」において、概念の哲学と生命の哲学、数学と生物学の問題がどのように関連付けられているか、さらにこのテキストがのちのスピノザ研究にどのような示唆を与えているかという点に注目しながら、検討する。

3. 概念と生命

「概念と生命」¹²⁾では、「概念と生命は相容れない」というベルクソンの直観主義を批判しながら、人間の経験、意識に依存しない概念——「客観的、質料的にア・プリオリなもの」——を、細胞生物学、発生学をモデルに理解することが目指される。カンギレムの根底には、「生命の認識の中には、精神が決めるわけにはいかない座標軸の中心、絶対的とも呼べそうな座標軸の中心がある」という考え方がある。『生命の認識』では、その中心が「規範形成力」という(スピノザのコナトゥスに近い)概念によって、環境に對峙する生物学的主体の側から考察されていたが、「概念と生命」

においては、「絶対的とも呼べそうな」中心が、主体というよりも自然に根ざしているという意味で、客観的な基盤をもつという観点から考察される（「表立っていないスピノザ」とカンギレム哲学との関係という観点からすると、この「概念と生命」の全体の論旨は、ドゥルーズのスピノザ共通概念（理性的認識）解釈と対応していると考えられる¹⁹⁾）。

「概念と生命」の主な目的はベルクソン批判にあるわけだが、議論の最大のポイントは、このベルクソン哲学の再検討を通して、哲学史においてはカテゴリーに関わるものとみなされてきた概念化という働きが、個体発生の問題に関わるものへと移行されている点にある。ここでは概念によって生命へとアクセスする三つの道が検討される。1／知性から生命へ（アリストテレスの普遍概念、唯物論の類似、カントの超越論的論理）、2／生命から知性へ（ベルクソンの直観主義）、3／概念＝生命（暫定的にヘーゲル主義、生物学）。

1) まず検討されるのは、博物学において種の記載分類のモデルとなってきた概念と生命の関係である。アリストテレスの類-種概念は、曰く言い難い（ineffable）個体と、虚構としての概念を背負いこむ。普遍は特異性を例外にし、除外されるものを生み出すが、個体の側から「生命へのアプローチすべての等質性」（EHPS340）は理解できない。唯名論の普遍概念は、経験の人間の処理に過ぎない。類似による特殊なものから分離された共通のもの考察、抽象化は、「普遍の本質がないのを埋め合わせる代行機能」（EHPS341）に過ぎず、唯名論の概念では、アリストテレスの普遍概念同様に、自然の中にある、自然に根ざした本性については語れない。

カントの論理の地平は、概念の視点から見たある領域の境界である。概念は一つの視点であり、概念を分析しても概念にしかならないように、地平は地平にしか分解されない。種は亜種に分解されても個体には分解されない。「超越論的論理は、自然を物理法則の系としてア・プリオリに構成するが、事実として自然を生きた有機体の劇場へと構成するには至らない」（EHPS344）。「自力で築き上げられる有機体という観念でもある自然の目的という観念は、カントにおいてはカテゴリーではなく、統制理念であり、その適用は格率によるしかない」（EHPS345）。この元型的知性の視点にたつなら、概念は認識であると同時に存在の生成の源でもあるのだが、カントはこの視点にたつことを禁じている（これを禁じなかったのがヘーゲル）。結局カントは、「博物学者の＜論理の地平＞と、能産的自然の＜製作の地平＞とも呼びうるものとを同一視することを認めない」（ibid.）。要するに、類-種概念、類似、カテゴリーを与えるという認識の操作は、自然の側に事実として存在する生命、その生命の組織化の理解には向かない。概念をこのようなものとして考える限り、ベルクソンの言う通り「概念と生命は相容れない」ものに留まる。

2) ベルクソンにとって生命の創造的持続は直観によってしかつかめない以上、当然、生命と概念は相容れないわけだが、では、ベルクソン哲学において概念はどのように理解されているか。この分析から、『物質と記憶』と『思想と動くもの』とでは、違うレベルの概念——「生活がうまくいく」ことで根拠付けられる一般性から「事象性そのものに内在する一般性」へ——が問題になっていることをカンギレムは示す。

「ベルクソンの表現によると、生命は「曖昧模糊としたままでいる」こともできた。[...] しかし

実際には物質があり、生命を分割し、多様化し、分散させ、増やし、生命がなんらかの形で自己分裂に陥らざるをえないようにする。生命が反復されるための基礎もそこにある。物質は、生命の数を増やし、生命が特殊化 (spécifier) せざるを得ないように、すなわち同一性を模倣せざるを得ないようにする」(EHPS353)。この物質という障害を通した生命の特殊化、「生命は同一のものを再生したがっているように働く」(EHPS352) ことが、ベルクソン哲学においては一般性——カンギレムによると「事象性そのものに内在する客観的一般性」(EHPS350) ——の由来であり、こうして生命が物質という障害に適応し、組織化することが、人間による道具の発明、ひいては概念の発明にまでつながる。「生きているものはすべて、細胞でも組織でも一般化を行う。生きることはどんな段階でも、選択し、切り捨てることである。[...] 同化は一方では栄養 [...] である。しかし同化は、同化されるものを一様に無差別に扱うことでもある。この違いは留め置かれるか捨て去られるかにある」(ibid.)。一般化とは同化であり、知覚レベルでは、同一性の欲求に基づく役に立つものの識別が、一般性の知覚となる (生命の特殊化=同一性の模倣→同化=同一視→役に立つものの知覚=一般概念)。

ベルクソンを通して概念が生命の特殊化に関わるまで来た。しかしカンギレムは、ベルクソンが物質を生命の否定系とみなし、この物質という障害によって生じる特殊化の過程、とりわけ生命維持の過程を低く評価していると批判する。「特有の形態が能動的に維持すればこそ、生体は一時的であるにせよ、物質の崩壊やエネルギーの劣化を止めないまでも遅らせるという事実を過小評価する生命哲学に、われわれは最後までついていけない。ベルクソンがいうように遺伝は飛躍の伝達かもしれない。それでも、この飛躍が形態発生上のア・プリオリを、どうしても従わなければならない命令 [impératif] にしたがって、遅れていることは確かなのである」(EHPS354)。問題は、初源にある物質に対する過小評価であり、それは、ベルクソンの数学に対する無知に基づくカンギレムはいう。ベルクソンは、物質を、飛躍のなかに「分散、緩み、まのび、拡散、つまるところ空間と幾何学」(EHPS353) を持ち込むものとみなしている¹⁹⁾。時代的には幾何学を計量性から分離する革命が既になされていたにもかかわらず、ベルクソンは「数学には質や変化を表す能力がないと退ける」(EHPS339)。そのために数学と生命の連関を考えることができなかった。ベルクソンは、生命の特殊化から知性の概念化へと至る道筋を示したが、「質や変化を表す」数学に対する理解が足りなかったから、結局「概念と生命は相容れない」ものにとどまった。カンギレムはここにベルクソンの限界を見る。

3) ベルクソンを通して、概念の問題は、「形態発生上のア・プリオリ」が「どうしても従わなければならない命令したがって」運ばれることにつながる。しかしベルクソンは生命の次元と物質による特殊化の過程である概念の次元を別のものと考えた。この考え方に対置させられるのが、クロード・ベルナルのエヴォルシオンという概念である。彼にとってそれは個体発生、すなわち個体の形態の構造化と維持を意味する。カンギレムは、ベルナルがこの概念によって、今日的な意味では構造の遺伝という観点から、ベルクソンが相容れないと考えた二つの次元を、心理学にも物理法則にも還元できない生命の発現とみなしていたと評価する。ベルナルは、「組織化された生物

というのは、そのエヴォルシオンを導く指導理念 [idée directrice] が一時的に継続して現れたもの」（EHPS356）と考える。ベルクソンが、概念のルーツとなる生命の特殊化を、物質が飛躍のなかに空間を持ち込むこととみなしているのに対し、ベルナルは組織化を指導理念の発現と考える。ベルナルにとってエヴォルシオンとは、「絶え間ない変化に固定した方向を定める法則」（EHPS357）であり、この法則が、生命の発現における始まりと維持を支配する。原形質の生命の中で、化学的構成成分の置換は「構造的な至上命令」（ibid.）にしたがって行われるが、この構造を、ベルナルが、「物理・化学的な型の決定論で認識すれば好きなように再現する手段が得られる事実とは異なる事実」（EHPS358）と考えていた点をカンギレムは強調した上で、次のベルナルの言葉を引用している。「（この構造は）原初の推進力、原初的作用、指令（consigne）のいまここにおける発現であり、それを自然は前もって調整した上で反復する」（ibid.）。

この自然の調整としての指導理念、構造的な至上命令は、確実に物質の構造だが、「諸現象に方向や関係を与える順序と継起の法則を生み出したのは物質であると信じてはいけない」（EHPS359）ともいわれる。実際、有機的な個体が示す生命の一般的傾向は、「エントロピーの増加を遅らせ、無秩序における一様性という最も可能性が高い状態へと向かう（物理学的）発展に抵抗する」（ibid.）。ベルナルのいう構造の組織化は、この意味で、崩壊しか説明しない物理法則（熱力学の第二法則）とは異なる点を強調した上で、カンギレムは、「諸現象に方向や関係を与える順序と継起の法則」をライプニッツの級数法則に接近させ、さらに「遺伝による世襲財産の伝達手段である染色体の根幹をなす、デオキシリボ核酸の分子構造」（EHPS360）に結びつける。こうして、「生物の遺伝は情報伝達である」という理論に基づき、（ベルクソンの特殊化とは異なる意味で）生命に固有の物質の構造化と機能の調節があるという観点から、「概念と生命は相容れない」というテーゼが反証される。

概念と生命が同じであるというのは、哲学的には「生命は概念が直接現実になったものである」というヘーゲルの考え方に近いが、カンギレムはヘーゲルに対しては、概念による生命の認識は学知のレベルでいかに可能かという問いを立てる。「生命の認識を、生体という概念を生きるという事実と同一視することは、確かに生命が認識の内容になると保証することであるが、それは<概念の概念>としての認識という概念を断念することを意味している」（EHPS347）。このようにヘーゲルに対しては、明らかにスピノザの「観念の観念」と、そこから影響を受けたカヴァイエスの「概念の哲学」を想起させる仕方で批判が与えられる。

この<概念の概念>のレベルで必要となってくるのが、順序の学 [science de l'ordre]、トポロジーである。生物を理解するには、空間についての非計量的な理論、非数値的な計算や組み合わせ理論、統計的計算に訴える必要がある。現代生物学では、メッセージ、情報、プログラム、コード、命令、解読といった用語が用いられているが、これについてカンギレムは、生命の認識は、博物学や機械論より、文法や意味論や統辞論の方法に似ているという。ここでカンギレムが問題にしているのは、「生命へのアプローチの等質性」であり、この観点から、特に、行動に生得的なパターンを明るみに出すティンバーゲンやローレンツ研究を挙げ、そこに、「ア・プリオリに客観的であり、ア・プリオリにまさしく質料的であって単に形相的ではないものの実在」（EHPS362）を証明する

方法としての可能性を見る。

これはある種のアリストテレスへの回帰でもある。「アリストテレスがいうには、生物学の形相とは、シェーマではないし、幾何学的な形相でもない。それは確かである。有機体をそれ自身において、それだけで考えるとその中には距離などなく、いたるところで全体が擬似部分に対して現前している。[...] 生体の「部分」、錯覚によって部分と呼ばれているものは、お互いに距離を取っていない。それはその生体の調節作用を介して、クロード・ベルナールが「内部環境」と呼んだものを介して、瞬間瞬間にそれぞれの部分に現前している全体なのである」(EHPS363)。生体の部分——カンギレム自身は細胞モデルで考えている——は、「瞬間瞬間にそれぞれの部分に現前している全体」であるという、極めてスピノザ的な理解¹⁵⁾に基づき、だからこそそれはユークリッド幾何学では理解できないと言われる。ここで問題になっている生物学の形相、有機的全体性は、部分の相互依存関係から合成される全体、諸部分の配列の帰結ではなく、要素的部分を維持し、生かすためだけに構成される全体である。全体のために要素が微調整されるのではなく、どんな要素であってもその要素の機能を生かすために、調節作用によって逸脱を補填しながら複雑化していくような全体である。こうした生命の組織化の働き、突然変異や奇形を乗り越えてきた生命の歴史を概念による認識のモデルにしなが、カンギレムは次のように問題提起する。

「[生命が概念であるとする] 認識とは何か。動物——私は、本能的行動、生得パターンによって構造化される行動の研究のことに言及しておいた——は、特定の情報しか受け取らず、伝えないように遺伝的に情報を与えられている。構造上受け取ることができない情報は、それにとって全くなかったも同然なのである。人間には普遍的な環境に見えるものの中で、それぞれの動物種に固有の環境をその数だけ設計するのは、フォン・ユクスキュルがはっきりさせたように、その動物の構造である。人間がこれと同じ資格で情報を与えられているとすれば、誤りの歴史であるとともに誤りに対する勝利の歴史でもある認識の歴史をどう説明するのだろうか。[...] 人間は自分がどこにいるのか分からないからまちがう。人間は自分が探求する情報を受け取るのに適した場所にいないときにまちがう。しかしまた、人間が情報を受け取るのは、自分で移動する力によるし、あらゆる種類の技術によって [...] 対象を互いに対し、全体を自らに対し動かすことによる。[...] 認識の主体であるということは、ア・プリオリが事物の中にあるとしても、生命の中に概念があるとしても、わかっている意味だけでは満たされないということである。そうすると主体性とは他ならぬ不満足を意味している。しかしおそらくそこにこそ、生命そのものがある。」(EHPS364)

こうして、カンギレムにおいて、もともとはカヴァイエス解釈の中で発せられた問題——哲学と実践の統一——が、概念と生命の同一性の問題、生命と同一である限りの概念を認識するという問題へと展開し、この<概念の概念>の問題との連関の中で、スピノザ主義はユークリッド幾何学を離れ、カント、ベルクソン、ヘーゲルを離れて、トポロジー、動物行動学へと接近し、誤りの哲学へと至る。こうなると、これはもうスピノザだろうかかと疑義を呈したくなるが、カンギレム自身は、「概念と生命」の考察が行き着いた地点を根本的にはスピノザ主義の問題として理解してい

た。というのも、「脳と思考」においてカンギレムが、「要求としての自己意識」をスピノザ哲学のどこに見出したかという、それは、「各人は、欲することを考え、考えていることを言うことが許される」(TTP20:GIII239_{2,3})と「私も人間だから、誤ることもあることを知っている」(TTP20:GIII247_{26,27})という『神学政治論』最終章の主題と末尾の一文であるからである (cf., CP30)。

要求の主体があり、この主体にとってはなかったも同然の情報があるということは、ユクスキュルのダニの研究と重なる。「生命の認識の中には、精神が決めるわけにはいかない座標軸の中心、絶対的とでも呼べそうな座標軸の中心がある」がゆえに、人間は誤りうる。しかし、この座標軸の中心、生命の必然性の核には要求のパネ・権限があり、それが奪われそうな状況においては、抵抗せざるを得ない。すなわち、差し迫った危険の中で、ある種の賭けに出ざるを得ないということが、要求の必然性であり、こうした機会を経て、はっきりとは自覚していなかった権限の所在がはっきりとし、「自分が求める情報を受け取るのに適した場所」へと根本的に移ることが可能になることもあるだろう。構造上の限界においてないに等しいものが、抵抗の機会を経て、そうした限界の先に現れることもある。抵抗は「世界との新たな均衡」(CV10)の可能性でもある。カンギレムにとってのスピノザ主義、スピノザの理性とは、主体の必然的な要求が何なのか、すなわち、ある一箇の主体にとってのパネ・権限の在り処を、瞬間瞬間において確認していく作業の中にある。哲学の役割、それは「この現前-監視という譲渡できない要求としての私を守ること」(CP31)にある。第二次スピノザ・ルネサンスの背景にあったのは、以上のような世界に対する理性と必然性の位置づけの根本的な問い直しである。理性は主体の抵抗を守ることにあり、必然性は現在にある。

凡例

カンギレムのテキストからの引用は、次のように記す。

CV : *La connaissance de la vie, Vrin*, 1965 (杉山吉弘訳『生命の認識』、法政大学出版局、2002)。

NP : *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966, 10^e éd, 2005 (滝沢武久訳『正常と病理』、法政大学出版局、1987)。

EHPS : *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, 1968, 8^e éd., 2002 (金森修監訳『科学史・科学哲学研究』、法政大学出版局、1991)。

VM : *Vie et mort de Jean Cavallès*, Pierre Laleure, 1976, 2^e éd., Alia, 1996.

CP : « Le cerveau et la pensée », *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, 1993, pp. 11-33.

OCl, IV : *Georges Canguilhem, Œuvres complètes*, Vrin, tome I, 2011, tome IV, 2015.

スピノザのテキストからの引用は、*Studia Spinozana* の citation conventions に倣う。

注

1) GUEROULT, Martial, *Spinoza*, Aubier, 2 vol; I-*Dieu*, 1968 ; II-*L'Ame*, 1974.

2) DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, 1968 (工藤喜作・小柴康子・小谷晴男訳『スピノザと表現の問題』法政大学出版局、1991年) ; *Spinoza, philosophie pratique*, Paris,

Editions de Minuit, 1981 (鈴木雅大訳『スピノザー実践の哲学』平凡社、1994年)。

- 3) MACHEREY, Pierre, "Spinoza 1968: Guéroult et/ou Deleuze", *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, 2011, pp. 293-313.
- 4) スピノザとカンギレムを接近させる試みは、ドゥルーズ以前にもザック (ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1963.) が、特にデカルト批判という観点から行っている。
- 5) スピノザとユクスキュルへの接近は、触発という観点からなされるが、ドゥルーズは、スピノザ哲学における触発の問題を、「構成関係の一致と不一致」という観点から、免疫とアレルギーという医学モデルで理解しているところも、カンギレムからの明らかな影響を見ることができる (cf., DELEUZE, 1981, 第三章)。
- 6) カンギレム自身が、スピノザとジョフロワ・サン＝ティレールを接近させることはないが、博物学者のビュホン (カンギレムは、18世紀に一つのシステムとしての生体の構成の理論を見出したと評価している。またビュホンの「内的鑄型」の仮説を、アリストテレスの形相因とベルナルの指導理念の論理的媒介項と理解している) とライブニッツを接近させる J. S. ウィルキーの理解に対し、カンギレムは、「存在し得るものはすべて存在するようである」というビュホンの考え方はむしろスピノザに近いと言っている (cf., OCIV952)。
- 7) ただし、初期のカンギレムの執筆物においては、観念論者の代表格としてデカルト、カントと並んでスピノザが挙げられているだけでなく、『エチカ』、『知性改善論』の認識論、『政治論』の自然権、さらにはスピノザの書簡の中の「幽霊」に関する記述にまで言及されており、また晩年の「脳と思考」では、『神学政治論』からの引用が見られることから、カンギレムがスピノザの著作を広く読んでいたことは確かである。特に、若いカンギレムがプラネとともに中高生向きに書いた教科書『論理学・道徳』(1939) においては、スピノザの「誤謬は欠如に過ぎない」(E2P35) という主張が、「偽を単なる欠如としたスピノザの公式をひっくり返さなければならない。科学はまず幻覚を狩るのである。」(OC1645) という形で批判的に検討されている。
- 8) MACHEREY, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La fabrique éditions, 2009, p. 113.
- 9) カンギレムが生理学や動物行動学を研究対象とした動機に関して、ドミニック・ルクールは、アランやラニョーが、デカルトやスピノザの読解において、人間身体の生理学的要求から生じる誤りの条件に注目していたことを挙げ、その影響から、カンギレムは人間的心理学の生物学的根拠になるような知識を現代生理学の中に探求したと述べている (ドミニック・ルクール『カンギレム』、白水社、2011、p. 86)。
- 10) スピノザへの共感にもつながるカンギレム自身の反戦の態度は、次のジュリアン・バンダに対し書かれた記事に示されている。「真の知識人の第一の役割は、戦闘の責任の所在を明らかにすること、すなわち有罪か無罪か宣告することでは決してなく、自分自身においてであれ、自分の周囲であれ、各人を感情的な判断へと急ぎ立てる感情的な流れに抵抗することである。」(OC1292)
- 11) 1929年のカヴァイエスとフリードマンのスピノザに関するやり取りを、カンギレムは1989年の講演で回想している。カヴァイエスは書簡の中で、カトリックへ改宗したアルベルト・ブルフへのスピノザの書簡 (EP76) を引用し、「スピノザとライブニッツは、どちらも愛情を全く無視しているが、どちら

が真のクリスチャンであったかは一目瞭然である」と述べていたようである (CAVAILLÈS, Jean, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994, p.685)。

- 12) 1966年のサン・ルイ大学における講演。初出は、*La Revue philosophique de Louvain*, t.LXIV, n° de mai 1966。
- 13) この点に関してはここでは詳しく論じないが、ドゥルーズは、スピノザの共通概念が、感覚的な形態や機能ではなく (アリストテレス主義的普遍概念批判)、「構造」あるいは「構成上の統一」を問題にしているという解釈に基づき、生物学的観点からその理論の重要性を説いており、この理性概念の生物学的解釈は、ドゥルーズ以前のスピノザ解釈からすると、(スピノザ自身が、共通概念の例として延長属性と運動と静止の法則を指示しているため) かなり特異であったということだけ指摘しておく (cf. DELEUZE, 1968, p.257)。
- 14) カンギレムは『『創造的進化』第三章の注解』(1943)の中で、スピノザの無限雷筒 (EP12) を引用しつつ、スピノザとベルクソンの違いについて言及している。「スピノザによると知性は、想像力が分割したものを統合するものであるのに対し、ベルクソンによると知性は延長の連続性を分断するものである」(OCIV155)。
- 15) 勿論これをスピノザ的というかライブニッツ的というかは議論の要する問題である。カンギレム自身は、ベルナルの生理学における「ライブニッツの議論のかすかな反響」(EHPS 331) という言い方をしている。

De la philosophie du concept à la philosophie de la vie : Le développement du spinozisme dans la philosophie de Georges Canguilhem

Chikayo FUJII

Comment la philosophie de Canguilhem a-t-elle influencé la réinterprétation de Spinoza au 20^e siècle?

La question autour de l'origine de la « Spinoza Renaissance » nous mène à la réflexion sur le spinozisme de Cavailles, que Canguilhem a interprété à sa façon pour élaborer sa propre philosophie de la vie.

Dans la présente étude, nous nous proposons d'analyser l'influence de Spinoza, redécouverte dans la seconde moitié de 20^e siècle, en suivant le parcours de la théorie du concept (Cavaillès) à la théorie de la vie (Canguilhem) et en comparant le spinozisme au bergsonisme ainsi qu'à l'hégélianisme qui ont également abordé le thème de la vie.

2016 年春季研究大会シンポジウム フランス思想におけるイタリア

イントロダクション

檜垣 立哉

ルネッサンスによる西洋古典の復興をうけ近代哲学が成立した過程において、イタリアという地とフランスとはもとより緊密な関係をもっていた。両者の言語的な近さもさることながら、フランスにおける絶対王政期に、さまざまなイタリアの文化・芸術が、直接的間接的にフランスに影響を与えたことはいうまでもない。マキャベリやヴィーコの名をここであげないわけにはかないだろう。彼らはフランス思想に多くの繋がりを残している。

とはいえ、統一国家化が遅れたイタリアに対し、フランスは一七世紀から二〇世紀にかけて、絶対王政や幾度もの革命を経つつ共和国国家としてのかたちをとることで、ヨーロッパの政治的・思想的な中心地たるあり方を確保してきた。とりわけ二〇世紀現代思想におけるその繁茂は、哲学の歴史全体をみてもかなり特殊なものであるといえる。他方、この時代グラムシ等の思想家の名が喧伝されつつも、そして固有の労働運動、精神医学における潮流がフランス思想の一側面と関わりをもちながらも、イタリアの思想が一つの流れとして捉えられることは少なかった。

だが二一世紀になるにしたがって、こうした事情は大きな変化を遂げたようにおもえる。フランス前世紀後期を代表する主要人物たち——フーコー、ドゥルーズ、デリダ等といささか「時差」をおくように、イタリア思想は、フランス現代思想を継ぐかたちで、あるいはグローバル化の中でむしろフランス思想を浸食するように、繁茂してきているのである。アントニオ・ネグリが、ドゥルーズ＝ガタリと同時代的を生きながらも、二〇〇〇年になって『帝国』をハートとの共著によって英語で発表し、独自の思考を展開したこと、ジョルジュ・アガンベンが、壮大極まりない構想のもとで、生政治論をひきつぎながら拡大させ、その流れはさらなる分散をみせていること、これらははっきりとフランス哲学の巨人たちの思考をイタリアという媒介を経て再展開し、まさにグローバルな流れのなかでさまざまな接合を実現させるものである。それは英・仏・独という、いまだに日本の「哲学科」のなかにも存在する帝国主義的な区分けを、その外部から壊し、削りなおす大きな意義をもっているとおもわれる。

今回のシンポジウムでは、まさにアガンベンを中心としたイタリアン・セオリーに全般に関する研究の、日本における第一人者である岡田温司氏、ネグリの『帝国』の共訳者でもあり、オペライスモ以降の労働運動と思想に詳しい水嶋一憲氏、そして『フーコーの美学』の著者であり、後期フーコーとアガンベンとの連関を焦点化する武田宙也氏の三氏に、それぞれのテーマを中心に語っていただき、フランス思想を侵害する外部にして同時に引き継ぐ内部でもあるイタリア思想の意義、そして、グローバル社会のなかへとフランスの思想を媒介するイタリア思想の積極的なあり方、な

どを展開していただいた。本シンポジウムが、たんにフランスとイタリアという二つの閉域内の議論ではなく、相互連関のなかで複雑にからまりあう思考を、世界に開くあり方の提示でもあったと司会者としては考える次第である。

アガンベンとフランス現代思想

岡田 温司

はじめに

本日はお招きいただきありがとうございます。シンポジウムのタイトルは「フランス思想におけるイタリア」となっていますが、わたしの話はどちらかというと逆に、「イタリア思想におけるフランス」になるかと思います。特にわたしがここで注目したいのは、フーコー、デリダ、ドゥルーズの三人とアガンベンとの関係で、順に、「生政治」と「統治性」、「グラマトロジー」と「決定不可能性」、「内在性」と「潜勢力」が鍵概念となります。1995年の『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』以降、アガンベンは、フーコーへの参照や言及が多くなってきますが、これはそれまでの著書ではほとんど見られないことで（例外的に1978年の『幼児期と歴史』に一度だけ言及がある）、むしろデリダとドゥルーズへの言及、あるいは彼らとの対決が先行しています。このことは、1990年代後半を境にしてアガンベンの関心が、大きく言語哲学から政治哲学へと転回を遂げることもかかわっていますが（もちろん両者は、アガンベンに深い影を落としているベンヤミンにおいてもそうであるように、切り離すことはできないのですが）、それ自体、ちょうど1970年代後半における知の理論から権力論へのフーコーの転回を、緩やかに反復しているとみなすことができるかもしれません。というわけで、デリダ、ドゥルーズ、フーコーの順でお話したいと思います。

その前にあらかじめ皆さんの注意を喚起しておきたいことが二点あります。ひとつはアガンベンの哲学の方法にかかわるもの、もうひとつは広くイタリアの哲学思想の伝統にかかわるものです。まず前者から述べておくと、アガンベン自身が強調する二つの概念、「発展可能性 *Entwicklungsfähigkeit*」と「使用 *chresis*」が問題となります。前者はフォイアバハに依拠する概念で、アガンベンはみずから方法を論じた著書『事物のしるし』（2008年）のなかで、先行者およびそのテキストに対峙する自己の姿勢をこの語で代弁しています。つまり彼にとって、先行するテキストはいわば未完の開かれた存在（あるいは広く共有される「コモン」）であり、そこから新たな展開や練り上げが探られるということです。そしてこのことは当然、それらテキストの自由な「使用」ともかかわってきます。近年とりわけアガンベンは、古代のアリストテレスや中世のフランチェスコ修道会にもさかのぼりながら、西洋近代を支配してきた「所有」から「使用」への発想の転換を志向していますが（2011年の『いと高き貧しさ』や2014年の『身体の使用』）、そこでは、使用するものと使用されるもの、主体と客体との境界線が揺らぐ「使用」の本来の中動的な意味が強調されています。つまり、これを敷衍すると、アガンベンは過去のテキストのあいだを変幻自在に行き来しながら、それらを自家薬籠のものとしているわけです。それゆえ、彼はたとえばアリストテレスを「曲解」しているとか、フーコーを「誤読」しているとかと批判されることもあるので

すが、それも重々承知の上のことなのです。

次に、イタリアの哲学思想の伝統に関していうなら、近年とりわけ世界的に注目されるようになった「イタリアン・セオリー」の勃興のなかで（そのきっかけとなったひとつは、やはり各国語に訳されて話題を呼び、九・一一以後の政治的状況を予告していたとまで評されたアガンベンの『ホモ・サケル』にあったわけですが）、「イタリアの差異」とは何かが、ほかでもなくイタリアの哲学者たちによって問い直されている、という点が挙げられます。たとえば、アントニオ・ネグリは1960年代イタリアの政治と思想の状況を振り返りつつ（この問題については、本シンポジウムのパネラーの水嶋一憲さんが的確な見取り図を与えてくれることでしょう）、文字どおり『イタリアの差異 *La differenza italiana*』（2005年）という著書を上梓していますし、ロベルト・エスポジトもまた『生きた思考 *Pensiero vivente*』（2010年）において、マキアヴェッリやジャンバッティスタ・ヴィーコらにまでさかのぼって、イタリア的差異を考察しています。簡単にその要点をここで紹介しておきますと、近代の哲学思想は、ホッブスとイギリスにしる、デカルトとフランスにしる、ヘーゲルとドイツにしる、国民国家の発展と無関係ではなかったのですが、この国民国家という枠組みがそもそも存在することなく、林立する都市国家やヨーロッパ列強、さらにはローマ教会との葛藤や駆け引きのなかにさらされてきたイタリアの場合、思考はつねに、哲学の内部で練り上げられ哲学のジャーゴンで語られるのではなくて、政治的で歴史的な生の現実へと差し向けられてきた、ということです（たとえば、政治的葛藤を顕在化させるマキアヴェッリと、それを中和化しようとするホッブスとの差異は象徴的です）。かくしてイタリアは、西洋哲学のいわば傍流となってきたわけですが、このことは見方を変えるなら、フーコー的な意味での「外の思考」を、ドゥルーズ的な意味での「脱領土化」を先取りしてきたとも解釈できるでしょう。それゆえ、判官鼯鼠は覚悟のうえであえて述べるなら、国民国家の枠組みがいたるところでほころびはじめている今日の状況にあって、イタリアの哲学が改めて見直されているとしたら、そこにはある意味で歴史的な必然性があるともいえるわけです。

「グラマトロジー」批判

前置きが長くなってしまったかもしれませんが。早速、まずデリダとの関係から入ることにしましょう。この問題についてわたしは以前、『イタリアン・セオリー』（2014年）の第Ⅷ章「デリダを読むアガンベン、アガンベンを読むデリダ」で論じたことがあるので、詳しくはそちらを参照願いたいのですが、要点は二つあると考えます。すなわち、ひとつは「グラマトロジー」に、もうひとつは脱構築と決定不可能性にかかわる問題です。

まず前者から見ておきますと、初期の著作である『スタンツェ』（1977年）からすでにアガンベンは、デリダの「グラマトロジー」にたいして批判的な立場を表明していて、それは、翌1978年の『幼年期と歴史』や1982年の『言語と死』にも受け継がれていきます。これらでアガンベンが念頭においているのは、デリダが1967年に上梓した一連の著作——『エクリチュールと差異』、『グラマトロジーについて』、『声と現象』——ですが、いわば新参者が大先輩のキャッチフレーズに噛みついたといったところでしょうか。いわく、話し言葉（フォネー）に代わって書き言葉（エクリ

チュール)の優位、現前に代わって痕跡の優位を主張することは、むしろ形而上学の起源を強調することであって、それを乗り越えることにはつながらない。なぜなら、ギリシアの形而上学は、言語に関する考察に「文法」という資格を与え、「フォネー」を「セマンティケー」（つまり「靈魂のなかに書き記されたもの」の記号）とみなすことで、すでに「グランマ（文字）」の観点から言語をとらえていたのだから、というわけです。したがって、グラマトロジーは形而上学のネガティブな基礎を明るみに出したのであって、それを凌駕したのではない。これにたいして、フォネーのうちにはグランマに置き換えることのできない過剰もしくは残余がある。グランマを通じてフォネーの絶対的優位を乗り越えるという「グラマトロジー」の企ては、フォネーのこの本質的な否定性を無視した上で成立している、とアガンベンは考えるのです。代わって彼が思考の照準を合わせるのには、この消去された「フォネー（声 Voce）」、つまり「もはや純粋な音ではないが、いまだに意味でもないものの経験」、「音声の除去と意味の出現とのあいだ」の「閾」において言語活動が生起するということです（この点については拙著『アガンベン読解』の第2章「閾」や第8章「声」も参照ください）。さらに、後にアガンベンは『ホモ・サケル』において、アリストテレスに依拠して、フォネーとロゴスとの関係を、ゾーエー（生物学的な生）とピオス（社会的な生）の関係に対応させることになります。つまり、ピオスがゾーエーの包摂的排除のうちに成立しているのと同じように、ロゴスも、みずからの内なるフォネーを排除しつつ包摂することで成り立っている、というわけです。先にわたしは、アガンベンにおいて言語哲学と政治哲学とは密接にかかわっていると述べましたが、その理由のひとつがここにあります。

「決定不可能性」をめぐる

次に、脱構築と決定不可能性に移りましょう。論文・講演集『思考の潜勢力』（2005年）に収められた二つの論考、「パルデス——思考の潜勢力」（1990年）と「メシアと主権者——ベンヤミンにおける法の問題」（1992年）が、ここでの検討対象となります。管見によると、問題の中心にあるのは、カフカの短編「法の門」（あるいは「掟の門」）をめぐる解釈の違いです。有名な短編なので皆さんもよくご存知でしょうが、簡単におさらいしておく、ひとりの田舎の男が、開いたままの法の門の前で、そこに入ることもできずにずっと立ちすくみ、ついには死を迎えるという話ですね。そこには門番がいてじっと見張っているのだが、男がそこに入るのを拒んでいるわけではない。「そんなに入りたいなら、おれにかまわず入るがいい」、と勧めたりもする。幾年もの時間がたって、瀕死の男を目の前に門番は最後にこう言い放つ。「この門は、おまえひとりのためのものだった。さあ、もうおれは行く。ここを閉めるぞ」、と。

この話を、デリダは1980年代末の講演に基づく『法の力』において、「起こらないことに成功する[起こらないことで起こる]出来事」として、つまり決定しないという決定、待つという決定として解釈するわけですが、アガンベンが抵抗するのはまさにこの点です。代わって彼は、カフカの話の主権的な締め出しの構造として読み替え、いわば包摂的排除のなかに置かれたカフカの主人公は、実は「法の門を永遠に閉じさせることに成功する」のだ、と解釈しなおすのです。つまり、このカフカの「ホモ・サケル」は、法を無為なものにすること、働かなくさせることによって「法の

完成と法の全面的な消尽」に成功した、というわけです。それゆえ、脱構築の無限の駆け引きとして、あるいは決定の引き延ばしとしてカフカの寓意を読むことを拒絶するアガンベンによれば、脱構築の思考の危険は、あのカフカの法の門番の役を引き受けてしまいかねない、という点にあることになります。さらにアガンベンは、脱構築を「硬化した、麻痺したメシアニズム」とか「阻止されたメシアニズム」とも呼び換えて批判していますが、これは、デリダ自身がメシアニズムとメシア的なものを区別して、前者には否定的であることを無視したやや強引な議論のようにも聞こえます。いずれにしても、二人の見解の相違がもっとも際立つのは、デリダが「メシアニズムなきメシア的なもの」、あるいは宗教なきメシアを思考するのにたいして（『マルクスの亡霊たち』）、アガンベンはあくまでも「いまという時のメシア messia ora」——もちろん、ベンヤミン「いま-とき Jetztzeit」に触発されていることはいまでもありません——を思考している、ということです。両者の差異をメシア論の文脈に置き換えるなら、預言的メシアと使徒的メシアの違いと言い換えることができるかもしれません。使徒パウロの書簡を新たに読み解いたテキスト『残りのとき』（2000年）にも顕著なように、メシア的なパトスは、アガンベンの近年のテキストにおいてますます前景化してくるようにも思われます（1990年代を政治的転回とするなら、2000年代以降を神学転回と呼ぶこともできるでしょう）。とはいえ、たとえばネグリから見るなら、アガンベンとデリダは似たもの同士ということになるかもしれません。二人とも究極的には自分たちが否定しようとする存在論の虜になっていて、政治的実効性を何らもちえない、というわけです。

一方、この間にデリダからアガンベンへの何らかの応答があったかということ、実はほとんどなくて、2001-02年のセミナーI『獣と主権者』（2008年）まで俟たなければなりません。そこで展開されるやや感情的ともとれる『ホモ・サケル』（仏訳は1997年）への批判については、やはり先述の拙論で比較的詳しく検討したのですが、簡単にまとめるなら、方法と内容の両方にかかわるといえるでしょう。方法についていうなら、デリダは、アガンベンが何かにつけて「はじめて〔述べたのは誰か〕」や「創始者」を決定しようとする言い回しを辛辣に批判しているのですが、そこにはどこか揚げ足取りのようなニュアンスがなくはない、というのがわたしの正直な印象です。内容に関しては主に二点、つまり、アリストテレスにおけるゾーエー／ビオスの区別はアガンベンの断定するほど厳密なものではないということ、そして必須の参照点となるはずのハイデガー——とりわけ『形而上学入門』や『「ヒューマニズム」について』——にまったく言及されていないという批判です。これらの批判はもちろん一理あるものなのですが、デリダのアガンベン批判の背後には実は隠れた論敵フーコーが控えているというエスポジトの指摘は当たっているように思います（『デリダの亡霊たち *Spettri di Derrida*』2010年）。

「潜勢力」と「内在性」

次にドゥルーズとのやや屈折した関係を、「潜勢力 *potenza*」と「内在性 *immanenza*」という観点から検討しておきましょう。アガンベンの思想において「潜勢力」の問題がとりわけ1980年代以降に重要な位置を占めるようになるとすれば、そこにはアリストテレスとドゥルーズの二人が大きく影響していると考えられます。よく知られているように、デュナミス（潜勢態）とエネルゲイア

（現勢態）を区別したのがアリストテレスだったとするなら、ドゥルーズはとりわけ1960年代後半の著作——『差異と反復』や『ベルクソンの哲学』——において、「潜在的なもの *virtuel*」を「現働的なもの *actuel*」に對置し、必ずしも後者に従属することない前者のあり方を積極的に認めるとともに、前者から後者への移行によって前者が取り消されてしまうわけではないと考えたのですが、アガンベンはこれらを踏まえて、ある意味では更なる一步を踏み出した、といえるように思います。いかにしてか。アリストテレス、とりわけその『形而上学』を新たに読み替えることによって、『思考の潜勢力』に収録された同タイトルの論考（1987年）を簡単に振り返っておきましょう。ここでアガンベンはアリストテレスのデュナミスには二つの意味があることを指摘します。すなわち、ひとつは「～できるようになる」という通常の意味におけるもので、もうひとつは「～しないでおくことができる」という独特の意味におけるもの——アリストテレスでは「非の潜勢力 *adynamia*」と呼ばれるもの——との二つです。そのうえでアガンベンは、後者の「非の潜勢力」の方を高く評価しようとするのです。なぜなら、「しないでおくことができる」のは人間だけだからです。「人間とはすぐれて潜勢力の次元、なすこともなさないこともできるという次元に存在する生きものである」。こうして彼は、非の潜勢力のネガティブな存在論をポジティブなものへと転倒させることとなります。さらにこの潜勢力は、「絶対的潜勢力 *potenza assoluta*」と言い換えられたり、近著『身体の使用』ではまた「脱構成的潜勢力 *potenza destituente*」と呼ばれたりもしています。何かにつけて「～しないほうがいいのです」とか「しないですめばありがたいのですが」というセリフを繰り返す代書人、つまりハーマン・メルヴィルの短編小説『バトルビー』の主人公は、アガンベンによれば、「非の潜勢力」のすぐれた体现者とみなされますし、後年コンサートを放棄したピアニスト、グレン・グールドもまた同様です（『バトルビー 偶然性について』1993年）。バトルビーは、皆さんもご存知のように、ドゥルーズも注目していたキャラクターですが、そこではどちらかというといエスとノーのあいだの不明な領域と、非政治の政治力が問題となっていました（『批評と臨床』1989年）。ちなみに、1995年の「現働的なものと潜在的なもの」のなかでドゥルーズは、「純粋な潜在性はもはや現働化されない」と述べているのですが（『対話』1999年）、ここにはアガンベンからの影響を見ることができるかもしれません。

さて、この「非の潜勢力」は、当然予想されるように、「無為」をめぐる問題系とも交差して行くこととなります。「無為」もまた、コジュエヴやレーモン・クノー、バタイユやブランショやナンシーら、フランスの思想家たちによって練り上げられてきたテーマですが、「人間の働き」というエッセー（『思考の潜勢力』所収）でアガンベンはこれをやはりアリストテレスに接続させます。「人間は働きのないものに生まれついている」という『ニコマコス倫理学』第一巻の一節を持ちだしてきて、「人間は、いかなる同一性や働きによっても汲みつくされることのない純粋な潜勢力の存在である」、と読み替えるのです。つまり重要なのは、潜勢力の「もちよう（ヘクシス）」や「使用」の問題だ、ということです。こうしてアガンベンは、目的論的に規定された潜勢力のあり方を徹底的に退けることとなります。

次に「内在性」についてはどうでしょうか。ドゥルーズが遺言のようにして残したテキスト、「内在：ひとつの生……」へのコメントとして表わされた1996年の論考「絶対的内在」（『思考の潜勢

力』所収)においてアガンベンは、「生」をめぐる20世紀の哲学を、フーコーとドゥルーズをつなぐ「内在の線」と、レヴィナスとデリダをつなぐ「超越の線」とに分けて考察しています。もちろんアガンベンの関心は前者にあるのですが（ネグリ＝ハートもまた『帝国』において、内在平面の再発見を「モダニティのもっとも重要な出来事」と評価していたことを補足しておきましょう）、必ずしも諸手を挙げて前者に連なろうとしているわけではないようです。「内在の線」と「超越の線」のあいだにはハイデガーが置かれるのですが、アガンベンはむしろこのあいだの位置に自分の哲学を据えようとしているように思われます（明言されているわけではありません）。というのも、生の内在性をめぐるスピノザ的なパースペクティヴではもはや太刀打ちできないような生政治のアポリアに現代社会は直面している、というのが『ホモ・サケル』以来のアガンベンの持論だからです。管見によればアガンベンが思考の照準を合わせるの、内在と超越の「間」であり、内在／超越という伝統的な線引きすらも宙吊りにすることが目論まれているように思われます。なぜなら、つづく2007年の『王国と栄光——オイコノミアと統治の神学的系譜のために』において明らかにされるように、内在／超越の二元論の起源をアガンベンは、一者たる神の分裂——三位一体のオイコノミア——に求めているからです。が、これについては次のフーコーとの関係のところでもう少し詳しく検討することにしましょう。

「生政治」と「生権力」

さて、そのフーコーとアガンベンとの関係ですが、鍵概念となるのは三つ、すなわち「生政治」と「統治性」と「自己への配慮」であるように思われます。三番目の「自己への配慮」あるいは広く「生の美学」をめぐる問題については、本日のパネラーである武田宙也さんが、アガンベンの近著『身体の使用』を踏まえて詳しく検討していますので、そちらに委ねることにして、ここでは「生政治」と「統治性」に話を絞ることにしましょう。

フーコー以後、生政治の思想が本国フランスにおいてよりもイタリアにおいて新しい展開を見せていることについては、これまでもわたしは何度か論じてきました（『イタリア現代思想への招待』、『イタリアン・セオリー』など）。イタリアの思想において伝統的に「生」がつねに中心的なテーマのひとつであったことも、先述したとおりです。では、アガンベンはフーコーの議論をいかに引き受けて展開させたのでしょうか。言い換えるなら、フーコーとアガンベンの差異は那邊にあるのでしょうか。その答えは二つ——哲学的考古学にかかわるものと、主権権力と生権力との関係性にかかわるもの——あるとわたしは考えます。それぞれについて少し詳しく見ておくことにしましょう。

まず考古学ないし系譜学について。周知のようにフーコーは、生政治の起源を近代（18世紀）に置いたのですが、アガンベンは、古代のアリストテレスによるゾーエーとビオスの区別（先述のように、その区別は実際にはそれほど明確ではないというのが、デリダの批判点でした）、さらに「剥き出しの生」としての「ホモ・サケル」にまでさかのぼります。アクチュアルな問いかけから出発しながら、次に時間を一気に飛び越えてアリストテレスに言及するという修辞は、アガンベンがよく採用するスタイルです。歴史とは現代から過去へ投影された影であるというフーコーのメタ

ファーをここで援用するなら、フーコーによる影は17・18世紀にとどまるが、アガンベンのもたらす影はずっと先まで長く伸びている、というわけです。フーコーの仕事とアガンベンの仕事との違いは、理論的な問題というよりも、この影の長さの問題であるとすらいえるかもしれません。

次に主権権力と生権力との関係というテーマも、この方法論とかかわっています。よく知られているように、生殺与奪権としての主権権力から「生命を保証する権力」としての生権力への移行をフーコーは18世紀に据えたのですが、アガンベンによると両者は常に絡み合ってきたこととなります。というのも、生政治的な権力の体制は、近代において作動するのではなくて、政治そのものの起源にあるからであり、生政治は主権の例外状態と同じくらい古いものだからです。そこでは包摂的排除のメカニズムを通じて、「生かす（生かしておく）」のでも「殺す（殺させる）」のでもなく、「生き残らせる」という第三の戦略が作動しています。2002年の著書『開かれ——人間と動物』においてアガンベンは、こうした「閾」を生産しつづけてきた西洋の思考装置を「人類学機械 *macchina antropologica*」と呼び換え、この機械の停止こそが喫緊の課題であると述べるようになります。

一方、アガンベンが描きだすこの黙示録的な生政治観の対極にあるともいえるのが、ネグリ＝ハートが希求する生政治の積極性で、ここでは生政治的なものは、マルチチュードを横断する主観性の変形プロセスないし生産装置として高く評価されることとなります。スピノザによる生への権力（*Potestas*）と生の力能（*Potentia*）の区別を踏まえるネグリにとって、生政治は生権力とは明確に区別されなければなりません。フーコーのいう規律社会からドゥルーズのいう管理社会への移行は、同時に、フォーディズムからポスト・フォーディズムへの移行とも重なるもので、この移行の担い手こそマルチチュードであり、その「非物質的労働」（マルクス）は生政治的なものとなる、というのがネグリ＝ハートの見取り図ですが、それはアガンベンによればやや楽観的に過ぎる、ということになるわけです。マルチチュード（人民や大衆と異なる）やコモン、あるいは一般知性といった概念はアガンベンも認めるのにやぶさかではないものですが（事実、それらの起源はアガンベンにとって、中世のアヴェロエスやダンテにまでさかのぼることができるものです）、ポスト・フォーディズムの「帝国」においてネガとして成熟している「非物質的労働」をポジへと反転させるというネグリ＝ハートの見通しは、あくまでも生産性のパラダイムにとどまったままだ、というのがアガンベンの下す診断です。

「統治性」と「オイコノミア」

次に「統治性」をめぐる問題に移りましょう。フランス思想を専門にしておられる皆さんにとっては言わずもがなのことかもしれませんが、簡単におさらいしておきますと、1970年代後半にコレージュ・ド・フランス講義（『安全・領土・人口』）で取り組んだ統治の系譜学においてフーコーは、統治の三つの様態——法と刑罰のシステム、警察や医学等による規律のメカニズム、現代の安全装置——を区別するとともに、「統治」の起源がキリスト教の「司牧」つまり「靈魂の統治 *regimen animarum*」にあることを探り当てました。これを受けるかたちで、アガンベンは『王国と栄光——オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』において、例のごとく、統治性の神学的な起源をさ

らにさかのぼることになります。もちろんここには、「世俗化」というテーゼのもとで広く主権の神学的起源を明らかにしたカール・シュミットの影嚮があることも見過ごすことはできません。アガンベンのキータームは、副題にもある「オイコノミア」になります。アリストテレスに由来するこの語についてもフーコーがすでに言及していたのですが、ただしその神学的な含意が考慮に入れられることはありませんでした。フーコーが見過ごしたその部分をアガンベンは深化させることになるわけです。以下に少し詳しく見ておくことにしましょう。

一般に「家政術」と訳されるこの用語は、初期キリスト教時代の教父たちに受け継がれて神学の文脈のなかに入ってくることになります。ここにおいて「オイコノミア」は、神が創造した世界を維持し管理し、救済のために「取り計らう」「配慮する」装置とみなされるわけです。つまり、神と被造物、神と人間のあいだの取引全体にかかわるものがこの名で呼ばれるのであり、これによって、神のプロノイア（摂理、配慮）が歴史的時間の運動の内に託されることになります。厳密にいうと、「オイコノミア」は「テオロギア」とも区別されなければなりません。なぜなら、神の存在（本質）にかかわるのが後者だとするなら、前者は神の活動（実践）にかかわるからです。創造から贖罪へといたる神のプラクシスは神の存在そのものからは区別される、といいかえることもできるでしょう。したがって「オイコノミア」は、いわゆる「受肉」——見えない神が聖霊を介して子イエス・キリストとして見えるものとなったこと——や、三位一体——父=子=聖霊——のテーマとも、さらにはキリスト教美術の起源をめぐる問題系とも密接に結びつくことになります。というのも、本来は偶像崇拝を禁じているユダヤ教を前身とするキリスト教が、聖画像を認め正当化してきた根底には、この受肉とオイコノミアの考え方が横たわっているからです。とりわけ八世紀から九世紀のビザンティンで吹き荒れたイコノクラスム（偶像破壊運動）において、イコンを擁護する側が持ち出してきたのが「オイコノミア」の理論でした。この点については、イメージ論に長じたフランスの哲学者マリ＝ジョゼ・モンザンによって『イメージ、イコン、エコノミー——現代の想像界のビザンツ的起源』*Image, icône, économie. Les Sources byzantines de l'imaginaire contemporain*』（1996年）で詳細に論じられていますが、アガンベンもこの本に注で一度だけ言及しています（その扱いの淡白さにもかかわらず、モンザンの本はアガンベンに大きな影を落としていると、わたしは考えています）。

さて、このように神と人間、永遠と時間性、不可視と可視、自由と必然のあいだの関係性にかかわるオイコノミアには、受肉と統治という二重の含意があるわけですが、フーコーとモンザンに触発されて、イメージをめぐるテーマから統治性のテーマ全体へと敷衍したのがアガンベンの『王国と栄光』である、ということが出来るでしょう。その博覧強記の議論をあえて簡略に述べるなら、世界の統治と支配をめぐる装置の起源にはこの三位一体の「オイコノミア」がある、というのがアガンベンのテーゼということになるでしょう。人間の支配が、唯一の神に基礎づけられる主権の超越性によって保証されるのもこのためです。「オイコノミア」はまたラテン語で「ディスポジティオ dispositio」と訳されたのですが、これが「装置 dispositif」の語源となるわけです。アガンベンによると、超越性と内在性という二元論の起源もここにあるのであり、ひいてはそれは、構成する権力と構成される権力や、立法と行政という分割に受け継がれていくことになります。さらに、この

超越性と内在性のあいだに場を占めているのが、偽ディオニュシオスが描きだした天使の九つのヒエラルキーであり、これが教会のヒエラルキーへ、つづいて官僚制へと「世俗化」していくというのが、アガンベンの跡づける統治の系譜学となります。これらを踏まえてアガンベンは、キリスト教による世界支配は、世界の外側にとどまりつつ、同時に世界をその内側から支配しようとするパラドクスを孕んでいるとも指摘しています。つまり、主権の例外状態には神学的な前提があるわけです。アガンベンによると、その成れの果てがアメリカ合衆国による世界支配の戦略にほかなりません。つまり、ローカルとグローバルの二つのスケールで世界支配を企てるこの国は、部外者でありつつも、軍事的に一国一国をその支配下に置こうとする、というわけです。

では、この支配構造から抜け出すことは可能なのか。アガンベンによれば答えはイエスですが、ここでもその戦略は、「オイコノミア」の装置を働かなくさせること、つまり「無為」のうちに委ねられています。そもそも神的な栄光がサバト（安息日）にあるとするなら、それが世俗化した権力もまた、「空の玉座」にこそその栄光があるというのが、アガンベンのロジックなのです。当然この類の議論は反論を招くこととなります。事実、アガンベンは「政治的使命なき思想家」（パオロ・ヴィルノ）とか、「政治的二ヒリズム」（エルネスト・ラクラウ）、「黙示録的」（ネグリ）といった批判を受けてきました。また、常に人間との敵対関係を想定しているその「装置」論は、やや素朴であるという批判（ベルナル・スティグレル）もあります。統治性のテーマに戻るなら、フーコーの「司牧」が脱従属化の手段となりうるのにたいして、アガンベンの「オイコノミア」はあくまでも従属化の装置にとどまっているのではないか、という憾みも残ります。とはいえ、そろそろ時間もきたようですから、こられの問題についてはまた別の機会に譲ることにしましょう。

おわりに

1995年の『ホモ・サケル』にはじまり、2014年の『身体の使用』と2015年の『スタシス——政治的パラダイムとしての内戦』まで、二十年間にわたって書き綴られた全九冊に及ぶ「ホモ・サケル」計画は、アガンベン自身の言によると「放棄」されました。つまり、未完のままに残されたわけです。この「ホモ・サケル」計画とはいったい何なのか、その全体像を同時代の哲学的・政治的文脈を考慮しつつ読み解く作業が、わたしたちに残されています。アガンベンにとって、いまだ書かれていないテキストこそがエルゴンであり、すでに書かれたテキストはそのためのパレルゴンでしかありません。この言い回しにも彼特有のパラドクスが利いていますが、彼のテキストは解答を与えてくれるというよりも、問題提起として常に開かれているという性格が強いものです。1966年、若干24歳のアガンベンは、短いエッセイのなかでアントナン・アルトーに寄せて、みずからの思考を「袋小路をいかに実現させるか」と規定していました（“La 121a giornata di Sodoma e Gomorra,” *Tempo Presente*, 11:3-4, 1966）。思うにそれを彼は半世紀以上にわたって実践してきたのでしょう。この袋小路はまたわたしたち自身のものでもあります。本日はご清聴ありがとうございました。

Agamben et la pensée française contemporaine Canguilhem

Atsushi OKADA

Je souhaiterais m'intéresser ici tout particulièrement aux rapports entre Agamben et les trois philosophes Foucault, Derrida, Deleuze autour des concepts clés successifs de *Biopolitique et Biopouvoir*, *Gouvernabilité* et *Oikonomia*, *Grammatologie* et *Indécidabilité* ainsi que d'*Immanence* et *Potentialité*. À partir de 1995 et d'*Homo sacer*, Agamben se réfère ou mentionne de plus en plus souvent Foucault alors que ce n'était pas le cas dans ses précédents ouvrages où ce sont plutôt Derrida et Deleuze qui sont évoqués et qu'il s'inscrit même en opposition à eux. Ensuite, une charnière a lieu dans la seconde moitié des années 1990 où l'important renversement de l'intérêt d'Agamben pour la philosophie du langage au profit de la philosophie politique que nous constatons peut peut-être nous permettre d'y voir une répétition graduelle du renversement opéré par Foucault de la théorie de la connaissance à la théorie du pouvoir dans la seconde moitié des années 1970. C'est donc de ce point de vue que nous allons examiner, à partir de l'étude concrète de ses textes, comment Agamben a marqué son opposition à ces philosophes de 1970 jusqu'à aujourd'hui, tout en gardant en tête la comparaison avec Antonio Negri.

制御社会における個性性と集団性をめぐって ポストオペライズモとポスト構造主義の交点への一視角

水嶋 一憲

1. 「イタリアという実験室」からの逃走とフランスでの闘争の継続

アントニオ・ネグリの協働者としても著名なマイケル・ハートはかつて、1960年代以降のイタリアの「革命政治」とその「敗北」の過程を通じて生み出された「ラディカル思想」が現在も有する意義と射程を解き明かしつつ、「新たなかたちの政治的思考を生み出す実験のための一種のラボラトリー」という、従来の一般的イメージとは大きく異なるイタリア像を提示したことがある。そうした新たな比喩形象に沿ってハートは、「イタリアという実験室」と題されたその小論のなかで、19世紀のドイツ（哲学）とフランス（労働者やプロレタリアートの反乱）の関係が、20世紀末にはフランス（ポスト構造主義）とイタリア（議会外左翼、とくにオペライズモ以後の革命的政治運動）の関係にシフトしたという問題提起的な見立てを試みた¹⁾。

じっさい、ハートが強調するように、イタリア議会外左翼のラディカルな思想と実践が複雑に織り合わさった「オペライズモ（労働者主義）」の系譜は、その規模・強度・創造性・長い持続性という点で、他のヨーロッパ諸国と比べて異例な様相を示すものだが（たとえば、フランスでは68年の出来事が数ヶ月しかつづかなかつたのに対し、イタリアではそれが10年以上にわたって、70年代終わりまで持続した）、さしあたりここでは、イタリアにおける闘争形態とその変容過程を以下の三つの時代区分に即して特徴づけておくことにしよう²⁾。第一に、60年代初期から70年代初期にかけての、〈労働者を中心とした強烈な戦闘性の時期〉。この時期に運動の中核をなしたのは、「労働の拒否」を主要なスローガンに掲げ、学生集団とも連携しつつ、伝統的政党や制度的労働組合の管理の外にある自立した政治組織を構成しようと試みた工場労働者であり、彼らを中心に69年には「ポテーレ・オペライオ（労働者権力）」が結成された。

第二に、73年から79年にかけての、〈多種多様な社会的・文化的実験の時期〉。この時期には、ラディカルな闘争の現場がその強度を増しながら工場の外、社会全体へと拡大しはじめ、それに呼応して学生・失業者・女性などのそれまで周縁化されていた社会的・文化的諸力が、水平的・非階層的なネットワークからなる新たな民主的形態を実験的に打ち立てようとした。これら社会化された労働者たちは、国家と資本に抗する社会的なものの自律性を求め、「自己価値形成」という概念（資本主義的な価値増殖回路から相対的に自律した社会形態や価値構造を構想するもの）を編み出し、73年には「アウトノミア・オペライア（労働者自律性）」の運動をスタートさせることになる。

第三に、70年代末期から80年代にかけての、〈社会運動への苛烈な弾圧と抑圧の時期〉。この時期には、国家の独占から逃れた開放的な社会メディアとしての自由ラジオが大きな広がりをもてたものの、短期間のうちに弾圧されてしまう。たとえば、ピフォことフランコ・ベラルディ（1948

年生まれ）らの尽力により、76年にボローニャでラディオ・アリーチェが開局したが、77年3月の戒厳令に伴い、この画期的な自由ラジオ局も武装警察により封鎖されてしまったのである。そのためピフォはパリに逃亡し、そこでフェリックス・ガタリと出会うことになるが、まもなく逮捕されてしまう³⁾。そしてガタリらの救援により、ピフォは政治亡命者として釈放され、9月にはボローニャで「弾圧に抗する国際大会」が開催された。けれども、こうした弾圧への抵抗にもかかわらず、「鉛の時代」の大弾圧がはじまり、79年にはアントニオ・ネグリ（1933年生まれ）が逮捕され、83年にはフランスへ亡命。その後、97年にイタリアに帰還するまで、ネグリは政治的亡命者としてフランスに留まりつづけることになった。

フランス滞在中にネグリは、ガタリとの共著『自由の新たな空間』（1985年）を刊行し、「現在の分析が未来の分析へと道を開く地点」を捉え、「近未来」を把持することを目的とする雑誌、『フューチャー・アンテリユール（近未来）』の創刊（1990年）に加わる。このようなかたちでネグリは、「イタリアという実験室」におけるオペライズモ以降のラディカルな思想と実践を、亡命先のフランスにおけるガタリやドゥルーズ、フーコーらの構造主義以降の思想と実践との新たな出会いを通じて、練り直すことになったのである。むしろ、こうした経験は、何もネグリー人に限られたものではなく、政治的弾圧を主たる理由にイタリアからフランスに亡命／移住した、ポストオペライズモの闘士＝知識人たち（ピフォ、マウリツィオ・ラッツアラート、カルロ・ヴェルチェッローネ）が——その度合いや特質の違いは当然あるにせよ——等しく共有するものであろう。1968年以降の「フランス思想におけるイタリア」について研究することは、これらポストオペライズモの闘士＝知識人たちが、亡命先／移住先フランスのポスト構造主義思想との出会いを通じて練り上げていった、理論的・実践的な試みの——苦闘に満ちながらも創造的な輝きを帯びた——軌跡を辿り直すことでもあるはずだ。

本稿では、そのような視点から、ポストオペライズモとポスト構造主義の交点に改めて光を当て、そのアクチュアルな可能性について再考するために、とくにドゥルーズの制御社会論を中心的なテキストとして取り上げ、ポストオペライズモのメディア情報社会論の諸分析を踏まえながら、今日のグローバル制御社会における個性と集団性について考察してみたい。

2. 〈未来の後〉で、ポストオペライズモとポスト構造主義の交わりが開く可能性について再考するために

すでにその一端にふれておいたように、ピフォことフランコ・ベラルディにとって1977年は、大きな転換点を画する年であった。たとえばこの年、イギリスではパンク運動が爆発し、セックス・ピストルズが〈ノー・フューチャー〉と叫んだ。また、その数ヶ月後には、先ごろ亡くなったデヴィッド・ボウイが「ヒーローズ」をリリースしたが、ボウイが歌い演じる〈ヒーロー〉は、あくまでも新自由主義とデジタル化の波が押し寄せはじめた世界の〈ヒーロー〉として受け止められるべきものだった。現代美術家のヒト・シュタイエルが指摘するように、ボウイの〈ヒーロー〉は、もはや叙事詩の主人公でも歴史の主体でもなく、新自由主義とデジタル化が進行しはじめた世界のなかの客体であり、たんに複製されるイメージでしかなかったのである⁴⁾。（そして、まさにそれ

こそが、ポウイの鋭敏さと斬新さの証にほかならないということを再確認しておくべきだろう。）同年、西ドイツでは赤軍メンバーが獄中自殺し、アメリカではスティーヴ・ジョブズらによりアップル・コンピュータが法人化され、フランスでは「社会の情報化」に関するレポートが大統領に提出された。（ちなみに、これを承けてフランスでは、79年にミニテルという情報通信サービスが開始されることになる。）そしてイタリアでは、ラディオ・アリーチェの閉鎖をはじめ、社会運動に対する容赦ない弾圧が各地で実行されたのである、等々。これらさまざまな理由から、ピフォは77年を、マリネッティの「未来派宣言」（1909年に発表されたが、同年にはデトロイトにおけるT型フォードのフル生産も開始された）とともにじまった「未来を信頼していた世紀」が終焉を迎えた年、いいかえれば、「ユートピア的想像力」から「ディストピア的想像力」への反転の年として捉えようとするのである⁵⁾。

さらに、その後ピフォは、90年代以降のインターネットやデジタル・メディアの浸透とともに生じたメディア環境の急激な変容や、近年の金融危機や借金 [= 負債] の押し付け、緊縮策の強化や環境問題の深刻化とともに、「未来の後（アフター・ザ・フューチャー）」の時代がすでにはじまっている、という状況認識を強く打ち出している。私たちが今日その渦中にあるのは、未来がカタストロフという脅威として迫ってくるような「ポスト未来」の時代であり、「現在の断片化 [や不安定化] の度合いが高まり、未来の内破へと反転してゆく時代」⁶⁾にほかならないというわけである。付言しておけば、こうしたピフォの時代診断は、ジョナサン・クレーリーのそれと共振するものでもあろう⁷⁾。クレーリーはその刺激的な著書『24/7』において、情報テクノロジーの加速化とともに現われた後期資本主義の時間性を鋭利に解析しながら、睡眠と覚醒、労働と非労働の区別がかき消された、終わりなきコミュニケーションと消費のプロセスを見事に浮き彫りにしてみせたが、ピフォもこのような認識を共有しながらこう強調している——「私はこの加速と疲弊の二重のプロセスのことをスパズム（痙攣）と呼ぶ」⁸⁾、と。

ところで、いまだインターネットの黎明期（裏返していえばミニテルの全盛期）であった1990年に発表されたドウルーズとガタリによる以下の三つの小さなテキストは、ピフォのこうした時代診断を吟味し、またひいては、ポストオペライズモとポスト構造主義の交わりについて再考する上で重要な示唆に富むものであると思われる⁹⁾。最初の二つはドウルーズによる小論であり、『オートル・ジュルナル（別の雑誌）』第1号に発表された「制御社会」と、『フューチャー・アンテリュール（近未来）』第1号に掲載されたネグリによるインタビュー形式の対話「制御と生成変化」がそれらにあたる。そして三つ目の小論は、『テルミナル』第51号所収のガタリによる「ポストメディア時代に向けて」である。

これら三つの小さなテキストを〈未来の後〉にあたる現在において読み直しつつ、ポストオペライズモとポスト構造主義の交わりについて検討する前に、以下の二点に関して注意を促しておきたい。第一に指摘したいのは、「フランス思想におけるイタリア」について考える上で、アメリカという中継点/媒介者を無視するわけにはいかない、という点である。また、これに関して特筆しておかなければならないのは、後年の「フレンチ・セオリー」や「イタリアン・セオリー」というパッケージ化に先立って、シルヴェール・ロトリンジェが編集する『セミオテキスト』誌の果たした

役割についてである。同誌は、まず78年に「スキゾ・カルチャー」特集号を刊行し、80年には「アウトノミア」特集号を刊行しており、これらはアカデミズムの内外（とくにアート・インダストリー）に大きなインパクトをあたえたのだった。同じく、2000年以降に刊行されたネグリとハートの〈帝国〉三部作とその続編が、グローバル化時代におけるポストオペライズモとポスト構造主義の大胆な接合を図り、世界的規模で多くの反響を呼んだという点にも言及しておく必要がある。これら一連の試みを通じて、換言すれば、アメリカという中継点／媒介者を経ることによって、オペライズモ以降のイタリア思想と構造主義以降のフランス思想にグローバルな注目が集まるようになったという面を軽視することはできないだろう。

第二に指摘したいのは、ポストオペライズモの情報機械論やメディア論の潮流とそこにはらまれている潜勢力やそのアクチュアリティについてである。この潮流は、マルクスの「機械論草稿」を主な参照点として開始された理論的実践の流れであり、マルクス主義とサイバネティクスとの溝を埋めるための持続的な作業でもあった。ここでは、その先駆的な試みとして、60年代初めに書かれたロマーノ・アルクアーティの二つの調査論文（これらは、イタリアのオペライズモが創刊した最初のジャーナル『赤の手帖』に掲載された）を取り上げておこう。アルクアーティは、イヴレーアにあるオリヴェッティ・コンピュータ（同社は1959年に大型電子計算機エレア9003を発表した）の工場内の労働状況を調査したこれらの論文のなかで、工場全体のサイバネティクス回路をマルクス主義的な概念（「資本の有機的構成」）を用いて明示的に分析しつつ、可変資本と不変資本を媒介する「情報」の重要な役割に注目し、「価値を生み出す情報（informazione valorizzante）」という考えを提起したのである。労働者が工場内の生産現場で案出する小さな革新的判断が、「価値を生み出す情報」として絶えず吸い上げられ、制御されながら、機械装置に吸収されるとともに、製品にも凝縮されるにいたる——こうした工場全体の情報回路とその価値増殖過程への着目は、マルクス主義的な価値概念とサイバネティクスな情報概念との橋渡しをするための基本的視座を提供するものでもあった、と指摘できる¹⁰。

このようにマルクス主義とサイバネティクスを架橋する、ポストオペライズモの情報機械論の流れは、アルクアーティの先駆的試みを経て、70年代から80年代にかけてのドゥルーズとガタリの共同作業（および、先にあげた、ドゥルーズとガタリが1990年に別個に発表した小論）に伏流として流れ込んだ後、90年代以降は——ネグリ、ラッツアラート、ヴェルチェッローネ、クリスティアン・マラッツィ、パオロ・ヴィルノ、ヤン・ムーリエ＝ブータンらによる——認知資本主義論とも合流し、最近では——ピフォ、マッテオ・バスキネッリ、ティツィアナ・テッラノーヴァらによる——ポストオペライズモのメディア情報社会論という新たな潮流を構成しているのである。

以上、二点に留意した上で、次節では、ネグリとハートの〈帝国〉論とドゥルーズの制御社会論とのクリティカルな交錯について考察した後、ガタリが指し示したポストメディア時代に向けたヴィジョンについて再検討することにした。

3. 制御社会における個性と集団性をめぐって

1990年代初期から末にかけて、つまり、メディアの技術的・社会的な環境の変化に即していえば、情報スーパーハイウェイ構想が打ち出され、ITバブルに沸く時期に執筆され、ミレニアムの年に出版された『〈帝国〉』で、ネグリとハートはインターネットという「民主主義的なモデル」について次のように述べていた。

民主主義的なネットワークは、完全に水平的で脱領土化されたモデルである。インターネットは……この民主主義的なネットワーク構造の主要な例である。そこでは不定形で、潜在的に無制限の数の、相互につながった^{ノード}節点がコントロールの中心点をもたないままコミュニケーションしている。……インターネットの……設計の基本要素、すなわち脱中心化は、また同時にネットワークのコントロールをきわめて困難にしているものでもある。……こうした民主主義的なモデルは、ドゥルーズとガタリがリゾームと呼ぶもの、すなわち非 - 階層的で非 - 中心的なネットワーク構造にあたるものである¹¹⁾。

インターネットに関するこのような記述は精確さを欠く。というのも、インターネットは脱中心的ではなく分散的なネットワークからなり、またそれは高度にコントロールされているからである。メディア生態学者のアレクサンダー・ギャロウェイが的確に指摘するように、インターネットとはグローバルな分散型のコンピュータ・ネットワークのことであり、そのプロトコルとは、〈脱中心化の後でコントロールを作動させるための分散型マネジメント・システム〉のことなのである¹²⁾。

しかし、またその一方で、インターネットをはじめとするニュー・メディアのこうしたプロトコルの（ないし技術的な）コントロールの論理と、ネグリとハートが呈示した〈帝国〉的（ないし社会的な）コントロールの論理とは重ね合わせて理解されるべきものであり、両者はコミュニケーションという概念を通じてしっかりと結び合わされ、互いにその力を強め合う関係にある。じっさい、ネグリとハートは——そのインターネットに関する不精確な記述にもかかわらず——そうした結びつきや関係性を明確に把握しており、次のように言い切っている。

コミュニケーションとは、資本主義的生産の形態である。その形態においてはあらゆるオルタナティブな通路を封殺しながら、資本が完全かつグローバルに社会をその体制に従属させることに成功したのである¹³⁾。

見られるとおり、近代のリベラルな政治理論家たちが唱えていた、民主化を促進するものとしてのコミュニケーションの働きは、いまや〈帝国〉の論理によって「実質的に包摂され」てしまっており、しかも、「あらゆるコミュニケーションの形態は……情報の生産と、情動の生産とを組み合わせているのである」¹⁴⁾。情報と情動が組み合わさったグローバルな生産と流通・消費のネットワークの内部にあって、コミュニケーションそのものが〈帝国〉の指令として機能している、という側面を見逃してはならないだろう¹⁵⁾。

周知のように、ネグリとハートは『〈帝国〉』で、かつての帝国主義が、ある中心的な国民国家の主権とその拡張の論理にもとづくものであるとするならば、いまその姿を現わし、その形成に向けて拡張しつつあるのは、多種多様な権力がネットワーク状に結びついたグローバル権力であると指摘し、その新たな権力形態を〈帝国〉と呼び直してみせた。それと同時にネグリとハートは、帝国主義から〈帝国〉へのこうした移行を、規律（ディシプリン）社会からグローバルな制御（コントロール）社会への移行と重ね合わせて提示している¹⁶⁾。この視角からすると、〈帝国〉は、近代の規律社会からポスト近代の制御社会への移行および、制御社会のグローバル化によって特徴づけられる、ネットワーク状の主権形態である、と言うことができる。むしろ、ネグリとハートが提示したこうした見取り図は、ドゥルーズが1990年に発表したごく短いエッセイのなかで示したプログラムを発展させたものにほかならない¹⁷⁾。

ドゥルーズによれば、かつての規律社会は、家族・学校・工場・病院・監獄といった「監禁の環境を組織する」ことによって稼働していた。そこにおいて諸個人は、ある閉じられた環境から別の閉じられた環境へと、諸制度の壁を出入りしつつ、移行をくりかえしていたのである。しかし今日、規律社会を構成していた諸制度はことごとく危機に瀕し、それらの壁は崩れ落ちつつある。つまり、いまや私たちは、「あらゆる監禁の環境に危機が蔓延した時代を生きている」わけであり、またそのようにして「規律社会に取って代わろうとしているのが制御社会にほかならないのである」¹⁸⁾。

このように、規律社会が「組織体に所属する各成員の個別性を型にはめる」ことへと向かうのに対し、制御社会はそのさまざまな層で数多くのパラメーターを調整することを通じ、私たちの主体性やアイデンティティを絶えず分解しつつ再構成することへと向かう。ドゥルーズは言う、「いま目の前にあるのは、もはや個人と多数の人びと（＝マス）の対ではない。[分割不可能だった]個人（individu）が[可分性としての]「分人」（dividuel）となる一方で、多数の人びと（＝マス）のほうはサンプルかデータ、あるいはマーケットか「データバンク」になる」¹⁹⁾、と。

制御社会が私たちに指し示しているのは、個人々のアイデンティティが分散型の情報ネットワークへと流入し、溶解してゆくという事態にほかならない。制御社会におけるコントロールは、遠隔操作やコントロール・ルームといった言葉が連想させがちな、〈管理〉や〈操作（マニピュレーション）〉にかかわるものというよりは、脱中心化された分散的な〈調整（モジュレーション）〉にかかわるものなのである。そしてそのような仕方、グローバルな制御社会としての〈帝国〉は、諸国家の領域を横断するグローバル資本と連携しつつ、情報と情動が組み合わせざったコミュニケーション・ネットワークを通じて諸個人を「分人」へと分割し、それらの微細な情動のフローを調整し、組織するための諸装置を整備している²⁰⁾。

メディア・テクノロジーの進化と変容が急速に進みはじめた1990年代初めに、ドゥルーズと同じようにガタリもまた、〈ポストメディア時代に向けた〉ヴィジョン（ドゥルーズよりも楽観的な希望の込められたもの）を次のように鮮明に打ち出していたのだった。

いま私たちの目の前で進行しているのは、テレビジョン・情報通信・^{テレマティク・インフォメマティク}情報処理が接合しているという事態である。……この事態は次のような希望の端緒となりうるものだ。すなわち、そ

れは、現代の主体性を押しつぶしているマスメディアの権力が再編されることへの希望であり、そしてまた、情報・コミュニケーション・知性・アート・文化の諸機械を個体的かつ集団的に再領有し、それらをインタラクティブな仕方で使用することのできるような、ポストメディア時代に入ることへの希望である²¹⁾。

このようなかたちでガタリは、情報コミュニケーション・ネットワーク社会の揺籃期に含まれていた諸傾向や潜勢力を把握しようと努めながら、〈ポストメディア時代に向けた〉ヴィジョンを力強く打ち出していたのだった。いうまでもなく、ガタリのこうした分析と展望は、楽天的なテクノロジー決定論にもとづくものと捉えられてはならない。そうではなくて私たちは、ガタリが1992年に急逝する直前まで精力的に試みつづけていた、創造的な閃光を放つ実験の軌跡と、彼の死後、世紀をまたいで加速度的に展開されてゆくことになるポストメディア時代に向けた複合的な動きとともに踏まえて振り返るとき、ガタリのこの「希望」に満ちた最期のヴィジョンが、70年代後半のイタリアと80年代フランスにおける自由ラジオ運動への積極的な参加活動に裏打ちされたものであったということ、また同じくそれが、のちのコミュニケーション資本主義の諸装置による捕獲のリスクを内蔵したものであったということを見出すのである。

4. 制御社会における「機械状隷属」と「サーフィン」をめぐって

ところでドゥルーズとガタリはすでに「資本主義と分裂症」の第二巻にあたる『千のプラトー』（1980年）で、資本主義における主体性の生産と制御は、「社会的服従」と「機械状隷属」という二つの区別されるメカニズムが織り合わさった過程を通じて、または両者が交差する地点において遂行される、と論じていた。

これら二つの異質な極力装置のうち、「機械状隷属」は——ポストオペライズモの社会学者・哲学者マウリツィオ・ラッツアラートも強調するように——、「資本主義の作動様式の理解に対してドゥルーズとガタリが行なったオリジナルな貢献」²²⁾と評すべきものであり、しかもその射程は、今日のポストフォーディズム／新自由主義経済やメディア・情報・コミュニケーション、グローバルなネットワーク社会／制御社会の核心部にまで及ぶ。にもかかわらず、この非常に重要な概念は、少数の例外を除いてこれまでほとんど注目されず、十分に把握されてこなかった、というのが実情である。そのため、まず『千のプラトー』の関連箇所を以下に引いておきたい。

機械状隷属と社会的服従を二つの概念として区別しよう。隷属とは、人間みずからが、上位の統一性による管理 [=制御] と指揮のもとで、人間同士で、あるいは他のもの（動物や道具）とともに合成する機械の構成部品になっている場合に現われる。服従とは、上位の統一性が、動物であろうと道具であろうと機械であろうと、外部のものとなった対象にかかわる主体として人間を構成するときに現われる。このときもはや人間は機械の構成物ではなく、労働者やユーザーとなり、もはや機械によって隷属させられる [=サイバネティック的な意味で制御される] のではなく、機械に対して服従させられるのである²³⁾。

ここでは、「社会的服従」（フランス語原語は“assujettissement social”であり、英語訳は“social subjection”）が個体化された主体（「労働者や使用者」）にかかわり、主体／客体（対象）や人間／機械といった二元論の構築を通じて機能する権力装置として捉えられているのに対し、「機械状隷属」（フランス語原語は“asservissement machinique”であり、英語訳は“machinic enslavement”）は絶えず調整可能で分割された主体（「機械の構成部品」）にかかわり、主体／客体や人間／機械、有機体／非有機体といった二元論の解体を通じて機能する権力装置として捉えられている。

のちにドゥルーズが——ミシェル・フーコーの分析とその時代区分を発展的に継承して——発表することになる「制御社会」論（1990年）のなかの概念を用いていかえるなら、社会的服従が「規律（ディシプリン）社会」における主体＝臣下（サブジェクト）や、諸種のアイデンティティの規範にもとづいた主体化＝服従化のプロセスに関連するものであるとすれば、機械状隷属は「制御（コントロール）社会」における「個人」を分割した「分人」や、個体化に先立つ知覚や情動の流通と調整のプロセスに関連するものなのである。

ドゥルーズがインターネットの黎明期に差し出した「制御社会」という概念が、「サイバネティックス、システム理論、セル・オートマトン、グラフ理論、その他の関連領域」を「真の出所」としていることは明らかである²⁴⁾。同様に、ドゥルーズとガタリの「機械状隷属」の概念も、サイバネティックスを中心とした「テクノサイエンス」との関連を抜きにして理解することはできない。じっさい、「隷属」の原語にあたるフランス語の“asservissement”は、「隷属」や「奴隷化」を意味すると同時に、サイバネティックス的な意味での「制御」や「統制」を意味するのであり、次に引く一節でははっきりと示されているように、『千のプラトー』においてこの二重の含意は一貫して保持されているのだ。

……これは人間がその構成部品となるような機械の再発明であり、人間はもはや機械に服従した労働者や使用者ではなくなっている。動力機械を技術機械の第二世代とするなら、サイバネティックスと情報処理の機械 [= コンピュータ] は、技術機械の第三世代となり、全般化された隷属の体制を再び作り出している。「諸人間 - 諸機械の諸システム」は、人間と機械という二つの要素の関係を非可逆的かつ非再帰的にしていたかつての服従に取り替わって、この関係を可逆的かつ再帰的にしている。ここで人間と機械の関係は、もはや使用や活動という用語によってではなく、互いの内的なコミュニケーションから成立する²⁵⁾。

ドゥルーズとガタリが注記しているように、複数形で記された「諸人間 - 諸機械の諸システム」（“les systèmes hommes-machines”）は、たんに単数形の「人間 - 機械のシステム」を寄せ集めたものではない。「服従」が、人間（すなわち——「労働者」や「ユーザー」という立場で外部の対象にかかわる——主体としての）／機械（すなわち——人間の活動や使用にとっての外的な対象ないしは二つの主体のあいだの媒介として機能する——客体としての）という二元論的な関係性を前提とするのに対し、ここでいう「全般化された隷属の体制」は、そうした二元論や「人間中心主義的な側面」を解体しながら、諸々の人間と諸々の機械のあいだの「互いの内的なコミュニケーション」

を通じて、数多くの人間的要素と非人間的要素とが相互作用することから成り立つ、「諸人間－諸機械の諸システム」を前提とするのである。この点に関してドゥルーズは、ネグリによる後年のインタビューでさらに明確にこう述べている。

私たちは制御社会の時代に足を踏み入れています。制御社会はもはや監禁によって機能するのではなく、連続的な制御と即時のコミュニケーションによって機能するのです。……社会のタイプが違えば、当然ながらそれぞれの社会に、ひとつひとつタイプの異なる機械を対応させることができます。君主制の社会には単純な力学的機械を、規律型にはエネルギー論的 [=熱力学的] 機械を、そして制御社会にはサイバネティックスとコンピュータをそれぞれ対応させることができるのです。しかし機械だけでは何の説明にもなりません。機械をあくまでも部品として取り込んだ集合的アレンジメントを分析しなければならないのです。近い将来、開放環境における絶え間ない制御という形態が生まれることは確実ですが、これに比べるなら過酷このうえない監禁ですら甘美で優雅な過去の遺産に見えるかもしれません²⁶⁾。

ドゥルーズがその動向を鋭敏に察知していたように、今日のグローバル化した新自由主義的ネットワーク社会において、「開放環境における」「連続的な制御と即時のコミュニケーション」はその強度と包摂の度合いをいよいよ増大させている、と確言することができる。このように大きく進化／深化した「集合的アレンジメント」の現在性の分析に向かうためには、社会的服従と機械状隷属がいかなる変容を遂げているのかについて考察しておかなければならない。

まず一方で、社会的服従が生み出す個体化された主体性は——今日の新自由主義的資本主義のもとで——その極限にまで推し進められ、「人的資本」つまりは「自己のアントレプレナー」という形象をとるにいたっている。その場合、「自分自身の起業家」（フーコー）として振る舞う個人は、他者との競争を強いられるばかりか、自分自身との競争にも絶えず駆り立てられる。そのため、そこでの個人の主体化は、いわば無限の自己評価や、自分自身との永続的な交渉への服従化と一体になったプロセスとして把握されることになる。そうした自己への服従化を通じた主体化の様態は、まさに個人主義の完成であると同時に、孤独感・罪悪感・恐れ・フラストレーション・ルサンチマンといった感情の充満する疎外形態の完成にほかならないとも言えよう²⁷⁾。

しかも、それと同時に「自分自身の起業家」は現在、「借金を負わされた人間」として強力に統治されるとともに、急激に変化する環境や絶え間なくかたちを変える資本のフローや波形に瞬時に対応しつつ波乗りする人間として、資本主義の「連続性の束の上」で「波状運動」を繰り返しているのである。すなわち、ドゥルーズが制御社会を特徴づける「スポーツ」として差し出した、「サーフィン」という的確かつ印象的な比喩に重ねていえば、この「自己のアントレプレナー」は、サーフボードというテクノロジーと一体化したサーファー（＝人的資本）として、変動する経済の流れと波動に合わせてテイクオフ（＝投資）することによって波を切り込み、うまく推進力（＝利益）を引き出して水面を滑走しながら、その力をできる限り維持ないしは増大させるために、色々なテクニックを駆使して、資本の波のうねりに乗りつづけようとするわけである²⁸⁾。

他方、機械状隷属は——ソーシャル・メディアをその顕著なテクノロジーとして含むネットワーク社会において、人間と機械のあいだの関係性が以前の外的なものから「互いの内的なコミュニケーション」へと徹底的に変換されるのに呼応して、「連続的な制御と即時のコミュニケーション」からなるプラットフォーム（Google・Facebook・Twitter・LINEといった）が整備され、遍在化するのと連動するかたちで——分割不可能と想定されていた「個人」（“individu”）を際限なく分割可能な「分人」（“dividuel”）に分解している。また、そのようにしてソーシャル・メディア時代の機械状隷属は、諸個人にとっての前・個体的（“pré-individuel”）な構成部分にあたる情動や知覚に働きかけるとともに、個体横断的（“trans-individuel”）な次元でさまざまな情動と情報のフローを絶え間なく制御することを通じ、現在支配的な「コミュニケーション資本主義」（ジョディ・ディーン）にしっかりと組み込まれることになる。

併せて、先にも見ておいたように、ドゥルーズは早くもインターネットの黎明期に「分人」概念を創案しながら、機械状隷属を通じて「個人が分人となる一方で、多数の人びと（＝マス）のほうはサンプルかデータ、あるいはマーケットか「データバンク」になる」と予示していたが、まさに今日のデジタル情報ネットワーク社会においては、前・個体的かつ個体横断的なレベルで諸情動の流通と調整が不断になされると同時に、超・個体的（“supra-individuel”）なレベル（またはクラウド上）でビッグデータの採掘やメタデータの抽出にもとづく大量監視が急速に進行しているという事態にも大きな注意を払わなければなるまい。エドワード・スノーデンの告発を通じて知られるようになったNSA（アメリカ国家安全保障局）の通信監視プログラムPRISMがあらさまに示すように、すでに制御社会は、データベースに埋め込まれた権力とともに作動する「メタデータ社会」（マッテオ・パスキネッリ）に進化している、と考えられるのである。

そして、さらに注視しておかなければならないのは、ネットワーク社会に遍在するアルゴリズムと資本との関係である。情報コミュニケーション技術の進展に伴い、今日では生産から流通・消費、産業ロジスティクスから金融投機、都市計画から広告やソーシャル・コミュニケーション、音楽・グラフィックス・ダンス等のクリエイティヴ表現にいたるまで、それらの実践の中心にアルゴリズムが位置するようになっており、その傾向は今後もますます強まってゆくにちがいない。とりわけ、ネットワーク状に結びついたデジタル・メディアの機械状隷属者たちにとって、アルゴリズムはすでにその日常生活の一部をなすものとなっている。インターネットの機械状隷属者たちは日々、さまざまなアルゴリズムとインターフェイスしながら、それらの権力に隷属しているのである。

このように、いまやすでにグローバルな制御社会における「機械状隷属者」であると同時に、「自分自身の起業家」として新自由主義の変動する波に乗りつづける「サーファー」でもある私たちが、それでもなお集団的な潜勢力に向けて開かれた未来を取り戻すために、強く欲さなければならないものは何だろうか。それは、資本の流れや波動の速度を加速したり減速したりすることでもなければ、刻々と揺れ動く波のうねりに乗って将来の利益をつかむことでもないだろう。そうではなくて私たちがいま欲望すべきなのは、資本主義とテクノロジーの相互作用がもたらすフローや波形を変形するスプラッシュのような出来事であり、その出来事が引き起こす波紋とさざ波を反資本主義的な活動として広く波及させるような、〈分人的（＝個体分割的）かつ個体横断的なフィードフォワ

ードとフィードバックの揺れ動き」²⁹⁾なのである。

今日、資本のアルゴリズムの眼差しは、諸個人を「分人たち」(dividuals)へと分割し、それらの微細な情動のフローを調整するとともに、分人たちの残すデジタルな足跡を収集して「分人集合体」(condividuals)のメタデータを抽出し、集団的パターンを引き出すことに注がれている³⁰⁾。だとすれば、ポストオペライズモとポスト構造主義の交点を照らし出すためにドゥルーズの制御社会論に着目することから出発したこの報告は、制御社会とメタデータ社会が合体した、グローバルなメタデータ制御社会とも呼べるものに必然的に向き合わなければならないことになる。

そのような社会において、データの政治的自律性を要求するデータ・アクティヴィズムはいかにして可能だろうか。あるいはまた、政治的コントロールとは異なる仕方、しかもそれに抗する仕方メタデータの下部構造を用いることは果たして可能なのだろうか、かつてガタリがこう示唆していたように——「マイクロプロセッサによって作動する時間性によって、莫大な量のデータや問題をごくわずかな時間で処理することができる。その結果、新しい機械状の主体性は、直面している困難や賭に絶えず先手を打つことができる」³¹⁾、と。と同時に、「機械だけでは何の説明にもなりません。機械をあくまでも部品として取り込んだ集合的アレンジメントを分析しなければならないのです」³²⁾という、ドゥルーズがネグリによるインタビューで発した警句を肝に銘じつつ。

そして何よりも、どうすれば分人集合体は、資本主義とテクノロジーの相互作用がもたらすフローや波形を変形するスプラッシュのような出来事を出来させることができ、さらにはそれを制度的に持続させることができるのか。

さしあたり、これらの問いについて「共同調査（コンリチェルカ）」を推し進め、またひいては、分人集合体の「一般知性」(すなわち、マルクスが言う「社会的頭脳の一般的生産諸力の蓄積」)が開く未来について探究するためにも、私たちは今後もポストオペライズモとポスト構造主義の交点に繰り返し立ち返らなければならないだろう。

注

- 1) Michael Hardt, "Introduction: Laboratory Italy", in Paolo Virno and Michael Hardt eds., *Radical Thought in Italy*, University of Minnesota Press, 1996, pp.3-10.
- 2) より詳細な「イタリア・アウトノミア運動史」については、フランコ・ベラルディ（ビフォ）『NO FUTURE』廣瀬・北川訳／解説、洛北出版、2010年などを参照。
- 3) 二人の友情の過程については、Franco Berardi (Bifo), *Felix: Narrazione del mio incontro con il pensiero di Guattari, cartografia visionaria del tempo che viene*, Luca Sossella Editore, 2001 を参照。
- 4) Hito Steyerl, *The Wretched of the Screen*, Sternberg Press, 2012, pp.46-57.
- 5) Franco "Bifo" Berardi, *After the Future*, edited by Gary Genosko and Nicholas Thoburn, AK Press, 2011, pp.15-68 を参照。
- 6) Ibid., p.88.
- 7) ジョナサン・クレリー『24/7——眠らない社会』岡田温司監訳／石谷治寛訳、NTT出版、2015年を参照。
- 8) Berardi, *Heroes: Mass Murder and Suicide*, Verso, 2015, p.217

- 9) それら三つのテキストの書誌情報は以下の通り。Gilles Deleuze, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", in Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, 1990, pp. 240-247 [ジル・ドゥルーズ「追伸——管理〔制御〕社会について」宮林寛訳、ドゥルーズ『記号と事件——1972-1990年の対話』宮林訳、河出文庫、河出書房新社、2007年、356-366頁]とG. Deleuze, entretien avec Toni Negri, "Contrôle et devenir", *ibid.*, pp.229-239 [ジル・ドゥルーズ+トニ・ネグリ「管理〔制御〕と生成変化」宮林寛訳、同書、339-355頁]および、Félix Guattari, "Vers une ère post-média", *Terminal*, 51, 1990 [フェリックス・ガタリ「ポストメディア時代に向けて」門林岳史訳、『表象』08号、月曜社、2014年、76-77頁]。
- 10) オペライズモの流れを汲むメディア哲学者マッテオ・バスキネッリの次の論考を参照。Matteo Pasquinelli, "Italian *Operaismo* and the Information Machine", *Theory: Culture & Society*, 32(3), SAGE, 2015, pp.49-68.
- 11) アントニオ・ネグリ+マイケル・ハート『〈帝国〉』水嶋・酒井・浜・吉田訳、以文社、2003年、384-385頁。
- 12) Alexander R. Galloway, *Protocol: How Control Exists after Decentralization*, The MIT Press, 2004を参照。
- 13) ネグリ+ハート『〈帝国〉』前掲、436頁。
- 14) ネグリ+ハート『マルチチュード（上）』幾島訳、水嶋・市田監修、NHKブックス、NHK出版、2005年、184-185頁。
- 15) 政治学者のジョディ・ディーンは、コミュニケーションをヘゲモニー的な生産形態とする、そのような編成のことを、「コミュニケーション資本主義」と呼んでいる。Jodi Dean, *Democracy and other neoliberal fantasies*, Duke University Press, 2009などを参照。
- 16) マイケル・ハート「グローバルな管理〔制御〕社会」拙訳、『思想』第914号、岩波書店、2000年、30-46頁や、ネグリ+ハート『〈帝国〉』前掲、40-45頁などの分析を参照。
- 17) ドゥルーズ「追伸——管理〔制御〕社会について」前掲を参照。なお、ドゥルーズの "les sociétés de contrôle" は、これまで一般的に「管理社会」と訳されてきたが、本稿では「制御社会」と訳すことにする。その理由は、「管理」という語が、官僚制的な上からのリジッドな統制という含意を色濃く帯びているのに対し、「制御」という語は、(技術的には)サイバネティクスのコントロール、(社会的には)分散型のダイアグラムにもとづく柔軟なネットワークの調整やマネジメントといったものと密接に関連しているからである。より詳しくは、拙稿「ネットワーク文化の政治経済学——ポストメディア時代の〈共〉のエコロジーに向けて」、伊藤守・毛利嘉孝編『アフター・テレビジョン・スタディーズ』、せりか書房、2014年、18-41頁を参照していただきたい。
- 18) ドゥルーズ「追伸——管理〔制御〕社会について」前掲、357-358頁。
- 19) 同、361頁。
- 20) これら〈帝国〉の情動諸装置に関するより詳細な分析は、拙稿「情動の帝国——探究のためのノート」、『JunCture 超域的日本文化研究』第2号、名古屋大学大学院文学研究科附属日本近現代文化研究センター、2011年、24-35頁を参照。
- 21) ガタリ「ポストメディア時代に向けて」前掲、76頁。
- 22) Maurizio Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, Semiotext(e), 2014, p.36 [マウリツィオ・ラッツアラート『記号と機械』杉村・松田訳、共和国、2015年、51頁]。

- 23) ドゥルーズ+ガタリ『千のプラトー 下』宇野邦一ほか訳、河出文庫、河出書房新社、2010年、215頁。
- 24) Alexander R. Galloway, "The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism", *Critical Inquiry*, 39(2), The University of Chicago Press, 2013, p.362 を参照。
- 25) ドゥルーズ+ガタリ『千のプラトー 下』前掲、217頁。
- 26) ドゥルーズ+ネグリ「管理〔制御〕と生成変化」前掲、350-352頁。
- 27) ミシェル・フーコー『生政治の誕生 コレージュ・ド・フランス講義 一九七八—一九七九年度』慎改康之訳、筑摩書房、2008年、278頁および、Maurizio Lazzarato, *Gouverner par la dette, Les Prairies Ordinaires*, 2014, pp.151-152 を参照。
- 28) ドゥルーズ「追伸——管理〔制御〕社会について」前掲、362、364頁。また、制御社会において人的資本が取り組む「サーフィン」や「波状運動」については、拙稿「加速と隸属——機械状資本論ノート」、『現代思想』第43巻第10号、青土社、2016年、172-185頁も参照。
- 29) Brian Massumi, *The Power at the End of the Economy*, Duke University Press, 2015, p.86.
- 30) Matteo Pasquinelli, "The Spike: On the Growth and Form of Pattern Police", in Anselm Franke et als.eds., *Nervous Systems*, Haus der Kulturen der Welt/Spector Books, 2016, pp.245-260 を参照。
- 31) ガタリ『分裂分析的地図作成法』宇波・吉沢訳、紀伊國屋書店、1998年、25頁。
- 32) ドゥルーズ+ネグリ「管理〔制御〕と生成変化」前掲、351頁。

付記

本稿は日仏哲学会2016年春季研究大会におけるシンポジウム「フランス思想におけるイタリア」での報告にもとづくものである。なお、第3節と第4節については、拙稿「ネットワーク文化の政治経済学」および「加速と隸属」（出典は註17・註28に明記）とそれぞれ重複する部分があること、また日本語訳からの引用については、文脈に応じて適宜訳文を変更させていただいたことをお断りしておく。報告の機会をあたえてくださった皆様に感謝申し上げたい。

Sur l'individualité et la collectivité dans les sociétés de contrôle Une vision au croisement du post-operaismo et du post-structuralisme

Kazunori MIZUSHIMA

Etudier l'Italie telle qu'elle apparaît dans les pensées françaises après 1968 revient à poursuivre les traces des essais théoriques et pratiques que les intellectuels-militants du *post-operaismo*, comme Negri, Bifo ou Lazzarato, ont élaborés alors qu'ils ont dû quitter l'Italie pour la France où ils ont rencontrés les pensées du post-structuralisme développées par Deleuze, Guattari, Foucault, etc.

Dans cette communication, nous aborderons l'individualité et la collectivité dans la société mondiale de contrôle afin de nous interroger sur la possibilité actuelle d'un point de rencontre entre le post-operaismo et le post-structuralisme. Nous nous appuyons surtout sur la théorie des sociétés de contrôle de Deleuze et nous la confronterons aux analyses de la théorie socio-informatique et médiatique du post-operaismo.

「生存の美学」と〈生の形式〉 — フーコーとアガンベンにおける他なる生の構想

武田 宙也

はじめに

ミシェル・フーコーは近年、人間の生とそれにまつわるさまざまな権力とのかかわりを問題とする、いわゆる「生政治」の議論で参照されることが多く、また今日では、この問題系をはじめて本格的に展開した哲学者としてよく知られている。フーコーがこの生政治のテーマに取り組むようになったのは、おもに70年代後半からであるが、たとえば彼は、1976年に出版された『知への意志』の中で、「権力の対象はもはや、法的な主体 [……] のみならず、生物でもあり、それらに対して権力が行使しうる支配=掌握は、生そのもののレベルに位置づけられる」(VS, pp. 187-188)と述べ、生を政治的闘争の賭け金として明確に提示した。

一方で彼は、その晩年に、「自らの生を一個の芸術作品にする」という理念から出発して、「生存の美学 [esthétique de l'existence]」という重要な概念を提出している。「生存の美学」が意味するのはまず、自己を一つの作品として作り上げていくような生のあり方であり、自己への働きかけによる自己自身の変形へと向かう生である。この概念は、「生政治」概念といわば表裏一体のものと考えることができる。というのもそこには、「生政治」において主体に作用してくる権力にいかに対応するかということについて、フーコーなりの思索が込められており、その意味において、この概念は、「生政治」においていかなる主体の様態が可能なのかについての、フーコーによる構想として捉えることができるからである。実際、76年に出版された『知への意志』の最終章の中で「生政治」が語られ、その8年後にそれに答える形で出版された『快樂の活用』(1984年)および『自己への配慮』(1984年)が「生存の美学」の問題系にまつわるものであったという事実は、この両概念の関係性を端的に示すものであるだろう。

ところで、フーコーが先鞭をつけた生政治をめぐる議論は、彼の死後、とりわけ90年代以降活発化し、現在ではその関連書は枚挙にいとまがないほどになっている。中でも、フーコーによる生政治の着想を批判的に練り上げることによって、この問題の歴史的な射程を押し広げるとともに、そこに現代的なアクチュアリティを付与することに成功した代表的な論者に、イタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンがいる。よく知られているように、アガンベンは、1995年に上梓した『ホモ・サケル』において、フーコーが近代以降の統治形態として指摘した生政治の起源を古代にまで遡って同定しようとした。そこでアガンベンは、政治とはその起源からしてつねに生政治なのだとしたうえで、次のように述べている。

剥き出しの生を政治の圏域に含みこむということは主権権力の——隠されているとはいえ——そもそもの中核をなしている。さらに言えば、生政治的な身体を生産することは主権権力の本来の権能なのである。この意味で、生政治は少なくとも、主権による例外化と同じほど古くから存在している (HS, p. 9)。

本書で彼は、アリストテレスを参照しながら、ゾーエーとピオスという古代ギリシアにおける生の二分法を導入することによって独自の生政治論を展開している。それによれば、主権権力の基礎的な働きとは、剥き出しの生を「始原的な政治的要素」として生み出すことにあり、またそれによって、「自然と文化、ゾーエーとピオスとを明確に区別する境界線」を生み出すことにあるという (HS, p. 202)。言い換えれば、主権権力とは、剥き出しの生を生み出し、それを「包含的排除」(排除という身ぶりを通じて包含すること) という形で政治の圏域に取り込むことによって、ゾーエーとピオスという生の区分を明確化し、さらにはそれを強化するものである、というわけである。

このように、『ホモ・サケル』においては、古代にまで遡ることによって、主権権力と生政治との歴史的な不可分性が指摘される。そこで記述はおもに、「ホモ・サケル」あるいは「剥き出しの生」と呼ばれる形象を中心にして、西洋の政治史において生政治的なメカニズムがいかに作動してきたのか、その実態を綿密に検証する作業に費やされるが、一方でアガンベンは同書において、自らの記述する生政治のメカニズムからの解放の可能性についても示唆している。たとえば彼は次のように述べている。

国家権力が生きものとしての人間を国家権力自体の対象としていく規律化の過程に並行して、それとは別の過程、生きものとしての人間がもはや政治権力の対象としてではなく主体として提示される過程が始動するようになる (HS, pp. 12-13)。

とはいえ一方で、彼によれば、現代において剥き出しの生は、いまだ「政治の内に例外という形で、つまり、排除によって包含される何ものかという形で捉えられたまま」(HS, pp. 14-15)であるともいう。アガンベンが、「近代における全体主義の生政治」とも「大衆の消費と快楽主義の社会」とも異なった仕方ではゾーエーを「政治化」する仕方を問うのは、こうした状況を前にしてのことであり、彼はそれを、「全面的に新しい政治」とか「もはや剥き出しの生の例外化 (exceptio) に基礎を置かない政治」と呼ぶ。アガンベンは本書の末尾で次のように表明している。

この生政治的な身体、剥き出しの生そのものを、剥き出しの生の内に全面的に移された生の形式が、つまりゾーエーにほかならないピオスが、構成され設けられる場にしなければならないのだろう (HS, p. 210)。

ここで「ゾーエーにほかならないピオス」と言われているような生こそが、主権による例外化に抗う(というよりも、そこから逸脱する、あるいはそれを「脱白」させる)生であり、「政治権力

の対象としてではなく主体として提示される」生であり、つまり彼の言う「全面的に新しい政治」を構成する生である。アガンベンはこの「自らの剥き出しの生でしかない存在、自らの形式であり形式から分離できないままの生」をく生の形式 [forma-di-vita] と呼び、そこに生政治からの抜け道を見出すのである。

さて、後にいわゆるホモ・サケル・プロジェクトとして全4巻構成で展開されることになる連作の第1巻末尾で示唆されたく生の形式、この生政治に対するオルタナティブをめぐる思考が本格的に展開されるようになるのは、本書刊行から20年近く後に同シリーズを締めくくる第4巻1・2として上梓された『いと高き貧しさ——修道院規則と生の形式』(2011年) および『身体の使用』(2014年) においてである。

本稿では、このアガンベンによるく生の形式」についての思考を、フーコーの「生存の美学」を独自の仕方でも引き継いだものとみなす仮説に基づきながら、両者の関係について考察したい。というのも、(先に見たとおり) フーコーの思考において生政治的な現状認識と「生存の美学」という着想とが表裏一体であったように、アガンベンにおいても、彼の深めてきた生政治的な歴史理解と、そこからの解放の可能性としてのく生の形式」は基本的に、表裏一体の関係をなしているからである。言ってみれば、そもそもアガンベンは、フーコーの生政治についての考察を批判的に引き受けるところからそのホモ・サケル・プロジェクトを開始したわけだが、ここに来て彼は、今度は、晩年のフーコーが、自ら認識するところの生政治的な現状を打破する方途として「生存の美学」の練り上げへと向かったのをあたかもなぞるかのように、自らが本質的に生政治的なものであるとみなす主権権力からの解放の契機をく生の形式」に見出し、これをめぐる思考に傾注するようになってきている、というわけである。アガンベンのく生の形式」がフーコーの「生存の美学」を引き継いでいるというのは、こうした意味においてである。実際、以上の見方を裏づけるかのように、同シリーズの最終巻を構成する『いと高き貧しさ』と『身体の使用』のいずれにおいても「生存の美学」への言及が見られるのはもちろん、とりわけ後者においては、2著の主題であるく生の形式」についての考察とのつながりで、フーコー晩年の主体論が正面から取り上げられている。

ただし、繰り返し述べているように、アガンベンは自らの生政治論を展開するに当たって、フーコーの生政治論をあくまで批判的に参照しているわけだが、こうした事情はおそらく、く生の形式」をめぐる思考においても同様である。すなわち彼は、フーコーの「生存の美学」に関しても、それを無批判に受け入れているわけではない、ということである。実際、先ほど取り上げた『ホモ・サケル』末尾の箇所ですでに、「身体と快楽のもう一つのエコノミー」に可能性を見出すというフーコー晩年の方向性に対して、明確に留保が付されていた(HS, p. 209)。このように、フーコーの議論の可能性とともに限界をも示唆するという身ぶりはアガンベンに繰り返し見られるものであり、それは上の2著におけるフーコーへの参照——明示的なものであれ暗黙のものであれ——についても例外ではない。したがって以下では、両者の思考の相同性や近接性だけでなく、そこに儼として存在する距離感についても検討することになるだろう。

1. 「生存の美学」と〈生の形式〉

2011年に刊行された『いと高き貧しさ』は、副題に「修道院規則と生の形式」とあるように、おもに古代から中世にかけての修道院制度、とりわけその「清貧」の思想で知られるアッシジのフランチェスコ(1182～1226年)および彼を始祖とするフランシスコ会に取材し、関連資料の渉獵を通じて、このキリスト教共同体における規則と生の関係に迫った書物である。アガンベンは、序文の冒頭で、本書の企図について次のように明確に規定している。

この研究は、修道院生活の模範的事例の探求をつうじて、あるひとつの〈生の形式〉、すなわち、分離することができないほど形式と固く結びついた生を構築する試みである(AP, p. 7)。

ここで明言されているように、アガンベンが本書において、「コエノビウム」と呼ばれる共住修道院の中で繰り広げられた修道士たちの生の様態の探究へと向かうのは、そこに、彼の構想するところの〈生の形式〉、つまり「分離することができないほど形式と固く結びついた生」が見出されると考えるからである。では、それは具体的にはどのような形で見られるのか。アガンベンによれば、修道院生活における〈生の形式〉とは第一に、「規則と一体化した生」とでも言えるようなものであるという(AP, p. 17)。彼は本書の第1章において、4世紀から5世紀にかけて相次いで登場したさまざまな修道院規則、信仰生活にまつわるそれら新たな規則を参照しながら、当時の修道士たちの生活において、服装から時間の刻み方に至るまで、いかに彼らの一挙手一投足が、つまりエートスそのものが信仰の規範と直結するものとなっていたのか、もっと言えばそれと厳密に一致するものとなっていたのか、ということを書き記述している。言ってみればそこでは、個々の戒律を遵守することというよりも、修道士の生全体を規則に一致させることが、言い換えれば規則と生とを一体化することが求められていたのである(AP, p. 39)。ここで語られるような規則と生の一致、両者の一体化は、一見すると、フーコー的な意味での「規律化」の極致を体現した例のようにも思われる。実際フーコーは、1980年のコレージュ・ド・フランス講義(『生者たちの統治』)において、ここでアガンベンも参照しているカッシアヌス(360頃～435年)の著作を取り上げながら修道院における「自己の実践」について分析しているが、そこで強調されるのは、修道院における生の様態というものが、徹底した「服従」の態度によって特徴づけられる、ということである(GV, pp. 255-313)。要するに、フーコーにとって修道院生活とは第一に、「自己の断念」と「他者への服従」という目的のために周到に仕組まれたプログラムにほかならないのである。これに対してアガンベンは、修道院における規則と生の関係について、フーコーと正反対と言ってもよいような見解を示す。

決定的なのは、このようにして、規則は生に対して決定不可能の領域に入ってしまうということである。個々の行為や事柄ではなく、ある個人の生活全体、その者の“forma vivendi”〔生きる形式〕に参与するような規範は、もはや容易には法としては承認されえない。それは全面的に規則の形で制度化された生がもはや真の生ではないのと同様である(AP, p. 39)。

このようにアガンベンは、修道院規則、生と一体化したそれらの規則は、伝統的な意味での法とは区別されるものであると考える。ここで彼がおもな根拠としているのは、フランスの法学者・法制史家であるヤン・トマ(1943～2008年)の著作である。トマは、「法的人格」とその背後にある「具体的な個人性」とを区別したうえで、ローマ法の伝統では、法的規範があくまで前者にのみかかわる、と主張する。以下のトマの言葉は、アガンベンがあたかも自説を代弁させるかのように引用しているものである。

“*vita vel regula*”——生あるいは規則、すなわち、規則としての生。このようなものが無形の法としての生の合法性が考えられる領域なのであって、これは疑いもなく法権力の領域ではない¹⁾。

注目したいのは、ここからアガンベンが、「修道士が守らなければならない戒律は、法的装置よりもある技を習得するための規則と似ている」(AP, p. 46)と論を進め、それをフーコーの「生存の美学」における自己実践になぞらえていることである。「修道院はおそらく、生そのものが——生に形を与えて規制する修行法だけでなく——ひとつの⁷⁶³技芸として提示されていた最初の場所であったのだ」(AP, p. 47)というアガンベンの言葉が、「自らの生を一個の芸術作品にする」という、フーコーが定式化した「生存の美学」の理念を意識したものであることは明らかである。あるいは別の箇所でも彼は、共住修道院における生のあり方に、古代ギリシアにおける「自己への配慮」と通じるものを指摘していた(AP, p. 37)。ここにはまず、すでに指摘したようなフーコーへの参照を認めることができるだろう。すなわち、アガンベンの構想する〈生の形式〉は、明確に「生存の美学」を主要なインスピレーション源としている、ということである。ただし、これもすでに述べたように、そこにはアガンベンならではのフーコー受容が、いわば批判的なフーコー受容が見られることもまた確かである。どういうことか。

両者の最大の違いは何と言っても、フーコーがおもに古代ギリシアにおける自己実践の分析から「生存の美学」を導き出したのに対し、ここでアガンベンが分析の対象としているのは、古代から中世にかけてのキリスト教共同体だという点にある。よく知られているように、フーコーは後期になると、「考古学者」としての自らのフィールドを近代から古代へと広げていくようになるが、そこで常に批判的参照項として想定されていたものこそ、このキリスト教共同体であった。というのも、後期フーコーの権力論の大きな特徴として、近代的な主権権力の母型をユダヤ・キリスト教的な司牧権力に求める一方で、そのオルタナティヴを古代ギリシアに探るといふ二面戦略が挙げられるからである。その意味において——もちろん、その「キリスト教的キュニコス主義」への言及は忘れるべきではないものの——、フーコーにとって、近代まで持続する支配的な権力形態(生=権力)のオルタナティヴは、基本的には古代ギリシアに想定されていたと言えよう。それに対して、アガンベンはここであえて、フーコーが批判的参照項としたキリスト教共同体の中に、彼の「生存の美学」にも通じる〈生の形式〉を見出そうとしている。この、フーコーに対するアガンベンの距離の取り方は——生政治論のときと同じく——明らかに自覚的に選択されたものであろう。

あるいは、フーコーにとって「自己への配慮」が、ストア派に見られるような、自己自身の内部への精神的退却（「アナコレシス」）と結びつけられるものであったのに対し、アガンベンは、これをあくまで他者とともに生きること（「コエノビウム」）の問題から出発して捉えようとしている（*AP*, p. 21）。言い換えれば、フーコーにおける「自己への配慮」が基本的に個体的なものに基づいていたのに対し、アガンベンにおいてそれは、はじめから集合的なものと不可分なものとなっているのだ。これは、アガンベンにおける〈生の形式〉の着想が、彼の共同体に対する思考から帰結するものであることに、すなわち、それが「到来する共同体」への問いから出発していることに関係しているだろう。

もう一つ注目しておきたいのは、フーコーとアガンベンにおける「悔悛」の位置づけに見られる違いである。犯した罪を悔い改める悔悛の行為は、キリスト教共同体にとって中心的なものの一つであるが、フーコーがこれを、共同体の構成員の生を生涯にわたって支配する規律のようなものとして捉えていた——たとえば彼は、テルトゥリアヌスが「悔悛の規律」と呼ぶものについて言及している（*GV*, pp. 124-129）——のに対し、アガンベンは、悔悛をそこまでネガティブなものとして捉えていない。むしろ彼は、悔悛を行うことによって共同体に復帰できることは、修道院の裁きがいわゆる刑事裁判のようなもの（つまり、法的領域に属するもの）と異なることの証左と考えるのである（*AP*, pp. 47-48）。

このように、『いと高き貧しさ』におけるアガンベンの〈生の形式〉の構想は、それが源泉とするフィールドが修道院というキリスト教共同体（ほかならぬ、フーコーの批判対象）であること、「共生」の問題（集合的なもの）から出発していること、キリスト教的な規律に対する距離の取り方など、いくつかの点でフーコーの「生存の美学」とは無視できない違いがある。もちろん、アガンベン自身は、これら個々の論点についてフーコーへの参照を明示しているわけではないが、『ホモ・サケル』におけるフーコーの生政治理解への批判的参照を念頭に置くならば、ここでもまた、これらの記述がいずれも「生存の美学」を明らかに意識したものであること、さらに、そこで意図的に打ち出される違いを通じてアガンベンが、フーコーに対する自らのスタンスをはっきり主張しようとしていることは容易に想像できる。

2. 内在性の倫理

先ほど、アガンベンが、修道院における〈生の形式〉、つまり「規則と一体化した生」を、フーコー的な意味での規律化された生とは異なるものと考えていることを確認した。アガンベンは、そこで言われる「規則」に、法のような外在的な規範とは異なる性質を見出していたのである（*AP*, pp. 72-74）。それでは、この規則をどのようなものとして考えたらよいだろうか。つまり、アガンベンはそれをどのようなものとみなしているのか。

アガンベンが、規則と生の関係について繰り返し指摘するのは、修道院においては、規則が生に適用されるのではなく、その逆だということである。彼の言葉を用いるなら、ここでは、「規則から生の形式が生まれてくるのではなく、生の形式から規則が派生してくる」（*AP*, p. 89）のである。そして、このような規則と生の関係を最もよく体現しているのが——アガンベンが本書の最終章、

第3章で中心的に取り上げることになる——中世イタリアの修道士であるアッシジのフランチェスコの生であり、また彼の遺志を継いだフランシスコ会士たちの生である。それはどのような意味においてか。アガンベンがとりわけ注目するのは、「規則とはキリストの生そのもののことである」と規定しているフランシスコ会の原則である。彼はこの原則を次のように解釈している。

フランチェスコが倦むことなく想起しているように、「規則および生」について問題となっているのは、戒律ではなく、なによりもまずもっては、主の後を追うことなのである [……]。あるひとつの形式（または規範）を生に適用するのではなく、その形式に従って生きること、すなわち、後を追うなかで、形式そのものとなり、それと一致してしまう生が問題なのだ (AP, p. 124)。

すなわち、そこで問題となるのは、キリストの生の後を追う中で、自らの生がそれ自体一つの形式となることなのである。アガンベンによれば、ここで言う形式とは、生に課される外在的な規範のようなもの、生とは別個にそれに先立って存在している何ものかではなく、むしろキリストの生の後を追って「生きること」の中からおのずと立ち現れてくるもの、いわば生がそのまま結晶化したものにほかならない。

またアガンベンは、フランチェスコのテキストに見られる「規則および生」(regula et vita) という表現と自らが〈生の形式〉と呼ぶものとの相同性を念頭に置きつつ、この表現によってフランチェスコが意味しているのは、「単純に「生」と呼ぶわけにはいかないが、たんに「規則」に分類したままにしておくわけにもいかないなにか」(AP, p. 125) である、と言う。ここからアガンベンは、フランチェスコの考える〈生の形式〉が、規則と生のたんなる同一視ではなく、むしろ両者の「相互的緊張」とでも言うべき状態に見出されるものであることに注意を促す。

“regula et vita”というフランチェスコの連辞は規則と生を混同したものではなく、両者を一個の〈生の形式〉へと中和させ変容させようとしたものなのだ (AP, p. 133)。

このように、フランチェスコおよびフランシスコ会士たちにとっての規則とは、何らかの戒律ではなく、それ自体一つの生(「キリストの生」)を意味していた。したがって、そこで問題となるのは、個々の戒律を「遵守する」ことではなく、あくまで主の生の「後を追う」ことであり、またそれを通じて、各自の生をそれぞれの仕方ですべて「形式」にすることであった。こうして、規則と生は、アガンベンが〈生の形式〉と呼ぶようなものとして、つまり互いに緊張を保ちつつも不可分のものとして共在することになる。ここには、先行する外在的な規範に自己を合わせるのではなく、むしろ自らを一つのパラダイムへと練り上げる、という意味での倫理、いわば「内在性の倫理」とでもいうようなものを指摘することができるが、こうした倫理的な存在様態もやはり、フーコーの「生存の美学」の特徴であった。

たとえば、「快楽の活用」の序文でフーコーは、一般に「道徳」と総称されるものの中には、実

際には二つの側面があると指摘している。すなわち、「行動の規範」とそれを構成するさまざまな体系という側面と、「主体化の形式」とそれを支える「自己実践」という側面である。そのうえで、彼はそこで、前者を「規範へと方向づけられた」道徳、後者を「倫理へと方向づけられた」道徳とそれぞれ言い換えている(UP, pp. 40-43)。この両者の区別は、アガンベンに見られた「戒律」と「規則」の区別におおよそ相当するだろう。1982年の講義録(『主体の解釈学』)に付された「講義の位置づけ」の中で、本講義録校訂者のフレデリック・グロが述べているように、倫理(フーコーの言うところの「倫理へと方向づけられた」道徳)は、一般化されることによって、次第に「普遍的な規範 [norme]」(「規範へと方向づけられた」道徳)とみなされるようになっていく。それは、「普遍的な適用によって、あらゆる人に義務づけられる道徳へと翻訳される」²⁾のである。以上を総合するならば、「生存の美学」とは、外在的な規範という意味での「道徳」としての側面を強める以前の、まさに「内在性の倫理」を追求するものであった、とすることができるだろう。

3. 身体の使用

アガンベンが、〈生の形式〉のモデルとしてとりわけフランスカニズムに着目するのは、そこに「法権力の外において人間として生存していくことの可能性」(AP, p. 136)が際だった仕方で見出されると考えるからである。それは、フランススコ会の思想および実践を形容する言葉としてつとに知られる「清貧」の由来ともなった「所有の放棄」という原則にかかわる。すなわちアガンベンによれば、フランススコ会士たちとは、およそあらゆる形態の所有を放棄することによって、法権力の外において生きることを選択した人々なのである。彼らは、一般的な意味で「財産」と言われるようなものはもちろんのこと、たとえ(飲食物や衣服といった)生存にとって不可欠な最低限の消費物とであっても、「所有」という関係を持つことを頑なに拒み、あくまで「使用」という形でのみ関係することを信条とした。言い換えれば彼らは、自分たちはそれらの消費物を「使用」するけれども、それは決してその「所有」を意味しない、と主張したわけである。ここから、所有と使用を一つの対概念として捉えるフランスカニズムの伝統を引き受けつつアガンベンは、法権力の外にある生とは、「物をけって所有することなく使用する生の形式」(AP, p. 177)である、と規定する。

こうして、使用という関係様態が、アガンベンの構想する〈生の形式〉にとって中心的なものとして浮上してくる。この概念が本格的に俎上に載せられるのは、『いと高き貧しさ』の続編として2014年に刊行された『身体の使用』においてである。本書でアガンベンは、前著の末尾で提起された問題、つまり「使用と生の形式との基本的なつながりの問題」(AP, p. 177)に、まさに「身体の使用」という角度から迫っている。彼は、序文の中で本書のねらいを「公と私の、政治と伝記の、ゾーエーとディオスの分裂を超えて、〈生の形式〉の輪郭を、そして身体の共同の使用の輪郭を描くこと」(UC p. 18)へと見定めている。そこでは、前著からのテーマである〈生の形式〉に、新たに「身体の使用」という言葉が並置されているが、この新たに付け加えられた論点は何を意味するのか。アガンベンはそれについて、アリストテレスの奴隷論の独創的な読解から説き起こしていく。

とはいえ、なぜ奴隷論なのか。それは、そこで問題となるのが、まさに奴隷の「身体の使用」にほかならないからである。そもそも奴隷とは、定義上、人間としての権利や自由を認められず、他者(主人)の所有物として「使用される身体」のことを指す。アガンベンも本書において、アリストテレスが奴隷をたんなる道具とか家庭用品のようなものにたとえている一節を引きながら、当時のギリシア人にとって、奴隷とは一般的に、(独立した人格を持った)労働者というよりも、むしろ機械(オートマタ)とか固定資産に属するものと考えられていた、と述べている(UC, p. 31)。ただしアガンベンはそこで、同じ引用の中でアリストテレスが用いている「クテーマ [ktema]」(アガンベンは「家財 [suppelletile]」という訳語を当てている)という語を取り上げ、この言葉は、アリストテレスにおいては、法的な所有物を意味するわけではない、ということ指摘する。そうではなく、アガンベンによれば、アリストテレスにおいてこの言葉は、むしろそれが属するところの個人(いわゆる「所有者」)を構成する一部分というような意味で用いられている、というのだ(UC, p. 34)。ここからアガンベンは、アリストテレスにおいて、奴隷は主人の身体の一部のようなものとして考えられていた、という議論を展開する。

奴隷が主人の(身体の)一部である——たんに語の道具的な意味ではなく、「オルガノン」という意味で——のは、アリストテレスが主人と奴隷の「生の共同性」について語る事ができるほどである(UC, p. 34)。

ここで使われている「オルガノン」という語には——アガンベンが直前の箇所注意を促しているように——、「道具」と「器官」という二つの意味がある。つまりアガンベンは、主人にとって奴隷とは、たんに(自分に対して外在的な)道具であるだけでなく(内在的な)器官でもある、という意味において、一つの「オルガノン」にほかならない、と言うのだ。

奴隷は、自分の身体を使用状態に置くことによって、まさに主人によって使用されている。一方で主人は、奴隷の身体を使用することによって、実際には自分の身体を使用しているのだ(UC, p. 35)。

こうしてアガンベンは、主人の身体と奴隷の身体の「特異な雑居状態」(UC, p. 40)について語る。実際、主人が、体を洗ったり、服を着たり、髪を整えたりという、必ずしも他人の手を借りる必要がないことをわざわざ奴隷にさせるのは、こうした主客未分とも形容できるような身体観に由来している、というわけである。アガンベンは、アリストテレスの奴隷論への参照から、「身体の使用」という問題が「自己の身体と他者の身体の識別不可能な領域」(UC, p. 46)に言及するものであることを指摘するのである。

一方で彼は、同様の指摘を、使用を意味する動詞の語源学的な観点からも行っている。そこで参照されているのは、エミール・バンヴェニストにも学んだスイスの言語学者ジョルジュ・ルダール(1922～2005年)が、ギリシア語の動詞「クレースタイ [chresthai]」(使う)について行った研

究である。ルダールの研究についてアガンベンが注目するのは、「使う」という動詞の中動的な（つまり、たんに能動的でも受動的でもない、両者を併せ持つような）性格である。アガンベンは、中動態について、ルダールが参照しているバンヴェニストの論文を敷衍する形で次のように説明している。

能動態においては、動詞が、主体から出発して主体の外で実現されるプロセスを示すのに対し、中動態においては、「動詞は主体がその拠点となっているところのプロセスを示す。つまり主体はプロセスの内部にあるのだ」(UC, p. 52)。

要するに、能動態においては、動詞によって示されるプロセスは、基本的に動作主から切り離されたものとして、その外部で展開するのに対し、中動態においては、両者は不可分の関係にあり、したがって動作主はプロセスに巻き込まれた状態で、その内部に見出されるというのである。そして、前者においては、動作主が自らの動作によって影響を被ることは基本的にないのに対し、後者においては、動作が含意するプロセスに自らが含まれている以上、動作主は、当の動作を遂行するに当たってそこから影響を被らざるをえない。

ルダール＝アガンベンによれば、使用とはまさに、こうした意味において中動的なものである。つまりそれは、主体と客体、能動と受動を識別できない（あるいは両者が一体化する）領域に位置づけられる、というわけである(UC, p. 53)。さらに、使用が中動的である、とアガンベンが言うとき、彼が想定しているのは、動作主が同時に動作の受け手となる（動作から影響を受ける）という事態だけではない。彼は一方で、これとは逆の事態についても、つまり動作の受け手の「能動性」についても強調している。アガンベンによれば、使用において動作の受け手は、使用される者としての自己構成を行う限りにおいて、「その受動的な存在において能動的である」(UC, p. 55) というのである。

動作主が自らの行為から受ける影響には、動作の受け手が彼の受動から受ける影響が対応する。こうして、主体と客体は不活性化され、効果を失い、それに代わって使用が、人間の実践の新たな形象として現れる(UC, p. 55)。

さて、アリストテレスの奴隷論とルダールの語源学を参照しながら、「身体の使用」における主客未分な身体性について記述してきたアガンベンは、以上を踏まえてフーコーの『主体の解釈学』を取り上げる。そこでアガンベンがとりわけ注目するのは、フーコーが「自己への配慮」における主体（つまり配慮の対象）について語っている一節である。というのも、そこには、「クレーシスの主体である限りにおいて自己自身に配慮することが問題となっている」³⁾という文言が見られるからである。ここからアガンベンは、「自己への配慮はクレーシスを前提とし、倫理的主体が名づけるところの自己とは、この使用の主体にほかならない」(UC, p. 58)と述べ、「自己への配慮に対する使用関係の発生論的＝時系列的優位性」(UC, p. 59)を指摘する。要するに、「自己への配慮

が可能になるのは、人間が主体として、一連の使用関係に書き込まれる限りにおいてである」(UC, p. 59) というわけである。

すでにクレスタイという動詞の中動的な性質に触れながら見たように、使用関係には、自己との関係が(動作主の「受動性」という形で)あらかじめ織り込まれていた。ここでアガンベンは、この自己への配慮に対する使用関係の先行性を踏まえながら、両者の区別の不可能性を唱えるのである。

もし「使用する」という語が「他者と関係する限りにおいて自己との関係に入ることを意味するとすれば、自己への配慮のようなものが、使用と別の次元を規定すると正当に主張することは、どうしたら可能になるだろうか(UC, p. 60)。

ここからアガンベンが注意を促すのは、フーコーの言う自己への配慮が、実際には、(通常そう思われているような) たんなる自己執着とは異なるものである、という点である。つまりそこには、「自己を断ち切る [se déprendre de soi-même]」ような契機が、「自己の剥奪・放棄」の方向性が指摘できるというのである。

その例として彼が挙げるのは、晩年のフーコーが論じるだけでなく、個人的に享受してもいたサドマゾヒズムの実践、いわゆるSMプレイである。アガンベンがSMについて指摘するのは、そこでSとMは、完全に独立した2つの実体というよりも、各自の身体の相互的な使用(まさに「身体の共同の使用」)を通じて、つねにすでに交流状態にある、ということである。

SMにおいて問題となっているのは、主人／奴隷関係の儀礼化された再創造——この関係が、逆説的にも、より自由で完全な身体へのアクセスを可能にするように思われる限りにおいて——である。この関係を通じて、主体は、主体／客体とか能動／受動といった分裂を超えたところにある「身体の使用」の道をたどることになる(UC, p. 61)。

アガンベンによれば、この「身体の使用」における不確定性の中で、快楽もまた「匿名で共同」のものとなるのであり、またそれこそが、フーコーがSMについて語っている「脱主体化 [désubjectivation]」の次元にほかならないという。こうしてアガンベンは、「主人と奴隷と呼ばれる主体たちは、使用の中で、一つの「生の共同性」を維持する」(UC, p. 62) と述べるのである。

おわりに

以上、アガンベンの構想する〈生の形式〉について、フーコーの「生存の美学」との対比からその輪郭を浮き彫りにしてきた。もちろん、彼が〈生の形式〉の理念を練り上げるのに当たって参照しているのは、フーコーに限られるわけではない。とりわけ、『身体の使用』においては、すでにその一端を見たアリストテレスのほかにも、プラトンやハイデガーといった哲学者を中心に他の固有名詞への言及も目立つが、それらを総合的に踏まえつつ彼の〈生の形式〉の全貌を明らかにする

作業は、紙幅の制約もあり、他の機会に譲るほかあるまい。

この意味で本稿は、あくまで「生存の美学」とのつながりという観点から、〈生の形式〉の一端を明らかにしたものにはすぎない。とはいえ、両者の影響関係は、アガンベンの思想について考えるうえで、決して傍流的なものなどではなく、むしろ中心的と言ってもよいようなものであることは確かだろう。実際、第1節で見たように、まず『いと高き貧しさ』における〈生の形式〉の探究は、その生政治研究との表裏一体の関係や「生存の美学」への直接的な言及から窺われる形式的な相同性はもちろんのこと、そこでアガンベンが意識的に保とうとしている距離感まで含めて、全編にわたってフーコーの影響が濃厚に感じられる。フーコーの批判対象の中にあえてフーコー的な主体を探るという逆説的な、しかも明らかに自覚的な身ぶりは、それを象徴しているだろう。両者の共通性として第一に指摘できるのは、第2節で見たような倫理的な存在様態、つまり「内在性の倫理」とでもいうようなものを中心に据えた主体の構成である。ただし、この「内在性の倫理」が、それ自体としては、フーコーの「生存の美学」に関して従来からしばしば指摘されてきた、ある種「穏当」な論点であるのに対し、第3節で見たように、身体という観点から「生存の美学」の匿名的・共同的な性質を指摘するのは、むしろアガンベンに特有の（言い換えれば、彼自身の思想——とりわけ、匿名的な「だれかれ [quodlibet]」からなる共同体という構想——に引きつけた）解釈と言えるかもしれない。というのも、フーコーの「生存の美学」は、研究史においては長らく、何らかの自律的な主体を中心に据える思想の復権として、もっと言えば実存主義の変奏のようなものとして理解されてきた経緯があるからである。したがって、上のようなアガンベンの解釈にはおそらく、こうした従来の「生存の美学」理解に対するアンチテーゼの意味合いも込められているに違いない。

実際、古代哲学を専門とし、コレージュ・ド・フランスにおけるフーコーの同僚でもあった哲学史家のピエール・アドは、フーコーの「生存の美学」について、「古代における自己への配慮は、生の芸術作品としての構築ではなく、むしろ反対に、自己のある種の喪失を意味していたのだ」という趣旨の批判を行っているが⁴⁾、アガンベンは、あるインタビューの中で、アドのこの批判に（本人に代わって）答える形で、「フーコーにとってその両者が一致するものであった」ことを指摘している⁵⁾。ここでアガンベンは、フーコーによる「作者」概念への批判（「作者とは何か」〔1969年〕に代表される）を踏まえて、「あなたの生が一個の芸術作品となると、あなたがその原因であるわけではありません」と述べるのである。このように、フーコーの言う「芸術作品としての生」を一つの「作者なき芸術作品」として捉え直し、それをアドの考えるような超越的・外在的な作者＝主体を持つ芸術作品＝生に對置する議論は、『身体の使用』でも繰り返されている（UC, pp. 138-139）。

はじめにも述べたように、アガンベンはフーコーの「生存の美学」に全面的に同意しているわけではないし、それをそっくり引き継いでいるわけでもない。『身体の使用』においても依然として、フーコーの「アポリア」への指摘が忘れられていないのは、その証左だろう。だが、それにもかかわらず、アガンベンがその「他なる生」の構想において、フーコーを（陰に陽に）中心的なものとして参照し続けていることには、やはり無視できないほどの意味を感じる。言ってみればそこには、

両者の、表面上の差異を超えた、深いレベルでの共鳴が窺われるのである。この共鳴については、アガンベンの〈生の形式〉の内実とともに、さらなる追究を継続する必要があるだろう。

註

- 1) Jan Thomas, « Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective », in *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, Olivier Cayla et Yan Thomas (dir.), Paris, Gallimard, 2002, p. 136.
- 2) Frédéric Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard / Le Seuil, « Hautes Études », 2001, p. 513.
- 3) Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., pp. 56-57.
- 4) Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », in *Exercices spirituels et Philosophie antique* (Nouvelle édition revue et augmentée), Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'Humanité », 2002, pp. 330-331.
- 5) ジョルジョ・アガンベン「生、作者なき芸術作品——アガンベンとの対話」長原豊訳、『現代思想』第三四巻第七号、二〇〇六年、七四頁。

略号一覧

アガンベンの著作

- [HS] : *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* [1995], Torino, Einaudi, 2005.
[AP] : *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, « La quarta prosa », 2011.
[UC] : *L'uso dei corpi. Homo sacer. IV. 2*, Vicenza, Neri Pozza, « La quarta prosa », 2014.

フーコーの著作

- [VS] : *Histoire de la sexualité. t. I. La volonté de savoir* [1976], Paris, Gallimard, « Tel », 1994.
[UP] : *Histoire de la sexualité. t. II. L'usage des plaisirs* [1984], Paris, Gallimard, « Tel », 1997.
[SS] : *Histoire de la sexualité. t. III. Le souci de soi* [1984], Paris, Gallimard, « Tel », 1997.
[DE II] : *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.
[CV] : *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Paris, Gallimard / Le Seuil, « Hautes Études », 2009.
[GV] : *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard / Le Seuil, « Hautes Études », 2012.

L'esthétique de l'existence et la forme-de-vie – Deux conceptions d'une vie autre chez Foucault et Agamben

Hironari TAKEDA

Dans ses derniers ouvrages, Giorgio Agamben a présenté le concept de « la forme-de-vie » qui s'inspire de celui de « l'esthétique de l'existence » que Michel Foucault a élaboré dans ses dernières années. Les deux concepts ont en commun la qualité en ce sens qu'ils sont l'un et l'autre considérés comme « une vie autre » qui tente de se soustraire ou de résister à la forme moderne de gouvernement, la situation biopolitique. Cependant, Agamben ne suit pas seulement Foucault autour de la question d'une vie autre, mais aussi insère là son propre point de vue à partir de sa longue réflexion sur la communauté. En comparant les deux conceptions d'une vie autre, cet article met au clair la proximité et l'écart entre les philosophies de Foucault et Agamben.

2015 年秋季大会・一般研究発表要旨

86頁～97頁は学会ホームページ上で公開

2016 年春季大会・一般研究発表要旨

98頁～115頁は学会ホームページ上で公開

公 募 論 文

La métaphysique de la « nature » dans les natures simples chez Descartes

Masato SATO

Le terme de nature simple, clarifié dans les *Règles VI et XII* comme élément fondamental de la connaissance d'une chose, est un hapax dans le corpus cartésien et n'apparaît plus après les *Regulae*¹⁾. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il existe une rupture totale avec celles-ci, car le concept de nature simple subsiste, en évoluant et en changeant de terme, dans les *Principia* et dans la correspondance avec Élisabeth. La disparition du terme peut suggérer d'abord un changement de thème ou de perspective. Le centre de gravité de la recherche cartésienne se déplace en effet, dans la seconde moitié des années 1620, des mathématiques à la physique, à travers la quête des fondements. Mais cette disparition marque-t-elle seulement la transition du centre d'intérêt ? Le concept de nature simple est intimement lié à celui de nature, capital et opératoire dans la philosophie cartésienne, et sa disparition peut se rapporter non seulement au changement de méthode épistémique, mais encore, d'une certaine manière, à celui de conception métaphysique. Mais peut-on trouver une métaphysique dans les *Regulae* ou dans les écrits du jeune Descartes, et si oui, sous quelle forme se présente-t-elle ?

La *Meditatio II* implique, selon Jean-Luc Marion, l'existence d'un « interlocuteur originaire » dans la supposition de l'*ego* interpellé, même avant la découverte du moi comme la première vérité indubitable, tandis qu'« aucun “nescio quis” n'intervient » dans le *Discours de la méthode*²⁾. Nous examinerons d'abord, suivant ce fil conducteur, la possibilité de trouver des allusions à ce « nescio quis » ou « interlocuteur originaire » dans le *Discours* hors de sa quatrième partie sur la découverte explicite de l'existence de Dieu, ainsi que dans les autres textes antérieurs. S'il y a des allusions à ce « nescio quis », comment peut-on comprendre leur rôle ? Serait-il possible d'éclairer éventuellement, sous un autre angle, la métaphysique du jeune Descartes à travers le développement du concept de nature simple ? Tel sera notre problématique à explorer pour dégager enfin à la fois la valeur particulière de la naturalité épistémique des natures simples et la raison de leur abandon.

1. La référence implicite du jeune Descartes à « l'interlocuteur originaire »

Voyons d'abord la célèbre phrase au début du *Discours* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (AT VI, I, 17-18). Le partage du bon sens est pris ici pour un fait incontestable et universel. Or, l'acte de distribuer le bon sens aux esprits humains ne relève pas de l'humanité. Le bon sens existe en nous dès la naissance, ce qui revient à dire que l'existence de son distributeur est

présupposée dans cet acte de distribution. Par ailleurs, ce distributeur présupposé a réparti le bon sens « le mieux » entre nous, et pour cela il peut être pris pour le meilleur distributeur possible. L'affirmation énoncée peu après, en donnant un argument similaire, pourrait renforcer notre hypothèse : « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes » (2, 5-8). Le bon sens est non seulement le mieux partagé, mais il est *naturellement* égal en nous, c'est-à-dire que la répartition du bon sens égal est instituée de la nature. Cette référence explicite à la nature instituant la répartition du bon sens figure aussi dans le *Discours*, III : « s'occupant sans cesse à considérer les bornes qui leur étaient prescrites par la nature, ils [sc. les philosophes stoïciens] se persuadaient si parfaitement que rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées » (26, 22-25).

Descartes fait sien très tôt cette pensée stoïcienne sur la prescription des bornes par la nature. Dans son écrit de jeunesse : « Certaines limites sont prescrites à tous les esprits, qui ne peuvent les excéder » (*Cogitationes*, AT X, 215, 5-6). La nature qui édicte cette prescription n'est pas annoncée ici comme dans le *Discours*, III. Mais, plus loin dans le même écrit, l'auteur fait une remarque suggestive en se référant doublement à Dieu. D'une part, Dieu est pure intelligence, et de l'autre, il a fait trois merveilles, dont la création des choses *ex nihilo* (AT X, 218, 15-20). Si Descartes garde à l'esprit ici la création de l'homme à l'image de Dieu, comme le notent la *Genèse* et la *Meditatio III*⁹, il peut sous-entendre, avec les remarques ci-dessus, la mise en homme de l'intelligence et du libre arbitre (218, 19-20) créés à la similitude divine. De même, il pourrait et devrait y avoir une référence à Dieu dans la prescription des limites dans l'esprit, bien que tacitement, puisque la prescription, de même que les autres vérités créées *ex nihilo*, dépend du Créateur de notre esprit.

2. Les semences de vérités et l'existence du *nescio quid divini* dans l'esprit humain

On peut trouver une autre expression cartésienne similaire faisant référence à la nature : c'est celle de semences de vérités. Les *Cogitationes* reconnaissent l'existence des vérités en nous sous forme de semences, comme les étincelles de feu en un silex (217, 20). La *Règle IV* confirme également : « certaines premières semences de vérités que la nature a mises en l'esprit des hommes » (376, 12-13). Cette formule, ayant la même structure que dans le cas de la prescription de la limite de l'esprit, relève la première occurrence dans laquelle est clairement indiqué le sujet de l'acte de mettre les semences de vérités en nous, à savoir la nature. Ce qui correspond bien à la tradition stoïcienne de l'expression, une source probable de Descartes sur cette question : « La nature, écrit Sénèque, n'a pu nous enseigner : elle nous a donné des semences de science (*semina scientiae*), non la science »¹⁰. Or, où peut-on trouver dans l'esprit ces semences données par la nature ? C'est dans une marque divine laissée à notre esprit, précise Descartes : « l'esprit humain possède je ne sais quoi de divin (*nescio quid divini*), en quoi les premières semences des pensées utiles ont été jetées » (373, 7-9). Il s'ensuivrait que la nature mettant les semences en nous équivaut au donateur de ce *nescio quid divini*, ou, au moins, qu'elle s'intègre à celui-ci, et l'existence du *nescio quid divini* en notre esprit prouve le fait que

les semences, de même que la marque dans laquelle elles existent, sont plantées en nous par l'*ens divinum* en tant que cause du *nescio quid divini*, c'est-à-dire Dieu. On peut ainsi constater l'équivalence fonctionnelle entre la nature et Dieu, bien qu'elle ne soit pas explicitée, dans l'existence des semences de vérités, sur lesquelles s'est imprimée la trace de l'acte du sujet qu'est Dieu⁹.

Cette thèse peut être confirmée par la doctrine dite de la création des vérités éternelles de 1630, laquelle n'est rien d'autre qu'un développement conceptuel de la théorie des semences de vérités : « [les lois de la nature] sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets »⁶. Les vérités éternelles, dont les lois de la nature et les semences de vérités, nous sont *ingenitae*, c'est-à-dire implantées de façon innée. Mais cette innéité ne se rapporte qu'au point de vue des esprits créés, car, de la part du Créateur, il a créé et mis (*ingenuit*) toutes les vérités en créatures, dont les esprits et le monde. C'est le concept d'*ingigno* (« faire naître dans »), qui rapporte les créatures à leur Créateur à travers les vérités engendrées et mises en elles lors de leur création. En deçà des esprits créés, il existe une vérité par excellence qui les fait précisément tels quels : cette vérité est l'*ingenium*, qui désigne l'ensemble de tout ce qui est créé et mis en nature d'une chose, en l'occurrence, de l'esprit humain. Les « connaissances innées, la faculté cognitive et la lumière naturelle ne font qu'un »⁷, et c'est seulement dans l'*ingenium* qu'ils font un, du fait que l'*ingenium* est une unité cognitive de tout ce qui lui est inné. Les *Regulae* entières sont, en ce sens, une recherche systématiquement axée sur ce que notre esprit renferme originairement. Mais la perspective de l'innéité seule ne suffit pas à décrire ce qui est conféré à l'*ingenium*, parce que celui-ci, engendré (*ingigno*) comme les autres choses, implique par son nom la présence silencieuse mais indispensable de celui qui l'a engendré avec toutes les vérités qui lui sont innées, malgré l'absence de sa dénomination. L'*ingenium* évoque ainsi, de façon implicite, Dieu qui l'*ingenuit*. Et de façon explicite, la marque de Dieu est laissée sur le *nescio quid divini* de l'*ingenium*, dans lequel se trouvent les premières semences de vérités créées et plantées par Dieu. Dès lors, si notre esprit « reçoit d'une institution infinie les conditions de sa rationalité » et de lui-même⁸, ce n'est pas les trois lettres de 1630 qui expriment pour la première fois, avant la découverte du *cogito*, l'existence nécessaire d'un « interlocuteur originaire ». Les *Regulae* la suggèrent implicitement, mais aussi métaphysiquement, par le choix même du terme d'*ingenium*, qui désigne l'ensemble de tout ce qui est créé et mis en créature spirituelle, et cet acte de créer et d'instaurer présuppose l'existence nécessaire du Créateur.

Le *nescio quid divini*, selon les *Cogitationes* et les *Regulae*, est donc un siège des semences dans l'*ingenium*. Notons un équivalent du *nescio quid divini* qui se trouve dans le jugement des Lettres de Balzac (*Censura*) en 1628. Cette expression, qualifiant l'éloquence persuasive de Balzac, est une certaine force divine (*quaedam divina vis*) du grand *ingenium* des premiers temps : « ... dans les premiers temps incultes... il y avait du moins une certaine force divine de l'éloquence dans les esprits plus grands, laquelle, découlant du zèle de la vérité et de l'abondance de bon sens... » (AT I, 9, 12-17). Une certaine force divine de l'éloquence, qui devrait faire partie du *nescio quid divini* de l'*ingenium*, sert à la fois à la persuasion et à la vie pratique comme bâtir une ville ou gouverner un pays, et cela seulement dans l'état primitif des hommes sans déformer

ce que l'on reçoit originellement en esprit (9, 17-19). Cette estime pour le don naturel de l'esprit et la critique de sa déformation concernent non seulement l'éloquence ou la pratique de la langue, mais aussi la recherche de la vérité en général. Ce qui peut nuire aux semences de vérités en nous, selon la *Règle IV*, est des études détournées (AT X, 373, 10) ou diverses erreurs lues ou entendues tous les jours (376, 14). Plus en général, la *Règle I* signale que les raisonnements ornés et les illusions accommodées aux esprits vulgaires (360, 28-29) s'opposent complètement au but ultime de bien diriger l'*ingenium*. La même thèse se trouve, dans *La recherche de la vérité*, incarnée dans le personnage d'Eudoxe, « duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature » (498, 20-23). Eudoxe demande constamment à ses interlocuteurs de balayer tous les préjugés et de ne se servir que de leur propre raison pour chercher la vérité. Ce qu'il prononce sans cesse par là comme un leitmotiv de l'ouvrage est un grand éloge de la nature de notre esprit que nous partageons de façon originelle et équitable. Et l'assurance de la nature originelle de notre esprit peut être constatée par le fait que celui-ci est créé par Dieu, ce qui sera envisagé après l'examen de cette nature, dit explicitement Eudoxe : « Il faudra commencer par l'âme raisonnable... et ayant considéré sa nature et ses effets, nous viendrons à son auteur » (505, 11-14). L'ouvrage finit avant de lancer l'étude du Créateur, mais dans son projet, celle-ci doit suivre nécessairement l'examen de la nature de notre esprit, puisque cette nature, douée de la marque de son auteur, est déterminée et engendrée par Dieu. Dès lors, la négligence de cette nature et le recours inconditionnel aux idées communément reçues ou aux perceptions sensibles, bref, toute tentative de dénaturer ce que notre âme raisonnable possède par nature, cela entraînera une déviation essentielle de notre recherche de la vérité.

Nous pouvons alors tirer, des semences de vérités en nature de notre esprit, toutes les vérités, y compris les principes et les premières causes, comme le déclare le *Discours*, avec la référence explicite à Dieu cette fois-ci en tant que cause unique de toutes les vérités (AT VI, 63, 31-64, 5). Notre effort épistémique consiste à cultiver les semences de vérités pour qu'elles puissent bien fructifier dans leur interdépendance. Et notre confiance entière à ces semences s'établit sur le fait qu'elles sont mises en nous par la nature, ce qui peut être aussi constaté par la *quaedam divina vis* ou le *nescio quid divini* de l'*ingenium*, dans lequel se trouvent les semences, de même que par l'*ingenium* lui-même qui est engendré (*ingenitum/ingigno*) par le Créateur. Le *Discours* souligne, de même, la chaîne causale des vérités que Dieu a rendue possible par sa création et connaissable à partir des semences de vérités mises en nous. Ce que le *Discours* met en avant particulièrement, pour la première fois sauf les trois lettres de 1630, est le fait que Dieu est la première cause de cette chaîne des vérités, et que la connaissance de cette causalité est tirée des semences de vérités en nous. Néanmoins, cette référence au Créateur, vis-à-vis des vérités, des forces et des facultés qui existent naturellement dans l'esprit, peut être constatée implicitement mais constamment dans les écrits de Descartes depuis sa jeunesse.

3. La lumière naturelle, un autre témoin du Créateur en nous

Quant à la faculté de notre esprit pour discerner les vérités à partir de leurs semences, c'est le bon sens ou

la raison (*Discours*, I, AT VI, 2, 6-7), ou l'*intuitus* (*Reg. III*, AT X, 368, 13-26), qui assume ce rôle. Quoique l'*intuitus* soit parfois identifié à la lumière naturelle⁹⁾, la *Règle III* indique qu'il est plutôt une action (368, 9), une conception (368, 16) ou une voie (370, 16) pour parvenir à l'évidence, et qu'il est né de la lumière de la raison (368, 18-19). C'est donc cette lumière qui est la faculté de notre raison propre à trouver la vérité, son usage et son accroissement faisant partie du but principal de la recherche (361, 18-19). La lumière naturelle est d'ailleurs plus qu'une faculté ou une disposition, mais une règle des vérités universelles : « pour moi, je n'ai pour règle des miennes [sc. mes vérités] que la lumière naturelle, ce qui convient en quelque chose : car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions »¹⁰⁾. La lumière naturelle est une règle au sens où elle seule est capable de reconnaître de façon immédiate et inconditionnelle les vérités que l'on peut universellement partager. Cette méthode des connaissances réglée par la lumière naturelle n'a besoin aucun autre outil pédagogique qu'elle-même, parce que même celui qui est nourri dans un désert possède la lumière naturelle (506, 25-27), et qu'il est capable de regarder les vérités soi-même comme tous les autres ayant la même faculté.

Ce point est mis en avant dans les *Règles VI* et *XII* : « il n'y a que bien peu de natures pures et simples, qu'il soit permis de regarder... par une certaine lumière mise [*insito*] en nous » ; « Sont purement intellectuelles celles [sc. les choses dites simples au respect de notre entendement], que notre entendement connaît par une certaine lumière mise [*ingenitum*] en nous »¹¹⁾. De nouveau, l'existence de celui qui a engendré et mis (*ingenuit/insevit*) la lumière en nous est présupposée dans le concept de lumière naturelle, propre à regarder (*intueri*) les natures simples. Cette présupposition se montre par la naturalité même de la lumière et des natures simples en nous, du fait que ce qui nous est naturel équivaut à ce qui est mis en nous dès la naissance. Par suite, le sujet de cet acte de l'avoir mis en nous est le même que celui qui l'a rendu naturel, et cette équivalence peut être constatée, de façon épistémique et génétique, dans le triple rapport intime entre l'*ingenium*, la lumière naturelle mise (*ingenitum*) en *ingenium* et les natures simples. C'est la naturalité de ces choses qui témoignent de leur institution par le Créateur au lieu de l'invention humaine, par conséquent, de leur perfection originelle au lieu de la possibilité d'erreur en tant que telles, si l'on tient compte des descriptions de *La recherche de la vérité* sur le Créateur¹²⁾ et des trois lettres à Mersenne de 1630.

4. L'aboutissement des natures simples et leur valeur heuristique

La particularité du *Monde* réside dans le fait qu'il énonce pour la première fois en public la création divine de la nature au sens matériel avec ses lois. Il y a plus, puisque Dieu a créé aussi, d'une part, les natures intellectuelles, ce qui n'est pas mentionné explicitement mais présupposé par Descartes pour entreprendre les *Regulae* et *La recherche*, et d'autre part, les natures communes, telles que l'existence, l'unité ou la durée, qui servent de lien pour joindre les intellectuelles et les matérielles (*Reg. XII*, AT X, 419, 20-420, 2). Notre *ingenium* ne signifie rien d'autre que notre nature créée et douée de tout ce qui est nécessaire pour connaître les vérités inhérentes à l'*ingenium* et connaissables de soi sans effort (425, 20-22). Du reste, Dieu lui-même est une certaine nature parfaite, par laquelle l'idée d'un être parfait a été mise en moi (*Discours*, IV, AT VI,

33, 25-34, 24). Qu'elles soient intellectuelles, matérielles ou communes, les vérités premièrement évidentes à notre nature parce que créées et mises en elle par la nature parfaite, Descartes les appelle natures simples.

Une telle référence à Dieu au sujet des natures simples est absente des *Regulae*. L'évidence d'une nature simple s'impose indépendamment de son Créateur, pour autant que la simplicité seule suffit à l'évidence dans les *Regulae*¹³⁾. Or, la simplicité est un attribut conféré à quelque chose, sans lequel elle n'existerait pas. Ce qui revêt cet attribut n'est pas une nature de la chose elle-même, mais une nature à l'égard seulement de notre entendement¹⁴⁾. Une nature simple est une vérité unitaire, absolue, constitutive de connaissances relatives et composées. Par ailleurs, la véracité d'une nature simple est confirmée encore plus par sa naturalité en notre esprit, puisqu'elle est issue d'une semence de vérité mise en nous par Dieu et est connue par la lumière naturelle mise en nous aussi par Dieu¹⁵⁾. La naturalité, exempte de toute fabrication humaine, garantit ainsi d'abord l'incontestabilité à la fois de connaissances en nous, dont les semences, et de la lumière naturelle qui les regarde. Ces vérités unitaires¹⁶⁾ sont appelées natures parce que naturelles à l'égard de l'esprit qui les connaît. En même temps, elles sont naturelles à l'égard de l'acte de les créer et de les mettre en *ingenium*. La naturalité des vérités confirme leur création hors de l'invention humaine, et ainsi l'existence de leur Créateur hors de la capacité humaine, de façon implicite mais incontestable.

Bien que Descartes n'emploie plus le terme de nature simple après les *Regulae*, il met toujours en avant la valeur heuristique de la nature épistémique pour connaître l'existence de Dieu : « on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu »¹⁷⁾. Cette formule peut soulever au premier abord une certaine difficulté à comprendre comment acquérir une connaissance intuitive sur Dieu, mais elle se conforme très bien aux explications des *Regulae* sur l'*intuitus* et les natures simples. L'*intuitus* s'applique non seulement aux natures simples indépendantes, mais aussi à leur liaison nécessaire qui est à connaître discursivement, comme, par exemple, nous regardons par l'*intuitus* non seulement la somme de 2 et 2, ainsi que celle de 3 et 1, mais aussi leur rapport d'égalité nécessaire (AT X, 369, 11-17). Cette liaison nécessaire peut sembler obscure malgré sa nécessité (421, 5-8), quand une nature simple est contenue dans une autre. Comme 3 et 4 sont contenus dans 7 et le rapport égal de 3 et 4 à 7 est nécessaire, on voit que dans l'énoncé : « je suis, donc Dieu est (*sum, ergo Deus est*) », le second doit être conclu du premier, et non inversement, pour autant que le *sum* se rapporte nécessairement au *Deus est*, dans lequel il est contenu (421, 3-422, 6). Le *sum* et le *Deus est* sont également des natures simples intellectuelles dans l'*ego*, malgré leur différence de statut, et la connaissance de leur rapport nécessaire est acquise aussi par l'*intuitus*. En outre, conformément à la Règle III, l'*intuitus* s'applique même au parcours discursif de la conjonction nécessaire des natures simples, voire aux premiers principes et à ce qui en résulte immédiatement (370, 9-14). Le *sum* et le *Deus est* sont également les premiers principes¹⁸⁾. Ce qui est mis en avant sur la connaissance de Dieu par l'*intuitus* ne touche ni une vision béatifique ni une induction d'un attribut à l'autre¹⁹⁾, mais l'existence nécessaire de Dieu en tant que premier principe créateur dégagé immédiatement de mon existence pensante en tant que premier principe créé.

Puisque toutes natures, intellectuelles, matérielles ou communes, se rapportent, implicitement mais finalement, au Créateur précisément en tant que natures, lesquelles n'existeraient pas sans être créées, et qu'elles ne peuvent être connues que par l'entendement pur à travers la lumière naturelle, « montrer... quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains » sert à « mieux traiter cette matière », c'est-à-dire « la démonstration touchant l'existence de Dieu »²⁰. Le concept de natures simples est hérité dans celui de notions simples (*Principia*, I, §47) et dans celui de notions primitives (*à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 691, 3-692, 20). Ces deux concepts recueillent non seulement la simplicité ou la primitivité qui témoignent de l'évidence immédiate, mais encore la naturalité épistémique, malgré l'absence du mot, à l'égard de notre esprit. Ce second point se montre très bien dans l'expression de notions naturelles, qui apparaît certes rarement mais souligne en particulier la véracité garantie des connaissances naturelles représentées autrefois par les natures simples : « toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie... viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous »²¹. La naturalité en notre esprit présuppose et évoque toujours, par la « connaissance intuitive », comme montre cet écrit des dernières années du philosophe, l'existence nécessaire du Créateur de la nature.

Néanmoins, cette référence implicite à Dieu par la naturalité en notre esprit peut être une des raisons principales pour lesquelles Descartes n'emploie plus le terme de nature dans le concept de notions simples ou de notions primitives, ainsi que le terme même de nature simple après les *Regulae*. Il ne suppose plus les natures créées comme données existantes et incontestables, et par là, il cesse d'admettre comme condition préalable et implicite l'existence du Créateur à partir de l'existence des natures. Cet abandon se rattache étroitement à ses recherches postérieures aux *Regulae*, c'est-à-dire la recherche des fondements, d'une part, et de l'autre, celle de la physique.

Afin de parvenir au premier fondement épistémique, Descartes doit mettre en cause toutes les connaissances qui peuvent nous tromper. Et ces connaissances en question, dans le *Discours* et dans *La recherche de la vérité*, sont seulement les sensibles et non les mathématiques. Plus précisément, ce qui est rejeté comme faux sur la mathématique au cours du doute dans le *Discours* est non « les plus simples matières de géométrie », mais « toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations » (AT VI, 32, 5 ; 8-9). Les vérités mathématiques, ainsi que la lumière naturelle qui trouve celles-ci, étant simples et mises naturellement en esprit, ne sont jamais contestées dans le *Discours*, du fait que ce que Descartes cherche par la lumière naturelle comme « d'autres vérités » tout de suite après avoir découvert l'existence de Dieu est « l'objet de géomètres ». Du reste, il a « tâché de trouver en général les premiers principes, ou premières causes, de tout ce qui est... sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes » (36, 4-5 ; 63, 31-64, 5). Je ne pourrais jamais découvrir les premiers principes sans les semences de vérités et la lumière naturelle, lesquelles sont exemptes du doute parce qu'« infaillibles par nature, et elles font présupposer par là l'existence de leur semeur parfait duquel provient leur infaillibilité. Ces deux vérités de semences et de la lumière naturelle représentent une valeur heuristique irremplaçable pour connaître à la fois le moi possédant naturellement ces

vérités et la cause efficiente et totale de toutes les choses naturelles.

5. Conclusion : l'abandon des natures simples et la quête de l'évidence hors de la naturalité

Néanmoins, même après la découverte des premiers principes à partir des semences de vérités, Descartes ne revient plus aux natures simples, malgré la certitude constante de ces semences et des « plus simples matières » de mathématique. On peut supposer trois raisons principales pour cet abandon. 1) Puisqu'une nature simple est immanquablement et aussi vraie qu'une autre par leur double critère d'évidence de la naturalité et de la simplicité, la différence essentielle entre les natures simples ne réside pas dans le degré d'évidence, mais à la fois dans leurs conjonctions, lesquelles sont nécessaires ou contingentes, et dans leur ordre, selon lequel une nature simple peut se déduire d'une autre et non inversement²²). Toutefois, les connaissances, même si elles sont également simples et naturelles à l'esprit, n'ont pas nécessairement le même degré de certitude, si bien qu'une connaissance peut être plus certaine qu'une autre. L'évidence parfaitement égale du type mathématique entre toutes les natures simples est mise en cause par la théorie de l'idée dans la *Meditatio III*, selon laquelle toutes les idées ne sont égales qu'en tant que modes de la pensée, mais jamais en tant qu'elles représentent des choses diverses. La naturalité des natures simples en notre esprit ne représente plus la source principale de certitude absolue, car elle ne suffit pas à remplir les conditions requises pour expliquer pleinement la raison de la véracité variable selon les choses à connaître. De même, regarder une nature simple n'assure plus la certitude absolue, d'où une fréquence radicalement réduite, sinon une disparition totale, de l'usage du terme d'*intuitus*, due à l'abandon des natures simples que l'*intuitus* a pour objet principal de regarder²³). Il reste cependant une autre naturalité comme critère absolu et universel de la vérité dans notre esprit : c'est la lumière naturelle, laquelle est constamment pour Descartes une faculté fiable sans égale pour trouver la vérité. La naturalité comme la raison de véracité est rejetée seulement de la part des choses connues, mais jamais de la part de l'esprit connaissant, et la confiance entière de Descartes dans les raisonnements naturels de l'homme est à la fois la thèse constante et la raison de la rédaction du *Discours*²⁴).

2) Il s'agit ensuite de la question de savoir comment s'assurer de la véracité de la chose connue. Celle-ci relève désormais de ce que l'idée nous représente, c'est-à-dire de la réalité objective de l'idée²⁵). Contrairement aux natures simples, la certitude n'est ni égale entre toutes les idées, ni naturellement garantie par les idées simples, étant donné que le degré de véracité d'une idée correspond exactement à celui de la réalité de l'objet qu'elle a pour cause de son idéation. La connaissance naturelle à l'esprit ne suffit pas pour apporter la certitude absolue, mais il faut chercher celle-ci dans l'idée ayant la réalité objective au maximum.

3) L'abandon des natures simples est inséparable du refus cartésien de la possibilité pour l'esprit humain de la connaissance totale d'une chose indécomposable qu'une nature simple prétend nous procurer par l'*intuitus*. Cette thèse se résumera plus tard, suivant le développement de la théorie de l'idée, dans la doctrine de la connaissance adéquate, laquelle, en contenant toutes les propriétés de la chose, n'est possible que pour l'esprit infini de Dieu, et non pour l'esprit fini de l'homme²⁶). Ce versant infini de la connaissance n'est pas abordé dans les *Regulae*, consacrées entièrement à la possibilité épistémique offerte à l'*ingenium* par toutes

ses capacités et les vérités mises en lui, représentées le mieux par les natures simples. La recherche de la possibilité de l'esprit humain implique à la fois l'existence des vérités dont il est inconscient et la limite de la finitude créée. Descartes semble parfois osciller entre la possibilité et la limite, car, tandis que la *Règle VIII* évoque la nécessité de déterminer la portée et la limite de l'esprit humain, la *Règle I* prononce au début un éloge de sa grande capacité, comparée à la lumière du soleil, au point qu'il n'est pas nécessaire de contenir notre esprit dans aucune borne²⁷. Pour penser cette oscillation cartésienne, la *Règle XII* présente une certaine caractéristique propre aux *Regulae* par sa description sur la nature du triangle, laquelle, connue par les natures simples qui la composent, peut encore envelopper d'autres natures fort nombreuses. Descartes dit seulement que celles-ci peuvent être cachées, et il ne nie pas la possibilité de les connaître, puisque l'*intuitus* peut s'étendre à toutes les natures simples et à leurs liaisons nécessaires. Le Descartes des *Regulae* semble croire à la possibilité ouverte à l'*ingenium* de connaître toutes les natures simples par l'*intuitus*, contrairement au Descartes de la doctrine de la connaissance adéquate, qui affirmera l'impossibilité de l'esprit humain de connaître toutes les propriétés du triangle même²⁸. Les *Regulae* portent purement sur l'exploitation optimale de la capacité de l'esprit humain, laquelle n'est rien d'autre que l'exploitation de la méthode épistémique. L'horizon de la capacité et de la méthode n'est jamais fermé, mais il est toujours à élargir, puisque l'on peut, en développant sa lumière naturelle, embrasser enfin par sa pensée toutes choses dans l'univers²⁹. La question de la limite de l'esprit reste à éclaircir hors des *Regulae*, donc hors du cadre des natures simples et de l'*intuitus*, et seulement par rapport à la question de l'esprit infini.

Notes

Pour les œuvres de Descartes, nous indiquons l'édition Adam-Tannery, abrégée AT, suivi du tome, la page et la ligne.

- 1) À une exception près dans *L'entretien avec Burman*, AT V, 160.
- 2) J.-L. Marion, « L'altérité originaire de l'ego : *Meditatio II*, AT VII, 24-25 », in *Questions cartésiennes*, II, Paris, Puf, 1996, p. 32.
- 3) *Genèse*, 1, 26-27 ; à *Mersenne*, 1635-36, AT IV, 698, 6-8 ; *Med.*, III, AT VII, 51, 18-23.
- 4) Sénèque, *Lettre à Lucilius*, Liber XX, Epistula CXX. Ajoutons une autre source possible de la théorie de raisons séminales par saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, II, 15, 30 ; III, 12, 19-20 ; IV, 33, 51 ; V, 7, 20 ; *De trinitate*, III, 8, 13 ; III, 9, 16 ; *De civitate Dei*, XII, 26 ; XXII, 14, cités dans H. Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 27.
- 5) Cf. *À Reneri pour Pollot*, mars 1638, AT II, 41, 2-4 ; *Med. VI*, AT VII, 80, 21-24.
- 6) *À Mersenne*, 15 avril 1630, AT I, 145, 18-20. Sur l'expression de *mentibus nostris ingenitae*, K. Murakami signale une « paresse de l'esprit » d'interpréter *ingenitae* comme inné, en raison de la temporalité qu'entraîne nécessairement le concept d'innéité, contrairement à l'immutabilité et l'éternité de Dieu (*La formation de la métaphysique de Descartes*, Tokyo, Keiso shobo, 1990, p. 14-16). Il ne s'agit pourtant, à nos yeux, que d'une différence des points de vue. Du côté de Dieu, *ingigno* est une action d'engendrer ou d'implanter une fois pour

- toutes, et du côté de notre esprit, *ingenitus* est un effet de ce qui est implanté. Pour notre esprit qui subit la temporalité, *mentibus nostris ingenitae* désigne que les vérités sont implantées dans notre esprit avec la création de celui-ci, et par conséquent, qu'elles lui sont innées.
- 7) É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 45.
 - 8) J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 36.
 - 9) *À Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 599, 7-9.
 - 10) *À Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 597, 29-598, 3.
 - 11) *Reg. VI*, AT X, 383, 11-14 ; *Reg. XII*, AT X, 419, 8-11.
 - 12) *La recherche de la vérité*, AT X, 505, 11-14 ; 506, 6-7 ; 512, 1-3.
 - 13) Par ex., *Reg. II*, AT X, 365, 14-22 ; *Reg. III*, AT X, 368, 18-22 ; *Reg. VI*, AT X, 381, 22-382, 2 ; 383, 11-17 ; *Reg. VIII*, AT X, 394, 12-13 ; *Reg. XII*, AT X, 418, 13-17 ; *Reg. XIII*, AT X, 430, 7-10, etc.
 - 14) *Reg. VIII*, AT X, 399, 5-6 ; *Reg. XII*, AT X, 418, 1-3.
 - 15) Descartes affirmera que la volonté de Dieu est la cause des natures simples (*L'entretien avec Burman*, AT V, 160).
 - 16) L'indivisibilité est un attribut non seulement des natures simples, mais de toutes les vérités chez Descartes. Voir à *Mersenne*, mars 1642, AT III, 544, 27-29.
 - 17) *À ****, mars 1637, AT I, 353, 21-26. C'est une des rares occasions dans lesquelles Descartes parle, d'une part, de l'idée qui représente Dieu, quoique celui-ci ne puisse pas être représenté, et de l'autre, de la connaissance intuitive, désignant la connaissance acquise par l'*intuitus*. Sur ce second point, voir la lettre *au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136, 18 ; 19-20 ; 24 ; 138, 11 ; 14 ; 20 ; 26, et sur la difficulté de ce point liée à la distinction entre la connaissance mondaine et la béatitude, voir l'analyse de V. Carraud, « De la connaissance intuitive de Dieu selon AT V 136-139 », in J.-R. Armogathe, G. Belgioiso et C. Vinti (éd.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Naples, Vivarium, 1999, p. 287-315. Nous divergeons cependant de l'auteur sur sa remarque suivante : « si l'idée de Dieu nous est bien innée, elle n'est pas, pour Descartes, l'objet d'un *intuitus*... Les *Regulae* interdisent de faire de Dieu l'objet d'un *intuitus* » (p. 297-298). Voir notre argument ci-après.
 - 18) En conformité avec la lettre à *Mersenne*, 6 mai 1630, AT I, 150, 2-4 ; 27 mai 1630, AT I, 152, 2.
 - 19) *Au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136, 14-139, 11, entre autres 138, 23-28.
 - 20) *À Mersenne*, mars 1637, AT I, 350, 9-11 ; 6 ; 2-3.
 - 21) *Au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136, 30-137, 3.
 - 22) *Reg. XII*, AT X, 420, 14-422, 6 ; 427, 27-428, 2.
 - 23) Le terme d'*intuitus*, à notre connaissance, ne se trouve que trois fois après les *Regulae* : à *Plempius*, 3 octobre 1637, AT I, 415, 19 ; à *Mersenne*, 16 octobre 1639, AT II, 599, 8 ; *Resp. II*, AT VII, 140, 23, et nullement dans le *Discours*, les *Meditationes* et les *Principia*. Le terme de connaissance intuitive se trouve dans les deux lettres à *****, mars 1637, AT I, 353, 22-23 ; *au marquis de Newcastle ?*, mars ou avril 1648, AT V, 136-138.
 - 24) Voir par ex. *Discours*, II, AT VI, 12, 25-13, 1 ; *Discours*, VI, AT VI, 77, 24-30.
 - 25) Sur ce point, voir G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf, 2005, chap. VI, surtout p. 341-352.

- 26) *Resp. IV*, AT VII, 220, 6-21 ; *L'entree avec Burman*, AT V, 151-152, éd. Beysade, texte 8, p. 34-36.
- 27) *Reg. VIII*, AT X, 397, 27-398, 25 ; *Reg. I*, AT X, 360, 7-13.
- 28) *L'entree avec Burman*, AT V, 151-152, éd. Beysade, texte 8, p. 34-36.
- 29) *Reg. I*, AT X, 361, 14-19 ; *Reg. VIII*, AT X, 398, 14-17.

La métaphysique de la « nature » dans les natures simples chez Descartes

Masato SATO

Le terme de nature simple est un hapax dans le corpus cartésien et n'apparaît plus après les *Regulae*, quoique son concept subsiste, en évoluant et en changeant de terme, dans les *Principia* et dans la correspondance avec Élisabeth. Tandis que le concept de natures simples est abondamment expliqué chez les commentateurs, le sens équivoque de la « nature » dans ce concept n'est pas bien éclairé, à notre connaissance. Cet article a pour but d'examiner ce que le jeune Descartes vise par les natures simples et par le concept spécifique de nature dans ses premières recherches, et de dégager ensuite la valeur heuristique de ce concept chez Descartes, qui caractérise non seulement son épistémologie, mais aussi sa première métaphysique. La disparition complète du terme de nature simple confirmerait elle-même enfin le déplacement du centre de gravité de la recherche chez Descartes, ainsi que la transition de sa méthode épistémique et de sa conception métaphysique en quête de certitude absolue.

希望・恐怖・復讐願望

——スピノザ『政治論』における国家状態の原因としての共通感情——

寅野 遼

はじめに

スピノザの死によって未完に終わった『政治論 *Tractatus Politicus, 1677*』は、20世紀後半のフランスを中心とした政治思想の議論において大きく注目を集めた¹⁾。そこでしばしば問題になったのは、主要な近代政治思想が前提とする「社会契約」の概念が、同書には見られないということであった。では、『政治論』はいかなる仕方で国家状態を説明するのであろうか。これまでの研究では、『エチカ *Ethica, 1677*』第3部の感情論を軸にしてこの問いに答える立場が主流であった²⁾。スピノザの政治思想において理性よりも感情の役割を重視したこれらの研究の意義は大きい。しかしながら、『政治論』は『エチカ』の感情論を前提にはいるものの、政治を対象とした論考であり、独特の問題構成を有している。そのため、まずは『政治論』に内在する議論から同書を理解する途を探る必要がある。

本稿では、『政治論』における「共通感情 *communis affectus*」に注目することで、前述の問いに答えることを試みる。共通感情は国家の維持や解体、再編といった場面に関わり、同書における国家を理解する上で重要な概念となっている。それ故、『政治論』内で言及されている3つの共通感情に着目することで、『政治論』における議論の内在的な構造を明らかにすることができると思われる。

1. 国家状態と多数者

我々は本稿において、『政治論』における「国家状態 *status civilis*」を、共通感情の観点から解釈することを試みる。だが、共通感情という語自体は、『政治論』において頻出するわけではない。にもかかわらず、『政治論』解釈において共通感情に注目しなければならないのは、それが「多数者 *multitudo*」を国家状態に結びつける働きを持つからである。ただし、国家状態や多数者といった語は、スピノザによって独自の意味を付与されている。そのため、共通感情の分析に入る前に、これらの語の基本的な位置づけを確認しておきたい。

まず、国家状態とは各々の「統治 *imperium*」の状態を指し (TP/III/1)、その統治とは「多数者の力能によって定義される権利」のことだとされている (TP/II/17)。ただし、ここでの権利には規範的な意味がないことに注意しなくてはならない。というのは、スピノザにとって、あらゆる権利の根底をなす「自然権 *jus naturae*」は、自然の「力能 *potentia*」と同一だからである (TP/II/4)。権利と力能が同一であり、また統治が力能によって定義されるとすれば、法的な規範の確立とは異なる視点から、国家状態は考察されなければならないことになる³⁾。すなわち、ここでの国家状態とは、

たとえば契約によって、法や権力の行使に正当性が与えられているような状態を指すのではない。むしろ事実として法が実効力を持ち、人間が自分自身よりも他人の命令に従っている、そうした力能の構成関係こそが国家状態の本質なのである。

それでは、この国家状態を定義する多数者とは何であろうか。これについては厳密な定義が与えられているわけではないが、宗教の教える道徳や、理性の教える途には従わず、感情のみ支配される人間の集団を指すことは間違いないだろう（TP/Ⅰ/5）⁴⁾。しかし、こうした無定見で道徳や理性に従わない多数者が、いかにして国家状態を構成するのであろうか。すなわち、各々が勝手に生活するのではなく、特定の力能の構成関係に組み込まれるのであろうか。スピノザは「あらゆる人間は未開人であろうと文明人であろうと、いたるところで結びつき、何らかの国家状態を形成している」という事実を確認した上で、「統治の諸原因と自然的な諸基礎は、理性の教えに求められるべきでなく、むしろ人間共通の本性あるいは条件から導かれなければならない」と述べる（TP/Ⅰ/7）。では、ここで述べられている統治の原因と基礎をなす「人間共通の本性あるいは条件」とは、何を意味するのであろうか。もちろん、第2章から第4章までで述べられている自然権や国家の権利の議論はこれに含まれるだろう。だが、それらは国家状態を説明するための要素ではあるものの、多数者と国家状態との関係に直接答えるものではない。この問いに直接に答えるものこそが本稿の主題である「共通感情」であり、それは『政治論』第6章第1節に次のような形で現れている。

既に述べたように、人間は理性よりも感情によって導かれるのであるから、多数者は理性によって導かれるのではなく、何らかの共通感情によっておのずから合致し、またあたかもひとつの精神によって導かれようと欲するのである。すなわち、（第3章第9節で述べたように）共通の希望なり、共通の恐怖なり、何らかの共通の損害に復讐しようとする願望によるのである。ところで、何人も孤独においては自己を守り、生活のために必要なものを得ることはできないから、孤独への恐怖はあらゆる人間に内在している。ここからして、人間は国家状態を本性から欲し、また人間がそうした状態を完全に解体してしまうことは起こりえないことが帰結する。（TP/Ⅵ/1）

我々が共通感情に注目するのは、この箇所において、多数者が共通感情によって「おのずから合致する *naturaliter convenire*」と明言されているからに他ならない。また、この箇所では「共通の希望 *communis spes*」および「共通の恐怖 *communis metus*」、そして「何らかの共通の損害に復讐しようとする願望 *desiderium commune aliquod damnum ulciscendi*」（以下、「復讐願望」と略記）の3つが具体的な共通感情として挙げられている。それ故、これら3つの共通感情の働きを分析することで、『政治論』における多数者の合致、すなわち国家状態を理解することができるとと思われる。まず次の第2節で国家状態の形成と維持に関わる希望と恐怖について考察し、続く第3節で国家の解体と再編の契機となる復讐願望について検討してみたい。

2. 希望と恐怖——国家状態の形成と国家の維持をもたらす共通感情——

本節では共通感情としての希望と恐怖について考察する。まずはこの2つの感情が『政治論』において持っている基本的な働きを確認し、続いてそれらが国家状態の形成と維持にどのような仕方に関わるのかをそれぞれの場面について見ていきたい。

スピノザは権利について、「自己の権利の下にある *sui juris esse*」と、「他人の権利の下にある *alterius juris esse*」という区別を導入する(TP/II/9)。前述の通り、権利と力能は等しいのだから、こうした区別は事実としての力能が問題になっている。だからこそ、両者は次のような仕方で区別されるのである。すなわち、前者は「あらゆる暴力を退け、自己への損害を自らの意向 *animi sententia* に従って処罰し、自己の気質 *ingenium* に従って生活する限りにおいて、自己の権利の下にある」(ibid.)と説明される。他方で後者は、①身体を拘束される、②自己防衛や逃亡の手段を奪われる、③相手に恐怖を抱く、④相手が与える恩恵に対して希望を抱く、という4つの場合に生じるとされる(TP/II/10)。さらに、スピノザは同じ箇所、①と②の場合には身体のみが他人の権利の下におかれるのに対して、③と④の希望と恐怖は身体と精神の両方が他人の権利の下にあると付け加えている。言いかえれば、人間は他人に希望や恐怖を抱く限りで、自らの意向や気質よりも、そうした感情を抱いている相手の命令に従うのである。『政治論』の中に、これ以外の仕方で他人に自らの権利すなわち力能を移動する手段は書かれていないため、この「他人の権利の下にある」という事態こそが力能の構成関係の基礎となる。したがって、この希望と恐怖こそが国家の権力を考える上での基礎となっているのである。しかし、このことは直ちに2つの問いを呼び起こすことになる。

まず、契約による権力の譲渡ではなく、希望や恐怖を抱く限りで権力が実質的に成立しているのだとすれば、たとえば社会契約論で問題となる「自然状態 *status naturalis*」の位置づけはどうなるのであろうか。これについては、『政治論』の中で一貫して人間が単独で生活する自然状態が否定的に語られている点に注意すべきであろう——例えば、人間に固有の自然権は、共通の権利すなわち統治が存在する場所でのみ考えられると述べられるように(TP/II/15)。また、前節で引用した第6章第1節の末尾では、自己防衛や生活必需品の調達についての「孤独への恐怖」があらゆる人間に内在し、その故に人間が国家状態を完全に解体することはありえないと結論されていた。以上を踏まえて「国家状態は共通の恐怖を除去し、共通の悲惨を排除するためにおのずから制定される」(TP/III/6)という記述に注目してみれば、『政治論』における国家状態と共通感情の関係も浮かびあがることになるだろう。すなわち、多数者には孤独への恐怖が共通の恐怖として内在している。この共通の恐怖は、他人の助けを借りて自己を防衛し、生活に必要なものを供給する国家状態への共通の希望へと容易く転化するものである⁵⁾。こうした共通の希望もしくは恐怖が多数者の合致をもたらしている状態、これこそが『政治論』における国家状態なのである。これは自然状態から国家状態への移行を意味するものではない。多数者に内在する共通の恐怖によって、その間に常に何らかの仕方での合致が生じ続けることを意味しているのである。それ故、人間が単独で生活する自然状態は決して存在しえず、また、その合致の仕方は様々であるにせよ、国家状態そのものは恒常的なものである。

次に問題にすべきは、国家の中で共通感情がいかなる役割を持つかである。国家状態そのものは恒常的であるにしても、国家とは一定の法律の下で定まった形を持たなければならない。だとすれば、共通感情によって合致している本来不安定な存在である多数者が、いかにして国家の定める法律や制度に従って生活する「臣民subditus」になるのであろうか。これを読み解く鍵は、国家の定める法や制度にある。スピノザによると、国家は「あたかもひとつの精神によってのように *una veluti mente*」導かれなければならない(TP/III/5)、多数者が国家の要求するように「あたかもひとつの精神によって」導かれるためには、理性が制定する法が必要である(TP/II/21)。これは国家の中では多数者が理性に導かれて行動することを意味するのであろうか。しかし、多数者が理性に導かれるものではないことは既に見た通りであり、別の箇所でも、国家状態においても人間は希望や恐怖によって導かれると明言されている(TP/III/3)。それ故、ここで目を向けるべきは、「臣民は国家の力能と威嚇を恐れ、もしくは国家状態を愛する限りにおいて、自己の権利ではなく国家の権利の下にある」(TP/III/8)という記述である。すなわち、法そのものは理性によって制定されたとしても、そうした法が多数者に対して希望や恐怖をもたらすが故に、多数者は国家の定める法の枠内で生活するのである。多数者は法のもつ正当性や功利性を理性的な計算に基づいて判断しているのでも、相互に示し合わせて特定の国家への服従を誓っているのでもない。法の与える刑罰を恐れ、国家の下での安定した生活を希望する限りで、結果的に国家の権利の下にある臣民となるのである。このことはまた、本来不安定な多数者の共通感情に由来する国家が、一定の形に再生産されることの理由でもある。スピノザは『政治論』の冒頭で政治家たちが「技術ars」によって多数者を導いてきたことを評価するが(TP/II/2)、その理由はまさに政治家たちが多数者の共通感情を前提として政治を行ってきたからに他ならない⁶⁾。国家を安定して維持するためには理性によって正しい法を作るだけでは十分ではなく、それが多数者の共通感情を刺激し、結果として彼らの合致をもたらすようにしなくてはならない(TP/X/9-10)。多数者が同じ法に対して希望や恐怖を共通に抱いている限りで、国家は一定の形に保たれるのである。

以上から、我々は共通感情としての希望と恐怖の役割を次のように結論することができる。まず、希望と恐怖は各人の持つ権利を他人の権利の下におくことを可能にするという意味で、力能の構成関係を作り出す基礎となる。また、多数者には孤独への恐怖が内在するため、自然状態は積極的な意味では存在せず、常に何らかの合致が生じるのである。そして、多数者は国家の定める法や制度に対して共通の希望や恐怖を抱く限りで、臣民として国家の権利の下におかれ、その国家の形を再生産するのである。

とはいえ、人類の歴史において様々な国家が革命や叛乱といった形で解体や再編を繰り返してきた。さらに、こうした「他人の権利の下にある」という仕方での権力関係は「恐怖ないし希望が持続する限りにおいてのみであり、恐怖や希望が取り除かれれば、相手は自己の権利を有する」(TP/II/10)と述べられている。すなわち、希望と恐怖によって生じる権力は解体することもありえる。そのような場合には、何が起きているのであろうか。

3. 共通の損害に復讐しようとする願望——国家の解体と再編をもたらす共通感情——

我々は『政治論』において国家状態が恒常的であり、臣民が共通感情を国家に対して抱く限りで国家が一定の形の下で再生産されることを示した。しかし、実際の国家は革命や叛乱によって解体と再編を繰り返してきた。このような歴史的な事実をどう考えればよいのであろうか。これを検討するためには、希望と恐怖以外のもうひとつの共通感情、すなわち復讐願望について考察する必要がある。だが、「願望 *desiderium*」という語は『政治論』において、先に引用した第6章第1節と、そこで参照されている第3章第9節の2箇所しか出てこない。これだけでは用法を確定するのが難しいが、他の語との関連で見た場合に、復讐願望は「憤激 *indignatio*」と呼ばれる感情と同一のものであると解釈できる。というのも、『政治論』第3章第9節では、大多数の人を憤激させる事態に対して国家の権利はほとんど無力であると述べた上で、その理由を3つの共通感情によって多数者が合致するからだと説明する⁷⁾。ところで、復讐願望は『政治論』全体を通してしばしば対になって用いられる共通の希望と恐怖からは区別され、それらとは異なる仕方でも多数者の合致をもたらす感情だと考えられる。一方、憤激は最高権力者の圧政や好ましくない振る舞いによって臣民が憤激するという意味において「恐怖を憤激に変え、国家状態を敵対状態に変える」(TP/IV/4)や、「共通の恐怖を憤激に変える」(TP/IV/6)といった仕方でも用いられている。だとすれば、共通の希望や恐怖は、憤激とは異なるものだということになる。したがって、大多数の人を憤激させる事態とは、何らかの共通の損害に復讐しようとする願望が生じたときだということになる⁸⁾。以上からして、圧政に対する革命や叛乱をもたらす感情として、憤激および復讐願望が用いられていると考えられる。

ところで、復讐願望にせよ憤激にせよ、それが共通感情である以上、何らかの仕方でも多数者の合致をもたらすものでなければならない。しかし、『政治論』において国家の命令に従うという意味での合致が成立するのは、前述の「他人の権利の下にある」という仕方においてのみである。また、革命や叛乱は何ものかの命令に従うことによってではなく、むしろ命令への不服従によって生じるのが常である。それ故、憤激とは、他人ではなく自己の下に権利をおいたままで多数者の合致をもたらす感情だということになる。こうした事態をどのように考えればよいのであろうか。

「自己の権利の下にある」を改めて検討してみよう。自己の権利の下にあるものは、自分に与えられた損害に対して自己の意向に従って処罰するとされていた(TP/III/9)。それでは、もし多数者が共通の損害に対して、国家の定める法や命令を無視して自分の判断で復讐しようとしたらどうなるのであろうか。そこで起きているのは、個別に見れば一人一人が自らに与えられた損害に対して自らの判断で復讐しているだけである。だが、復讐しようとする損害が多数者にとって共通である場合には、結果的に多数者の合致をもたらすことになる。憤激によって合致した多数者は、もはや国家に対して恐怖や希望を抱いておらず、したがって国家の権利の下にはない。国家から見た場合、その国家に対して何の希望も恐怖も抱かない多数者は国家ではなく自己の権利の下にあるのだから、国家の命令に従わないという意味において敵である(TP/III/8)。憤激が国家状態を敵対状態に変えるとされるのは、およそこのような意味においてである。

ただし、憤激は国家状態の根本的な解体をもたらすわけではない。たとえ国家が叛乱を終熄できなかったとしても、前節で見たように完全な自然状態は存在しないのであるから、そこで起こるの

は国家の形の変化だけである（TP/VI/2）。次のように考えてみよう。憤激によって合致した多数者が国家に対して復讐し、その国家が解体されたとする。それは国家に対する復讐の成功であると同時に、それまで国家の内部で受けていた様々な保護を失うことを意味する。多数者はそれまで国家から受けていた恐怖や希望の支配を断ち切る一方で、同時に孤独な状態に陥ることになる。すると、前節で述べたような「孤独への恐怖」が表出し、多数者を再び別の国家状態の下で合致させるのである。もちろん、そうして形成される国家は、直近の憤激の原因を取り除くために、以前とは異なる形で再編されることになるだろう。このように考えた場合、憤激は国家を解体させるだけでなく、国家の形を再編する契機にもなりうる共通感情だといえるだろう。通常、国家は多数者を臣民として自らの権利の下におくために、法を通じて共通の恐怖や希望を自らに集約し、また再生産している。憤激が生じるのは、こうした再生産が何らかの事情によって失敗した場合である。歴史上、様々な国家が興亡を繰り返してきたのは、まさにこうした共通感情の働きによるのである。だからこそ、歴史的な実例を参照しつつ、どのように国家を組織すれば内的な原因による国家の解体を防ぐことができるかを具体的に考察することが、『政治論』第6章以降の課題となっているのである⁹⁾。

なお、ここで強調しておくべきは、スピノザが憤激を克服すべきものとして位置づけている点である。為政者の側から見た場合、憤激による国家の解体や再編は、希望や恐怖といった共通感情の再生産が失敗したとき、すなわち統治の失敗によって起こる。また、多数者は憤激によって自己の権利の下にあるといっても、それはあくまでも他人の支配を受けていないという消極的な意味においてである。スピノザによると、人間は理性に導かれるときに最も自己の権利の下にあり（TP/II/11）、何らかの憎しみの感情にとらわれる限りで対立する（TP/II/14）。この意味で、『政治論』が目指すのは、国家の法の下にあることによって、単に自己の意向や気質に従って生活する素朴な状態よりもいっそう自己の権利の下にあることである。もちろん、圧制や隷属に満ちた国家において、憤激は自己の権利を回復するための重大な契機ではありうる。しかし、憤激によって自己の権利の下にある状態は長くは続かない。先に見たように、多数者に内在する孤独への恐怖が常に何らかの国家状態を帰結するからである。この意味で、『政治論』が目指しているのは憤激がもたらす革命や叛乱による自己の権利の回復ではなく、そうしたものを起こす必要がないような安定した国家の形を探究することにある（TP/VI/2）。

4. 憤激は国家を維持するか？——マトゥロンの『政治論』解釈——

ここまでで3つの共通感情それぞれの役割について確認した。ただし、こうした共通感情を直接とりあげた研究は多くない¹⁰⁾。それは『政治論』の理論的な読解において、マトゥロンの提示する「感情の模倣 affectuum imitatio」を中心とする解釈が強い影響力を持っていることと無関係ではないだろう。我々は既に『政治論』において共通感情が常に多数者に内在し、多数者を国家状態へと結びつけることを見た。ここでは、マトゥロンが『政治論』における国家状態の説明を感情の模倣の観点から考究した論文をとりあげ、本稿での解釈との差異を検討してみたい¹¹⁾。

マトゥロンは『政治論』において『神学・政治論』で用いられた契約論的な説明が見られないことを前提として、『政治論』において国家の発生がどのように語られるのかという問題を取り上げる。

そこでマトゥロンが着目するのは、『政治論』第3章第9節で登場する憤激である。そこでは憤激が「国家状態を戦争状態に変える」とされているのだが、このことは逆に、戦争状態から国家状態への変化を語ることも可能であるということを示唆しているとマトゥロンは考える。そして、『エチカ』での憤激の定義を参照しつつ、それが『政治論』においては暴君に対する叛乱の意味で使われていることに注目する。その上で、憤激によって国家状態を説明するために、暴君に対する叛乱が進行し、社会についての記憶を失った自然状態を仮定する。そこでは諸個人は理性を一切持つことがなく、互いに奪ったり奪われたりを繰り返しながら生きざるをえない。ただし、こうした状態においても、『エチカ』第3部で語られる感情の模倣は作動する。これによって、奪われるものたちによる奪うものへの集団的抵抗の契機としての憤激が生じることになる。すなわち、憤激がもたらす集団的抵抗は、それを被るものにとっては恐怖であり、それを実行するものにとっては仲間からの援助に対する希望をもたらすことになる。こうした仮定に基づく議論は歴史的な意味での国家を説明するものではないが、存在論的な意味での国家の発生を説明するとマトゥロンは主張する。すなわち、憤激は国家状態の形成のみならず、国家における力能の調整と構成という役割を担っており、あらゆる国家において常に憤激が内在することによって国家は自動的に再生産されるのである。だが、マトゥロンは憤激のもうひとつの側面の前で立ち止まる。それは、『エチカ』で「憤激は必然的に悪である」(Eth/IV/P51S)と述べられている点である。彼のここまでの議論からすれば、憤激によって成立し、憤激によって調整されているあらゆる国家——たとえ最も民主的な国家であったとしても——には根本的に悪が存在することになる。マトゥロンは『政治論』が未完に終わった理由は、スピノザがこうした厄介な問題に直面したからだと同論を結んでいる。

以上が国家の発生と憤激に関するマトゥロンの解釈の要約である。こうした解釈はスピノザの著作間での関係や発展を示し¹²⁾、また、国家を自然的かつ動的にとらえるという意味において、極めて重要な研究である。本稿もこうした国家状態を動的にとらえる解釈の影響下にあるが、ここまでで検討してきた共通感情の立場から、マトゥロンのこうした議論についていくつかの反論を提出できるだろう。

まず、マトゥロンは憤激を『エチカ』での定義を用いて語っているのにもかかわらず、それがもたらす政治的含意については「暴君への叛乱」という一面的な意味においてのみ理解しているように思われる。すなわち、我々は憤激を多数者が自己の権利の下にありながら合致することが可能な共通感情だと解し、これを他人の権利の下にある希望と恐怖との対比で示した。マトゥロンも希望や恐怖について触れてはいるものの、それと憤激との関係が十分に示されているとは言えない。また、我々が前節の最後で示したように、『政治論』における憤激は統治の失敗の結果であり、克服されるべき課題として位置づけられていることにも注意する必要があるだろう。

これに加えて、憤激は感情の模倣によって起こるとされているのだが、『政治論』の特に前半部において、感情の模倣やそれを示唆する語はどこにも示されていない。あるいは、仮に模倣を認めるにしても、それによって国家を一定の形に維持することは可能であろうか。我々が示したところによると、多数者は国家の定める法に対して共通の希望ないしは恐怖を抱くからこそ、国家の下での合致が起こる。つまり、感情の模倣によって様々な感情に流されたとしても、自己の意向よりも

国家の命令を優先しようとするのがあって初めて国家は維持されることが重要なのである。実際、スピノザは法の定める生活を恒常的に守る意志としての「臣従obsequium」を重視し(TP/II/19)、オデュッセウスの例を挙げて法に従うことの必要性を説いている(TP/VII/1)。もちろん、以上のことは『政治論』において感情の模倣の観点が全く不在であるということの意味するものではない。だが、感情の模倣を国家状態の基礎として用いるならば、『政治論』におけるテクスト的な根拠を明確にする必要があるだろう。

さらに、マトゥロンは自然状態的な仮定を持ち込むことで、「個人」が何らかの契機を経ることによって国家を形成する、という近代政治思想の主流に『政治論』の議論を導いていた。だが、『政治論』が問題にしているのは、そうした個人なのであろうか。実際、マトゥロンはこの論文の中で「個人individu」という語を用いて国家状態以前の、あるいは国家の最も基礎的な要素としての人間を説明しようとしている。だが、『政治論』におけるスピノザの用法に立ち返るならば、同系統の語はむしろ人間以外のものであることを強調した文脈で「個体individuum」としてわずかに用いられているにすぎない(TP/II/7-8)。あるいは、17世紀のラテン語において「個人」の意味に近い語として用いられる「各人unusquique」という語は繰り返し登場するし、それは自然状態の人間を示す語であるようにも見える(TP/II/15)。だが、「統治すなわち最高権力の権利は、各人の力能ではなく、あたかもひとつの精神によって導かれる多数者の力能によって決定される自然権に他ならない」(TP/III/2)と述べられている箇所を見逃すことはできない。すなわち、ここでスピノザは統治を定義するのは各人ではなく、多数者だと強調しているのである。政治を考察対象とする『政治論』において問題となるのは、感情にのみ導かれる多数者をいかにして合致させ、国家を安定的に維持するかであって、その過程において個人の持つ役割は重要ではないのである。

マトゥロンのこうした解釈は『エチカ』と『政治論』の連続性、一貫性を重視したものであると思われる。もちろん、スピノザ自身も明言している通り(TP/II/5, II/1)、両者が緊密に結びついていることは疑いえない。とはいえ、多数者がいかにして国家状態を安定的に営めばよいのかといった議論は『エチカ』の問題とするところではない。だからこそ、『政治論』を解釈するためには、多数者を結びつける共通感情に注目した解釈が必要となるのである。

結論

以上の考察から、我々は次のような結論を得ることができる。『政治論』解釈において共通感情に注目すべき理由は、多数者と国家状態が共通感情によって結ばれると明言されているからである(第1節)。そして、共通感情としての希望と恐怖は、国家状態を常に形成し、また国家を一定の形で維持する役割を持つ(第2節)。これに対して、憤激と同一視される「復讐願望」は、特定の国家の形を解体させ、別の形へと再編する契機となる共通感情である(第3節)。すなわち、国家についてのあらゆる場面において、共通感情が作用しているのである。憤激についていえば、マトゥロンの議論を批判的に検討することで、従来の『エチカ』第3部の感情論、とりわけ感情の模倣に注目した解釈との差異を示した(第4節)。したがって、冒頭の問いに立ち返るならば、『政治論』においては、共通感情が国家状態を説明することになるのである。

これに加えて、本稿では十分に示すことができなかつたが、共通感情は国家を説明するための基礎であるばかりでなく、『政治論』の後半で具体的な法や制度を考察する際にも参照される。すなわち、復讐願望がもたらす多数者の合致による国家の解体と再編を避け、共通の希望や恐怖によって多数者を合致させるために、具体的にどのような法や制度が必要かという問いが、『政治論』後半部において問題となる。従来の感情の模倣を中心にした議論だけでは、こうしたスピノザの法制度についての考察を十分に読み解くことができないように思われる。その意味において、共通感情は『政治論』における国家状態を説明するための基礎であるばかりでなく、多数者を国家状態の下でいかにして安定して統治するか、という『政治論』全体を貫く問いに対しても重要な視座を提供していると思われる。

凡例

スピノザの著作からの引用は、全て略記号を用いて本文中に示す。『神学・政治論』(*Tractatus Theologico-Politicus*, 略号TTP)および『政治論』(*Tractatus politicus*, 略号TP)については、PUFから刊行が進んでいる羅仏対訳全集版(*Spinoza: Œuvres complètes*, PUF, 2005-2012.)の3巻と5巻を底本とし、略号・章・節(TTPは編者による段落番号)の順に示す。『エチカ』(*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 略号Eth)に関しては、ゲブハルト版(*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt, C. Winter, 1925.)を底本とし、略号・部、そして定理(P)・備考(S)・感情の諸定義(Aff. Def.)の順に示す。

注

- 1) フランスの政治哲学におけるスピノザを巡る議論の概観については市田良彦の紹介を参照(市田良彦『革命論』平凡社、2012年)。また、こうした議論の中で、ネグリによる「近代のオルタナティブとしてのスピノザ」という位置づけは幅広い反響を呼んだ(アントニオ・ネグリ『さらば、「近代民主主義」』、杉村昌昭訳、作品社、2008年、pp.29-31。および、『野生のアノマリイ』、杉村昌昭・信友建志訳、作品社、2008年、pp.267-268.)。
- 2) その中でも特に重要な Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1988. では冒頭(p.9)においてスピノザのあらゆる感情論・道徳・政治の基盤を『エチカ』第3部定理6の「コナトゥス conatus」に求めている。
- 3) スピノザにおける権利と力能、そして法的規範と事実との関係については、桜井直文「スピノザにおける力と権力」(工藤喜作・桜井直文編『スピノザと政治的なもの』平凡社、1995年所収、pp.134-170.)が要点をまとめている。
- 4) スピノザの用いる「多数者」についての語源的な研究については以下を参照。Paolo Cristofolini, « *Peuple et Multitude dans le lexique politique de Spinoza* », in *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*, Editions Amsterdam, 2008, pp. 45-58.
- 5) ここからして「孤独への恐怖」は常にその裏側に「国家状態への希望」を抱えていることになる。なお、『エチカ』においても、希望と恐怖は混ざり合っているものであって、一方は容易く他方に転化するものであると定義されている(Eth/III/Aff. Def.12-13)。

- 6) 直接的に共通感情を扱ったものではないが、国家を維持するための技術と感情の関係に触れた論考として、上野修「二つのあたかも」（前掲『スピノザと政治的なもの』所収、pp.171-203）がある。
- 7) ゲブハルト版では第3章第9節は“vel propter communem metum, vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi”となっているが、底本に従い *communem* の後に “*spem vel*” を補って読む。すなわち、第3章第9節においても、第6章第1節と同様に、3つの共通感情が示されている。
- 8) ここで共通感情が恐怖・希望・復讐願望の3つに限定されるのかという疑問が生じるかもしれない。これについては、共通感情として具体的に例示されているのがこの3つだけであることに加えて、『政治論』本文中において「共通の *communis*」という形容詞をもって語られる感情が恐怖と希望のみであることにも留意している。また、一箇所だけ共通の感情が「名譽心 *gloria*」で言いかえられているように読める箇所がある (TP/VII/10)。ただし、これもその前で共通の希望の言いかえとして登場しているのであり (TP/VII/6)、独立した共通感情のひとつとして取り上げられているわけではない。また、3つの共通感情がスピノザの他の著作の中でどのように扱われているかを検討することで、こうした感情だけが共通感情として取り上げられる理由もより明白になるとと思われる。ただし、このことは稿を改めて論究したい。
- 9) バリバルは『政治論』全体の構造を、前半で政治体制の維持という一般問題が提起され、後半でその解決策が各々の政治体制について検討されるとしている (Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Edition 4, 2011, p.70.)。
- 10) 共通感情を直接取り上げた数少ない論文のひとつに柴田健志「スピノザの国家論—国家の起源としての「共通の感情」」（『フランス哲学・思想研究』第6号所収、pp.134-152、2001年）がある。だが、いくつかの点で同論については賛同できない。まず、全体を通じて共通感情を感情の模倣から説明しようとするのだが、『政治論』内部に感情の模倣の議論が組み込まれていることについての直接的な根拠が同論では示されていない。また、共通感情は国家状態をもたらすものではあるが、一度国家状態が締結すれば国家は理性の命じること以外は何も決定する権利を持たないと述べている (pp.147-148.)。しかし、こうしたことについてはスピノザが直接否定している (TP/III/3, V/2, VII/27)。
- 11) 以下、Alexandre Matheron, « L'indignation et le conatus de l'état spinoziste » in *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS éditions, 2011, pp. 219-229. の記述に従う。
- 12) マトゥロンのような解釈の背景には、『神学・政治論』における契約論が『政治論』の中で見られないこと理由を、『エチカ』の感情論、とりわけ感情の模倣が精緻化されたことに由来すると考えている。これは元来ラザリの研究が明らかにした観点である (Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, PUF, 1999, pp.284-287.)。こうした研究は、『神学・政治論』と『政治論』の間に発展が、あえていえば理論的な断絶が存在することを強調している。その一方で、『神学・政治論』を書く段階で、既にスピノザは『エチカ』の感情論を前提にしていたという見解もある (河村厚『存在・感情・政治: スピノザへの政治心理学的接近』関西大学出版部、2013年、p.324)。本稿ではこうした著作間での思索の変化には深く立ち入らない。しかし、そこで河村も指摘しているように、『神学・政治論』においても契約の実効性を保証するのは希望や恐怖がある限りにおいてだとされている点は注目すべきである (TTP/XVI/6-7)。すなわち、感情と国家状態に関する基本的な立場に関しては、『神学・政治論』の段階で既に固まっていたようにも思われる。

Metus, Spes, Desiderium ulciscendi :
***L'affectus communis* comme le principe constituant de l'État dans la**
***Traité politique* de Spinoza**

Ryo TORANO

Dans la *Traité politique* de Spinoza, on ne trouve pas la conception du contrat social, que supposent la plupart des pensées politiques modernes. C'est la raison pour laquelle ce livre a attiré tant d'attention dans la discussion de la seconde moitié du 20ème siècle en France. Alors, quel serait le principe constituant l'État, dans la *Traité politique*, à la place du celui du contrat social? Notre hypothèse dans cet article est la suivante: c'est le concept de l'*affectus communis* qui constitue la réponse à cette question. Nous proposerons, comme conclusion, que les trois modalités de l'*affectus communes* : *Metus, Spes, Desiderium ulciscendi*, correspondent respectivement à la constitution, au maintien et à la dissolution de l'État.

有機組織体という機械——ラ・メトリにおける偶然

沢崎 壮宏

昨今、脳科学者の間でラ・メトリに対する関心が高まってきていると聞く。しかし、ラ・メトリは「わけのわからない文章」の書き手として悪名高く、おかげで、その思想は支離滅裂と決めつけられ、これまで、真剣に考察されてこなかったように思われる。事実、ラ・メトリの手になると言われる哲学的著作の表題を幾つか並べて、首尾一貫した哲学者を予想するのは難しい。ひとりの同じ哲学者が『人間機械論』『機械以上の動物』『機械以上の人間』という表題の著作を真面目に、しかも、立て続けに物することができるものだろうか。なるほど、ラ・メトリの思想に困難が多く孕まれていることは打消しようがない。しかし、困難と無縁の哲学者などいないのだから、困難が整合的な理解を受けつけるどうか、それが問題である。われわれは、以下、ラ・メトリの遺作『哲学著作集 (*Euvres philosophiques*)』(1751) から2つの困難を取り上げ、その整合的な理解の可能性を探る¹⁾。2つの困難を同時に取り上げるのは、どちらも、ひとつの同じアイデア——「有機組織体という機械」——に訴えて解決を図ることができるからである。

2つの不整合 われわれが取り上げる第1の困難は、デカルト主義に対する態度を巡る不整合である。というのも、『哲学著作集』は、第1部「人間の自然史に資する6論考」の第1論考『人間機械論 *L'homme-machine*』でデカルトに最大級の賛辞を贈っておきながら、その第2論考「心について *Traité de l'âme*』(1750) でデカルト主義を全面的に打ち消しているのだから。つまり、第1論考が、動物は機械である、と言いながら、第2論考は、動物は機械でない、と言っている。第2論考の執筆が時間的に先行する——『心の自然史 *Histoire naturelle de l'âme*』(1745)——ことを考えると、反デカルト主義者がデカルト主義者に転向した、ということだろうか。『人間機械論』(1747)の旧英訳者ヴァルタニアン²⁾の解釈はそのようなものである²⁾。しかし、新しい英訳者トムソンは転向を否定しており、モリヤもトムソンの側に立っている³⁾。しかし、転向がなかったのなら、動物は機械であり、機械でない、ということか。これを矛盾と断じないためには、「機械」という語に多義性が認められなければならない。事実、コティンガムがデカルトの「機械」の単純さ——「徹底的な還元主義」——を、ヴェルマンがラ・メトリの「機械」の複雑さ——「アプリオリな予見の不可能」——を、それぞれ強調していることは、「機械」という語に多義性があることの傍証である⁴⁾。われわれは、ラ・メトリが2つの「機械」、単純な機械と複雑な機械、を区別していることを示そう(第1節)。

第2の困難は決定論を巡る不整合である。というのも、『哲学著作集』は、第1部の第3論考『体系綱要 *Abrégé des systèmes*』で『人間機械論』[第1論考]の「スピノザ主義」——「悲しい真実」(*OPI* 269)——を承認しておきながら、その第6論考『エピクロス⁵⁾の体系 *Système d'Épicure*』でエピクロス主義を擁護しているのだから。つまり、第1論考が、宇宙の展開は必然に縛られている、と言い

ながら、第6論考は、宇宙の展開は偶然の産物である、と言っている。実際、コント＝スポンヴィルも、ラ・メトリの宇宙観にジレンマを見出している——「エピクロスとスピノザ、どちらかを選ばなければならない」⁵⁾。ラ・メトリが「生物変移論 *le transformisme*」の支持者であること——第1論考『人間機械論』からも、第4論考『人間植物論 *L'homme plante*』からも明らかである——を忘れないかぎり、唯物論であるからといって、決定論である、と性急に同定するわけにはかない。種の「変移」は、自然が「盲目」であることの証拠にほかならないのだから。そこで、われわれとしては、ラ・メトリの宇宙が必然だけでなく、必然と偶然、2つの様相で織り上げられていること、そして、その仕組みを明らかにしなければならない（第2節）。

1. 「2つの「機械」」

第1節は、ラ・メトリが2つの「機械」、単純な機械と複雑な機械、を区別していることを論証する。すでに多くの研究者が、17世紀の古典主義と18世紀の啓蒙主義、両者の差を強調しているのだから、2つの別のタイプの「機械」があっても不思議はない。われわれは、「機械論の破綻」でなく、機械論の交替があったことを明らかにしよう。

1-1) 「古典的機械論の終点」 野沢は17世紀末を「機械論の破綻」の時代——デカルト主義の「黄昏」——とする⁶⁾。ブロックも「18世紀の唯物論に対して広く貼られている「機械論的」というレッテルを真剣に弱めなければならない理由がある」と言う⁷⁾。確かに、1740年代にもなると、「生氣論的生物学」の隆盛を準備する発見が相次ぐ——トランブレが水生ヒドラ〔ポリプ〕の再生を発見し（1744）、ボネがアリマキの単為生殖を発見し（1745）、ニーダムが自然発生説を復活させようとしていた（1745）⁸⁾。しかし、機械論は破綻したのか。

カン、デカルト『方法序説』からラ・メトリ『人間機械論』までの時代を、「古典的な機械論の推進運動」の時代と規定している⁹⁾。すると、『人間機械論』は「古典的な機械論」の終点を象徴するわけである。人体という「機械」は、神の知恵をもちや表象せず、人間性の欠如を表象する。しかし、それでも、ラ・メトリは機械論の支持者だったし、だからこそ、機械論を擁護して闘わねばならなかった。ラ・メトリがライデンからフランスに持ち帰ろうとした医学は機械論 *l'iatromécanisme* にほかならず、パリ大学を相手に激しく闘われた所謂「パンフレット論争」（1724-50）には、機械論の担い手たるべき外科医の地位向上が賭けられていた——ラ・メトリは、最初、権威筋〔内科医〕を風刺するパンフレットの書き手として悪名を馳せた。

「古典的な機械論」の終点は、機械論そのものの終点ではない。そうではなく、新しいタイプの機械論——「本物の脱数学化」¹⁰⁾「博物学者としての機械技師」¹¹⁾——の可能性を探るための出発点である。事実、『人間機械論』がデカルトを賞賛するのは、デカルトが動物の正体を「機械」と見破っているからにほかならない——「デカルトは動物の本質を知っていたのであり、動物が純粹の機械であることを初めて証明した人である」（『人間機械論』、*OP111*）。しかし、どんな「機械」なのか。それこそが争点であり、その点でデカルトは間違っている。

1-2)「感覚に満ちている存在者」『心について』は、「動物は純粋な機械である」という不条理な学説（*OPI* 139）を告発している点で、『人間機械論』と辻褄が合わないように見える。しかし、正確なところ、何が告発されているのか。告発されているのは、動物は「機械」である、とすることではない——「動物を機械にほかならない、としながら、デカルトは機械に、感覚の一切、感覚する能力の一切を認めない」（*OPI* 145）。ラ・メトリが告発しているのは、機械に対して感覚する能力を拒むことである。動物は機械、しかも、感覚する機械である——「感覚に満ちている存在者がいるとすれば、それこそ、動物にほかならない」（*OPI* 145）。そのことを教えてくれるのは「経験」——「哲学者の偉大なる師」（*OPI* 143）——であり、「経験」の方が「デカルトの詭弁」（*OPI* 140）よりもずっと説得力に富んでいる。

経験からして、人間同様、動物にも感覚する能力があることは明らかである。自分が感覚していることを強く確信している私を除いて、他の人間にも感覚があることの証拠は、彼らから感覚の記号 *les signes* が得られる、とうことだけである。（*OPI* 139）

環境への効果的な適応——動物を飼いならせる——という事実を受け入れるかぎり、動物にも感覚があることは疑えない。感覚があることの「記号」が得られるからである。「記号」を媒介してでなければ、感覚の有無を判断できないことは、自分以外の人間についても同じことである。自分が感覚していることなら、無媒介的に知られること——「コギト」——であり、だから、疑いを容れる余地はない。しかし、自分以外の人間が、自分と同様、感覚しているかどうか、その点は、「記号」を媒介して知るほかない。自分以外の人間と動物、両者の間に同じ「記号」が見出されるなら、同じ能力が認められなければならないだろう。つまり、動物が機械であれば、人間も機械である。人間が感覚する機械であれば、動物も感覚する機械である。

「経験」は、人間と動物、両者が同じ「記号」を利用していることを教えてくれる。人間と動物、両者で観察される「感情言語」——「痛み、悲しみ、嫉妬、怖れ、大胆さ、従属、怒り、快楽、喜び、優しさ、等々の現れ」（*OPI* 140）——は、同じものと言えるほどに似通っている。それだけではない。「比較解剖学」という科学的「経験」は、人間と動物、両者の間の「感覚器官の類似」を教えてくれる——「若干の変様を別として、絶対的に同じ、ということは、使われ方も同じ、ということである」（*OPI* 140）。行動においても、身体の仕組みにおいても、人間は動物とよく似ている。両者の間にあるのは程度の差にほかならない。

確かに、動物を解剖しても、見出されるのは物質だけである。しかし、物質が感覚するはずはない、という反論は無効である。何より、「経験」に反している——「人間に知られるかぎり、物体のうちにあるのは物質だけ、そして、感覚能力が見出されるのは物質のうちだけである。」（*OPI* 141）——し、そもそも、物質は感覚できない、という先入見に囚われているのだから。なるほど、延長していることから感覚できることを演繹することはできないかもしれないにせよ、それでも、延長が物質の本質であるかどうか、その点は不明のままである——「絶対的に未知なる本質」（*OPI* 127）。物質において現われる様相がすべて延長の変様に尽くされることが判明するまで

は、物質が感覚できることを退ける理由はない。

1-3) 「運動力」あるいは「能動原理」 経験は、物質が延長の変様に尽くされないことも教えてくれる。「機械的・受動的な形相 les formes mécaniques passives」(OPI 132) だけなら延長の変様として了解できても、物体には、さらに、「運動力 la force motrice」までが孕まれているのだから。物質が「自分で自分を動かせる capable de se mouvoir」(OPI 135) こと、そのことを「経験」が教えていることは、デカルト以前の哲学者たちがこぞって物質に「運動力」を承認していたことから明らかである——「運動力を物質に本質的な特性とする哲学的学説が中断されはじめたのはデカルト以降のことである」(『体系綱要』、OPI 258)。

1-4) 「実体的形相」あるいは「有機組織化」 「実体的形相」とは、「厳密には単なる様態でありながら、物体という実体を完成させ、ある意味、その一部となる」(『心について』、OPI 143) ものことである。ラ・メトリがスコラ哲学の用語を借りていることは問題ではない。問題としなければならないのは、「実体的形相」が全面的に物質化〔唯物論化〕されていることである。というのも、ラ・メトリの「実体的形相」は「単純物体 les corps simples の集合」(OPI 144) であり、「単純物体」とは「元素 les éléments」、つまり、物質〔質料〕の変様——「大きさ、形、運動、静止、位置」——にほかならないのだから。

「実体的形相」が「物体という実体を完成させる」のは、「運動力」を活性化させるからである。活性化のための条件は、「自分で自分を動かして感覚する能力を授けてくれる形相に実体が覆われること」(OPI 143) である。つまり、物質〔質料〕の変様が「混合物をさまざま構成して形相を授けられるのに必要な順序と量で結合されて配列される」(OPI 144) とき、「運動力」は現実態に移行する。要するに、「物質の諸部分」が「有機組織化 l'organisation」(OPI 144) されることで、「感覚に満ちている存在者」が現れてくる。「有機組織化」をきっかけとして、「機械的・受動的」でない「機械」が生じてくるのである。

1-5) 脳機能の局在、あるいは「心の拡がり」 「有機組織化」が、感覚 les sentiments が生じるための経路を完成させてくれる。感覚器官、神経、脳がそれぞれ織り上げられなければならない、加えて、三者がうまく接続されなければならないだろう。そして、動物精気がふんだんに供給されなければならないだろう。感覚器官の数はひとつではない。複数の感覚器官にそれぞれ刻まれる印象は、動物精気の運動にそれぞれ変換され、それぞれ固有の神経の中を運ばれて脳にまで伝達される。脳は「感覚中枢 sensorium commune」である。とはいえ、異なる感覚器官からは異なる印象が報告されてくるのだから、その処理過程が単一のはずはない。つまり、「感覚中枢」が一点にだけ位置しているはずはない。脳の髄質に拡散して一定の面積を占めているはずである。

ラ・メトリは脳機能の局在説を支持する。事実、「脳の病気で損なわれる感覚は患部次第で異なる」(OPI 169)。だから、「感覚中枢」には拡がりがあるのでなければならない。すると、「感覚中枢」こそ「心の座」にほかならない——「感覚がなければ、観念もない」(OPI 243) ——のだから、「心の拡がり l'étendue de l'âme」を承認しなければならないわけである。そして、「心の拡がり」を

認めることは、心身問題に対して与えることのできる最善の解決である。

心身合一を説明しようとして、偉大な才能の持主ら——アリストテレス、プラトン、デカルト、マルブランシュ、ライプニッツ、シュタール——の真似をして、自分の精神を拷問にかける必要などない。真理は目の前にあるのだから、後ろを振り返ったり、脇見したりせず、ただまっすぐ進めばよいだけである。それなのに、先入見に囚われるあまり、真理に出会いながら、期待されている出会いではないから、というので、転がっている真理を拾い上げることさえしない連中がいる。(OPI 169)

1-6) 随伴現象 心に「拡がり」を認めることは、心が物質であることを承認することに等しい。そして、心の身体に対する非対称的な依存を承認することでもある。その非対称性を証拠立てるべく、ラ・メトリが好んで引き合いに出す例は飲酒と麻薬〔睡眠薬〕である。どちらにせよ、身体の僅かな変調が心の状態を大きく左右する。身体は器官の適切な組合せの産物だから、結局のところ、「能動性と感覚性という、心の2つの特性を自在に使いこなしているのは、誕生の最初の瞬間から脳髄（皮質の終端）の有機組織化そのものである」(OPI 170)ということになる。心の「能動性」も「有機組織化」に操作されている——「心による専制支配など幻想にすぎない」(OPI 187)。心とは、「有機組織化」の随伴現象にほかならない。

身体と心との関係は、ある意味、時計と鐘の関係と同じである。時計の本体、発条、歯車は、それぞれの運動が組合わさって鐘が規則的に鐘を叩くようになる、そのような道具にほかならない。鐘は叩かれるのを、言わば、待つて、それを受け入れるだけである。というのも、鐘に叩かれないかぎり、鐘は時計本体から単離されたままで、時計の運動に何ひとつ参加しないのだから。熟睡しているときの心がそうである。一切の感覚を奪われ、身体の外側の出来事も、内側の出来事も、何ひとつ知らないまま、精気が、言わば、鐘で鐘を叩いてくれるのを待つているのである。実際、心が感覚——外にある物体が感覚器官に伝える印象の本性を教えてくれる——に動かされるのは覚醒しているときだけである。(OPI 154)

第1節の要約 さて、第1節を要約しておこう。われわれは、ラ・メトリが2つの「機械」を区別していることを論証しようとした。そうすれば、『人間機械論』と『心について』、両著作が動物機械論に対して正反対の立場に立っているように見えることの辻褄を合わせることができるからである。動物と同定してはならない「機械」と、動物と同定しなければならない「機械」、「機械」という語の2つの異なる理解がある。確かに、18世紀の唯物論に対して貼られてきた「機械論」というレッテルは弱められなければならないのだろう。しかし、剥されてよいわけではない。

一般に、1630年代に理解される「機械」と1740年代に理解される「機械」、両者は同じものではない。そして、『心について』は、動物が前者の「機械」でないことを主張し、『人間機械論』は、動物が後者の「機械」であることを主張している。動物は感覚できなければならないからである。

さもなければ、「経験」を裏切ることになる。ラ・メトリが動物を機械と同定できるのは、動物が感覚できるからこそである。感覚できないからこそ、動物を機械と同定するデカルトとは正反対である。ラ・メトリの主張は、「機械」が感覚できることに立脚している。われわれは、その可能性を『心について』が支持していることを明らかにした。つまり、「機械」を構成することになる物質はすでに力動化されており、「運動力」を取り戻しているからである。そして、その「運動力」を活性化させ、「感覚力」として発現させる契機こそ、「有機組織体という機械」が織り上げられることにほかならない。だから、「感覚で満ちている存在者」である動物は「機械」と同定されなければならないのである。

われわれは、「有機組織化」が「感覚中枢」を完成させてくれることを明らかにした。おかげで、複数の感覚器官がそれぞれ固有の神経で脳の「感覚中枢」に連絡することとなる。感覚を処理する機能——動物精気の運動を観念に変換する——が局在するなら、「心の座」は脳髄に一定の面積——「心の拡がり」——を占める。すると、観念の形成は「感覚中枢」の働きに全面的に依存するわけであり、心は、「感覚中枢」の働きを支える有機組織化の全体的な状態に非対称的に左右されるわけである。

脳に見られるのは物質だけ、感覚的部分に見られるのは延長だけである。この内臓は、生きて健康で、有機組織化に成功しているかぎり、神経の根元で、髄質に拡がっている能動原理を孕んでいる。私は、この原理が身体とともに考え、不具合を来し、眠り、消滅するのを見る。いや、心の眠るほうが先である。心を構成している繊維の結びつきが弱まり、途切れたりするにつれ、心の火は消えるのだから。解剖学と生理学のおかげで脳髄に見出されることがすべて説明されるなら、観念的な存在者を捏造する必要などあろうか。(OPI 171)

2. 「盲目」の「有機組織化」

第1節は、「有機組織化」されている機械を軸に議論が展開した。第2節も、議論の軸は「有機組織化」である。今度は、その「有機組織化」に偶然の力が与っていることを論証する。ラ・メトリの宇宙は、必然に全面的に支配されていながら、それでいて、偶然の入り込む余地を許すことができる、ということを論じよう。最初のステップで、ラ・メトリの宇宙が必然に支配されていることを明らかにする。それでいて、「生物変移説」が支持されていることを明らかにするのが次のステップである。生物種の変移を承認することは偶然の侵入を認めることである。最後に、必然に支配される宇宙に偶然が入り込めるための仕組みを解明する。

2-1) 「悲しい真実」 ラ・メトリは、『人間機械論』が「スピノザ主義」擁護の書であることを自分で認めている。だから、ラ・メトリの宇宙が必然性に全面的に支配されている——「人間は本物の自動機械、頑固一徹な必然性に従属しながら、水流に弄ばれる小舟同様、冷酷無比な運命に弄ばれる機械である」(『体系綱要』, OPI 269) ——ことは明らかである。ラ・メトリがプールハーフェから受け継いでいる機械論は「すべてを運動法則に従属させる」(OPI 267)。そして、人間にせよ、

動物にせよ、あらゆる存在者が同一の運動法則に囚われているので、「人間のうちにあるのは、動物の感覚的心より完成の度合いが高いだけのもの」（*OPI* 267）ということになる。事実、物質に能動原理を許しておきながら、ラ・メトリが心に能動原理——非物質的な能動原理——を許さないことは、すでに見たとおりである。

2-2)「自然の盲目」ラ・メトリの宇宙は運動法則という必然性に支配されている。ただし、その支配は合目的なものではない。というのも、そもそも、ラ・メトリの宇宙にデザインは見出されない——「事物は混乱の極致に陥っているのだから、すべて自然の盲目のせいにはしないのは一種の不敬であろう」（『エピクロスの体系』、*OPI* 362）——し、仮にデザインが見出されたところで、デザイナーの存在は必ずしも結論されないのだから。ラ・メトリは、所謂「デザインからの論証」の有効性を承認しない。

物質の元素〔原子〕は、動き回って混ざり合ううち、〔結果的に〕目の形成に至る。すると、鏡——自然のものであれ、人間のつくるものであれ——に映る自分を見ないではいられないのと同じく、視力を得るのも必然である。目は対象を映す鏡であり、自分を映し出すことも少なくない。自然は、見るために目をつくろうとしたわけではない。羊飼いの少女に鏡として使ってもらうために水をつくろうとしたわけではないと同様である。水は、像を送り返すもの、と〔結果として〕判明したのである。（*OPI* 359）

「デザインからの論証」が承認されないのは、デザインがごく稀なものだからである。ラ・メトリがデザインの稀少さから、原因の「知恵」ではなく、原因の「盲目」を推論するのは、理性の力を信用していないからである。逆に、「偶然」の力をこそ信じている——「偶然は、往々、知恵よりも遠くにまで及ぶ」（*OPI* 359）。

2-3)「生物変移説」宇宙は必然性に支配されているはずなのに、「自然」の営みは「盲目」である。合目的性がない、という意味ばかりでなく、「偶然」の入り込む余地がある、という意味でも「盲目」である。宇宙全体を支配しているはずの運動法則、その必然性の網の目の中、「偶然」は一体どこに入り込むことができるのか。生物を誕生させて、その種を完成させることに関して、「自然」は「盲目」であるほかない。というのも、「種を完成させることは、人為にとって同様、自然にとっても朝飯前のことではない」（*OPI* 357）のだから。奇形 *les monstres* の存在が「自然の盲目」の証拠である。また、生物種がまだ完成していないことの証拠でもある。

自然が「試行錯誤 *les tâtonnements*」（*OPI* 360）を繰り返すうち、「物質は、無数の組合せを経過してはじめて、完成されている動物を生じさせられる唯一の組合せに到達する」（*OPI* 358）ことだろう。感覚器官が「感覚中枢」にうまく連絡して、動物精気がふんだんに供給されなければならないことにはすでに言及した。「有機組織化」は「試行錯誤」の賜物である。成功することもあれば、失敗することもある。

物理法則が指定されているせいで、海が潮の干満を繰り返さないことは不可能である。同じく、運動法則があって、その運動法則から、目が、耳が、神経が、舌が形成され、見、聞き、感じ、有機組織化次第で話せたり、話せなかったりしてきたのである。（*OPI* 361）

感覚器官がうまく機能するかどうか、それは「有機組織化」の出来具合に左右される。「物質の元素〔原子〕」は、その個々の運動を運動法則で絶対的に決定されていることだろう。初期状態が決まれば、運動の仕方は一通りに決まるはずである。しかし、「原子」は、宇宙全体にどのように散らばって配置されているのか。その配置を決定する法則までは知られていない。どの「原子」が、いつ、どこで、どのように組み合わせられるのか、それは、到底、人間知性の及ぶところではない。「偶然」が宇宙そのものに帰属するのか、あるいは、人間の無知に起因するのか、人間にとっては、どちらでも同じことである。

2-4)「感覚器官の持前」物質がうまく「有機組織化」されるかどうか、その完成の度合いは「自然の盲目」に左右される。しかし、「有機組織化」されてしまえば、以降、その「有機組織体という機械」はまたも必然性に支配されることとなる。ただし、今度は、合目的な必然性に支配される。だから、遺伝にせよ、発生にせよ、あるいは、行動上の習性にせよ、有機組織体を支配する必然性は、物質一般を一様に支配する運動法則から区別されなければならない。

生物の形成は、その形成を監督する原因、決定されている目的に全体を導く原理なしには理解されない。その原理とは、物体の働きのメカニズムをすべて規定する一般法則かもしれないし、生物の胚にそれぞれ最初から埋め込まれている個別的な法則——成長にせよ、寿命にせよ、生物の機能を規定している——に限られるかもしれない。（『心について』、*OPI* 148）

ラ・メトリは、無論、種の形成にも法則があることを知っている。その法則は合目的に働き、しかも、有機組織体を個々に支配する。個々に働くのだから、個体ごと、「生物の胚」に生得的に組み込まれているのでなければならない。一般的に妥当するわけではないので、「理解可能な仕組みとは別もの」のはずであり、ひょっとして「知性全体を超えるかもしれない仕組み」（*OPI* 187）である。それは、「感覚器官」ごとに固有の「性向*l'inclination*」として現れる。「性向」は、「脳髓を形成する部分の純粋に機械的な配置*la disposition*」（*OPI* 183）だけで決まるものではない。そうではなく、「感覚器官の個々の構造、その感覚器官を構成する神経の硬軟、精気の可動性の度合い、等々に依存する性状*la disposition*」（*OPI* 184）である。要するに、個々の有機組織体に固有の「持前*l'habitude*」（*OPI* 183）である。

第2節の要約 さて、第2節を要約しよう。われわれは、ラ・メトリの宇宙が、必然性に全面的に支配されているながらも、偶然に侵食されていることを論証しようとした。そうすることで、スピノザ主義——『人間機械論』——とエピクロス主義——『エピクロスの体系』——という2つの相反

する立場をラ・メトリが同時に支持していることの辻褄を合わせられるからである。そのためには、宇宙のどの局面が必然性に支配されているのか、どの局面で偶然が入り込んでくるのか、宇宙の展開に複数の局面を区別しなければならない。

3つの局面を区別できる。第1の局面は、物質一般を一様に支配する運動法則が「物質の元素」を非合目的的に支配している局面である。この局面での宇宙は「純粋な機械」にほかならない。第2の局面は、「自然の盲目」が「元素」を「有機組織化」する局面である。この局面が宇宙に偶然を入り込ませる。「自然」による「試行錯誤」の結果、さまざまな完成度で「有機組織化」されている機械——「感覚に満ちている存在者」——が現れてくる。完成度の高い有機組織体は生き残りやすいはずである。そして、生き残りやすいものばかりが生き残るうち、生き残るべくして生き残る有機組織体には、個々の有機組織体に固有の「持前」が具わるようになる。こうして、「持前」が個々に有機組織体を支配するようになる局面が第3の局面である。「持前」という「個別的な法則」は、生き残りのために最適化されている合目的な必然性である。

結論

ラ・メトリは2つの「機械」を理解している。人間と同定しなければならない「機械」と、人間と同定してはならない「機械」である。ヴェルマンも指摘するとおり、ラ・メトリが人間と同定する「機械」は途轍もなく複雑で、デカルトが動物と同定する単純な「機械」とは別ものである。機械技師として、「有機組織化」されている機械について、その概念を前もって得ているはずはない。それもそのはず、「有機組織化」は「自然の盲目」による偶然の産物なのだから。すると、ヴェルマンがラ・メトリ『人間機械論』を動物機械説の「最終結論」（180）と断ずるのはどういうことなのだろう。トムソンも「デカルトによる分析の人間への拡大」（xviii）と評している。なるほど、動物機械論の『人間機械論』への発展可能性は、デカルトの同時代人たちがすでに予見していた——そして、危ぶんでいた——ところである。実際、ローゼンフィールドによる文献研究が発展の事実を実証してくれてもいる¹²⁾。しかし、直線的な論理展開の産物ではないことは断っておかねばならない。ラ・メトリとデカルト、両者の間では、「機械」で表象されるものそのものが異なっているのだから。人間は「有機組織化」されている機械であって、「純粋な機械」ではない——「人間を植物と見なし、キャベツと同じように扱う連中は、人間を純粋な機械と見なす連中と同じくらい、この見事な種にとって迷惑である」（『エピクロスの体系』、*OPI* 366-367）。

デカルトとて、人体あるいは動物が「人間が発明できるどんな機械よりも比類なく整えられ、見事な運動を自らなしうるひとつの機械」（『方法序説』、*ATVI* 56）であることを認めている、と異議を唱えられるかもしれない。確かに、「神の手になる」と言われるほどに複雑な機械にほかならない。しかし、それでも、コティンガムも強調するとおり、その複雑さは機械学の原理に還元されてしまうことだろう。一般法則に還元されてしまう、という意味で線形である。それに対して、「有機組織体という機械」は、機械でありながら、どうあっても「機械技師」の手に負えるような代物ではない。個々の有機組織体にそれぞれ固有の「持前」に対する配慮が欠かせないのだから。そのような配慮は医者 の 領 分 に 属 する 物 である。

有機組織体という複雑至極な機械に余地を残す唯物論は、「有機組織化」を物理学の術語ですべて書き換えようと目論む、その意味で還元主義的なプログラムからは程遠い。そのような還元を許さない創発主義的唯物論 emergent materialism である。そして、創発を生物進化の過程のある時点に現出させたのは偶然である。進化過程の最初の時点ですでに予定されていたようなものではない、ということである。予定されていたなら、進化過程の初期条件に還元されてしまうのだから。創発とは、そのような還元を否定するものである。

ラ・メトリの宇宙では、どの「物質の元素」も運動法則に様に支配されている。ただし、それぞれ独立に支配されている。つまり、「物質の元素」はそれぞれ独立に運動しており、その運動による因果系列はそれぞれに独立している。どの系列がどの系列と、いつ、どこで交錯するか、それを定めるためのアプリアリな必然性はない。相互に独立な複数の運動系列が許されるのは、ラ・メトリの宇宙が充満していないからである。ここにも、デカルトとの重要な違いがある。

注

- 1) 以下、*La Mettrie, Œuvres philosophiques, tome I, Fayard, 1987 (OPT)* から引用する。
- 2) *La Mettrie's L'Homme machine – A Study in the origine of an Idea*, edited by Aram Vartanian, Princeton University Press, 1960, p. 49.
- 3) *La Mettrie, Machine Man and Other Writings*, edited by Ann Thomson, Cambridge University Press, 1996, p. xviii. Morilhat, Claude, *La Mettrie. Un matérialisme radical*, PUF, 1997, p. 87-90.
- 4) Cottingham, John, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, 1993, article "machine", p. 111. Wellman, Kathleen, *La Mettrie – Medecine, Philosophy, and Enlightenment*, Duke University Press, 1992, p. 180.
- 5) Comte-Sponville, André, « La Mettrie : UN « SPINOZA MODERNE » ? », in *Spinoza au XVIII^e siècle, Méridiens Klincksieck*, 1990, p. 133-150, p. 140.
- 6) 野沢協「解説：機械論とアニミズムのはざままで——『歴史批評辞典』の世界像』（『ピエール・パール著作集 第5巻』所収、p. 1587-1783）、p. 1776。
- 7) Bloch, Olivier, *Le matérialisme*, PUF / Que sais-je ?, 1985, 1995, p. 70.
- 8) Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle – La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, 1963, Albin Michel, 1993, p. 494-520 を参照のこと。
- 9) Kang, Minsoo, *Sublime Dream of Living Machines – The Automaton in the European Imagination*, Harvard University Press, 2011, p. 131.
- 10) Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, 1930, PUF, 2006, p. 1102.
- 11) Naville, Pierre, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, 1943, Gallimard, 1967, p. 237.
- 12) Rosenfield, Leonora Cohen, *From Beast-Machine To Man-Machine – Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, 1944, Octagon Books, 1968, p. 180-206.

Machine comme l'organisme – le concept de hasard chez La Mettrie

Takehiro SAWAZAKI

En prenant la machine pour l'organisme, certes, l'homme est une machine, mais pas du tout simple, jamais réductible aux lois générales. Voilà le sens où la machine lamettrienne (non-mécanique, ou trans-mécanique) s'oppose à la machine cartésienne (purement mécanique). Comment donc organiser la matière pour former l'homme ? Par hasard : l'organisation est un produit des tâtonnements de l'aveugle nature. C'est pourquoi chaque machine a sa propre habitude, dont la disposition est absolument singulière. Donc, l'homme en tant que machine est un être singulier, du ressort de la médecine, jamais de la mécanique.

ベルクソンとヴァイスマンの遺伝論¹⁾

米田 翼

1. 導入

『創造的進化』（以下、『進化』）の第一章は、進化論の諸学説への批判的検討を通して、ベルクソンが自身の哲学的な進化論を構築する道りとして読解できる。しばしば指摘されるように、『進化』の主要な生物学的源泉として、われわれはネオ・ラマルキズムの代表的な論客であるコープの名を挙げることができる²⁾。コープが進化の深い原因として心理学的な努力の概念を提唱したことを考慮すれば、生命を意識とのアナロジーで捉えるベルクソンの生命哲学において、コープの影響を強調することは妥当であるように思える。

とはいえ、ほかの学説と同様に、ベルクソンはネオ・ラマルキズムに留保を加えてもいる。ベルクソンの留保は、コープが獲得形質の遺伝 l'hérédité de l'acquis（以下、HA）を自説の中心にすえているという点に存する。しかし、生物のもつ自発性を含意するHAは、むしろベルクソン哲学と折り合いがいいのではないかと考えることもできる以上、ここでHAが批判される理由は必ずしも明確ではない（金森, 1994, p. 397）。『進化』の校訂者である François もまた、ベルクソンがHAの問題についてのみ生物学的な論争そのものに参入していることを問題視している（François, 2008, p. 103）。François は、ここでのベルクソンの執拗なこだわりの裏側に、ヴァイスマンを擁護する姿勢を看取する（*Ibid.*）。

ヴァイスマンは発生学や遺伝学の黎明期に活躍したドイツの生物学者であり、1892年に出版された主著『生殖質』における機械論的な遺伝理論の体系によってよく知られている。とりわけ、彼の理論はHAを批判する論者たちに高く評価されてきた³⁾。ヴァイスマンは、生体の体細胞と生殖細胞を区別した上で、体細胞が個体の経験を通して獲得した形質が生殖細胞に伝達することはないという仮説を立て、これによってHAを批判した。その批判の背後には、胚を媒介して世代から世代へと引き継がれる生殖質の連続性が存在する、という主張がひかえている。

ベルクソンはヴァイスマンの主張の基本的なところには同意しているように思える。『進化』で生命の連続的な流れについて強調する箇所でも、ベルクソンは以下のように言っている。「ヴァイスマンによって支持された、「生殖質の連続性」の理論では、生み出す側の有機体の生殖要素がその特性を、生み出される有機体の生殖要素に直接伝える」（EC26）。ベルクソンはこの後で、生殖質の連続性の行き過ぎを指摘した上で⁴⁾、生殖質の連続性が認められなかったとしても、遺伝的エネルギーの連続性は認められると結論する（EC26-27）。とはいえ、生命の連続的な流れという考えが生殖質の連続性というテーゼを考慮したものであるという事実は揺るがないだろう。このような事情を踏まえて、François は「ヴァイスマンは『創造的進化』の主要な生物学的源泉の一人と見なされねばならない」（François, 2008, p. 106）と結論づけている。

しかし、『進化』第一章の「獲得形質の遺伝」（EC77-85）という節において、ヴァイスマンのHA批判の要点となる体細胞から生殖細胞への作用の否定という仮説は、ベルクソンのHA批判の直接的な論拠にはなっていない。この節で実際にベルクソンが試みているのは、HAについての独自の解釈を提示することで、系統発生におけるHAの説明力を失効させることである。それゆえ、HA批判の背後にヴァイスマンを擁護する姿勢を見出し、生命の連続的な流れという考えを導き出すためのヒューリスティックとしてのみヴァイスマンを評価する姿勢は⁵⁾、ベルクソンにおけるヴァイスマンの影響の本質的なところを看過してしまっているように思える。

そこで本論では、両者のHA批判を比較することで、ヴァイスマンからベルクソンへの理論的影響の内実について検討することを目的とする。また、このようなアプローチを通して、『進化』における遺伝の役割と意義についての解釈を試みる。

2. ヴァイスマンの生殖質説

ヴァイスマンのHA批判は、外在主義に対する態度決定と密接に結びついている。ここでは、環境的諸条件が個体の形質に影響を与える、という主張を外在主義の定義とする。ヴァイスマンと外在主義との関係についての解釈は論者によって様々である。だが、初期の著作や論文では、系統発生が環境の影響を直接的に被ると考えられていたのに対して、『生殖質』のなかでは、系統発生を説明する際に環境要因が考慮されなくなる、という解釈はいずれの論者にも共通するものである⁶⁾。以上を踏まえ、本節では、生殖質説が定式化される1892年頃までの著作において、ヴァイスマンがHA批判を通してどのように自説を展開してきたのかについて検討することとする。

ヴァイスマンがHA批判の立場を明確に打ち出すのは、1883年にフライブルグ大学で行なわれた講演をもとにした論文「遺伝について」においてである。その序文のなかでヴァイスマンは、自身の生殖質説の基本的な方針について、以下のように述べている。

私の見解では、これ〔遺伝の基盤〕は生殖細胞の物質でしかないだろう。そして、これは何よりも世代から世代へとその変わることなき遺传的傾向 *Vererbungstendenzen* を継承するのであり、その運搬者、すなわち個体の運命から影響を受けることはない。(Weismann, 1892a, p. 75, 傍点引用者)

遺伝は世代から世代へと通り抜ける胚の分子的な物質の連続性に基づいている。(Ibid, p. 76)

まず、世代間で継承されるのは生殖細胞に含まれる分子的な物質のみであり、個体が生涯を通して獲得した形質を引き継ぐことはない主張されている。ここにわれわれは、体細胞から生殖細胞への作用の否定という、HA批判の理論的根拠の雛型を確認することができる。またここでは、世代間で連続する「遺传的傾向」という概念が提示されていることが重要である。この「遺传的傾向」を主張するために、ヴァイスマンはHA批判へと傾倒するようになる。

この論文のなかでは、HAが受容されてきた一つの理由として、HAなしには種の変化が説明できないと考えられてきたことが挙げられている (Ibid, p. 90)。言い換えれば、ここでヴァイスマ

ンは、系統発生の機構因としてHAが受け入れられてきたことを問題視しているということになる。そして、この文脈において、ブラウン＝セカールが批判的に検討されることになる (*Ibid*, pp. 91-93)。ベルクソンのHA批判でも同様に、ブラウン＝セカールが中心的な批判対象となるため、ヴァイスマンのブラウン＝セカール批判について、詳しく検討しておきたい。

ブラウン＝セカールは1869年に、脊髄や坐骨神経が人為的に切断されたことによって、てんかん状態を引き起こしたモルモットが、子孫にてんかん状態を遺伝した、という自身の実験結果に基づいて、獲得形質の遺伝を擁護する論文を発表している (Brown-Séguard 1869)。この実験に対してヴァイスマンは、ブラウン＝セカールの実験において観測されるHAは「感染Ansteckung」であって「遺伝Vererbung」ではないと指摘している (Weismann, 1892a, p. 92)。ただしこの時点では、「感染」と「遺伝」の区別の妥当性については必ずしも明瞭ではない。

ヴァイスマンは、1885年に開催されたドイツ自然研究者会議の第58回大会での発表をまとめた1886年の論文「自然選択における有性生殖とその意義」(以下、「有性生殖」)において、再度ブラウン＝セカールに言及している。この論文でヴァイスマンは、「てんかんは形態学的形質morphologischer Charakterではなく疾患Krankheitである」(Weismann, 1892a, p. 375, 傍点引用者)という区別を導入する。ここでヴァイスマンが「形態学的形質」と呼んでいるものは、規則的な「真の遺伝wirkliche Vererbung」(*Ibid*, p. 377)によって生じる。同じ論文の別の箇所では、それは、「生殖質の構造に最初から与えられていた潜在的なもの」(*Ibid*, p. 324)とも呼ばれる。この規則的な遺伝に対して、「疾患」は一定不変に伝達するものではないとされる (*Ibid*, p. 376)。また、その原因としては、精子や卵子といった生殖要素に浸透しながら「疾患」を伝達する微生物が想定されている (*Ibid*, pp. 376-377)。

このように、ヴァイスマンは、ブラウン＝セカール批判を通して、仮にHAが観測されるとしても、潜在的な「遺伝的傾向」に基づいて「形態学的形質」を形成する発生的なメカニズムには大きな影響がない、という自身の仮説を補強する。しかし、世代間で「遺伝的傾向」が継承されると主張するだけでは、系統発生についての説明としては不十分であろう。なぜなら、「遺伝的傾向」というプログラムに従って個体発生を繰り返すだけならば、新しい「形態学的形質」が生じる余地がないからである。そもそもHA批判によって外在主義的な説明を禁じている以上、系統発生を説明するためには別の説明が必要となる。

外在主義的説明の代替案として、「有性生殖」では、系統発生を説明するために有性生殖ないしは減数分裂の役割が強調される。一言で言えば、有性生殖の役割は、「二つの遺伝的傾向の混合Vermischung zweier Vererbungstendenzen」(Weismann, 1892a, p. 345)である。精子と卵子は共に祖先から継承した「遺伝的傾向」を保持している。これらの傾向は有性生殖の過程で混合する。この混合によって、精子の系列と卵子の系列が再現するはずだった「形態学的形質」とは異なる形質が再現されることになる。もちろん、この新しい形質が自然選択のテストを受けることは確かだが、ヴァイスマンの強調点は変異そのものが有性生殖によってもたらされるという点にある。

これまで見てきたようにヴァイスマンは、HA批判を通して、生殖細胞を媒介として進展する「遺伝的傾向」の連続性、すなわち生殖質の連続性を主張する。また、HAのような外在主義的説明の

代わりに、有性生殖による「遺伝的傾向」の混合という仮説を提案する。これらの学説は、当時の進化論の文脈において、「系統発生は個体発生の機構因である」（Haeckel, 1874, p. 5）という主張でよく知られる、ヘッケルの反復説を補う役割を担ったと考えることができる。ただし、「遺伝について」と「有性生殖」の時点では、その漠然とした方向性が示されるだけで、理論の詳細については語られていない。ヴァイスマンが実際に生殖質の物質的構造についての階層的な理論を構築するのは『生殖質』においてである。

『生殖質』では、染色体に相当するイダント、生殖質の物質的基盤であるイド、体細胞の組織学的な構造決定を担うデテルミナント、細胞の特徴を決定する最小単位のデオフォアという四つの階層が前提される⁷⁾。ここでは個体発生と系統発生の二つの観点からその理論を整理する。

細胞分裂によって、生殖細胞と体細胞が分離したとき、生殖細胞においては、イドはイダントのかたちで保持されるので、デテルミナントへの解体が生じない。これに対して、体細胞においては、デテルミナントへの分解が進み、イドが次第に分化していく。前者の理論は生殖質の連続性を説明し、後者の理論は個体発生を説明する。また、イドからデテルミナントへの分解過程は不可逆であるため、体細胞から生殖細胞への作用が否定されることになる。ここで理論的な実質を伴ったHA批判が成立する。

ところで、個体発生の過程でデテルミナントの配分を担うイドは、「潜在的な構造ポテンシャル」（Weismann, 1892b, p. 105）とも呼ばれる。『生殖質』第八章のなかでヴァイスマンは、有性生殖と減数分裂の過程によって、この「潜在的な構造ポテンシャル」が攪乱されるという議論を展開している。「有性生殖の過程によって、二つの個体の遺伝的物質は、子孫において一つの物質へと統一する」（*Ibid.*, p. 308）という記述は、有性生殖によって結合した卵子のイドと精子のイドが、一度二倍になった後に減数分裂によって半減するということを意味している。世代間で有性生殖と減数分裂が繰り返されることで、個体発生の構造ポテンシャルの複雑性が漸進的に増大することになり、これによって系統発生が説明される⁸⁾。

以上見てきたように、ヴァイスマンの生殖質説は、（1）体細胞から生殖細胞への作用の否定によるHA批判、（2）生殖質に保持される潜在的な「遺伝的傾向」に基づく個体発生、（3）有性生殖による生殖質の攪乱を原因とする系統発生、という三つのテーゼとしてまとめることができる。以下では、本節での議論を踏まえて、ベルクソンのHA批判について検討することで、ベルクソンとヴァイスマンとの異同を明らかにしたいと思う。

3. ベルクソンによる獲得形質の遺伝批判と偏差の遺伝モデル

まずは『進化』でHAが批判される文脈について確認しておきたい。HA批判はコープの学説を批判する文脈に関わる。しかし、ほかの進化論の諸学説がその理論的不備を正面から批判されているのに対して、ここでは、コープの理論的不備への批判というよりも、HAをめぐる論争そのものに紙幅が割かれており、ブラウン＝セカールが中心的な批判対象となっている。

『生殖質』が出版されたのと同じ1892年に、ブラウン＝セカールはヴァイスマンへの応答を目的とした短い論文を提出する（Brown-Séguard 1892）。ブラウン＝セカールの論文の要点をまとめる

と、ヴァイスマンが想定するような微生物は存在せず、仮にそれを認めたとしても、それが生殖細胞に浸透する理由が不明瞭であり、神経系の特定の部位に干渉する理由も説明できない、ということになる (Brown-Séguard, 1892, p. 687)。これらの論点を踏まえて、ブラウン=セカールはHAの妥当性を再度主張する。

ベルクソンのHA批判を検討する前に、もう一点確認しておきたいことがある。それは、HAについてのベルクソンの最終的な態度決定に特に貢献したと思われる、シャランの1896年の論文「病理学における遺伝」である⁹⁾。シャランは、ウサギに毒性物質を注射して、その子孫を観察するという実験を行なっている。彼の観察によれば、毒性物質は有機体内で循環することで、体細胞と生殖細胞を共に変質させる (Charrin, 1896, p. 5)。この毒性物質はときに、子の世代に伝達されうるといいうのも重要である (*Ibid.*)。また、シャランは毒性物質に対する免疫の遺伝についても考慮に入れている。ただし、「免疫の遺伝はいつも稀なことである」 (*Ibid.*) とされる。

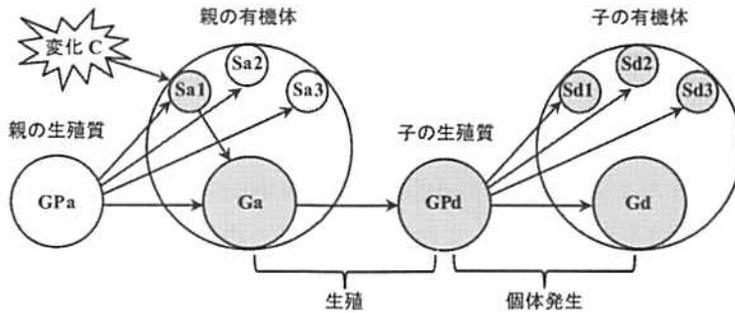
シャランの実験からベルクソンが導き出す帰結は二つある。まず、特定の相同器官にのみ影響を与えるようなHAはありえないということが挙げられる¹⁰⁾。次いで、そのようなケースを考えるとときには、シャランが言うような免疫が想定されねばならないが、それはきわめて例外的である、と帰結される。これらの論点を総括するかたちで、ベルクソンはこう言っている。「生殖質に現れる変化をCと呼ぼう。……体細胞のある部分の変様によって引き起こされた生殖細胞の変様が、形成中の新しい有機体の同じ部分に同じ変様を引き起こすのは、その有機体のほかのすべての部分がCに対して免疫がある場合だけだろう」 (EC83)。以下では、ここでベルクソンが考えている遺伝モデルを詳細に検討し、その再構成を試みる。

図1は、ベルクソンの遺伝モデルを図式化したものである。ここでは議論の簡略化のために、親の生殖細胞をGa、子の生殖細胞をGdとし、親の体細胞についてはSa1、Sa2、Sa3、子の体細胞についてはSd1、Sd2、Sd3とする。生殖質もしくは胚については、親の場合をGPa、子の場合をGPdとする。また、Sa1-Sd1、Sa2-Sd2、Sa3-Sd3は相同器官であると見なす。さらに、任意の細胞が外的環境に起因する変化Cの影響を受けた場合、例えばSa1に変化が生じた場合は、Sa1Cと表記する (ただし図中では、変化Cの影響を受けた細胞を灰色で示している)。

ブラウン=セカールの実験のように、人為的にもたらされた変化Cが親のSa1に及んだとする。体細胞から生殖細胞への作用を認めるのであれば、Sa1に生じた変化Cは親のGaの構造の全体に影響を与えることになる。この場合の親の状態は、GaC、Sa1C、Sa2、Sa3となる (図1の親の有機体を参照)。次に、生殖によってGaCの情報が子に伝達され、子の生殖質GPdCが生じる (図1の子の生殖質を参照)。GaCにおいて保存されている変化Cは、生殖過程でGPdに継承された後、発生過程で体細胞系列と生殖細胞系列の双方に継承される。それゆえ理論上は、子の状態はGdC、Sd1C、Sd2C、Sd3Cとなるはずである (図1の子の有機体を参照)。ここで親と子の体細胞系列を比較すると、Sa1C-Sd1C、Sa2-Sd2C、Sa3-Sd3Cとなっており、相同器官S2とS3の系列においては親と子のあいだに差異が見られる。それゆえ、親の有機体とまったく同じ状態が子の有機体において再現されるためには、Sd2とSd3が変化Cに対する免疫をもっている必要がある。シャランの実験を考慮するのであれば、そのような免疫は非常に稀なものである。

ベルクソンは自身の遺伝モデルについて以下のように語っている。

(図1) ベルクソンの偏差の遺伝モデル



われわれとしては、偏差 *écart* の遺伝と形質 *caractère* の遺伝の区別を導入するよう提案したい。新しい形質を獲得する個体は、まさにそのことによって、以前の〔親の〕形態からも、その個体が保持する生殖細胞、あるいは、たいていは減数分裂した生殖細胞が、発達しながら再生産するはずだった形態からもずれる *s'écarte* ことになる。……遺伝するのは偏差であって、形質ではないだろう。(EC84)

ここで「偏差の遺伝」と呼ばれているものが、シャランの議論を援用しながらベルクソンが提唱する遺伝モデルである。また「形質の遺伝」と呼ばれているものは、ブラウン＝セカールが想定する遺伝モデルであり、親と子の体細胞系列の関係が、Sa1C-Sd1C、Sa2-Sd2、Sa3-Sd3となっている状態を指す。具体的に言えば、てんかんの状態だけが親と子の間で継承され、そのほかの部位においては親と子のあいだに差異が見られない状態がこれにあたる。しかし、図1で示したように、親の場合と子の場合で生殖質の状態は異なる。生殖質は個体発生の条件となるので、親の場合と子の場合で再現されるはずの形態にはずれが生じ、Sa1C-Sd1C、Sa2-Sd2C、Sa3-Sd3Cとなる。これが「偏差の遺伝」である。もちろん、GPdにもたらされた「偏差」がどのように発現するかは未知であるが、少なくとも「形質の遺伝」が実現するためには、Sd2とSd3に変化Cに対する免疫がなければならない。この免疫はきわめて稀なものである。それゆえ、ブラウン＝セカールが想定するような「形質の遺伝」の規則性は否定されることになる(EC85)。まとめると、ベルクソンの「偏差の遺伝」モデルが意味しているのは、「偏差の遺伝」という規則に加えて、Sd2およびSd3に免疫があるという条件を加えた場合にしかHAは生じないということである。

厳密に言えば、ベルクソンは、体細胞が生殖細胞に影響を与えるケースだけではなく、変化Cが体細胞と生殖細胞に同時に影響を与えるケースを考えている(EC83)。ただし、ベルクソンのHA批判の要点は、変化Cを原因とする「偏差」が個体発生の段階で体細胞と生殖細胞の双方に継承されるということにある。つまり、体細胞から生殖細胞への作用を認めるかどうかはここでの批判の論点に組み込まれていない。これに対して、ヴァイスマンは自身の生殖質説に基づいて、体細胞から生殖細胞への作用の否定によるHA批判を試みていた。いわば、ヴァイスマンが権利上HAを批

判しているのに対して、ベルクソンは事実上の例外事例としてHAを批判していることになる。ここにHA批判に関する両者の相違点がある。

とはいえ、「偏差の遺伝」というモデルは、系統発生の機構因としての説明的価値はもたない。なぜなら、「偏差の遺伝」自体が規則的でありえても、「偏差」を伝達するという定義上、その規則性は進化における種の拡散を規定するものでしかないからである。「偏差の遺伝」によって眼のような器官の発生を説明するためには、莫大な数の変異が同じ方向へ導かれ、蓄積されると想定しなければならない（EC85）。しかし、Sd2とSd3の免疫が規則的でない以上、それは一定の方向に器官を複雑化するような規則性を説明できない。それゆえ、「偏差の遺伝」は進化の多様性を説明する原理にしかかなりえないだろう。このように、「偏差の遺伝」というモデルの第一の意義は、HAによる収斂進化の説明を失効させることにある。

ところで、図1で示したように、「偏差の遺伝」というモデルが成立するためには、個体発生の源泉に「遺传的傾向」の連続性を看取する、というヴァイスマンの主張が前提されている必要がある。実際、ベルクソンが『進化』で参照するヴァイスマンのテキストは、『遺伝についての論文集と関連する生物学的課題』所収の論文「有性生殖」である。具体的には、ヴァイスマンが「疾患」と「形態学的な形質」を区別することによって、生殖質の「遺传的傾向」の連続性に基づく個体発生を重視するという立場を明確化する頁が参照される（EC81, n. 1; Weismann, 1892a, pp. 376-378）。また、ベルクソンは、「自然な性向 *aptitude naturelle*」（EC 80）ないしは「自然な傾向 *tendance naturelle*」（EC 81）という語を用いているが、これらは「減数分裂した生殖細胞が発達しながら再生産するはずだった形態」の原因と見なされる。以上を論拠として、生殖質に保持される「遺传的傾向」の連続性に基づく「形態学的形質」の発生という理論を、ヴァイスマンからベルクソンへの本質的な理論的影響と見なすことができるであろう。

HA批判についてのヴァイスマンとベルクソンの異同をまとめておこう。前者が体細胞から生殖細胞への作用の否定によってHAを全面的に否定したのに対して、後者は「偏差の遺伝」という新しい遺伝モデルを導入することによって、いわばHAを修正している。この点にヴァイスマンとベルクソンの一つの相違点がある。ただし、HA批判を通して、個体発生の機構因として「遺传的傾向」を重視するという点で彼らは一致しており、ここに両者の類似点がある。

4. ベルクソンの遺伝論

本節では、ベルクソンの系統発生論に考察対象を移し、ヴァイスマンとベルクソンとの根本的な相違点について確認する。その後、ヴァイスマンからの影響を考慮に入れ、エラン・ヴィタルと遺伝の関係について考察を加えることで、本論の結びとする。

HA批判の文脈では、体細胞から生殖細胞への作用の是非にヴァイスマンとベルクソンとの相違点を見た。しかし、両者のより根本的な相違点は有性生殖の役割に存する。ヴァイスマンが有性生殖による攪乱を系統発生の原理として採用していたことはすでに見た通りである。これに対してベルクソンは、有性生殖に積極的な意義を見出だしてはいない。例えば、『進化』第一章では、有性生殖の効用は不明瞭であり、植物においては不必要な贅沢品であると言われ、有性生殖は進化の一

般的な方向性を規定するものではないという見解が示される (EC60)。有性生殖に対するベルクソンの態度がはっきりと示されているように思われるのは、先ほど「偏差の遺伝」について引用した箇所の、「減数分裂した生殖細胞が発達しながら再生産するはずだった形態」という記述である。この記述からは、ベルクソンが有性生殖（あるいは生殖そのもの）に「形態学的形質」を再現する役割しか与えていない、ということが推測できる。

系統発生における有性生殖の意義を排除するというベルクソンの態度は、「遺伝的傾向」そのものに変異の源泉を見るところの裏返しでもある。ベルクソンは、進化論の諸学説の利点と問題点を概括する箇所で、一定の方向に器官を複雑化する遺伝的な変化について考えている (EC88)。この遺伝的変化の原因となるものが、異なる系統間で保存される「本源的な弾み *élan originel*」 (*Ibid.*)、すなわちエラン・ヴィタルである。

ここで、エラン・ヴィタルと遺伝の関係について検討する前に、エラン・ヴィタルと適応概念の関係について考察しておきたい。ベルクソンは外在主義的説明をしりぞける一方で、適応自体については必ずしも否定しておらず、ヴァイスマンの理論的不備を補う上では、適応概念が有効に機能しているように思えるからである。実際、『進化』第二章では、ネオ・ダーウィニズムと対比的にネオ・ラマルキズムが論じられるが、ここでネオ・ダーウィニズムと呼ばれているのは、生殖質の連続性に相当する表現を考慮するのであれば、おそらくヴァイスマンであり、その不備を補うものとして対比的に語られているのはコープの心理的努力の概念である (EC171-172)。

ベルクソンは、自然選択を進化の指導原因と見なす外在主義的な立場を批判しているが、自然選択のテストそのものを否定しているわけではない (EC103)。ここでは、外的条件という鋳型に差し込まれるような自動的かつ受動的な適応と、外的条件から自身に利する解決策を引き出す意志的かつ能動的な適応との区別が重要である (EC70-71)。ベルクソンは、この二つの適応を混同して用いているとされる機械論的な外在主義者を批判した後に、コープの心理学的な努力の概念のうちに能動的な適応概念を看取する。ただし、コープはこの努力によって個体が獲得した形質が遺伝的に継承されるという HA を認めているが、本論の第三節で確認したような理由で HA の規則性は棄却される。それゆえ、コープとは別の仕方でも動的な適応概念が説明されねばならない。ベルクソンの哲学的進化論においては、「なまの物質に作用する傾向」 (EC97) として定義されるエラン・ヴィタルがこれに対応すると考えられる。ベルクソンは、エントロピーが不可逆的に増大する過程、すなわち物質の傾向と、そのような物質的变化を「*arrêter*」 (EC247) 過程、すなわち生命の傾向という、二つの傾向を区別する。「なまの物質に作用する傾向」という特徴付けは、コープが個体の次元にとどめた心理学的な努力の概念を、物質という障害に相対する際の生命一般の方向性にまで拡張したものとして理解できる。

ここで重要になってくるのが「その弾みは有限で一度しか与えられない」 (EC254) という規定である。エラン・ヴィタルが有限であるがゆえに、生命はエントロピーを一度に停止することができず、個々の生物を媒介しながら反復することによってしか進展しえない¹¹⁾。このとき、個々の生物は、「生命の推進力全体」、すなわちエラン・ヴィタルそのものではないが、全体のなかの何かを部分的に引き受けている (EC54)。「各々の種、各々の個体そのものも、生命の推進力全体

*l'impulsion globale de la vie*で保持しているのはある弾み *un certain élan* だけであり、このエネルギーを自身の利益になるように使う傾向がある。この点に適応は存する」(EC51, 傍点引用者)。個々の具体的な生物は、部分的に引き受けた「ある弾み」、いわば、部分的エランとでも言うべきものを利用して、それぞれの環境が提出する問題に対して解答を与えることができる。これがベルクソンにとっての能動的な適応である。また、その過程で新たな「生存様式 *modus vivendi*」(EC250) が発明されることこそが系統発生である。

ただし、適応について語る際でも、ベルクソンの強調点は常にエラン・ヴィタルという推進力全体の方にある。「調和は前にはなく後ろにある」(EC104)あるいは「統一は背後からの力に起因する」(*Ibid.*)という記述がこのことを端的に示している。個々の具体的な生物の位相、すなわち反復の位相から見た場合でも同様に、環境への能動的な適応を可能にする「ある弾み」が胚において保持されているという点に強調点がある。個々の生物にとって、エラン・ヴィタルは、個体発生の初期段階で胚に一度だけ与えられるものであるが、胚を媒介しながら世代間で保持され続ける (EC27)。ここでベルクソンが考えている遺伝は、もはや純粋な分子過程としての遺伝ではない。「遺伝はたんに特徴だけを伝達するのではない。遺伝は、これらの特徴を変化させる弾みをも伝達するのであって、この弾みこそ生命性そのものなのである」(EC232)。

ヴァイスマンの場合、「遺传的傾向」は有性生殖によって攪乱されるため、種の拡散の方向しか論じることができないが、ベルクソンの場合、エラン・ヴィタルという生命の一般的傾向が保持されるような仕方では「遺传的傾向」を記述するため、収斂進化について語る余地がある。エラン・ヴィタルの有限性ゆえに、個々の生物を媒介することでしか生命は進展できず、その過程で種は分岐していくが、環境が提出する問題が類似する場合には、共通の弾みを有するがゆえに異なる系統間で相似器官が生じることがありうる。

まとめよう。ベルクソンは、生殖質に保持される「遺传的傾向」の連続性に基づく「形態学的形質」の発生という理論をヴァイスマンから継承しつつも、「なまの物質に作用する傾向」という生命の一般的傾向についての規定を導入することによって、HAを論拠とするコープのネオ・ラマルキズムとは別の仕方では能動的な適応について考える視点を提示していると言える。生命の連続性という主張のヒューリスティックとしてのみヴァイスマンが評価されているわけではなく、「形態学的形質」の基盤となる「遺传的傾向」というヴァイスマンの理論が、個々の具体的な生物の能動的な適応を可能にする条件として、あるいは進化を駆動する内的な原理として評価されていると考えられる。この意味において、ヴァイスマンは『進化』の主要な生物学的源泉の一人と見なされねばならないだろう。

注

- 1) 本論は 2015 年秋季日仏哲学会の発表の一部を展開したものである。
- 2) 金森は、『進化』の生物学的源泉として、進化の方向性を重視するアイマーの定向進化と、進化を心理的なものと見なすコープのネオ・ラマルキズムを評価している (金森 1994)。
- 3) 例えば、染色体の発見者として知られるモーガンは、生殖質の連続性という考え方が、HA 批判の文脈

で大きな理論的貢献をはたしたことを指摘している（Morgan, 1926, pp. 30-31）。

- 4) François は、ベルクソンのヴァイスマン受容には何らかの留保があると指摘しており、発生学者のルールからの影響を考慮してその説明を試みている（François, 2008, p. 106）。
- 5) Pearson の解釈は、『進化』におけるヴァイスマンの影響を重視している。しかし彼の解釈では、ヴァイスマンからの影響に、生命の連続的な流れというベルクソンの着想にとつてのヒューリスティックな価値しか見出していないように思える。ベルクソンが HA を批判するのは、生命の連続的な流れを強調するためであるとされる（Pearson, 1999, pp. 39-40）。
- 6) HA を批判したヴァイスマンは、その生涯を通して反外在主義的な立場を先鋭化させていく、と考えられることが多いが、外在主義的側面を強調する解釈も存在する（Winther 2001; Weissman 2011）。しかし、ヴァイスマンの外在主義を強調する論者においても、『生殖質』では個体発生の位相でしか環境要因が考慮されていない、という解釈は一致している。例えば、Winther の解釈では、『生殖質』を中心とする「階層的な外在主義」と呼ばれる時期においては、環境要因は個体発生に関わるデテルミナントとビオフォアにのみ影響を与えるとされる（Winther, 2001, p. 542）。
- 7) 生殖質の物質的構造については主に『生殖質』の第一章で語られる（Weismann, 1892b, S1）。
- 8) 『生殖質』の結論部では以下のようにまとめられている。「有機体の反復を可能にするような物質が、これまで増大してきた複雑性は、生物の系統発生のなかで徐々に産出される。そして、最終的に、物質の複雑性はきわめて高い程度にまで到達する」（Weismann, 1892b, p. 616）。
- 9) François は、自身の論文および『進化』の註釈のなかで、シャランの実験の重要性について指摘している（François, 2008, p. 103; EC 439）。1896 年のシャランの論文について François は、「この論文はきわめて重要である。なぜなら、ベルクソンは……獲得形質の遺伝に関する決定的な議論をそこから引き出しているからである」（EC439, Notes sur la note, p. 82）と言っている。
- 10) ここでは、シャラン、ドラマル、ムーシュによる別の実験が考慮されている。この実験を通してベルクソンはブラウン＝セカールの HA モデルを以下のように解釈する。「妊娠中のモルモットの肝臓、腎臓を傷つけると、この損傷は子に遺伝した。これは単に母親の器官の損傷が、特定の「細胞毒素」を生み出して、この毒素が胎児の相同器官 *organe homologue* に作用したからである」（EC82, 傍点引用者）。ここでは、親と子の特定の相同器官にしか影響がないという見解が示されているが、ベルクソンは「偏差の遺伝」モデルを通して、この立場を批判する。
- 11) 「生命全体が進化、すなわち不断の変容であることに疑いの余地はない。しかし生命は、それを一時的に預かる生物を媒介にしてはじめて進展することができる。生物が作り上げる新しさが増大し、成熟するためには、ほとんど同じような何千何万という生物が、空間と時間中で反復される *se répètent* 必要がある」（EC232, 傍点引用者）。

文献表

Bergson, Henri [2009] *L'évolution créatrice*, PUF: EC

Brown-Séquard, Charles-Édouard [1869] « Nouvelles recherches sur l'épilepsie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens » in *Archives de physiologie normale et pathologique*, t. II, pp. 211-220,

422-438, 496-503.

Brown-Séguard, Charles-Édouard [1892] « Hérité d'une affection due à une cause accidentelle. Faits et arguments contre les explications et les critiques de Weismann » in *Archives de physiologie normale et pathologique*, 5^e série, t. IV, pp. 686-688.

Charrin, Albert [1896] « L'hérédité en pathologie », in *Revue générale des sciences pures et appliquées*, t. VII, n° 1, pp. 1-7.

François, Arnaud [2008] « Les sources biologiques de *L'évolution créatrice* » in *Annales bergsoniennes IV: L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, PUF, pp. 96-109.

Haeckel, Ernst [1874] *Anthropogenie: Keimes-und Stammes-Geschichte des Menschen*, W. Engelmann.

Morgan, Thomas Hunt [1926] *Theory of the Gene*, Yale University Press.

Pearson, Keith Ansell [1999] *Germinal Life: The difference and Repetition of Deleuze*, Routledge.

Winther, Rasmus Grønfeldt [2001] "August Weismann on Germ-Plasm Variation" in *Journal of the History of Biology* 34, pp. 517-555.

Weismann, August [1892a] *Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen*, Fischer.

Weismann, August [1892b] *Das Keimplasma: Eine Theorie der Vererbung*, Fischer.

Weissman, Charlotte [2011] "Germinal Selection: A Weismannian Solution to Lamarckian Problematics" in *Transformation of Lamarckism: From Subtle Fluids to Molecular Biology*, The MIT Press, pp. 57-76.

金森修 [1994] 「ベルクソンと進化論」『現代思想 臨時増刊 ベルクソン』青土社 (pp. 387-403) .

付記

本論は、日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費 (課題番号: 15J02827) の交付を受けて行なった研究の成果の一部である。

La théorie de l'hérédité chez Bergson et Weismann

Tsubasa YONEDA

Dans le premier chapitre de *L'évolution créatrice*, Bergson prend part au débat biologique sur l'hérédité de l'acquis pour critiquer la théorie de l'évolution chez Cope. À la première vue, cette théorie qui implique la spontanéité vitale semble être compatible avec la théorie bergsonienne de l'évolution. Mais Bergson ne la considère pas comme « la cause profonde des variations » puisqu'il s'accorde avec Weismann qui conteste la théorie de l'hérédité de l'acquis à travers la hypothèse de l'incommunicabilité entre le *soma* et le *german*. Malgré tout, ce que Bergson dégage de la théorie de l'hérédité chez Weismann reste ambigu. Le but capital de cette étude est donc d'élucider l'influence de Weismann sur Bergson en comparant leurs critiques de l'hérédité de l'acquis et de trouver la signification de la théorie de l'hérédité dans *L'évolution créatrice*.

持続でもなく空間でもなく ——ベルクソン哲学における『アリストテレスの場所論』の位置付け——

吉野 齊志

はじめに

ベルクソンのラテン語論文『アリストテレスの場所論』は、博士論文の副論文として、主論文である『意識の直接所与についての試論』と同時に提出された哲学史の論文であり、アリストテレス『自然学』第四巻の「場所」に関する議論を扱っている。

だがこの論文は哲学史の論文であるため、どこからがベルクソン自身の考えなのかはそれほど明瞭ではない。しかもこの論文に見られる、ベルクソンによるアリストテレスへの厳しい批判は、そもそもベルクソンが何故アリストテレスを取り上げたのかという問題をいっそう困難なものにする。本論の目的は、テキストに即して改めて、ベルクソン哲学における『場所論』の意義と位置付けを明らかにすることである。

1. 『アリストテレスの場所論』とその問題

『場所論』は全九章構成で、その内の第一～六章は『自然学』第四巻の議論を順に追って註釈している（後述の松浦が指摘するように、一部順番の入れ替えはあるが）。第七章ではアリストテレスの場所についての議論から生じる三つの困難—それぞれ「共通の場所」たる「天」、「固有の場所」、「第一の場所」に関わる—を指摘し、第八章ではその困難をベルクソンなりの解釈によって解決している。そして、最後の第九章で現代的な視点からアリストテレスの場所論を評価している。本論ではアリストテレスの議論とそれに関するベルクソンの細かい註釈は割愛し、まずは『場所論』第九章の、アリストテレスに対するベルクソンの評価を見て、しかる後に古代哲学研究の観点からの指摘を参照しつつ、ベルクソンの問題意識を示すことにしたい。

(1) 『場所論』のアリストテレスに対する評価

『場所論』第九章は最初に、「アリストテレスは場所を以て空間を代替した」が、それにより「われわれにとっての空間独自の問いを説明するよりむしろ回避したように見える」（QAL72/50-51）と述べている。ベルクソンの考えるこの「空間独自の問い」とは何かが問題である。

ベルクソンの曰く、「われわれはカントに従って認識を実質と形式という二つの要素に分割したので、物自体の諸性質そのものは空間を欠いていると見なし、諸物体が空間の内にあるだけでなく、空間が諸物体の内にあると考える。そのため、諸部分の場所についても論じることなしに物体全体の場所について論じることではできず、それゆえ延長そのものについて論じられるべきだ、と思われるのである」（QAL72/51）。すなわち、場所ではなく空間が問題になる。

さらに認識の形式と実質というカント的区別からは、「たとえ全ての充溢したものは有限な世界の内にあろうと、われわれの空間は空虚で無限であると言われうる」ことが帰結する。「質料と形相からなる具体的事物」と「自由で無制約な形式」、言い換えると「物理的」と「数学的」という「二つの存在様態」がある。「物体の延長は諸部分の比較 (comparatio) ¹⁾から生じ、さらに場所は諸物体の比較から生じるが、それによって比較が行われ運動が起こる (mutatur) とところのもの、すなわち延長と運動の条件をわれわれは空間と呼ぶ」(QAL73-74/51-52)。だが、こうした思考をアリストテレスは認めない。「というも、空虚な空間はもし存在したとして何も作用せず、そしてアリストテレスは、何も作用しないものはまったく存在しないと考えるからである」(QAL74/52)。

この後、ベルクソンはライブニッツを参照する。というも、ライブニッツはアリストテレスと「まったく同様に諸要素の順序と配置から空間を獲得しようとした」が、それでも「ライブニッツは空間の探求に至ったのに対し、アリストテレスはいわば場所に固執した」からである(QAL76/54)。この差異は、アリストテレスは「物体は現勢態で場所を持つが、物体の諸部分は潜勢態でのみ場所を持つと考えた」(QAL76-77/54) ことによる。ライブニッツはこの区別を行わなかったがゆえに、場所と延長は同種のものとなり、「諸物体の比較から場所が生まれるとの同じように、諸部分の比較から延長が生まれる」(QAL76/54) と見なした。そして、部分をさらにその部分へと分割することは無限に可能であるから、彼は「諸部分は延長を欠き、連続的で無限に分割される延長の表象 (image) は、混乱したものであるから、不可分で非物的な諸要素の多様性へと解消されることを欲した」(QAL77/55) のである。このような立場を採れば、「アリストテレス的世界の連続性は断たれる」(ibid.)。それゆえライブニッツは「何らかの予定調和」(QAL78/55) を必要としたのであった。

アリストテレスは現勢態の場所と潜勢態の場所の区別によって場所と延長を分離し、「共通の場所」と「第一の場所」とをそれぞれ「無限」と「延長」から分離して記述した。だがそれによって、延長と無限に関わる「二重の問い」を、「説明するというよりも遠ざけた」のである(QAL78/56)。

「もし彼が問いを遠ざけたことを意識していなかったのであれば、アリストテレスはそのことで責められるべきであろう」とベルクソンは述べる。しかし「アリストテレスは空虚で無限な空間に関するデモクリトスの学説を知らないわけではなかった」のであり、そうした空間から生じる「諸困難」を「乗り越えがたいと考えた」のである。認識の形式と実質の区別はごく新しいもので、アリストテレスには疎遠である以上、これは責められない (ibid.)。ただアリストテレスは、場所によって空間を代替することで、「空間を諸物体の中に埋めただけでなく、そうやってよければ、問いそのものをも埋めてしまった」のである(QAL79/56)。

(2) ベルクソンの解釈の問題点——古代哲学研究からの指摘

松浦和也はその論稿「ベルクソンとアリストテレスの間隙」において、古代哲学研究の立場から主として『場所論』第六章までのアリストテレス註釈に焦点を当て、その特徴と、現代のアリストテレス研究から見ての問題点を示している。本節ではそれを見ることにしたい。

彼の指摘したポイントはまず、ベルクソンによるアリストテレスのテキストの順番の読み替えて

ある。すなわち、基本的にベルクソンはアリストテレスのテキストを順番に注釈するという手法を採っているが、一箇所その順番を入れ替えている箇所があり、場所論の後で論じられている空虚論を場所論の中に組み込んでいる。しかし、松浦によればこれは正当化し難い。その理由は第一に、ベルクソンが場所論と空虚論の結び付きの根拠として挙げる、先行する議論へのアリストテレスの言及は、空虚論の冒頭での場所論への言及に限らず、たとえば場所論や時間論の冒頭にも見られること、第二に、それはアリストテレスの探求の順番に反していることである。すなわち、アリストテレスは『分析論後書』で述べる探求の手順に従い、場所について「あるか」（存在）を問うて肯定の答えを出してから場所が「何か」（本質）を問い、しかる後に空虚が「あるか」を問うてこちらは否定している。しかしベルクソンの読み方だと、場所の存在の問いと本質の問いの間に空虚の存在が問われるという、奇妙なことになるのである（松浦 12-14頁）。

ベルクソンがそのような読み替えを行う理由は何か。アリストテレスが場所の「何か」に対する答えの候補として挙げ、結局は論駁するものの一つに、物体の端と端の間の「間隙」があるのだが、ベルクソンはこの「間隙」と「空虚」を同一視し、空虚論を以て間隙論を代替しているのである。しかし、アリストテレスのテキストに準拠するならば、「内部にいかなる物体も存在しないという制限を加えて、はじめて『間隙』は空虚を指示しうる」のであって、ただちに間隙と空虚は同一視できない（松浦 14-17頁）。

解釈の分かれ目は、たとえば容器から水を取り除いた場合、水のあったところには空気が入るとアリストテレスは理解しており、何もない「間隙」が生じることを否定するのに対し、ベルクソンはこの「間隙」を「空間」と解釈していることである。他の解釈者と比べてもことさらに「空間」を強調するのがベルクソンのアリストテレス解釈の特徴である。しかし、古代原子論の「空虚」はむしろ「否定的な実体」を意味しているとする解釈もあり、アリストテレスに「空間」の概念は無かった可能性が高い（松浦 18-20頁）。これがベルクソンとアリストテレスを隔てる根本的なパラダイムの差異である²⁾。

『場所論』におけるベルクソン自身の問題意識を読み取るという観点からも、松浦の研究は、ベルクソンによる「空間」の強調を浮き彫りにしたという点で大きな意義を持つ。ベルクソンは空間論を求めて『自然学』第四巻を読んでいた。しかしこのことと、『場所論』第九章の議論を併せて見ると、根本的な疑問が生じる—「空間」を求めてアリストテレスを読んだ挙げ句、アリストテレスが空間を論じていないと批判し、認識能力の形式として空間に観念的存在を認めるカントの立場に軍配を上げるのであれば、そもそもアリストテレスを主題として取り上げた意義は何であろうか。一体ベルクソンはアリストテレスの何を評価し、そこから何を汲み取ったのか。

2. ベルクソン自身の空間論

哲学史の論文たる『場所論』には、ベルクソン自身の主張はそれほど前面に出て来ない。その記述のどこまでが（ベルクソンの解釈する）アリストテレスの立場で、どこからがベルクソン自身の立場なのかを明らかにするためには、他の著作を参照して「場所」「空間」「延長」に関するベルクソン自身の考えを見ておく必要があるだろう。

ただし、やはり『場所論』が『試論』と同時提出であることを重んじて、『試論』を中心に扱い、後の著作についてはその後に簡潔に見るに留めたい。

(1) 『試論』の空間・延長論

『場所論』と同時発表された『試論』において空間が論じられるのは、純粹持続の本性を浮き彫りにする第二章の議論においてである。

ここでのベルクソンは、「諸性質は本質により非延長的であり、空間はそこに付け加わりに来るが、それ自身で自足しており、諸性質なしで存立している」（E68/62）とする、カントによって定式化された立場を、それ以降「真剣に異議が唱えられたことはない」（E69/62）と認めている。

ただし、ベルクソンはこの後に、「等質的空間の表象が知性の努力に負っているのなら、逆に二つの感覚を差異化する諸性質そのものの内に、それらの感覚が空間中でしかじかの特定の位置を占める理由がなければならない。ゆえに延長の知覚と空間の思念（conception）を区別する必要がある」と主張し、「この意味で、動物が絶対的にわれわれのように外界を知覚しているか、とりわけ動物がまったくわれわれのように外界の外部性を表象しているかは疑わしい」と言う（E71/64-65）。彼がその根拠として挙げるのが、長距離をまっすぐ帰巢する動物の能力や、「われわれ自身、われわれの右と左を自然な感覚によって区別する」という事実である（E72/65）。

だが、だとすると「空間」とは区別された「延長の知覚」とは、等質的でなく質的差異を備えており、ベルクソンが区別する「二種類の多性」（E63/58, 65/59）の内、「質的多性」に属するはずであるが、それでもやはり「延長」である。ベルクソンは序文で「非延長の延長への、質の量への不当な翻訳」（E vii/3）によって生じる矛盾の解明を同書の主題として掲げているが、こうした「延長の知覚」という領域を認めるのであれば、〈非延長／延長〉の区分と〈質／量〉の区分は一致しない可能性が出てくるのではないか。

しかし他方で、ベルクソンは「諸性質は本性により非延長的」と主張してもいた。その見解は同書の第三章にも見られる。そこでの彼は「古代の物活論」を批判し、それは結局ライブニッツの立場に至るとしている。すなわち、外的諸事物が持続すると考えるならば、「人はこれら諸性質を単純な諸状態あるいは諸知覚にし、それらを支える物質をわれわれの魂と類比的な非延長的モナドにせねばならない。したがって、物質の継起する諸状態はわれわれ自身の心理的諸状態と同じく外から知覚され得ないであろう」。そこで「予定調和」が必要になるのである（E160/139-140）。ベルクソンはここではやはり「持続」「質」と「非延長」が一致すると考えており、「質的な延長」の位置付けに関してはそれ以上説明されていないように思われる。なお、こうしたライブニッツへの評価はかなりの部分、『場所論』の第九章とも一致するものである。

(2) 『物質と記憶』～『創造的進化』の「拡がり」

「諸性質は非延長的」とする立場を採るならば、非延長的な感覚が空間中に配置されることによって延長的な感覚世界が成立することになる。対して、『物質と記憶』第一章ははっきりとこの立場を批判する。その立場を採る限り、「われわれは物質について何も知らない」（MM65/211）こ

とになるからである。さらに同書の第四章でベルクソンは、「幾何学者の語る多数的延長 (*étendue multiple*)」から区別された「われわれの表象の非区分な拡がり (*extension*)」の観念を提唱し、「物質的延長」もそれに似たものだと主張する (MM202/318)。ここでは明確に質的かつ延長的なもの存在が主張されており、その特徴は非区分な「連続性」である。「絶対的に規定された輪郭を持つ独立した諸物体への物質の分割一切は人為的分割である」(MM220/332)。

『物質と記憶』では「延長と非延長」の対立を調停するために提示された「拡がり」と、「量と質の間隙」を埋めるために提示された「緊張 (*tension*)」(MM202-203/318-319) は別個の概念であったが、『創造的進化』では両者は一つの運動の両端として対立し、「拡がり」は「弛緩 (*détente*)」とほぼ等置される (EC203/666)。そして「緊張」の極は「純粹持続」(EC201/664) であり、「弛緩」の極は空間に向かう (EC203/666)。ただいずれにせよ、空間の理念性という点でカントの立場を認めること (EC205/668)、そして実際の現象は程度差こそあれ両極の中間段階であって、延長的であると同時に持続している、と見なすことは変わらない。というのも、同書のベルクソンはカントが「空間性の内に諸程度を区別しなかった」(EC206/669) ことを批判し、まったく純粹持続が見出される諸瞬間は「稀」(EC201/665) で、物質も「完全に空間中に延長する」ことはない述べている (EC204/667) からである。

3. ベルクソンのアリストテレス受容と批判

本章ではここまで整理した議論を踏まえつつ、先行研究による解釈を批判的に参照して、ベルクソンがアリストテレスの何を受容し、何を批判したのかの解明を目指すことにしたい。

(1) 先行研究の批判的検討

まず、アリストテレスの「場所」と「空間」を同列の存在と見なすならば、「場所」は「空間」を不適切に解釈したもの、ということになる。たとえばローズ=マリー・モセ=バステイドによれば、アリストテレスの「場所」は「われわれがベルクソンの空間観念を正確にすることを可能にする」。「ひとたび現勢態と潜勢態の区別が消去されれば、各部分はその部分を持ち、そしてその部分の部分、と無限に続き」、そうした「無限分割可能性」こそ、ベルクソンの「空間」に他ならないからである (Mossé-Bastide 11)。あるいはフランソワ・エジックは「アリストテレスもライプニッツもカントも、前もってその本性と存在を正当化しておくことなしに物理学〔自然学〕を構成するために空間を用いようとはしなかった」(Heidsieck 30) と、アリストテレスの「場所」を「空間」の内に含める。

彼らはまた、『場所論』の背景にエレアのゼノンとの対決を見る点でも共通している。モセ=バステイドによれば、ベルクソンは明言こそしないものの、「場所による空間の代替はアリストテレスにとって、運動に対するエレア派の異議を逃れる手段であった」と考えていた (Mossé-Bastide 11)。エジックによれば、「ベルクソンはゼノンについて語らないが、彼のことをつねに考えて」おり、『試論』で与えられる「ゼノンの諸議論」についての「正しい解釈」こそ、「ラテン語論文において討議された問題に対するベルクソンの解答をもたらす」のである (Heidsieck 29)。しかし、

そうした解釈に従えば、「場所」は不適切に解釈された空間であるがゆえに、満足な解決を与えられない。モセ＝バスティドによれば、ベルクソンにとって「場所による空間の代替は逃げ道に他ならず」、「空間をわれわれの感性のアプリオリな形式にする『超越論的感性論』のカント的解決」のみが「有効」である（Mossé-Bastide *ibid.*）。またエジックによれば、『場所論』第七章でベルクソンが論じているアリストテレスの場所に関する困難の一つ、物体がその「第一の場所」を持つのはまさにその場所を離れる時である、という事態には「もしその軌道と連帯させるのであればその運動において止まっている矢というゼノンのアポリア」（Heidsieck 33）がそのまま登場する。それゆえアリストテレスは「空間実在論の諸困難を回避したが、解決はしなかった」（Heidsieck 34）。この問題解決のためには、やはりカントの空間論に訴えねばならない。

彼らの解釈においては、アリストテレス的力動論はベルクソンの「持続」あるいは「生」とのみ親近的事であることになる。確かにアルノー・フランソワも指摘するように、ベルクソンが『場所論』で用いる「内奥の欲望（*desiderium intimum*）」（QAL30/22）「緊張（*intensio*）」（QAL39/29）といった概念は、彼が持続論で用いるものでもある（François 371-372）。モセ＝バスティドは、「アリストテレス的実在論は根本において、認識を現象界に限定するカント的観念論よりもベルクソンを魅了していた」と述べ、「運動」を「動体の努力」に結び付けるアリストテレスの立場、とりわけラヴェッソンを介したその解釈の内に、ベルクソンが積極的に評価したものを認めるばかりか、『場所論』はすでに『創造的進化』をも「予示していた」（Mossé-Bastide 12）と見なす。エジックによれば、「アリストテレスによって誤って場所に帰属させられた力動論は、実際には物質の力動論が何かをわれわれに理解させることができ、そして『試論』の読者はそこに持続の力動論を、『創造的進化』の読者は生の跳躍の力動論を認めるだろう」（Heidsieck 37）。

しかし、この解釈においては、ではなぜベルクソンはアリストテレスの「場所」論を主題として取り上げたのか、という疑問はほとんど手つかずのまま残る。またエジックの論に反して、『場所論』第七章で挙げられる三つの困難は第八章で一応解決済みとされており、第九章でのベルクソンは「第一の場所」に関するアリストテレスの扱いが「延長」の問題を遠ざけたとは言っているものの、第七章で挙げた困難をそこに直接結び付けることはない。

さらに、『場所論』中でゼノンの名が登場するのは第六章冒頭の長い註だけで、しかもここでの話題は「場所は場所を持つか」というゼノンの議論である（QAL42）³⁾。『自然学』第六巻と第八巻の、運動を否定するゼノンの議論にアリストテレスが触れている箇所については、第九章も含めて『場所論』中に言及は見当たらない。はたして『場所論』はゼノンとの対決から読まれるべきなのであるだろうか。

アリストテレスの力動論がベルクソンの持続論、さらには『創造的進化』の宇宙論にまで影響を与えている可能性は、もちろん否定できない。とりわけ、ベルクソンの解釈によればアリストテレスの宇宙は「生物（*animal*）」（QAL6/5, 53/37）のようなものとされるが、この宇宙論と『創造的進化』との親近性は顕著である。ただ、『場所論』の議論においてアリストテレスの力動論は、『自然学』第四巻の場所論を解明するために、アリストテレスの他著作をも参照することにより引き出されるものである⁴⁾。それゆえこれも、ベルクソンがアリストテレスの「場所」論を取り上げる理

由としては弱いであろう。

それゆえミラヴェットがゼノンの不在を指摘する（Miravete 206）のは正当であり、また「数としての持続」という彼独自の—それなりに説得力のある—ベルクソン解釈の中に位置付けるならば、「ベルクソンはアリストテレスが、諸部分に現勢態の場所と同時に現勢態の連続性を帰属させなかったことを非難している」（Miravete *ibid.*）、「ベルクソンの観点からすれば、彼〔アリストテレス〕は空間的の包含と持続における包含（浸透）の区別が不十分だった」（Miravete 212）という彼の『場所論』解釈は興味深いものを含む。ただ、彼もアリストテレスの「場所」概念とそれに対するベルクソンの批判を、ベルクソンによる「持続の発見」という問題系の中で論じており、ベルクソンの空間論・延長論との関係に関しては何も語っていない。

（2）空間論における「場所」把握の意味

ここで注目しておきたいのは、松浦が明瞭に整理したように、ベルクソンはアリストテレスの「空虚」を「空間」と解釈していることである。つまり、ベルクソンの解釈するアリストテレスは「場所」と「空間」を区別して、前者の存在を肯定し、後者の存在を否定したのである。

そして、それぞれの存在に関する議論は別々に行われている。ベルクソンの解釈は空虚論を場所論に組み込んでいるからやや話が複雑になっているとは言え、一方の肯定を他方の否定に結び付けてはいない。したがって、両者は二者択一ではないと考えるべきである。先に引用したように「物体の延長は諸部分の比較から生じ、さらに場所は諸物体の比較から生じるが、それによって比較が行われ運動が起こるところのもの、すなわち延長と運動の条件をわれわれは空間と呼ぶ、つまり具体的延長と空間では存在論的なステイタスが異なるのである。

エジックは両者を二者択一と見なし、『創造的進化』におけるベルクソンは二つの解釈の間で躊躇うことになる」（Heidsieck, 52）と書いている。つまり、ベルクソンは一方で「学的幾何学」の下に透けて見える「自然な幾何学」の存在を主張し、他方では「未開人は文明人よりもよく距離を評価し、方向を規定することができる」し、動物は「等質的空間を表象しもしない」（EC212-213/674-675）と述べるのである。だが、これはむしろパネロが指摘するように、躊躇いではなく、質的延長と等質的空間が両立することを示しているのではないか。「空間はいかに一貫しようとして概念的であり、このことはその等質性がその質的差異化の知覚と相容れることを説明する」⁵⁾。

さて、もし場所と空間が二者択一であれば、アリストテレスが「場所を以て空間を代替した」ことを批判し、アリストテレスが實在論的視点から存在を否定する「空間」にカント的な観念的存在を認めるベルクソンは、アリストテレスの「場所」概念そのものを批判していることになる。しかし、両者が二者択一ではないならば、ベルクソンのアリストテレス批判は、必ずしもアリストテレスの場所概念そのものの否定には繋がらない。

そして、アリストテレスの「場所」はむしろベルクソン自身の主張する質的延長、『物質と記憶』以降の用語で言えば「拡がり」に近いのではないか⁶⁾。まず、それはその内に諸物体が配置される場ではなくて「諸物体の比較から生じる」もの、アリストテレス自身の表現に従うならば「包む物体の限界」⁷⁾である。すなわち諸物体（現代的な表現をするならば物質）のあり方に属する。上で

見たように、ベルクソンの「拡がり」は第一に「知覚」や「表象」に属しており、『試論』においてはそれと外的諸事物それ自身との関係に不明瞭な点は残る。ただしそれは、同書は表題通りにまず意識の所与を主題にしており、外界の存在や意識と外界との関係を積極的に問うてはいなかったからである。それらの問題は括弧入れて、意識の領域で知覚される限りでの物体に話を留めるならば、それは空間とは区別され、質的かつ延長的なものであるとは言えるであろうし、そうした物体の相互関係の範囲内でアリストテレスの「場所」のような概念を考えることもできる。そして『物質と記憶』以降では知覚と物質が一致するという「純粹知覚」の理論（MM chap. I）もあり、「物質的延長」も「拡がり」と同種であることを強調するようになる。

また、「場所」は時間的ではなく延長的であるが、空虚で等質的ではなく、質的差異化を備えている。というのも、「場所」は物体の相互関係に属する以上、物体同士の質的差異と不可分だといえるからである。アリストテレスは、それぞれの物体が自らの「自然な場所」を求めることに運動の説明を見出すが、これは「高」と「低」といった場所の質的差異化の理論に他ならない。

他方で、ベルクソンの「拡がり」の概念がアリストテレスの「場所」と明確に袂を分かつのは、その不可分性という点であり、「空間」が無限分割可能であるのに対して、拡がりの特性は不可分な連続性である。この点に関しては『試論』においてすでに、「感性の一形式」としての「等質的空間」を持たない「他の諸知性、たとえば動物たちの知性は諸対象を覚知しながら、それらをお互いにも、また自分自身からもそれほどはっきりと区別しない」（E177/154）と書いているので、この時点から一貫した考えと見て良いであろう。ミラヴェットのよう、ベルクソンの「不可分」は全ての分割を容れないという意味ではなく自然な分節を認めると考え（Miravete 114）、分割の「二つの意味」（Miravete 135）を区別するとしても、ベルクソンはそもそも物質の諸物体への分割を自明なものとなしなしてはいない。

それゆえベルクソンはアリストテレスにおける「潜勢態」の場所と「現勢態」の場所との区別をそのまま受け入れることはない。ただし『場所論』は、ライブニッツはこの区別を撤廃することで空間の探求に至ることができたと主張しているが、この立場は全てを「延長を欠き」「非物的な」モノダに還元するものであり、そして『試論』はそのようなライブニッツの立場を「古代の物活論」の「矛盾」を露わにしたものとして、批判的に扱っていた（E160-161/140）。すなわちベルクソンは、一つの物体は不可分だが物体と物体の間は分割可能であるという素朴な区別をただちに受け入れず、物質全体の不可分性を主張するが、同時に観念的な分割可能性をも確保しようとする。物質は質的な「拡がり」としては不可分だが、人はその質を捨象し、空間という観念的な分割可能性の形式の下に考えることもできるのである。

場所は諸物体に属する規定である、すなわち、アリストテレスの議論は物体を最初に前提する。カントの立場からすれば、これは素朴実在論ということになる。だが逆に、超越論的哲学の立場からは零れ落ちるものが問題になる面も、あるのではないか。『純粹理性批判』がその射程を画定しようとする理論理性の領域とは科学的認識の領域であり、そのために対象を幾何学的形式に落とし込む可能性の確保が問題になっていた。だがベルクソンにとっては、もっと経験に即した観点から延長的知覚の成立をその具体性において把握することが問題になりうる。

しかし他方で、本田のように、この時点でベルクソンが質的延長の考えを確立しており、アリストテレスに仮託してそれを表明したと見なす（本田 134-135頁）のも、回顧的錯覚の恐れはある。さらに本田の解釈では、ベルクソンのアリストテレス解釈がことさらに「空間」を強調するという特徴が見えなくなる。彼によれば、ベルクソンがアリストテレスの「可能的場所と現実的場所の区別」を批判するのは、「アリストテレス的『場所』概念の否定ではなく、むしろこれを実在的『延長』の概念へと発展させるための批判的補正」と見なすべきであるという（本田 66-67頁）。しかし、潜勢態の場所と現勢態の場所の区別を撤廃することで至るライブニッツの立場に対して、ベルクソンは批判的だったはずである。

あらためて『場所論』におけるベルクソンの立場を整理すると、「空間」を第一の関心事としつつも、空間の探求をどれだけ進めたかのみを評価基準とするのではなく、空間と場所を区別して場所の方を探求したアリストテレスに着目している一となる。この立場からすると、アリストテレスは確かに空間固有の問いを扱わずむしろ避けたが、「空間とは区別されるもの」としての「場所」—ベルクソンの具体的延長—を両定したとは、言えるのではないか⁹。

結論

『試論』第二章の議論において、ベルクソンは空間の排除によって持続を規定する。しかしその過程において空間を規定するために、「延長の知覚」を空間から区別している。このような空間の否定的規定こそ、『場所論』の仕事だったと考えられる。

もし全てが空間と持続のどちらかにクリアカットに分かれるものであれば、先に空間から区別されたものは持続でなければならず、そうならばこの議論はほとんど循環である（ベルクソンは他方の排除という否定的規定のみに留まるわけではなく、それぞれに積極的規定をも与えているので、いずれにせよ全ての議論がこの循環に閉じ込められるわけではないが）。しかし、実際にはそうなのではない。空間から区別されるもの—場所、後の用語では拡がり—は持続でもなく、『試論』と『場所論』の時期の立場ではステイタス不明のまま取り残されており、この積極的な位置付けは後の著作を待つことになる、というのが適切のように思われる。

凡例

ベルクソン (Henri Bergson) の著作に関しては以下の略号を使用し、「単行本 (QAL以外に関しては PUF の colle. « Quadrige » 版) の頁 / 『著作集』 (Œuvres, Paris, PUF, 1959) あるいは『雑録集』 (Mélanges, Paris, PUF, 1972) の頁」の順で表記する。なお QAL に関してはロベール・モセ=バスティドによる仏訳 (*L'Idée de lieu chez Aristote*, traduite par Robert Mossé-Bastide, in : *Les études bergsonniennes*, Volume II, Paris : Albin Michel, 1949, pp. 29-104; *Mélanges*, pp. 1-56) も参照した。

QAL: *Quid Aristoteles De Loco Senserit*, Paris : F. Alcan, 1889.

E: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).

MM: *Matière et mémoire* (1896).

EC: *L'Évolution créatrice* (1907).

以下の二次文献に関しては、著者名を用いて表記する。

Rose-Marie Mossé-Bastide, « Introduction » à *L'idée de lieu chez Aristote*, in : *Les études bergsoniennes*, Volume II, Paris : Albin Michel, 1949, pp. 9-25.

François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris : PUF, 1961.

Sébastien Miravete, *La durée bergsonienne comme nombre et comme morale*, Thèse de doctorat de l'Université de Toulouse, 2011.

Arnaud François, « Sur le *Quid Aristoteles de Loco Senserit* de Bergson », in : *Annales bergsoniennes V*, Paris, PUF, 2012, pp. 337-378.

本田裕志『ベルクソン哲学における空間・延長・物質』、晃洋書房、2009年。

松浦和也「ベルクソンとアリストテレスの間隙 —Quid Aristoteles De Loco Senserit をめぐって」『論集』32号、東京大学哲学研究室、2013年、10-23頁。

注

- 1) 仏訳では「並置 (juxtaposition)」となっている。
- 2) ここで古代の空虚論に関して松浦の参照する研究が1980年代のものであることは指摘しておかねばならない。それゆえ従来の解釈者たちがベルクソンのアリストテレス解釈の正しさを主張してきた(Mossé-Bastide 14; Heidsieck 30) のは必ずしも責められないであろう。
- 3) なお、この註は仏訳では訳出されていない。
- 4) 『場所論』第一章冒頭の、アリストテレス的自然観においては「上と下のみならずその他の差異、右、左、前、後も自然自身が確かな法則によって定めた」のであり、それが運動に結び付いていることを示す箇所、ベルクソンは『自然学』第四巻に加えて『天について』を引用し、さらに「生物でなければいかなるものにとっても右や左、上や下、前や後は存在しない」と論じて宇宙を生物と見なす宇宙論を引き出すに当たって『動物発生論』『動物運動論』を参照している (QAL5-6/4-5)。
- 5) Alain Panero, *Intuition et espace chez Bergson. Le concept d'espace comme principe d'univocité des intuitions*, Atelier national de reproduction des thèses, p. 91.
- 6) なお、エジックはベルクソン自身の空間論を論じるに当たって具体的延長の考えに触れている箇所もある (Heidsieck 51-53) が、そこでは一切『場所論』には言及していない。
- 7) *Physica* IV 4, 212a, 6.
- 8) フランソワの表現によれば、「前もって空間が持続に借りた全てのものから空間を純化しておく」ことが『場所論』の仕事ということになる (François 376) が、ここまでのわれわれの論から言えば、場所を「持続に借りたもの」と呼ぶのは正確ではない。

Ni durée ni espace. La position de *L'Idée de lieu chez Aristote de Bergson dans sa pensée*

Tadashi YOSHINO

L'Idée de lieu chez Aristote (Quid Aristoteles de Loco Senserit) est la thèse latine de Bergson, présentée en même temps que sa thèse principale, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dans la mesure où il s'agit d'une thèse de l'histoire de la philosophie traitant de la *Physique* d'Aristote, la distinction entre les pensées d'Aristote et de Bergson n'est pas claire. Nous visons dans cet article à éclairer la signification de cette thèse latine par rapport à la philosophie bergsonienne. En fait, le lieu aristotélicien est plus proche de l'« étendue qualitative » bergsonienne que de l'espace. Toutefois, penser que Bergson a développé son propre concept d'étendue qualitative dans la thèse latine, c'est risquer de tomber dans une illusion rétrospective. Bergson, pour découvrir la durée, devait la purifier de l'espace, et, pour ce faire, d'abord rejeter l'impureté de l'espace. Cette impureté n'était ni durée ni espace, mais le lieu ou étendue qualitative, dont le statut philosophique n'était pas entièrement traité par Bergson dans *l'Essai* et la thèse latine.

『物質と記憶』第一章における哲学の開始 ——イマージュ論と純粹知覚論の関係について——

原 健一

ベルクソンは『物質と記憶』において物質世界と記憶の实在証明を試みた。彼のこの試みは、心身問題の解決を導くものとして提示されており、この实在証明の内実を明らかにすることは、「心身関係についての試論」という副題の付された『物質と記憶』全体の理解にとって必要不可欠である。本稿は、このようなベルクソンの議論を念頭に置きつつ、『物質と記憶』第一章における物質世界の实在証明を説明することを目指す。より具体的には、物質世界の实在証明において中心的な役割を担う二つの理論、イマージュ論と純粹知覚論の導入目的ならびに議論全体における位置づけを判明にすることで、ベルクソンによる物質世界の实在証明の整合性を示すことを目指す。イマージュ論と純粹知覚論は、ときとして、ほとんど違いがない、あるいは、後者が前者の一部であるかのように解されている。しかし、このような解釈には以下の二つの問題点がある。

一つめの問題点はテキスト解釈上のものである。ベルクソンは、純粹知覚論を導入する際、それを「仮説」と呼んでいる (cf. MM31)¹⁾。しかも、彼はそれを『物質と記憶』第一章の末尾においてさえ「仮説」と呼んでいるのだ (cf. MM78-80)。ここから、純粹知覚論が、イマージュ論とある対比をなすものとして理解される。というのは、イマージュ論について、ベルクソンは次のように述べていたからである。「物質に関するいかなる理論もこの必然性から逃れることはできない」(MM31-2) のであって「ここにあるのは仮説ではない」(MM36、強調は引用者による)。純粹知覚論が、『物質と記憶』第一章において、終始「仮説」とされているのに対して、イマージュ論は、仮説ではなく、「必然的前提」とされているのである。したがって、必然的前提であるイマージュ論と、仮説である純粹知覚論には、内容の点からも、議論上の役割という点からも、違いがあると考えるのが自然だろう。だが、ベルクソンが両理論を上記のように区別しているという事実を上手く説明できる解釈は、これまで提示されてこなかった。

二つめの問題点は議論の整合性についてのものである。一方で、ベルクソンは、まずもってイマージュ論を導入することによって議論を始め、それ以降も、イマージュ論を用いて、先行する議論を整理し、問題を立て直し、問題を解決していく。この意味で、『物質と記憶』第一章の議論全体が、イマージュ論を前提とすることによって成立している、とすることができる。しかし他方で、これまでの研究では、イマージュ論の正当性が次のように論証されているとも考えられてきた。——イマージュ論を認めなかったらあ、さまざまな困難が次から次へと生じ、私たちは、多くの解決不可能な問題に直面することとなる。この解決不可能性を解消するためには、イマージュ論を認めなければならない。——このようにベルクソンは、問題が解決可能であることをもって、イマージュ論の正当性を導いている、という解釈である²⁾。しかし、この二つの議論が『物質と記憶』第一章

に共存しているならば、ベルクソンは、問題の解決によってはじめて認められる理論を、その問題を立てる時点で前提してしまっていることとなり、ここには明らかに論点先取がある³⁾。そして、私が見るに、この論点先取の嫌疑も、イメージ論と純粋知覚論を判明に区別していないこと由来するのだ。

私は以下の考察で、両理論を差異化し、純粋知覚論をベルクソンの議論の帰結と位置づけることで、彼の議論を論点先取の嫌疑から救うことを試みる。これはつまり、イメージ論を、ベルクソンの議論の必然的前提として位置づけ直す、ということでもある。ここには「私たちは哲学的な探求の開始点として何を採用するべきか」という重大な問いがある。ドゥルーズはかつて哲学の「開始」について次のように述べた。「ひとつの哲学がそれから「開始する」その最初の概念ですら、複数の要素をもつ。なぜなら、哲学がひとつの開始をもたなければならないということは自明ではないからであり、また、哲学がひとつの開始を規定するにしても、さらにその開始にひとつの観点あるいはひとつの理由を結び付けなければならないからである。デカルト、ヘーゲル、フォイエールバッハは、たんに、同じ概念から開始してはいないというだけでなく、そもそも同じ開始概念をもっていないのである⁴⁾。——ではこの哲学の「開始」について、直接与件の哲学者ベルクソンはどのような考えをもっていたのだろうか？ 私は、この問いに応答することで、「直接与件の哲学者」とは異なるベルクソン像を、本稿末尾で提示することとする⁵⁾。

1. 論点先取？

まず、論点先取の内実を正確に把握するべく、イメージ論に関する二つの議論を確認する。

1-1. 議論1：イメージ論を前提して問題を提示する議論

一つめの議論は、イメージ論を前提しながら問題を提示する議論である。『物質と記憶』第一章は次のように始まる。「物質の理論や精神の理論、そして、外界の実在性や観念性についての議論、それらをまったく知らないものとして、しばらくのあいだ振る舞おう。すると、私が前にするのはイメージである〔…〕」(MM11)。このように、ベルクソンは、『物質と記憶』の冒頭からイメージ論を導入している。そして、このイメージ論に基づいて、ベルクソンは次の問題を設定している。すなわち、どのイメージも「異なる二つの体系に同時に属している。一方の体系〔＝科学に属する体系〕においては〔…〕イメージの変化のあり方は、周囲のイメージからこうむる現実的作用によってはっきりと定められている。もう一方の体系〔＝意識に属する体系〕においては〔…〕ある特権的なイメージ〔＝知覚主体の身体〕の可能的行動をさまざまな程度において〔イメージの変化のあり方が〕反射・反映している。このようなことがどうして可能なのだろうか？」(MM20-1. 原文は全体が強調のイタリック)。

この問題を提示する際のベルクソンの発言に着目しよう。まず彼は次のように述べている。「論争に決着をつけるためには、争いがなされるための共通の場をはじめに見出す必要があり、そして、どんな立場をとるにせよ、私たちが事物を把握するのがイメージという形のもとのみである以上、私たちが問題を提示するのは、イメージとの関係においてであり、それ以外であってはならない」(MM21)。つまり、問題を提示するに当たって、その問題は、『物質と記憶』の冒頭から導入された、

イマージュ論に基づいていなければならない。このように彼は、イマージュ論が、適切な問題設定のためには必要不可欠なものであると述べている。

また彼は次のようにも述べている。イマージュ論を前提にした場合、科学の体系と意識の体系という判明に区別される二体系が見出され、その結果「实在論と観念論のあいだで提起される問題はきわめて明晰になる」(MM21)。つまり、上述の問題は、イマージュ論を前提してはじめて、はっきりと見出されたのである。このようにベルクソンは、イマージュ論を前提して、この理論が提供する判明な区分に依拠しつつ、明晰な問題設定を行っている。

1-2. 議論2：問題の解決可能性からイマージュ論を正当化する議論

二つめの議論は、問題が解決可能であることからイマージュ論を正当化するものである⁶⁾。例えば、ベルクソンは、实在論を次のように批判している。「第一の項〔＝外界の運動〕よりも第二の項〔＝知覚表象〕により多くのものがあるならば、〔言い換えれば〕現存から表象に移行するために、何らかのものを加えなければならないとしたら、その〔＝現存・表象間の〕距離は乗り越えがたく、物質から知覚への移行もうかがい知れぬ神秘に包まれたままであろう」(MM32)。上記の問題（二体系はいかにして共存しているのか）は、实在論にとって、物質の運動がいかにして知覚表象を生みだしうるか、という形で現れる。しかしベルクソンによれば、この問題は決して解きえない。というのは、物質の運動はあくまで物質の運動であって、表象ではない以上、そこから知覚表象に移行しようとしても、何がその移行を実現させてくれるのか不明であるからだ。例えば、脳内運動という第一性質しかもたないものの位置変化が知覚意識を生じさせ、そのことによって、その運動を引き起こした知覚対象が第二性質を獲得するなどできないのである。

この困難を回避するには次の考えを捨て去らねばならない。すなわち、感覚神経が受け取った刺激が、脳内で何かしらの変化・変換を被ることで、はじめて知覚性質が生じる、という考え（随伴現象説）である（cf. MM35-6）。ベルクソンは、この考えを捨て去り、次のように述べる。「〔…〕仮に写真があるとして、事物のまさしく内部で、あらゆる空間点にとって、すでに写真は現像されているということをなぜ認めないのか？ いかなる形而上学も、いかなる物理学でさえも、この帰結を免れることはできない」(MM36)。すなわちベルクソンは、物質から知覚性質を排することを拒否して、脳・神経が何もつけ加えずとも、私たちに知覚されるとおりに知覚対象が存在していることを認める。さもなければ、私たちは、解決不可能な問題に関わることを余儀なくされるからだ。このとき彼は、問題が解決できることをもって、イマージュ論を正当化している。

1-3. 論点先取

イマージュ論には以上の二つの議論があると思われる。しかし、このように理解された場合、ベルクソンの議論は論点先取を犯していることとなる。すなわち彼は、一方で、イマージュ論を前提としつつ問題を提示しており（議論1）、他方で、まさにそのようにして立て直された問題の解決可能性からイマージュ論を正当化している（議論2）。イマージュ論の正当性を結論とする証明に、イマージュ論を前提しているのだ。ゆえに、ここには論点先取があるように見える。

2. 物質世界の实在証明の構造

以下で私は、次のようにして、ベルクソンの議論の正当化を試みる。まず(2-1節)上記の議論2(問題の解決可能性からイマージュ論を正当化する議論)が、ベルクソンの議論にはないことを示し、その上で、イマージュ論の導入契機ならびに目的を明確化する。次いで、(2-2節)純粹知覚論の内実を規定し、(2-3節)ベルクソンの議論の構造を示すことで、純粹知覚論をこの議論における帰結として位置づける。つまり私は、ベルクソンの議論を、イマージュ論を前提し純粹知覚論を帰結とするものとして示すことで、彼の議論を論点先取の嫌疑から救う。

2-1. 必然的前提としてのイマージュ論——その導入目的

本節では、1-2節で提示した議論2がベルクソンの議論にはないことを示し、イマージュ論の導入契機ならびに目的を明確化する。そのために、議論2に当たると解釈される箇所⁷⁾を精査し、問題の解決可能性とイマージュ論の正当性の論理的つながりを吟味することとしよう。

まず以下の箇所を見てみよう。「[...]」もし点Pの視覚イマージュが与えられていなかったら、点Pの視覚イマージュがなぜ形成されるのかを探求する余地はなかろう。そして解決不可能な問題を目前にしていると早々に気づかれよう。だが、どんなやり方を採用するにせよ、まずはイマージュを指定することから始めざるをえない」(MM39-40)。「解決不可能な問題」についての言及があることから、この箇所は、議論2の存在を示唆しているように思われよう。

しかし注意して欲しい。「イマージュを指定することから始めざるをえない」と述べる直前に付された「だが」に着目しよう。この箇所が議論2に当たると言えるには、「問題が解決可能であるから、イマージュ論は認められる」といった議論がなければならない。しかし、「イマージュを指定することから始めざるをえない」という命題と、イマージュ論を前提しない者が「解決不可能な問題を目前にしている」という命題には、両者の間にあるのが「だが」である以上、論理的つながりはないと見るのが自然である。それゆえこの箇所は、むしろ、イマージュ論の正当性が問題の解決可能性とは無関係に肯定されうることを示唆している。

ベルクソンは、実際に、イマージュ論の正当性が問題の解決可能性と無関係に肯定されると考えていたのではないか？——それが私の解釈である。次の箇所を吟味してみよう。「[...]」仮に写真があるとして、事物のまさしく内部で、あらゆる空間点にとって、すでに写真は現像されているということなぜ認めないのか？ いかなる形而上学も、いかなる物理学でさえも、この帰結を免れることはできない」(MM36)。「事物の内部ですでに写真が現像されている」というのは、物質世界が科学の体系と意識の体系に属する記述を受け入れることを意味する。それゆえ、ここでいう「帰結」とは、イマージュ論の析出する二体系が共存していることを認める、ということであり、ここでも、それを認めることは必然的である（「免れることはできない」とされている）。

だがこの箇所も「問題が解決可能であるから、イマージュ論を認めなければならない」と述べてはいない。実際、引用部の続きは次のようになっている。「アトムでできた宇宙を作ってみよう。距離に従って変化する量・質のもと、物質の全アトムによって及ぼされる作用が、各アトムの内で感じられる。力の中心でできた宇宙を作ってみよう。すべての中心によって、すべての方向に発せられる力の線が、各中心に、物質世界全体の影響を伝えている。最後にモノadでできた宇宙を作っ

てみよう。ライプニッツが望んだように、すべてのモノダが宇宙の鎖である。したがって全員がこの点〔＝イマージュ論を想定すること〕に同意している」(MM36)。つまり、ベルクソンは、「問題が解決可能であるから、イマージュ論が認められる」といった仕方、イマージュ論を正当化しているのではない。彼は、ただ、いかなる理論においてもイマージュ論が前提されていることから、それが必然的な前提として認められると述べているのだ⁹⁾。

以上より私は次のように結論づける。——ベルクソンの議論に議論2は存在しない。彼は、問題の解決可能性とイマージュ論の正当性の論理的つながりについては一切言及していない。彼はただ、どんな理論でもイマージュ論を前提しているという事実から、それを前提する必然性を認めているだけである⁹⁾。——これは、ベルクソンの議論には、議論1（イマージュ論を前提しながら問題を提示する議論）のみが認められる、ということの意味する。とすると、イマージュ論の導入目的は、問題を解決可能にするように物質の本性を規定することではなく、適切な問題設定をすることだけに限られる。ベルクソンは、さまざまな理論にイマージュ論が共有されていることから、それを前提することの必然性を示す。すなわちそれは、物質世界について記述するあらゆる理論に想定された、意識の体系と科学の体系の共存という事態を、自身の議論の前提にする、ということである。それによって彼は、適切な問題設定を行なっているのである (cf. MM21)。

2-2. 純粹知覚

以上より、イマージュ論は、ベルクソンの議論における帰結ではなく、必然的な前提であることが理解された。とすれば、ベルクソンの議論には、イマージュ論とは別に、その帰結に当たるものがあることとなる。私の考えでは、それこそが純粹知覚論である。以下で説明しよう。

まずは純粹知覚論の内実を確認しよう¹⁰⁾。「〔…〕「純粹知覚」について私たちが素描したばかりの説を手短かにまとめよう」(MM63)。こう述べた後に、ベルクソンは、次のように問う。網膜に与えられた非延長の感覚と件から視覚印象が構成されると考える人々（以下「投影論者」）を想定しよう。この場合、「網膜は一つではなく、二つある」のだから、投影論者が「説明すべきことは、判明に区別されると思われる二つの感覚が、合わさってたった一つの知覚となり、私たちが空間点と呼ぶものに対応する理由であろう」(MM63)。つまり、複数の感覚と件が、特定の空間点に対応している理由は何か？ 投影論者にはこの事態を説明できない。というのは、そもそも、非延長の感覚がどのようにして延長を獲得するのかかわからないし、ひいては、その感覚が数的に一つの空間点に対応する理由が不明であるからだ (cf. MM63-4)。

続けて、ベルクソンは次のように問う。「今度は、この視覚的延長がどのようにして触覚的延長と結びつくのか？」(MM64)。例えば、視覚像として私に与えられた机の上のペンを、私は手でつかむことができる。こうした視覚と件と触覚と件の対応の由来は何か。投影論者にはこのことも説明できない。視覚と触覚はまったく異種の感覚内容をもつ。そうである以上、両感覚には、共通のものなど一切ない。こうした異種の感覚どうしが、見事に対応しているという事態を説明するには、遅かれ早かれ、予定調和などの恣意的な仮説が要請されることとなる (cf. MM64)。

かくして私たちは次の仮説に導かれる。「〔…〕ここで私たちは、視覚が与える感覚と、触覚が与える感覚とに加えて、一つの秩序を、すなわち、どちらにも共通で、ひいては、どちらからも独立

していなければならない秩序を、想定せざるをえないのだ」(MM64)。つまり、上記のさまざまな事態を私たちが説明するには、私たちから独立して秩序を有するものが外界に実在すると考えなくてはならない。「彼ら〔＝投影論者〕は、知覚が知覚された対象と一致する非人称の基盤が存続していること、この基盤が外在性そのものであることを、ただ忘れていただけなのだ」(MM69)。この秩序を備えた物質世界こそ、『物質と記憶』第一章がその実在性の肯定を目指す「非人称の基盤」であり、純粋知覚論とは、この基盤の実在を主張する「仮説」(MM64)である。

2-3. アブダクション

では、純粋知覚論は、『物質と記憶』第一章の議論全体で、どのような位置を占めるのか？ この問いに回答するべく、『物質と記憶』第一章の議論を整理して、その推論形式を特定しよう。

第一章の議論は次のように整理できる。——まずベルクソンは、イマージュ論を前提することで、意識の体系と科学の体系はいかにして共存可能なのか、という問題を立てる。その際、イマージュ論を前提する権利は、二体系の共存が、物質世界に関するさまざまな理論に認められていることから保証されている。私たちに、この問題に回答する三つの理論が用意されている。實在論（本稿1-2節で見た随伴現象説）と観念論（2-2節の投影説）、そして純粋知覚論（直接知覚説）である。だがこれら三つの理論のうち、實在論と観念論には、上記の問題を解決できない。それに対して、純粋知覚論を想定すると、問題を解決できる。言い換えれば、知覚性質・秩序といった私たちが見て取るものが、私たちの側から構成されるのではなく、私たちに直接知覚されていると仮定することによって、上記の問題が解決される。かくしてベルクソンは、純粋知覚論が正しいことを認める。——彼の議論は以上のように整理できる。

さて、このように整理された議論について、私たちは、ここで用いられている推論の名称ならびに形式を知っている。すなわちそれは「アブダクション」である。言い換えれば、既知の事実を最もよく説明する理論の（必ずしも論理的ではない）導出である。ベルクソンの議論として私が示したものは、明らかに、このアブダクションの形をとっている。ここから以下の疑問が提起されよう。ベルクソンがアブダクションによって純粋知覚論の正当性を導いたということは、彼の帰結には、蓋然性が認められるに過ぎないということだろうか？ というのは、アブダクションとは、一般に、「最善の説明を導く推論」と称されるように、これだけでは確実な論証とはいえず、ある現象を説明するに際して、よりよい帰結を導いたものにすぎないからだ。それはベルクソンの証明の不完全性を示してはいないか？ この疑問に対して、私は「そのとおり」と答えざるをえない。これは、ベルクソンの議論をアブダクションと特徴づけることの必然的帰結である。

だが私が見るに、ベルクソン自身も、自らの帰結が蓋然的なものであることに、きわめて自覚的であった。ベルクソンは『物質と記憶』第一章の末尾で次のように述べている。「〔…〕私たちは、純粋知覚のもと、自分の外部にまさしく置かれているのであり、そのさい、直接的な直観において、対象の実在にふれている」。この「仮説」には「記憶の研究によって〔…〕判定を下すことができるだろう」(MM79)。つまり、ベルクソンは、純粋知覚論が少なくとも第一章においては仮説の域を出ず、その是非は、後の記憶力の研究によって判定されるべきだ、と考えているのだ。これは彼が、自らの推論をアブダクションと自認し、その帰結に「蓋然性」を認めていたからに他なるまい。

これこそが、純粹知覚論が終始「仮説」と呼ばれていた理由である¹¹⁾。

そして、純粹知覚論の「蓋然的な帰結」という議論上の位置を、「必然的前提」としてのイマージュが占めることは不可能であろう。そうである以上、ベルクソンは、次のような議論をしていると解すべきである。——ベルクソンは、アブダクション形式の議論によって、イマージュ論を前提し、純粹知覚論を帰結として導いている。したがって、ここに論点先取はなく、きわめて蓋然性の高い帰結を導くことに、彼は見事に成功している。

3. ベルクソン哲学の開始概念

以上の考察から、ベルクソンの議論にかけられた論点先取の嫌疑が晴らされた。以下で、私たちは、本稿冒頭で示された残る問題に答えよう。すなわち、イマージュ論と純粹知覚論の差異とは何か？そして、ベルクソンにとっての「哲学の開始」とはいかなるものであったのか？

3-1. イマージュ論と純粹知覚論

一つめの問題に答えよう。イマージュ論と純粹知覚論は、導入目的およびそれらが「何に関する理論か」という点で内実を異にする。

イマージュ論の目的は適切な問題設定をすることである。イマージュ論は、實在論・観念論と共有されたある想定を析出する。すなわちそれは、物質が科学の体系と意識の体系という判明に区別される二体系に属するという想定である。この想定を析出によって、「二体系がいかにして共存しうるのか」という問題が立てられたのである。この限りで、イマージュ論は、物質や知覚に関する積極的な規定を果たす理論ではない。つまり、イマージュ論とは、適切な問題設定のためにだけ導入された、物質世界の記述の仕方に関する理論であると言えよう。

それに対して、純粹知覚論の目的は、イマージュ論によって立てられた問題（二体系がいかにして共存しうるのか）を解決する、ある仮説を提供することである。すなわち、その仮説とは、私たちが知覚しているイマージュが物質世界そのものに当たるという直接知覚説である。そして、純粹知覚論は、当該の問題に、實在論・観念論よりも有効な解決策を与えるがゆえに、帰結と認められる。この意味で、純粹知覚論は、イマージュ論から立てられた問題を解決するために導入された、物質の本性・知覚の本性を積極的に規定する理論であると言える。

以上の区別から次のことが言える。『物質と記憶』第一章の議論において、ベルクソンは、二種類の判明に区別される理論を用いている。すなわち、ベルクソンは、問題を立て直す理論（イマージュ論）と、その問題を解決する理論（純粹知覚論）の二種類を用いている¹²⁾。そして、前者の理論が、ベルクソンにとっての開始点である。以下では、この区別を踏まえて、ベルクソンにとっての「哲学の開始」が、どのようなものとして描かれるのかを見ていく。

3-2. 理論から立ち現れる開始点

まず次のことを明らかにしよう。開始点はいかにして開始点と見定められたのか？一つのありうる解答は、次のものであろう。——ベルクソンは、物質理論のエポケーにより開始点を定めている。実際ベルクソンは『物質と記憶』第一章を次の言葉から始めていたではないか。「物質の理論や精神の理論、そして、外界の實在性や観念性についての議論、それらをまったく知らないものと

して、しばらくのあいだ振る舞おう」（MM11）。

しかし私はこの見解に与しない。イマージュ論が『物質と記憶』第一章の必然的前提＝開始点としての地位を得たのは、さまざまな理論を渉猟した結果、イマージュ論の考えがそれらに共通して見出されたからである。つまりベルクソンは、「二体系の共存」という事態がさまざまな理論に想定されていることを見出し、そうしてはじめて、自らの開始点を見定めることができたのだ。この意味で、『物質と記憶』冒頭のベルクソンは、眼前にイマージュを見出してはいるが、さまざまな理論にも前提された、必然的前提＝開始点としてのイマージュ論を手に入れてはいない。

ここからベルクソンにとっての哲学の開始について次のように述べられよう。——ベルクソンにとっての開始点とは理論の忘却から見出されるものではない。彼にとっての開始点とは、さまざまな理論を調べあげ、それらに共通の前提を見出すことで、はじめて開始点と見定められる。

3-3. 仮説によって解明される開始点

次に、問題を立て直す理論と、問題を解決する理論の関係について述べよう。実際、開始点を設定し問題を立て直すだけでは道半ばである。この開始点は、ベルクソンの論敵である实在論・観念論にも共有されたものであったのだから、このままでは議論には実質的な進歩はない。そこで、問題を解決する理論（純粹知覚論）が登場する。

ここで重要なのは、仮説の取捨選択によって純粹知覚論が認められた結果、開始点にあるイマージュがその現実の姿を開示されている、ということである。すなわち、私たちは、『物質と記憶』冒頭から、眼前にイマージュを見出してはいるが、この段階では、イマージュが見出されたというだけであって、それが見かけ上のものであるか、实在であるかの判断は保留されている。しかし、純粹知覚論が選択されたことで、私たちがイマージュを直接知覚しているということがきわめて高い蓋然性のもと示され、次の考えが肯定される。——「眼が対象に付与する色」や「手が対象に見出す抵抗」は「対象のうちにある」。「それらは私たちの精神の状態ではなく、私たちの存在からは独立している实在の構成的要素なのである。〔…〕〔知覚〕対象は、それ自身において实在し、他方で、それ自身において、私たちが見て取るとおりに生彩に富んでいる」（MM2）。

この意味で、さまざまな仮説との突き合わせにより、理論の蓋然性を高めていくという彼の試みは、この開始点に据えられたイマージュの姿を漸近的に描き出していくものに他ならない。すなわち、ベルクソンにとっての開始点とは、さまざまな理論との突き合わせによってはじめて、その現実的な姿を示されるものである。

3-4. 理論の中にある開始点

以上より、ベルクソンにとっての開始点は次の二つの特性をもつと言える。——すなわちそれは、第一に、さまざまな理論を渉猟することによって開始点として見定められ、第二に、さまざまな仮説との照合によってその内実を規定されていくものである。『物質と記憶』のベルクソンはあらゆる理論を忘れて議論を開始したわけではないと言われるが¹³⁾、本稿の指摘は、『物質と記憶』と理論の関係について、それ以上のことを示唆している。つまり、『物質と記憶』第一章のベルクソンにとって、議論の開始点（イマージュ論）とは、さまざまな理論を渉猟することではじめて、それとして見定められ、さらに、その開始点で立て直された問題を解決しようと競合するさまざまな仮

説との突き合わせによってはじめて、実際の姿を開示されるものなのである。この意味で、「直接与件の哲学者」というベルクソン像には、幾重にも留保が付されるべきであろう。ベルクソンにとって、哲学の開始点とは、経験の直接性に依拠して措定・解明されるものではなく、理論の中から立ち現れ、理論の中で具体的あり方を解明されていくものなのだ¹⁴⁾。

4. 結論

以上で本稿の提起した問題すべてに解答が与えられた。まず私は、イマージュ論と純粹知覚論を判明に区別することで、『物質と記憶』第一章の議論の整合性を示した。ベルクソンの議論は、イマージュ論を前提し、純粹知覚論を帰結とする、アブダクション形式のものであり、そこに論点先取はない。またこの考察から、イマージュ論を、『物質と記憶』第一章の開始点と規定し、彼にとっての「哲学の開始」がどのようなものであるかを明らかにした。すなわち、ベルクソンにとっての開始点は、終始、理論の網の目の中から、措定・解明されるものである。

本稿に残された課題は多い。ベルクソン哲学の開始点という論点については、本稿の分析が『物質と記憶』第一章に限定されている点で、暫定的な規定が導かれたに過ぎない。理論の網の目の中から物質世界の実在性を見出していく彼の証明の独自性を析出するには、デカルトなどによる実在証明との比較検討が必要だろう。実証科学も含めた多種多様なデータを用いて、物質世界の実在の蓋然性を徐々に高めていくベルクソンの実在概念・開始概念は、確実なこと・必然的なことを前提にして議論を進める哲学者たちとは別種のものとして規定されうるはずである。また、純粹知覚論の蓋然性が、記憶（失語症）の研究によってどう高まるのかについては検討できなかった。本稿の帰結からは、第二章以降のベルクソンの議論を、精神＝記憶の実在と物質世界の実在を同時に肯定する試みとして描くことが要求される。今その見通しだけを述べるならば、ベルクソンの試みは、精神＝記憶の能動性をめぐって脳の機能ならびに心身の関係性を規定しつつ、そこから、精神と物質世界の実在性を同時に確保するものとして描かれることができるだろう¹⁵⁾。——これらの考察は他日に譲ろう。イマージュ論と純粹知覚論の差異化から、『物質と記憶』第一章の議論の整合性が示されたこと、そして、ベルクソン哲学の開始概念についていくつかの規定が得られたことをもって、今は満足することとしよう。

注

- 1) ベルクソンからの引用は次の略号の後に頁数を示す。MM：『物質と記憶』。ES：『精神のエネルギー』。引用中〔…〕は省略、〔 〕内は引用者による補足を表す。
- 2) Cf. 杉山直樹『ベルクソン：聴診する経験論』、創文社、2006年、109-61頁。本稿の記述は、杉山のこの研究に多くを負っている。参考にした箇所を適宜指摘していくので参照されたい。
- 3) 「問題の解決可能性」を軸にさまざまな実在の分節化を図る、というベルクソンの方法論は、ドゥルーズの研究において、ベルクソン哲学の「規則 règles」として提示されている (cf. Deleuze, G., *Le bergsonisme*, PUF, 1966, chap. I)。またグイエによれば、このような方法がベルクソンにおける「哲学の新しいやり方」に当たる (Gouhicr, H., *Bergson et Christ des Évangiles*, Fayard, 1962 / Vrin, 1999, p. 17)。つまり、「問

題の解決可能性」を軸に諸概念を創造し、実在を確保してゆくというアイディアは、いわば、ベルクソン哲学を牽引する根本的方法論と考えられている（cf. 村山達也「ベルクソン『直接与件』における問題と実在」、日本哲学会編『哲學』第60号所収、2009年、279-93頁）。こういった解釈に対して、私は、このような方法論がベルクソン哲学の根本にあるということを否定するつもりはない。私が示したいのは、少なくとも、イメージ論を前提する権利を正当化するとき、ベルクソンは、上記の方法論を用いていない、ということである。

- 4) Deleuze, G et Guattari, F., *Qu'est-ce-que la philosophie?*, Les Édition de Minuit, 1991, p. 21.
- 5) ジャンケレヴィッチは次のように述べている。純粹知覚においては「誤謬は不可能」（Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, 2^{ed}, PUF, 1959, p. 104）であり、「[...] 純粹知覚の「真正性」は問題になることすらない」（*ibid.*, pp. 99-100）。つまりジャンケレヴィッチは、純粹知覚を、その真正性が異論の余地なく肯定される特殊な認知状態として提示している。私が「直接与件の哲学者」ということで想定しているのは、このような解釈に見られるベルクソン像に他ならない。すなわち、絶対的に確実な実在、不可疑な実在が私たちに直接与えられていることから議論を開始する哲学者、といったベルクソン像である。私は、本稿第二節で、純粹知覚論がベルクソンの立てた問題を解決するために導入された一つの仮説であり、この意味でベルクソンは純粹知覚の真正性を問題にしていることを、また、純粹知覚の真正性はそれと競合する仮説との突き合わせや、『物質と記憶』第二章以降の実証的研究などを経て、はじめて肯定されるものであり、この意味で純粹知覚とは経験の直接性にだけ依拠してその真正性が肯定されるものではないことを示す。
- 6) 以下の記述については（杉山、前掲書、122-36頁）を参考にした。
- 7) この箇所を選択については（杉山、前掲書、133-6頁）を参考にした。
- 8) 以下の箇所についても同様である。「意識を導くというのはきわめて大胆な試みであろう。しかし実際にはその試みはここでは不要である。なぜなら、物質世界を置くことでイメージの総体が与えられているのであり、そして、それ以外のものを与えることは不可能であるからだ。物質に関するいかなる理論もこの必然性から逃れることはできない」（MM31-2）。ここでイメージ論を前提する権利は次のように保証されている。「物質を、運動する原子へと還元してみよう。これら原子は、なるほど〔色や硬さといった〕物理的な質をもっていない。だが、それに何かしらの規定を与えようとすると、たとえ可能的なものではあれ [...] 視覚や触覚と関係づけざるをえない。[...] じっさい、イメージは知覚されなくても存在することができる」（MM32）。つまり、この箇所も、「問題が解決可能であるから、イメージ論を認めなければならない」と言っているのではなく、端的に、どのような理論でも「知覚されなくても存在しているイメージ」を前提していることを理由に、イメージ論を前提することが正当化されている。
- 9) 「もし物質界がベルクソンの言うような「イメージ」であるのなら、彼の議論を認めてもよいのかもしれない。しかし、それが恣意的でない保証はいったいどこにあるのか。[...] こうして私たちは[...] 「イメージ」概念を導入することの権利をめぐる問いに導かれることになる」（杉山、前掲書、133頁）。この問いに対する杉山の答えが、議論2の内容（問題の解決可能性をもって、イメージ論の正当性を認める）に当たる。「実際、見えている点Pという指示を用いずに、それが一度も登場しない記述だけを重ねて、

その記述がまさに見ているこの光点Pについてのものなのだ、と言わねばならないのだとしたら、それは「解決不可能な問題」であろう。〔…〕この困難を排除するためには、最初から「点Pの視覚的イメージ」を「措定しないわけにはいかない」(同上、135頁)。本稿のこれまでの考察から理解されるように、私は、「イメージ論を導入する権利」が「問題の解決可能性」によって保証されている、という解釈を採らない。このことについての私の考えは次のものである。——ベルクソンは、イメージ論が析出する「二体系の共存」が実在論・概念論を含むあらゆる理論に前提されている、ということを示した。したがって、論敵たちとも共有された事柄について、それを前提する権利をさらにさかのぼって示す必要はない。

- 10) 以下の記述については（杉山、前掲書、140-8頁）を参考にした。
- 11) 『精神エネルギー』の次の発言も参照されたい。「私のいう哲学は〔…〕少しずつ経験をひろげ、少しずつ蓋然性を高めて、ちょうど極限へ向かっていくかのように決定的な確実性に接近していくのです」(ES3-4)。他に (ES6 ; 27 ; 42 ; 58-60 ; 83) も参照されたい。
- 12) 従来解釈では、この二種類の役割をイメージ論が一手に担っていると誤解されてきた。
- 13) Cf. 杉山、前掲書、144頁。
- 14) Cf. 本稿註5。「「直接的なもの」は、逆説的ではあるが、多様な媒介を経た上で、探求の最後にはじめて獲得されるものなのである。〔…〕多様な事実や学説の検討を通じて獲得されるに至った「直接的なもの」は、それとして見出された時には、既に他の様々な命題との関係の下にあり、それらと密接に結びつきあっている」（村山、前掲論文、290頁）。
- 15) 「問題の解決可能性」を軸としたベルクソンに特徴的な方法論（cf. 本稿註3）が見出されるとすれば、このような考察からであろう。

Le commencement de la philosophie dans le premier chapitre de *Matière et mémoire.*

Ken-ichi HARA

Le but de cet article est d'élucider la différence du rôle théorique des deux concepts majeurs introduits dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, i.e., « image » et « perception pure ». Bien qu'elles soient le plus souvent confondues, il faut nettement distinguer *la théorie de l'image* et *celle de la perception pure* pour qu'on ne méconnaisse l'argumentation extrêmement fine de Bergson. D'une part, la fonction de la première est de mettre en évidence le fait indéniable pour toute théorie de la perception. D'autre part, la seconde a le rôle d'expliquer le mieux les diverses observations confirmées au moyen du concept d'image. Bref, la théorie de la perception pure est la conclusion la plus probable inférée à l'aide de la théorie de l'image. À la fin de cet article, nous comprendrons qu'il n'y aurait pas de difficulté (une pétition de principe) dans la discussion de *Matière et mémoire*, et trouverons le commencement de la philosophie pour Bergson.

Le dualisme et l'union chez Alain

Masahide NITTA

Introduction

Chez Alain, il ne manque pas d'énoncés affirmant la dualité de l'esprit et du corps, thèse censée être héritée de Descartes. Cependant, on constate qu'il semble se passer catégoriquement de description s'agissant de la distinction substantielle. Peut-on parler de distinction, sous l'égide de Descartes, sans se référer à la notion de substance ? Comment interpréter cette réticence d'Alain quant à la notion de substance ? En outre, Alain préconise, à l'instar de Descartes, de se contenter de reconnaître le fait de l'union : tout effort pour expliquer l'union brouille la connaissance de l'expérience évidente dans la vie quotidienne de chacun¹⁾. Comment le parti pris concernant l'union – se tenir au fait – peut-il être justifié chez Alain ?

Dans le préambule de ses études sur Descartes, Alain évoque, au nom de Stendhal, une figure d'apparence paradoxale de Descartes où un philosophe des temps modernes et un savant scolastique cohabitent²⁾. Il soutient que le lecteur ne doit pas « distinguer l'illustre géomètre, qui subsiste tout, de l'aventureux physicien, depuis longtemps redressé, et encore plus du théologien, qui, après tant d'autres, a mis en preuves ce qu'il croyait³⁾ ». Si un essai d'interprétation à partir de la lecture intégrale de Descartes ne consiste pas à trier des éléments de sa doctrine qui soient encore utilisables aujourd'hui, le mutisme d'Alain sur la thèse cartésienne de la distinction substantielle est-il compatible avec son parti pris exprimé en préambule ?

La problématique concernant le dualisme et l'union chez Alain a d'autant plus d'importance dans l'interprétation de ses textes que le dualisme est un présupposé dans sa doctrine des passions. En effet, il est impossible de comprendre la genèse de l'émotion, de la passion et du sentiment sans se référer au dualisme et à l'union. Dans le présent travail, nous examinerons la notion de substance chez Alain et la signification de cette interprétation dans son dualisme. Nous analyserons ensuite comment la distinction de l'esprit et du corps peut être justifiée sans recourir à la distinction substantielle.

La distinction et la question de la substance

Alors qu'il ne manque pas de citer Descartes lorsqu'il écrit sur la distinction de l'esprit et du corps, Alain semble toujours éviter d'entrer dans le détail de la thèse cartésienne de la distinction substantielle. Lorsqu'il décrit l'esprit et le corps, il n'emploie ni le terme substance, ni celui d'attribut. De même, il ne se réfère pas à l'argument ontologique déployé avec les termes scolastiques de *realitas* des idées. Quand on tente une interprétation comparative des descriptions du dualisme d'Alain et de Descartes, on constate d'abord que celui-ci suppose toujours la finitude de l'homme, en contraste avec le Dieu parfait. Du point de vue épistémologique, Dieu est pour l'homme le dernier rempart de la vérité. Il peut même modifier la vérité de la connaissance mathématique, qui est la plus évidente pour l'homme. Or, ce dernier ne peut que la prendre pour vérité, car si Dieu est parfait et bon, il ne doit pas le tromper. Du point de vue ontologique, Dieu est la seule

substance véritable qui existe par elle-même, et, éventuellement, la seule garantie de la réalité de la substance pensante et de la substance étendue. D'où l'affirmation de la multiplicité du sens du terme substance : « on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas "univoque" au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles : mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. ⁴⁾ » Selon Descartes, la pertinence de la distinction substantielle entre l'âme et le corps s'appuie sur le fait que l'on peut avoir une connaissance claire et distincte des attributs principaux de l'une et de l'autre sans s'y référer respectivement⁵⁾.

Tous ces points de vue sont absents des écrits d'Alain sur la distinction. Pour lui, « l'âme est ce qui refuse le corps⁶⁾ ». « Ce beau mot [= âme] désigne nullement un être, mais toujours une action.⁷⁾ » Au lieu d'employer le terme d'attribut principal de la pensée pour qualifier l'âme en tant que substance, il utilise une apagogie pour justifier la distinction radicale entre l'esprit et le corps. Toute tentative de localiser l'esprit dans un quelconque endroit de l'espace mène à une contradiction : « Rien n'est extérieur à l'Esprit, rien n'est loin de l'Esprit ; le lieu que je voudrais dire séparé de mon esprit, inaccessible à mon esprit, il est encore dans mon esprit. Le corps ne peut connaître et saisir, s'il connaît et saisit, que dans ses propres limites ; l'Univers serait alors en lui ; mais c'est lui, le corps vivant, qui est dans l'Univers. Comment la partie contiendrait-elle le tout ? Comment le tout et le rapport des parties au tout seraient-ils enfermés dans un corps comme dans un coffret ? Comment l'Univers autour de ma tête serait-il dans ma tête sinon par un jeu insupportable sur les mots ?⁸⁾ » D'où la nécessité de repousser l'idée de l'âme corporelle⁹⁾. Dans la *Méditation VI*, Descartes admet la divisibilité du corps et l'impossibilité de diviser l'esprit en parties¹⁰⁾, mais il n'en tire pas une contradiction entre le contenant et le contenu pour démontrer la nécessité de la distinction. Sa logique de la distinction consiste à passer de la certitude de la connaissance claire et distincte garantie par Dieu à celle de la connaissance claire et distincte d'une chose qui peut être conçue par elle-même¹¹⁾.

Chez Alain, l'absence des notions de *substantia* et de *realitas* dans la distinction est liée à celle de Dieu. Dans le chapitre XV du livre deuxième des *Éléments de philosophie*, Alain indique que la vérité de la connaissance objective par l'expérience n'est pas garantie par la bonté de Dieu, mais par les principes de l'entendement ; il suggère aussi qu'il faudrait entendre par substance la catégorie kantienne de la relation¹²⁾. En effet, l'interprétation de la substance comme relation figurait déjà dans ses manuscrits inédits intitulés *Lettres sur la philosophie première*, qu'il a revus en 1914 avant de partir au front de la Première Guerre mondiale. Il écrit : « J'entends par les relations la substance même de l'objet, ce qui fait qu'il est réel et qu'il est un objet.¹³⁾ » ; « Le réel n'est pas l'impression présente seulement, mais la relation entre cette impression et d'autres.¹⁴⁾ » ; « [...] la réalité de l'objet, c'est bien un lieu vrai, c'est-à-dire encore une fois une relation déterminée entre certaines impressions et d'autres.¹⁵⁾ » Dans ces passages, le refus d'une solution théologique dans l'examen de la vérité de la connaissance objective s'accorde bien avec le refus de la définition de la

substance par la *realitas* garantie par Dieu. On ne peut sauver la transcendance et la réalité de la substance qui en dérive qu'en identifiant le Dieu du philosophe avec l'esprit universel. En effet, Alain manifestera cette identification dans *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* : « Descartes, recherchant ce qu'il doit penser de la matière, n'a voulu en juger que *selon Dieu, c'est-à-dire selon l'Esprit* ; et c'est ainsi qu'il a décidé sur la matière, sur le mouvement, sur le choc, sur l'étendue et l'espace et sur le temps. [...] Kant, par les mêmes moyens d'investigation, a découvert cet axiome que deux temps différents sont nécessairement successifs, et que l'espace n'a point de limite. ¹⁶⁾ »

Faute d'explication par les attributs principaux des substances, le dualisme ne pourrait avoir d'autre appui que la volonté de distinguer. Dans ses études sur Descartes, Alain invite le lecteur à « se remet[tre] [...] en l'esprit l'opposition même de l'esprit et du corps¹⁷⁾ » et déterminer l'étendu comme l'extériorité pure, comme Descartes l'a fait pour « refuser un sens quelconque à cette expression commune qu'une âme est dans un corps¹⁸⁾ ». La distinction devient ainsi une tâche quotidienne que chacun se doit de pratiquer¹⁹⁾. L'intransigeance quant à l'exigence de la distinction vient de ce que penser par ordre, en déterminant l'esprit et le corps de manière mutuellement exclusive, est le seul moyen de se sauver du néant. Aussi Alain indique-t-il que ce qu'il appelle le « dualisme de Descartes » demande une interprétation transcendante. Contre des « physiologistes » de « l'école française » qui considèrent le dualisme cartésien comme la vérité expérimentale la mieux assurée, il soutient qu'« il s'agit moins ici d'une vérité d'expérience que d'une de ces présuppositions, comme sont les géométriques, qui relèvent de l'entendement législateur, et qui seules peuvent donner un sens à une expérience quelconque²⁰⁾ ». Cette interprétation paraît renvoyer à l'argument de Kant sur le dualisme dans le paralogisme de l'idéalité de *Critique de la raison pure*. Kant appelle le dualisme « l'affirmation d'une certitude possible touchant les objets des sens extérieurs²¹⁾ », en opposition avec l'idéalisme, affirmant l'incertitude ou l'idéalité des phénomènes extérieurs. Selon Kant, l'idéalisme bute sur l'impossibilité d'assumer la certitude de l'existence des objets des sens, car il considère l'espace et le temps comme « quelque chose de donné en soi (indépendamment de notre sensibilité)²²⁾ » et donc inaccessible à nos sens. « L'idéaliste transcendantal peut être, au contraire, un réaliste empirique, et, par suite, comme on l'appelle, un dualiste, c'est-à-dire accorder l'existence de la matière sans sortir de la simple conscience de soi-même et admettre quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi, c'est-à-dire que le *cogito, ergo sum*²³⁾ ». Dans l'idéalité transcendante de l'espace et du temps, le sujet pensant et les objets extérieurs peuvent être qualifiés de deux entités réelles et hétérogènes, au moins au titre de phénomène, non pas au titre de chose en soi. C'est par les formes *a priori* de la pensée que l'expérience peut être ordonnée et le monde et le moi représentés. Pour Alain, l'avancée de Descartes consiste en ce que celui-ci établit la dualité comme une règle de l'entendement. L'idéalité transcendante de la dualité n'empêche pas que la chose pensante et les corps sont connus comme deux choses qui existent par elles-mêmes pour l'homme et donnent « un sens à une expérience quelconque ». Ainsi, dit Alain, « le Prince de l'Entendement [= Descartes] n'a pas fini de gouverner nos pensées. »

Il reste encore à examiner si et comment Alain a distingué l'esprit et le corps en suivant un ordre des

raisons, comme l'a fait Descartes dans *Meditationes*, en partant du doute hyperbolique et passant par la découverte du *cogito* indubitable et la règle sur la certitude de la connaissance claire et distincte. Hormis la démonstration par apagogie sur le jeu du contenant et du contenu, la description ordonnée de la distinction paraît être absente chez Alain, mais, à examiner de près sa doctrine de la perception, on constate que l'expérience de l'union précède la découverte de son corps, des autres corps et du moi comme esprit.

De l'union à la dualité

Alain reconnaît, à l'instar de Descartes, que l'évidence de l'expérience de l'union échappe à toute tentative de théorisation. C'est un « fait de l'homme » qu'il « ne dispute point²⁴⁾ ». Il rejette une représentation mécanique de l'union où « l'action des choses extérieures produit dans l'âme une sensation d'abord, sur quoi l'âme se représente en elle cette chose extérieure et toutes les autres.²⁵⁾ » L'âme n'est pas logée dans le corps comme un pilote dans son navire. « De quelque façon que mon esprit soit attaché à mon corps, il l'est bien.²⁶⁾ » Au lieu de chercher un point de contact entre l'âme et le corps, Alain part de l'expérience de l'union même et décrit un processus où les objets extérieurs m'apparaissent avec l'image de mon corps.

Depuis les écrits de jeunesse d'Alain jusqu'aux *Éléments de philosophie*, on semble pouvoir articuler deux moments constants dans ses descriptions de la perception et du sentiment : 1) la division originaire du moi et du non-moi dans la conscience affective ; 2) la formation de l'image de mon corps et de celles d'autres corps. L'exemple privilégié dans son analyse du sentiment et de la perception est l'expression « j'ai mal au doigt »²⁷⁾. « Quand j'ai mal, c'est moi qui ai mal, et non pas une partie de moi qui a mal ; seulement nous apprenons à percevoir notre corps, et à connaître que la douleur varie en même temps que certains contacts ou mouvements ; ce que j'exprime en disant que j'ai mal au doigt. [...] c'est bien moi qui ai mal, non pas mon doigt. [...] Pour percevoir la douleur dans mon doigt, il faut que je l'éprouve, moi tout entier. Cela revient à dire que toute douleur est d'abord sentiment, et colore tout l'Univers²⁸⁾ ». Ce passage implique que, au réveil de la conscience, à la première rencontre avec le monde, « les impressions sensibles sont d'abord purement affectives²⁹⁾ ». Pour concevoir le mode le plus primitif de la connaissance objective, Alain pose au début de la perception une représentation abstraite et vide de tout l'univers, à laquelle manque toute détermination, sauf l'idée de tout l'espace³⁰⁾. Tant que percevoir est se représenter, on ne peut pas se soustraire aux lois de la sensibilité, mais la représentation de l'espace nu m'apparaissant tout d'un coup du néant, au seuil de la conscience, est-elle toujours une représentation re-présentée ? Cette représentation informe et nue, avant la représentation déterminée, ne peut être connue que par le changement du ton affectif. La présence simple de quelque chose qui m'apparaît immédiatement et indubitablement, je la sens parce que j'en suis affecté avec plaisir ou douleur. À cette étape de la première connaissance objective, le moi et le non-moi commencent à se polariser, mais n'y arrivent pas complètement. Ainsi, lorsque la douleur « colore tout l'Univers », le monde, mon corps et ma pensée se mêlent. On ne reste pas longtemps à ce point de départ théorique dans l'analyse de la perception ; « je rapporte aussi bien le sentiment, selon le cas, à n'importe quel objet qu'à mon propre corps³¹⁾ ». Mon corps est déjà présent dans le jugement de rapporter un sentiment à un quelconque objet.

C'est dans la conscience affective qu'il m'apparaît et surgit de l'expérience de l'union³². Ce « mon propre corps » est une image, c'est-à-dire une hypothèse formée par la réflexion sur des séries stables de sensations possibles qui donnent toujours des sensations similaires en réponse aux mouvements de mon corps³³. En même temps, les corps dits extérieurs m'apparaissent comme des séries variables de sensations mesurées par les mouvements de mon corps³⁴. Plus précisément, tout l'effort pour déterminer l'ordre d'apparition de ces deux séries tombe dans un argument circulaire et on ne peut pas dire autrement qu'elles apparaissent en même temps : « Pour connaître son propre corps, il faut percevoir, mais pour percevoir, il faut déjà connaître son propre corps. Pour penser, il faut d'abord vivre, et la vie est la pensée enfermée et impliquée. [...] Le rôle de la Raison est à reconnaître que la tâche de l'intelligence est déjà faite. ³⁵ »

Cependant, la distinction foncière entre l'esprit et le corps ne paraît possible que par la réflexion de la conscience éveillée. Chez Alain, le Je comme esprit n'apparaît qu'à la suite de l'analyse réflexive sur la perception. La réflexion sur l'objet perçu révèle que la connaissance objective suppose les lois de l'esprit et le Je unissant toutes les impressions sensibles. Alain assimile ce Je à l'aperception pure kantienne³⁶. Ce Je n'est pas une substance, mais le résidu irréductible de l'analyse décomposant la réalité de l'objet en des formes de la pensée. La désubstantialisation du *cogito* sera plus clairement posée lorsqu'il appelle l'âme l'unité de l'aperception pure : « Notre propre pensée ne nous est connue que par les effets, qui sont grands et importants. Les concepts, les principes, toute la science font paraître une unité absolue qui n'est que de forme, c'est-à-dire qui n'apparaît jamais. *Cette unité ne peut être une chose ; c'est l'âme elle-même*, c'est le jugement, c'est l'être de la liberté, qu'on ne peut jamais saisir, et dont la marque est partout.³⁷ » De même, le monde matériel ne peut être connu que par le mouvement comme une pure extériorité tissée par les relations des idées. Alain qualifie d'existence le fondement supposé d'un tel monde, et le définit par l'impossibilité stricte d'accès par l'essence émanant de l'esprit³⁸.

Conclusion

D'après ce que nous avons vu, nous n'avons pas à considérer deux voies séparées de la distinction entre l'esprit et le corps chez Alain. L'apparence de la dualité tient à ceci que la connaissance préreflexive n'apparaît qu'à la réflexion. Dans l'ordre épistémologique, les deux forment une suite.

La distinction s'appuie sur l'activité de l'esprit, qui comprend le tout de l'espace divisible. La réflexion sur la connaissance objective aboutit à la reconnaissance de la limite de la portée de l'esprit. Au-delà des lois décrétées par lui-même à la matière de l'expérience, celui-ci ne peut concevoir qu'un perpétuel devenir.

Cependant, dans cette opposition entre l'esprit et l'existence, le *je pense* est sauvé du solipsisme par l'ouverture de son propre corps comme image, c'est-à-dire comme corps pensé. À considérer l'histoire théorique de la connaissance objective, l'expérience de l'union précède la distinction entre l'esprit et le corps, dans la mesure où la connaissance de mon corps et d'autres corps doit dériver de la réflexion sur mes affections dans la connaissance originariaire et préreflexive de l'univers, où le moi et le non-moi tantôt se polarisent, tantôt se mêlent dans une conscience affective du sentiment qui est la connaissance immédiate et

indivisible de l'autre. Ainsi, le sentiment comme la connaissance affective et totale de l'autre, et la formation des images de mon propre corps et d'autres corps, doivent précéder la réflexion comme les conditions de la distinction entre l'esprit et le corps par l'analyse réflexive sur la connaissance objective déjà effectuée.

Si le dualisme d'Alain se situe dans la filiation du dualisme cartésien, ce n'est pas parce qu'il a répété littéralement le raisonnement sur la distinction substantielle de *Meditationes*, mais parce qu'il a défini, profondément influencé par l'idéalisme transcendantal, la dualité comme une exigence de l'entendement qui, seul, rend possible l'expérience. De plus, au-delà de l'opposition dominante entre le spiritualisme et le matérialisme au dix-neuvième siècle, Alain s'est tenu au fait de l'union par la conception de « mon propre corps » ouvert à l'existence par la passivité de l'affection³⁹⁾.

Notes

- 1) « Que l'âme agisse sur le corps, et le corps sur l'âme, c'est donc un fait de l'homme. Mais ce n'est qu'un fait. Le premier courage et le plus profond courage est de se tenir là. » (Alain, Descartes, « L'union de l'âme et du corps », in PS, p. 956.) « [...] toute l'âme est liée à tout le corps. Là-dessus, Descartes est ample et suffisant, allant jusqu'à dire, et plus d'une fois, que c'est seulement par la vie de société, de divertissement, d'action et de voyage, que l'on connaît l'union de l'âme et du corps. Avis donc aux hommes de cabinet. À force de chercher, bien vainement, comment cela est possible, ils oublieront que cela est. » (*ibid.*, p. 957.) Les sigles dans les notes désignent les recueils d'ouvrages suivants d'Alain : PS – Les passions et la sagesse, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960 ; AD – Les arts et les dieux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958.
- 2) « Stendhal dit quelque part que Descartes paraît d'abord, en sa *Méthode*, comme un maître de raison, mais, deux pages plus loin, raisonne comme un moine. » (Alain, *Idées* (1932), in PS, p. 925.)
- 3) *Ibid.*
- 4) Descartes, *Principia philosophiae*, première partie, art. 51, AT IX, 46. Les références aux textes de Descartes sont données suivant l'édition C. Adam – P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, abrégée en AT, avec le numéro du tome et les pages.
- 5) *Ibid.*, art. 52 et 60.
- 6) Alain, *Définitions*, « ÂME », in AD, p. 1031.
- 7) *Ibid.*
- 8) Alain, *Lettres sur la philosophie première* (1914), Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 48.
- 9) Dans *Idées*, paru en 1932, Alain emploie la même logique pour démontrer l'impossibilité de « construire une représentation mécanique » de l'union, en disant qu'« il y a une contradiction ridicule à enfermer l'âme dans le corps, dans ce même corps qu'elle connaît limité et environné par tant d'autres choses ». (*Idées*, in PS, p. 956.)
- 10) « [...] adverto magnam esse differentiam inter mentem et corpus, in eo quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis - [...] je remarque [...] qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. » (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 85-86, IX, 68.)

- 11) « Et primo, quoniam scio omnia quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quod possim unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni - [...] *parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu* » (*ibid.*, AT VII, 78, IX, 62).
- 12) « S'il nous était donné, d'un côté, une nature où tout serait réel conformément à l'apparence, et avant tout travail de l'entendement, de l'autre, un entendement sans objet et cherchant ses principes, l'accord entre l'un et l'autre ne pourrait être demandé qu'à la dialectique théologique, qui prouverait, par exemple, que le Créateur des choses n'a pu vouloir nous tromper ; preuve bien faible s'il n'y a rien dessous. Mais qu'y a-t-il dessous ? Un univers dont le réel, par travail d'entendement, se définit par cette condition même que l'objet subsiste sous le changement continu des apparences. [...] L'objet, c'est ce qui subsiste. Et le changement comme objet, c'est le changement sous lequel l'objet subsiste. Nous n'avons pas ici à choisir entre le chaos et l'ordre, mais entre la réalité et le néant. » (Alain, *Éléments de philosophie* (1941), Paris, Gallimard, 2000, pp. 147-148.)
- 13) Alain, *Lettres sur la philosophie première*, p. 33.
- 14) *Idem*.
- 15) *Ibid.*, pp. 33-34.
- 16) Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Paris, Hartmann, 1946, pp. 12-13. Nous soulignons.
- 17) *Idées, op. cit.*, p. 951.
- 18) *Ibid.*, p. 952.
- 19) « [...] cette division de l'âme et du corps, que Descartes a opérée, qu'il a dû refaire chaque matin je le suppose, et à chaque minute je le suppose ; et nous de même nous devons le refaire » (Alain, *Histoire de mes pensées* (1936), in AD, p. 187.)
- 20) *Idées, op. cit.*, p. 958.
- 21) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A367 / trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 297.
- 22) *Ibid.*, A369 / p. 299.
- 23) *Ibid.*, A370 / *idem*.
- 24) *81 chapitres sur l'esprit et les passions, op. cit.*, p. 1180.
- 25) *Ibid.*, p. 1181.
- 26) *Idem*.
- 27) Cf. *Lettres sur la philosophie première, op. cit.*, pp. 111-112, *Lettres au Docteur Mondor, in AD*, p. 731, *Philosophie des sentiments*, manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale de France, cote NAF17706, f. 132.
- 28) *Lettres sur la philosophie première, op. cit.*, pp. 111-112.
- 29) Georges Pascal, *La pensée d'Alain*, Le Vésinet, Association des amis d'Alain, 1999, p. 53.
- 30) Cf. Émile Chartier, « L'idée d'objet », *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1902, p. 415. Alain maintiendra

- la thèse de l'univers comme le premier objet de la perception dans *81 chapitres sur l'esprit et les passions*, paru en 1916 : « Ma première pensée est une perception de l'univers, à laquelle rien ne manque, dans laquelle rien n'entrera ensuite comme par des portes, mais que j'éclaircirai simplement. » (*81 chapitres sur l'esprit et les passions, op. cit.*, p. 1182.)
- 31) *Ibid.*, p. 114.
- 32) La description d'Alain sera plus explicite sur ce point dans *81 chapitres sur l'esprit et les passions* : « Si je veux voir ce clocher caché par un arbre, il faut que mon corps change de lieu. Et la douleur, encore, dès qu'il est lésé, me fait sentir qu'il est mien. » (*81 chapitres sur l'esprit et les passions, op. cit.*, p. 1181.)
- 33) Déjà en 1901, Alain (Émile Chartier) exposait cette idée dans son étude sur « Les perceptions du toucher » parue en *Revue de métaphysique et de morale* : « Percevoir, cela suppose que l'on distingue, dans toutes les sensations possibles, un réseau de sensations à peu près invariables que nous pouvons toujours nous donner dans toutes les circonstances. Avoir un corps c'est pouvoir cela ; c'est avoir toujours à sa portée certaines sensations ; percevoir son propre corps, c'est réveiller ces sensations en esquissant tous les mouvements possibles du corps. C'est en ajustant de telles séries constantes à d'autres séries variables que nous pouvons former la notion des corps extérieurs, et reconnaître leur position et leur forme. » (Émile Chartier, « Sur les perceptions du toucher », *Revue de métaphysique et de morale*, année 1901, p. 281)
- 34) « La perception est exactement une anticipation de nos mouvements et de leurs effets. Et sans doute la fin est toujours d'obtenir ou d'écartier quelque sensation, comme si je veux cueillir un fruit ou éviter le choc d'une pierre. Bien percevoir, c'est connaître d'avance quel mouvement j'aurai à faire pour arriver à ces fins. » (*81 chapitres sur l'esprit et les passions, op. cit.*, p. 1091.) Voir aussi « Sur les perceptions du toucher », *op. cit.*, p. 279.
- 35) « Sur les perceptions du toucher », *op. cit.*, p. 291.
- 36) « [...] ce Je, sujet de toute pensée, n'est qu'un autre nom de l'entendement toujours un, et toujours liant toutes les apparences en une seule expérience. » (*81 chapitres sur l'esprit et les passions, op. cit.*, p. 1166.)
- 37) *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant, op. cit.*, p. 73-74. Nous soulignons.
- 38) « On ne peut sauter de l'essence à l'existence : et même toute la sagesse possible consiste à refuser ce saut à tout instant. C'est par opposition, en niant non seulement de l'essence toute existence, mais de l'existence toute essence, que nous arrivons à savoir ce que c'est qu'existence. » (Alain, *Entretiens au bord de la mer*, in PS, p. 1290.)
- 39) J.-L. Marion a récemment mis en lumière la découverte par Descartes de *meum corpus* comme le mode dernier et passif de *res cogitans*. « Le monde, même et surtout extérieur, ne s'ouvre qu'à ma chair, *meum corpus*, et non pas directement comme l'étendue de la *Mathesis [universalis]* des corps face soit à mon corps, qui ne pense rien, soit à mon entendement, qui ne sent rien. » (Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 76.) Ce *meum corpus* ne s'éprouve que dans la conscience affective polarisée par la nécessité de la vie : « l'affection de la chair par la première extériorité ne se joue [...] pas en termes de connaissance [...] mais en termes d'usage, selon les in/convenients ou in/commodités des choses du monde pour la vie de ma chair » (*ibid.*, p. 81). Dans cette perspective, la découverte par Alain de « mon propre corps » affectif comme la condition (réciproque) de la connaissance d'autres corps est une démarche profondément cartésienne.

Le dualisme et l'union chez Alain

Masahide NITTA

Le dualisme d'Alain, qui se reconnaît héritier de Descartes en de nombreux aspects de sa pensée, semble se passer de la notion de la *substantia* et de la *realitas*. Alors que Descartes s'appuie sur la notion de Dieu pour justifier la distinction substantielle, Dieu est absent du dualisme d'Alain, sinon comme synonyme d'esprit universel. Celui-ci assimile la notion de substance à la catégorie de relation chez Kant. D'après l'idéalisme transcendantal d'Alain, le je pense comme entendement toujours un doit être retrouvé au bout de l'analyse réflexive sur la perception. L'existence du monde matériel est nouménale. Cette perspective se distingue du solipsisme par ceci que, dans l'histoire théorique de la connaissance objective, « mon propre corps » comme corps pensé est ouvert à l'existence dans la conscience affective de l'expérience de l'union, et fournit la condition de la connaissance d'autres corps. Si le dualisme d'Alain est dit cartésien, ce n'est pas parce qu'il a réitéré le raisonnement sur la distinction substantielle, mais parce qu'il a défini la dualité comme une exigence de l'entendement qui seul rend possible l'expérience.

理想と現実の彼方にある倫理 ——サルトル『文学とは何か』における承認論の意義

赤阪 辰太郎

ジャン=ポール・サルトルの他者にかんする思想は、『存在と無』（1943年）の「まなざし」論の強い印象から、しばしば相互対象化的な相剋の他者論として特徴づけられる。しかし、1948年頃に執筆された『倫理学ノート』（1983年）の死後出版以来、同時期の公刊著作である『文学とは何か』（1948年）のなかに、他者との相互承認を軸とした倫理学の具体的な構想を読みとる研究が新たに進められてきた¹⁾。

それらの研究には、文学を介した作家・読者間の相互承認の内容面における解明を主題とするものが多く、サルトルの理論構成のなかで承認論が占める特異な役割に言及するものは限定的である²⁾。本稿の目的は、主として『文学とは何か』第二章で展開される作家と読者の承認論について、その理論的な役割を解明することにある。その際、とりわけサルトル自身が承認的關係を「理想的」(QL75)と称する点に着目する³⁾。この表現はしばしばサルトルの文学観の楽観主義的、ユートピア的傾向をあらわすものとして理解されてきた⁴⁾。しかし、本稿の主張によれば、相互承認にかかわる理想についての記述は、作家と読者にとって所与の現実でも、即時実現を期待されるものでもなく、その実現不可能性を読者に体験させることで後の行為に一定の方向づけを与えるために導入されるものである。以上のような承認論の独自の位置を解明することで、「モラルと歴史とのアンチノミーの向こうに垣間見える」とされるサルトルの「具体的モラル」(CM111)の構想について理解するための重要な示唆が与えられるだろう。とはいえ、内容上多岐にわたるサルトルの倫理学について、限られた紙幅でその全体を詳論することはできない。本稿では「理想的」と称される承認についての記述が、現実的な執筆・読書行為とのあいだに齟齬をきたす場面に焦点を当て、その齟齬をサルトルがいかに処理するか注目する。この作業の成果として、『文学とは何か』の承認論がもつ実践的かつ倫理的な意義が示されるだろう。

1. 読解の方針

『文学とは何か』は作家の社会参加について論じた実践的文学論である。同書は言語使用のあり方に注目し参加に適した表現形式を探る文学類型論（第一章）、文学作品を媒介とした作家・読者の相互承認を論じる承認論（第二章）、社会のなかで作家が占めてきた地位に注目した文学史的考察（第三章）、現代において作家が果たすべき仕事を提示する状況論（第四章）から成る。

Heterは承認論を同書全体のなかで次のように位置づける⁵⁾。文学空間において作家と読者という立場を異にした主体は互いの自由を認めあう。この事態は第四章で展開される、来るべき社会の「モデル」としての役割を果たす。そして、文学空間において成立している人間関係を現実社会の

なかに実装することこそがサルトルの文学論の狙いだとされる。Heterの解釈は、相互承認が文学空間という特殊な場において事実上成立する点をサルトルの議論のなかに読みとるものである。また、澤田の研究は、承認の存立根拠を作品という媒体による他者関係の間接化のなかに見出すものだと言えるだろう。澤田は『倫理学ノート』を論拠に、作品という媒体のなかに相剋を解除し、承認を実現する役割を見出す⁶⁾。このとき、文学空間に参入する読者ないし作家は、文学作品のもらす間接性ゆえに、他者のまなざしに怯えることなく相手の自由を認めることが可能となる。

しかし、澤田自身が述べるように、「サルトルが提唱するような対象化や異化ではない了解の理論的根拠はどこにあるのかという疑問も依然として残る」⁷⁾。また、サルトルは言語的媒体を介した他者関係のなかに相剋が見出される事実について複数回言及している⁸⁾。このことから明白であるように、言語的媒体を通じた交流において他者とのあいだに消しがたい非対称性が生じうることは否定できない⁹⁾。以上のことから、承認にかんする記述は、文学を介して交流する者たちが必ず到達する人間関係を描いたものではなく、別様に解釈されるべきものだと考えられる。

上記のことがらを踏まえるならば、われわれは次の二点を前提すべきだろう。第一に、作品という媒体的事物を介した間接的他者関係は、理想と称される承認的關係と独立のものであり、両者のあいだには無視しがたい溝がある。そして第二に、文学空間における作家・読者間の相互承認は所与の現実ではない。さらに、この二点を前提したとき、次の二つのことに答えられなければならない。承認關係の事実上の実現を疑問に付すのであれば、①理想的だとされる承認關係とは何を意味するか。そして、②相互承認が文学空間においてすら所与の現実ではないとすれば、それについてサルトルが論じるのはなぜか。以下では、まず前者の疑問について『文学とは何か』第二章の議論を中心に現実的な執筆・読書行為の構造を再構成し、それと対比することから解答する。続いて、現実的な行為の水準との比較を通じて承認の意味を確定させた上で、それが論じられる理由を明らかにする。以上の行程により、サルトルの文学論のなかで承認論の担う役割が明らかにされる。

2. 作家 - 読者のすれ違い構造——間接的他者関係の再構成

本節では、主として『文学とは何か』第二章の議論に依拠しながら、執筆および読書行為の構造をそれぞれ再構成する。この作業は、換言すれば「直接的ではない」他者関係の再構成である。われわれはとくに、具体的な行為の水準における作家にとっての読者と、読者にとっての作家に与えられる地位に着目する。上記の二つの行為にかかわる箇所を追うならば、承認論という見かけにもかかわらず、作家・読者関係はすれ違いの構造をもつことが明らかとなるだろう。

2-1. 作家にとっての読者

『文学とは何か』の時期のサルトルによれば、作家にとっての作品とは、一言でいうならば言語という身体の延長を用いた行為の軌跡であり、世界の我有化の試みである。行為としての作品は作家にとって主観的なものにとどまり、客観性を獲得することを求めて他者による承認を、すなわち読者の承認を要請する。

a. 行為的性格——身体の延長としての作品

先行研究が示すとおり¹⁰⁾、『文学とは何か』の時期のサルトルは作家にとっての作品をある種の行為と捉える。その際、「[散文的]言語は諸感覚の延長」(QL26)であると述べられ、「道具としての言語」(QL19)の側面が強調される。それだけでなく、言語は作家の状況を構成している。「散文で語る人は言語のなかの状況にあり、言葉に包囲されている」(Ibid.)。こうして、言語のなかに定位し、書くこと、語ることを通じてなにかを投げかける散文的な表現行為は、状況に根ざした「投企 projet」そのものである(QL28)。

『存在と無』においてサルトルは行為による対象の、また対象を通じた世界の我有化について論じたが(EN第4部第2章)、文学論にも同様の傾向を見てとることができる。「創造的行為の目的は、何らかの対象を生産ないし再生産することによる、世界の全面的な捉え直しである」(QL64)。作品制作が「世界を提出する」(QL70)と表現されることから明らかであるように、我有化的行為による世界への関与は、サルトルにとって世界への住み着き方の一つの型である。

b. 主観的性格——正当化の要請

作品制作を行為として規定したことの帰結として、作家の投企には強い主観的性格を与えられる。通常の身体的行為についての反省がしばしば客観性をもたないのと同様、作家にとっての作品は世界内で出会われる事物のような客観性をもつことがない。このとき、作家にとっての作品は、それを認識することが自己認識でもあるようなある特異な対象として出会われる。これは言い換えれば、作品の経験が、〈作家としての私〉と〈作品に反映された私〉が等号で結ばれるような、抽象的な自同律に回収されることを意味する。この事態を端的に示す一節を引く。

こうして作家が自作のいたるところで会うのは、彼の知識、彼の意志、彼の投企であり、要するに彼自身である。作家はただ彼自身の主観性にだけ触れ、自分で創造する対象に到達するのは不可能だ。彼は主観的なものの限界まで赴くが、その限界を越えない[……。](QL49)

上の引用に見られるように、作家が作品のなかに「彼自身」しか見出せないとき、作品の受容は客観的事物に接するときのような発見的行為とはならない。そこに読者であれば会うことができるような未規定の「地平」や豊穡な「意味」を見出すことはできず、作家は自己の主観性という内在的な既知に触れるのみである。このように、作家は作品制作のなかで自身の主観性から抜け出すことはなく、超越なき自同性に陥ってしまう。それゆえ作家は、作品の客観的性格、言い換えれば対象あるいは超越としての側面が承認されることを求めて、「書くことの弁証法的相関者として」(QL50)他者の読書行為による正当化を要請するのである。

ここで強調したいのは、客観化の要請として期待される他者は、日常的に出会われる経験的かつ具体的な他者だというよりもむしろ、作品を自由な読書行為によって読みとく誰でもよい誰かだということである。その意味で、この他者はさし向かいの対人関係をつくる相手だというより、作家とその作品が作る創造的関係の限界、言い換えれば作家の主観性の限界そのものを意味する。読者

の自由は書く行為の彼方に、書く者の主観性の限界において、いわば要請されるのである。

2-2. 読者にとっての作家

つづいて、読書行為を通じて作家がどのようなしかたであられるか、テキストにそって再構成しよう。概要を述べれば、読者は超越的对象としての作品の上に、読書の成熟度に応じた作品の意味を創造的に再構築する。読者が想定する作家とは、再構築された作品の意味の帰属先であり、作品を秩序だったものとして統一づける秩序の制作者を意味する。

a. 超越的对象としての作品から意味の構築へ

作家にとっての作品が自身の主観性そのものを意味した一方で、読者にとって書物ははじめから「厳密な意味で超越的なもの」(QL50)、つまり読者の主観性を超えたある種の質料体として存在する。読むことを通じて作品を展開し存立させつつ、読み手は作品のなかに、それを構成する意味作用 significations の看取をとおして入り込んでゆき、次第に作品全体の「意味sens」(QL51)へと到達する。構築される意味は「いたるところにあるが、どこにもない。[...] それらすべて [= 個々の作品の意味] は決して所与のものではなく、読者が、書物をたえず超越しながら、発明しなければならぬものである」(QL51-52)。ここでいう意味とは、命題的な指示とかかわる意味作用ではなく、作品全体を秩序だった統一体として総合的に把握するための鍵をなすものである。こうして、読者ははじめ個々の意味作用を通じて作品全体の意味へと到達するが、翻って今度は作品内の個別的要素の方が意味を中心に秩序づけられた世界として姿をあらわす (QL50-51)。

b. 秩序づけられた世界としての作品

サルトルは読者が会おう作品が地平的構造をもつと指摘する (QL51-52)。これは一方で文と文の連鎖、順序だって綴じられた書籍という作品の物理的形態の謂とも理解されうが、読書体験に内在的な仕方でこの指摘を理解することも可能だろう。意味を介して各部分が有機的に結び合わせられることで、作品全体はひとつの世界に比した構造をそなえる。読み手が準拠する作品内のゼロ点を基準とするならば、読み手にあらわれていない他の箇所との関係は顕在的領野と地平との関係に類比的である。

サルトルはさらに歩みを進め、作品を統一する秩序が作品そのものの有限性を超えて作品外へと広がることを「窓」にたとえながら説明する。「描かれた対象、あるいは彫刻された、あるいは物語られた対象は作品を限定しない。[...] 画家が野原や花瓶をあらわすとしても、そのタブローは全世界に開かれた窓だ。[...] われわれは、野原と大地の存在を支える深い合目的性 [作品内秩序] を、無限に向かって、世界の果てまで延長する」(QL63-64)。こうして、読者は作品が示唆する世界の所有の仕方を、意味の再創造によって発見する。

c. 秩序の帰属先としての作家

以上のように、読者は読むことを通じて作品内に秩序を発見し、その秩序にしたがって世界を眺

めるようになる。このとき、秩序が自然的因果性と別のものであることを読み手に告知するならば、その帰属先として、読者は自分とは別の自由な主体を想定するだろう。サルトルは読書行為の先に他者が見出されると考えるのだが、この発想を支えているのは上のような推論である。「読者が本のさまざまな部分のあいだに——章や言葉のあいだに——樹立する関係がどのようなものであれ、読者にはこうした関係が明らかに意図されたものだという保証がある」（QL60）。このように述べられるとき、作品の向こう側には読み手にとっての他者が想定されている。作品のもつ統一性が「決して偶然の結果ではないという大きな確信」を得た読者は、その秩序の根底に、自然的秩序とは異なるひとつの独立した秩序を構築する者の存在を、言い換えれば自由な制作者の存在を確信する。「原因の秩序の下に目的の秩序があるという確信をもつならば、それは本を開きながら、そこにある対象の源が、人間的自由であることを肯定するからである」（QL61）。ここで肯定される作品の源に見出されるものこそ、読者が読書行為を通じて出会う読者自身とは別の人間的自由、すなわち読むことを通じて発見される限りでの作家である。

ただし、読書行為を通じて出会われる作家のことを、現に作品を書いた作家本人とただちに同一視することはできない。先に述べた「意味」の構築について、サルトルは読み手の能力に応じた差異がありうることに言及するだけでなく（QL52）、この構築が読者による全く新たな創造である点を強調している（QL51）¹¹⁾。つまり、意味作用から意味へ、そして秩序の制作者としての作家へと至る一連の過程は、作家の意図の復元ではないのである。それどころか作家の制作時の意図とは「推しやる他ない」（QL61）のものであり、「沈黙」（QL51）という「表現されないもの」（Ibid.）に属している¹²⁾。言い換えれば、作品を統一する極として構築される作家は、作品という共有物をもとに新たなものとして、読書のたびごとに創造される。この意味で、意味の多様化的側面を肯定するサルトルの読書論は、同一の文化的傾向性をもつ解釈共同体の強化や意図の復元を目指すような、忠実な読解という再認的モデルとは異なった狙いをもつと考えられる¹³⁾。

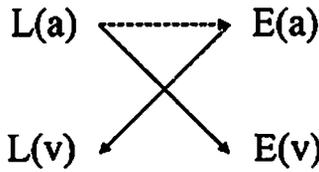
まとめよう。作家と読者はそれぞれ、制作と読書という別々の仕方でも作品に向かうが、作家はその客観化の要請として、読者は作品の意味の帰属先として、それぞれの他者を見出す。両者の見出す他者は、双方異なる理由において自由であることが求められる。作家にとって読者の自由は作品の客観化の要請を成就させるための条件である。また読者の方では、ある超越的对象のなかに自然的因果性と別の秩序を見出すことにおいて、他なる主体の自由な投企を想定する。

2-3. 作家と読者のすれ違い

以上のことがらを別の角度から検討しよう。読者は作家の自由を、作品の読書を通じて発見する。しかしそれは作家を前にし、その声を読み手の耳に届けられているからではなく、時として読書が作品内に秩序の制作者たる作家の姿を想定させるからである。また、作家の自由が認められるのは書くそのときではなく、作品が読まれ、そのなかに作品を統一づける秩序として自由を認められたときだろう。言い換えれば、書いている作家にとって他者は期待の状態に留まる。

以上を踏まえれば、作品という共通の舞台を介して結ばれる関係が作家-読者間のすれ違いないし隔時性を示すことは明らかだろう。ここで、未だ期待の状態に留まる作家にとっての読者が「潜

在的公衆 *publique virtuel*」(QL90) と呼ばれることをうけ、要請ないし想定としての他者を潜在的な他者と呼んだ上で現実的な他者と区別し、作家-読者関係を図式化しておこう¹⁴⁾。



書物を手にとり読み進める現実的な読者 L (a) が読書を通じて向き合うのは、作品に潜在的に想定される作家の姿 E (v) である。そして、現実的作家 E (a) が作品を通じて要請する読者、つまり再創造という自由な行為を通じて作品を客観的なものとして承認する主体としての読者 L (v) は、作家が制作行為のな

かにあるときには未だ潜在的である。既述のとおり、現実的な執筆行為、または読書行為は、各々の過程にしたがって作品の向こうに他者の自由を見出すのだった。しかし、行為者が自由として見出す他者と行為者の方にはたらきかける他者は、いわば作品という舞台の上ですれ違っている。

上記のすれ違い構造は、同時に、時間的な隔たりの関係をも意味している。作家の呼びかけに相当する執筆行為に対して応答があるのは、読者がそれを読むときである。そのため、作家の呼びかけは常に未来に向けた呼びかけである¹⁵⁾。また、意味の構築を通じて想定される作家は読み手の現在において構築されるが、作品を書いた作家その人は読み手にとっての過去に属する。そのため、読者は作家に必ず遅れをとる。このように、行為の水準に定位して作家-読者関係を評価するならば、作家と読者は常にすれ違う。

ただし、作品という共通の舞台の上で生じるこのすれ違いの構造は、『文学とは何か』が提示する文学空間の開放性の条件をなすという意味においてポジティブな効果をもたらす。来るべき読者が作家にとって期待の状態に留まるとき、作品の創造によって開かれる領野には新たな他者のための席が常に用意されている。また、読書行為に応じた意味の創造的再構築が肯定されるとき、作品の意味は執筆当時の意図に拘束されることなく多様になりうる。このように、潜在的他者を構造上取り込んだすれ違いのモデルには、文学空間への新たな他者の参入と、意味の多様性の産出という開放性が認められる。

3-1. 承認モデルの構造

次に、前節までの議論を踏まえ、冒頭で言及した理想的な承認のモデルが何を意味するかを明らかにしたい。まずはその内実をサルトル自身の記述に即して検討しよう。サルトルは作家と読者の承認関係について以下のように述べていた。

作家は、このように、読者の自由に向かって書き、読者にその作品を存在させることを要求する。しかし、それだけでなく、読者が与えられた信用を作家に返してくれることを要求し、作家の創造的自由を承認して、読者の側からのシンメトリックで逆向きの呼びかけによって、作家の側の自由を喚起してくれることを要求する。[...] 読者であるわれわれが、われわれ自身の自由を感じれば感じるほど、われわれは他者 [作家] の自由を承認する。作家がわれわれに要求すればするほど、われわれは作家に要求するのである。(QL58)

サルトルが、書く行為と読む行為を、作品の背後に他者の自由を想定するはたらきとして提示したことは既に確認した。上の引用はその記述と連続的に導入されるが、自由の認識にかんして相互的性格が付与される点に、先述の構造との差異がある。ここでサルトルが語るのは、私の自由が認められれば認められるほど他者の自由が認められるという互恵的な循環構造、彼の言葉では「[作家と読者の] 各々が相手を信頼し、各々が相手をあてにし、相手が自分自身に要求するだけ相手に要求する」(QL62) ような関係である。このモデルによれば、私が自由な主体として他者を見出すとき、その他者が、私が見出したその分だけ私の自由を認めてくれることが実感される。ただし、相互性の導入が論理的前提なしに、いわば具体的な行為についての記述から単線的に接ぎ木するように行われる点には注意を促しておきたい。

以上の承認モデルを前節で提示したすれ違いの構造から説明しよう。上記の互恵的な相互承認は、作家が作品の彼方に要請する潜在的な他者L(v)と、現実の読書行為によって作家を創造的な自由として認める読者L(a)の同一性が認められるとき、さらに、読者が作品の根底に見出す作家E(v)と、実際にその作品を書いた作家E(a)の同一性が認められるとき、〈私が与えた分がその分だけ、与えた相手から返ってくる〉という仕方で実現される¹⁶⁾。先のすれ違い構造が時間的な隔たりをも示していたことを考慮すれば、作家にとって現実的読者と潜在的読者の同一性が認められ、読者にとっての潜在的作家と現実的作家が一致するには、両者の同時的現前が求められる。これがサルトルのテキストから取り出しうる相互承認の構造である。

3-2. 承認論の役割

本稿の冒頭で提示したように、われわれの仮説によれば、文学空間における承認関係は所与の現実として考えられるものではなかった。だとすれば、上で記述したこのモデルはいったいいかなる役割を担わされているのだろうか。それを確認するために、以下では社会的な文脈でこの理想が機能する場面を焦点化する。このことにより、承認論の実践的役割を解明したい。

まず、サルトルはこの理想の即時実現を目指すよう促しているのではない、という点を確認しておきたい。たしかに、相互承認のモデルでは、互いの自由が現実的な他者によって認められるという理想的な対人関係が実現する。しかしこれがただちに実現されるならば、次の理由から、先に指摘した文学空間の開放性と豊穰性は失われるはずである。まず、相互承認が潜在的他者と現実的他者の事実上の一致から与えられるとき、作家が読者に向けて行う呼びかけは、まさに彼の作品を現在読んでいる他者、つまり同時代のごく少数の読者を狙うものとなる。そのとき、来るべき無数の読者たちは作家によって期待されることがなく、作品の開放性は失われるだろう。さらに、読者の側から記述するならば、現に作品を書いた作家、さらに言えば作家が制作時に抱えていた意図へと収斂する読書が求められるため、意味の多産性は抑制され、読書は多様性を失った再認に過ぎないものとなる¹⁷⁾。

上記の事情にもかかわらず承認の即時実現を志向するならば、そこには別の危険性があらわれる。それは承認の即時実現への志向自体がもたらす、現実の把握にかんする誤った仮説の導入である。サルトルは17世紀の文学的実践を例に取りつつ、その点を批判的に指摘する。彼によれば、17世

紀の文学者たちはオネットムという作家と読者が等しく所属する社会集団の永続を通じて、承認関係が保証され続けることを望んだ。彼らは「無制限な未来に、現在作家が自由にするのできる一握りの読者の無限反復を仮定した」(QL158)。同一者が無限に反復するならば、たしかに、既に文学空間に参入している人々にとっての承認は維持され続ける。だがこの想定は、推移性と不可逆性をその本質とするはずの歴史の反復と、〈人類=人間性 humanité〉の外延にかんする極端な制限という、現実から乖離した二つの仮定を招来する。17世紀の文学者たちが依拠する理想をサルトルは「抽象的普遍性」(Ibid.)と呼び否定的な評価を下すが、この評価は、理想をそれ自体として選択する際にもたらされる、具体的現実からの乖離への警戒に由来するものであろう。別の箇所では「永遠の価値を急いで持ち出すことは危険なほど容易だ」(QL75)と述べられるが、この態度にもあらわれているように、理想の即時実現が承認論の真の狙いではないことは明白である。だとすれば尚のこと、次のことが問われねばならない。承認の理想が語られるのは何のためであり、実際の行為についての記述と理想的な承認はどのような関係をもつのか。

以上までのわれわれの記述が正しければ、承認は所与の現実ではなく、即時実現を求められるものでもない。しかし、だからといって承認にかんする記述は不要なものではない。これが本稿の立場である。われわれの意見では、承認論が同書に含まれることの意義は『文学とは何か』というテキストの実践に着目することで明らかになる。このことを、承認という理想的関係にかんする記述が同書の読者にもたらす効果に注目することで説明しよう。

われわれは先に理想的な承認関係についての記述が、文学にかかわる現実的な行為についての記述から単線的に接続されている点を指摘した。ここでのサルトルの記述は、一方で「要請する *exiger*」や「要求する *requérir*」という動詞とともに書かれることで、望ましいが実現されていないという意味での理想の未然的性格を保ちつつ、他方で「感じる *éprouver*」、*「認める=承認する *reconnaître*」という強いリアリティを喚起させる動詞とともに記され、あたかもそれが現に実現しているかのような虚構的效果を与える。このとき読者は、自分がテキストのなかに見出す自由としての作家の方から自身の自由を認められることを体験する。『文学とは何か』を手にとった読者自身が作家であれば、自作を客観化してくれる読者があたかも現に存在し、自らの創造的自由を認めてくれるかのような体験が得られるだろう。このように、『文学とは何か』の読者は自身の行為が承認へと続くものであるかのように、テキストが提示する虚構的な状況のなかで体験する。その意味でサルトルの実践はそれ自体、彼が文学に見出す「あるべき目的の都市ではないとしても、少なくともそれへと至るステップ」(QL68)としての意味をもつ。*

ただし、サルトルの狙いは理想を夢見させることで読者を幻惑することにあるわけではない。彼はテキストの上で理想の成就を垣間見せながらも、同時に読者に現実を手放させることはないのである。サルトルは、テキストに没頭する読者がいつでも反省に至りうる点を指摘し、文章に身を委ねながら同時に現実を生きるという作品との距離感に目を向ける (QL56-57)。テキストに没入しつつそこから同時に距離をとるとき、読者は一方で承認のビジョンを手にしなが、他方で承認の相手の不在という現実気づくだろう。こうして『文学とは何か』の読み手は、承認とすれ違いの、理想と現実の二項を同時に保持し、両者の緊張のあいだに身を置く。この効果は、承認論が上のよ

うな独自の仕方導入されることではじめて読み手に体験されるものである¹⁸⁾。

4. 結論

本稿がこれまで強調してきた承認の成立不可能性にもかかわらず、サルトルは社会の改善という文脈で読書の意義を論じる際に、文学空間において成立する、承認を軸とした理想的な共同体への到達を描いている。本稿を締めくくるにあたり、われわれの見解とサルトルの倫理学の構想との関係を示唆するために引用しよう。

読む人間はいわばその経験的人格の皮をはぎ、自己の自由の最高位に身を置くため、その怨恨、恐怖、渴望から免れることを想起しよう。[...] こうして読者は、読者自身の要請そのものによって、この大地のあらゆる地点で、あらゆる瞬間、互いに知り合わない無数の読者が維持するのに貢献するような善意志の一致に到達する。[...] しかし、この理想的な一致が一つの具体的な社会となるためには以下の条件を満たすことが必要となるだろう [...]。(QL268)

以上の論述をそのままに受けとるならば、読者にとって相互承認は事実上実現しており、それを社会のなかに定着させることが課題なのだと言われているように見える。しかし、サルトル自身も述べるように、理想的な関係のただなかに身を置くとき、読者はいわば自身の経験の領野から離れ、個人の具体的な生を宙吊りにする。このとき、ここに抽象的なものから具体的な現実へと向き返るための契機がなければ、読者が社会の改善に向けた行為へと促されることは期待しがたい。本稿ではこれまで現実的行為と理想的承認のかかわりに注目してきたが、その試みはこの向き返りのいかにしてを説明するものであった。理想から現実への送り返しのきっかけを具体的に探求するとき、それは相互承認の破れが開示されるその地点に見出されるだろう。

与えられた理想のリアルな存続が困難であることが開示され、理想の実現不可能性というある種の欠如状態が体験されるとき、それは状況の変革に向けた推力となりうる。さらに、文学を通じて垣間見られる相互承認的な共同性は他者の自由を妨げない理想的なものでもあるため、それによって一定の方向づけを与えられた行為は倫理性を帯びることが期待される。このように、相互承認という理想の欠如の認知は、社会の変革に指針を与えるという意味で、実践的な価値をもつ。この点にわれわれは、『文学とは何か』の承認論の意義を見ることができる。以上のことから、同書の承認論はサルトルが歴史とモラルの、経験的所与と抽象的普遍性のアンチノミーの彼方に構想していた「具体的普遍」(QL160)としての倫理に寄与する、不可欠な要素であると考えられる。

注

*サルトルの著作略号（翻訳は既存訳を参照し、一部著者の責任で表現を改めた。）：CM=Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983; EN = L'être et le néant (1943), Paris, Gallimard, coll. « tel », 1976; MA = Les mots et autres écrits autobiographiques, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010; QL= Qu'est-ce que la littérature ? (1948), Paris, Gallimard, coll. « Folio/ essais », 2008; Sit. I = Situations, I, Paris, Gallimard, 1947;

VE=*Vérité et existence*, Paris, Gallimard, coll. « NRF/ essais », 1989.

*本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（15J00848）の助成を受けた研究の一部である。

- 1) サルトルの第一の倫理学は本来性の回復と浄化的反省を軸とした側面と、他者の承認と疎外を扱う承認論的側面をもつことが知られるが、本稿は後者を主題とする。倫理学の構成については水野浩二、『サルトルの倫理思想』、法政大学出版局、2004、第一部第一章を参照。また本稿は倫理学との関係から『文学とは何か』を評価するため、同書の文学論的側面には論及しない。
- 2) HETER, T. Storm, "Authenticity and Others Sartre's Ethics of Recognition" in *Sartre Studies International*, vol. 12, Issuc 2, 2006, pp. 17-43 は本稿と立場を異にするものの、承認論の「モデル」としての意義を主張する。承認関係の内実を扱う研究のなかで重要なものに澤田直、『〈呼びかけ〉の経験 サルトルのモラル論』、人文書院、2002がある。同書は『文学とは何か』の贈与論としての側面を取り上げ、無償性およびジェネロジテ概念の倫理的含意を解明する。
- 3) 承認論に続く第三章冒頭は次のようにはじまる。「誰のために書くか [章題]。一見したところ、疑いの余地はない。われわれは普遍的な読者のために書く。現に、われわれは作家の要求が原則としてあらゆる人間に向けられることを述べた。しかし先に述べたことは理想的 idéales である」(QL75)。文学的承認関係がつくる共同性は「目的の都市 *city des fins*」(QL68, 268ff.)とも呼ばれ、具体的な歴史のなかで実現されるべき理想として提示される。カントのいわゆる「目的の王国」との関係については永井玲衣、『サルトルにおける「目的の都市」』in『上智哲学誌』第27号、2015年、pp. 83-93を参照。
- 4) ヴアルデンフェルスは理想的承認関係の「ユートピア」的性格を指摘し、成立根拠が不明瞭な「単なる言い逃れといった印象を与える」として強く批判する（ヴァルデンフェルス、ベルンハルト、『フランスの現象学』、佐藤真理人監訳、法政大学出版局、2009、pp. 114-115）。
- 5) Heter2006.
- 6) 参照されるのは以下の記述である。「他人への呼びかけ。どのように他人を考えるのか。[...] 他人と直接的関係をもつことを諦めること。他人との真の関係はけっして直接的ではない。すなわち作品を媒介とした関係」(CM487)。さらに澤田は次のように述べる。「『贈与によって三項関係が成立する。贈与する人と、贈与されるモノと、贈与を受ける人である』(CM382)。このような『作家・作品・読者の』三項関係によって、サルトルは眼差しの理論に象徴される対立的、相剋的二項関係を逃れられると、考えたのではないだろうか」(澤田2002, p. 120)。
- 7) 澤田2002, p.103.
- 8) 『戦中日記』では手紙という物理的媒体を通じた相互対象化的関係が主題化される(MA347-348)。また1944年のブリス・バラン論「往きと還り」では「語るものが他者のまなざしのもとで行為することならば、言語の有名な諸問題も、他者の存在にかんする存在論的な大問題の特殊領域に過ぎなくなるかもしれない」(Sit. I, 219)と述べられる。
- 9) つまり承認は「片務的に」なりうるものであり、「実際の呼びかけはリスクである」(CM294)。
- 10) 澤田2002, p. 30.
- 11) MULTARIS, Paulin Kilol, *Désir sens et signification chez Sartre*, Paris, Harmattan, 1995, pp. 169-171 は読者による意味の創造的側面に着目し、詳細に分析している。

- 12) LÜBECKER, Nikolaj, "Sartre's Silence Limits of Recognition in *Why Write*" in *Sartre Studies International*, vol. 14, Issue 1, 2008, pp. 42-57 は作家の表現活動における言語化以前の沈黙と、読書行為によって構築される表現不可能な意味の沈黙が非対称である点に注目する。
- 13) COMPAGNON, Antoine, *Le démon de la théorie*, Paris, Seuil, 1998, 第4章の受容美学論を参照。
- 14) サルトルは同書で不在の他者へのコンタクトを想像としては論じず、潜在性や可能性の範疇に位置づける。ここではサルトルのイマージュ概念が象表的実現可能性と結びついており、期待状態にとどまる理念や目的とは区別される点を指摘するにとどめたい。
- 15) 1948年頃執筆された『真理と実存』では短文「時代のために書く」への反響を振り返り次のように書かれ、未来の読者に向けた文学空間の開放性が強調される。「『自らの時代のために書く』という表現を、自らの現在のために書くという意味であるかのように人々は理解した。だが、それは違う。それは具体的な未来のために [=へと向けて]、つまり各人それぞれの行為に対する恐れと可能性とによって限定された未来のために書くことなのだ」(VE33)。サルトル文学論の未来世代に向けた開放性については澤田直「近代神話の裏面——サルトルにおける世代横断性」in『〈前衛〉とは何か？〈後衛〉とは何か？』、塚本昌則ら編、平凡社、2010, pp. 120-137 が詳論している。
- 16) この文脈で承認は二者関係として抽象化される（「二つの異なる行為主体」(QL50)、「われわれ二つの自由の結びつけられた努力」(QL68)等）。この抽象化された記述を、関係性そのものの収斂として理解し、現実化を試みた実践の例が後述の17世紀の文学にあたる。
- 17) サルトルの言葉では、承認関係が提示する理想、すなわち「目的の都市は、語のベルクソンの意味において閉じた社会である」(CM177)。結論を先取りすれば、抽象的に捉えられ実現される限りでは開放性を失う理想的共同性としての「目的の都市」を「具体的で開かれた社会に転換する」(QL273)こと、すなわち社会の抑圧を取り除くことで読者と作家の外延を限りなく拡大し、理想を「歴史化する *historialiser*」方向へと読者を導くことに、サルトルの提示する、文学を通じた倫理的実践の狙いがある。本稿の意見では、サルトル自身は以下でわれわれが提示する、理想と現実の緊張関係を読者に体験させるテキスト実践を通じて上記のことを試みる。
- 18) 理想を介して社会の改善を促す変革論が理想と現実の隔たりを強調する際、しばしば両者のあいだの差異が出発点となるが、そのとき隔たりが外的関係としてあらかじめ措定されるため、現実の側に身を置く者にとってはいかにして理想を引き受けるかが、また理想を選択する者にとってはその理想をいかに現実から遊離させないかが課題となる。一方、サルトルの場合には、現実から理想への移行をテキスト体験として生きさせつつ、さらにこの体験の挫折のなかから隔たりを引き出すことで問題を解消する。理想との隔たりを生きられたものにする第二章のテキスト実践は、第三章以降みられる現状分析および未来への提言の豊かさや鋭さを支える効果をもつ。

L'éthique au-delà de l'idée et du réel : sens théorique de la reconnaissance dans *Qu'est-ce que la littérature?*

Shintaro AKASAKA

Dans son ouvrage intitulé *Qu'est-ce que la littérature?* paru en 1948, Jean-Paul Sartre présente la théorie de la reconnaissance entre l'écrivain et son lecteur comme une relation éthique et idéale.

Le but de cet article est d'analyser le rôle théorique de cette relation dans la première éthique de Sartre. Nous allons voir que la structure sartrienne du rapport entre l'écrivain et son lecteur ne correspond pas à la réalité, mais révèle au lecteur du texte l'impossibilité de la reconnaissance dans la situation actuelle. Cet échec de la reconnaissance permet au lecteur de désirer la société idéale et de conduire moralement.

意識と直観

——レヴィナス『直観理論』のフッサール解釈をめぐって——

平岡 紘

はじめに

レヴィナスにとってフッサールの出会いが決定的なものであったことを、否定する者はいない。F-D・セバの言葉を借りれば、フッサールとの出会いがなければ「レヴィナスはおそらく哲学者に、いずれにせよこのような哲学者にはなっていなかったであろう」¹⁾。とは言え、レヴィナスのフッサール解釈の全貌が明らかにされたとは言いがたい。とりわけ『フッサール現象学の直観理論』（1930年、『直観理論』と略記）は、これまで主題的に取り上げられることが少なかった。しかし私たちの見るところ、すでに同書においてレヴィナスのフッサール解釈の論点は出揃っていると言っても過言ではなく、同書のテーゼからは、レヴィナスのフッサール解釈の変わらぬライトモチーフを読み取ることさえできるように思われる。

『直観理論』のテーゼの一面をなすのは、存在者の存在の意味を問うというハイデガー的な意味での存在論をフッサールの超越論的現象学から引き出すという見方である²⁾。周知のように『イデーーンI』の超越論的現象学は、意識の志向性を「主要論題」（Hua III/1, 187）とする純粋意識の記述的本質論として、どんな対象も意識によって超越論的に構成されることを主張し、いかにして意識は自らを超越して対象へと到達するのかという古典的な認識論的問いではなく、いかにして対象はそのようなものとして意識によって構成されるのかという問い——「超越論的構成という問題」（Hua III/1, 354）——を立てる。『直観理論』によれば、こうした問題設定によって超越論的現象学は認識論を超出し、「ハイデガーがこの措辞に与えているきわめて特殊な意味における存在論的問題へ向かう」（ThI, 15）。なぜなら、「諸対象が意識に与えられることが何を意味するのか、意識に対するそれらの超越ないし客観性が何を意味するのかと問うこと、それは同時に、端的に諸事物の存在の意味を問うことである」（IH, 58）からである。対象が意識に与えられる仕方を対象の存在の意味と同一視するという存在論を立て、存在者の存在の意味という次元を開いたこと、それがレヴィナスの考える超越論的現象学の意義なのである。

そのため『直観理論』は、これはフッサールのハイデガー化だという批判を出版直後から惹起し³⁾、近年でも同様の批判がなされている⁴⁾。今見たようにレヴィナス自身が同書でフッサールとハイデガーの連続性を主張している以上⁵⁾、この成り行きは自然とも言える。だが、こうした批判は実は、同書のテーゼのもう一つの面を視野に入れていない。すなわち、このような存在論に方法としての直観の理論が依拠しているという点である。「直観の理論はしたがって結局、どんな存在も私たちの生の内的な意味によって規定されていると宣言する、意識の優位の理論に依拠しているのである」（ThI, 217）。しかし、「意識の優位の理論」とは、精確に言って超越論的現象学のどのような

主張を指示しているのだろうか。これに直観の理論が「依拠」するとは、どのような連関を意味しているのだろうか。こうした問いに答を与えることを通じて、本稿は、『直観理論』のフッサール解釈の賭け金を明らかにするとともに、そこからレヴィナスのフッサール解釈の核心となるライトモチーフを粗描することを試みる。

1. 方法論から存在論へ——領域的存在論から超越論的現象学へ

私たちの考察の導きの糸となるのは、『直観理論』序論の冒頭部である。レヴィナスはそこで同書の目的を、フッサール現象学の「哲学的方法としての直観の理論」は「フッサールの存在論と呼びうるもの」から切り離し得ず、いかにしてこの理論が「存在をめぐるフッサールの考え方そのもの」から帰結するかを示すこと、と設定する (ThI, 12-13)。このような問題設定が課されるのは、学の方法はどんな存在領域にでも適用可能な形式的なものではなく、その学の対象の存在の「意味sens」に適合している必要があるからである⁶⁾。実際、「心的存在の一種独特な性格は、その『意味』に適合した方法を要求するだろう」。したがって適切な方法を用いて対象に接近するためには、その存在の意味を「先行的に見ておく」必要があるのである (以上、ThI, 12)。現存在による存在の先行的理解を指摘するハイデガー『存在と時間』第2節の叙述⁷⁾を想起させるが、レヴィナスはフッサールの叙述から離れているわけではない。実際レヴィナスが参照する『厳密な学としての哲学』においてフッサールは、自然科学の方法を用いて心的現象を研究する実験心理学の方法的瑕疵として、対象となる存在の意味と方法との結びつきへの誤解を指摘している。自然科学の経験的方法は「経験それ自身の意味、あるいはその経験において与えられる『存在』の意味を掘り下げる」ことによって獲得された。近代の自然科学が発展したのは、その方法が自然をめぐる経験の意味と、この経験において与えられる自然的存在の意味とに結びついているからなのである。このことを実験心理学は理解していない。「心理学は、心理学的な経験の『意味』のうち何が何なのか、心的なものという意味での存在が、それ自身から方法に対してどのような『要求』を提出しているのかを考慮しなかった」のである (以上、Hua XXV, 24-25)。こうした叙述から、レヴィナスは、適切な方法を選択するには対象の存在の意味を正しく理解することが必要であり、したがって「方法についてのどんな考察も純粋に形式的な論理学の枠組みを超出し『存在論』へと深く入り込むことになる」(ThI, 12) という観念を引き出しているのである。

この議論は、レヴィナスの目から見てフッサール現象学の方法である直観はその対象つまり意識（「心的存在」）の存在の意味に適合したものである、ということを示している。ここから、一方で直観の理論から切り離し得ないとされている「フッサールの存在論」は、何よりもまず意識の存在の意味をめぐる理論のことであり、他方で直観は、意識を対象とするそれ、すなわち反省である、という見通しが得られる。私たちは後に、レヴィナスのフッサール解釈の問題が両者の連関の問題に帰着するのを見るだろう。そのために、方法の選択を左右する「存在の意味の研究」(ThI, 12)の身分をもう少し検討することにしよう。

存在の意味の研究は、学の方法を選ぶための基準となるため、その学に先行するという意味で「アプリアリな学」(ThI, 12, 166)であり、これをレヴィナスは「存在論」と総称する。このよう

に解された存在論としてまず提示されるのは、実在する対象が事実上何であるかを研究する事実学（経験的自然科学）から区別される、対象を本質の面において研究する本質学、特に「領域的存在論」である。物理学などの自然科学は空間、時間といった根本諸概念を用いる。これらの概念は、それぞれの学の研究対象となる存在領域の本質を規定する（cf. ThI, 20）が、自然科学の側はこれら概念の意味を解明することがない。これら諸本質と諸概念を解明するのが本質学であり、領域的存在論は、質料的本質がなす種類のヒエラルキーにおける最上位の類によって形成される領域的本質を扱う。質料的本質とは、対象が第一次的に何であるかを規定する述語要素（cf. Hua III/1, 12-13）のことであるが、レヴィナスはこれを、この対象の「可能性の条件」（ThI, 164）と理解する。領域的存在論は「存在が存在するための条件そのもの、それなしでは対象が存在しえないだろうような対象の構造」（ThI, 165）を研究することで、もろもろの事実学に「本質的な理論的基礎」（Hua III/1, 23）を提供する。この点でそれは、事実学に先行しこれを基礎づけるという意味で、事実学に対してアプリアリな学としての「存在論」とされるわけである⁹⁾。

しかし、この領域的存在論に対してアプリアリな学、言わばより強い意味での存在論がある。それが超越論的現象学に他ならない。レヴィナスは存在領域の多数性、つまり本質的構造とそれを規定する諸カテゴリーとの多数性を強調するが（cf. ThI, 21）、この多数性はより深い次元での多数性、すなわち存在の意味の多数性へと送り返される。「諸存在領域が互いに異なるのは、単にそれらの諸本質とこれらを境界づける諸カテゴリーにおいてのみではなく、それらの存在（existence）においてである。存在するという事実そのもの、そこにあるという事実そのものは諸本質にあとから付け加わるような空虚で画一的な特徴なのではない。もしそうであるなら、諸本質だけが互いに異なりうるという特権をもつことになろう。存在はどこでも同じことを意味するのではないのである」（ThI, 21-22）。レヴィナスはここで本質と存在を区別しているのだが、これはトマスの本質と実在の区別には重ならない。区別は、対象が存在するために満たすべき条件と存在の意味との間でなされており、後者は「どのように対象が与えられるのか、対象であるとはどういうことか」（ThI, 188）という問いへの答え、つまり対象の存在様態を意味している。実在する対象が何であるかを取り扱う事実学がこの問いを立てることがないのは無論のこと、「存在の本質的構造、存在が存在するための条件」を扱う領域的存在論もまた、この問いを逸する。なぜなら領域的存在論は、これら構造ないし条件を存在するものとして自明視し、「存在における一つの次元、すなわち『対象性が存在することは何を意味するのか』（Hua XXV, 16）¹⁰⁾を取り逃す」（ThI, 176）からである。「諸対象の本質、それらの可能性の他に、それらの存在、それらがそこにあるという事実そのものは、別の問いを立てる」（ThI, 176）。すなわち諸対象の存在の意味をめぐる問い、諸対象の存在様態をめぐる問いである。フッサールの超越論的現象学は、対象が意識に与えられる様態と対象の存在の意味をイコールで結ぶことで、まさにこの存在論的問いを立てているのだ、とレヴィナスは言うのである。それではそのように語りうる根拠とは何であろうか。

2. 超越論的現象学と存在論的問題設定

レヴィナスの論証を再構成すると、以下の3つのステップになる。1/周知のように、超越論的

現象学が扱うのは、一切の先入見や存在定立を、つまりその実在が自明視されている世界を現象学的還元により遮断することによって獲得される「純粹意識」の領野である。還元は意識の志向性を損なうことはなく、意識の対象である存在者は、「意識の相関者として」（Hua XXV, 15）、『イデーンI』の用語系で言えば「ノエマ」として保持されることになる。したがって、意識とその対象の相関関係、ノエシスとノエマの構造を分析することは、反省によって意識へと視線を向け替え、対象へ向かう意識の志向の錯綜を解きほぐすことを通じて「いかにして対象が与えられるのかと対象の客観性の意味」（IH, 57）を明らかにすることである。2/他方、純粹意識は、還元により世界が遮断されてもなお残存する「現象学的残余」（Hua III/1, 107）であるが、これは他と並ぶ一つの存在領域ではなく、むしろ他の存在領域がそれに依存する「原領域」（Hua III/1, 159）である。実際それは、他の何ものにも依存せずに存在し、かえって「あらゆる世界的超越物を自らのうちに内蔵し、自らのうちで『構成する』ような」「絶対的存在」（Hua III/1, 107）である。『イデーンI』仏訳でリケールが註記しているように、現象学的還元は「還元が自らの『外に』排除するように思われるものを自らの『内に』保持する構成」へと「転回」する¹⁰⁾。意識の対象は、意識によって構成されたものとしてのみ、あるいは同じことだが、意識によって与えられた意味の統一としてのみ存在する。かくして意識の対象にとって、存在することは意識によって構成されることに等しい。「存在すること、それは体験されていること、生において意味をもつことなのである」（ThI, 213）。3/したがって、「対象の客観性の研究は、存在者の存在そのものを解明することに帰着する」（ThI, 188）。こうして超越論的現象学は認識論を超出して存在論へと向かう。「私たちが存在そのものをノエマという形のもとで意識のうちに見いだす以上」、私たちは、「いかなる手段によって、そして認知的生のいかなる出来事の結果として私たちは対象の認識へと至るのか」、「私たちが認識する対象は存在であるのか」と問う必要はない。「私たちの問題は、眼目となっている各特殊事例における存在の意味そのものなのである」（以上、ThI, 188）。存在の意味の多数性は、こうした問題設定の帰結に他ならない¹¹⁾。

ここで着目すべきは、意識による対象の構成の理論は、絶対的存在としての意識という見方と一体だということである。事物的世界は意識なしには存在しないが、意識は他の何ものにも依存せず存在する（cf. Hua III/1, 104）。これは存在様態上の区別であり、「意識も外的世界も存在するが、2つの異なる様態において存在する」（ThI, 62）¹²⁾。レヴィナスによれば、存在の意味の多数性が可能になるのも、その基底においては、「およそ存在する中で最も重要な区別であるところの、実在と意識との間の存在様態の原理的区別」（ThI, 52 [Hua III/1, 87-88, 強調はレヴィナス]）によってなのである（cf. ThI, 60）。冒頭で得られた見通しの通り、直観が依拠する「意識の優位の理論」は何よりもまず、絶対的に存在する純粹意識という原領域の発見のことなのである。

だが、レヴィナスのフッサール解釈は、一つの困難に遭遇する。レヴィナスが依拠する『イデーンI』の超越論的現象学の分析は、現象学還元の枠組みの中で反省によって遂行される（cf. Hua III/1, 162）。しかし、現象学的還元があらゆる存在定立を遮断するならば、還元によって開かれる純粹意識への反省は、いかにして存在者の存在の意味について正当に語りうるのだろうか。これは超越論的現象学自体の方法的困難の一つである。A・シュネルが指摘するように、「一般に、いか

なる点において、超越論的主観性の『構成的』領域に頼ることが、諸現象の意味と存在の意味とを説明することを可能にするのだろうか。別の仕方では、言わば実在の領域を『二重化』する領域にまさしく現象学者が頼ることを何が正当化するのだろうか¹³⁾。この困難は、レヴィナスが構成的諸問題に存在論的問題設定を読み込もうとするだけに、ますます重大なものとなる。実際、J-F・ラヴィーニュが批判するように、対象が与えられる仕方と対象の存在の意味を同一視することは、フッサールが現象学者としていっさいの先入見の排除の原理にしたがっているにも関わらずレヴィナスがフッサールに見出そうとしている「先行的存在了解」ではないか、と問うことができるのである¹⁴⁾。——実はレヴィナスにおいて、この困難は直観という方法そのものの身分に関わる。なぜならレヴィナスは反省を「内在的直観」(ThI, 195)として、しかも「哲学的直観」(ThI, 217)として理解するからである。こうして私たちは、『直観理論』序論が与えてくれた見通しの通り、純粹意識と直観の連関をめぐる考察へ導かれたことになる。

3. 直観という方法——存在の源泉としての意識と存在概念の起源としての直観

直観の言葉を用いて、問題を定式化し直そう。レヴィナスによれば、フッサールにおいて直観とは、「それによって私たちが存在と接触するところの意識の様式あるいは表象の様式」(ThI, 101)であり、したがって感性的直観のみならず知的直観（範疇的形式の直観や本質の直観など）をも含む。感性的であれ知的であれ「私たちの直観的生は自らの表象ではなく、つねに存在を思念する」のであり、「存在とは、私たちの直観的生の相関者とは別物ではない」のである(ThI, 138)。しかし、直観が存在へ達することを何が正当化するのだろうか。この種の問いは勿論、フッサールによって立てられるものではない。なぜなら、フッサールにとって直観を「諸原理中の原理」とするのはその「原的」性格であり(Hua III/1, 51)、その結果、『イデーニ』の超越論的現象学において対象の実在性の理由の問い、つまり対象が実在していることを証示するものは何であるのかという問いは、「それ自身において実在を証示する理性意識」(Hua III/1, 313)の問題という形で立てられることになるからである。レヴィナスもこのことを理解している(cf. ThI, 182-183)。しかしレヴィナスはかかる「理性の現象学」に関心を向けるのではなく、存在に達するという直観の権利要求の正当化という問いを立てる。以下の引用が、このことを示している。「私たちは、どのようにフッサールにおいて存在の起源が『諸体験』の内的意味のうちに見出されるのかを示そうと試みた。このことによって私たちは、今や直観的作用の内的志向の分析が私たちに存在を直観的作用の相関者として啓示するからには、直観的作用を信用して、存在の概念の起源そのものを直観的作用のうちを探ることが可能となる」(ThI, 139)。この引用はしかも、問いに対するレヴィナスの応答を粗描してもいる。すなわち、存在に到達するという直観の権利要求が正当化されるのは、私たちが直観によって意識の絶対的存在を把握するからだ、という応答である。意識を対象とする内在的直観である反省、すなわち哲学的直観が意識の絶対的存在をとらえること、このことが直観一般の権利要求を正当化するのである¹⁵⁾。テキストを参照しつつ私たちの議論を詳らかにし、そこからフッサールの直観の方法がどのように特徴づけられることになるのかを考えよう。

フッサールは純粹意識の存在様態を事物との対照を通じて導出する。事物は一方で、知覚に実的

に内在しておらず、射映を媒介してのみ現出する。他方で、射映の系列は決して完結せず、それらを要約する総合は決して完遂されることがなく、つねに破綻しうる。外的知覚はつねに非十全的なのである。実際、「事物世界の域内ではいかに完全な知覚といえども、ある絶対的なものを与えることはない」（Hua III/1, 97）。「たとえどれほど遠くまで経験が及んだとしても、どんな経験もみな、そこでの所与が、その所与の生身のありありとした自己現在についての不断の意識にも関わらず、存在しないということの可能性の余地を残す」（*ibid.*）。このことが「外的事物の存在様態そのもの」（ThI, 47）を規定する。「外的事物の存在様態はそれ自身の可能的否定をまさに含む」のであり、「ひとはこの可能的否定を、事物の存在そのものを構成する要素として受け取らねばならない」のである（ThI, 47）。このことは、直観が外的知覚すなわち超越的直観をその特権的事例とするかぎり、存在へ達するというその権利要求は正当化されないことを意味している。

これに対して、「意識の知覚、反省——フッサールの用語系で内在的知覚 [cf. Hua III/1, 78-79] ——は、超越的知覚、外的知覚においてのように、自らを示すものとそこで自らを告知するもの〔すなわち射映と知覚対象〕の二元性によって特徴づけられることがない」（ThI, 52）。実際、「体験は自らを射映しない」（Hua III/1, 88）のであり、対象である意識は反省に実的に内在している。つまり、反省は十全的なのである。それゆえ「意識の流れはつねに、内在的知覚において、絶対的な何ものかとして、それ自体である何ものかとして与えられる」（ThI, 52）。こうして、「意識の絶対的定立、その存在を否定することの不可能性」（ThI, 53）が導かれる。絶対的に存在すること、それが意識の存在様態そのものなのである¹⁶⁾。

とは言え、反省の十全的性格、その確実性が意識の存在の絶対性を可能にするというわけではない。反対に意識の存在の絶対性が、十全的直観を可能にし、つまり反省の「絶対的権利」（ThI, 198）を正当化する。なぜなら、「意識生は存在する。たとえ反省がそれを対象としなくとも、そうである」（ThI, 54-55）からである。レヴィナスはここで、「存在する *est*」と現在形で書いているが、フッサール自身は過去形を用いて以下のように書いている。「反省において知覚的な仕方では把握されるものは、ただ単に存在した知覚的視線の内部で持続しているだけでなくこの視線がその方に向けられる以前にすでに存在していたようなあるものとして原理的に性格づけられる」（Hua III/1, 95, *cité* ThI, 55, 198）。つまり諸体験は「すでに反省されないまま『背景』として現にそこに存在していて、したがって原理的には知覚される用意ができていたもの」（Hua III/1, 95, *cité* *partiellement* ThI, 55）なのである。これは、体験が「生き生きした今」によって媒介される「過去把持と未来把持の絶えざる流れ」（Hua III/1, 167）であるということによって可能となっている。そして、「体験は内在的反省において、過去把持の（『第一次的』想起の）範囲内において『たった今』存在していたものとして『なおも意識される』場合にも、体験は現実的に存在していたのであり、しかも現実的に私たちによって体験されていた」（Hua III/1, 163）のだから、その結果として「内在的に知覚しながら行われる反省」のみならず「内在的過去把持」もまた「絶対的権利」を有している（Hua III/1, 168）。現象学者たちがこうした叙述に、意識と世界の二元性が意識自体に導入されている可能性を見たり¹⁷⁾、反省の権利にまつわる困難を見てとったりする¹⁸⁾のと違って、レヴィナスは意識固有の「自己現前 *présence à soi*」と、これによる反省の権利の正当化を躊躇なく見いだす。

「諸体験は意識されている〔cf. Hua III/1, 95〕——諸体験は言わば自分自身を認識しているが、この意識は外的対象の知覚に、さらに反省の内在的知覚とも類似していない」（ThI, 56）。「意識がどのように自らに対して存在すること（existence pour soi）——それは意識を対象とするような反省の視線に先立つ——にこそ、意識の特殊な存在様態、反省に対するその絶対性と独立性とが存している。意識は恒常的に自分自身に現前するような仕方では存在するのである」（ThI, 56）。そしてそれゆえ「知覚的反省の絶対的な権利は、現在の瞬間に対してと同様、直接的な過去把持と未来把持の領域に対しても、つまりなおも体験されているものとまさに体験されようとしているものに対しても妥当する」（ThI, 198）。意識がつねに自らに現前しつつ絶対的に存在するがゆえに、反省は意識をあるがままに把握することができるのである。

レヴィナスによれば、こうした意識の絶対的存在は、「存在は意識の背後のどこかに探されるべきなのではなく、存在は、その細部と曲折との豊かさ全体における流れるままの意識そのものであるということ——そして存在という概念はここにおいて探されなければならないということ」（ThI, 62）を意味する。ここにレヴィナスの解釈の特徴が現れている。ハイデガーが「あらゆる存在定立の起源にある」がゆえに「超越論的主観性」には、少なくとも世界と同じ意味での「存在を帰属させることはできない」——そこから一方で上述のような超越論的現象学的方法的困難が帰結し、他方で主観性の存在様態の問いが生じる——と考えるのに対して¹⁹⁾、レヴィナスは、まさに自己現前という意味での絶対的存在がそれに帰属しているからこそ、純粋意識は存在の原領域、「あらゆる存在の源泉」（ThI, 213）なのだ、と考えるのである。

そうであるならば、意識の絶対的存在をとらえる哲学的直観である反省は、存在の源泉そのものの把握であることになる。レヴィナスによれば、「明証はまさに、意識が存在の前に現前しているという事実によって定義される。存在の概念の起源そのものがそこにある」（ThI, 114）。しかるに、反省という哲学的内在的直観だけが、「十全性の理想を提示することができ」、「その対象を一挙に自分の前にもつ」（ThI, 195）。したがって、存在の概念は何よりもまず、意識の絶対的存在をとらえる哲学的内在的直観のうちにその起源を見いだすことになる。ラヴィーニュがレヴィナスに対して、事物に対する意識の存在論的優位のテーゼは「直観が、志向的思念の究極的充実化と対象それ自身の原的贈与すなわち自己所与性であるという考え方を前提している」²⁰⁾と批判するとき、見誤っているのはこの点である。レヴィナスのフッサール解釈において眼目となっているのは、自己所与性としての直観では決してない。存在の源泉である純粋意識を把握する哲学的直観に存在の概念の起源が存するというこのことによって、存在へ達するという直観の権利要求が正当化され、かくて直観一般を信用することが可能になる。まさにこの意味で、フッサールの直観の方法は何よりもまず存在の源泉である純粋意識の発見に基づいているのである。レヴィナスの解釈は、その外見に反してフッサールに忠実である。実際、R・ベルネによれば、フッサールにおいて「反省において純粋意識は志向性の主観であると全く同時に、志向的对象でもある。反省のこの特権的志向性はまた、外的世界の諸事物の知覚のようなより低い明証を備えた志向的諸作用を規定するための尺度の役割を果たしている」²¹⁾。レヴィナスの解釈の賭け金は、このことを明示することによって、つまり哲学的内在的直観（反省）と純粋意識の絶対的存在との繋がりを明らかにすることを通じて存在

に達するという直観一般の権利を正当化することによって、超越論的現象学的方法的困難を解決することに存するのである。

4. 終わりに——超越論的経験と概念の起源

したがって、レヴィナスはフッサールをハイデガー化したという批判は安易に過ぎると言わねばならない。この点に関して、『直観理論』序論がフッサールをベルクソンに近づけていることは意義深い。レヴィナスはそこで、「精神によって精神を直接的に見ること」²⁰⁾としての直観の理論が、生きられるがままの意識状態がとる姿としての持続²¹⁾の理論にその源を有することをベルクソン自身が述べるヘフディング宛書簡²⁴⁾に言及し、フッサールにおいても事情は同様であると指摘する (cf. ThI, 12)。つまりベルクソンが自らの持続の理論と直観の理論の間に見ているのと同様の繋がり、フッサールの純粹意識の理論と直観の理論の間に読み取っているわけである。実際『直観理論』は、超越論的現象学の根本を純粹意識という存在の源泉の発見に見定め、これを把握する哲学的直観としての反省こそが存在の概念の起源であることを示し、かくて存在に到達するという直観の権利要求を正当化する。この意味で、フッサールにおいて直観という方法は存在の源泉としての意識という存在論に依拠する。このことを示すことに、同書の奥深いテーゼが存在するのである。

以上において着目すべきは、存在の概念の起源が、純粹意識を対象としその絶対的存在を把握する哲学的直観に存するとされている点である。別の仕方では、哲学的直観とは存在の概念がそこにおいて自らの真の意味を汲み取る経験、後のフッサールが言う「超越論的経験」(Hua I, 66)と考えることができよう。ここに私たちは、レヴィナスのフッサール解釈のライトモチーフ、すなわち現象学的還元によって開かれる具体的な超越論的経験の領野に様々な概念の起源が見出されるという見方が粗描されているのを見いだす。とは言え、このライトモチーフの内実とその射程を詳らかにするためには、『全体性と無限』の直前に発表された一連のフッサール論を分析しなければならない。このことを課題として登録し、本稿を終えることにしよう。

注

以下のレヴィナスの著作への参照は、以下の略号と頁数を示す。

ThI *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], 8^e éd., Vrin, 2001.

EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], 2^e éd., Vrin, 1967.

IH *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994.

フッサール全集 (*Husserliana*) については慣例にしたがい Hua の略号、巻数、頁数を記す。

- 1) F.-D. Sebbah, *Lévinas. Ambiguïté de l'altérité*, Les Belles Lettres, 2000, p. 99. 正確にはセバはフッサールおよびハイデガーとの出会いについて語っている。同書第三章は、『直観理論』への深い理解を示す稀有な研究の一つである。
- 2) レヴィナスのフッサール解釈の論点は志向性概念や時間性、主観性など多岐に渡るが、存在論というこの見方はその一つである (cf. EDE, 130)。J. Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », in

- Les Cahiers de la Nuit surveillée*, n° 3, 1984, pp. 19-36 がレヴィナスのフッサール解釈の諸論点を年代ごとに整理している（ただし「存在論」という見方には触れていない）。レヴィナスとフッサール現象学を主題とする研究として、Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, J. Millon, 2002 ; A. Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010 ; S. Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique : Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Éditions OUSIA (diff. Vrin), 2014. 本稿はこれらが十分に強調していない論点を浮き彫りにする試みである。
- 3) Voir J. Hering, « Compte rendu d'E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 5-6, 1932, pp. 474-481.
 - 4) Voir J.-F. Lavigne, « Lévinas avant Lévinas : l'introducteur et le traducteur de Husserl », in J.-L. Marion (dir.), *Positivité et transcendance suivi d'Études sur Lévinas et la phénoménologie*, PUF, 2000, pp. 49-72.
 - 5) 後年の対談においても、レヴィナスは同書のこの見方が「完全に間違っていたとは思いません」と述べている（F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens* [1987], Actes Sud, 1996, p. 87）。
 - 6) レヴィナスは『イデーニ I』の「形式的本質」と「質料的本質」の区別に依拠している。質料的本質が事象内容を含む（本論参照）のに対して、形式的本質は、あらゆる質料から独立した空虚な形式（対象性一般など）であり、どんな存在領域にも適用可能である（cf. Hua III/1, § 10）。
 - 7) Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], 18. Aufl., Max Niemeyer, 2001, S. 5.
 - 8) 3点指摘しよう。1/レヴィナスはここで事実学と領域的存在論の区別を、『存在と時間』第3節における、対象が属する存在領域の先科学的経験から引き出した根本諸概念を手引とする「実証科学」（「存在者的な諸学」と、対象である存在者をその存在の根本体制にもとづいて解釈して存在者的諸学を基礎づける「諸存在論」の区別（M. Heidegger, *op. cit.*, S. 10-11）に重ね合わせている。2/方法の多様性と領域的存在論についてのレヴィナスの理解には、J・ヘーリンクが一定の役割を果たしていると思われる。ヘーリンクは、現象学運動において直観は方法ではなく「明晰判明な見ることという目標の指示」であると考え、「新しい観察領域とともに現象学の方法は変わる」と指摘している（J. Hering, *Phénoménologie et Philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la Connaissance religieuse*, Strasbourg, Imprimerie Alsacienne, 1925, p. 43）。この指摘は、初期の現象学者たちが諸存在領域の探索と諸領域的存在論の構成に従事したという事実を反映していると言えよう。3/そのヘーリンクはしかし、超越論的現象学の意義を十分に理解していなかったと思われる。というのもヘーリンクは、現象学的還元を意識の対象の存在について「速断すること」と見ているからである（*ibid.*, p. 86）。本文で見えていくように、レヴィナスは超越論的現象学とりわけ純粹意識という原領域の発見と直観という方法の強い繋がりを見、超越論的現象学の意義を存在論的問題設定として規定することで、ヘーリンクよりも深い理解を提示しているのである。
 - 9) 『直観理論』において超越論的現象学から存在論的問題設定を取り出すとき（cf. ThI, 22, 176, 188, 218）、レヴィナスが参照するのは『厳密な学としての哲学』のこの一節である。引用しておこう。「対象性が存在すること、そしてそれが存在するものとして、しかもそのように存在するものとして認識において証示されるということが何を意味するかは、他ならぬ意識そのものから、明証的に、したがつてあますところなく、理解しうるものとなるであろう」（Hua XXV, 16）。
 - 10) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 166, n. 2.

- 11) ただし存在の意味の多数性は、レヴィナスをフッサール批判に導く論点でもある。というのも、レヴィナスがフッサールに主知主義を見て取るとき、その特徴は「フッサールにおいて存在の概念は、観想の概念に、認識の概念に緊密に結びついている」（ThI, 192）ことにあるからである。価値があるなどの諸性格は、表象に相関的な存在者の存在様態を基礎にしてしか存在様態になりえない（cf. ThI, 192）。実際フッサールは、構成の複数性を認めつつも、やはり事物的な存在様態の優位を認めているのである（cf. Hua III/1, 354-355）。
- 12) このレヴィナスの主張にはテクスト的な根拠がある。フッサールは意識と事物間の「真の深淵」に関して、以下のように書いている。「内発的ないし絶対的存在と超越的存在は、なるほど、両者とも『存在する』、『対象』であると言われるし、またたしかに両者ともその対象的規定内実をもってはいる。けれども、その場合両者の側において対象とか対象的規定とか言われるものは、ただ空虚な論理的範疇にしたがって等しくそう呼ばれているだけであることは、明証的である。意識と実在との間には、その意味上一つの真の深淵が、口を開いているのである」（Hua III/1, 105）。ここでフッサールは「存在」については空虚な論理のカテゴリーとは述べていない。このことからレヴィナスは、存在という語が意識と実在（事物）に対して、空虚な語としてではなく、各々の存在様態、存在の意味にしたがって適用されたと考えたと思われる。
- 13) A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, J. Millon, 2007, p. 19.
- 14) J.-F. Lavigne, art. cit., pp. 61-62. ただし、ラヴィーニュの語るところとは反対にフッサール自身が「対象の存在の概念を、対象が対象であることと対象が現実^レに在ることとの区別を明確に規定しないまま使用していた」（新田義弘『現象学』（岩波全書、1978年）、講談社学術文庫、2013年、69頁）のなら、レヴィナスはむしろこの曖昧さを真剣に受け止めたとも言えるだろう。
- 15) 還元と直観の関係について言えば、レヴィナスは「還元のおかげで私たちは純粋意識の領野を発見し、そこで私たちは哲学的直観を実践することができるだろう」（ThI, 209）と解釈している。これは、「現象学的還元」と「直観的反省」の結びつきを強調し、前者が定立の遡断としてのエポケーを、後者が意識への視線の向け変えを意味すると述べる G・ギュルヴィッチの解釈（G. Gurvitch, « La philosophie phénoménologique en Allemagne : I. – Edmund Husserl » (in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1928, pp. 553-597), p. 568-570) を承けたものと言えよう。
- 16) 意識と事物の存在様態のこうした区別は、『イデーニ I』において「与えられかたの区別と在りかたの区別とが結合され、志向的相関関係が存在領分の区別と重なり合うことで導出される（新田義弘、前掲書、67頁）。レヴィナスは、このように「対象の認識——より一般的に言えば私たちの生において対象が現れる仕方——を対象の存在から切り離さないこと、対象の認識様式のうちに対象の存在様態の表現と特徴を見ること」（ThI, 59）をフッサール現象学の「記述」の意義と見る。これはレヴィナスのフッサール解釈における一つの定数である（cf. EDE, 91-92）。
- 17) Cf. R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl* [2004], Vrin, 2015, pp. 129-130, 174-176.
- 18) 榎原哲也『フッサール現象学の生成』東京大学出版会、2009年、288-290頁参照。
- 19) A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, 2005, p. 21. ブリタニカ草稿をめぐるハイデガーのフッサール宛て書簡を参照（Cf. Hua IX, 601）。

- 20) J.-F. Lavigne, art. cit., p. 62.
- 21) R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, 1994, p. 54.
- 22) H. Bergson, *La pensée et le mouvant* [1934], PUF, Édition critique, 2009, p. 27.
- 23) Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], PUF, Édition critique, 2007, pp. 74-75. 杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』創文社、2006年、第一章第五節参照。
- 24) Cf. H. Bergson, *Mélanges*, PUF, 1972, pp. 1148-1149. この点については、Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, 2^e éd., PUF, 1959, pp. 5-6.

Conscience et intuition : à propos de l'interprétation lévinassienne de Husserl dans *Théorie de l'intuition*

Hiroshi HIRAOKA

Cet article se propose d'éclaircir l'enjeu de l'interprétation de Husserl que donne Levinas dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Selon Levinas, la phénoménologie transcendantale de Husserl, identifiant le mode de donation de l'objet à son sens d'être, pose les problèmes ontologiques au sens heideggerien du terme. On voit souvent dans cette thèse l'« heideggerisation » de Husserl. Cependant, une telle lecture perd de vue le lien profond que Levinas établit entre la théorie de l'intuition et la théorie de la conscience pure. Cette dernière, existant absolument, est la source de tout être. Par conséquent, la réflexion qui, en tant qu'intuition philosophique, la saisit est l'origine de la notion de l'être, ce qui légitime le droit de l'intuition en général d'atteindre l'être. C'est en ce sens que la méthode de l'intuition repose sur la découverte de la conscience pure. Ainsi s'esquisse le *leitmotiv* de l'interprétation lévinassienne de Husserl : une notion a son origine dans l'expérience transcendantale où se découvre sa vérité.

無限の理念——存在と存在者の彼方で—— レヴィナスによる『カントと形而上学の問題』読解より

長坂 真澄

カントは、無限は認識の対象ではありえないとし、有限で不完全な人間存在の最高原因として無限（神）の存在を措定するデカルト的形而上学を批判した。カントを独自の仕方でも継承しつつ、形而上学の超克を目指したハイデガーは、人間存在の有限性を無限に依拠させることなく、死への存在の根本性格として実存論的に捉えた。これに対してレヴィナスは、デカルトに立ち戻り、人間の有限性は無限を前提すると反論する。有限から出発するか、無限から出発するか——ハイデガーとレヴィナスの立場は対照的である。これは単に両者の考え方の違いといった問題なのであろうか。それとも、レヴィナスはハイデガーの主張や、またそもそもカントによるデカルト批判の意義を理解した上で、なんらかの論拠に基づいて、上の反論を放つのであろうか。若きレヴィナスがハイデガーの熱心な読者であったことを思い起こすなら、レヴィナスの語る無限の理念を、ハイデガーのテキストの内部から考察する必要がある。本論考は、この問題を検討するために、有限性を論じるハイデガーの『カントと形而上学の問題』（以下「カント書」）に議論を絞った上で、レヴィナスがなぜ無限を自らの哲学の旗印としていったのかを考察する¹⁾。この目的のため、本論考はまずレヴィナスとは独立に、カント書の議論から、無限の理念である超越論的理想をめぐるハイデガーの解釈を検討する。その上で、レヴィナスのカント書読解に立ち戻り、彼が超越論的理想をいかに論じるかを観察する。このように無限の理念に着目することで、レヴィナスがなぜハイデガーの有限性の思考に無限を対置させるのか、明確となるだろう。

1. カント書における超越論的感性論の拡大と、超越論的弁証論の縮減

ハイデガーのカント読解において、主軸となっているのは、有限性の問題系である（cf. GA3 21sq.）。カントにおいて、人間は感性的直観をもつが、知的直観を持たないとされる。ハイデガーはそこに、人間の有限性を見る。感性的直観しか持たない人間は、「すでに〔手の前方に客体的に〕現前している（vorhanden）もの」を「受け取る（hinnehmen）」しかない（GA3 25）。そうしたもののから、人間の「心性（Gemüt）」が「触発（Affektion）」を受けるのでなければならない（cf. KrV A19; B33; GA3 26）。そのためにこそ、人間には感官が必要だとされるのである。これが存在論的な意味で捉えられた感性である。だからこそ、カントは「非・経験的感性」と呼ぶべきもの（ア・プリオリな純粹直観としての時間と空間）を考えることができたのだとハイデガーは説明する（cf. GA3 27）。

さて、カントによれば、認識は直観と概念（思考）の結合において成立する²⁾。ところで、ハイデガーがカントの超越論的哲学のうちに読みとる存在論的認識は、存在者の認識の可能性の条件で

あって、存在者の認識そのものではない。つまり、存在論的認識は、単なる直観と概念との結合ではなく、いかなる存在者にも関係しないような、純粹直観と純粹概念との結合なのでなければならぬ。さらに、純粹直観である時間と空間では、時間が空間よりも「普遍的」であるとされる。というのも、空間は外部感官の直観の形式であるが、それはすでに時間という内部感官の直観の形式を前提しているからである（cf. KrV A33sq.; B49sq.; GA3 48sq.）。かくしてハイデガーは、普遍的な純粹直観である時間と、純粹悟性概念であるノチオー³⁾が一つに結合する仕方を解明することによって、超越論的認識の可能性の条件が明らかになると結論づける（cf. GA3 60sq.）。

ところで、範疇とノチオーは、カントにおいて、ともに純粹悟性概念を指し示す。しかしハイデガーはこの両者を区別する。彼によれば、範疇は、純粹悟性概念であるノチオーと時間との総合から生まれるものである。かくしてハイデガーは、範疇の超越論的演繹こそが存在論的認識の可能性の条件を解明するのだと宣言する（cf. GA3 69）。そもそもカントによれば、超越論的演繹とは「いかにして概念がア・プリオリに対象に関係しうるかという仕方の説明」（KrV A85; B117）である。しかしハイデガーの以上の文脈を踏まえるなら、超越論的演繹とは、「範疇の本質の露開」（GA3 86）を通して「存在論的認識の内的可能性を解明すること」（GA3 73）となるのである。

さて、広く知られているように、カント書のハイデガーは、『純粹理性批判』第一版における超越論的演繹に依拠して議論することを宣言する（cf. GA3 69）。カントは、第一版の該当箇所、三つの総合を個別に論じている。直観における覚知、構想力における再生、概念における再認である（cf. KrV A98-115）。その上で、カントはこれらの総合を、その連結した形態で記述する。この連結は二つの仕方によって記述される。第一に、悟性（純粹統覚）から出発して経験（可能的経験）へと向かう方向において（cf. KrV A116-119）、第二に、経験（経験的現象）から悟性へと向かう方向においてである（cf. KrV A119-123）。第一の場合において、カントは言う。「〔純粹統覚の〕総合的統一は、或る総合〔＝構想力による総合〕を前提するか、あるいは包含する。まともにも、前者〔純粹統覚の総合的統一〕がア・プリオリに必然的であるはずならば、後者〔構想力による総合〕もまた、ア・プリオリな総合なのでなければならぬ。それゆえ、統覚の超越論的統一は、構想力の純粹総合に関わっている。この構想力による純粹総合は、認識における諸多様のあらゆる総括を可能にするア・プリオリな条件である」（KrV A118）。第二の場合においては、彼は次のように説明する。「あらゆる現象は多様を含むものであり、また、様々な諸知覚が心性において、それ自身としては分散しておりばらばらのものとして見出されるため、これらの諸知覚を結合することが必要である。この結合を、知覚は感官それ自身においては持つことができない。それゆえ、この多様の総合という我々のうちに働く能力があることになる。それを我々は、構想力と呼ぶ」（KrV A120 ; cf. GA3 80, 82）。この両方向の記述のどちらにおいても、総合において構想力が前提とされている。構想力のみが、概念と直観を結合することができるのである⁴⁾。

ハイデガーによれば、第一の記述は、概念が直観へと結合する仕方の記述であり、第二の記述は、直観が概念へと関わる仕方の記述である。ここから、ハイデガーはかの有名なテーゼを展開する。感性と悟性は、その根を超越論的構想力のうちに有しているというテーゼである（cf. GA3 137）。その上でハイデガーは、超越論的構想力の媒介によって実現する、時間とノチオーの結合

の「内的構造」の解明が、超越論的認識の解明に不可欠であるとする。この内的構造を解明するのが、図式論の箇所(KrV A137-147)にほかならないとされる(cf. GA3 104)。

たとえば皿という経験的対象に、円という概念は容易に適合しうる。しかし純粋悟性概念はいかなる経験的直観においても与えられえない。カントは図式論の章を次のような問いによって始める。「経験的直観を純粋悟性概念の下に包摂すること〔…〕はいかにして可能なのだろうか」(KrV A137;B176)。ハイデガーは指摘する。包摂が可能となるためには純粋悟性概念の「感性化(Versinnlichung)」が必要なのであると(cf. GA3 91)。こうした概念の感性化を実現するのが、カントの語る「図式」(KrV A140;B175sq.)にほかならない。ところで、ハイデガーにとって、存在論的認識の内的構造を解明することが目下の目的であるから、ここでは、いかなる存在者をも与えないような、純粋概念の純粋な感性化としての図式を考察する必要がある(cf. GA3 91)。

ところで、これまでのハイデガーの議論を踏まえるなら、範疇と現象の両者に含まれている共通のものは、時間にほかならない。実際カントは、範疇と現象の両者に同種性を持ち、両者の媒介として働きうる図式は、時間の超越論的規定であるという⁹⁾。「〔…〕現象に対する範疇の適用は、超越論的時間規定を媒介として可能となるだろう。この超越論的時間規定は、悟性概念の図式として、現象を範疇のもとへと包摂することを媒介する」(KrV A139;B178; cf. GA3 112)。より具体的には、量という範疇は、時間の系列を規定することにより、質という範疇は、時間の内容を規定することにより、関係という範疇は、時間の序列を規定することにより、様態という範疇は、時間の統合を規定することにより(cf. KrV A145;B184; GA3 104)、純粋に感性化される。ところで、直観と悟性の総合は超越論的構想力の働きであったから、以上のことは、ハイデガーの次のテーゼと合致する。純粋直観である時間は、超越論的構想力から湧出する(cf. GA3 142, 173)。

さらに、ハイデガーは、時間が自己(Selbst)を構成することを示そうとする。カントによれば、時間は「心性の変様」において直観されるのである以上、内部感官の変化そのものである。それゆえ、ハイデガーが指摘するように、ここでは、時間という、「〔手の前方に客体的に〕現前している(vorhanden)」のではないものが直観される。時間という純粋直観は、「現前者(ein Anwesendes)を受容すること(Hinnehmen)」ではありえない。「純粋直観は、受容可能なものを受容することにおいて、自らを自らに与える」(GA3 173)。実際カントは言っている。「心性は〔…〕自ら自身によって触発される」(KrV B67sq.; cf. GA3 191)。そもそも一般に触発とは、すでに現前している存在者によってなされると考えられるが、時間は現前しているようなものではない以上、ハイデガーが言うように、時間は、「〔手の前方に客体的に〕現前している自己(ein vorhandenes Selbst)」に立ち入るのではなく、自己が自己に関わるということそれ自体を「打ち立てる(bilden)」。かくしてハイデガーは、時間が「主観性の本質構造」をなすと宣言するにいたる(GA3 189)。ただし、カントにおいて、主観性の本質構造をなす超越論的統覚(「私は考える」)は、内容のない単なる形式であり、時間性を持たない。この主観性に時間性を帰すことは、カントが純粋理性の誤謬推理としたものにほかならない(cf. KrV A341-408;B399-435)。ハイデガーはこの点を承知した上で、カントが「私は考える」と時間性を引き離すのは、ただ、非本来的な時間性、すなわち内時間性として時間を捉える場合においてのみだと主張する。つまり、根源的で本来的な時間性として時間を捉えるなら、超越論的統

覚（「私は考える」）は時間的であることになり、その際誤謬推理に陥ることはないといわれるのである（cf. GA3 193）。

このように、ハイデガーは自らの解釈を推し進める中で、カント自身の文脈から次第に乖離してゆき、同時にそのための但し書きを積み重ねることになる。こうした乖離は、理性についての記述にも見られる。ハイデガーによれば、認識に統一を与えるのは、悟性でも理性でもなく、超越論的構想力であることになる。カント自身は、悟性に対する統一の働きを理性に帰す。「悟性は客体における多様を、概念を通して統一する。それと同様に、理性は理性の側から、概念の多様を、理念を通して統一する」（KrV A643;B672）。それに対しハイデガーは、直観も思考も超越論的構想力にその根を持つからこそ、構想という性格を持つのであるとし、悟性（つまり超越論的統覚）が与える統一性を超越論的構想力の根源的な働きに帰すだけではなく、理性が命ずる統一性をも、超越論的構想力の持つ根源的統一の働きに帰す。この文脈で彼が言及するのが、「超越論的理想」という無限の理念である（GA3 152）。「我々が、今到達された悟性の本質規定から出発して、純粋な自己意識に、またその本質にさらに近づこうと試み、悟性を理性として捉えようとするなら、そのとき、純粋思考が持つ構想という性格は、より明確なものとなるだろう」（GA3 151）。悟性を理性として捉えよとは、何を意味するのだろうか。それは、超越論的理想という理念さえも、純粋悟性が持つ構想的性格に帰し、超越論的構想力に由来するものとして捉えようとするハイデガーの大胆な企図を意味している。

ところで、カント自身は、「理性の理想」は「構想力の所産」としての理想（つまり「感性的理想」）⁶⁾とは全く異なるものであると、明確に記している。構想力の産物としての理想は、たしかに「可能な経験的直観の到達しえない範型」であるが、「定義や吟味ができないようないかなる規則をも与えない」（KrV A570;B598）。これに対し、「理性が理性の理想をもって意図するのは、ア・プリオリな規則に従って、網羅的に規定すること」である。理性の意図する対象は、経験はそれに十分な条件を提供しないとはいえ、「原理に従って網羅的に規定されるはず」のものなのである（KrV A571;B599）。カントのこのテーゼに、カント書におけるハイデガーによる解釈は、真っ向から反している。しかし、ハイデガーはこのことを十分承知の上、自らの解釈を次のように弁護する。カントは「超越論的理想が経験的に生産的な構想力の所産であること」を拒否しているのみであり、それが「超越論的構想力」の所産であることは、排除されてはいない（cf. GA3 152）。

とはいえ、そもそもカントにとって、超越論的理想は、純粋思考の対象であり、感性的直観においては——それが経験的な感性的直観であろうと、非経験的な感性的直観であろうと——与えられない。それに対して、以上のハイデガーの議論は、超越論的構想力の働きを、感性的直観の領域の彼方、すなわち超越論的錯覚の領域に位置する超越論的理想にまで拡大するものである。もしもここでハイデガーが語る「理想」を、『存在と時間』が語る、死へと向かう存在である「本来的実存」としての「現存在の事実的な理想」（SZ310）と重ね合わせて読解するなら、どうなるであろうか。死ぬことができるという現存在の能力／可能性によって、現存在は自らの存在をその全体性において捉え、事実的な理想に到達できるという解釈がなりたちかねない。

ハイデガーが、カントと同様、超越論的仮象を克服することを課題としていたことは確かである。

ただし彼は、「超越論的仮象」という術語を、カントとは異なり、存在忘却を指し示すものとして用いている。「〔現存在における〕有限性の〔最も内的な〕本質には、〔超越論的〕仮象という非本質が属しているのではないだろうか」(GA3 245)。この「現存在の有限性——存在了解——は、〔存在〕忘却に存している」(GA3 233)。この読解においては、基礎的存在論こそが存在の「『想起』」であるとされる(idem.)。敷衍すれば、基礎的存在論は人間を、有限性という超越論的仮象から解放し、ある種の「無限性」へと開くこととなる。かくして、ハイデガーはカント書の最後のページで次のように自問する。「人間を、その最も内的な有限性——つまり、人間が『存在論』すなわち存在了解を必要とするということ——を根拠として、『創造的』であり、それゆえ『無限的』であると捉えることは、意味を持ち、正当なことであろうか。まさに無限な存在体(Wesen)という理念こそ、存在論以外の何もかもこれほどまで根元的に撥ね付けることはないというのに。しかし、現存在における有限性は、『あらかじめ措定された』無限性がなければ、単に問題としてであっても、展開されうるだろうか。現存在におけるこの『あらかじめ-措定すること』とは、そもそも一体どのような種類のものなのだろうか。このように『措定された』無限性とは、何を意味するのだろうか」(GA3 246)。

基礎的存在論は、超越論的構想力の根源的綜合の働きを露開することにより、人間において忘却されていた存在了解の可能性を露わにする。この超越論的構想力において、人間は、存在論的に「創造者」であり、「無限」であるということになる。しかし上の引用から看取できるように、ハイデガー自身、このような帰結が持つ危険にこの上なく敏感であった。そもそもカントにおいて有限性とは、無限の認識を僭称するという超越論的仮象を仮象として浮かび上がらせる役割を負った概念である。そうした形而上学の超克を自らもまた課題とするからこそ、ハイデガーは有限性の概念を自らの哲学の中心に据えたのではなかったか。カント書末尾での無限性の「措定」の暗示は、形而上学の超克を担う、ハイデガー自身の有限性のテーゼに反してしまう。それは彼をむしろデカルトへと近づけさせるものである。それゆえにこそ、ハイデガーはここで問いを開いたままにしているのではないだろうか。さらに、彼が「超越論的仮象」という「非真理」が現存在の内的本質に必然的であることを強調する(GA3 245)とき、そこでは超越論的構想力の産物としての超越論的理想が非真理であることが、現存在の根源的な有限性に結び付けられていることが示唆されていると考えることもできよう。実際ハイデガーは後に、カント書での解釈を暴力的解釈であるとし(cf. GA3 XVII)、30年あまり後の論考「存在についてのカントのテーゼ」(1961)に至っては、カント書の立場を大きく塗り替えるようなカント解釈を提示している⁷⁾。

2. カント書のレヴィナスによる読解——超越論的弁証論の復権

以上の議論を俯瞰した上で、レヴィナスのカント書に対する反応を確認しよう。すでに1932年の論文「マルティン・ハイデガーと存在論」において、レヴィナスはカント書に言及している。彼はハイデガーを、カントによって準備された、存在と存在者との区別を発展させる哲学者として捉えている。「〔…〕カントはデカルトを反駁し、存在は存在者の属性ではないということを確証することができた」(MO402;cf. EDE82)⁸⁾。カントが提示するこの区別により、ハイデガーは、自らの

実存論的分析論をカントの超越論的哲学に重ね合わせる契機を得るとされる。ただ、当論文においては、レヴィナスのカント書に対する批判は明示的にはなされていない。しかし、1934年に公開された書評——ヘルマン・ムルヒェンの『カントにおける構想力』(*Die Einbildungskraft bei Kant*)への書評——において、レヴィナスは、ハイデガーのカント解釈に対する厳しい見解を隠していない。このムルヒェンの論考自体が、ハイデガーによるカント講義に強い影響を受けたものであることを指摘した上で、レヴィナスは論評を開始する。彼は、カントにおける有限性の概念が、ハイデガー的解釈に決定的な手がかりを与えたことを喚起し、カントは「悟性と感性の間の空虚を埋める」ために構想力の概念を導入したとするシナリオを要約する。レヴィナスは続いて、ハイデガーの解釈に強く影響されたムルヒェン自身のテーゼを紹介する。カントは、時間の構想力は主体そのものであることを察知はするものの、実体としての主体や線的な時間という考え方に囚われていたがために、構想力と主体との同一性を明確化するには至らなかったというものである(cf. Ph418)。これらのテーゼを簡潔に紹介した後、レヴィナスはこうした解釈に対する厳しい査定を下す。こうした解釈は、「ある哲学の深い意義を発見するという口実のもとに、その哲学の精確な意義を無視することから始めるような試み」であると言うのである(Ph419)。ここに、レヴィナスがカント書における解釈に追随することを拒否していることが明確に見て取れる。

他方でレヴィナスは、ハイデガーの有限性概念の意義を理解している。「記述から実存へ」(1949)においては、レヴィナスは、ハイデガーの実存論的分析論の眼目を以下の点に見ている。それは、有限性を無限に依拠することなく、有限性そのものから、つまり、現存在の死の可能性から捉える点である。「有限存在の権能、それは、死ぬことができるということである」(EDE146)。レヴィナスは、ハイデガーが有限性というカントの概念を、『存在と時間』第一部における有限性の問題系と接続することに成功すると見ている(cf. EDE147)。

そうした理解に関わらず、レヴィナスは、まさに無限の経験の復権を唱えることへと向かう。彼は、無限の経験からこそ、人間は自らを有限であると捉えることができることを示そうとする。このためにこそ、レヴィナスは、『全体性と無限』において、カントが有限性から出発して捉える無限、つまり超越論的理想の概念を批判するのである。「無限というカントの概念は、理性の理想として措定される。それは、未達成なものとして与えられるものが理想とする達成であるような、彼方における、理性による要請の投影として措定される。そこでは、未達成なものが、無限に出会うという特権的な経験に直面することはないし、またこの直面から理性の有限性の限界を引き出すということもない」(TI214)。

有限性から導出される無限、もしくは同じことに帰着するが、無限を前提することなき有限性という考え方に対するレヴィナスの批判は、ハイデガーに対してもなされる。百科事典*Encyclopaedia Universalis*の「無限」の項への寄稿(1968)⁹⁾において、レヴィナスは、カントが有限性を捉える新しい仕方を創設したこと¹⁰⁾、また、ハイデガーが、この有限性の問題を、死への存在として展開したこと¹¹⁾を喚起している。この記述の後に、レヴィナスが、カント書の最後の頁に言及する注目すべき箇所がある。すでに見たように、ハイデガーはカント書の末尾で、有限性についての思考はある種の無限性を『あらかじめ-措定する』のではないかと自問した上で、この問いを開いたま

まにしている。レヴィナスはこの「『あらかじめ-指定する』」という語に引用符が付されていることを強調し、それが、無限を前提することに対する、ハイデガーの警戒の印であることを見て取る。「『カントと形而上学の問題』」の最後の頁で、ハイデガーは『無限の存在という理念ほど、存在論に根元的に反発するようなものはない』と教えている。有限性が何らかの無限性を『あらかじめ指定し』ないかという問題を開いたままにしておきながらも、ハイデガーは、この『あらかじめの指定』が、純粹にまた端的に、我々を指定へと、つまりデカルト的諸主題へと連れ戻すとは、全く考えていない。というも彼は、『あらかじめの指定』という語を常に引用符を付して書き、次のように問かけるからである。この『あらかじめの指定』はどのような性質のものなのか？ このように指定された無限性とは何を意味するのか？」(AT86)¹²⁾。かくして我々は、初期から60年代にかけてのレヴィナスが、カントからハイデガーに至る連続性を、有限性の問題に見て取り、両者の有限性の哲学に対して、自らの哲学を対置していることを確認した。

しかし、60年代末に入って、レヴィナスが自らの議論をより精緻なものへと高め、同時にカントを再読するに当たって、彼はむしろ、自らの哲学をカント哲学に重ね、カント自身の哲学が、ハイデガー的カント読解とは異なるものであることを強調するようになる。1971年の『実践理性批判』読解において、レヴィナスは、カントにおける実践理性の理論理性に対する優位を賞賛している。カントは言う。「この〔理論理性の実践理性に対する〕従属がなければ、理性の理性自身に対する葛藤が生じてしまうだろう」(KpV121)。レヴィナスはカントにおいて、無限の理念としての超越論的理想が、いかに理論理性にとって錯覚を引き起こすものであろうとも、実践理性において要請されていることを高く評価する(cf. PRP191sq.）。このことから理解できるように、レヴィナスは、この時代には、超越論的理想というカントの概念を、自らの無限の概念と重ね合わせるにいたっているのである。上述の百科事典の「全体性と全体化」と題された項(1970)¹³⁾においては、レヴィナスは、超越論的弁証論が存在論的領野の彼方の問題系を扱うものであると明言している。「世界と神の理念は、感性的所与を超えるものである以上、いかなる存在をも示さない理念にとどまるということ、カントは示す。これらの理念に存在論的射程を与えるやいなや、これらの理念は、理性を理性自身に対立させてしまう(アンティノミー)、あるいは、理性を狂わせてしまう」(AT62)。かくしてレヴィナスは、超越論的弁証論が、ハイデガーが存在論的認識の領野と重ね合わせる超越論的感性論の領野の彼方に位置することを喚起する。「〔世界や神という〕全体性の諸理念において、理性は自らが持つ認識の能力を失う」(AT62sq.)。「カントは理性の存在論的意義を問いに付したのである」(AT63)。我々はレヴィナスがここで、ハイデガーのカント書における読解とは対立するカント読解を展開していることを確認する。ハイデガーはみずからの存在論をカントの超越論的感性論と重ね合わせ、超越論的弁証論の主題である無限の理念さえも超越論的感性論のうちに吸収するのに対し、レヴィナスはむしろ、カントがそのような「全体化の不可能性」(AT67)をこそ示したのだと考える¹⁴⁾。

1976年の「超越論的理想」という題目でなされた講義録においては、レヴィナスは、超越論的理想へと向かう理性の運動を、存在の彼方への運動であると形容している。「超越論的理想は、具体的に思考される。しかしカントは、超越論的理想に存在を与えることを拒む〔…〕。その意味で、

＜理性＞は存在の彼方へと向かう諸理念を持つ」（DMT70）。ここでカントが、理性の実践的使用にとって不可欠の前提である超越論的理想を、存在の領域から解き放つことが指摘されている。かくして我々は、レヴィナスがハイデガーのカント解釈に対して対照的な道をとるにいたったことを確認する。存在論的認識の内的構造を明らかにするという試みのうちに超越論的弁証論を包摂しようとするハイデガーに対し、レヴィナスは、超越論的弁証論が扱う超越論的理想を、存在論的認識の彼方（つまり実践理性の領野）へと復権させるのである。

ただしレヴィナスには、カント書の斬新さを継承している面も色濃くある。彼は「時間」や「触発」といった超越論的感性論が扱う主題を、ハイデガーに倣ってカント哲学の建築術的体系から解放した上で、それらを存在ではなく、存在の彼方へと位置づけようとする。たとえば論考「〈言われたこと〉と〈言うこと〉」（1971）においては、レヴィナスはまず、カント書の解釈に沿う形で、超越論的構想力の総合（直観における覚知、構想力における再生、概念における再認）の働きとして「時間化」を記述した（cf. DD25sq. ; cf. AE59sq.）上で、この総合を、〈言うこと〉と対置させられるような、〈言われたこと〉のうちに位置づける。「〔…〕感性的なもののあらゆる理念化の手前で、カントは、構想力の様々な総合のうちに、集約〔結合〕を見てとっていた。語は「あれとしてのこれ」を同定し、異なるもののうちに同一のものの理念性を言表する。〔…〕『あれとしてのこれ』、それは生きられるのではなく、言われる。同定化は、すでに言われたことの神秘的な図式論をもとに〔…〕理解〔され〕る。」（DD28 ; cf. AE62）。これとは対照的に、レヴィナスは、自身が展開する時間の概念を、超越論的構想力の働きに先行するものとして描写する。「覚知と再認の総合の手前で、老いという絶対的に受動的な総合が遂行される。このことによってこそ、時間は自らを過ぎ越すのである」（DD30 ; cf. AE66）。つまり、レヴィナスは、（直観における覚知、構想力における再生、概念における再認を可能にするとされる）超越論的構想力の働きを、存在論的次元に位置づけているのであり、それに対して、自らの語る時間化を、存在論的次元に先行する「老い」と捉えているのである。

同様に、論考「近さ」（1971）において、レヴィナス自身が展開する「触発」の概念も、超越論的構想力の働きに先行するものとされる。「触発の受動性は、ハイデガーがカントについて語る根元的受容性よりも受動的である。〔ハイデガーが語る〕根元的な受容性においては、超越論的構想力が、主体に無という空洞を提供する。主体が所与に先行し、所与を引き受けられることができるようにである」（P380, note 10 ; cf. AE140, note 1）。ここで「無という空洞」とは、時間という自己触発が、いかなる存在者でもないものの触発であるというハイデガーの議論を受けての表現であろう。ここでの記述と連携するように、論考「身代わり」（1968）においては、レヴィナスが語る他なる者との関係は、「あらゆる図式論を挫折させる」（S488 ; cf. AE157sq.）とされる。

こうした一連の記述の中で、我々がとりわけ注目するのは、レヴィナスが、「存在するとは別の仕方」は「超越論的構想力の所産」ではないと明言している箇所である。「他なる人に対する責任は、おそらく、『存在し-ない』という動詞が指し示す具体的な出来事なのである。この『存在し-ない』という動詞を、虚無とも超越論的構想力の所産とも区別しようとするならばであるが」（S502）。「受動性における、あるいは＜自己＞の＜受難＞における、例外的な自己の統一性こそが、すべてに対

する臣従、身代わりという絶え間ないこの出来事である。〔…〕それはもしもそのように言うことができるなら、『存在するとは別の仕方』という事実、虚無でもなく、超越論的構想力の所産でもない、臣従である」(AE185)。実際これらの箇所において、我々は、レヴィナスが、理性の理想（存在の彼方）と超越論的構想力の所産としての理想（存在にとどまるもの）を区別していることを見て取ることができる。すでに見たように、カント書におけるハイデガーは、超越論的構想力に、根源的な統一化の究極的働きを与えようとするがために、理性の理想と超越論的構想力の所産としての理想を、同一視することを躊躇しなかった。ここでは、超越論的弁証論は、拡大化された超越論的感性論の内部に吸収されている。それに対してレヴィナスにおいては、理性の理想は、経験的構想力の所産としての理想からだけではなく、超越論的構想力の所産としての理想からも区別される。人間の実践に統一を与えるのは、超越論的構想力ではない。実践的理性のみが、超越論的理想としての無限を合法的に目指すことができるのである。超越論的弁証論の真の使命は、レヴィナスにとっては、この無限を存在論的に取り扱うことの禁止にある。無限の概念は、いかに理論理性にとっては錯覚的であろうとも、実践理性にとっては不可欠であるというカントの教えに、ハイデガーは関心を払わない。彼はむしろ、存在についての問いの練り上げに注意を向けているためである。しかし、レヴィナスにとっては、超越論的理想の実践における必要性和、思弁における禁止は、カント哲学の究極的な価値をなしているのである。

結論

以上に確認したように、カント書においてハイデガーは、経験的な感性的直観と、非経験的な感性的直観（時間と空間）というカントにおける区別に着目することにより、カントの超越論的哲学のうちに、存在者とその存在そのものの区別を見て取る。ここからこそ、彼は自らのカント解釈を發展させる。それによれば、時間は存在と一をなす運動となり、時間と存在は根源的有限性によって特徴づけられることとなる。さらに彼は理性の理想（超越論的理想、つまり無限の理念）と超越論的構想力の所産としての理想を同一視する。つまり、超越論的感性論が拡大化され、それは超越論的弁証論を包含するにいたるのである。

このことからおのずと導かれるのは、人間が存在論的には無限の創造者であるということ、また、存在論的認識は超越論的理想に達するという、ハイデガーが明言を避ける帰結である。それは、無限の認識の僭称を牽制する超越論的弁証論の教えに反し、さらにはハイデガー自身の有限性の哲学にも反するものである。それゆえにこそハイデガー自身、カントの語る超越論的理想が「超越論的非真理」(GA3 245)であることを喚起しているのではないだろうか。対して、60年代末以降のレヴィナスは、一方で、ハイデガーによる超越論的感性論のカント哲学の体系からの解放をさらに推し進め、主体がそれと認識することなく受ける無限からの触発を、「老い」という時間の感性論として記述する。しかし他方で、超越論的理想が存在論的認識の彼方であることを強調することで、カント書に対する異議を発しているのである。

カント書のハイデガーにとって、存在とは、カントの超越論的感性論が語る非経験的かつ普遍的な感性的直観（つまり時間）である。対して、レヴィナスにとって、無限の理念は、あくまで超越

論的弁証論が扱う対象にほかならならず、それは、存在論的認識の彼方に位置する。以上により、なぜレヴィナスが、ハイデガーのカント書の影響を受けてなお、有限性ではなく無限を自らの哲学の旗印におくことができたのかが、明確となった。レヴィナスは無限の理念を存在（非経験的直観の対象）と存在者（経験的直観の対象）の彼方に位置づけることにより、カントの超越論的弁証論への忠実さを保持しているのである。

注

- 1) レヴィナスの思想形成において、ハイデガーのカント解釈が決定的な影響を持っていることは、これまでも指摘されてきた (cf. 合田正人『レヴィナスを読む——〈異常な日常〉の思想』日本放送出版協会、1999年、22, 34, 57, 74-76, 234-235頁)。とはいえ、無限の問題を軸として、カント書のいかなる点に対してレヴィナスが異議を申し立て、それが彼の哲学形成にどのようにつながっているのかを立ち入って探究した先行研究は、これまでに見受けられない。
- 2) カントにおいて、直観は無媒介的に個の対象にかかわるのに対し、概念は媒介的に様々な諸対象全般に関わる。ハイデガーはここから、認識とはまず第一義的には直観であるとし、思考は直観に仕える能力であるとする。よって「認識する」とは、ハイデガーによれば、「思考しつつ直観すること」である (cf. GA3 22sq.)。
- 3) カントは "Notio" を次のように定義している。「概念は経験的概念か純粋概念のいずれかであり、純粋概念は、それが（感性の純粋形像のうちにはなく）ただ悟性のうちに起源を持つがぎり、悟性概念 (Notio) と名づけられる」(KrV A320;B377)。
- 4) そもそもカントは、総合が一般に構想力の働きであると明言している (cf. KrV A78;B104)。
- 5) カントによれば「〔範疇は〕〔時間の超越論的規定の〕統一を形作る」(KrV A138;B177)。
- 6) カントの挙げる例では、小説中の理想人物などがこれに該当する。
- 7) 「カントのテーゼ」については、以下の拙論にて概要を提示した。「デリダと存在神学——カント、ハイデガー、レヴィナスの交錯する場所へ」、『現代思想』vol. 43, no. 2, 2015, pp. 308-321。
- 8) レヴィナスはここで明白に、次の箇所にも依拠している。「存在は明らかに実在的述語ではない、つまり、物の概念に付け加わることができるような何かの概念ではない」(KrV A598;B626)。
- 9) « Infini » in *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 8, 1968, pp. 991-994 ; AT69-8.
- 10) 「デカルト的伝統に反して、有限は、カントにおいて、無限に照らし合わせて理解されることはもはやない」。「〔統整的〕理念における無限は、超越論的仮象と呼ばれる錯覚を代価としてしか、現実化することはない」(AT84sq.)。
- 11) 「〔…〕ハイデガーにおいては、〔…〕実存の肯定的構造——世界・内・存在、気遣い、死・への・存在——からこそ、有限性が記述される」(AT86)。
- 12) レヴィナスによる引用は仏訳に倣っておりハイデガーの原文と異なるが、文意は同一である。
- 13) « Totalité et totalisation » in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, 1970, pp. 192-194 ; AT57-68.
- 14) 「意識から覚醒へ」(1974)においても同様の議論が見受けられる (cf. DQVI36sq.)。

文献引用記号（引用文中の強調はすべて原文に属す。□ 内の記述は引用者に属す。）

Kant, Immanuel : **KrV** : *Kants Werke. Akademie Textausgabe III. Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787* ; **KpV** : *Kants Werke. Akademie Textausgabe V. Kritik der praktischen Vernunft / Kritik der Urtheilskraft. Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Reimer, 1900sqq.* **Heidegger, Martin** : **GA** : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975sqq. ; **SZ** : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Niemeyer, 2001. **Levinas, Emmanuel** : **MO** : « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, mai-juin 1932, pp. 295-431 ; **Ph** : Recension « Phénoménologie », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, novembre-décembre 1934, pp. 414-420 ; **EDE** : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949-67], Paris, Vrin, 2001 ; **TI** : *Totalité et infini* [1961], Paris, Le livre de poche, 1996 ; **S** : « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 66, 1968, pp. 487-508 ; **PRP** : « Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft », in Fischr, Nobert (dir.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, Meiner, 2004, pp. 179-205 ; **P** : « La proximité », *Archives de philosophie*, vol. 34, 1971, pp. 373-391 ; **DD** : « Le Dit et le Dire », in *Le nouveau commerce, cahier 18-19*, printemps 1971, Paris, Nouveau quartier latin, pp. 19-48 ; **AE** : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Paris, Le livre de poche, 2001 ; **DMT** : *Dieu, la mort et le temps* [1976], Paris, LGF, 1995 ; **DQVI** : *De Dieu qui vient à l'idée* [1982/1986/1992], Paris, Vrin, 1998 ; **AT** : *Altérité et transcendance* [1995], Le Livre de Poche, 2014.

L'idée de l'infini au-delà de l'être et de l'étant
- En partant de la lecture lévinassienne de *Kant et le problème de la métaphysique*

Masumi NAGASAKA

La philosophie de Levinas sur l'idée de l'infini offre un contraste flagrant avec la pensée de Heidegger sur la finitude. Le présent article a pour but de réexaminer la pensée lévinassienne sur l'infini à partir de sa lecture du livre *Kant-Buch - Kant et le problème de la métaphysique* -, dans lequel Heidegger développe la problématique de la finitude. Pour quelle raison Levinas, tout en appréciant la philosophie de Heidegger, prend-il pour emblème de sa pensée l'idée de l'infini ? Afin de considérer ce point, nous examinerons tout d'abord le traitement que fait *Kant-Buch* de la notion kantienne de l'idéal transcendantal qu'est l'idée de l'infini, puis nous observerons ensuite la lecture que fait Levinas de *Kant-Buch*.

ラカンとストア哲学： あるいはドゥルーズ『意味の論理学』との距離

上尾 真道

はじめに：ストア哲学、ドゥルーズとラカンの間で

六〇年代フランス思想において、ストア哲学が、二人の例外的思想家をつないでいたことは興味深い事実である。そのひとりドゥルーズは、六九年に出版された『意味の論理学』を、この哲学について論じることから開始している。ストア哲学はここで、彼のプラトン主義の転倒の試みの最前線を担う新たな哲学者のイメージとして呼び出される。エミール・ブレイエを引きつつ早くも第二セリーで論じられる通り、ストア派とは、物体同士が混在し、相互に原因の連結を作り上げるものとしての運命を思考する一方で、そうした混在から生じる別の秩序として、出来事という非物理的なものを見出していた人々である（LS 13-8/上21-9）。彼らはこうして、高所の哲学者が深層に眨めるシミュラクルを、物体の表面における効果として浮上させる。ドゥルーズはまさにそこに、出来事としての意味が言葉と物との間を循環する様を追求するための探求の地平、つまり表面のトポスを見定めたのだった（cf. ラブジャード [2015] , 140-1）。

他方、同じ時代にやはりストア哲学への関心を明らかにしていたのが、精神分析家ジャック・ラカンである。「論理的で精神分析的な小説」（LS 7/上14）とドゥルーズが呼ぶこの本を、著者自身から寄贈されたラカンは、その数日後のセミナーでこれを取り上げコメントした。六九年三月一二日のエコルノルマルの講義の冒頭のことである。彼にしては珍しく絶賛と言ってよいが、ただし、自らの影響をだいぶ誇張しつつでもある。

「気づいて悪い気はしないが、彼は幸運にも時間を取ることができて、私の語りが表明してきたことのあるものばかりか——この語りが彼の本の中心にあることは疑いありません、というのもそこで自白されているからです、「『盗まれた手紙』の講義」がその導入になっており、入り口を定義していることも——、私の語りを助けてくれ、養い、あるときには装置を与えてくれたもの、たとえばストア派論理学のようなものまでも、ひとつのテキストに集めることができたようです」（Sé XVI 218-9）。

ドゥルーズが実際にどれほど、またどのように、ラカンからの影響を受けたか（否か）、言うことはそれほど簡単ではない。二人の直接の出会いについては、ドスの評伝が、そのあまり芳しくない成果を伝えているが（ドス [2009] , 201-204）、一方で確実と見えるのは、この時代、両者の間には、「構造主義」の時代の雰囲気ばかりでない、具体的な論点の共有が存在していたことである。実際、『意味の論理学』では、ラカンやその弟子たちの仕事の参照は言わずもがな、ラッセル、フレーゲ、そしてルイス・キャロルと、六〇年代のラカンが精神分析の論理学的基礎づけのために参照した著者たちが議論の中心で取り上げられている¹⁾。ラカンはこうした中から、敢えて「ストア

派」の名を挙げているわけだが、このことは我々の注意を引かずにはいない。古代から不意に呼び出されたこの哲学学派は、「構造主義」思想に靈感を与えた現代数学、現代論理学の列に並べるには、一見、いささかの外れに見える。例えばJ.-A. ミレールら若きノルマリアンたちが、ラカンに強く感化されてフレーゲを取り上げたのとは趣を異にしていよう。であるからこそ余計に、ラカンとドゥルーズの間にひらめくストア哲学という接続の線は、構造主義という装いの下に、六〇年代フランス思想がいかなる問いを胚胎していたか、探るためのヒントを与えているように思われる。

こうした関心から本稿は、主にラカンにおけるストア哲学の意義を明らかにすることを目指す。これまで、ドゥルーズにおけるストア哲学の意義についてはしばしば論じられてきたが（cf. 近藤 [2007]）、ここでは、そうした議論に先立つ一つの思想史的前提として、ラカンの探求の道のりを整理し、その上で最後に再び両者の接近について考察したい。

1. 「構造主義」再考

出発点として、ラカンとドゥルーズの間にある構造主義がどのようなものであったか、おさらいをしておこう。周知のように『意味の論理学』の一部は、それに先立ち執筆されたテキスト「構造主義を何に認めるか」と大きく重なっているが、まさにその重なる箇所に、ドゥルーズのラカン理解は描き出されている。この構造主義者ラカンの要諦は、ドゥルーズのセリー概念により記述されるのだが、その時、この例として幾つかの文学と併せて、ラカンの二つのテキストが参照されている。ひとつは『エクリ』所収の「盗まれた手紙」のセミネールであり、もうひとつが五二年に哲学コレージュで発表された「神経症の個人神話」である。

さて、ドゥルーズがすでに『差異と反復』で準備していたセリー概念は、『意味の論理学』では、構造を論じるための基本概念として姿を現している。構造が常に二つの異質なセリーからなる事、それらは相互に反映も同一視もされない仕方で組織化される事、そうした相互関係の中で特異性が配分される事、そして最後にこの二つのセリーはそれらの差異を生み出すパラドクスの要素に収斂していく事がその時論じられる（cf. LS 65-66/上100-101）。「盗まれた手紙」の例では、国王—女王—大臣と、警察—大臣—デュパンの間に、こうしたセリー化の方法が見出され、またその両者にまたがる「手紙」という対象が取り出されている。一方、「神経症の個人神話」の例に関しては、フロイトの症例「鼠男」（『意味の論理学』でドゥルーズは誤って「狼男」としている）に関して、「借金」という収斂の点を通じて結ばれる、親のセリーと子のセリーとの二つが取り出されている（LS 54/上82-83）。

ここで、ドゥルーズが「セリー的方法論に取り本質的」（LS55/上86）と呼ぶこの後者のテキストに戻り、ラカンの実際の議論を確認しよう。「鼠男」症例（Freud [1941]）は、フロイトが神経症の「中核コンプレクス」という考えを打ち出す強迫神経症の症例として知られているものだが、哲学者に向けてのこの講演の中で、ラカンはこれについて、誕生以前から主体を待ち受ける「家族的星座」（MIN 20）を強調している。すなわちこの症例では、借りてもない借金をともかく返さねばならないという強迫をめぐり、主体の生まれる以前にその父親が行った選択、貧しい恋人を捨て、金持ちの婚約者を選ぶという選択が主体のうちに反響を持つ様が浮び上らされているのだ。これを

受け、ラカンは、親と子の二つの世界が、単純な解決を与えられない仕方て接続される様を強調する。「状況が示すのはある種の多義性、複視である。負債という要素は同時に二つの面におかれている。まさしくこれら二つの面を一緒にすることの不可能性のなかで、神経症者のドラマすべてが演じられる」（MIN 30）。

このような症例を、ドゥルーズはセリーとして取り上げるのだが、ここで我々の目を引くことの一つは、彼がこの症例における子、すなわち主体の側をシニフィアン（*le signifiant*）のセリー、親の側をシニフィエ（*le signifié*）のセリーと呼んでいることである。このことは、おそらくラカンのその後の五〇年代の論の展開を思えば、いささか意外であろう。というのも、ソシュール言語学の積極的利用を開始することで、ラカンがその後に展開したのは、シニフィアン連鎖の優位による主体の決定という方向性のように思われるからだ。実際、言語学的な理論化の試みの中で、主体の誕生以前にある「家族的星座」は、「シニフィアンの宝庫」（E 806）たる〈他者〉の言説である、とされていく。さらに、シニフィアンの優位が強調され、シニフィエの次元が従属的なものへと落とし込まれる。「シニフィアン理論の還元主義的性格」と後にガタリが呼ぶこの傾向は（ドス [2007] , 13）、例えば五七年の論文「文字の審級」での、次のような言に端的に表現されるだろう。「主体は、言語の奴隷とみえるかもしれないとしても、それ以上にひとつの言説の奴隷なのである。彼は生まれたときに、固有名という形にすぎないにせよ、その位置をこの言説の普遍運動のうちに書き込まれている」（E 495）。

このようにして出てくるものは、例えばアルチュセールが、その「言語の形式上の構造とその「メカニズム」が持つ優位性」（Althusser [1993] , 38）を強調するような、ラカンの構造主義精神分析理論である。一方、ドゥルーズのラカン読解は、ここでは全く独自の道に置かれていることは重要だ。シニフィアンとシニフィエは、彼にとっては二つのセリーにおける意味の機能に応じて定義されている（LS 51/上78）。例えばドゥルーズはある箇所でこれを、「存立するもの *insistant* としての意味」と「後から加わるもの *survenant*」としての意味の配置により区別している（LS 266/下94）。あるいは二つのセリーをシニフィアン、シニフィエへ割り振るのは、意味の配分を司るパラドクスの要素である。シニフィアンのセリーにおいてパラドクスの要素は過剰としてあり、シニフィエのセリーにおいては不足としてある、とする定義だ。こうしたパラドクスの要素を中心に、同時成立的な二つのセリーの差異形成的関係を記述しようとする点には、いわゆるラカンのシニフィアン優位をドゥルーズが越えていこうとするさまが見出されるだろう。

しかしそれでもやはり、我々はここでラカンの五二年のテキストにとどまって、両者の接近にも目印をつけておきたい。強迫神経症患者の側をシニフィアンのセリーとみなす、言い換えれば、「負債」というパラドクスの要素を過剰として含むセリーとみなすドゥルーズの見解は、このテキストでラカンがさらに展開する主体化の議論との関係から、光をあてることができるように思われるのだ。鼠男に関する議論に続けて、図式的であるがと断りつつ、ラカンは強迫症の男性主体一般に関する議論を提示している。男性主体にとっては社会的役割の引き受けが、その主体化にとって欠かせないとしながら、ラカンはそれに伴う性的対象の二重化を指摘する。彼曰く、一方で、社会的同一性の獲得に伴い、主体はそれに相応の対象と付き合うが、そこにはどこか「打ち消しの雰囲気」が漂う。他方では、その反対の極に情熱的な追求の対象としての人物が現れ、そこで主体は「致死

的な次元の同一化」にまで押しやられる。「この人物に対して、彼は、世界の中で彼を表象して自分の身代わりに生きる任務を任せる。実際、それは彼ではない。彼は排除されていると感じる。自分の生の外へと。彼は生の特殊性と偶然性とを引き受けることができない。自分の實在に一致していないと感じ、行き詰まりが生み出される」（MIN 33）。ここに示唆されるシュミツソー的な「分身」の主題には、のちにラカンが作りこむことになるシェーマLの先取りを見ることもできよう（cf. Sé II 311）。しかし、ここで強調せねばならないのは、こうした対象に伴う、「致命的」ないし精神分析の古典的表現として言えば「不気味な」特徴であるだろう。この致命的な「ナルシズムの関係」を、症状と主体性の共-生成的な構造として探求すること、そこにこそ、ラカン理論を貫く一つの問題を見ることができる。過剰に伴う主体性の理論、あらかじめ失われた恋人のための「空虚な座place vide」を伴う主体性の理論としてのラカンである²⁾。

してみればドゥルーズによるラカン読解は、まさしく、ラカン理論の基礎にある、こうした主体と空白の二重性をセリー構造として整理したもののみなせるだろう。我々は次いで、ラカン自身がこの問題へとどのように再び取り組むことになるか、確認していきたい。

2. 「運命の彩」

言説への従属の裏面としての致命的ナルシズムという問題を提示していた五二年のこの講演のことを、ラカンは六一年五月二四日のセミナーの中で再び取り上げている。『転移』というテーマで続けられていたこの年度のセミナーでは、分析臨床における分析家の機能が問題とされていた。そうした文脈のもと、ラカンは五二年の講演を思い出し、その後、次のように述べている。「被分析者は分析に何を探しにきているのか。見出すべきものを探しに来ているのだ。いやより正確にいうなら、彼が探するのは、まさに何か見出すべきものがそこにあるからなのだ。彼にとって見出すべき唯一のもの、それはまさしく、極めつけの転義、転義中の転義である。彼の運命というやつだ。……運命、それは何か彩figureの次元にあるものである。つまり修辞の彩と言うのと同じく、運命の彩と言うためにこの語を使って言えば」（Sé VIII 376）。

さらに、ここで重要なのは、ラカンが次のように強調していることである。この運命と精神分析の関係を忘れることは精神分析の起源を忘れることだ。「もしフロイトの発見が我々に教えたことがあるとすれば、それは、症状のうちに、運命の彩と関わる一つの彩を見るように、ということである」（Sé VIII 379）、と。

我々はこの、精神分析実践を基礎付ける問いとして、運命が強調されているのを見出す。こうした強調の意義を十分に理解するためには、ラカンのいわゆる「フロイトへの回帰」という旗印との関連を考える必要があるだろう。つまりここでは数々の「セラピー」的精神分析の分派と一線を画すような、純粋精神分析の身分が問われているのだ。分析において、治療の要求よりも起源的なものとして、運命の彩の探求を置くこと——これは、個別実践そのものの指針であるべきのみならず、その実践の経験と理論を教育として伝えていくという精神分析運動に関わる課題である。

こうした観点から見る時、運命の問いを引き継ぐものとして、六四年に自らの学派を立ち上げたラカンにおける「原因=大義 cause」の重要性を考える必要があるだろう。すなわち「精神分析的原因

＝大義」(AE 229)である。彼が先立つセミナーの中で与えている cause 概念の説明に耳を傾けたい。「無意識という cause——この cause という語は、多義的に捉えられるのがわかる。支持すべき大義であり、同時に無意識のレベルにおける原因の機能——この cause は、必ずや失われた原因＝大義として理解されねばならない、ということである。それが、この原因＝大義を獲得する唯一の可能性である」(Sé XI 116)。

実践とその伝達の二重の水準において、原因は喪失との関連から問題化される。繰り返しになるが、分析臨床の中で明らかになるような喪失だけが問題なのではない。精神分析運動全体が、この原因との関係を立て直す必要があるのだ。ラカンには二つの道が見えている。諸々の個別分析実践が調和など意に介さず散らばっていくのか。あるいは「原因の超越論的分析によってでなくては、客体化など不可能な何かのレベルで概念を磨きあげるか」(Sé XI 117)。無論、ラカンが選ぶのはこの後者の道である。

ラカンはこの道についてここでは幾らかの手がかりのみを与えている。彼によれば、「効果のロンド」のうちに参加しようとする、「超事実的、原因的次元の圧力」を認めることが必要である。ここでは原因の「失われた」という特徴は、単なる不在としてではなく、超事実的な *transfactuel* 関わりとして探求されている。こうして彼は以下のような「無意識的原因」の定義を試みている。「この場所で、無意識的原因を定義せねばならない。存在者としてではない。οὐκ ονつまり非存在者としてでもない……この原因は μη ονである。存在がまだ到来していないにも関わらず、それを存在者とするような禁止の μη ονであり、確信の基礎となるような不可能性の機能である」(Se XI 117)。

我々はこのような議論のうちに、五二年の主題が姿を変えて現れるのを見るだろう。問題であるのは、存在することの否定ではなく、未到来のものに存在者としての身分を与えるための「空虚な座」なのだ。この主題は我々に古代ギリシャの存在論の検討を促すかもしれないが⁹⁾、ここではそれよりも前に、ラカンがまさしくこの μη という否定辞の機能を取り上げた箇所を思い出すのが良いだろう。ソフォクレスの戯曲『コロノスのオイディプス』にあるオイディプスの最後のセリフ「生まれてこない方が μη φύσαι」を取り上げながら、彼はこの接続法的に使用される否定辞には、主体の表れを見るべきなのだ¹⁰⁾と論じている(Sé VII 353)。ただしそれは、致命的な出会いを今や果たさんとする主体である。ラカンは言う、この選択に基づき「オイディプスの人間的実存は、終わらざるをえない。彼の実存はあまりに完成されてしまったので、万人の死、つまり偶発的の死を死なず、代わりに自分で自分の存在を抹消するような真の死を死ぬのである」(ibid)。

我々はここで自らの消失と対となった主体のあり方を認める。繰り返せば、それはただの不在ではなく、より積極的な死との出会いなのだ。かくして六四年のセミナーでは、不在を生み出す法の秩序(オートマトン)に変えて、真の死へ向かう選択に主体を連れ戻すような、原因との出会い(テューケー)が問題とされることとなる(Sé XI 53-62)。「運命の彩」という問いは、精神分析実践における未到来の原因との待ち合わせとして理論化されていくのである。

3. ラカンのストア的記号論

こうした運命をめぐる議論は、ラカンのシニフィアン理論にも刷新を迫るはずである。実際、

六〇年代のラカンの考察は、主体を「特異性／単称性」において位置づけ直すという努力と関わっていた。そうした記号論をめぐる反省は、この間を理解し損ねていた彼の教え子たちの議論との関係からも理解できるだろう。ボンヌヴァルコロックでの発表においてラプラッシュとルクレールが行ったラカン理論の解説は、語の多義性を一次的とみなすものであり(Laplanche [1981], 296-308)、まさしくその点をドゥルーズは、『意味の論理学』の最後の脚注で、条件付きではあれラカンへの批判として取り上げたのだった(LS289-90/下104)⁴⁾。一方、ラカンは、かつての弟子のこの見解について六四年のセミナーで批判的に論じ直している。「解釈は全ての意味に開かれていない。解釈なら何だって良いわけではない。それは意義のある解釈、失敗するはずのない解釈である。とはいえ主体の到来に欠かせないのはこの意義ではない。欠かせないことは、どんな——ナンセンスで還元不能でトラウマ的な——シニフィアンに自分が主体として従属しているか、主体がわかることである」(Sé XI 226)。すなわち解釈は、主体をその特異性へと差戻す行為として位置付けられるのだ。

このことは六四年以降に確認できる大きな理論変化を説明する。つまりソシュールの記号論の参照では後景に退いた「指示物 *référent*」の次元、記号が参照するものの次元が、再び理論的射程に入ってくるのだ。六四年度講義『精神分析にとっての重大問題』では、「シニフィアンと主体の関係」が、「指示物」との関連のもとで次のように位置付けられている。

「主体を先ほど、意味と呼んだものに具体化したのが、この意味のうちで主体は主体として消え去る。そう、〔シニフィアン／シニフィエを分かつ〕横棒のところで意味の効果が生み出される。今日の私の出発点は、もし最初に指示物がなければ、どれほどシニフィエの効果があらゆる意味に開かれてしまうのかを示すことであった。意味の効果は、それとはまったく別である。シニフィエの側での意味の効果の側面は、意義なし *unmeaning, non-signification* なのではなく、無意味 *meaningless*、つまりナンセンスという表現で翻訳されるものである。われわれの分析経験で重要なものを切り出すために知るべきは、探求されるのが意義の無限の大海ではなく…この無意味の障壁…つまりシニフィエの側で意味が提供する拒絶の面であるということだ」(Sé XII 19)。

このような議論の組み立てにおいて、第一にラカンは、意味と意義を区別して論じるフレーゲやラッセルの現代論理学を参照している (Cf. 立木 [2007] 二章)。だがさらに、この視点のもとラカンがストア論理学へ接近した可能性をここでは考えておきたい。ヤコブソンのフランス語著作『一般言語学』は、しばしばシニフィアン／シニフィエの対の起源がストア派に遡ることを指摘しており、この点は特に七〇年前後にラカンも繰り返すことである (cf. Sé XX 22)。またさらに、ストア派へのこうした遡行は、三項関係の記号論の再導入を可能にするだろう。ストア派の論理学は、音声であるセマイーオン、概念であるセマイーノメノンに加え、記号が指し示す事象であるチュンカノンの三つ組みを提示するものとして知られていたからである⁵⁾。

この当時にラカンが実際にどのような文献でストア哲学に触れていたかを示す資料は、今の所見当たらない。推測にすぎないとはいえ、六二年に第三版が出たプレイエの『初期ストア哲学における非物体的なものの理論』が与えた影響を考えてみることは、それほど的外れではないだろう。特にこの第二章第一節では、異国人を含む発話状況の例を引き合いに、物体の表面に付加される「意

味される」という非物体的属性、レクトン（表現可能なもの l'exprimable）について論じられている（Bréhier [1907] , 14/29-30）。ラカンはこのレクトンについて、六五年四月七日及び五月六日の講義で、ある議論を展開しているのだから、それを確認してみたい。

ここでは、どこかの言語学者が持ち出した例のパロディとして、恋人同士の逢いびきのための記号のことが語られている（図1）。窓の左端にカーテンが寄せてあり、これが「seule」を示す。また植木鉢の数によって時間が示される。五つの植木鉢、すなわち「cinq heures」である。部屋では女が、男がやってくるのを待っている。

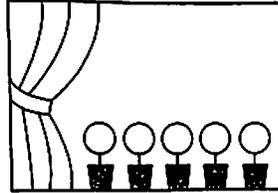


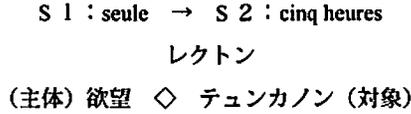
図1 六五年四月七日の図

ラカンの説明は分かりやすくはないが、いくらか筆者の読みを交えつつ、ここでの議論の理解に努めてみよう。ラカンは、まずこの図が恋人同士の逢いびきであるということを踏まえて、「seule」のうちに、これとつがいになるべき別の「seul」、すなわち男の到来の契機を透かしみる。したがってここで待ちぼうけの主体が表象されるなら、それは男の到来により裏打ちされる主体、「このseulが来なければ気落ちするものとしての主体」である。さて、この事實は、「seul」が「cinq heures」に送られる時に開かれる宙吊りの時間においてこそ顕になるだろう。まさにそこには、対象の到来の未完了の様相においてこそ、維持される主体が見出されるのだ。そのためにラカンは「seule」と「cinq heures」の二つのシニフィアンの「間隙において、このseul〔男〕が対象aの機能として…孤独を埋める唯一の男として」呼びださねばならないと述べ、そのうえで、次のようにストア派の用語を借用する。

「シニフィアン構造としてこれが支えられ持続するのは……レクトンが……欲望の機能が構築される開かれを、あけっ放しにしている限りにおいてです。このレクトンが差し向けられるひとは、彼がそれを読もうと読むまいと、レクトンのうちで、この開けのうちで機能するよう呼び出されています」(Sé XII 296)。ここでラカンは、ストア派が設けた二つの区別、物体的でもあるような語から、非物体的であるような命題や判断の水準への移行の瞬間を捕まえようとしていると言えるだろう。シニフィアンのざわめきが、読まれうるものとして生じるような開かれである。「レクトン」はここでは、シニフィアン連鎖の欲望形成的な瞬間を指している。実際、ラカンは後に、レクトンの翻訳として自らが五五年ごろ、シニフィアン連鎖において、文の終わりから遡及的に意味生成的なまとまりが作られる機能を示すために提示した「刺し縫いの点」という概念を提案している(AE 390)。

さてラカンは、こうした「レクトン」の開けのうちで、二つの方向性を区別している。ひとつは「待ち合わせ」の実現であり、ラカンはここで語源を踏まえつつ、そこにストア派のテュンカノン、すなわち指示対象との出会いを置く。さらに別の方向がある。それは主体が自らを〔彼にとって〕

「唯一の女 la seule」と見なしているような幻想であり、そこでは欲望が結果に至る手前のところで宙吊りにされている。ここでの議論を、筆者の手により以下に図式化してみたい。



ここでは *seule* の孤立が、*cinq heures* という別のシニフィアンとの関係の中で読みの可能性を与えられるということがまず示されよう。この二つのシニフィアンは、こうしてレクトンの表面を構成し、そこに主体と対象を呼び出す。主体とは、このレクトンのうちで、出会い（損ね）の対象との吊り合いのもとに引き出されるものなのだ。こうした主体と対象の分配の平面は、まさしくラカンが「幻想」と呼んだものに他ならない。付言すれば、ラカンはさらにここで臨床的な応用を試み、対象の方に固執するものを神経症、欲望の主体の場に留まるものを倒錯としている（また、レクトンそのものが重要性を増すものを精神病とする。この病態に関して、意味生成の機能不全ではなく、むしろ臨床的にも観察されるその過剰繁殖が強調されているのであろう。）

まとめると、ストア派をめぐるラカンのこうした議論は、シニフィアン連鎖の議論を二つの点で先に進めようとしているとみなせよう。第一にシニフィアン連鎖が主体を捉え決定し構成するのだというのではなく、むしろ、そのような構成の手前において、物体の秩序から可読性それ自体が生まれる宙吊りの時間が指摘される。第二に、そうした幻想の次元でこそ、主体は、指示物との延期された出会いのもと、固有の仕方では表象され、維持されるのである。

4. 結論：幻想の構造主義

以上を通じ、我々は、ラカンの理論的取り組みの中で、ストア哲学の読解が果たした役割を見てきた。シニフィアン連鎖と主体の関係を中心に組み立てられるラカンの構造主義には、その初めから、失われた原因（あるいはそれを待ち受ける「空虚な座」）との出会いという問題がつきまわっている。ラカンは、この問題を主体にとっての「運命の彩」に関わるものとして、精神分析の実践内部で扱おうとしたのだが、六四—六五年におけるストア哲学の参照は、まさしくそうした実践の基盤を、理論的に準備することに寄与したものと考えられよう。ストア派の「レクトン」に寄り添って語られる欲望の開かれの契機、未到来のものとして対象を呼び出すこの契機が、シニフィアン連鎖の上に、いわば立ち込める霧のような次元を開き、そこに主体と対象のカップルを一つの効果として配置するのである。こうしてラカンは、ストア派を媒介とすることで、シニフィアンの言説的連鎖の支配下から、幻想という効果の舞台上へと、主体が問われる場を移動させたのだ。

構造主義の思想史という面からは、ここに、幻想的效果の問題系と呼ぶべき局面の到来を見出すことができよう。またそこにこそ、この時代のラカンとドゥルーズの思想的共鳴の中心をも見定めることができる。もちろん、言語の圏域の内部にとどまり、（音という物体としての）シニフィアン連鎖とその効果の表面を分けるラカンに対して、ドゥルーズ固有の重要な視点も確認しておかね

ばならない。つまりドゥルーズでは、シニフィアンとシニフィエのセリーの関係それ自体を表面のトポス上に位置付けることで、かえって深層、あるいは記号的表面の破断における物体の一次秩序へと（アントナン・アルトー及びメラニー・クラインに依拠しつつ）思想の射程を伸ばすのである。こうした両者の違いは、ストア派に戻れば、まさに物体の混在たる「運命」の捉え方に関する差異としても理解される。ラカンにおいてそれはシニフィアンの宝庫たる言語的〈他者〉であるが、ドゥルーズにおいては、ニーチェを引き合いに述べられるとおり、病や死のうちに実現される身体的次元もそこで考慮される（LS 131-2/上196）。この点は、その後の両者の交錯を捉える点でも重要な視点を供すると思われるが、詳しい検討は別の機会に譲らねばならない。ただしラカンにとっても、六五年以降、享楽概念の掘り下げとともに、記号的〈他者〉を身体性のもとで読み替えていく試みが着手されることを、本論の射程に関わるラカン理論のその後の展開として述べておきたい。

いずれにせよ最後に改めて確認しておきたいのは、こうした理論的作業のすべて、ラカンにとっては、精神分析実践の操作に、一つの教育可能な理論的形式を与える努力と関わっていた、という点である。寝椅子の上で、未だ言表として聞き取られるか定かでない（むしろ絶えず失敗する）音の響きを連ねることが、いかなる精神分析的な効果を産出しうるのか。ラカンによるシニフィアンの定義、「シニフィアンは別のシニフィアンに対して主体を表象する」の傍に、セクストス・エンペイリコスの言、「あらゆる物体は別の物体に対して（前者が後者へ作用するとき）非物体的なものを原因する」（Bréhier [1907], 12/26）を並べてみるならば、まさに主体が表象として提示されるその横に、その出現自体を、特異的出来事として把握する機会も生じることが示唆されよう。シニフィアンの音的列がこうした出来事でありうることを認めるときに、まさしくそこで表象される主体と、期待される意味を担う対象との出会いの舞台が、介入すべき局面としての輪郭を取りもどす。我々は、ラカンの精神分析を、こうした出会いの場面に我々を連れ戻そうとする企てとして理解できるのである。

注

- 1) ルイス・キャロルについてラカンは、六四-六五年のセミナーでキャロルのテキスト『不思議の国のアリス』の分析を予告しており、また六六年末にはラジオ『フランスキルチュール』でキャロルへのオマージュについて語っている（Lacan [2003]）。ドゥルーズは第六セリーの最後の注で、ラカンに現れるキャロルの影響についてコメントしている（LS 55/上86）
- 2) この点は、ラカンが唯一『意味の論理学』について中身のある、しかし奇妙なコメントを行っている箇所の理解に役立つかもしれない。そこで彼は、ドゥルーズがシニフィエの側で不足としてあるとした対象 =x を、ぶらぶらうろつく「風船人形」と呼び、さらに「女」と関連付けている（Sé XVI 227）。ラカンの運命のテーマと「愛」の関連について Eleb [2004] も参照のこと。
- 3) この点に関しては六四年度講義内で扱われるプラトン『ソピステス』の読解が重要であるが、別所に譲る。ラカンとギリシャ哲学については Cassin [2012] を参照。
- 4) この点について、六九年度のセミナーの枠内で、ジャック・ナシフが発表を行っている。
- 5) この最後の次元があることは、ストア派論理学をフレーゲと接近させる展望を開くことをロングが指摘

している（ロング [2003] , 209）。

文献

- L. Althusser, [1993] , *Écrits sur la psychanalyse*, STOCK/IMEC.
- É. Bréhier [1907] , *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Librarie Alphonse Picard Fils, 1907 / 『初期ストア哲学における非物体的なものの理論』江川隆男訳、月曜社、二〇〇六年。
- B. Cassin [2012] , *Jaques le Sophiste : Lacan, logos et psychanalyse*, Epel.
- S. Freud [1941] , *Bemerkungen über einen Fall von Zwangneurose*, *Gesammelte Werke VII*, Fischer.
- D. Eleb [2004] , *Figures du destin : Aristote, Freud et Lacan ou la rencontre du réel*, Érès.
- G. Deleuze [1969] , *Logique du sens*, Les éditions de minut / 『意味の論理学』小泉義之訳、上、河出文庫、二〇〇七年（本文中、略号LSで示す）。
- J. Lacan [1978] , *Le séminaire livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil.（本文中ラカンのセミネールは略記号Séに巻号のローマ数字を付して示す。以下同。）
- J. Lacan [1986] , *Le séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Seuil.
- J. Lacan [2001] , *Le séminaire livre VIII : Le transfert*, Seconde édition corrigée, Seuil.
- J. Lacan [1973] , *Le séminaire livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil.
- J. Lacan [1999] , *Le séminaire livre XII : Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Association freudienne internationale (hors de commerce)
- J. Lacan [2006] , *Le séminaire livre XVI : D'un Autre à l'autre*, Seuil.
- J. Lacan [1975] , *Le séminaire livre XX : Encore*, Seuil.
- J. Lacan [1966] , *Écrits*, Seuil.（本文中略号Eで示す）
- J. Lacan [2001] , *Autres écrits*, Seuil.（略号AEで示す）
- J. Lacan [2003] , « Hommage rendu à Lewis Carol », *Ornicar?* No.50.
- J. Lacan [2007] , *Le mythe individuel du névrosé*, Seuil.（本文中略号MINで示す）
- J. Laplanche [1981] , *Problématiques IV*, PUF.
- ダヴィッド・ラブジャーード [2015] , 『ドゥルーズ-常軌を逸脱する運動』堀千晶訳、河出書房新社。
- フランソワ・ドス [2009] , 『ドゥルーズとガタリ：交差的評伝』杉村昌昭訳、河出書房新社。
- 近藤智彦 [2007] , 「「出来事」の倫理としての「運命愛」—ドゥルーズ『意味の論理学』におけるストア派解釈」小泉義之・鈴木泉・楢垣立哉編『ドゥルーズ／ガタリの現在』, 平凡社。
- 立木康介 [2007] , 『精神分析と現実界』, 人文書院。
- アンソニー・A. ロング [2003] , 『ヘレニズム哲学』金山弥平訳、京都大学学術出版会。

本研究は科研費若手研究（B）「現代精神医療倫理におけるラカン派精神分析思想の位置づけと意義に関する研究」（15K16614）の助成もと進められた。

Lacan et la philosophie stoïcienne, ou la distance de *Logique du sens* de Deleuze

Masamichi UEO

J'essaie, dans cet article, d'éclairer comment Jacques Lacan se réfère à la philosophie stoïcienne pour élaborer sa théorie dans les années 60, en partant de la comparaison avec Gilles Deleuze, notamment son livre *Logique du sens*. En premier lieu, je reprends le texte de Lacan, intitulé « Le mythe individuel du névrosé », auquel Deleuze se réfère pour illustrer sa propre idée de structuralisme, afin d'isoler le problème du narcissisme mortel. Puis, je montre que Lacan aborde ce problème sous le thème de « la figure du destin », thème qui est crucial à la fois pour la pratique psychanalytique et pour sa transmission. Troisièmement, j'envisage la référence à la philosophie stoïcienne dans son séminaire des années 64-65, pour voir comment il redéfinit le sujet en tenant compte de ce thème. Enfin, je réfléchis de nouveau sur la relation entre Lacan et Deleuze à propos de l'interprétation de la philosophie stoïcienne.

La déterritorialisation du signe : l'origine de la langue et l'origine de la société chez Deleuze et Guattari

Evgeny BLINOV

1. Passage à la politique.

La parution de *L'Anti-Œdipe* marque le célèbre « passage à la politique » que Deleuze lui-même lie à mai-68 et à la collaboration avec Guattari¹⁾. Après le succès éditorial et public de cet ouvrage²⁾, celui-ci a été voué à un oubli relatif et même, selon certaines évaluations, « déposé sur la vitrine de curiosités soixante-huitardes »³⁾. Il arrive fréquemment que l'on qualifie *L'Anti-Œdipe* de « livre des ruptures », et plus précisément de « machine de guerre » lancée contre le structuralisme⁴⁾. Les questions afférentes à la langue n'y sont cependant abordées que de biais, souvent à travers les références aux auteurs que l'on considère encore comme des alliés dans la campagne contre un structuralisme devenu dogmatique et « impérialiste » : Lyotard et Derrida. Dans *Discours, Figure* de Lyotard, Deleuze et Guattari entrevoient « la première critique généralisée du signifiant »⁵⁾, tandis que chez Derrida figure une réflexion primordiale sur l'origine de l'écriture, qui permet d'introduire une hypothèse importante à propos du « signe territorial primitif »⁶⁾ qui va déterminer non seulement l'évolution de leur traitement du problème des signes, mais aussi sa portée politique.

Bien qu'il s'agisse sûrement de la phase critique ou, pour reprendre la terminologie nietzschéenne, de la « période du Lion » du projet de *Capitalisme et Schizophrénie* (celui de « chameau » se rapportant à ses travaux sur l'histoire de la philosophie des années soixante et celui d'enfant à la période qui s'ouvre avec *Mille Plateaux*), Deleuze et Guattari introduisent un certain nombre de distinctions essentielles telles que celles entre le molaire et le moléculaire, et entre la déterritorialisation et la reterritorialisation. La première de ces distinctions semble tout d'abord n'avoir rien d'original et correspondre à la différence entre les niveaux micro et macro de la recherche qui commence à s'imposer dans les sciences sociales à la suite des sciences naturelles. La seconde est le néologisme inventé par Deleuze et Guattari, qui a un certain impact dans les diverses sciences humaines. Selon l'affirmation de Deleuze, la distinction entre le moléculaire et molaire vient plutôt de Guattari, mais elle donne une dimension nouvelle au concept de fonctionnalisme qui était au centre de la réflexion méthodologique de Deleuze. Dans son étude sur l'« empirisme supérieur » de Hume, il précise qu'il faut éviter de confondre le fonctionnalisme avec l'utilitarisme⁷⁾. Avec la distinction entre les « machines moléculaires » et les « machines molaires » on peut finalement affirmer à propos du fonctionnalisme :

Il n'y a de fonctionnalisme qu'au niveau sub-microscopique des machines désirantes, agencements machiniques, machinerie du désir (engineering) ; car, là seulement, fonctionnement et formation, usage et montage, produit et production se confondent. Tout fonctionnalisme molaire est faux, puisque les machines organiques ou sociales ne se forment pas de la même manière qu'elles fonctionnent, et que les machines techniques ne se montent pas comme on s'en sert, mais impliquent précisément des conditions déterminées qui séparent leur propre production de leur produit distinct.⁸⁾

Cette précision s'avère d'autant plus intéressante qu'elle explique l'abandon du projet de la généalogie : la genèse n'explique pas le fonctionnement des institutions et on peut donc conclure ainsi que le tort de l'histoire universelle du dix-huitième siècle était de confondre l'origine de la langue (besoins, émotions) avec son fonctionnement au sein des sociétés modernes.

2. Déterritorialisation du signe : l'origine de la langue et l'histoire universelle

En ce qui concerne la notion de « territoire », elle est directement liée à la théorie des signes et à la question de l'origine de l'écriture et de son rôle dans la genèse des structures étatiques. Le « signe territorial primitif » précède l'intervention du « graphisme » qui subjugue la voix, et ainsi « ne vaut que pour lui-même »⁹⁾. Ce stade dans le cadre de l'analyse de « l'histoire universelle » correspond aux sociétés dites « primitives » et orales. En un sens, Deleuze et Guattari précisent que ces sociétés « ne manquent pas du graphisme » mais restent indépendantes et « marquent sur les corps des signes qui répondent à la voix »¹⁰⁾. L'invention du graphisme qui « subjugue » la voix correspond au stade suivant qu'ils qualifient de « civilisations barbares ». C'est à ce moment-là que la sémiotique saussurienne entre en jeu : la fameuse doctrine du caractère arbitraire du rapport entre le signifié et le signifiant est à l'origine de la « souveraineté » de la langue fixée par l'écriture :

Le signifiant, c'est le signe devenu signe de signe, le signe despotique ayant remplacé le signe territorial, ayant franchi le seuil de déterritorialisation ; *le signifiant, c'est seulement le signe déterritorialisé lui-même*. Le signe devenu *lettre*. Le désir n'ose plus désirer, devenu désir du désir, désir du désir de despote. La bouche ne parle plus, elle boit la lettre. Le corps ne se laisse plus graver comme la terre, mais se prosterne devant les gravures du despote, l'outre-terre, le nouveau corps plein.¹¹⁾

Ainsi, c'est le « signifiant despotique » qui opère le passage entre deux formes de représentations qu'on nomme respectivement « territoriale » et « impériale », et soude l'invention de l'écriture et l'émergence de la première forme étatique avec ses mécanismes de « répression-refoulement ». Par conséquent, la première rupture, que l'on peut à juste titre comparer à la description rousseauiste de la sortie de « l'état naturel », est une « effroyable » mnémotechnique nietzschéenne qui marque et mutile les corps et produit ainsi le premier codage, « le système cruel de signes inscrits qui rend l'homme capable de langage, et lui donne une mémoire des paroles »¹²⁾. La deuxième rupture correspond à la déterritorialisation ou au décodage des signes primitifs territoriaux par les « fondateurs d'Etat », qui signifie la « rupture phonographique » et l'initialisation du signe déterritorialisé dans la forme de l'écriture. C'est pour cette même raison que, dans la version de l'histoire générale de Deleuze et Guattari, la deuxième rupture revêt une importance prépondérante : « il n'y a jamais eu qu'un seul Etat »¹³⁾. Par rapport à cette destruction ou à la « conservation dérisoire » des codages primitifs, les ruptures consécutives, telles que celles entre la *polis* grecque et le christianisme, l'humanisme bourgeois et la société industrielle tracées par Nietzsche semblent secondaires. Ces grandes ruptures ont leurs corrélats exacts dans « l'invention » du langage et de l'écriture.

On peut parler d'un curieux anachronisme, ou si l'on trouvait ces schématisations convaincantes, d'une évidente intempestivité de ces exercices d'« l'histoire universelle » auxquels Deleuze et Guattari trouvent

« assez d'innocence »¹⁴⁾ pour les pousser bien au-delà de ce que prescriraient tant le nietzschéisme que le marxisme qu'ils revendiquent au même moment. Leur attitude nous fait plutôt penser aux grandes utopies de la philosophie des Lumières assez innocentes à l'égard de l'histoire linguistique puisqu'elles considèrent que cette dernière n'en est encore qu'à ses prémices¹⁵⁾. En reliant la genèse des formes étatiques aux stades du développement du langage, ou, plus précisément, de la sémiotique, ils feignent de réexaminer (non sans ironie et surtout sans oublier leur « anti-hégélianisme généralisé ») les grands débats du dix-huitième siècle sur l'origine de la langue et son rôle dans la formation du « lien social ».

La revitalisation de cette discussion avait été récemment effectuée par Lévi-Strauss et Derrida avec leur analyse de la théorie rousseauiste de l'origine de la langue et de son contexte général¹⁶⁾. Le célèbre essai de Rousseau s'ouvre avec l'affirmation suivant laquelle « la langue est la première institution sociale »¹⁷⁾, qui est, selon Derrida, conforme à l'esprit du projet de la sémiologie saussurienne¹⁸⁾. Néanmoins, pour Deleuze et Guattari, cette hypothèse ne peut être fondée qu'à condition que l'on trouve une forme de représentation qui corresponde à l'ensemble des institutions sociales qui caractérisent les « sauvages », les « barbares » ou « civilisés ». En ce sens, la langue susceptible de normalisation, et, partant, d'une étude dite « scientifique », est une première institution de la société barbare avec sa domination du « signifiant despotique » qui rend possible l'écriture. Telle est la première réponse indirecte à Saussure : l'invention de l'écriture effectuée à travers la déterritorialisation du signe fut sans doute la première *révolution dans la langue*. On peut parler de la révolution dans la langue car il s'agit bien d'une « coupure ou d'un saut » au sens nietzschéen ou de l'action consciente et volontaire des « fondateurs de l'état » qui détruisent les « codages primitifs ».

3. Machine capitaliste et reterritorialisations réactionnaires. Vers la langue homogénéisée

Néanmoins, l'objectif principal de *L'Anti-Œdipe* n'est pas le rapport entre la révolution dans la langue et la genèse des structures étatiques, mais l'analyse critique du mode de production capitaliste ou des sociétés dites « civilisées ». Deleuze et Guattari n'expliquent pas, tout du moins dans ce premier volume de *Capitalisme et Schizophrénie*, ce qui se passe avec la langue au moment du passage de la société barbare à la société « civilisée » et capitaliste qui est la nôtre. Cependant, ils en donnent la justification méthodologique en suivant l'idée de Marx qui proposait de « comprendre rétrospectivement toute l'histoire à la lumière du capitalisme »¹⁹⁾, de la même manière qu'on étudie les organismes primitifs sur l'exemple des organismes développés. C'est pour cela que les concepts de « machine » ou de « flux », qui semblent être inopportuns dans l'analyse des sociétés « primitives » ou « barbares », trouvent leur place dans l'histoire universelle deleuzoguattarienne telle qu'elle est conçue à l'époque de *L'Anti-Œdipe*.

On comprend bien de quoi il s'agit quand on parle des « flux monétaire » ou « flux de l'information », aussi bien que de la canalisation ou de « surcodage » de ces flux par les institutions de l'état capitaliste : « la théorie générale de la société est une théorie généralisée des flux »²⁰⁾, d'autant plus que, selon certains commentateurs, « la théorie des flux » a ses origines dans les conceptions économiques d'inspiration keynésienne²¹⁾. Le concept clé de *L'Anti-Œdipe* – celui de la machine ou du *socius inscriptor* comme le

moteur de l'histoire universelle est la conséquence de cette vision « rétrospective » quasi-marxiste qui prétend trouver le principe d'explication dans la production ou, encore mieux, dans la canalisation des divers flux. On doit le qualifier de quasi-marxiste car il manque une dimension réductionniste essentielle à l'histoire deleuzoguattarienne « contingente, irrégulière, singulière, ironique » : un pivot qui pourra remplacer les schémas du progrès abstrait élaborés au dix-huitième siècle, le déploiement de l'esprit dans l'histoire au sein de l'idéalisme allemand, ou le principe du déterminisme biologique, ou encore la théorie de la récapitulation reliant le phyllogénèse et l'ontogénèse qui sert de base aux réflexions de Marx²². Le seul principe commun qui rend possible l'histoire universelle est celui de la machine sociale et de la manière dont elle code ou décode des flux. L'histoire deleuzoguattarienne est ainsi une histoire sémiotique ou, comme les deux auteurs allaient le formuler plus tard dans *Mille Plateaux*, une histoire des « régimes des signes ». Pourtant, la notion de machine allait être supprimée et l'application de la théorie des flux considérablement limitée pour un motif qui nous semble assez clair : dans le deuxième volume du *Capitalisme et Schizophrénie* la perspective sera renversée. Désormais, c'est la distinction entre les « flux canalisés » et les « lignes de fuite » qui va prendre le relais²³. Ce ne sont plus les sociétés primitives qui sont analysées « à la lumière du capitalisme », mais les sociétés dites contemporaines qui sont vues à travers le prisme des notions venues de l'anthropologie comme, par exemple, celle de la segmentarité. Cependant, le principe pour ainsi dire du pan-sémiotisme persiste, bien qu'il soit accompagné d'un dernier règlement de compte avec la sémiologie saussurienne. Dans *MP* le rôle de la linguistique, tout du moins à titre de mauvais exemple, sera même renforcé²⁴.

Dans la langue nous n'avons néanmoins pas encore de corrélat direct qui pourrait nous servir à marquer le passage des empires « barbares » aux sociétés modernes et capitalistes, comme l'invention de la mnémotechnique primitive et la « mémoire des paroles » ou la fondation de l'état et la déterritorialisation du signe dans l'écriture. Les sociétés capitalistes – dit-on – sont les seules à travailler sur les « flux décodés ». Mais qu'est-ce que cela donne pour l'analyse des rapports entre la langue et les institutions politiques ? Nous croyons que la réponse à cette question peut se déduire des analyses de *Mille Plateaux*, bien que Deleuze et Guattari n'insistent pas particulièrement là-dessus. Le processus de centralisation et d'homogénéisation de la langue qualifiée de « nationale » est au cœur de la genèse des États dits modernes, bien que leur « imaginaire langagier » revendique souvent l'histoire millénaire et le retour aux sources. En ce sens, l'analyse deleuzoguattarienne a en ce sens bien saisi le trait caractéristique des « sociétés modernes civilisées » : elles déterritorialisent et décodent les flux afin de les reterritorialiser. Le plus grand paradoxe de l'époque moderne est que ces nouveaux codes ou territorialités présentent souvent une fausse ressemblance avec les codes et territorialités censés avoir été dépassés à l'étape précédente :

Ces néo-territorialités sont souvent artificielles, résiduelles, archaïques ; seulement, ce sont des archaïsmes à fonction parfaitement actuelle, notre manière moderne de « briqueter », de quadriller, de réintroduire des fragments de code, d'en ressusciter d'anciens, d'inventer des pseudo-codes ou des jargons.²⁵

Ainsi, les nouvelles « reterritorialisations » qu'on trouve par exemple dans les mouvements régionalistes

ne sont « archaïsantes » qu'au premier regard : leur fonctionnement dans les sociétés modernes « variées et complexes » est bien distinct de celui propre aux sociétés « barbares ». C'est pour cette raison que Deleuze et Guattari rejettent l'idée du néo-humanisme de l'après-guerre qui déplorait les « crépuscules des Lumières » et voyait dans le fascisme le « retour à la barbarie ». L'état fasciste est la tentative « la plus fantastique » d'effectuer la reterritorialisation, bien qu'elle reste sans doute une forme de la société capitaliste (aussi bien que le capitalisme d'État dans les pays socialistes). Pourtant, ni l'un ni l'autre ne sont une vraie manifestation du « désir des masses » comme le voulaient Reich ou les marxistes soviétiques, mais une autre manière de canaliser les flux de leurs désirs « à leur profit ».

Par conséquent, le concept de déterritorialisation – introduit dans *L'Anti-Œdipe* – doit être clairement distingué des nombreuses théories de l'émancipation. Les reterritorialisations effectuées dans le cadre de sociétés modernes (« démocratiques », « fascistes » ou « socialistes ») sont souvent les produits d'« investissement inconscients parfaitement réactionnaires »²⁶⁾. On le retrouvera dans *Kafka et la littérature mineure* avec l'exemple de la reterritorialisation langagière dans la situation de la société plurilingue comme celle de la ville de Prague de l'époque de Kafka²⁷⁾.

Il faut tout de même préciser que, dans *L'Anti-Œdipe*, la « déterritorialisation » est presque indissociable du « décodage » car la « territorialité » (primitive) est presque synonyme de code. D'autre part, Deleuze et Guattari prennent leur distance par rapport à la notion de code et préfèrent la placer dans le processus dynamique du décodage-recodage, en se distinguant ainsi de la tendance déshistorisante du structuralisme. Un changement significatif s'est produit au cours des années soixante-dix : tandis que dans *L'Anti-Œdipe* on faisait la distinction entre la déterritorialisation absolue et la déterritorialisation relative qui était souvent qualifiée de « fasciste », elle est formellement rattachée à une reterritorialisation dans *MP* (même quand il s'agit d'une « reterritorialisation sur la déterritorialisation même »²⁸⁾ dans le cas des peuples nomades). Le concept de déterritorialisation absolue représente dans notre travail une impasse conceptuelle. En effet, cette opération ne peut signifier qu'une seule chose dans le domaine de la politique de la langue : le retour vers l'utopie du langage parfait, soit sous la forme d'un *Ur-Sprache*, soit sous celle d'un idiome rationnel à l'usage des scientifiques, ou bien encore sous la forme d'un gouvernement mondial. Une langue originaire ou menée au bout de la perfection, au-delà du temps et de l'espace serait une langue hors de la société, si par cette dernière on n'entendait pas une communauté très spécifique qui s'adresse directement à Dieu. Cependant, nous devons discerner les affaires de César de celles de Dieu tout en insistant sur le fait qu'il n'y a pas de théologie qui ne soit pas politique. L'un des inspirateurs de la politique de la langue au sens contemporain, le curé révolutionnaire Henri Grégoire, comparait la quête du langage idéal aux expérimentations des alchimistes à la recherche de la Pierre Philosophale²⁹⁾, et leurs tentatives n'étaient pas moins innocentes que les efforts des linguistes modernes qui travaillent sur l'unité conceptuelle et politique des langues dites « nationales ». Dans le cadre de la philosophie politique de la langue il n'y a pas de déterritorialisation absolue, mais la reterritorialisation portant sur l'Absolu reste toujours une possibilité à examiner.

Pourtant, l'aspect de la reterritorialisation le plus important pour notre grand projet qu'on appelle, à la

suite de Guillaume Sibertin-Blanc, « philosophie politique du langage »³⁰), est son caractère intentionnel : la vie des signes au sein des institutions politiques consiste en la déterritorialisation d'un centre de pouvoir afin de le reterritorialiser sur un autre. Par exemple, le régionalisme langagier consiste en la déterritorialisation du centre de pouvoir (Vienne, Madrid, Moscou), en effectuant l'homogénéisation de la « périphérie » avec pour objectif la reterritorialisation sur un autre centre, désignée par une géographie sacrée (Prague, Barcelone, Kiev) implantée dans l'imaginaire collectif d'une nation qui est en train de se former. Ce processus a une dimension spatiale concrète : on est en mesure de suivre les vecteurs de la reterritorialisation de la déterritorialisation et de les placer sur la carte qui nous exposera un vaste tableau de ce qu'on appelle la « géographie humaine » et sa dynamique historique.

Notes

Les ouvrages de Deleuze cités :

ES — *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris, P.U.F., 1953

AO — avec F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1972.

KLM — avec F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris, Minuit, 1975.

MP — avec F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1980.

P — *Pourparlers. 1972-1990*. Paris, Minuit, 1990.

1) Aussi bien qu'au Foucault et Elie Sanbar. Cf., *P.*, p. 230.

2) Sur la réception de *l'Anti-Œdipe* voir F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari : Biographie croisée*. Paris, Découverte, 2008, pp. 250-252. J.C. Goddard, N. Cornibert, (red.) *Ateliers sur Anti-Œdipe*. Paris, Metispresses, 2008.

3) G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe - la production du désir*. Paris, P.U.F., 2010, p. 5. Il existe pourtant des guides consacrés à ce texte : E. Hollavd, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. New York, Routledge, 1999; I. Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. London: Continuum, 2008.

4) Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari, op.cit.*, pp. 268-287. Récemment, certains chercheurs, mettent en relief le structuralisme du premier Deleuze. Par exemple, Patrice Maniglier croit que Deleuze « fut sans doute le philosophe qui a le plus précisément saisi l'esprit du structuralisme ». P. Maniglier, *La Vie énigmatique des signes : Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006, p.469. Sur les rapports de Deleuze avec le structuralisme v. J.J. Lecercle, *Deleuze and language*. New York, Rutledge, 2002, pp. 105-108; Maniglier, *La vie énigmatique, op.cit.*, pp. 467-469. J. Williams, *Gilles Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 1-3, 58-68; aussi bien que notre article E. Blinov, « L'Ancien régime des signes: Deleuze et Lyotard en deçà et au-delà du structuralisme », C. Enaudeau et F. Fruteau de Laclos, (sous la red.) « *Différence, différend : Deleuze et Lyotard* ». Paris, Encre Marine, 2015, pp. 49-67. Lecercle insiste sur le fait que l'interprétation de la structure dans *Logique du sens* est « strictement structuraliste », tandis que le concept de l'événement comme l'actualisation de la structure virtuelle (la langue virtuelle actualisée dans la parole) permet d'éviter le reproche classique de déshistorisation, adressé au structuralisme. A son tour, Maniglier trouve dans l'événementiel lié au problème du

sens, développé dans *LS* « une synthèse entre Bergson et le structuralisme ». James Williams suppose que *LS* se trouve entre structuralisme et poststructuralisme car Deleuze tente de combiner la structure et son principe sériel avec la philosophie de l'évènement.

- 5) *AO*, p.240. Par ailleurs, le passage sur Lyotard dans *AO* est un fragment que l'on peut clairement attribuer à Deleuze, car il s'agit de la reproduction partielle d'un bref article, « Appréciation », que Deleuze a publié dans *La Quinzaine littéraire*, n° 140, 1-15 mai 1972, reproduit dans *Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, pp. 299-300.
- 6) *AO*, p. 240.
- 7) *ES*, p. 37. Sur le fonctionnalisme chez le premier Deleuze, v. G.Sibertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Lille: Thèse de doctorat, 2006, pp. 52-58.
- 8) *AO*, p. 342.
- 9) *Ibid.*, p. 240.
- 10) *Ibid.*, p. 239.
- 11) *Ibid.*, p. 244.
- 12) *Ibid.*, p. 170.
- 13) *Ibid.*, p. 227. Sur la théorie d'Etat chez Deleuze and Guattari v. G. Sibertin-Blanc. *Politique et l'Etat chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris, P.U.F., 2013.
- 14) *AO*, p. 163.
- 15) Ce qui n'était pas le cas à l'époque de Marx et surtout celle de Nietzsche, lui-même un espoir de la philologie classique allemande.
- 16) C. Lévi-Strauss, C., *Tristes topiques* (1955) Paris, Plon, 1970. J. Derrida, J., *De la Grammatologie* (1967), Paris, Minuit, 1999.
- 17) J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1995, Vol. 5, p. 375.
- 18) Derrida invente même le terme « Cercle linguistique de Genève ». J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, pp. 180-182.
- 19) *AO*, p. 163.
- 20) *Ibid.*, p. 312.
- 21) Sur la théorie des flux le cours de Vincennes du 16 novembre 1971: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=116&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=2>. Voir aussi: D. W. Smith, « Flow, Code and Stock: a Note on Deleuzian Political Philosophy », *Deleuze Studies*, Volume 5: 2011 (supplément) *Deleuzian Futures*, pp. 36-55.
- 22) Sur les rapports entre Deleuze et marxisme v. Sibertin-Blanc, *Deleuze et Anti-Œdipe*, op.cit., pp.123-144, idem. « Politicising Deleuzian Thought, or, Minority's Position within Marxism » in *Deleuze Studies*, Vol. 3, Issue suppl, 2009, pp. 119-137 ; I.Caro, *Deleuze, Foucault, Althusser & Marx- La politique dans la philosophie*. Paris, Editions Demopolis, 2011, pp. 49-58. J.J.Lecerclé. *A Marxist philosophy of Language*. Leiden-Boston, 2006, pp. 118-138.
- 23) Cf. « Il y a primat d'un agencement machinique des corps sur les outils et les biens, primat d'un agencement collectif d'énonciation sur la langue et les mots. Et l'articulation des deux aspects de l'agencement se fait par les

mouvements de déterritorialisation qui quantifient leurs formes. C'est pourquoi un champ social se définit moins par ses conflits et ses contradictions que par les lignes de fuite qui le traversent ». *MP*, p. 119.

24) Voir surtout plateaux 4 et 5 dans *MP*. Sur le rôle de la linguistique chez Deleuze et Guattari v. la monographie de Jean-Jacques Lecercle et les sections de la thèse de Guillaume Sibertin-Blanc respectivement. J.J. Lecercle, *Deleuze and language*. London (Palgrave Macmillan), 2002 ; Sibertin-Blanc, *Politique et clinique. op.cit.*, pp. 248-386.

25) *AO*, p. 306.

26) *Ibid.*

27) *KLM*, pp.29-50.

28) *MP*, p. 406. Voir aussi F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*. Poitiers, Ellipses, 2004, p. 27.

29) M. De Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue*. (1975) Paris, Gallimard, 2002, p. 334.

30) Sibertin-Blanc, *La philosophie pratique. op. cit.*, p. 298.

La déterritorialisation du signe : l'origine de la langue et l'origine de la société chez Deleuze et Guattari

Evgeny BLINOV

L'Anti-Œdipe est souvent qualifié de « livre des ruptures », et plus précisément de « machine de guerre » lancée contre le structuralisme. Bien qu'il s'agisse sûrement de la phase critique du projet de *Capitalisme et Schizophrénie*, Deleuze et Guattari introduisent un certain nombre de distinctions essentielles telles que celles entre le molaire et le moléculaire et celles entre la déterritorialisation et la reterritorialisation. Nous proposons une lecture du chapitre 3 de *l'Anti-Œdipe* en tant que première tentative de construire la sémiotique historique qui a pour but d'établir le lien entre la genèse de la langue et celle des institutions politiques. Deleuze et Guattari y posent le problème de la possibilité même de « l'histoire générale » aussi bien que de la primauté méthodologique, politique et esthétique de la sémiologie saussurienne.

ドゥルーズにおける jurisprudence ——権利の哲学について

西川 耕平

はじめに

「哲学をやっていないければ、法学をやっていたでしょう」(ABC, « G »)。こうした発言からもジル・ドゥルーズ (1925-1995) が法や法哲学への興味を抱いていたことは明白である。しかし、ドゥルーズ自身による言及が断片的であることもあり、法をめぐるその思索の全容はいまだ示されていない。そこで、「それこそが法哲学である」と規定される « jurisprudence¹⁾ » という語をもって、ドゥルーズがいかなることを語ろうとしていたかを明らかにすることを本稿の主眼とする。そのために、まずは jurisprudence に対置される「人権」に対するドゥルーズの批判を整理することで、彼の標的をあぶり出す。次いで jurisprudence そのものの考察に移り、その特色の分析を通して、jurisprudence という概念がドゥルーズの思想において占める位置を明らかにする。そして最後に、「特異性」の概念を鍵として、ドゥルーズの哲学において、もろもろの権利の主体とはどのような存在かを考察する。

1. 人権の批判

ドゥルーズが人権について語ることはそう多くない。1980年以降に行われたインタビューや『哲学とは何か』における断片的な記述に限られるが、いずれにおいても人権は好意的に語られることはない。というよりも、基本的には批判の対象であり、ドゥルーズは『アベセダール』の中で、人権についての言説は「哲学的にゼロである」(ABC, « G ») とまで言っている。この非難はまずもって、何かにつけて人権の尊重を強調する当時の知識人、とりわけヌーヴォー・フィロゾフに対するドゥルーズのいら立ちを反映したものと理解できる。実際、『アベセダール』の同セクション内でも、1968年の五月革命とこの運動との関連が深いと思われる思想を批判するのに人権を援用するヌーヴォー・フィロゾフをドゥルーズは非難しているし、『狂人と二つの体制』に収められた「ヌーヴォー・フィロゾフ及び一般的問題について」でも、「彼らの思想はゼロ」(DRF, p. 127) と断じている²⁾。

こうした事情に鑑みると、ドゥルーズは人権という考えそのものを否定しているのではなく、人権を金科玉条のごとくもちだしてくる人々に異議を申し立てていると言えるかもしれない。この見立ては正しくもあり、間違ってもいる。というのも、人権の理念がもたらすであろう、言論の自由や不当な拘禁の禁止といった効果をドゥルーズが否定することはないが、人権の理論やその概念に伴ういくつかの特徴は彼にとって無批判に承認することのできないものだと考えられるからだ。

人権の理論とドゥルーズの哲学との不一致を見事に描き出したものとしてアレクサンドル・ルフ

エーブルの仕事を挙げることができる。ドゥルーズ哲学の観点から見た場合に人権がどのようなものとして現れるかを、ルフエーブルによる整理に沿いながら見ていこう。彼は、ドゥルーズの人権批判の核にあるのは超越の否定であるとした上で、人権の不十分な点を列挙する³⁾。(1) 人権は権利の普遍的で抽象的な主体を想定していること。(2) 人権は運動や生成を妨げること。(3) 人権は諸権利を備えた人間の内在的な実在の様式を考慮しないこと。(4) 人権はわれわれを自己形成の阻害から盲目にさせること。この四点である。順に見ていこう。

まず一点目の普遍的で抽象的な主体の想定について。ここで問題になるのは、普遍的で抽象的な主体は、実際に存在する個別の人々をまったく表していないということだ。ルフエーブルは指摘していないが、こうした抽象的な出来合いの主体の批判は『経験論と主体性』にすでに見られる。そこでの法哲学にかかわる考察に限定すれば、ドゥルーズは自然権を保証することを目指す契約説の誤りをその理論の抱く抽象的な人間像に帰している。ドゥルーズによれば、そうした理論は、自然において見出される現象、たとえば社会に先立って存在する家族という単位を無視してしまっているため、社会を考察する際の出発点たりえない(ES, pp. 35-36)。

次に、運動や生成を妨げることについて。「永遠不変の価値の代役を担う、抽象的な観念」と人権を断定したあとに述べる、次のようなドゥルーズの言明にルフエーブルは着目している。「そして抽象的な観念の名において、あらゆる思考が阻害され、運動にもとづく分析がことごとく遮断されてしまう。けれども、抑圧が恐ろしいものになるのは、それが運動をさまたげるからであって、永遠不変のものを傷つけるからではない」(PP, p. 166)。ルフエーブルはこうした人権の永遠不変性を、上述の抽象的な主体の想定と重ね合わせている。人権の観念が変化しない以上、それが想定する主体の像も一定で変化しない。それでは運動や生成を望むべくもないということだ。

そして、人権は諸権利を備えた人間の内在的な実在の様式を考慮しないことについて。これは「人権によっては諸権利をもつ人間の内在的な実在の様式について何も語れない」(QPh, p. 109) という『哲学とは何か』⁴⁾に見える一文を言い換えたものである。ルフエーブルによれば、ドゥルーズにとっての政治哲学の基準は「概念が現前している中間＝環境 (milieu présent) と接続しているかどうか」(QPh, p. 101) である。これを敷衍すれば、超越的なものをもちだしてきて上からの視点で思考するのではなく、「いま-ここ」でその社会、その人がおかれた状況とかかわる限りで思考しなければならないということだ。そうすることによってこそ現状の問題に対して十全に対応することができるのであって、抽象的で不変的、さらにいえば具体的な状況に対して超越的な位置に立つ人権にはその効力に欠けるというのがここでの眼目である。これは、人権に対する唯名論的批判と捉えることもできよう。実際、ドゥルーズは『アベセデー』において、人為および自然により悲惨な状況に見舞われているアルメニアを例にとり、人権を述べ立てるだけではそこに住む人の生になんら資することはないと語っている(ABC, «G»)。

最後に人権による自己形成の阻害について。ルフエーブルの挙げるこの四点目はテキスト解釈としてはやや問題があるように思える。というのも、ルフエーブルが指示する参照先でのドゥルーズの主な標的は自由主義経済とそれがもたらす貧困であり、人権はそれに加担してしまっていると付随的に述べられているにすぎないからだ(PP, p. 234)。にもかかわらず、このルフエーブルの指摘

は興味深い。ルフェーブルが言いたいのは、人権は免罪符になってしまうということだ。だれか権利を侵害されている人がいるとして、とりあえず人権をもちだしておけば自分はその加害者の共犯でないことを示せる。だが、それではその被害者に対して形だけの同情を表したにすぎず、その人に真の憐れみや愛情をよせているわけではない。この憐れみや愛情の育成という点は置くにしても、免罪符としての人権の機能がドゥルーズの考えと相容れないのは確かだ。

以上のように、ドゥルーズが人権という観念を批判的に見ていることは間違いない。だからといって、ドゥルーズは言論の自由や人身の自由といった、一般に人権の保障する諸々の権利自体を否定しているわけではない。ドゥルーズの哲学的立場からすれば、たとえそうした権利が侵害されたとしても、人権の名の下にそれを批判するのは誤っているということだ。

このドゥルーズのスタンスを示すのに、「ネグリを裁く判事たちへの公開状」(DRF, pp. 155-159)以上に適切なテキストはないだろう。これは、根拠のない状況証拠によって「赤い旅団」の起こした誘拐事件の共犯の嫌疑をかけられたネグリを弁護するために書かれた文章である。そこでドゥルーズは決して「イタリア当局は、逮捕の要件を満たさずに拘禁し、人身の自由を侵害している」などとは言わない(人権派ならこう言うだろう)。そうではなくて、当時なされていたジャーナリズムによる事件の歪曲に惑わされることなく、事件の審理をイタリア司法のしかるべき手続きと原則に則って進めるよう判事に要請する。ネグリが結局は有罪とされたことを考えればこの公開状が効力を有したとは言えないが、人権という観念に頼らずに、社会や司法の具体的な状況に定位して権利を回復しようというドゥルーズの思想的態度を見て取ることができよう。

本節の議論をまとめよう。ドゥルーズにとって、人権はその抽象性、不変性、超越性、さらには実効性のなさゆえ、とりわけ実践の観点からすれば思考の出発点としては不十分なものである。だからこそ、こうしたことに思いを馳せずただただ人権のある種の「切り札」として用いるタイプの言説にドゥルーズは嫌悪感を示すのだと考えられる。ただ、忘れてはならないのは、ドゥルーズは人権の示す内実、すなわち思想・良心の自由、人身の自由といった権利を決して否定してはいないということである。

2. « jurisprudence » の意義

前節で描いてきた人権と逆の特徴をもつものとしてドゥルーズが称揚するのが« jurisprudence »である。『アベセデール』において、ドゥルーズはこの語を説明するために卑近とも言える次のような例を挙げている(ABC, « G »)。かつて、タクシー内での喫煙が一般的であったところに、タクシーの運転手らが乗客に煙草を吸うことを禁じたところ、一部の乗客がタクシー会社を訴えた。このときの裁判ではタクシー側が敗訴した。なぜかという、当時はタクシーは貸家、乗客は借家人と同じようなものとみなされていたからだ。だがその十年後、タクシー内での喫煙はほとんど認められなくなっている。タクシーはもはや貸家ではなく公共サービスとみなされるようになったからだとドゥルーズは指摘する。

同様の訴訟が起こされる場合、「同一の事例には同一の判決を」という判例法の原則にもかかわらず、タクシーが敗訴することはない。タクシー(貸家) - 乗客(借家人) - 喫煙する権利という

一連の関係から、タクシー（公共サービス）－乗客（公共サービスの利用者）－公共施設内での禁煙という関係へと編成の組み換えが起こった以上、同じ判決を単に繰り返すわけにはいかないからだ。ここでは、こうした実際の状況に応じて行われる法律上の議論構成のことを jurisprudence とドゥルーズは呼んでいると考えられる。こうした「いま-ここ」にある現実のコンテクストに従っての法的行為の可変性や柔軟性は、先に批判的に検討した人権の特徴からは出てこない。

しかし、こうした個々の状況に対処すべきという議論はそれこそフランス人権宣言のすぐ後に「無政府主義的誤謬論」でベンサムが展開していた⁵⁾。さらには、人権の特徴として、それが適用される際にその国や社会の条件に応じてその内容が調整される可能性があることを示す「人権の一応性」を挙げる法学者も少なくない⁶⁾。したがって、この可変性という点に関していえばドゥルーズは別段とりわけ新奇なことを言っているわけではなく、それこそ人権研究の側からも語ることができる。タクシーの例から引っ張り出せるこの特徴だけでは、jurisprudence がドゥルーズの法思想において重要な位置を占めていることを十全には説明できない。そこで着目すべきは、このタクシーの例に続けて、「jurisprudence が権利 (droit)⁷⁾をつくる」(ABC, «G») とドゥルーズが述べていることだ。この文言から、ドゥルーズは具体的な状況における個別の権利の条件について語っていると解することができる。

さらに少し観点を変えてみれば、これはドゥルーズがベルクソンの哲学に見出した「高次の経験論」(B, p. 22) の実践例ではないだろうか。ドゥルーズは、経験が成立するための条件を考察する際に、可能な経験の条件をとらえることに重点を置くカント哲学の体系に対して、実在的な経験の条件を提示するベルクソンを高く評価する⁸⁾。カントの場合、経験はカテゴリーによって組織化され、概念によって取りまとめられて一般化される。経験が可能であるのは、こうしたカテゴリーや概念に適用されるからである。それに対して、ベルクソンの実在的な経験の条件は、事物や対象そのものに合わせて裁断された概念をつくることを目指す。概念がその対象となる個物よりも大きすぎないこと、つまり事物と概念の正確な一致を目指すのである。そして、こうした具体的な経験あるいは此性をめぐる経験論のことをドゥルーズは高次の経験論と呼ぶ。

人権の適用の場面で考えれば、たとえ個別の社会状況に即して内容が変更されたとしても、それはあくまであらかじめ打ち立てられた出来合いの権利を適用している（カント的に言えば、道徳法則を個々の状況に適用している）にすぎない⁹⁾。そうではなく、jurisprudence がなすのは、その個々の状況に完全に適した権利をつくることである。ドゥルーズの「哲学とは概念の創造である」という言葉はもはや人口に膾炙した感が強いが、それにならって「jurisprudence とは権利の創造である」と言うことができるだろう。

それでは jurisprudence をなす、すなわち権利を創造するのはだれだろうか。ふつうに考えれば裁判官あるいは法律の専門家だろう。法治国家では、権利を実質的に保護あるいは制限するのは法律である。前節で触れたネグリ事件に際して発表した公開状に鑑みても、ドゥルーズもある程度までは司法に期待していたように思われる。『経験論と主体性』でも、所有権にまつわる一種のハード・ケースの解消を調停者や裁判官に求めるヒュームの考えに着目していた (ES, p. 54)¹⁰⁾。

しかし、ドゥルーズによれば、権利をつくりだすのは jurisprudence だからこそ、それを「判事ら

の手に委ねておくわけにはいかない」(PP, p. 230)。ドゥルーズがその担い手として期待しているのはまずは作家であり、それゆえ作家に民法典ではなく判例集 (*recueil de jurisprudence*) を読むことを勧める。この作家への期待は、ドゥルーズが法というテーマに取り組む際に、法学者の理論を参照するのではなく、サドやマゾッホ、カフカやメルヴィルら文学者の作品を素材として展開することと合致する。

ここで文学者を援用するのには違和感を抱かれるかもしれない。ドゥルーズが文学者に期待を寄せるのは、彼らを文明の病を解釈する症候学者、さらにいえばある種の「哲学者」とみなしているからだ。こうした考えは『ニーチェと哲学』における「癒す者として、未来の哲学者は、医者としての哲学者、芸術家としての哲学者、そして立法者としての哲学者である」(NP, p. 86) という定式にすでに見られるものである。ニーチェからその定見を得たドゥルーズの考えでは、文学者らは、文明に対する医者であり、芸術家であり、感覚と思考の新たな方法の創造者である。病の兆候を解釈することに従事する医学の一分野は症候学と規定されるが、ドゥルーズにとっては、文学者も文明の病を解釈する症候学者なのである¹¹⁾。

もちろん、こうした作家の役割も無視することはできないが、ここでドゥルーズが強調するのは、*jurisprudence* によってつくられる法-権利と直接の関係をもつことになる当事者である。ドゥルーズは次のように言う。「現代生物学において、また現代生物学がもたらす新しい状況でも、さらには現代生物学によって可能になる新たな出来事においても、すべてが *jurisprudence* のからむ問題になっている。いま必要とされているのは、道徳をふりかざし、専門能力をいつわった有識者の委員会ではなく、利用者の集団なのだ」(PP, p. 230)。有識者委員会ではなく、実際にその医療技術を施行される人々の見解を重視するよう主張しているわけだが、それはまさに新しい医療の技術は、その人々の具体的な生に大きくかかわりうるものだからだ。これは、その人々の具体的な経験あるいは生に合わせて裁断された法-権利をつくることこそが *jurisprudence* であることから出てくる帰結でもある。また、人であるだけで有しているとされる人権とは違い、*jurisprudence* があくまで具体的に個別の権益にかかわるということも示していよう。

さて、ここまで述べてきたことをふまえたうえで、*jurisprudence* について考察する際に最も重要と思われる次の文章の解説を試みよう。

法-権利をつくるのは法典や宣言ではなく *jurisprudence* だ。*jurisprudence* は法哲学であり (*La jurisprudence est la philosophie du droit*)、特異性によって、もろもろの特異性の延長を介して進む (PP, pp. 209-210)¹²⁾。

これは *jurisprudence* について語られたドゥルーズの言葉のなかで最も定義めいたものである。法典や宣言ではなく *jurisprudence* が法-権利をつくること、*jurisprudence*こそが法-権利についての哲学であることは、いままでの議論の枠内で理解できる。そして、抽象的な出来合いの主体を想定する人権との対比を考慮に入れれば、この *jurisprudence* による法-権利の創造と個体の主体化とが相互に作用し合いつつ継起する運動をドゥルーズは探求していたのだと推測できる。

ここにおいて、本稿の主目的であった、「« jurisprudence » という語をもってドゥルーズが語ろうとしていたことはなにか」という問いに答えることができる。jurisprudence は、まずもって「いま-ここ」にある状況に応じてなされる法的実践である。そこでは、具体的な生に合わせて裁断された法-権利が創造され、それにより主体の変容が促される。さらには、主体の変容ゆえに現実のコンテクストが変化し、新たな法的構成がふたたび要請されることになる。このような運動のプロセスをドゥルーズは jurisprudence と呼び、自身の法哲学と同定したのである。

3. 特異性と権利の主体

ところで、実は前節では十分に検討されていないものが残っている。それは、上でも引用した、「jurisprudence は法哲学であり、特異性によって、もろもろの特異性の延長を介して進む」という文に見られる「特異性 (singularité)」という語をどのように解するか、ということである。

『意味の論理学』において、ドゥルーズは「特異性」を説明して、「特異性は前-個体的である」(LS, p. 135) と言う。これはすなわち、特異性が構成済みの個体ではないということの意味している。本稿の文脈でとらえれば、特異性が指示するのは、人権の想定するようなあらかじめ構成された主体ではないということになる。ドゥルーズによれば、「諸々の特異性は、個体的でも人称的でもないばかりか、個体と人稱の発生を取り仕切っている」(LS, p. 125) ののである¹³⁾。個体や人稱の発生の条件である限りで、特異性は超越論的領野に属するものと考えられることができるだろう。

ドゥルーズはこの「特異性」を「出来事 (événement)」と言い換えてもいるが、「出来事」といったときにドゥルーズの念頭にあるのはまずもってライブニッツの哲学である。ドゥルーズは、「述語の概念は主語の概念に含まれている」というライブニッツの言明を、主体 (= 主語) が前もって存在し、その主体 (= 主語) に述語づけしうるすべての性質があらかじめ内包されていると捉えてはいけなく考えている。そのようにすべてが主語から演繹されるのではなく、むしろ事態は逆であって、出来事 (= 動詞) が主体 (= 主語) に先行し、主体はその出来事の作用の効果として構成されるとドゥルーズは考える (LS, pp. 135-136)¹⁴⁾。つまるところ、前個体的な領野を示す「特異性-出来事」は、その効果として主体を発生させるのである。

しかし、本稿で考察してきたことからすると、一つの疑問が生じる。それは、権利を創設する運動である jurisprudence が特異性をもって進むといったときに、この権利の主体としてどのような存在を想定することができるかということである。つまり、前-個体的なもので非人稱的なものとはいったいどのようなものかということだ。これは、ドゥルーズの法哲学や政治哲学、さらには彼の倫理学全体に深くかかわる問いである。出来合いの主体ではなく前-個体的で非人稱的な特異性から出発する政治や倫理を打ち立てなければならないことを、ドゥルーズは随所で主張しているからだ¹⁵⁾。しかしながら、それが実際のところいかなる存在であるかを想像するのは容易なことではない。

ドゥルーズの遺した最後のテキスト、「内在——ひとつの生」にこの問いに答えるためのヒントを見出すことができる。ドゥルーズはそこでディケンズの小説を援用しながら「ホモ・タントウム (Homo tantum)」という人間のイメージを提示する (DRF, p. 361)。ドゥルーズが引くのは一人の悪

漢が死に臨むシーンである。介抱にあたる者達はその悪漢との間のふだんの関係からは考えられないほど、その男のわずかな生の兆しに対して一種の熱意、尊敬、愛情を発揮する。悪漢の方もそうした扱いを受けて、昏睡状態の底でなにかやさしいものが自身のなかに差し込んでくるのを感じる。だんだんと男が活力を取り戻すにしたがって、介抱する側も悪漢の側も元の立ち居振る舞いに戻ってしまうのだが、ドゥルーズは、この死とせめぎ合う「ひとつの生 (une vie)」に属するものでしかない瞬間に着目する。続く文を引用しよう。

個人の生は、非人称とはいえ特異なひとつの生にその場をあけたのであり、このひとつの生は、内的かつ外的な生における諸々の偶発事から、つまり生ずるものの主体性と客体性から自由になった、そのような純粋な出来事を解き放つのである。すなわち、「ホモ・タントウム」、だれもが憐れみをよせ、一種の至福に達した者。それは、もはや個体化ではなくて、特異化からなる此性である (DRF, p. 361)。

先立つ箇所で、「ひとつの生 (une vie)」の不定冠詞 *une* を超越論的なものの指標とみなしていることから、これは『意味の論理学』で述べられた前-個体的な特異性と同じ特徴を有しているものであると言えよう。ただし、ここでその言い換えと捉えることのできる「ホモ・タントウム」は生身のひとりの人間としても描かれている。すなわち、この「ホモ・タントウム」なる存在は前-個体的なものでありつつも、個性性をまったくもたないわけでもない。そして、だれもが迎える「死」に切迫して「穏やかに見送られる」という権利を享受しているようにも思われる。

「特異性」、あるいは上の引用文で「偶発事 (accident)」と対置された「純粋な出来事 (événement pur)」は、「本性的に理念的な出来事」(LS, p. 68) と形容されることもある。現働化されない「理念」である以上、「特異性」の領野に属するものはどうしても抽象性を拭い去ることができなくとも言えよう。しかし、それでは *jurisprudence* の目指す具体的な生の裁断をイメージするのが難しくなってしまう。それに対して、ディケンズの小説から取ってきていることもあり、「ホモ・タントウム」となった悪漢は具体的なイメージを喚起してくれる。しかも、ドゥルーズは、「ひとつの生」あるいは「ホモ・タントウム」が顕れるのは死に直面する場面だけでなく、「いたるところ、かくかくの生きる主体が横切って行くすべての契機、しかじかの生きられた客体の測るすべての契機」(DRF, p. 362) においてもだと主張している。つまりは、だれもが、いつ、どこでも、「ホモ・タントウム」になりうるということだ。

それでは、どのような状況のもとであれば、そのような存在になることができるのだろうか。おそらくは、死に見られるような切迫性がその条件のひとつと言えるだろう。そうした何らかの切迫性こそが、特異性の領野に属するものになりつつも、あくまでひとりの人間として、権利の受け取り手あるいは新たな権利の請求者でもあるということをも可能にするのではないだろうか。というのも、具体的な問いに極限にまで切迫すれば、当人の有する現実の性質（たとえば悪漢であること）は捨象され、理念的な領域にまで達する可能性をドゥルーズは先の例で描いているように思えるからだ。そして、だからこそドゥルーズは *jurisprudence* の担い手として「当事者」をあげたのだとも

推察できる。切迫性において当事者に優るものを考えることは難しく、当事者こそがその問題に対する経験知たる「慎慮 (prudence)」をより多く有していると言いうるからだ。

まとめ

結論に代えてまとめを行おう。本稿では、ドゥルーズの法哲学を jurisprudence という語を中心に検討してきた。まず、第一節では、それと対置される人権の観念の特徴、すなわち抽象性、普遍性、超越性、実効性のなさを批判的に抽出した。つぎに、第二節では、jurisprudence によって権利がつくりだされるということ、その意味で jurisprudence こそが法-権利の哲学であるということを確認し、主体と法-権利の絶えず続く運動をドゥルーズは思索していたということを明らかにした。最後に、第三節では、ドゥルーズ哲学のキー概念でもある「特異性」の分析を介して、jurisprudence によって創造される権利の主体とはどのような者か考察を試みた¹⁰⁾。

凡例

ドゥルーズからの引用は、以下の略号を用いて頁数を指示する。また、引用に際して邦訳を参照したが、筆者の責任において改訳した箇所もある。

ES: *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953.

NP: *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.

B: *Le bergsonisme*, PUF, 1966.

LS: *Logique du sens*, Minuit, 1969.

PP: *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990.

QPh: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991.

ABC: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, Editions Montparnass, 1996.

ID: *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1974*, édition préparé par David Lapoujade, Minuit, 2002.

DRF: *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*, édition préparé par David Lapoujade, Minuit, 2003.

参考文献

Bentham, Jeremy 1837, 'Anarchical fallacies; being an examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution', in John Bowring(ed), *The works of Jeremy Bentham*, vol. II, William Tait, 1837.

Bogue, Ronald 2003, *Deleuze on Literature*, Routledge.

Cusset, François 2003, *French Theory*, La découverte.

de Sutter, Laurent 2009, *Deleuze: La pratique du droit*, Michalon.

Dosse, François 2007, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*, La découverte.

深田三徳 1999『現代人権論 法哲学叢書 8』弘文堂。

Hoffmann, Load 2009, 'The University of Human Rights', UK Judicial Studies Board Annual Lecture.

関分功一郎 2012『ドゥルーズの哲学原理』岩波書店。

Lefebvre, Alexandre 2008, *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford University Press.

—2012, 'Human rights in Deleuze and Bergson's Later Philosophy', in L. de Sutter and K. Mcgee (eds), *Deleuze and Law*, Edinburgh University Press.

Patton, Paul 2012, 'Immanence, Transcendence, and Rights' in L. de Sutter and K. Mcgee (eds), *Deleuze and Law*, Edinburgh University Press.

山森裕毅 2013『ジル・ドゥルーズの哲学——超越論的経験論の生成と構造』人文書院。

注

- 1) jurisprudence の訳語は「判例」、「法的慣習」、「法解釈」、「法理学」などが一般的だが、本稿二節で述べるように、ドゥルーズはこの語にもっと広い意味を込めて使っていると考えられるため、あえて訳さずに議論を進めていく。先取りすれば、その語源的な意味、すなわち「法-権利(jus)」に関する「慎慮(prudentia)」というのが最もこの語の意味内容に近いと思われる。
- 2) キュセによれば、ヌーヴォー・フィロゾフは、ドゥルーズやフーコーに代表される 68 年の思想を、自由主義的野蛮、非合理主義、専制政治、無責任として非難し、人権を再び議論の中心に据えようしていた (Cusset 2003, ch.14)。
- 3) Lefebvre 2012, pp. 49-51
- 4) 『哲学とは何か』はガタリとの共著として出版されているが、フランソワ・ドッスの評伝によって、同書がドゥルーズただ一人によって書かれ、原稿が出来上がった後にガタリからの申し出があって共同署名となったことが明らかにされている (Dosse 2007, ch. 25)。そのため、本稿では同書をガタリとの共著ではなくドゥルーズの単著として扱う。
- 5) Bentham 1837, p. 496ff. 功利主義の立場からではあるが、ベンサムもまた人権の抽象性を批判している。
- 6) 一応性については、深田 1999, 第四章を参照。最近では Hoffmann 2009 のスピーチもこの流れに与するものと言えるだろう。
- 7) 言うまでもなく droit という語は法(法律)とも権利とも訳せる。ポール・パットン は droit の内包する law (法) と right (権利) の二重の意味を維持しつつも、jurisprudence とのかかわりにおいては right (権利) の意味の方がより根本的であると主張している (Patton 2012, p. 20)。本稿ではパットンのこの見解に従いつつも、法と権利の二重の意味を持たせたいときには「法-権利」と記す。なお、ついでに述べておけば、本稿の副題にある「権利の哲学」はフランス語では « philosophie du droit » となり、通常は「法哲学」と訳される言葉である。
- 8) 「高次の経験論」ならびにカントの「可能な経験の条件」とベルクソンの「実在的な経験の条件」の詳細は、山森 2013, 第二章(とくに七四-八〇頁)を参照されたい。
- 9) この批判はドゥルーズ自身のあげるタクシーの例にもあてはまるかもしれない。そこで問題となっているのは、状況の変化に対する法の適切な適用であって、新たな法-権利の創造ではないからだ。
- 10) そこでは、調停者および裁判官は、その事情にもつじた上で観念連合を適用し、係争の種となっている物がだれとより強い関係を構成しているかを判ずることが求められている。そしてヒュームの枠組みにおいては、そうした連合によってはじめて所有権の諸規則(先占、従物取得、相続、等々)が規定

されるとドゥルーズは述べている。議論の筋が違うので一概には言えないが、権利の発生の順序は今節で展開しているそれと同じと言えよう。

- 11) この症候学者としての文学者の役割については Bogue 2003, pp. 10-13 を参照。
- 12) この箇所はドゥルーズの « jurisprudence » に取り組む先行研究でもたびたび引用されている (Lefebvre 2008, p. 56, de Sutter 2009, p. 63, etc.)。
- 13) 「特異性」および「出来事」についての本パラグラフおよび以下の記述は、國分 2013, 第二章の分析に多くを負っている。
- 14) たとえば、「緑になる (verdoyer)」という動詞は、その周辺で樹木が構成されるところの特異性-出来事を指し示している (LS, p. 136)。
- 15) たとえば ID, p. 124 や LS, pp. 90-91 など。とくに前者は、前-個体的で非人称的な特異性の理論を打ち立てたシモンドンの著作に対して、倫理の領域に関しては「退けたはずの自我の形式を復元してはいまいか」と疑問を呈しているところが着目に値する。この疑念こそ、ドゥルーズがシモンドンの哲学を高く評価しつつも全面的に受容するわけではないことの原因だと思われる。この観点に立てば、特異性を法-権利の哲学とつなげるドゥルーズの試みはシモンドンの哲学の徹底化と捉えることもできよう。
- 16) 本稿は、日仏哲学会 2015 年春季研究大会一般発表において「ドゥルーズにおける〈法解釈〉と人権」の表題のもと発表した原稿を、表題も含めて大幅に改稿したものである。発表の司会を務めて下さった楢垣立哉先生をはじめ、貴重なご質問・ご意見を賜った諸氏に深謝致します。

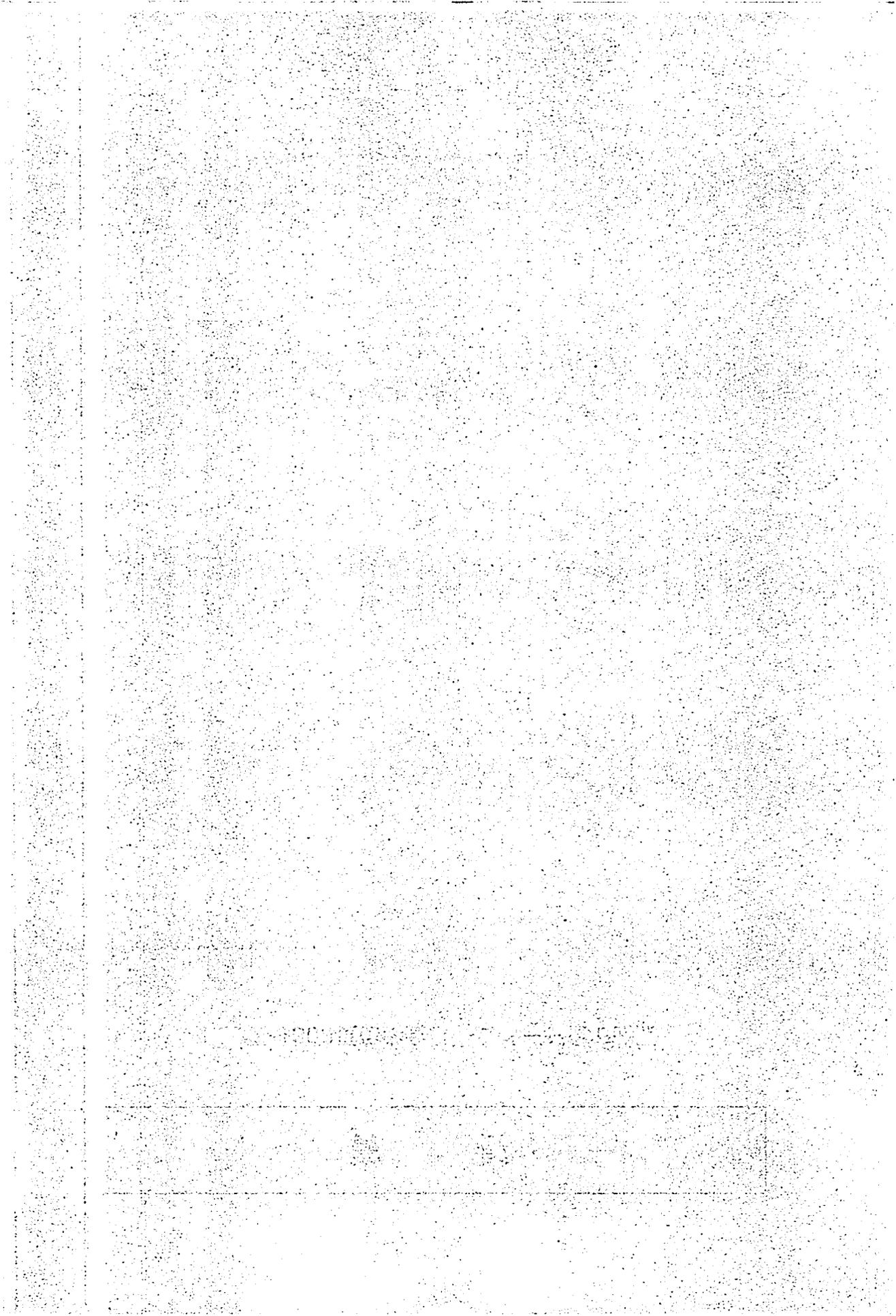
Jurisprudence chez Deleuze: sur la philosophie du droit

Kohei NISHIKAWA

« Si je n'avais pas fait de philosophie, j'aurais fait du droit. » Il est évident d'après cette parole que Gilles Deleuze prenait intérêt à la philosophie du droit. Mais comme Deleuze ne parle de ce thème que d'une façon tellement fragmentairement, toute sa pensée sur la loi et le droit n'est pas bien éclaircie. Cet article a donc pour but de montrer ce que Deleuze essaie de dire par le mot « jurisprudence » qu'il appelle la philosophie du droit. À cette fin, nous ordonnons d'abord les critiques sur les droits de l'homme que Deleuze oppose à la jurisprudence. Puis, en traitant de leurs qualités, nous mettons en lumière l'importance de la jurisprudence dans la pensée de Deleuze. Enfin, en examinant le concept de la singularité, nous considérons les sujets des droits d'après la philosophie de Deleuze.

書 評

261頁～308頁は学会ホームページ上で公開



会 員 の 声

ドゥルーズ国際カンファレンス/コロック(CCIC)参加報告

ジル・ドゥルーズ没後二十年を迎えた二〇一五年は、例年の国際カンファレンスに加えフランスのスリジー・ラ・サル研究センター (CCIC: Le Centre Culturel International de Cerisy、以下スリジーと表記) においても十一日間のコロックが開催された。第三回目となる International Deleuze Studies in Asia Conference (*Inter-national, Inter-connection, Inter-operativity*)は六月五日から三日間、インド南部のマニパル大学で開催され、講演者にはジェフリー・ベル、イアン・ブキャナン、ユージン・オランド各氏、文化人類学者のバーバラ・グロチェスキ氏、特別講演者としてアンヌ・ソヴァニャルグ氏、日本からは榎垣立哉氏を迎えた。発表で特徴的であったのはインドの国民的娯楽でもある映画に関する考察、とりわけ古典劇作品を中心とする分析が多くみられ、会期中にはインドの前衛的な舞踏を鑑賞する機会も与えられた。第八回目となる International Deleuze Studies Conference (*Daughters of Chaos: Practice, Discipline, A Life*)は六月二十九日から三日間、スウェーデンのコンストファク/スウェーデン国立美術工芸大学で開催され、講演者にはゲイリー・ゲノスコ、ダニエル・スミス両氏をはじめ、美術を専門とする教授陣も迎えられた。会場の至る所で映像作品やインスタレーションが展示され、中には「器官なき身体」を体現するような前衛的パフォーマンスも行われた。同カンファレンスにおいてアジア・欧州共に毎年特徴的なのは、具体的な作品を取り上げそこに体現されたドゥルーズの理論を提示するといういわば検証型の手法がひとつの研究形式として成立している状況である。例えば一冊の現代小説や芸術作品を提示し「これがドゥルーズ哲学の実例だ」とする発表も多い。時としてそれがドゥルーズである必然性については疑念を抱かざるをえないものの、彼らがドゥルーズのテキストを出発点にその具体例としての作品をこの世界のうちに探し出す模索のあり方は、世界各地の文化思想的背景と多様性を示す実例でもある。そのような意味においてもこれら国際カンファレンスに参加発表を続ける意義は依然として失われるべきものではないと感じるとともに、自身の発表のあり方もただ純粋にドゥルーズのテキスト解釈の深化という点に留まることなく、自らの文化思想的背景 (つまりは日本からの参加発表者として) いかに関性や差異 (そして共通性) を思考することができるのか、という問いの契機となった。またそうした発表を行ってこそ有意義な異文化交流や共生に根ざした人間学も可能となる、いわばひとつの実践の場としてもこれらの機会の大切さを実感している。

他方、スリジーのコロック (*Deleuze: virtuel, machines et lignes de fuites*)は アンヌ・ケリアン、アンヌ・ソヴァニャルグ、アルノー・ヴィラニ各氏三名のディレクションにより八月一日から十一日まで開催された。日本からは宇野邦一・榎垣立哉両氏が発表者として、当方は博士課程を中心とし

た最終日のプログラムにて発表した。日程は午前・午後・夜の三部構成、午前と午後の部は古城の一階にある主要会場にて、夜は最上階に設えられたシアタールームに場所を移し、議題となる映画や映像作品の鑑賞及び発表と討議、その後も深夜まで飲み語り合い賑やかに過ごす参加者も多かった。会期中には近隣の町の教会に移動し、発表者が作曲した現代音楽に耳を傾ける一夜も催された。ソヴァニャルグ氏が教鞭をとるブラジルからの参加者も多く、中には長年パリで鉄道関係の技術職に携わる一般発表者もいた。こうした参加者の多様性もまたフランスにおける「哲学」の懐と裾野の広さを感じる場面であった。議論は全体を通してやはり技術論に関わる討議が活発であり、とりわけ現代のテクノロジーの解釈および思想的位置づけという問題が現在のであった。またこうした技術論の側面がドゥルーズ哲学の今日性を支持しているように感じられた。

例年の国際カンファレンスに加えスリジー滞在は参加者各国の研究動向を知ると同時に、何よりスリジーという場の独自性が際立つものでもあった。些かしきたりの多いスリジーの一日、彼らは常に我々が共にあることを強く望んでおり、事実そのことが「我々」という共同体を具現化していた。共同的生活、すなわち同じ場に住まい、集い、同じものを食べ、同じものを飲み、まさしくそれらを血肉として我々は生きた。そして今なおその肉の延長上に生きており、またこれからも生き続ける。それは我々の歴史において最早なきものにはできぬものであり、他者に分有された自らの生もまた等しく「我々」の生をかたちづくる。そこに — 共に — 身を置き、これら経験を 'partager' すること、まさしくスリジーにおける共にあるというあり方こそが、このような分有あるいは共同体を体現しており、そしてまさしく 'devenir' そのものであったように感じている。'Comment on devient philosophe?' — それは一個人の能力のみでなされるのではなく、こうした場と共に、その内で、'Nous' という知的共同体をかたちづくる。これこそが友愛の原点であり、またスリジーというこの場所で思想的対話が折り重なりその歴史が受け継がれてゆく由縁でもあろう。我々はこのようにしてある日々を共にした。今やその誰もが不可欠なものとして、一切はまさしく結晶化されている。このような場を設え守ること、何よりもその意義をスリジーの生き証人である彼らは自負しており、そこに息づき、そこでしか生まれ得ない知を守り育てることを使命としていた。スリジーは確かに知の棲家であり、そして我々の「家」になった。私の一部は既にあの時間に育まれた肉であり、今もあの古城の屋根裏の一室に棲まい、片隅に腰を下ろしたままである。そして時を超え同じ場にとどまりながら、かつてそこに在り、今もそこに在り続ける多くの人々との対話を生涯に渡り重ね続けることを幸福に思う。それはまさしくフランス流知的友愛のあり方、哲学の原点である対話、そして 'devenir' について肌身に感ずるかけがえのない機会であった。

スリジーのコロックは毎年五月から九月末頃、通常は一週間程の開期でプログラムも多岐にわたる (www.ccic-cerisy.asso.fr)。二〇一六年のドゥルーズ国際カンファレンスは韓国（ソウル大学）とイタリア（ローマ・トレ大学）での開催を無事に終え、二〇一七年はシンガポールとカナダを予定している。各詳細は各HPを参照されたい。

(小谷 弥生)

久米稿「日仏哲学会のこれまで」を駁す

本誌第20号掲載の上記稿（敬称略）はわれわれの学会の活動に関する公文書として不適正な記述を含むので、ここに指摘し、批判する。確認しておけば、学会誌は、公誌として、個人攻撃・人身攻撃は避けなければならない。しかし、他方、公誌である以上、公的に不適正な記述があれば、その稿と執筆者は、当然、公的な責任を負い・問われなければならない。ここでは、そのかぎりでの指摘と批判である。一見個人問題が含まれるとしても、公的問題の一部としてのかぎりにおいてである。

焦点を二か所に絞る。（Ⅰ）第4 7頁第20~35行、（Ⅱ）同頁第8~19行、である。

（Ⅰ）ここでは1991年4月のシンポ「ハイデガー／ナチズム／デリダ」からその「23年後」（第32行）のわれわれの学会以外の編集・出版になる『ハイデガー読本』所収トラヴニー氏論稿「ハイデガーとく世界ユダヤ人組織」までのことが記してあり、問題はこうである。①執筆者（久米）の「記憶に残るのは」（22行）とあり、「記録」は別途「資料」（pp.70~77）として付されてはいるが、公人として公稿に記すべき「記憶」としては、ここにいう「記憶」は、以下の諸理由から不適正である。②この「23年」の間には学会内に他の多くのシンポその他があった。学会公人の「記憶」は、限られた紙幅のなかで可能なかぎりそれらへの目配り・配慮を心がけなければならない、このシンポのみ人名まで上げて詳述・特記するのは、公的根拠に欠け、公的公正さに欠ける。③『ハイデガー読本』は他学会の行事であり、紙幅の余裕があれば言及してもよいが、われわれの学会の行事への言及を犠牲にしてまで、特記・強調する必要はない。④また、トラヴニー氏論稿は「（ハイデガーと）ユダヤ人問題」であり、われわれの「（ハイデガーと）ナチス問題」に対しては、より間接的な主題ゆえ、③と同様、優先・特記する必要はない。⑤「ハイデガーとナチズム」問題にのみ限定するにしても、この「23年」間には世界に夥しい数の論争・論稿があり、われわれの学会の「1991年シンポ」から他学会の「トラヴニー氏稿」へと、間の「23年」の空白を置いて突然「注目すべき変化」（35行）があったかのように記すのは、学会公人として認識不足・見識不足、結果的に歴史（論争史）の偽造である。⑥われわれの学会においてもこの間（かん）、会員中田が世界の過去全70年間の「ハイデガーとナチズム」論争を約15年かけて詳細に検討・総括する3800枚の（論争史上も稀有な）大著・労作を上梓しており、上記他学会の50枚足らずのトラヴニー氏論稿を特記してまで、この我が学会員の学術大業を不記載とするのは、不当・不適正である。（前者を異例に持ち出すことによって、後者の抹消を謀ったとの疑いすら生じさせかねない）。⑦後者に関しては、学会「会報」にも記載がある通り、「書評」の学術的誤謬等の扱いを巡って、著者から責任者久米等への提訴もあった。この提訴は一応和解とされたからとて、和解は提訴という事実と真実を「無かったことにする」わけではない。久米側が和解条件不履行であること以上に、またぞろ上記今回の不祥事を出来させ、提訴の正当性は改めて立証されうるものとなっている。（本来ならば、公記・引責が必要であろう）。⑧学会員全員に訴える。上記訴因ごときは、単なる司法レベルの和解で

すむはずのものではなく、通常社会以上に厳肅であるはずの学界モラルを背負って、われわれ学会員全員が、司法などとは独立に、十全に解決すべき問題である。⑥⑦をめぐる私憤ゆえの誹謗中傷ごときを勘ぐる以前に、学会公事の記録・記載・総括にかかわる峻厳な客観性の如何を寫と想起されたい。

(Ⅱ) 執筆者・久米は、ここで、「私は」(10行)として、われわれの学会を活性化させ、「春秋二回の開催」とし、「学会誌」(本誌)を刊行し、「書評」欄を創設したのは、自分(久米)の功であるかのように喧伝しているが、これは事態の歪曲である。最近では、現職大臣でも、公務上の遺漏があれば、国会公開TV放送にて、名誉棄損など関係なく、全国民に向けて、「資質に問題あり」と痛罵される。この現代社会の良識に準じていうが、詳細は省くとして、学会はこの時期、いわば「ジリピン」状態にあり、当方・中田は当時会長であった同人の無策ぶりを見限り、他の少数の同僚たちと再興のための策を練り、この「学会誌」も当方が発刊にこぎつけ、次いで様子を見て「書評」欄も創設し、その他の(われわれ少数の)努力の甲斐あって学会が新たな隆盛期に入り、諸大学哲学科その他からの多数の参加・加入も得て、今日に至ったのである。学会公人の公的な報告書ともなれば、久米個人の「私は」ではなく、建設期に尽力した会員たち全員を包摂する少なくとも「われわれは」をこそ主語とするのが当然の良識であろう。一般論もしくは自らの常日頃からの価値判断基準からすれば、当方は、公人とりわけ学界・学会の要人たるものは、当該構成員全般への公正な目配り・気配り・心配りの能力・資質を自然・本能的にもしくは倫理的意識をもって備えている人物であるべし、と思っている。学会は、いま、創設期やジリピン期に期待・予想した以上の第二・第三の隆盛期に到り、慶びに堪えないが、であればこそ、アンシャン・レジーム期の間細工ごときを思い起こさせられるのは、不快千万である。学界レベルでの真の〈公序良俗〉を弁えぬような者に学会要事を託すことなどなきよう、関係各位、理事会・編集委員会、結局は全学会員に、強く要請する。

(中田 光雄)

付記：本稿は編集委員会からの要請により、幾度か文言を変更した。ただし、最終責任は当方にある。編集委員会にはない。編集委員会の言は、「①単なる記憶違いや不注意ゆえのものである可能性もある、②名誉毀損になる可能性もある」、であったが、当方が良識判断として申し上げているのは、「①そのようなく記憶違いや不注意>つまり認知能力障害による学会史回顧のレポートを、学会誌にて公式記録とするのは不当であり、②そのようなレポートを学会史回顧の公式記録として言述・記述するような人物は、名誉毀損を主張する権利も相応に失うのではないか」ということである。編集委員会の真率な対応举措には讃意を呈する。(中田記)

日仏哲学会2015年度（2015年9月—2016年8月）活動報告

（1）秋季研究大会

2015年9月12日に立教大学池袋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

9時30分～10時10分 司会：合田 正人

赤阪 辰太郎：間接的な他者への通路——初期サルトルにおける

10時20分～11時 司会：合田 正人

深貝 菜緒子：レヴィナスにおける「同」と「他」

11時10分～11時50分 司会：合田 正人

春木 奈美子：レヴィナスにおける〈顔〉の倫理

B会場

9時30分～10時10分 司会：朝倉 友海

沢崎 壮宏：有機組織体という機械——ラ・メトリにおける偶然

10時20分～11時 司会：朝倉 友海

寅野 遼：スピノザにおける多数者と共通感情

11時10分～11時50分 司会：朝倉 友海

井上 一紀：想起と痕跡：スピノザ『エチカ』における第一種認識への注

C会場

9時30分～10時10分 司会：川崎 惣一

大江 倫子：初期デリダにおけるハイデガーの遺産相続——『ハイデガー』講義と存在論的差異

10時20分～11時 司会：川崎 惣一

山倉 裕介：メルロ・ポンティの言語論の目的論的性格

11時10分～11時50分 司会：川崎 惣一

上尾 真道：六〇年代ラカン理論における記号と因果——ドゥルーズ『意味の論理学』との距離——

D会場

9時30分～10時10分 司会：平井 靖史

西山 晃生：ベルクソンにおけるイマージュと身体

10時20分～11時 司会：平井 靖史

米田 翼：ベルクソンと獲得形質の遺伝

11時10分～11時50分 司会：平井 靖史

天野 恵美理：『物質と記憶』における知覚と生

[総会] 13時～13時45分

[特別講演] 13時45分～14時45分

Annie Bitbol-Hespériès, « La physiologie de Descartes »

[シンポジウム] 15時～18時

テーマ：現代フランス哲学の知られざるスピノザ

司会：上野 修

坂本 尚志：『分析手帖』とスピノザ——構造と主体への問い

信友 建志：二人のスピノザ——ミレール＝パディウ論争の一側面を見る

藤井(的場)千佳世：概念の哲学から生命の哲学へ—カンギレムによるスピノザ主義の展開

(2) 春季研究大会

2016年3月19日に京都大学吉田キャンパスで春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

9時30分～10時10分 司会：村上 靖彦

石井 雅巳：レヴィナスによる被投性解釈の変遷とその意義

10時20分～11時 司会：村上 靖彦

古怒田 望人：中期レヴィナスにおける「老いの主体」

11時10分～11時50分 司会：村上 靖彦

田中 菜摘：Jeの背後における主格への道行——レヴィナスによるデカルトのコギト解釈を通じて——

13時～13時40分 司会：亀井 大輔

鈴木 康則：初期デリダにおける隠喩の問題

13時50分～14時30分 司会：亀井 大輔

伊藤 潤一郎：ナンシーはデリダに何を見たか—1960年代のジャン＝リュック・ナンシーの思考について

B会場

9時30分～10時10分 司会：加國 尚志

谷内 洋介：双極性障害の躁状態における時間性と不安——サルトルの『存在と無』から見た現象学的考察——

10時20分～11時 司会：加國 尚志

田村 正資：メルロ＝ポンティとマクダウェル——知覚の弁証法と概念主義——

11時10分～11時50分 司会：加國 尚志

長坂 真澄：無限のアンティノミー：リシールのカントール読解を考察する

13時50分～14時30分 司会：米虫 正巳

伊東 俊彦：レヴィ＝ブリュールにおける相対主義について

C会場

9時30分～10時10分 司会：三宅 岳史

吉野 斉志：ベルクソンにおける「直観」の多義性 — 「形而上学入門」に基づいて

10時20分～11時 司会：三宅 岳史

長谷川 暁人：ベルクソンにおけるリズムの果たす役割—どのようなりズムが持続を暗示しうるのか—

11時10分～11時50分 司会：三宅 岳史

奥堀 亜紀子：ジャンケレヴィッチの道徳形而上学 —— 「道徳上のコギト」を中心として

13時～13時40分 司会：原 和之

清水 雄大：Dispersion et technique : Foucault lecteur de l'Anthropologie

13時50分～14時30分 司会：原 和之

春木 奈美子：アンドレ・ジッドの燃やされた手紙—ラカンの性別の論理式から読む

D会場

10時20分～11時 司会：鈴木 泉

平田 公威：『意味の論理学』における動詞の理論について——不定法、直説法、複合過去をめぐって——

11時10分～11時50分 司会：鈴木 泉

エヴゲーニイ・ブリノフ：Mots d'ordre chez Deleuze et Guattari : statut épistémologique et fonction politique

13時～13時40分 司会：中村 大介

樋口 朋子：スピノザ『エチカ』の論証について—第1部定理19備考は何を示しているか

13時50分～14時30分 司会：中村 大介

堀江 郁智：ジルベール・シモンドンの個体化論における「情報」概念の特異性について

[シンポジウム] 14時45分～17時45分 司会：楡垣 立哉

岡田 温司：アガンベンとフランス現代思想

水嶋 一憲：イタリア・ポストオペライズモとフランス・ポスト構造主義の出会いとその後：ノーフューチャー、前未来、未来の後

武田 宙也：「生存の美学」と〈生の形式〉——フーコーとアガンベンにおける他な

る生の構想

(3) 編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手研究者奨励賞2015年度(第三回)の受賞者を上尾真道氏に決定(受賞論文:「ラカンとストア哲学:あるいはドゥルーズ『意味の論理学』との距離」)。2016年9月10日の総会時に表彰式を執り行なう予定。

(4) 『フランス哲学・思想研究』第21号発行 2016年9月1日

(5) その他

(a) 2015年9月11日に立教大学池袋キャンパスでワークショップ「ドゥルーズ哲学と先行者たち——リュイエル、マルディネ、シモンドン」を開催しました。

(b) 2015年12月12日に同志社大学烏丸キャンパスで下記のコロックを開催しました (Institut universitaire de France, レヴィナス研究会との共催)。

« Entre Être et Autrement qu'être : Lire *L'un-pour-l'autre* »

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」(書式自由)を、原則として電子メールでお送り下さい。入会申込書には、氏名・郵便番号・住所・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、直ちに下記事務局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)。

(事務局) 〒565-0871 大阪府吹田市山田丘1-2 大阪大学人間科学研究科

楡垣研究室内 日仏哲学会事務局 (2016年8月31日まで)

E-mail:sfjp-jim@hus.osaka-u.ac.jp

郵便振替口座 記号 番号 00120・6・194046 加入者名 日仏哲学会

なお2016年9月以降の事務局とメールアドレスについては決定次第学会ホームページでお知らせしますのでそちらをご覧ください。

2017年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2017年の春季大会は3月に京都で、秋季大会は9月に東京で開催される予定です(日時・場所は決定次第会報でお知らせします)。発表希望者は、春季大会に関しては2016年12月末日、秋季大会に関しては2017年6月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300mots以内(いずれもタイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む)の発表要旨(Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの)を事務局までメールで送付してください。その際には、「応募メールを送った」旨を伝える簡単に確認メールも別途同時に事務局までお送りください。

また発表要旨は当該年度の機関誌に掲載されます。フランス語の場合は、あらかじめネイティブ・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いて下さい。また修正を希望する場合は、各大会終了後1ヶ月以内に、修正した発表要旨(Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300mots以内、いずれもタイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む)を機関誌編集委員長宛てにメールでお送りください。

なお2016年9月以降の事務局と編集委員長のメールアドレスについては決定次第学会ホームページでお知らせしますのでそちらをご覧ください。

『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（ただし機関誌最新号に公募論文が掲載された者は次号には応募できない）
- 3) 応募原稿の形式：ワープロソフトによる完全原稿の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370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。氏名、住所、電話番号、E-mailアドレス、生年月日（若手研究者奨励賞対象者確認のため）を記した応募者情報を、別紙のPDFとして添付すること。
- 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) 応募期間：2016年12月1日～31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・応募者情報）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（2016年9月以降の編集委員長のメールアドレスは決定次第学会ホームページでお知らせしますのでそちらをご覧ください）。
- 7) 審査：掲載の可否は編集委員会決定し通知する。掲載決定の場合、応募者は指示された期日までに、原稿（論文・欧文レジュメ）の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上で作成したもの、それ以外の場合は要相談）を添付ファイルとしてメールで編集委員長宛に送付すること。

「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形で取り上げ、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以上で作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい)をメールの添付ファイルとして送付すること。
3. 投稿期間は、2016年12月1日～31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。
5. 原稿送付先：編集委員会委員長宛（2016年9月以降の編集委員長のメールアドレスは決定次第学会ホームページでお知らせしますのでそちらをご覧ください）。

日仏哲学会若手研究者奨励賞規定

1. 新年度開始時（9月1日）に発行予定の『フランス哲学・思想研究』に掲載が決定された公募論文に基づいて選考を行なう。
2. 公募論文の投稿締切時点（当該年度の12月31日）で40歳以下の者を選考対象とする。
3. 掲載が決定された公募論文執筆者で 2. に該当する者の中から、編集委員会が候補者を1名選定し、理事会で承認・決定する。
4. 表彰式を次年度開始時（9月）の秋季大会の総会時に行なう。
5. 表彰式出席のための交通費（日本国内に限る）が必要な場合は学会が補助する。
6. 正賞として賞状、副賞として3万円を授与する。
7. 受賞できるのは1回のみ。

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

昨年6月の小林道夫会長（当時）のご逝去に伴い、現理事の在任期間は、山田弘明副会長が会長に、安孫子信理事が副会長に就任することが、昨年9月の総会で決定しました。

また現理事であり、長年にわたり本学会員として尽力された金森修先生が5月26日、ご病気のため逝去されました。小林先生に続く金森先生のご逝去は、日本におけるフランス哲学研究にとって大きな痛手と言わざるを得ません。深く哀悼の意を表すると共に、これまでの多大な貢献に感謝を申し上げます。

現編集委員会での機関誌編集は今号で最後となります。この三年のあいだ編集にあたってお世話になった多くの方々に御礼申し上げます。

（編集委員 上野、加國、米虫（委員長・文責）、杉村、谷川、中村、村上（副委員長）、村松）

理事（2016年8月31日まで、五十音順 会長* 副会長** 事務局長***）

安孫子 信** 上野 修 香川 知晶 加國 尚志 金森 修 久米 博 河野 哲也
米虫 正巳 澤田 直之 塩川 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*** 村上 靖彦 村松 正隆 山田 弘明*

編集委員（2016年8月31日まで、五十音順 委員長* 副委員長**）

上野 修 加國 尚志 米虫 正巳* 杉村 靖彦 谷川 多佳子 中村 弓子 村上 靖彦**
村松 正隆

Sommaire

Colloque automne 2015 : Spinoza inconnu dans la philosophie française contemporaine

Osamu UENO, Introduction	1
Takashi SAKAMOTO, <i>Cahiers pour l'analyse</i> et Spinoza : la question de la structure et du sujet	3
Kenji NOBUTOMO, Deux Spinoza : Une contribution au débat entre Badiou et Miller	17
Chikayo FUJII, De la philosophie du concept à la philosophie de la vie : Le développement du spinozisme dans la philosophie de Georges Canguilhem	32

Colloque printemps 2016 : Philosophie italienne et philosophie française

Tatsuya HIGAKI, Introduction	46
Atsushi OKADA, Agamben et la pensée française contemporaine	48
Kazunori MIZUSHIMA, Sur l'individualité et la collectivité dans les sociétés de contrôle : Une vision au croisement du post-operaïsme et du post-structuralisme	58
Hironari TAKEDA, L'esthétique de l'existence et la forme-de-vie – Deux conceptions d'une vie autre chez Foucault et Agamben	72

Résumés des communications au colloque 2015/2016	86
--	----

Études:

Masato SATO, La métaphysique de la « nature » dans les natures simples chez Descartes	116
Ryo TORANO, <i>Metus, Spes, Desiderium ulciscendi : L'affectus communis</i> comme le principe constituant de l'État dans la <i>Traité politique</i> de Spinoza	128
Takehiro SAWAZAKI, Machine comme l'organisme – le concept de hasard chez La Mettrie	139
Tsubasa YONEDA, La théorie de l'hérédité chez Bergson et Weismann	150
Tadashi YOSHINO, Ni durée ni espace. La position de <i>L'Idée de lieu</i> chez Aristote de Bergson dans sa pensée	162
Ken-ichi HARA, Le commencement de la philosophie dans le premier chapitre de <i>Matière et mémoire</i>	173
Masahide NITTA, Le dualisme et l'union chez Alain	185
Shintaro AKASAKA, L'éthique au-delà de l'idée et du réel : sens théorique de la reconnaissance dans <i>Qu'est-ce que la littérature?</i>	194
Hiroshi HIRAOKA, Conscience et intuition : à propos de l'interprétation lévinassienne de Husserl dans <i>Théorie de l'intuition</i>	206
Masumi NAGASAKA, L'idée de l'infini au-delà de l'être et de l'étant - En partant de la lecture lévinassienne de <i>Kant et le problème de la métaphysique</i>	218
Masamichi UEO, Lacan et la philosophie stoïcienne, ou la distance de <i>Logique du sens</i> de Deleuze	230

Evgeny BLINOV, La déterritorialisation du signe : l'origine de la langue et l'origine de la société chez Deleuze et Guattari	241
Kohei NISHIKAWA, Jurisprudence chez Deleuze : sur la philosophie du droit	250
Comptes rendus	261
Opinions	309
Éditorial	313

『フランス哲学・思想研究』第21号

発行 2016年9月1日

発行所 日仏哲学会

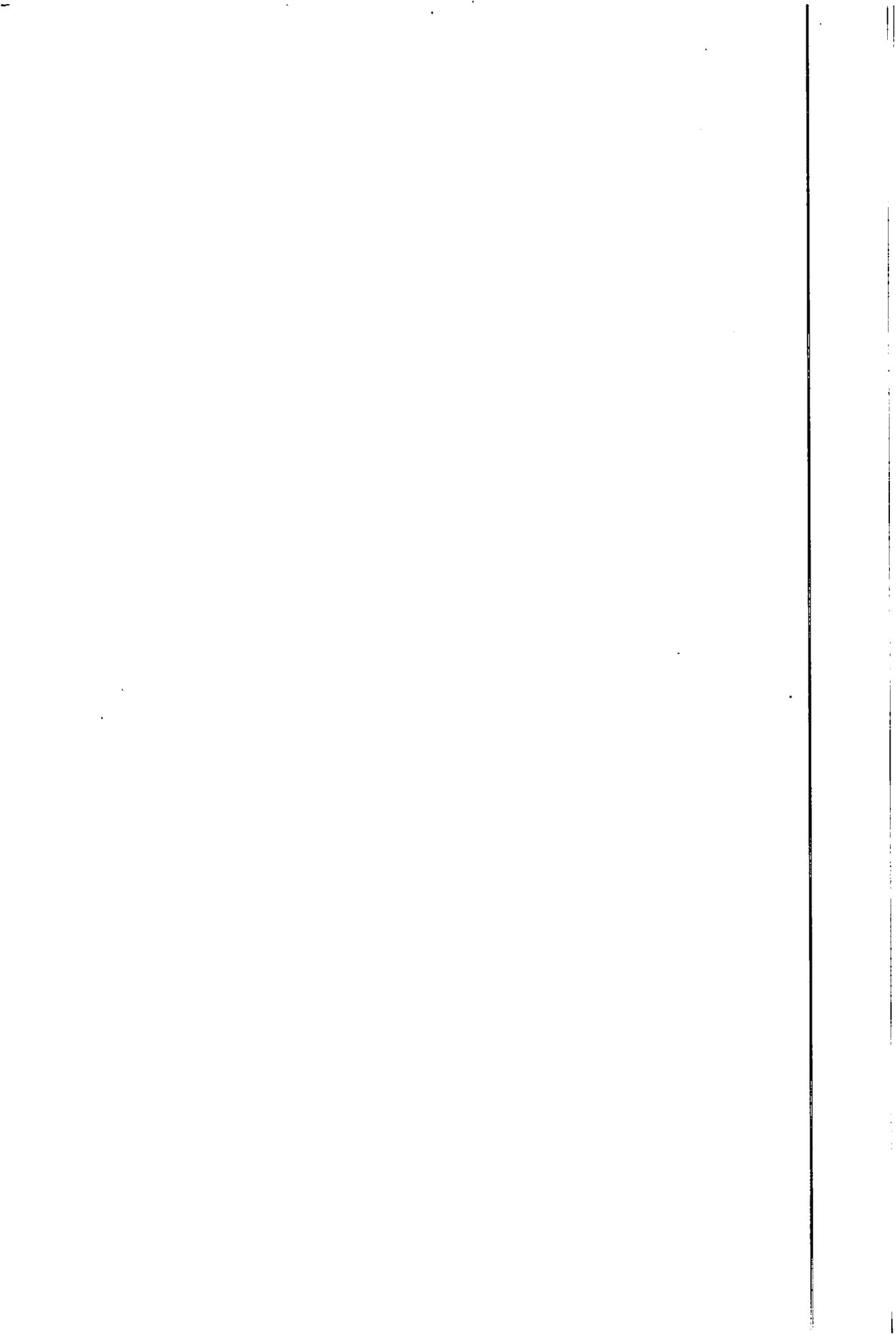
事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内

編集 日仏哲学会編集委員会

〒662-8501 兵庫県西宮市上ヶ原一番町1-155

関西学院大学文学部 米虫 正巳

頒価 1500円



ISSN 1343-1773

Revue de Philosophie Française N° 21, 2016
Société franco-japonaise de philosophie