

2017

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

22



日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

100% 200% 300% 400% 500% 600%

100% 200%

100% 200% 300% 400% 500% 600%

100% 200%

目 次

2016年秋季大会シンポジウム：モンテニュの思想

はじめに	塩川 徹也	1
自知について — モンテニュにおける思弁と現実	大西 克智	2
眞実、信じられること、可能なこと — 16世紀の歴史論とモンテニュ	志々見 剛	16
モンテニュ神論における中世末期ノミナリズムの痕跡	津崎 良典	28

2017年春季大会シンポジウム：移民

はじめに	加國 尚志	41
アブデヌール・ビダールにおけるライシテとイスラーム	伊達 聖伸	42

2016年秋期大会研究発表要旨

La notion de <<paysage>> chez Michel Serres	Yuiko AGATA	54
« Le cercle archéologique dans <i>L'archéologie de savoir de Michel Foucault</i> »	Yudai SHIMIZU	55
同じものとしての生命—デリダ『弔鐘』読解を中心として	小川 歩人	56
『アンチ・オイディップス』における「コード」と「負債」の意義	木元 竜太	57
独話の対話構造における三人称の機能について — 幻聴における主体の自己構成の問題	本間 義啓	58
ガブリエル・タルドにおける信念と欲望	笠木 丈	59
イメージについて：『物質と記憶』第一章再読	岡嶋 隆佑	60
デカルトにおける〈欺かれる私〉について — 欺かれるという事態からは何が帰結するのか —	田村 歩	61
物語論と人生全体満足説 — リクールの自己の解釈学からの視点	長門 裕介	62
初期ドゥルーズにおける情念と自己知について	得能 想平	63
「原イメージと反イメージ — メルロ＝ポンティとドゥルーズ」	小林 徹	64
『全体性と無限』における社会性について — 意味作用の時間性との関連から —	犬飼 智仁	65
「聖／俗の区別／両義性」	佐々木雄大	66
スピノザのデカルト『情念論』批判 — 『エチカ』第5部序言の分析を中心に —	笠松 和也	67
リクール倫理学はグローバルな正義について何を言うことができるか	川崎 翁一	68
アロンによるフーコー批判 — 規範と認識の観点から	宮代 康丈	69
大他者の欠如と対象a — ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の理論的意義 —	桑原 旅人	70

後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続（1） — 「ハイデガーの耳」と責任、贈与	大江 倫子	71
良識ある人間が自然に行う単純な推論が書物より真理に近いのはなぜか — デカルトにおける真理認識の自然性についての一考察	佐藤 真人	72
二つの「自己原因」 — J.-P. サルトルにおける神の問題	根木 昭英	73
2017年春季大会研究発表要旨		
共同体の存在 — ジャン＝リュック・ナンシーの哲学の展開をめぐって —	市川 博規	74
出来事の地位をめぐって — マリオン、ロマーノ、現象学の問い —	伊原木大祐	75
ジルベル・シモンドンのアナロジーについて	上野 隆弘	76
最晩年刊行されるハイデガーの遺産相続（1） — 『獸と主権者』第2巻と存在論的主宰 Walten	大江 倫子	77
未開社会の経済学 — ドゥルーズ＝ガタリとマルクスの共通項	木元 竜太	78
精神から生命へ — シャルル・ボネの心理学	沢崎 壮宏	79
ドゥルーズとカント — 『差異と反復』における「内宮のパラドクス」解釈をめぐって	多田 雅彦	80
contre-effectuation の二側面をめぐって	平田 公威	81
狂気の呼び声 — フーコーの超越論的考古学とその自己解体 —	藤田公二郎	82
初期レヴィナスにおける「運動」の困難	堀松 辰彦	83
自己・異他触発と一人称の発話 — ジャコブ・ロゴザンスキにおける声の問題	本間 義啓	84
「高邁（générosité）」の情動的側面の研究	三上 航志	85
バタイユ、ハイデガー、ナンシーにおける根拠の問い — 『無為の共同体』に基づいて —	横田祐美子	86
「老化」と「個体性」 — ベルクソン『創造的進化』におけるル・ダンテクへの批判的考察を通して —	米田 翼	87
公募論文		
ジャン＝リュック・ナンシーと人格主義	伊藤潤一郎	88
ベルクソン『物質と記憶』におけるイメージ概念について	岡嶋 隆佑	100
分散と組織化の界面としての身体 — デリダにおける Leiblichkeit 解釈について —	小川 歩人	112
スピノザのデカルト『情念論』批判 — 『エチカ』第5部序言の分析を中心に —	笠松 和也	124
リクール倫理学はグローバルな正義について何を言うことができるか	川崎 惣一	136
大他者における欠如のシニフィアンと対象 a — ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の		

理論的意義 —	桑原 旅人	148
ドゥルーズの自然哲学序説	小林 卓也	160
デリダにおける倫理の形成 — 「暴力と形而上学」における〈敵命〉 —	鈴木 康則	171
『エチカ』における身体の変化と同一性	立花 達也	183
『意味の論理学』における動詞と時間 — ドゥルーズにおけるギヨーム言語論の受容について —	平田 公威	195
シモンドンにおける「情報」と「内的共鳴」	堀江 郁智	207
魂の身体性 — レヴィナスにおける感受性の構造について —	村上 晓子	219
Bergson dans l' histoire de la pensée biologique du milieu	Hisashi MATSUI	231

特別講演

デカルトの「普遍数学」概念と『精神指導の規則』第二部 — 数学的对象と精神の諸能力 —		
..... フレデリック・ド・ビュゾン(訳 香川 知晶)		242
デカルトの「哲学的で抽象的な存在」と形式存在論 …マルク・ペーターズ(訳 田村 歩)		254
Les « Entia philosophica et abstracta » de Descartes et l'ontologie formelle	Marc Peeters	271

書評

山田弘明著『デカルトと西洋近世の philosophersたち』	大西 克智	286
鹿島徹・越門勝彦・川口茂雄編『リクール読本』	原田 雅樹	288
齋藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編『終わりなきデリダ — ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』	郷原 佳以	293
河野哲也著『いつかはみんな野生にもどる — 環境の現象学』	山森 裕毅	298
米虫正巳編『フランス現象学の現在』	本郷 均	303
大山載吉著『ドゥルーズ 抽象機械〈非〉性の哲学』	増田 靖彦	307
藤田尚志・宮野真生子編『愛・性・家族の哲学』全三巻	平井 靖史	312
平井 靖史・藤田 尚志・安孫子 信編『ベルクソン『物質と記憶』を解剖する 現代知覚理論・時間論・心の哲学との接続』	村松 正隆	316
『共にあることの哲学』岩野卓司編	榎垣 立哉	321
金森修編著『昭和後期の科学思想史』	近藤 和敬	325

会員の声

フランス語哲学会連合 (ASPLF) 第 36 回大会 参加報告	長坂 真澄	330
その他		
日仏哲学会 2016 年度 (2016 年 9 月 -2017 年 8 月) 活動報告		332
日仏哲学会入会手続きについて		336
2018 年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領		336

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定	337
「会員の声」投稿規程	337
日仏哲学会若手研究奨励賞規定	338
日仏哲学会会則	338
編集後記	340
Sommaire	

2016年秋季研究大会シンポジウム モンテニュの思想

はじめに

塩川 徹也

モンテニュは、パスカルと並んで、フランス・モラリストの代表的存在であり、文学ばかりでなく、哲学・思想の観点から見ても避けて通ることのできない存在である。しかしたとえば岩波文庫において、パスカルの『パンセ』は青帯（哲学・思想・宗教）に分類されているのに対して、モンテニュの『エセー』は赤帯（外国文学）に分類されている。このような事情はフランスでもあまり変わらず、パスカルは文学と哲学の両方の部門でアグレガションをはじめとする各種試験のプログラムに登場するのに、モンテニュのほうはもっぱら文学畠で研究・教育の対象になっているような印象を受ける。もちろん従来から少なからぬ学者たち、たとえばブランシュヴィックやメルロポンティはモンテニュの思索に関心を寄せ、興味深いエセーを遺しているが、彼を正面から取り上げ、哲学の歴史の中に位置づける試みは少なかった。しかし近年、ルネサンスから近世におけるヘレニズム時代の哲学の復興について関心が高まるとともに、モンテニュと古代哲学の関係にも研究者の注意がむけられるようになってきた。（この点については、発表者の一人である津崎良典氏が『フランス哲学・思想研究16号』に「フランスにおける最近のストア哲学研究——モンテニュ『エセー』の再読のために」と題する紹介記事を寄せておられる。）また、彼の宗教思想についても、伝統的な神学、とりわけスコラ哲学との関係が、ジャン＝リュック・マリオンやヴァンサン・カローの仕事に触発されて、活況を呈している。また当然のことながら、モンテニュの思想において、政治哲学そして歴史哲学は重要な位置を占めるが、これについても活発な研究が進められている。

日本では、モンテニュは人生論の著者として愛読され、文学畠の評伝・随想は少なくないが、哲学畠の研究としては、本会副会長であった清水誠氏の遺著『モンテニュの哲学研究』（知泉書館、2011年）を除けばほとんどなかったといってよい。清水氏は生前、日仏哲学会のシンポジウムでモンテニュがテーマとして取りあげられることを希望しておられたが、実現しなかった。機が熟していないかったとはいえ、残念なことであった。しかし近年、欧米における研究の動向に呼応して、日本でもモンテニュの思想・哲学に興味を抱く若手研究者が、哲学畠とフランス文学畠の双方から輩出している。今回のシンポジウムでは、その中から三名の方にお願いして、それぞれの観点からモンテニュの多彩な側面とその核心に迫る発表をしていただいた。いずれの発表者も最近パリあるいはボルドーで博士号を取得した新進気鋭の研究者である。これを一つのきっかけとして、モンテニュへの関心が哲学サイドでも高まることを期待している。

自知について — モンテニュにおける思弁と現実 —

大西 克智

序. 自然の流れを遡る

「汝自身を知れ」。デルポイの神殿に刻まれたこの銘句が持つ意味は、自己を知ろうとするその仕方次第でいかにも変化する。自知を生涯の課題とし、この句に再三言及するモンテニュの場合はどうであったのか。本稿は、この点を『エセー』の中でも多くの示唆に富む第三巻第九章（「虚しさについて」）の最後尾に窺いながら、自知の困難と可能性について考えようとするものである。考察の中核に来るのはソクラテスの持ち帰った要請をモンテニュがいかにも彼らしく翻案した次の二節である（1000-1 / 5. 400）¹¹。

[B] 私たち自身は不満だらけのものであり、そこには悲惨と空虚しかない。そこで自然は、私たちを失望させないように、私たちの見る働きを外へ向けてくれた。私たちはみずから流れに従い前へと進む。その流れを私たち自身の方へと遡るのは辛い運動である (*rebrasser vers nous nostre course, c'est un mouvement pénible*)。……誰もが「天体の動きを見よ、人々を見よ、あの男の喧嘩を見よ、この男の脈拍を見よ、あの男の遺言書を見よ」と言う。要するに、絶えず自分の上か下か横か前か後ろを見よと言う。しかるにデルポイの神が人間にかつて与えた命令は逆説的なもの (*paradoxe*) だった。「お前の内を見よ、お前を知れ、お前自身を考えよ。外で消尽されているお前の精神と意志をお前自身の内に引き戻せ。お前は自分自身から流れ去り、お前自身を放散させている。自己に集中し、自己を支えよ。」

はたして、「流れを私たち自身の方へと遡る」とはいかなる喩みか。どのような意味でこの逆行運動は「辛い」のか。また「逆説的」なのか。モンテニュ的自知が内含する問題への導入として、これらの疑問——管見の及ぶ限りこれまで等閑に附されて来た疑問——に対する一応の答えを確認しておこう。

まず「遡る」という働きについて。「傾向性」という概念が哲学において持つ一般的な意味合いに照して、精神から夾雜物を削ぎ落としてゆく、いわば純化作用としての内省がここで命じられている逆行なのだろうと考える読者は少なくないと思われる。「自然に促されて流れを前に進む」というのは「身体的欲求や感情といった自然的な傾向性に随順する」ことであり、この傾向性の逆を行く自己の純化を「お前の内を見よ」という言葉は求めているのだろう、と。しかしこの推測は、直近の文脈からして誤りである。神託の翻案に先立って、「ローマ市民権の特許状」(III. 9, 999 / 5. 397) を自分が賦与された時の体験をモンテニュは語っている。ご多分に漏れず「私」の内にも

下賜の名譽に悦ぶ自分がいるのだが、この手の世俗的特権が「運命」からの「空虚な恩恵」に過ぎないということを少なくとも「私」は分かっている。しかるに「他の人々も、私がするように自分を注意深く見つめるならば、やはり私と同様に自分が虚しさと思かさに満ちていることに気づくだろう」(1000 / 5. 399)。条件法で書かれたこの一文は、実質的に、「私」以外の人々は自分を注意深くみつめようとせず、したがって自分の内なる虚しさにも気づいていない、という世人に対する批判である。この批判を受けて、冒頭に引いたテキストが来る。「お前の内を見よ」という神命通り、私ミシェルは「自分を注意深く見つめ」、自分の内に「空虚」を見出している。

しかし、空虚を見出して何になるのだろう。答えは校訂版でさらに十行弱続くデルポイの神の言葉に含まれている。「お前にとては内も外も常に空虚だが、同じ空虚でも拙がりが少なければそれだけ虚しくはない」(1001 / 5. 400)。何を言わんとしているのか。今度の答えは、『エセー』を締め括る第三巻第十三章も終盤にある次の二節が与えてくれるだろう。「[B] 地に足をつけて歩む者として、身体の涵養を軽蔑し敵視させようとするあの非人間的な知恵を私は憎む。自然の快樂を憎むことも、これに囚われ過ぎることも、同様に不正である。……自然の快樂は追求するのでも忌避するのでもなく、受け取らなければならない。実際私はその快樂をいくらか気前よく愛想よく受け取っており、それだけいっそう喜んで、自然の傾向性 (*pente naturelle*) に曳かれるがままになっている」(1106 / 6. 192)。神託で問題とされている「空虚」すなわち「名譽心」は「身体的快樂」そのものではないが、「自然の傾向性」から生ずる点では変わりない。「[C] 自然に従うものはおよそ常に快適なものであるはず」(1102 / 6. 185) のだから、たとえ「空虚」な「欲望」であっても適正な範囲に限定するならば享受に値する。人間という「一塊をなす現実存在」の構成要素である以上は「強欲でさえ野心と同じく許すべきもの」(III. 9, 999 / 5. 397) のであり、「[B] 私の中へ深く入り込み過ぎないよう」(III. 10, 1003 / 6. 7) 注意さえしてやればそれでよい。

つまるところ、デルポイの神が命ずる遡行とは、自然という名の傾向性に身を委ねる自分、自然の流れを下って行く自分、そのような自分に精神の眼を向け、適度な抑制を加えつつ、下るに任せることを肯定することである。再び第十三章の言葉を用いれば、「[C] 心から感謝しながら [B] 自然が自分のために作ってくれたものを受け取り、そのことを喜ぶ」(1113 / 6. 203) ことである。

第三巻第五章（「ウェルギリウスの詩歌について」）で大々的に展開される性愛論がよく示すように、精神の純化を知的な彼岸に追求する志向ほどモンテニュに無縁なものはたしかにない。我が意に必ずしも従わない肉体に由来するもろもろとの付き合いを彼は厭おうとしなかった。その点からすれば、神命に関する上のような考え方にもモンテニュの思想構成に即した筋が一本通っているのだが、しかし、それだけに、釈然としないものが残る憾みもまた消し難い。何よりも、自然の流れを下って行く自分を肯定するということが、下る自分に眼を向けるにしても、「遡る」という言葉と齟齬を来たしてはいないか。なるほどそれでモンテニュは「逆説的」だと断ったのだと解釈する余地はある。しかしそうだとしても、このような行き方の何がどう「辛い」のかは分からぬ。また齟齬といえば、神命のある種莊重な響きとモンテニュの思想内容との齟齬にも目に余るものがあるのではないか。

実際、このちぐはぐな印象が單なる印象にすぎないのではないとすれば、ことは厄介である。神

託の翻案者がモンテニュ自身である以上当然と言えば当然だが、「お前の内を見よ、お前を知れ、お前自身を考えよ」という命令も、「同じ空虚でも拡がりが少なければそれだけ云々」に続く「おゝ人間よ、お前以外の万物は皆第一に自己を研究する」という嘆きも、『エセー』の精神を象徴する次の宣言から直接発したものだからである。「[A] 世間の人々は常に正面を見る。私は視線を自分の内側に差し向け、そこに据え付け、ずらさない。他の人々は自分の前を見つめる。私は私の内部を見つめる」(II. 17, 657 / 4. 104)。あるいは、「[C] 私は私の全存在によって、文法家とか詩人とか法律家とかとしてではなくミシェル・ド・モンテニュとして人々に自分を示す最初の人間である。もし世の中が、余りにも自分について語り過ぎると私を責めるなら、私は世間が己れについて考えさえしないことを責める」(III. 2, 805 / 5. 36)。神命を敷衍して見せながら、モンテニュは自負に漲る『エセー』の執筆精神を改めて語っているのであり、アポロンの声はモンテニュの自己意識から出た声である。ちぐはぐさも、したがって、この意識に内在するちぐはぐさであることになる。さらに絞り込むならば、筆者の見るところ、ちぐはぐさは次の二節(III. 2, 809 / 5. 44)が示す「学問 (science)」観に基づくモンテニュの自己規定に関わっており、この規定の深部に生ずる揺動に淵源する。

[B] アレクサンドロスが舞台上で示す力は、ソクラテスが卑俗で目立たない行為の内に示す力に比べてかなり弱いように思われる。……あなたには何ができるかと問われれば、前者の答えは「世界を足下に」となるだろう。後者は「人間の生活をその自然なりよう相応しく営むこと」と答えるだろう。こちらこそ、より普遍的で重要な、そして正当な学問である。魂の価値は、高く行くことにではなく、秩序正しく進むことにある。

学問に従事するとは哲学諸派の説く教義内容を学ぶことではない。そうではなく、「人間の生活をその自然なりよう相応しく営む」ことそれ自体であり、実際、「[B] 人間として立派に相応しく生きることほど美しく正しいことはなく、この人生を良く [C] 自然に [B] 生きることほど難しい学問はない」(III. 13, 1110 / 6. 198)。

*

以下、このように解された「学問」とモンテニュの自己規定との関係を整理することから本格的な検討作業を始めよう(第一節)。それを踏まえて、死に臨んでいかなる態度を取るべきかという主題に関する『エセー』の叙述の中に、この規定に即した思考の動きとそうでない動きがあることを確認し(第二節)、これら二つの動きの消長が示唆するモンテニュ的自知の限界と可能性について検討する(第三節～結び)。

第一節. ソクラテスと百姓

アレクサンドロスとの対比にも窺われる通り、モンテニュにとってソクラテスは無二の存在であり、ほぼ無条件に肯定される『エセー』の中でも稀な人物である。「[B] ソクラテスは、子供のように純粹な思想にあれほどの秩序を与えて損ないも引き延ばしもせず、人間の精神に達し得る

最も美しい成果を生み出した。偉大なことである。高尚な精神や知識に溢れた精神を示したわけではなく、ただ健全な精神を示しただけであるが、そこには活力に満ちて純粋な健やかさがある。こういう平凡かつ自然な手段とありふれた普通の想像力によって、舞い上がりも力みせず、最も正常でしかも類例のないほど崇高にして力強い信念と行為と道徳を打ち立てた。[C] 天上で虚しく時を費やしていた人間の知恵を地上へ取り戻し、その最も正当な、最も骨の折れる、最も有益な働き場所である人間界に知恵を返してやったのが、この人である」(III. 12, 1038 / 6. 71)。見事な賛辞だが、強調しておきたいのは、生活をみずからの自然なありように相応しく営むべしという要請はソクラテスにとってつとに要請ですらないという点である。しかるべき生の営み方はすでに悟得されており、要請に応じようと力む必要が彼にはもはやない。自然の流れを逆行する必要自体がない。この点において、ソクラテスはモンテニュが従事する「学問」における究極の範例となる。

他方で、「百姓 (paysan, laboureur)」「俗衆 (vulgaire)」「庶民・民衆 (peuple)」「下賤な者たち (gens de basse condition)」と呼ばれる「無知 (ignorance)」を最たる徵標とする人々が、モンテニュの精神的視野においてはソクラテスの対極に位置づけられる。「[A] 自分自身に思いを巡らせることも、自分自身について判断を下すこともなく、生得的な諸能力のほとんどを無為のままに放置する」(II. 12, 501 / 3. 122) 彼らは、生来「汝自身を知れ」という要請と縁がなく、ソクラテスとはまったく異なる意味で「自然の流れを遡る」必要性から解放されている。「自分の無知に気づくにはある程度の知性が必要」(III. 13, 1075 / 6. 138) だが、この知性が、そして「学問」が、彼らには欠けているからである。おのずと、「強情」「単純」「畜生のように愚鈍」「軟弱」「低俗で卑屈で落ち着きがない」等々、モンテニュの「百姓」評は愚弄と侮蔑になる。そして、そのような百姓たちであればこそ、次の二節 (I. 54, 313 / 2. 189) が示すように、ソクラテスと共にモンテニュの自己規定にとって不可欠の要素となる（なお、詳細は省くが、ここに言挙げされる「哲学者たち」とはモンテニュによって理想化された哲学者のことであり、したがって実質的には誰よりもまずソクラテスを指すと解して差し支えない）。

[C] 前者〔百姓たち〕の無学文盲を軽蔑し、さりとて後者〔哲学者たち〕に加わることもできなかった人々（二つの鞍の間に尻を据える人々であり、私も他の多くもその類である）は、危険で、無能で、厄介である。

こうして、モンテニュは、知恵ある者と無知なる者の中間に、ソクラテスと「百姓」の中間に、みずからを位置づける。「この『エセー』で述べるのは、さまざまに変化する出来事と、未解決の思想の、いや時には相反する思想の記録である。このことは、私が別の私になるせいかも知れず、あるいは私が主題を異なる事情の下で、あるいは異なる観点から捉えるためかも知れない。ともかく、私は時々矛盾したことを言うらしい」(III. 2, 805 / 5. 36-7) と言い放つモンテニュではあるが、こと「二つの鞍の間に」という自己規定に関しては終始一貫していると言ってよい。

そのような一貫性が危機に瀕する局面においてこそモンテニュ的精神に固有の思考の動き方も露わになるのだが、先を急ぐ前に、「無学文盲」よりも自分はさらに「無能」である、つまり自分

は「百姓」以下であるとモンテニュが述べている点を説明しておこう。以下どころか、彼は時として「百姓」を称賛するのだが（「最も軽蔑してはならない階級は、その単純さによって最下層に立つ人々である」「人間を行動と振る舞いによって評価するならば、学者たちよりも無知なる者たちの中に一層多くの優れた人々が見受けられる」）、一体なぜこのような物言いができるのか。その背後には、「無知」なる者はその無知のおかげで事実上自然に従っており、その生き様を外側から形式的に眺めればソクラテスから必ずしも遠くないように見える、という事情がある。ソクラテスと同じく彼らもまた自然に従っているように見えるのである。しかるに特定の論脈（とりわけ社会を混乱させる似非知識人・学者を批判する場合であり、私その他の知識人を危険で無能だとする上の一節もその例である²⁾）を構成する必要があれば、この外見上の類縁性に基づいて、モンテニュは自分を「百姓」の下に置き、あるいは彼らを称賛する。正確には、賞賛する素振りを見せる。

もちろん、「百姓」の「無知」は「無知の知」における「知」を欠く裸の無知であり、そのような無知に染め上げられた「百姓」が、「ただ一人「汝自身を知れ」という神の教えを本当に噛みしめ、それを究めることで己れを軽んずる域に達し得たがゆえに「賢者」の名に値する」(II. 6, 380 / 2. 307) ソクラテスと実質的に並び立つことはありえない。「〔ソクラテスにおける〕素朴さと単純さの底を流れる美しさはわれわれのような粗雑な目には見落とされ易い。これは微妙で隠れた美しさであるから、この見えない光を見出すには極めて清澄な目を必要とする。しかし、われわれの基準では、素朴は愚昧の兄弟であり、非難されるべき特質であつたはずなのでは？」(III. 12, 1037 / 6. 69) と修辞的に自問する通り、モンテニュにとって単なる「素朴」は「愚昧」の兄弟として非難さるべきものであり、素朴さや単純さが留保なく肯定されるのは、これらが知恵と結びついたソクラテスの場合に限られる。

まとめれば、真正なる賢者ソクラテスには遙か及ばないにせよ、少なくとも「汝自身を知れ」という要請を蔑ろにしない点で自分は彼の敷いた道を行く者であり、同時に、遙か及ばないという自覚すなわち「無知の知」を手にしている点で端的に無知なる「百姓」からもまた遙かに遠い者である——これがモンテニュの自己規定になる。

*

次節では、上のような自己規定に含まれる問題を明らかにするために、「生活をその自然なありよう相応しく営む」上でモンテニュが不可避と考えた問題に焦点を絞ろう。すなわち、人は死に臨んでいかなる態度を取りうるか、取るべきか。「[B] 患者に相応しい死と賢者に相応しい死がある以上、この中間の者に相応しい死を探そうではないか」(III. 9, 984 / 5. 371)。「二つの鞍の間に」という自己規定に即してモンテニュはこう提案するのだが、このテーマ自体は『エセー』執筆の初期から晩年まで間断なく彼を捉えていたものであり、特に第一巻第二十章「哲学をするとは死を学ぶこと」および第三巻第十二章「相貌について」に立ち入った考察が見出される。そこで、両章を較べながら、「中間の者に相応しい死」のあり方に関するモンテニュの思索と語り方を確認しよう。

第二節. 思弁性から直截性へ

まず、表題に即した議論を展開する第一巻第二十章の構成を四段階に分けて辿っておこう。実質的な解釈は、第三巻第十二章の検討と併せて施すことにする。

1 / この章におけるモンテニュの思索は次のテクストに含まれる二つの問い合わせに導かれる。「[A] 人生行路の目標地点は死に他ならず、死こそは私たちが必然的に目指す処である。①もしも死に絶えず怯えているのなら、身震いせずに一步でも前へ進むことがどうしてできるだろう。②この点に関する俗衆の対処法は、死を考えないことである。しかし一体いかなる畜生の如き愚鈍をもってすればさほどまで粗雑にして盲目になれるのか」(84 / I. 154)。一つ目の問い合わせは、来るべき死を恐れず前進するにはどうすればよいか。二つ目は、死を考えないで済ませる「俗衆」の愚鈍さとはいかなるものか。

2 / 問い①に答えるために、モンテニュはまず死の予期し難さを複数の史実を列挙しながら強調する。「[A] こういった例が余りにも頻繁に、当然のこととして私たちの眼前に起こる以上、どうして死を考えずにいられよう。死が當時私たちの襟首を掴まえていると思わずにいられよう」(85 / I. 157)。考えずにはいられないならば正々堂々向き合うべし。これが問い合わせへの答えである。「[A] 足をしっかりと踏まえて死を受け止め、死と戦うことを学ぼう。私たちに対して持つ最大の強みをこの敵から奪うために普通とは真逆の道を取り、まずは死からその珍しさを取り除こう。死に馴れ親しみ、何よりも頻繁に死を念頭に置こう。……死が何処で私たちを待ち受けているのか分からない以上、至る処で死を待ち受けよう。予め死を考えておくことは自由を考えることである」(86-7 / I. 159-60)。

3 / これ以外の答えはないことを「母なる自然の尊い教え」が裏づける。「[A] お前たちの死は宇宙の秩序の一齣である。世界の生命の一片である。……私〔自然〕がお前たちのためにこの美しい自然の秩序を変えるなどとは笑止であろう。死はお前たちの創造の条件であり、お前たちの一部分なのだから」(92 / I. 170)。

4 / 「尊い教え」の後、章の最後にモンテニュは問い合わせ②へ立ち返る。「[A] ところで、なぜ次のようなことが起こるのかと私はしばしば考えた。……死は常に一つのものであるにもかかわらず、百姓や卑しい境遇の者たちに他の人々よりも遙かに多くの落ち着きが見られるのは何故なのか。この点に関しては実のところ、死それ自体よりも、死を取り巻く人々の恐ろしげな顔つきや物々しい儀式が恐怖を生むというのが私の考え方である。そこには普段とは一変した生活の形式がある。母や妻子の泣き叫ぶ声、死に驚いた人々の訪問、……枕辺の医者と僧侶、畢竟周囲は恐怖と戦慄ばかりである。……かくも仰々しい儀式を準備する余裕のない死は実に幸いである」(98 / I. 177)。

以上が、『エセー』執筆の初期（一五七二～三年頃）に属する第一巻第二十章を構成する主な思想成分であり、死への恐怖を搔き立てる儀式が貧困なる「俗衆」には無縁であるから彼らは恐れずにはいられるのだ、というのが問い合わせ②に対する答えになる。その同じ「俗衆」が、おおよそ十年を隔てた第三巻第十二章ではどう描かれることになるか。この章は、「[B] わが国の内乱の重圧が数ヶ月に渡ってそのすべての力を私の上にのしかけてきた」(1041 / 6. 76) まさにその最中に執筆されている。「[B] 民衆は掠奪され、従って私も掠奪された。希望までも奪われ、未長く生きるための

蓄えも根こそぎ奪われた」(1044 / 6. 81)。加えて、地所をペストの猖獗に襲われたモンテニュは家族と下男下女を率いての彷徨を強いられる。「[B] 老いも若きも墓場に積み重なり、一人として残忍なプロセルピナ〔冥界を司る神ハデスの后〕の手を逃れる者はない」(1048 / 6. 87)。ホラティウスは『カルミナ』からのこの引用がそのまま現出した酸鼻を極める状況下、モンテニュの視線は眼前的「庶民」の姿に釘付けになる (1048-9 / 6. 89)。

[B] ところで、その時、われわれは、この単純なすべての庶民の内に、不屈であることの範例を、しかも卓越した範例を、見た。各人は等しく生きるために心遣いを棄てた。この地方の主要な富である葡萄が木に垂れ下がったまま放置された中、誰もがまったく無関心に今夜か明日かと死を待ち受け、顔にも声にも少しも恐れる気配がない。この必然を甘んじて受け入れているかのようであり、必然を万人に対する不可避の宣告と受け取っているかのようでもある。たしかに、死を避けることは誰にもできない。だが、死を前にした勇気は何と些細なことに左右されるものだろう。僅か数時間の違いがものを言う。誰かと一緒に死ねると考えるだけで、死の不安は遙ったものになる。彼らを見よ。幼子も若者も老人も同じ月に死ぬということのせいではもはや驚きもせず、嘆くこともない。私は、生き残ることをむしろ恐ろしい孤独の中に取り残されることであるかのように怖れる人々を見た。誰もが埋葬の心配しかしていない。野原に散らばった遺骸にたちまち野獸が群がり食い散らす様を見るのが彼らには辛かったのである。

前半では「不屈」を、後半では「不安」をモンテニュは「庶民」の内に見出しているようだが一体どうなっているかなどと怪しむ必要はない。現に生きる人間の精神に不屈と不安が同居しても何らおかしなことはなく、あるいは、不安や恐れの底に震える彼らの心の襞そのものがモンテニュの眼には映じていたのだと受け止めるべきかもしれない。いずれにしても、第一巻第二十章の1および4で引用したテクストとこの箇所とでは、描かれる人間像も描く言葉のトーンもまったく違う。前者の「俗衆」は単に愚鈍、粗雑、盲目であり、死を恐れないのは想像力を刺激する葬儀をとり行う資力がないためにすぎなかった。後者の「庶民」は、逃れ難い死に堪える不屈の持ち主であり、近親と共に死ねないことを無念とし、近親の遺骸が荒らされることに心を痛める人々である(問題は文字通りの「埋葬」であって「葬儀」ではない)。第二十章を領していたのが思弁だとすれば、ここでの、そしてここから暫くの間、モンテニュの書き振りからは知に由来する一切の質しらが脱け落ちている。続きを読む (1049 / 6. 90)。

[B] ある者は達者なうちに墓穴を掘っておいた。ある者は生きながらそこに身を横たえた。私の家の小作人の一人は死ぬと決まると自分の手と足で土を自分の上に搔き寄せた。いっそう安らかに眠るために雨露を避けようとしたのだろう。[C] これこそ、気高さにおいて、カンナエの激戦の後、ローマ兵たちがみずから掘った穴に頭を突っ込み自分の手で窒息したことなどしいと言えよう。[B] 要するに、民衆はこぞって、実践により、学究や熟慮によって得られるいかなる決心にもその堅固さにおいて劣らぬ境地へと一挙に到達したのである。

こう記すに先立つて、モンテニュは次のようにも述べていた。「自然は、彼ら〔民衆〕の間から、日々、私たちが学校であれほど穿鑿づくめで学んでいるものよりも遥かに純粹で力強い剛毅と忍耐の実例を引き出している。彼らの間には貧乏をものともしない者がどれほど普通一般にいることか。死を望み、不安も激しい苦しみも抱かず死に逝く者がどれほど多くいることか。今も私の畠を掘り起こしているあの男などは今朝がた自分の父親か息子を葬って来たところなのである」(1040-41 / 6.75-6)。「百姓」は、侮蔑の対象であることを止め、無条件の尊敬ないし憧憬の対象になっている。今や「百姓」こそが「哲学者の考え出す巧妙にして肩肘の張った派手な知恵ではなく、分相応で平易にして健康な知恵」を、「素直にかつ真っ当に生きること、言い換えれば自然に生きることを幸いにも知っている人にとっては哲学者の知恵が口先だけで言うことを立派に果たしてくれる知恵」(1073 / 6.135)を、体現する者である。モンテニュによる「百姓」の肯定は、一般的に、ソクラテス的自然性との外見的な類似に基づき、かつ、論脈上の必要性に従っていると第一節で指摘したが、いずれの条件もここには妥当しない。ここで肯定は一切の留保を免れている。果たして何がこのような変化をモンテニュの視野に齎したのだろう……。筆者の考えでは、侮蔑から賞賛への唐突とさえ呼べる転調の背後には思考の動き方そのものにおける変化があり、思考の動く方向性の逆転がある。

モンテニュは観察の人である。外的世界と内の世界、過去と同時代、至る所に見出される事象の観察と彼の思考は緊密な関係を保っている。ただし、そこから彼をいわゆる経験論者ないし自然主義者とみなすのは早計である。むしろまず、彼にあっての事象と思考の関係を問わなくてはならない。第二十章におけるモンテニュは、彼が当初から抛って立つ三項図式（ソクラテス対百姓、中間者としてのモンテニュ）に則って、つまり「愚鈍」であり「無知無学」であれ何時からとは言い難いがともかく既に手にしていた観念の側から、「俗衆」を眺め、描いている。そのスタンスと、ストア派の借り物であるかのような2の記述も、『コヘレトの言葉（伝道の書）』を彷彿とさせる抽象性を帯びた4の記述も、平仄が合っている。第二十章の思索はこの意味で思弁的であり、そうであるがゆえの余裕が文面から滲み出している。「俗衆」はモンテニュ的知性の内部に閉じ込められていると言ってもよいだろう³⁾。

これに対して、第十二章から上に引用した幾つかの箇所については、差し当たり次の二点を指摘しておこう。第一に、モンテニュが「百姓」に言及するあらゆるテクストを通じて、語る対象が今まさに自分の眼前に生きて活動する人間であることが示されるケース、つまり眼前の現実が直截的に語られるケースはこの章を除けばたとえあっても稀である。少なくとも、ここと同程度に鋭い直截性を賦与された記述は他に見当たらないと言い切ってよい。「われわれは見た（nous vismes）⁴⁾」「彼らを見よ（Voyez ceux cy）」「私は見た（J'en vis）」といった直接経験の記述の反復が、また「今も私の畠を耕しているあの男（celuy là qui fouyt [= creuse] mon jardin）」という「民衆」に関してはまず用いられることのない個別具体を名指す表現が、この直截性をよく表している。このような表現に訴えるその時、モンテニュの思考は、眼前の現実に促される仕方で動いている。観念に照らして現実を切り取る思考の動きとは真逆の仕方で彼の思考は立ち上がっている。

第二に、行文はもっぱら驚きと賛嘆の念（十七世紀的意味と今日的意味の双方を担った

admiration) に導かれ、「百姓」の定義そのものであるはずの「無知」を嗤う余地がここにはない。「民衆はこそって、実践により、学究や熟慮によって得られるいかなる決心にもその堅固さにおいて劣らぬ境地へと一挙に到達した」という一文の語勢は、「無知」を論う私的な事情——本来「無知」は自己ならざるものという資格でモンテーニュの自己規定を支える不可欠の要素である——への執着を、たとえ僅か数ページの間であれ滅却しなければ生まれ得ないものである。

*

しかし、現実に促されて思考が動き出すという事態を認めることができ、認める必要があるのは、この初動が實際には遅からず封じられてしまうためでもある。この後に続く言葉は思弁的なものへと再び唐突に転調し、転調を通してモンテーニュは本来の自分へと急ぎ回帰する。その経過を追いながら、この再転調が自知に関して意味するものについて考えよう。

第三節. 自己規定の深部

眼に映るがままの「百姓」の姿に促されるようにして彼らを賞賛し、その「知恵」を言祝ぐことは、モンテーニュの自己規定に危機を招来しかねない。文脈上の必要に応じてではあれ「百姓」とソクラテスを並列することをモンテーニュが自分に許容できたのは、あくまでも彼らが「無知」なる者として自身の過か下にいるという認識を担保にすればこそである。この担保を放棄することは、自己規定から「無知」という構成要素が抜け落ちることに等しく、それはまた彼にとっての「學問」が存在意義を失うことでもある。そうなっては困ると敢えて意識するまでもなく、モンテーニュは再度「百姓」を愚弄し始める。さほどまで、彼の自己規定は強制であった。「民衆」の「氣高さ」を「ローマ兵」に擬え讃えた一節に段落を変えて続く次のテクストを見てみよう (1049 / 6. 90)。

[B] 學問が私たちを励ますために用いる教えの大部分は、実力よりも外見を、内容よりも装飾を多く持っている。私たちは自然を棄ててしまった。しかも、あれほど幸福な仕方で確実に私たちを導いてくれた自然に向かって自然の教えを垂れようという。それでいて、学問は、自然の教えの痕跡と、粗野な田舎者たちの生活の中に彼らの無知のおかげで刻み込まれているその微かな面影を、不屈と無垢と平安を弟子たちに向けて説くために日々借りに行かねばならないのである。結構な知識をあれほど抱えた人々が、あの愚かな単純さを模倣しなければならないとは、しかもそれが最も基本的な徳行のためであるとは、何とも滑稽なことである。

ここでのモンテーニュは、先立つ箇所の直截性と衝迫に気づいた読み手が面食らうほどスマースに、彼元来の「二つの鞍の間」という自己規定に依拠してものを言う姿勢を回復している。震える心を抱いた「百姓」の姿は消え、規定に必要なピースとしての「百姓」が「愚かな単純さ」を身に纏つて再び立ち上がる。その先に、彼らへの侮蔑が頂点に達する次の二節が現れる (1052 / 6. 95)。

[B] 私は、近所の百姓たちがどのような態度と確信をもって最後の時を過ごしたらよいかと考え込むのを未だかつて見たことがない。自然は、彼に、死にかけた時でなければ死を考える

など教えている。そしてその時でも、彼の姿は、死そのものと長期に渡る死の予想とで二重に攻め立てられているアリストテレスよりも美しい。こういったことがあるから、カエサルも、最も予期せぬ死が最も幸せで気楽な死だと考えたのである。……そして、われわれに言わせれば、俗衆は愚鈍で理解力を欠くために【長期の予想などできないから】眼前の不幸にかくも辛抱強く、将来の災厄にかくも無頓着なのであり、[C] 俗衆の魂は皮が厚くて鈍いために突き通すことも動かすこともできない代物なのである。[B] あゝ神よ、もしそうだとするならば、向後は愚鈍を教える学派を押し立てて行こうではないか。これこそ学問が人間に約束する窮屈の果実である。しかも、愚鈍は、弟子たちをそこへかくも易々と導いて行く。

「アリストテレスよりも美しい」で終わっていれば、「近所の百姓」に対するこれ以上ない賛辞である。しかし「われわれに言わせれば」以下が続くことで、「アリストテレスよりも美しい」は皮肉ないし嫌味に反転する。「あゝ」以下のコミカルでさえある嘆きが「百姓」に対する愚弄の度合いを増幅させる。モンテニュの考え方と物言いの道徳的な善し悪しが問題なのではない。そうではなく、繰り返せば、百姓評の転調と再転調が、観念のヴェールで現実を包む思考から、現実に促されて動く思考への、精神の深所で起こる反転と再反転であることが重要なのである。そして、新たに加えれば、この再反転を経て、モンテニュが「百姓」のみならずソクラテスからも意に反して遠ざかる結果になっているという点もまた重要である。上の引用の少し後に来る一節を読もう(1054-55 / 6, 99-100)。

[B] このソクラテスの言葉は、素朴さの点で、一般的の考え方よりも遙か後ろに、また遙か下にあると私は考えている。この言葉は、[C] 生まれたままの無造作な大胆さと子供のような確信をもって、[B] 自然の純粹で素朴な考え方 [C] と無知 [B] を表明している。というのも、まさしくソクラテスの言う通り、「私たちが自然に苦痛を恐れるとしても、死を死そのもののために恐れることはない」のだから。死は生と同じく私たちの存在の本質的な一部分である。どうして自然が私たちの中に死への嫌悪や恐怖を生み出したりしよう。死こそ自然の営みの継続と変遷を育む上で極めて有益な地位を占め、この宇宙の中で滅亡と破壊よりもむしろ生成と増加の役に立っている。

冒頭の「このソクラテスの言葉」というのは、アテナイ市民へ向けたソクラテスの『弁明』を、この引用に先立つ校訂版の一頁半近くを割いてモンテニュなりに再提示した箇所を指す。ただし、その中で、「ソクラテスの言う通り」以下の記述に対応するソクラテス自身の思想は、「[B] 私は自分で悪いと知っていること、例えば隣人を害するとか、神であれ人間であれ目上の者に従わないといったことは、注意深く避ける。だが、よいか悪いか分からぬものは恐れようがない」(1053 / 6, 96)に尽きており、「死は生と同じく……」以下のモンテニュによる解説は、ソクラテスとは実は何も関係がない。上の箇所に統けて引用される「[C] 千の命が一つの死から生まれる」というオヴィディウスの詩句も関係のなさに拍車をかける。というのも、この類の説明=技巧を排して端

的な事実認識に踏み止まる力こそ、ソクラテスの内にモンテニュが認める卓越性の徴であったのだから。この解説は、むしろ、第一巻第二十章の「母なる自然の尊い教え」に見られた思弁的傾向性が再度頭を持ち上げて来たことを告げるものであり、第十二章の過半かそれ以上を占めるのは、モンテニュにとって本来的な三項図式の自己規定に即した、その意味で安定した叙述なのである。

「[C] 命を失うことが私の心を重くすることばかりは何とも仕方がない」(I. 20, 88 / I. 62) というモンテニュの慨嘆は偽らぬ心から出たものであるだろう。嘆きは、万人のものとまではゆかずとも、人が広く一般に抱く自然な思いであるとは言えるだろう。しかし、そのような思いを思弁の力で処理しようということになれば、話は別次元に移る。ソクラテスが到達した「純朴」と「素朴」はこういった学術的志向と金輪際手を切っており、だからこそモンテニュはソクラテスを「師の中の師」(III. 13, 1076 / 6. 140) と仰いだのであった。そうであればこそ逆に、ソクラテスの言葉を拡大解釈する先ほどの一節は、他でもないモンテニュ自身こそ「死そのものと長期に渡る死の予想とで二重に攻め立てられている」ではないか、と思わせる。そしてまた、アリストテレスを自分の人身御供として立てた背後には、自分もまた一人のアリストテレスであることの——「百姓」に向かた愚弄の言辞が自分に跳ね返って来ることの——否認すなわち望まぬ是認が作用していたのではないか、とも。

*

眼前に「生きるために心遣いを棄てた」人々がおり、「今も私の畑を掘り起こしているあの男」がいるという体験から立ち上がりかけた精神の動きを感じしつつ——何らかの感知が働かなければ前後と音調を違える言葉が紡ぎ出されることもありえない——モンテニュはその感知が明確な覚知とならぬよう抑制し、従来の自己規定に基づく世界に帰還する。自己規定の破棄という彼には未知の経験を惹き起こしかねない感知にそれ以上ものを言わせまいとする。このような身振りもまた「自然という名の傾向性に身を委ねる」ことであり、モンテニュの言う「逆説的」な「逆行」活動の一環をなすのだろうか。モンテニュ的にはそうなのかもしれない、と同時に、本稿の導入に際して指摘したちぐはぐさの念が再燃する。モンテニュが守ることを半ば無意識に選んだ自己規定の深部に規定自体を壊す思考の動きが確かにあった、しかも彼自身その動きを確かに感知した、という事実に由来するちぐはぐさである。

結び. « science » の可能性

『エセー』には、著者モンテニュ自身の全一性に関する確信が一再ならず表明されているが、次はその典型的な一例である (III. 2, 812 / 5. 49)。

[B] 私は常に私のなすことの私の全部でなし、全身一塊となって歩む。私の理性の眼を逃れおおせる動きは殆どなく、私の中のあらゆる部分の一致した贊意によらない動きも殆どない。分裂や謀反なしには導かれ得ないような動きもまた殆どない。

「われわれは見た」「彼らを見よ」と記すその瞬間に覚えた衝迫は、モンテニュにとって、全一

性の根柢たる自己規定に対する「分裂」や「謀反」の方に数えられるべきものであった。しかし、それをもまた知るべき「汝自身」に含めなかつたという点でモンテニュを批判することは誰にもできないし、すべきでもない。少なくとも、モンテニュが「全身一塊となって歩もう」と努めていたことは、本稿でこの点を示す機会はなかったが、紛れもない事実だからである。「逆行」との関係で言えば、今は、『エセー』第三巻第十二章の必ずしも短くはない（とはいへ全体として見ればやはり稀な例外に属する）行文の紙背に思考の向きを反転させる可能性が示されていたという一事で十分としなければならない。恐らく、「[B] 今の私はこの私という人間の仕上げにかかっているのであり、別の人間に作り変えようというのではない」(III. 10, 1011 / 6. 20) と述べるモンテニュ自身に、上の可能性を現実のものと化す途は、もはや半ば以上閉ざされていた。それでも、残されたこの可能性は、件の神託に関する次のような理解を促し、モンテニュ的「学問」の別なるありようを示唆しているという点で、大きな一事であることに変わりはない。すなわち、①「われわれの=自然の流れを遡る」とは、観念のヴェールで現実を包む思考、所与なる自己の自然性に即した思考の向きを、現実に促されて立ち上がる思考が向く方へと変更することである。②逆行が「辛い」のは、この変更が従来の自己規定の破棄という痛みを伴うためである。③逆行の先が「空虚」であるのは、自己規定の破棄それ自体が即座に何か新たなものを生み出すわけではないからである。そして、④命令が「逆説的」であるのは、逆行の端緒となる現実との接触は得ようとして得られるものではなく（しかし純粋な僥倖とも考え難く）、命令の受任如何が当人の意志を超えていいるという意味においてのことである。

モンテニュの書物論中にある言葉を借りれば、上記のような行き方が人間精神には可能であることを示唆し得たという点で、『エセー』という「[B] 作品は、それ自体の力と運命によって作者自身の着想と知識を越え …… 作者の先を行く」(III. 8, 939 / 5. 293)。これが著者にとっての名誉であることは言うまでもない。そのような著作が歴史を通じて必ずしも数多く見出されるわけではないだけにおののことそうである。

注

- 1) 本稿は、日仏哲学会 2016 年度秋季研究大会シンポジウム「モンテニュの思想」における提題「思考と現実—ソクラテス・百姓・モンテニュ」を大幅に修正したものである。引用する『エセー』のテクストは、*Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, P. U. F., « Quadrige », 2004 に拠り、巻数と章番号、Villey 版ページ数、ワイド版岩波文庫『エセー』（全六巻）の巻数と頁数、以上を必要に応じて括弧内に示す。例：(III. 2, 805 / 5. 36) = 『エセー』第三巻第二章、Villey 版 805 ページ / 岩波版第五巻三六頁。邦訳に際しては同文庫版（原二郎）訳に大小の変更を施し、傍点と〔 〕による補足を適宜加えた。
- 2) 先に引用した「私は私の全存在によって、文法家とか詩人とか法律家とかとしてではなくミシェル・ド・モンテニュとして人々に自分を示す最初の人間である」という宣言からしても、「私」と「他の多く」の学者知識人たちの並列はポーズに過ぎない。彼らは学識を盾に神命を聞こうとせず、完膚無き無知ゆえに聞くことがそもそもできない「百姓」と、聞くかないという一点では変わらない。ただし後者はその

無知ゆえに自然との繋がりを保持しており、そのことによって、ソクラテスと共にモンテニュの自己規定において重要な役割を果たすのである（モンテニュが学者を批判する身振りそのものにも考えるべき問題が多々含まれているが、この側面はまた別の機会に論じたい）。

- 3) 例えば第一巻第十四章にある次の箇所では、「単純さ」を「庶民」の属性と見立てた上で、その単純さ愚かさを際立たせるために（恐らく伝聞を介した）観察結果が利用されている。「[A] 庶民の間にも、死の前に連れ出され、しかも恥辱や時には辛い責苦の混ざった死に直面しても、強情のためかあるいは生まれつき単純なためか、実に泰然として少しも普段の態度を変えなかった者が沢山いる。彼らは家事を始末し、後事を友人たちへ託し、歌い、説教をし、人々に話しかけ、時には冗談を交え、知人たちのために乾盃するなど、ソクラテスにさえ劣ることがなかった。ある男は、絞首台に引かれて行く途中で「この道を通らないでくれ。古い借金で商人に首根っこを押えられる恐れがあるから」と言った。別のある男は、死刑執行人に「俺の喉に触らないでくれ。笑いたくなってたまらない。俺はとても櫻つたがり屋なんだ」と言った……」(51-2 / 1. 92)。言うまでもなく、「ソクラテスにさえ劣らない云々」は「庶民」に対する当て擦りでしかない。
- 4) 原語の « nous » には「人間」「同時代の人々」「自分も含めた上層の人々」等多かれ少なかれ包括的な意味の場合と、« je » すなわちモンテニュ自身を意味の核にする場合とがあり、両者の区別は微妙な場合も少なくないが、本稿では前者を「私たち」、後者を「われわれ」と訳し分けるように努める。« nous vismcs » は明瞭に後者のケースである。

Idéalité et réalité chez Montaigne — autour de l'oracle de Delphes : « connais-toi toi-même » —

Yoshitomo ONISHI

Pour clore le chapitre 9 du livre 3 de ses *Essais*, Montaigne se propose de donner une nouvelle formulation à l'injonction inscrite au fronton du temple d'Apollon : « Connais-toi toi-même ». Si, d'ordinaire, on se laisse suivre son cours naturel et néglige ainsi de se connaître, ce Dieu commande, d'après Montaigne, plutôt « un mouvement pénible » consistant à « rebrousser [= remonter] vers nous, notre cours ».

Qu'est-ce que cela signifie exactement ? En quel sens le mouvement exigé ici de l'esprit est-il « pénible » ? La question mérite à être abordée avec soin du fait qu'elle revient à la question touchant l'identité elle-même de l'esprit montaignien. En effet, Montaigne se croyait demeurer un milieu entre Socrate qui « fut estimé seul digne du nom de Sage » d'un côté, et de l'autre, « paysans » ou « vulgaires » qui font preuve d'une ignorance complète.

Nous tenterons alors, dans cet article, d'analyser le moment précis où ce contraste aussi idéal que schématique s'incline, malgré Montaigne, devant la réalité telle que celui-ci ne put pas ne pas la reconnaître au sein même de ces « gens de basse condition ». Certains textes tirés principalement du chapitre 12 du livre 3 feront pour cela l'objet d'une lecture attentive.

真実、信じられること、可能なこと —16世紀の歴史論とモンテニュ—

志々見 剛

はじめに

『エセー』の「子供の教育について」の章(I, 26)でモンテニュは、歴史が詩と並んで「私の獲物」であり、「格別の嗜好によって好んでいる」と言う¹⁾。彼は実際に、古今の多くの歴史書を渉猟しただけでなく²⁾、『エセー』の随所で様々な歴史書や歴史家について、あるいはそれらが伝える歴史上の人物や出来事について考察を行っている。歴史に対する彼のこうした関心は同時代のフランスにおける歴史論の隆盛に棹差すものであるが、それと同時に、歴史の中に現れる人間の諸相に彼が大きな関心を寄せていたことにもよる。同じ章の1588年以降の加筆で、彼は次のように述べている。

私が思うに、これはあらゆる題材の中で、最も多様な仕方で我々の精神を適用しうるものである。[...] ある者にとって、これは単なる文法の勉強である。ある者にとって、これは哲学の解剖図であって、我々の本性の最も難解な部分までも見通すことができる³⁾。

では、モンテニュは歴史を読む際、一体どのような「仕方で【彼の】精神を適用」しているのか？ この点について本稿では特に、歴史における「真実」および「信じられること」という論点に即して検討したい。歴史は主に過去の出来事を扱うゆえ、不可避的に第三者の直接的・間接的な証言に依拠せざるを得ないが、しばしば曖昧だったり相矛盾したりしている諸々の証言をいかに選択し衡量するかが、歴史家にとってもその読者にとっても大きな問題になる。モンテニュはこの問題を起点として、人間の知識のあり方そのものを問い合わせようとするのである⁴⁾。

本稿では、初めに16世紀フランスの歴史論について、モンテニュも親炙したジャン・ボダンの『歴史の方法⁵⁾』を中心に概略を辿り、その後、『エセー』の執筆・加筆の段階を踏まえながら、上述の問題をめぐるモンテニュの思考の筋道とその展開のさまを明らかにしたい⁶⁾。

16世紀フランスの歴史論

話の前提として、まずは16世紀フランスの歴史論の展開を概観してみたい⁷⁾。14世紀以来、イタリア、次いでフランスの人文主義者たちは一般に、キケロ的な枠組に従って歴史叙述を弁論家の責務と見做した。すなわち、題材や文体や構成においてティトウス・リウィウスやサッリュスティウスを範とした、いわば文芸作品としての歴史書を、当初はラテン語で、時代が下ると各々の俗語で、実現することに心を碎いたのである。ルネサンスの人文主義者たちはしばしば都市や王侯などに雇

わざてこの種の歴史書を著した。

このように人文主義者たちが概して「歴史をいかに書くか」という問題に腐心したのに対し、16世紀半ばのフランスで大きな転換が起こる。キケロの枠組を放棄こそしないものの、少なくともそれを読み替えて、「歴史をいかに読み、いかに用いるか」を主眼に据えた歴史論が現れるのである。この背景には様々な要素が絡み合っている。そもそも歴史として包摶される知識の量が、数世紀のうちに時間的にも空間的にも爆発的に増加し、それらを整理し理解するため、ポリュビオスやシチリアのディオドロス等に想を得た「全体史」が構想された。また、歴史論のこうした革新を担ったのは主として法曹知識人、それも人文主義法学と称される「フランス派*mos gallicus*」の薰陶を受けた人々だった。彼らは法律や政体の展開を歴史的に跡付け、その上で歴史の研究から、現実の社会的・政治的な問題の処方箋を得ようと試みた。この新しい流れを決定づけたのが、1566年に出されたボダンの『歴史の方法』である。

ここでは後段のモンテーニュに関する議論に関わる点だけを取り上げたい。

ボダンは歴史を「真実の叙述*vera narratio*」と定義し、下位区分として「神の歴史」、「自然の歴史」、「人間の歴史」を設けた。このうち「神の歴史」が信仰に、「自然の歴史」が理性に基づいた確実な知識を有するのに対し、「人間の歴史」は人間の意志と行動に依存するゆえ「不確実で混乱」しており、「真実らしさ」しか持ちえないとする⁸。この不確実さを認めた上でいかに「真実らしさ」を量り、信頼に足る知識を選別するか、というのがボダンの提起する問題の一つだった。

『歴史の方法』の第五章「歴史家の選択について」で、ボダンは信頼すべき歴史家の一般的な条件を検討し、その上で古今の歴史家を吟味している。彼は良い歴史家を（1）経験と学識、優れた資質を兼ね備えた者、（2）実地の経験のみを有する回想録作者の如き者、（3）学問に精進して新たな発見を行う者の三種に分け、翻って悪しき歴史家として、パトロンへの追従や美文への顧慮のために事実を枉げて顧みない者を断罪する⁹。こうした分類は個々の歴史家を論じる上では必ずしも一貫しないが、歴史を審美的な観点ではなく実践的・経験主義的な観点から捉え直そうとする意図は明白である。ボダンは、読者が真実を基に自発的に考察を深めるべきだとし、歴史家がそれに先んじて価値判断や取捨選択を行うのは避けるべきだとしている。

モンテーニュは、彼自身も法学を修めて政治に携わった人物として、歴史論の革新を担った法曹知識人たちと問題意識を共有しており、またその一部とは個人的な親交もあった¹⁰。何よりも彼は『歴史の方法』の良き読者であり、『エセー』で歴史や歴史家を論じる際にはしばしばこの著作を出発点にしている。無論、モンテーニュの考察は必ずしも体系的・方法的なものではないし、ボダンに不同意を示す局面もままあるのだが。以降、『エセー』の執筆時期を追って彼の論の展開を明らかにしたい。

1580年：「単純な歴史家」と「とても優れた歴史家」、および後者の「権威」について
『エセー』の中で歴史を論じた箇所としてまず指を屈するべきは、「書物について」の章(II, 10)の一節である。この章でモンテーニュは自分が好む様々な分野の書物を論じるが、その掉尾を飾るのが歴史書である。1580年のテクストを引くと、この箇所は次のように始まる。

歴史家たちは私の右手に来た球である。彼らは面白く、読み易い。そして同時に、諸々の人間たちの本性や条件についての考察、様々な民族の風習は、道徳哲学 (science morale) の真の題材である¹¹。

「右手に来た球」はポーム遊びの比喩で、絶好球の意である。そもそもモンテニュは読書において容易さと愉快さを好むといつており、歴史書が心に適うのは誠に自然なことだろう。その上で彼は有用性も蔑ろにしない。ただ、「人生の師」としての歴史に倫理的・政治的な行動の格率を見出そうとする多くの同時代人とは異なって、彼は歴史を、個人および集団としての人間を検討するための好個の素材と見做し、そこに現れる多様性を強調している。

実際の歴史家を考える上でモンテニュは、ボダンに倣うように歴史家の分類を試みるが、そこにはボダンとは異質の要素が混入する。すなわち、彼は自分の好む歴史家として、見聞きした事柄を何の加工もせずに記録する「単純な歴史家」と、自ら素材を選択し判断を加えるだけの資質を持った「とても優れた歴史家」の二種類を挙げ、両者の中間に、疎な資質も経験もないくせに自分の料簡で「すべてを台無しに」してしまう劣悪な歴史家たちを置いている¹²。この最後のものはボダンの考える悪しき歴史家と重なり合うが、本稿で注目したいのは、「単純な歴史家」と「とても優れた歴史家」という二種類の歴史家の方である¹³。前者に対してモンテニュは、風説や風聞も含めて自分の知った事柄を枉げずに伝える「誠実さ」のみを求め、その上で彼らの提供する「裸で、形のない歴史の素材」について、読者が自ら吟味し判断を下すべきだとする。典型的な例はフロワサールである¹⁴。後者については、我々を超越する優れた判断力を有するゆえ、「我々の信念を彼らのものに従って規整するだけの権威」を認めている。もし我々の判断が彼らのものと衝突するなら、我々の方を疑うべきなのだ¹⁵。ここでは二つの異なる次元の問題が接ぎ木されている。彼は、一方では「単純な歴史家」の与える「素材」に対して読者が自らの判断力を自発的に行使するよう懇願し、他方では「とても優れた歴史家」の有無を言わせぬ「権威」を口実に、我々自身の判断力の限界を露呈させようとするのである。

第一の方向はボダンの立場と軌を一にする。実際モンテニュは、「書物について」の章の歴史書を論じる部分を終えるに当たって、聰明で沈着なカエサルすらも自分の携わった出来事を記述する際に事実誤認を免れなかったと指摘する。それゆえ歴史を読む際には複数の証言を突き合わせて「法廷での究明のようなやり方での真実の探求」を行う必要があり、「これはボダンによって十分に論じられたことであり、私の意見にも適うことだ」と述べている¹⁶。

ただ、1580年の『エセー』でこの種の「真実の探求」を本格的に行なうことは極めて稀である¹⁷。むしろ第二の方向、すなわち我々を圧倒する「権威」に照らして自分の判断力の狭小さと脆弱さを暴露しようとする方向が遙かに強い。その好例は「我々の判断で真偽を判断するのは愚かであること」の章 (I, 27) である。この章でモンテニュは、神ないしは自然の万能と人間の無知無力を対置し、人間の判断力がいかに偏見や習慣に毒されたものであるかを説く。彼が特に取り上げるのは、他者の証言について、何が信じられることで何がそうでないかをどう区別しうるかという問題である。例えば、ある出来事に関する風聞が驚異的な速さで遠方に達したという証言について、これを

述べたのがフロワサール（「単純な歴史家」の典型だった）や「我々の年代記」の作者たちであれば「〔彼らの〕権威は、おそらく我々に手綱をかけるほどに十分大きくはない」かもしれない。だが、同様の事例をブルタルコスやカエサルやプリニウスが自分の経験と知識に即して述べているなら、それを信じられないと考える我々の判断にこそ欠陥があるはずである¹⁸⁾。同様に、聖遺物による奇跡的な治癒に関する証言についても、ジャン・ブーシエ（大押鉢派の人だが、『アキタニア年代記』の如き歴史書も残す）のものなら一笑に付しうるにしても、アウグスティヌスが実見に基づいて証言している時には受け入れるしかないと述べる¹⁹⁾。結局、これらの「権威」が暴き出すのは、我々が自力では何が「可能なこと」かを判別できないということであり、自分にとって信じられるか否かに基づいた判断がいかに偏頗であるかということである。

このような「優れた歴史家」のあり方は、歴史家の証言の信憑性を問うという問題設定こそボダンと近似するものの、目指すところは相当異なっている。この点は「セネカとブルタルコス弁護」の章（II, 32）でモンテニュが『歴史の方法』を直に論じる際、さらに顕著になる。

この章について少し立ち入って見てみたい。モンテニュはまず「ジャン・ボダンは当代の優れた著者の一人で、同時代の雑文家連中を凌駕する判断力を備え、人が判断し考慮するのに値する人物である」と評価するが、その上でボダンがブルタルコスについて「しばしば信じがたい完全に虚構の事柄を書いている」と述べる一節を、「いささか大胆」であり、「世界で最も判断力に優れた著者の判断の欠陥を非難するもの」だと批判する²⁰⁾。ボダンはブルタルコスから実例を二つ挙げるが、そのうち一つは、狐を盗んだスバルタの少年が、盗みが露見するという恥辱を恐れて狐を懷に隠し、脇腹を食い破られても否認しとおしたという話である²¹⁾。

モンテニュは以下のようにボダンを批判する。問題はブルタルコスの記述が客観的事実と合致するか否かではない。どんな歴史家でも自分の立ち会わなかった出来事については第三者の話を信用して借りてくるのだから、「事実と異なった風に書く」という事態はまま起こることである²²⁾。ボダンは、ブルタルコスが「人が言うには」という語を付け加えて自分がそれを信じていないことを示そうとしたとするが²³⁾、これも的外れである。結局、ボダンの論を敷衍すれば、ブルタルコスは「完全に虚構」なことを真に受けるという判断力の欠陥を有するか、それを読者に押し付けようとする「権威」の濫用を犯しているかになってしまう。これでは我々の信念を規整してくれるどころではない。モンテニュはボダンに反論して、ブルタルコスが「古代や宗教の権威やそれらへの尊崇によって受け入れられている事柄でなければ、それ自体として信じがたいことを自分でも受け入れようとしなかったし、我々に信じさせようとも欲しなかった²⁴⁾」と言う。「それ自体として信じがたい de soy incroyables」というのが重要で、ボダンが個人の主觀に基づいて「信じがたい」ことを「完全に虚構」と即断しているのとは似て非なることである。

そもそも何が可能で何が不可能かを定めるのは容易でない、とモンテニュは論を進める。スバルタの少年に類する事例には古代の著作家たちの様々な証言があるし、古代の美德などどうに廃れた同時代においてすら、貪しい農夫たちが自分の信仰や信念のために苛酷な拷問に耐えぬいて死に至っているではないか²⁵⁾。彼の結論は以下のとおりである。

可能なこととそうでないことを、我々の判断にとって信じられることと信じられないことに従って判断してはいけない。[…] 大部分の人が陥っている大きな誤りは、自分がなしえないことを、他人について信じるのに困難を覚えることである²⁶⁾。

ボダンが無自覚に陥ってしまったように、主観的に「信じられること」を基準にして客観的に「可能なこと」を判断するのは大きな誤りである。ブルタルコスの証言は、その「権威」ゆえ、少なくとも「可能なこと」であり、それゆえ「信じられること」として受け入れなければならない。これこそ我々自身の判断力の限界を自覚する契機となるのである²⁷⁾。

1588年：「権威」の再定義——「話し合う方法について」の章(III, 8)のタキトウス

「優れた歴史家」の「権威」に関する議論は、1588年版『エセー』の「話し合う方法について」の章末でタキトウスが論じられる際、新たな展開を見せる。

モンテーニュは、タキトウスを「偉大で、廉直で勇気を持った人物であり、それは迷信的な美德ではなく哲学的で高邁な美德によるものだった²⁸⁾」とするのに加えて、その著作についても「歴史の叙述というよりも、歴史についての判断」であり「読むための本ではなく、研究し学ぶための本だ²⁹⁾」と高く評価している。ところが、その上で彼は、タキトウスの判断には「間違っているものも正しいものもある」ゆえ全部をそのまま受け入れることはできないという。例えば、タキトウスがポンペイウスに下した否定的な評価について、「この点においては彼を信じない」とし、あるいは「私は主に彼の判断を考察するが、あまり判然としないところもある」と言って、ティベリウスの手紙についての解釈に疑義を呈している³⁰⁾。「優れた歴史家」の判断を無条件に受け入れるべきだとしていた1580年のモンテーニュとは大分径庭があるわけである。さらに彼は、タキトウスを以下のように称えている。

彼の叙述が素朴で廉直なことは、おそらく以下の点からも示しうるだろう。彼の叙述が必ずしも常に彼の判断の結論と正確には一致していないことである。判断について彼は自分が受け取った傾向に従って行い、しばしば自分の示す素材を逸脱する。だが、その素材を彼は毫も歪めようとはしなかった³¹⁾。

これはいさか奇妙な称赞である。タキトウスは、1580年の分類で言う「優れた歴史家」として自分の判断を示すことを是とされる一方で、それは「我々の信念を規整する」どころか、本人の「傾向」に従った偏頗なもので、矛盾や不備を孕んでいるとされる。モンテーニュはむしろ叙述と判断の不一致こそがタキトウスの美点を表すと言い、その叙述の「素朴で廉直」な様を称揚する。これでは「単純な歴史家」とほとんど違いがないようにさえ見える。

それではこの1588年のテクストにおいて「優れた歴史家」の「権威」がもはや問題にならないのかと言うと、実はそういうわけではない。というのもモンテーニュは、タキトウスが「その証言において大胆」だった場合、すなわち一見信じがたい出来事について敢えて証言を残している場合、

彼の「権威」を認めて証言を全面的に受け入れると言うのである。例えば酷寒のせいで、ある兵士の手が持っていた薪もろとも落ちてしまったという話。あるいはウェスパシアヌス帝が「セラピス神の加護によって」盲の女を唾で治したという話。これらについてモンテニュは、タキトゥスという「かくも偉大な証人の権威に服するのを常としている」と言う³²。なぜなら、

彼 [=タキトゥス] はこれを、あらゆる良き歴史家の手本と義務に従って行っている。こうした歴史家たちは重要な出来事の記録を行うが、公的な事件のうちには民衆の噂や意見も含まれる。彼らの役割は人々の信念を語ることで、それを規整することではない。後者は、良心の導き手である神学者や哲学者たちに関わることだ³³。

モンテニュは統いてクィントゥス・クルティウス、後の加筆ではさらにティトゥス・リウィウスの言葉を引いてタキトゥスの姿勢を擁護する³⁴。1580年と比べると、歴史家の「権威」に従うことで自分の判断の偏狭さを是正しようという意図自体は不变である。だが、その「権威」の内実は変化している。というのも、ここでの「良き歴史家」は、世上の風説をもそのままに記録すること、すなわち「書物について」の章では「単純な歴史家」に宛てられていた役割を担うものとされる。歴史家は、「素材」をありのままに提示した上でなら何らかの判断を下すことも許されるが、いかに優れた歴史家でも、その判断が無謬ということはない。彼らの「権威」は証言の真実性ないしは信憑性を保証するものではなく、ただ単にモンテニュがその証言を受け入れるための口実である。しかもそれは、「私は……を常としている j'ay accoustumé de」というように、あくまでモンテニュの個人的な態度によるものでしかない。1580年の「書物について」の章では「優れた歴史家」の「権威」が我々の信念を「規整する regler」と述べていたが、ここではそうした役割はまったく期待されていないのである。

だが、このような「権威」の意味づけの変化は何に由来するのか？ これを考える上で鍵となるのが、上の引用の最終部にある「神学者や哲学者」と「歴史家」との対比である（なお、「哲学者」は、当時の用法上、広く自然学の領域をも包含する）。ここでは「人々の信念」を「規整する regler」ことは、「良心の導き手」たる神学者や哲学者の任務とされる。それに対し、歴史家は、いかに優れた者でも、ただ風聞や風説をそのままに「語る reciter」ことを役割とする³⁵。この対比には、ボダンのえた「神の歴史」、「自然の歴史」、「人間の歴史」という三区分が投影されている。先述のように、ボダンは前二者が信仰や理性に基づく確実な知識を有するのに対し、「人間の歴史」はその本性上、不確実さと混乱を免れないとしていた。モンテニュはここで、「人間の歴史」の不確実さを、敢えて非常に深刻なものとして強調している。我々の知識や判断力は言うに及ばず、どんな優れた歴史家であれ、「人間の歴史」に属する限り、決して確実な知識を与えてはくれないし、何が信じられることか、何が可能なことかを明示することもできない。ただ、モンテニュは人間のあり方を考究する上で、個人的な選択として、相対的にましな「優れた歴史家」の「権威」を、その証言を受け入れるための口実として用いるというだけである。

とはいって、「人間の歴史」の一切が不確実だとしたら、どこに「権威」の根拠がありうるのか？

いかにして「優れた歴史家」とそれ以外を区別しうるのか？これらの点に「話し合う方法について」の章は深くは立ち入らない。そして、この問題が新たな展開を見せるのは、『エセー』の1588年以降の加筆においてである。

1588年以降の加筆：「起こりうることについて語る」——「想像の力について」の章 (I, 21)

最後に検討したいのは、「想像の力について」の章末の、1588年以降になされた比較的長い加筆部分である。この章は本来、「想像」の力が生み出す（とされる）奇妙で奇怪な現象を蒐集するもので、既に1580年から、情報源となる証人や書物の信憑性が問題となっている。当時、この章は、ある鷹匠が一睨みで鳥を仕留めるという話を述べた後に「人の言うには、である」と付け加え、「というのも、私が借りてくる話 (Histoire) について、私はそれらを取ってきた先の人の良心に委ねる」と結ばれていた³⁶。事柄の真偽には立ち入らず、その証言を自分の考察の中で素材として用いられれば足りるというわけである。ところが、この一節はその後の加筆で大いに発展する。1588年以降の加筆では、以下のように言う。

我々の風習や運動についての私の研究で、虚構の証言は、それが可能であることである限り、真実のものと同じように役に立つ。起こったことでもそうでなくとも、パリでもローマでも、ジャンでもピエールでも、それは常に人間の能力のなすことであって、そうした話は私を大いに啓発してくれる。私はそれを見て、影からも実体からも等しく利益を得る。そして、話がしばしば様々な読み方を持つので、私はそれらの中から最も稀有で銘記すべきものを用いる。ある著者たちは、出来事について語ることを目指す。私が目指すのは、もしなしいうのなら、起こりうことについて語ることである³⁷。

「出来事」と「起こりうこと」の対比は、アリストテレスの『詩学』九章 (1450a-b) における歴史と詩の比較を踏まえる。但し、アリストテレスの考える詩人が「起こりうることを語る」ものであるのに対し、モンテーニュの場合、それらに「ついて語る」という彼自身による自由な判断の行使に主眼が置かれている。彼は歴史を読むことを「我々の風習や運動についての研究」と再定義し、これに資するか否かを基準に証言を取捨選択するという。もはや事柄が真実か否かはまったく問題にならないし、「信じられること」かどうかを問うこともない。彼は、「可能なこと」でさえあれば一切を受け入れ、しかもできる限り「稀有で銘記すべき」読み方を取り上げるのである。それが、自分の陥っている狭い思考の枠組を超えて、人間についての知見を拡張してくれることを期してである。

「可能なこと」か否かを定める上で、もはや歴史家の「権威」が引かれることはない。その代わりに、1580年に言及されていた証人の「良心」というものが新たな意味づけとともに現れる。「人間の歴史」において一切が不確実さを免れず、「権威」による証言の信憑すらもが成り立たないとすれば、ただ証人の良心とそれへの信頼のみが、いかに脆弱なものであれ、知識の獲得や伝播を保証する基盤たりうるのである。さらに、これは歴史家その他の情報源に対するモンテーニュの態度となるにとどまらず、『エセー』の著者としてのモンテーニュにも適用される。すなわち彼は、自

分の語る事例について、「どんな些細な細部も改変しないで」伝えるよう自らに課していると述べ、この点、「どんな歴史家の信憑(foy historiale)をも凌駕している」と自認する。無論これは、モンテニュが「私の良心はイオタ一つ偽造しない。私の知識は、分からない」と言うように、何らの真実を保証するものでもない。その上で彼は、タキトゥスについて1588年に述べていたように、自他の諸々の事例を何の改変もせずに伝えた上で、自分自身の判断を示す。但しそれはあくまで矛盾や誤謬に陥りうるものとしてあり、彼の読者にも、各々の判断でその素材自体と彼の判断とを検討するよう促すのである³⁸⁾。

とは言え、1588年以降のこうした展開は決して唐突なものではない。先の引用の続きでモンテニュは、「話し合う方法について」の章で述べたことをさらに発展させて、「神学者や哲学者といった類まれで厳正な良心と思慮を持った人たちが、歴史を書くことに十分相応しいと言えるだろうか」と問う。「人間の歴史」は必然的に第三者の証言や民衆の風間に依拠せざるを得ないし、そもそも人間は自分の眼前の出来事さえ、あるいはどんな親しい人の心の中であえ、完全に理解し把握することができない³⁹⁾。だが、モンテニュは、むしろこうした不確実さを奇貨として、神学者や哲学者による断定的な判断を遠ざけた上で、ただ他者の良心とそれへの信頼を土台として、「人間の歴史」に固有の知識のあり方を再構築した。そこでは、どんな突飛なことであれ、それが証人の良心に基づいている限り、少なくとも「可能なこと」として、「我々の風習や運動」をめぐる彼の「研究」の素材となり、自由な検討を加えうるのである。

結論

モンテニュは当初、ボダンの提示する論点を適宜援用しながら歴史家のあり方を考察し、そこに必ずしも歴史に関することにとどまらない自分の関心事を接続させていた。1580年には、「優れた歴史家」の「権威」に従うことを通じて、自分の、そして人間一般の判断力の偏狭さと脆弱さを暴露することに主眼が置かれていた。ところが後のテクストでは次第に重心が移動する。「人間の歴史」の不確実さが強く意識されるようになるにつれ、歴史家の「権威」も次第に動搖を來たすことになる。1588年にはそれでも個人的な選択としてタキトゥスの「権威」に従うと述べていたが、1588年以降の加筆では、「権威」というものの自体が問題にならなくなり、「真実」か否か、「信じられること」か否かを棚上げにして、「起こりうることについて語る」ことを模索するようになる。モンテニュは、人間にとって可能なことの領域の総体を考察の対象にして、その上に自由な判断を抑おうと試みたのである。そして、ここにおいて、1580年版では「単純な歴史家」に要求していたような「誠実さ」ないしは「良心」と読者がそれに寄せる信頼とが、本来的に不確実な「人間の歴史」の中で知識の獲得と伝播が成り立つ唯一の基盤として一般化されるのである。

「想像の力について」の章末の加筆部の最後で、モンテニュはブルタルコスに仮託した言葉として、「自分の事例がいたるところ真実であったならそれは他人の功績であり、それらが後世に対して有用で我々を美德へと照らす光を示したものだったならそれは自分の功績だ⁴⁰⁾」と述べる。このように歴史書を読む側の自由な判断を強調することは、冒頭で引いた「子供の教育について」の章の同時期の加筆部とも呼応している。先に引用した際に中略した部分は、以下のようなものである。

私はティトゥス・リウィウスの中に、他の人が読まぬような百もの事柄を読んだ。プルタルコスはそこに、私が読みえたことに加え、さらにおそらくは著者自身が置いたことに加え、さらに百もの事柄を読んだ¹⁾。

ここでのプルタルコスは、我々の信念を規整する「権威」である以上に、歴史のあるべき読み方をより深くより巧みに実践する先達である。「真実」も「信じられること」も、はたまた著者の意図をも超えて、モンテニュは歴史から自由に素材を汲み、そこに自由な判断を揮う。彼にとって歴史が「哲学の解剖図」として「我々の本性の最も難解な部分までも見通すことができる」とすれば、それは歴史の読み方のこののような大胆な転換によって初めて可能になったのである。

注

- 1) *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, PUF, 2004, p. 146. 以下VSと略す。
- 2) Pierre Villey, *Les Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, Hachette, 1908 参照。
- 3) VS, p. 156.
- 4) フリードリッヒは、「『エセー』には歴史についての積極的な概念はない。歴史は人間たちが動き回る市場に過ぎない」(Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. Robert Rovini, Gallimard, 2002, p. 215) とあっさり述べるが、この指摘はいさか不十分である。彼の言う「歴史についての積極的な概念」というのが19世紀以降の歴史観を暗々裏に投影している点は措くとしても、歴史に現れる多様な事例の集積を選別し、眞偽や是非を問い合わせ、何らかの仕方で活用するに当っては、読者の側の姿勢や意図が様々に問われることになる。これは同時代の歴史論の関心事の一つであり、モンテニュも無関心ではなかった。
- 5) 正式な題名は『歴史を容易に理解するための方法 *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*』だが、当時からしばしば『歴史の方法』と呼ばれた。以下、この著作の引用は Jean Bodin, *Œuvres philosophiques*, éd. et trad. Pierre Mesnard, PUF, 1951 により、出典を *Méthode* と略記する。この著作については Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the sixteenth century revolution in the methodology of law and history*, Columbia University Press, 1963 ; Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance : une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, J. Vrin, 1996 参照。
- 6) 『エセー』と歴史、と銘打った先行研究は多くあるが、その内実は様々である。ヴィレーの衣鉢を継いだ古今の何らかの歴史家に関する源泉研究や比較研究、あるいはジェラルド・ナカンを初めとしてモンテニュの同時代の歴史の対応関係を明らかにする研究がます目に付く (Géralde Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les essais. L'histoire, la vie, le livre*, Gallimard, 1982 ; Id., *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de son temps*, A. G. Nizet, 1984)。また、『エセー』のエクリチュールの問題として、歴史やその周辺ジャンルとの関係を考えるものや (例えば Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne, l'écriture de l'essai*, PUF, 1988)、時には諸々の現代思想家たちを援用しながら『エセー』における「歴史」という語ないし概念のあり方を考える研究 (例えば Lawrence D. Kritzman, « *Montaigne et l'écriture de l'histoire* », *Œuvres et Critiques*, 8, 1983, pp. 103-113) も、20世紀の末葉にはよく行われた。こうした主題の広がり

- (ないしは曖昧さ)を窺うためには、*Montaigne et l'histoire : Actes du colloque international de Bordeaux (29 sep.-1^{er} oct. 1988)*, éd. Claude-Gilbert Dubois, Klincksieck, 1991 所収の諸論文を見るのが好適である。
- 7) これについては既に多くの研究の蓄積がある。最も簡にして要を得ているのは Claude-Gilbert Dubois, « Les lignes générales de l'historiographie au XVI^e siècle », Marie Viallon-Schoneveld (dir.), *L'Histoire et les historiens au XVI^e siècle : actes du VIII^e colloque du Puy-en-Velay, 13-14 septembre 2000*, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2001, pp. 13-25 である。他に *Id.*, *La Conception de l'Histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, A. G. Nizet, 1977 ; George Huppert, *The Idea of Perfect History : Historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, University of Illinois Press, 1970 ; Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship : Language, Law, and History in the French Renaissance*, Columbia University Press, 1970 ; Anthony Grafton, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2006などを参照。
- 8) *Méthode*, p. 281a-b ; p. 283a.
- 9) *Méthode*, p. 294b-295a.
- 10) 例えばモンテニュは若くしてフランソワ・ボードワンの調筵に連なったとされる (Ingrid De Smet et Alain Legros, « Un Manuscrit de François Baudouin dans la librairie de Montaigne », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXXV, 2013, pp. 105-111)。フランソワ・オトマンとは、イタリアへの旅行の途次にバーゼル食事を共にし (*Journal de voyage*, éd. Fausta Garavini, Gallimard, 1983, p. 90)、ドイツを離れる際に書簡を送っている (*Ibid.*, p. 148)。また、エチエンヌ・バーキエはモンテニュと近く、その死の様子を詳細に伝えている (Estienne Pasquier, *Oeuvres complètes*, Amsterdam, Trévoux, 1723 ; Genève, Slatkine Reprints, 1971, t. II, liv. XVIII, I, col. 515A-520A)。
- 11) VS, p. 416 (n. 7). 「そして」に続く文章は、1588年以降、次のように修正された。「私が知識を求めているものである人間一般が、そこでは他のどんな場所よりも生き生きと完全な形で現れる。人間の内面的な諸条件の多様さと真実とが概括的にも仔細にも現れ、それらの混ざり方の、あるいは人間を脅かす外的な出来事の多様性が現れる。」
- 12) VS, p. 417.
- 13) *Ibid.* この区分は、外形的には、歴史の素材を提供する「叙述者 *narrator*」と、それを元に文芸としての歴史作品を著す「文飾者 *exornator*」という、キケロの『弁論家について』での区分をなぞるものである。但し、以下に見るように、モンテニュの視点は、歴史を弁論家の仕事と見做すキケロの見解とは全く異なっている。
- 14) *Ibid.* 同様に、「食人種について」の章では、新大陸帰りの下男について、「単純で粗野」であって事柄を歪曲したり隠蔽したりしないゆえにその証言が信用できるとする (VS, p. 205)。
- 15) VS, p. 417.
- 16) VS, p. 418.
- 17) 数少ない例外としては、「良心の自由について」の章 (II, 19) で、アミアヌス・マルケリウスなどの証言に拠りながら「背教者」ユリアヌスの弁護をしている例がある。
- 18) VS, p. 180-181.

- 19) *VS*, p. 181.
- 20) *VS*, p. 722-723. ただ、ボダンのために言っておけば、モンテニュの批判はかなり恣意的である。ボダンはプルタルコスを経験と学識と資質を備えた歴史家として高く評価しており、その上で、軽微な留保として、いくつかの事実誤認を指摘するとともに、「信じがたい完全に虚構の事柄」の例を挙げているのである。
- 21) *VS*, p. 723 ; *Méthode*, p. 304b. ボダンの挙げるもう一つの例は、民衆に人気を博したゆえに罰せられたアゲシラウスの話だが、こちらはモンテニュが「どんな誤りの徵をボダンが見つけたのか分からぬ」と一蹴するので(*VS*, p. 725)、ここでは詳述しない。
- 22) *VS*, p. 722.
- 23) *Méthode*, p. 304b.
- 24) *VS*, p. 723.
- 25) *VS*, p. 724-725.
- 26) *VS*, p. 725.
- 27) モンテニュはこの章の最後で、ボダンがプルタルコスの「対比」のギリシャ人品质を疑っていることにも批判を向けている。モンテニュにとって、これこそ「[プルタルコスの]判断の忠実さと真率さが、その深さと重みに匹敵する」箇所だからである。彼曰く、プルタルコスがしたように「事柄の真実と人間たちそれ自体」を考慮すれば、個別的な比較の是非はともあれ、全体としてプルタルコスが不公平だとは結論できないのである(*VS*, p. 726)。
- 28) *VS*, p. 942.
- 29) *VS*, p. 941.
- 30) *Ibid.*
- 31) *Ibid.*
- 32) *VS*, p. 942.
- 33) *Ibid.*
- 34) *Ibid.* (*Quinte-Curce*, 9, 1, 34 ; *Tite-Live*, 1, pr et 7, 6).
- 35) 「語る *reciter*」という語は、「セネカとプルタルコス弁護」の章でも多用されていた。プルタルコスが「時折わざと同じ話を多様な仕方で語っている」(*VS*, p. 722) という具合である。第三者に由来する話である以上、事柄の真偽自体には立ち入らないが、プルタルコスは少なくともそれを「それ自体として不可能」ではないと認めて読者に提示しているのである。そして、1580年の段階では、モンテニュはプルタルコスの「権威」に鑑みてこれを無条件に受け入れていた。
- 36) *VS*, p. 105.
- 37) *VS*, p. 105-106.
- 38) *VS*, p. 106.
- 39) *Ibid.*
- 40) *Ibid.* これは『アエミリウス・パウルス伝』序文の一節を仕立て直したものである。
- 41) *VS*, p. 156.

Vrai, croyable et possible
– Montaigne et les débats historiographiques au XVI^e siècle

Tsuyoshi SHISHIMI

Inspiré par la *Méthode de l'histoire* de Jean Bodin, Montaigne s'interroge à plusieurs reprises sur l'incertitude épistémologique de l'histoire humaine, tout en la rattachant à son intérêt plutôt moral et anthropologique que proprement historiographique. Dans les *Essais* de 1580, il accorde moins de place à la « recherche de la vérité » à la manière de Bodin qu'à une soumission aux « historiens excellens » dont l'autorité ébranle nos préjugés inavoués en nous forçant à croire ce qui ne nous paraît pas croyable. Mais depuis l'édition de 1588, l'incertitude humaine va se généraliser au point d'invalider toute autorité humaine. Renonçant enfin à confirmer la vérité reconnue insaisissable dans l'histoire humaine, Montaigne se détermine, dans les additions postérieures à 1588, à accepter tout, « advenu ou non advenu », au nom du « possible ». La connaissance s'y fonde désormais uniquement sur la bonne foi de l'historien et la confiance que les lecteurs y donnent.

モンテニュ神論における中世末期ノミナリズムの痕跡

津崎 良典

オッカムのウィリアム（1285-1347）に代表されるノミナリズムは、1389年にパリ大学総長に就任したピエール・ダイイ（1351-1420）を中心にフランスの知識人たちに受容されていった¹⁾。しかし、ルイ十一世は1474年にこのパリ大学でノミナリズム的な思想を教授することを禁止した²⁾。この禁令は、アヴェロエスやトマス・アクィナスといった、アリストテレスに関する正統的な注釈家の再召喚を意味したが、依然として1540年代までは（禁令そのものは1481年に撤回される）ノミナリズムに依拠した研究と教育が根強くあった³⁾。そのようななか、十八歳のモンテニュ（1533-92）がパリに滞在するのは1551年のことであった。モンテニュが当時のパリでノミナリズム的な思想といかなる接触をどの程度もったか、そのことを確証する伝記的・文献的事実はほとんど知られていない。それでも前世紀以降のモンテニュ研究は、いや正確にはオッカム研究⁴⁾も、モンテニュの主著『エセー』のうちにノミナリズムの痕跡を跡付けることを重要な課題としてきた。そのなかでも研究の蓄積が相応にあるのは、『エセー』第二巻第十六章「榮誉について」を中心と披瀝されるモンテニュの規約主義的言語論に関するものである⁵⁾。なぜならこの章の書き出しが、「名と物とがあるが、名は物を指し示す言葉であって、物の一部でもなく、実質でもない。物に加えられた別の、外にあるものである」（VS,II,618）⁶⁾となっているからである。ところが、今世紀に入ってから広く検討されるようになったのは、モンテニュ神論におけるノミナリズムの連続と断絶に関する哲学史的解釈学の可能性である。じつさいに、リュディ・インバックの、そう言ってよければ孤独な研究⁷⁾を例外とすれば、今世紀に入ってからヴァンサン・カロー⁸⁾などの《エピメテ派》による注目すべき諸論考が発表されつつあるのだ。したがって本報告では、これらの研究成果に立脚しながら、モンテニュ神論について今日のフランス哲学史研究において喫緊の課題と思われるものを提示したい。

まず、モンテニュ神論における中世末期ノミナリズムの痕跡を跡付ける場合、どこから着手すべきか。ここで一昨年に上梓された小林公の浩瀚な研究書『ウィリアム・オッカム研究——政治思想と神学思想』を参照するなら、一方で「ウィリアム・オッカムに代表される中世末期ノミナリズムの中心的概念は、いかなる規範的拘束からも超越した全能なる神、絶対的な意志行使しつつ世界秩序を刻々と変化させていく力を潜在的に有する自由な神」に求められる。このような神概念の要諦を図式的にまとめるなら、それは、1/ オウグスティヌスを介してキリスト教神学に導入された神の理性に内在するイデアの否定、2/ 神と個物のあいだに介在するあらゆる普遍者の否定を含意し、さらには3/ イデアに基づきおくトマス・アクィナス的な、宇宙の自然的秩序たる永久法——それ自体は永遠不变であるため神をも束縛する——の否定すらも含意する。他方でとりわけ第二点目に関することとして、「ノミナリズムという表現が意味するものは、普遍概念（*universalia*）

の客観的实在を否定し、それを諸々の個物を外延的に指示する单なる名 (*nomina*) とみなす認識論的立場であるが、ノミナリズムという名称で呼ばれる十四・五世纪の中世スコラ神学の最奥にあるのは、絶対力を有する自由なる神という概念であり、普遍概念の客観的实在を否定する唯名論は、むしろ絶対的神の概念からの思想的帰結と考えられる。つまり、神の絶対的力 (*potentia absoluta Dei*) を認めることと、存在論的意味での唯名論を採用することは互いに極めて緊密な関係にあり、両者は表裏一体となりノミナリズム的な思想の明確な特徴をかたちづくっている⁹⁾といふ。

ただちに注目されるのは、「個物」の存在と認識に関する学である通称「唯名論」が、「ノミナリズム」の名称をもって小林によって（いちおう区別されつつ）指示される神論の「思想的帰結」とみなされていることだ。前述したモンテニュ研究史に引きつけて換言すれば、前世紀から今世纪にいたる研究の重心移動は、この「思想的帰結」をその淵源に位置する神概念へと遡るものであったということになる。そしてこの神概念は、おそらく初めて（矛盾律にのみ束縛される）「絶対的な力能 (*potentia absoluta (præter et contra legem)*)」と（神が望む世界の秩序に一致する）「秩序づけられた力能 (*potentia ordinata (secundum legem)*)」の区別を導入したペトルス・ロンバルドゥス（1100?-60）の『命題集』に始まり、その『注解』においてこの対概念に関してやはりおそらく初めて主題的に考察したドゥンス・スコトゥス¹⁰⁾（1266?-1308）や、オッカムのウイリアム、その弟子ジャン・ド・ミルクール、リミニのグレゴリウス（1300?-58）らに依拠しつつ、やはりこの対概念について考察した前述のダイイ¹¹⁾を経て、その痕跡をモンテニュに刻み込み、さらにその先に至るまで、中世末期から近世初期の哲学史を通奏低音のごとく鳴り響いていると考えられる。したがって、モンテニュ神論における中世末期ノミナリズムの痕跡を跡付けるためには、この神の「力能」に着目しなければならないのだ。

実際にモンテニュは、パルセロナ出身の神学者レーモン・スボンの『自然神学すなわち被造物の書 *Theologia naturalis sive Liber creaturatum*』（1434-36）を仏訳する過程でみずからの神学上の知識を涵養した¹²⁾ように、神の力能に関する考察を『エセー』所収の「レーモン・スボンの弁護」（以下、「弁護」と略記）のなかで主題的に展開している¹³⁾。スボン¹⁴⁾は、神、世界、人間において働く知性は同一であり、したがって、自然という本（世界）と啓示された本（聖書）の同一性を主張する。このことは『自然神学』序文^{フローラ}に印象的に書かれている。モンテニュ自身による仏訳からの和訳を参照しよう。

「神は私たちに二つの書物を与えた。一つは万物の普遍的秩序すなわち自然という書物、もう一つは聖書という書物。前者の方が先に私たちに与えられた。それは世界の始原・天地開闢以来のものである。まったく、各被造物はそれぞれ一つの文字みたいなもので、神の御手より出たものである。だから、この本は、たくさんの文字で一冊の本がなされるのと同じように、多数の被造物で編集されたもので、そのうちに人間が見出される。人間はそのなかでいわば最も肝心な文字なのだ。そこで、もろもろの文字、それらからできるもろもろの語が、相集まって様々な文章意味を含む一つの学問をなすのとまったく同様に、もろもろの被造物は一緒に集められ相互につなぎ合わされていろいろ意義意味を持つ。そして他のいかなる学問よりも優先し

て私たちに必要な学問を授けてくれる。聖書という第二の書物は、それから後に、第一の書物の代わりに人間に与えられた。そこで人間はめくらになって、第一の書物のうちに何も読まなくなつた。だがそれにしても、第一の書物こそすべての人に共通するものであつて、第二の書物はそうではない。まったく、第二の書物を読むことができるためには、聖職者にならねばならないからである。それに、自然という本は偽造されることも抹消されることも、間違って解釈されることもできない。だから異端者といえども、それを間違って解釈することはできないのだ。なんびともこの本のなかで異端者になることはないのだ。ところが聖書という書物に関しては、まったく話が別になる。けれども両方とも同じ主から出たものであつて、神はその記録をおほし立て給うたように、被造物をも建立されたのである。だから両方は互いによく協和し、互いに反対し合わないよう注意している。第一の書物は私たち人間の天性とよりよく調和するのだけれど、そして第二の本は人間の自然よりはるかに上位にあるのではあるけれど、互いに相排するようなことはない。¹⁵⁾

このように述べるスponに対して、モンテニュは、人間の「知性」に「私たちと私たちの知識をつくった神 (luy qui a fait et nous et nostre connaissance) を服従させる」ことも、「無からは何もつくれないから、神も材料なしには世界をつくれなかつたと言う」ことも放されない（以上、VS,II,523）と述べている。つまり、神の知性と人間のそれとの一義性に訴えて両者を架橋する「類比や推論 (analogies et conjectures)」の放棄である——モンテニュは述べる、「私たちの類推や推論によって神を洞察しようしたり、私たちの力や能によって神や世界をはかったり、私たちの生まれつきの境遇に神から与えられたこのわずかばかりの才能を用いて神をないがしろにしたりすること以上に、むなしいことがあるだろうか」(VS,II,512-513)¹⁶⁾。

このような、神の知性と人間のそれの絶対的な断絶を強調する考えは、「宗教に関する人間の、昔からのあらゆる意見」のなかでも「もっとも真実に近く妥当」な次の理説に由来する。「神を、私たちに理解不可能な力能 (une puissance incompréhensible)、あらゆる善性とあらゆる完全性、あらゆる事物の根源にして保持者」と認める意見である（以上、VS,II,513）。しかも、「神の善性と智慧と力能とは神の本質と同じものである」(VS,II,528) と述べるモンテニュにとって、神の諸属性は相互に不可分である。しかし、これらの諸属性のなかでもとりわけ重視されるのは、やはり神の力能に他ならない。そして、「神はこの世界を超えて無限の権能 (jurisdiction infinie) を有する」のだから、人間は自分たちの「自治都市の法」を持ち出して神の真意を忖度することができない。「全能な (tout puissant) 神」は、人間のためにつくった「規則」を「ご自身が欲したとき (quand il luy a plu)」に「乗り越えていく」のである（以上、VS,II,524）。

ここでただちに問題となるのは、神の力能の様態を表現する「無限」が意味するところである。モンテニュは「弁護」において、プリニウスの『博物誌』を参照しつつ、「神は十の二倍が二十でないようにすることはできない」(VS,II,528) という意見に異議を差し挟んでいる。このことは、神の力能は数学的真理を特徴づける矛盾律に束縛されない、そしてそのかぎりにおいて無限である、という主張がモンテニュのうちに認められることを意味する¹⁷⁾。この主張は、オッカムに代表さ

れるノミナリズム的神概念と比較したとき決定的に際立つ。なるほど、ノミナリズム的神概念の重要性と独創性は前述したとおり、神の自由を称揚することであり、また、創造された世界の徹底的な偶然性を強調することである。しかしオッカムにとって——いや実はすでに多かれ少なかれストウスにとっても——、神は、矛盾律に抵触しないかぎりで自由に振る舞いうるが、その「絶対的な力能」によって偶然に創造した世界の秩序と救済の秩序を恣意的に破棄することはなく、みずからがひとたび制定した秩序に自己拘束的に従う、ということは「秩序づけられた力能」をもとに契約によって人間と対面的かつ人格的に交わりをもつ、と限定的に理解されているのである¹⁸⁾。これに反して、オッカムを受け継ぐ者からこの制限に縛られない思索を展開する者が出現してきた¹⁹⁾わけで、その代表がモンテニュであり、デカルト²⁰⁾なのである。そしてモンテニュにおいて神の絶対的な力能は、先に引用したように、包括的なしかたで理解することが人間にはできない。『エセー』において「incomprehensible」という形容詞単数形は、「Dieu」と「puissance」にのみ使用されているとおりである。

そこで以下では、「弁護」における神の力能に関する議論を簡単に整理したうえで、人間は神の力を包括的に理解できないという命題を起点/基点にモンテニュが展開した、認識論に関するかぎりでの人間学的考察の特徴を明らかにしよう。つまり、神の知性と人間のそれとの一義性に訴えて両者を架橋する「類比や推論」の放棄を伴う「神学的絶対主義 (theologischen Absolutismus)」²¹⁾を前にしていかなる認識論的考察がモンテニュによって展開されたのか、という問い合わせに傾注するのである。このような問い合わせを設定することは、いさか図式的な物言いになるが、神学的考察は究極的には人間学的考察に帰着するという理説をもって正当化できるだろう。近世フランス哲学史上的さまざまなテクストを読解するうえで、神学的考察と人間学的考察は弁証法的な相関関係にあることは見逃せない。神とは、人間がそれによって世界内存在者としての自己の本質をみずから解釈するための起点/基点、つまり、人間が人間としての自己同一性を、神との双方的な規定を通じて獲得するための唯一かつ絶対的な他者である、という共通のトポスにたってこれらのテクストは書かれており、モンテニュもその例外ではないと考えられるからである。まずは、このことを「弁護」に依拠して手短に確認しておこう。

モンテニュは、人間による神学的考察の不可能性を論じるうえで、多種多様な神概念が矛盾していることを指摘する。

「哲学者たちが意見や学派を異にするために互いに投げ合う非難のうちには、このように論法が間違っているだけでなく、馬鹿げて矛盾した実例が無数にある。これらは本人たちの無知よりもむしろ思慮の足りなさをあらわしている。もしも、人間の知恵 (prudence) のこんなにもたくさんの愚劣さを巧みに集めて見せたら、人々を驚嘆させることができるであろう」(VS,II,545)。

このように述べるモンテニュは、神学上のあらゆる議論の矛盾を指摘するだけでなく、それが失敗することの根源的な理由を明らかにする。つまり、人間は人間的にしか思考できないというこ

とである。「弁護」には、「人間は人間でしかありえないし、自分の能力に応じてしか考えることができない」(VS,II,520)とか、「人間の目は、物事を自分の知っている形でしかとらえることができない」(VS,II,535)といった発言が散見されるとおりである。したがって、人間が神について思考しようとするとき、結局は人間について思考するばかりである。

「結局、神の諸性質を打ち建てるのも、取り壊すのも、すべて人間が、自分との関係にもとづいてでっち上げることである。何という雛形、何というお手本であろう。あわれな人間よ、人間の諸性質を好きなだけ引き延ばし、高め、拡げるがよい。自分をふくらませろ、もっと、もっと、もっと。(……)「まことに人間は、神を考えているのではなく（人間は神を考えることができない）、神のつもりで自分を考え、自分を神に比べるつもりで自分を自分に比べている」²²⁾」(VS,II,531)。

このように述べられているとおりである。

さて、このモンテニュの「弁護」において、神の力能が人間精神には包括的には理解不可能だとされることの根拠は、三つの異なった次元に属する議論によって提示されている²³⁾。第一点目として、神の力能に関する考察は、自然学的な次元でなされる。ここで問われているのは、みずから設定した自然法則に神が從属しない例はあるか、つまり、神の力能は自然法則をどの点において明らかに侵犯しているといえるか、ということである。それは「弁護」において、奇蹟に関する問題として展開されている。たとえば、若き日の手記『オリンピカ』において「驚嘆すべきもの(mirabilia)」に言及するものの、奇蹟について最終的には何も論じないデカルトとは異なり、「人間の身体は雲の上にまで飛ぶことはできない。それがおまえの定めなのだ。太陽は休みなく平常の逆行を続け、海と大地の境界は混じることがなく、水は不定で固まらず、壁は割れ目がなければ個体を通さず、人間は炎の中で生命を保つことも、天と地の両方に、また、多くの場所に、同時に在ることもできない。神はおまえのためにこれらの規則をつくり、おまえはこれにしばられているのだ。神はキリスト教徒に、ご自身がいつでも思召しのままに、これらの規則を全部超越されたことを証し給うた」(VS,II,524)とモンテニュが述べるとき、ここで具体的な「規則」として挙げられているのが、どれも自然に関わる現象、より正確には、超・自然的な現象であることが注目に値する。「私たちの知っている事柄のうちには、私たちが自然に対して裁断し規定したあの結構な規則(regles)と矛盾するようなものがどれほど多くあることだろう。しかも私たちは神様をすらこの規則に結びつけようとする。どれほど多くの事柄を私たちは奇蹟だ(miraculeuses)の、自然に反することだと呼んでいることだろう」(VS,II,526)とモンテニュが述べるとき、ここで主張されているのは、人間にとて自然法則に反するがゆえに「奇蹟」として映るものも、神の全能の力能に照らしてみればそうではないということである。ここで重要なのは、自然法則を侵犯するような具体的な事例が個別に参照されていることをもって、それは普遍的な次元において根拠づけられていないと相対主義的・懐疑主義的に主張することではなく、人間によって思考することが不可能であるような、自然法則の破綻という可能性について注意を集めることである。

第二点目は、「おまえはせいぜい、おまえの住んでいるこの小さな洞窟の秩序と機構しか見ていないのだ。神の知るしめす領域はその向うに限りなく拡がっていて、こんな世界は全体にくらべれば何でもない」(VS,II,523) というモンテニュの発言から理解されるように、宇宙論的な次元に関する。より正確には、世界の複数性をめぐる議論である。人間の世界を構成している現実が神にとってはその実現可能なすべてでないとしたら（「全能（tout puissant）である神がどうしてその能力（forces）をある程度に限ったりしたであろう」(VS,II,524)）、人間に知られていない現実や世界の存在可能性を考察する必要が出てくる。「デモクリトスや、エピクロスや、ほとんどすべての哲学者が考えたように、多くの世界が存在するとすれば、この世界の法則や規則が同じように他の世界にも適用するかどうかをどうして知ることができよう」(VS,II,525) と述べられているとおりである。ここでの論点は、単に複数の世界を想像したり、その存在を証明したりすることではなく、やはり人間によって思考することが不可能であるような、別の世界の存在という可能性について注意を集めることである。

第三点目は、伝統的に神がその力をもってしても実現できないとされてきた三つの事柄——自殺すること、為されたことを為されなかつたようにすること、数学的真理の内実を変更すること——に関する。モンテニュは、ブリニウスの『博物誌』を参照しつつ、「少なくとも、神が全能でないことを見るのは、人間にとって少なからぬ慰めである。事実、神は死にたいと思っても、私たち人間の特権である自殺ができないし、死すべき人間を不死にすることも、死者を生き返らすこともできないし、生きてしまった者を生きなかったことにもできないし、名誉を受けた者を受けなかつたことにもできない。(……) また、神と人間との類似に面白い例をつけ加えるならば、神は十の二倍が二十でないように行うことでもできない」という考えについて、「これこそキリスト教徒たる者が口にすることを避けねばならぬ言葉である」(VS,II,528) と批判している。神の力能は、時間の不可逆な進行 (VS,II,528 ; VS,II,603) にも数学的真理などの単純な命題間の必然的な結合にも束縛されない。しかし人間は、時間の可逆的な進行も命題間の必然的な結合の否定も明晰判明に知得することができない。つまり、それらは人間によって思考することが不可能なのである。

以上の三つの議論から結論できることとして、モンテニュ的神論は、被造世界に対峙する人間精神の能力上の限界を設定する批判的な（critique）機能をまずは果たしているのであり、そう思われているところとは異なって、護教論的な意図は副次的でしかない。人間精神が何らかの事物に関する「知識」に到達できるとしても、そのことはモンテニュにとって、その事物の本質に人間精神が到達できることを意味するのではなく（懷疑主義的認識論）、その本質の顕現に関する認識のみを人間精神は「知識」として受け止めることに満足するほかない（現象主義的認識論²⁴⁾）。モンテニュにとって、あらゆる事物の本質に到達できるのは神だけなのである (cf. VS,III,1026)。したがって人間精神は、諸事物に関するすべての判断を最終的には未決定の状態に置くべきだが、このことは人間精神にとって最高の勇気を意味し、それはモンテニュが賞賛する小カトーにとって、自分の生の限界をみずから設定する自殺が倫理的徳の究極的なあり方とされたことに比せられるのである (cf. VS,II,424-425)。

さらに、モンテニュにおいて神は、その属性について包括的に理解されることも、思考され

ることもない (impensable) のだから、神について何かを論ずることも最終的にはできないとされる。この点について、最低限の哲学的な考察を施そう。神に関する包括的な理解も思考も不可能とするモンテニュにとって受け容れることができ困難であった理説を中世哲学史のうちに探るなら、アンセルムスの『プロスロギオン』における、いわゆる神の存在の本体論的証明——序文における著者の言葉を用いるなら「ただ一つの論証 (*unum argumentum*)」²⁵⁾——にまで遡ることができるだろう。先行研究による整理を借りつつ²⁶⁾、その要諦をここで簡単に總めるなら、神の存在に関するア・プリオリな証明において重点が置かれているのは、神の存在は神の「観念」から導出されるという議論そのものよりも、人間の「ratio」は、神の属性として何がふさわしくて、何がそうでないかを決定するための規範的な (normatif) 尺度として機能しているという議論のほうである。つまり、「ratio」が何かを非-存在として思考することができないとき、それは必然的に存在しなければならない、という議論である。ここで重要なのは、人間の「ratio」の要請する規範に矛盾するものは神に帰せられないということだ。アンセルムスは『神はなぜ人間となられたか Cur Deus homo』第一巻第十二章において、「神が望むことは正しく、望まないことは正しくない」と言われるが、たとえいかに神にふさわしくないことを神が望んでも、神が望んだがゆえに正しいと理解されるべきではない。なぜなら、もし神が嘘をつくことを望むなら、嘘をつくことは正しいという結論にはならず、むしろ、そのような者は神でないと言うべきである」と述べているが、さきに言及した「ratio」の規範的な機能が傍点で強調された箇所に働いていることを見てとるのはさほど難しくないはずだ。

しかし、モンテニュは「弁護」において、「人間の理性 (*raison humaine*) は蒼穹の内外のあらゆるもの総括的な監督者 (*contrerolleuse generalle*) であり、すべてを包摶し、すべてをなすことができ、すべてを明らかに認識する」という空想を抱かせた人たち」(VS,II,541) を批判しているように、神の〈何であるか〉という問い合わせの解明において人間の「raison」が規範的な尺度として機能しうるとは考えていない。このことを図式的に言えば、ある事柄が人間の「ratio」の要請に矛盾すれば、それは神に帰せないと考えるアンセルムスに対して、モンテニュは、ある事柄が人間の「raison」の要請に矛盾すれば、それは神の力能の偉大さを証左すると考えるのだ。したがって神は、人間の「raison」によって汲み尽くすことができない。

モンテニュによれば、「私たちはあの高邁で崇高な約束の偉大さを、いくらかは理解できても、正しく理解する (*concevoir*) ことはできない。それを正しく思い描く (*imaginer*) には、それを想像できないもの (*inimaginables*)、言いにくいもの (*indicibles*)、理解できないもの (*incomprehensibles*)、私たちのあわれな経験が知っている約束とは全然別のもの、と考えなければならない」(VS,II,518)。一方で「inimaginable」という1580年初出のフランス語は、モンテニュの造語とされていること²⁷⁾、他方で理性は、フランス古典主義時代の学者（たとえばデカルト）と異なってルネサンス期からバロック期の学者（たとえばモンテニュ）において、身体器官を基盤とした想像（力）から完全に分離されていないこと²⁸⁾、それぞれに鑑みると、ここで「高邁で崇高な約束」、つまり神の属性が「想像できない」ものとして捉えられていることは、身体を有した人間の「raison」をもってしては神の属性は論じえない、つまり思考しえないものとして捉えなければならない、ということを意味しているのである。こうしてモンテニュは、神に関するい

つさいの独断的考察を差し控える。神の属性について人間精神は「理解」も「想像」もできないとは、それについて肯定も否定もせずに〈何を知っているか (que sais-je ?)〉という疑問文で判断を下すのが人間精神の実情に適っていると考えたモンテニュなりの神論の表現形式なのである。

上述してきたかぎりでの議論に立脚するならば、モンテニュは、神に付与された諸属性のうち分けても「力能」に関する中世末期ノミナリズムの諸議論と連続/断絶の関係性にたち、それらに相応の関心を抱いていたと考えられる。とりわけモンテニュの関心をひいたのは、神の属性に関する神学上の教義において、神の力能の絶対性を強調する「神学的絶対主義」であったことは、確實なこととして主張できるだろう。しかし、モンテニュがこのような神概念を援用するのは、究極的には「神学的絶対主義」を押し進めるためではない。なるほど中世末期ノミナリズムによって可能になった神の力能の最大化は、これに反比例して人間精神の諸能力の最小化に帰結する。しかし人間の卑小さに関する考察は、神の偉大さを強調するためのものではなく、近世の幕開けとともに、人間の側からの神に対する「自己主張」ならびに人間の自分自身による「自己保存」²⁹⁾、以上の二つを中核とする、そう言ってよければ《失地回復運動》を目指すことへと反転していく。

それではモンテニュにおいて、この「自己主張」と「自己保存」は具体的にどのように展開されるものだろうか。端的に言うなら、神の力能は包括的に理解されえないという理説を根拠にした、自己知の探求の自己目的化である。敷衍するなら、神は被造物の秩序を不確実性に晒すことを確實に為しうる全能な存在として、この秩序を恣意的に宙づりにする絶対的な力能を潜在的に有する。そして、その潜在的な力能がいつ現実化するか分からない人間は、この力能の絶対性とその恣意的運用の可能性のために神との目的論的紐帯を断ち切られ、ある種の——形而上学的な?——不安と動搖を味わう。しかし、この不安と動搖を埋めるべく、自己の存在論的かつ認識論的な様態に関する意味づけを目指す自己内観察のうちに充足を見出そうとする。『エセー』最終章である第三巻第十三章「経験について」における「私は他のどの主題よりも自分を研究する。これが私の形而上学であり、自然学である。(……)もしも私がよい生徒であるなら、私について経験したことのなかに、私を賣くするものを十分に見いだすはずである」(VS,III,1072-1073)というモンテニュの発言は、神学と人間学の弁証法的な相關関係のもとに位置付けて理解されうるし、そうされなければならない。そして、「私」は自己知の探求にのみ専念するという道行きは、最終的には神に関する諸問題に関する「私」の無関心を装った判断停止の意義に関する自覚に到達する。「絶対的な力能」を備えたものとして神を概念化することの究極的な帰結は、哲学の役割を人間のこののような内的経験の記述のうちに縮減することに求められるわけだ。こうして哲学は、神学の婢 (*ancilla theologicæ*) であるよりは、人間学のうちにその積極的な役割を十全に見定めるようになる。

しかし、モンテニュによる自己知の探求は、たとえばデカルト的な自我論と比較したとき、その特徴が際立つと言わねばならない。ポール・リケールによる印象的な比喩を借りるなら、デカルト的な自我論は「漂流する (désancrée) 主觀性」³⁰⁾を定立するのに対して、モンテニュにおける自己知の探求は、時間のなかに、文化のなかに、言語のなかに、身体のなかに投錨した「私」であるような何か、換言するなら、生活をともにする人々の影響を被った「私」であるような何かを対象とする。この〈何か〉がどれほどデカルト的な「私」と異なるか、この点を確認するために『方

法序説』第四部を参照しよう。デカルトは述べる、「この私というもの (ce Moy)、すなわち、私をして私たらしめるところの魂 (Ame) は、物体から全然分たれているものであり、さらにまた、魂は物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、魂は、それがあるところのものであることをやめないであろう」³¹⁾。カローによれば、「この私」という言葉は、人称代名詞強勢形として一人称単数を意味するのではもはやなく、「実体という概念」を参照するために用いられている。そのうちには、「非物質的存在」つまり「存在するためには思惟する存在であればよい何か」、要するに「デカルトが魂と呼ぶことになるところのもの」しか取り留めることができない³²⁾。そうであるなら、モンテニュ的な「私」に比してデカルト的なそれがどれほど多くの具体的・個別的なものを削ぎ落され、抽象的・普遍的なものに変貌しているか、それは自ずと理解されよう。このことはまた、モンテニュの思索の枠組みにおいては人間一般ではなく、その特殊性と具体性において捉えられた個別的な人間がつねに問題になっていることも意味する。

そして、このモンテニュ的な「私」をめぐる神学的/人間学的言説の微細について、《エピメテ派》の領袖であるジャン＝リュック・マリオンのモンテニュ論³³⁾を一つの起点/基点にしながら、いっそうの考察を展開することが、今後のフランス哲学史研究のなかで喫緊の課題の一つをなすと考えられるのだ。その方向性を示すなら以下のとおりである。モンテニュによれば、神の力能に関する「意見」は、先に引用したように、せいぜい「もっとも真実に近く妥当である」としか評定できない。とはいっても確実なこととして、「弁護」における神の力能に関する諸議論は、真理を探求する精神の有限性を指摘するという機能を十分に果たしており、その意味において、いずれの議論も、人間精神の働きに関して単に懷疑主義的であるだけではなく、超越論的つまり批判主義的であった。そして、この批判主義こそが、今後の近世フランス哲学史研究における特権的な主題の一つをなすと思われるのである。神による力能の行使を絶対主義的に捉える中世哲学の遺産を引き継ぐ近世フランス哲学は、人間精神の限界を厳しく見定める懷疑主義（モンテニュ）とその働きの最大限の活用を肯定する自我論（デカルト）とを軸にとった座標図のうちに、神に全能の力をあくまでも認めたうえでこれに対する人間精神の側からの「自己主張」と「自己保存」としてみなされる真理探求それ自体の可能性と条件——それでもなお人間精神はいかにして真理を真理として掴むことができるのかという問い合わせ——について、 philosophersたちが展開した考察のそれぞれを位置づけ、それらの偏差を測定することで描き出されると考えられるからである。

注

- 1) Cf. DEMONET, M.-L., *Les Voix du signe, nature et origine du langage (1480-1580)*, Paris : Champion, 1992, p. 89.
- 2) 実際のところ、この禁令は学説上の論争より政治上の衝突に由来すると考えられている。つまり、十五世紀に異端として裁かれたフス派は実在論者と同一視されたために、実在論者側が異端はむしろ唯名論者のほうであるとルイ十一世の周辺に吹聴することで失脚回復を目指し、ルイ十一世がそれに応答したというのである。Cf. KALUZA, Z., 'La crise des années 1474-82 : l'interdiction du nominalisme par Louis XI,' in *Philosophy and Learning : Universities in the Middle Ages*, éd. par HOENEN, M., et al., Leiden : Brill, 1995, pp.

293-327.

- 3) Cf. DEMONET, op. cit., p. 89.
- 4) Cf. ALFERI, P., *Guillaume d'Ockham le singulier*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1989.
- 5) Cf. FRIEDRICH, H., *Montaigne*, trad. par ROVINI, R., Paris : Gallimard, 1969, p. 169 ; COMPAGNON, A., *Nous, Michel de Montaigne*, Paris : Seuil, 1980, p. 122 ; DEMONET, M.-L., *À Plaisir. Sémantique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans : Paradigme, 2002, p. 104 ; RIGOLOT, F., *L'Erreur de la Renaissance. Perspectives littéraires*, Paris : Champion, 2002, p. 275. なお、モンテニュ言語論におけるノミナリズムの痕跡を認めない、そのかぎりで例外的な研究については、cf. BALSAMO, J., 'Un gentilhomme et sa théologie,' in *Dieu à nostre commerce et société. Montaigne et la théologie*, éd. par DESAN, Ph., Genève : Droz, 2008, pp. 105-126, et notamment pp. 119-120.
- 6) Cf. MONTAIGNE, *Essais*, éd. par VILLEY, P. et SAULNIER, V.-L., Paris : P.U.F., 3 vols., 1965. 出典については、新しいブレイヤッド版の刊行とそれに対応した宮下志朗訳（白水社版）の存在を無視するわけにはいかないが、本報告では従来のモンテニュ研究との接続を優先させ、VS の略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表示する。論者による強調は傍点で、補足は丸括弧で表記する。原文のフランス語は、現代表記に改めない。邦訳は、原二郎のそれ（岩波書店版）を参照したが、引用者の責任において適宜改変した。
- 7) IMBACH, R., '« Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine » : l'*Essai II*, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne. Construction d'une thèse explicative,' in *Paradigmes de théologie philosophique*, dir. par HOFFE, O. et IMBACH, R., Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1983, pp. 99-119 ; Id., 'Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolaire chez Montaigne,' in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, éd. par CARRAUD, V. et MARION, J.-L., Paris : P.U.F., 2004, pp. 91-106.
- 8) Cf. CARRAUD, V., 'L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne,' in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, éd. par CARRAUD, V. et MARION, J.-L., Paris : P.U.F., 2004, pp. 137-171.
- 9) 以上、小林公『ウィリアム・オッカム研究——政治思想と神学思想』（勁草書房、2015年、1018頁）。強調は引用者による。
- 10) スコトゥスによれば (*Ordinatio*, d. 44, q. unica)、もし法が神の意志に従属しているなら、神は、一旦みずからの「秩序づけられた力能」によって道徳的次元で設定した法を、自らの「絶対的力能」によって変更することができるという。スコトゥスによる神の「秩序づけられた力能」と「絶対的力能」に関する理解としては、cf. RANDI, E., 'A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Power,' in *From Ockham to Wyclif*, éd. par HUDSON A. et WILKS, M., Oxford : Blackwell, 1987, pp. 43-50.
- 11) D'ALLIY, P., *Quaestiones super libros Sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*, Frankfurt am Main : Minerva, 1968 ; PETRUS DE ALLIACO *Questiones super primum, tertium et quartum librum Sententiarum. I : Principia et questio circa Prologum*, éd. par BRINZEL, M., Turnhout : Brepols, 2013.
- 12) Cf. BRAHAM, F., *Le Travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris : P.U.F., 2001, p. 33. スポンの著作では40章から45章までが全能である神の力能に関する議論にあてられ、また、56章から64章にかけて、アンセルムスによる神の存在の本体論的証明が参照されている。モンテニュの発言を信じれば、『自

然神学』の仏訳は、1568年の父死去の「数日前」(VS,II,439)に依頼されたが、おそらく1551年のパリ滞在時には着手されていたはず。なぜなら、この本をトマス・アクィナスの「精髄」を抽出したものと考える古典学者アドリアヌス・トルネブス(羅:Adrianus Turnebus; 仏:Adrien Turnèbe; 1512-65)に所見を求めているから(cf. VS,II,440)。トルネブスは、1547年に王立コレージュのギリシア語教授に就任。モンテニュによれば「アドリアヌス・トルネブスの知識は、当代の誰よりも、またずっと前の誰よりもすぐれていた」(VS,II,661)。

- 13) 「弁護」、あるいは「弁護」で神について展開された考察を再録した他の章を除くなら、「エセー」全体において「Dieu」という用語の使用は修辞的であり、哲学的な議論を喚起するものではない(cf. GIOCANTI, S., 'Quelle place pour Dieu au sein du discours sceptique de Montaigne?,' in *L'Écriture du scepticisme chez Montaigne*, éd. par DEMONET, M.-L. et LEGROS, A., Genève : Droz, 2004, pp. 63-76)。
- 14) スポンの思索の全体像の把握のためには、cf. DE PUIG, J., *Les Sources de la pensée philosophique de R. Sebond*, Paris : Champion, 1995 ; FAVE, E., *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris : J. Vrin, 1998. また、スpon『自然神学』第191章「神の名前について(Du nom de Dieu)」がモンテニュ言語論に与えた影響については、cf. TOURNON, A., 'Un théologien par procuration,' in *Dieu à nostre commerce et société. Montaigne et la théologie*, éd. par DESAN, Ph., Genève : Droz, 2008, pp. 13-24.
- 15) 関根秀雄『モンテニュとその時代』(白水社、1976年、332-333頁)を参照した。強調は引用者による。また、清水誠『モンテニュの哲学研究』(知泉書館、2011年、192-193頁)も参照のこと。
- 16) なお、哲学史においてプラトンとその主義者たちに帰せられる〈本質の分有〉という理説も、「私たちは存在と何のかかわり(communication)もない」(VS,II,601)と述べるモンテニュにとっては、無縁である。
- 17) モンテニュにおいて神が矛盾律に束縛されないことについては、cf. MIERNOWSKI, J., *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris : Champion, 1998, pp. 21-25 ; 57-59.
- 18) この留保は、現代のオッカム研究の通説である。Cf. OBERMAN, H. A., *The Harvest of Medieval Theology : Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Mass., : Harvard University Press, 1963 ; COURTEMAY, W., 'Convernant and Causality in Pierre d'Ailly,' in *Speculum*, vol. 46, 1971, pp. 94-119 ; Id., 'Nominalism and Late Medieval Religion,' in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, éd. par TRINKAUS, Ch., et OBERMAN, H. A., Leiden : Brill, 1974, pp. 26-59.
- 19) Cf. GREGORY, T., *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris : P.U.F., 2000, pp. 293-347.
- 20) デカルトの先駆者として、スコトゥスにおそらく初めて明示的に言及した研究者は、フランス語圏ではO. Hamelin (*Le Système de Descartes*, Paris : F. Alcan, 1911, p. 134)であり、ドイツ語圏ではW. Kahl (*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scot und Descartes*, Strassburg : H. J. Trübner, 1886)である。ただし、E. Gilsonはそれを批判して(*Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris : F. Alcan, 1913, pp. 128-138)、スコトゥスが神を矛盾律に従わせている点に注意を促すことで、神の全能を無条件に認定しているわけではないことを指摘している。この点は、神の無条件な全能を主張するデカルトの思索との隔たりをなす。デカルトの神論とスコトゥスのそれとの類似と相違については、小林道夫『デカルト哲学とその射程』(弘文堂、2000年、92-124頁)所収の論文「神の創造とその偶然性」を参照のこと。

- 21) この用語は、以下の研究に学んだ。Cf. BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1966 ; Id., *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975. なお、ブルーメンベルクの近代論とりわけ前者『近代の正統性』におけるオッカム主義に関する議論については、cf. GOLDSTEIN, J., *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg : Alber, 1998. ブルーメンベルクの議論は、オッカム主義における神の「絶対的な力能」と「秩序づけられた力能」の区別のうちに、人間の主観性の危機と、その克服である人間の「自己主張」と「自己保存」を見てとり、近代の思想家たちによる企図をその「正統化」のプロセスであると読むわけだが、オッカムの専門家として著名なゴルトシュタインは、その原典に関する検討を踏まえつつ、この解釈を修正していく。ただしそれは、ブルーメンベルクの主張への反駁としては展開されていない。
- 22) アウグスティヌス『神の国』(十二の十七)からの引用。
- 23) これら三つの「議論」に関する論述は、拙論「西洋近代初期における神の力能に関する言説——モンテニュからデカルトへ」(筑波大学哲学研究会『筑波哲学』第二十号、2012年、68-81頁)において行った考察を踏まえたものであり、記述は一部重複する。
- 24) この用語は、以下の研究に学んだ。Cf. PAGANINI, G., *Skepsis, le débat des modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris : J. Vrin, 2008.
- 25) Cf. « *unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum [···], sufficeret* ». 原典として F. S. SCHMITT 編纂の *Opera omnia* を、邦訳として『アンセルムス全集』(古田暁訳、聖文舎、1980年、1987²年)を、それぞれ参照した。
- 26) Cf. IMBACH, op. cit., 1983, pp. 105-106 ; Id., op. cit., 2004, pp. 98-99.
- 27) Cf. CARRAUD, V., 'Nota sugli spazi immaginari, immaginabili et intelligibili in Descartes, Pascal e Malebranche,' in *Discipline Filosofiche*, 1993, pp. 101-137.
- 28) Cf. DAGRON, T., *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris : J. Vrin, 1999.
- 29) これらはブルーメンベルクの用語である。注21を参照のこと。
- 30) RICCIUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 18.
- 31) DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par ADAM, Ch. et TANNERY, P., vol. VI, Paris : J. Vrin – C.N.R.S., 1973, p. 33.
- 32) Cf. CARRAUD, V., *L'invention du moi*, Paris : P.U.F., 2010, p. 53. カローのこの研究書については、以下の論文が詳論している。Cf. 塩川徹也「「私」とは何か」——パスカルの「私」とデカルトの「私」(安孫子信ほか編『デカルトをめぐる論戦』所収、京都大学学術出版会、2013年、9-32頁)。
- 33) Cf. MARION, J.-L., 'Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego exito ?*', in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, éd. par CARRAUD, V. et MARION, J.-L., Paris : P.U.F., 2004, pp. 229-266.

Des traces du nominalisme tardif dans les pensées montaigniennes sur Dieu

Yoshinori TSUZAKI

Montaigne soutient l'« absolutisme théologique » (l'expression empruntée à Hans Blumenberg) introduit par le nominalisme du Moyen Âge tardif (Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Jean de Mirecourt, Grégoire de Rimini et Pierre d'Ailly entre autres), et ce notamment dans l'apologie de Raimond Sebond des *Essais* (II, 12) au sujet de l'incompréhensibilité de la puissance de Dieu : les desseins que Dieu a réalisés dans le monde qu'il a créé par sa puissance illimitée restent inaccessibles à l'homme. C'est cette impossibilité assignée à l'homme qui explique la possibilité de jouir pleinement de la satisfaction dans l'observation et l'affirmation de soi ainsi que dans les recherches purement et simplement terrestres. En effet, ne pouvant ni connaître les desseins divins, ni les comprendre, l'homme ne s'interroge plus sur le monde considéré comme une entité providentielle et mystérieuse, dotée de pouvoirs occultes ; il se retrouve entièrement légitimé à faire du monde *son* monde, et ce en lui imposant ses propres fins : l'homme ne peut penser qu'humainement.

2017年春季研究大会シンポジウム 移民

はじめに

加國 尚志

2017年春季研究大会のシンポジウムは「移民」というテーマで開催された。

「移民」と「難民」は概念上区別しなくてはならないとしても、イラク戦争以降、シリアの内戦を経て、イスラム系の難民がヨーロッパに移動した結果、ヨーロッパ社会の中に大きな軋轢と分断が生じたことは周知の通りである。そのことは端的には、移民排斥を主張する勢力を勢いづかせ、極右勢力の伸張という事態を招いた。イラク戦争以降の中近東情勢、「イスラム国」の登場、「テロリズム」からの防衛を名目とした非常事態宣言の発令等をみると、このような状況においてフランス現代思想の有効性が問い合わせられるようと思われる。1990年代には「国民国家を超える」ことの可能性が語られ、移民などへの「歓待」の義務が語られていたことを思い起こせば、このような状況の変化を前にして、その根本にある問題の深さと広がりを見つめ、フランス現代思想を研究する人々にとって必要な思考の軸を提示するべきであるように私には思われた。

シンポジウムでの発表は、非会員である伊達聖伸氏（上智大学）と鵜飼哲氏（一橋大学）にお願いをした。伊達氏は、アブデヌール・ビダールというイスラム系の若い知識人の内面的葛藤を描きながら、批判的なイスラム研究へと向かう思考過程を追い、そこからルイ・マシニョンやムハンマド・アルクーンにつながる系譜を見出すことにより、共和主義とイスラム主義の対立を乗り越える共生を探る可能性を描いた。おそらく今後、フランスにおけるイスラム系あるいはアフリカ系等の知識人の存在は、古い共和主義と国民国家的理想的への回帰と宗教的な原理主義と宗教的国家観の対立を乗り越える方途を考える上で、無視しえない存在となってくるにちがいない。

鵜飼氏は、「不可能な市民、あるいはテロルからテロルへ」と題して、「反レイシズムの思想と運動」（1980年代）、「歓待の思考と実践」（1990年代）を経て、「移民集住地域住民の抑圧と抵抗」（2000年代）から「難民とテロル」（2010年代）の時代への歴史的移行を追いかながら、「共和制市民権の到達不可能性」（バリバール）という意味での「不可能な市民」という視点から、移民あるいはホームグロウン・テロリストの問題を捉える思考の革命の意義を説いた。1980年代から1990年代にかけて形成された「歓待」と「正義」の思想の意義が、今こそ想起されるべきであり、さらにそれらを今日の困難な状況の中で新たに尖鋭化する必要があるのだろう。鵜飼氏は今回の原稿掲載は見送られたが、これから思想のあり方を思うとき、その示唆するところはきわめて重要であったと思われる。

今回のシンポジウムは立命館大学衣笠総合研究機構人文科学研究所研究プロジェクト「間文化現象学と暴力からの人間存在の回復」（代表：谷徹）との共催によって行われた。

アブデヌール・ビダールにおけるライシテとイスラーム

伊達 聖伸（上智大学）

はじめに——「移民」の「哲学」という問いを少しずらして

「移民」を（フランス）「哲学」の問題として扱うには、移民やその関連テーマ（他者、差別、歓待、暴力、共生など）について哲学的考察を深めたり、移民に出自を持つ哲学者に注目して論じたりするのが、ひとまずは標準的であろう。ところで、筆者はフランス哲学プロパーの人間でも、移民研究を専門としているわけでもなく、宗教学の立場からライシテ研究に従事してきた。そのような観点から、今日のフランス社会と特にムスリム系移民の共生の困難と可能性について考えるべく、本稿ではアブデヌール・ビダール（1971～）というムスリム系哲学者のライシテ観について論じたい。

ところで、実は「アブデヌール」という名前が与える印象に反して、彼は移民や移民の子弟ではない。母親がイスラームに改宗していた関係で、生まれながらのムスリムとして育った特異な経験を持つ彼のプロフィールは、「フランス人」「ムスリム」「移民」の関係を立ち止まって考える手がかりになる。今日のフランスにおいて、「統合が必要な移民」として想定されているのは、ヨーロッパ近隣諸国からのいわゆる「西洋的」な移民ではなく、もっぱら「ムスリム系」移民およびその2世、3世であると言ってよいだろう。ところで、「移民2世」や「移民3世」は公式的には存在しないカテゴリーである。フランスに暮らす移民の子どもは「フランス人」として生まれ育ち、フランス市民となるための教育と社会化の対象になるのであって、最初からフランス社会に「統合」されるルートに乗るはずである。ところが、「移民」に出自を持つ者たちには、しばしば「移民」のカテゴリーがつきまとい、「統合」されているのに「統合」が必要と言われる。

アブデヌール・ビダールは、ムスリムとしてこのようなフランス社会の矛盾を生きてきた。社会の視線が、彼をいわば移民に出自を持つエスニック・マイノリティに仕立てあげたこともある。「私は完璧なフランス人と認めてほしかったのだが、名前を告げると、出自やら信仰やらを訊かれた。奇妙なことに、私の白いはずの肌が、尋ねる者の目には色がついていくのだった」（SI：48）。

ビダールの考察の対象の中心は、「移民」よりも「イスラーム」にあるが、もちろん移民について論じていないわけではない。というより、「フランス人」がしばしば「ムスリム」と「移民」を混同し、現代フランス社会が「ムスリム系移民」の「統合」を課題としている以上、ライシテとイスラームをめぐる彼の議論は必然的に移民の問題にもつながる。

ビダールは、哲学アグレジエで、イスラームの批判哲学を専門とし、2000年代から論文や著作を世に送り出しているが、近年において特に注目を集めたのは、2014年に「イスラム国」の誕生が宣言されたことを受け、「イスラーム世界への公開書簡」（*Lettre ouverte au monde musulman*）を『マリアンヌ』に発表（同年10月13日付）したことだろう。2015年1月の「シャルリ・エブド事件」後もネット上で大きな反響を呼び、加筆訂正を施した書籍版が同年3月に刊行されている。この手

紙は、イスラーム世界に向かって呼びかける次のような文章からはじまる。

親愛なるイスラーム世界よ、私はおまえの遠い子どもの一人で、おまえを外から、そして遠くから眺めている。現在おまえの多くの子どもが暮らすこのフランスという国から眺めている。小さいころからタサウウフ（スーフィズム）と西洋思想によって養われた哲学者の厳しい目で見ている。つまり、バルザフ〔コーランにある言葉で、二つの世界を隔てる「障壁」「あいだ」などの意味〕の立場から、東洋と西洋の二つの海の狭間からおまえを見ている（LOMM：5）。

ビダールの目には、イスラーム世界が「悲惨と苦悩の状態にある」のが見える。それはムスリムとしての彼を「悲しませる」が、哲学者として彼は「厳しい」判断を下す。イスラーム世界こそが「イスラム国」を名乗る「怪物」を産み出したというのが、彼の診断である。「なぜこの怪物はお前の顔を奪ったのだろうか。なぜこの卑劣な怪物は他ならぬおまえの顔を選んだのだろうか。〔……〕今日おまえの顔を奪っているこの悪の根は、おまえ自身のなかにあるものだ。怪物はおまえ自身の腹のなかから出てきたのだ。癌はおまえ自身の体のなかにある」（LOMM：7-8）。

ここでビダールは、イスラームにすべての罪をなすりつける西洋人として振る舞っているわけではない。「私がおまえを厳しく批判するのは、「西洋の」哲学者だからではなく、おまえの息子の一人だからである」（LOMM：16）。西洋の知識人はしばしば重要な点を見落としていると彼は指摘する。「彼らの大部分は——善悪や生死についての——宗教の力というものを忘れている〔……〕。彼らは非常に世俗化した社会に暮らしているので、もはや宗教が人間の文明を推進する中核的な力たりえることを思い出すことができない」のだ。

ムスリム系フランス人として、ビダールはイスラーム世界にも西洋にも批判的な眼差しを向ける。以下ではまず、おもに彼の半生を振り返った自伝的著作『セルフ・イスラーム』をもとに、フランスとイスラームのあいだに引き裂かれつつ、それを調停しようと試みてきた彼が、2つの世界をどのように表象し、そのなかで自分をどのように位置づけているのかを見ておこう。

次に、2つの世界を調停するためにビダールが行なっている提案を検討する。彼は、近代西洋の「宗教からの脱出」というマルセル・ゴーシュに由来する概念の「脱西洋化」を提唱している。一方、彼はライシテをたんなる教会と国家の分離を規定した法律であることを超えて、実存的なスピリチュアリティであるととらえ、このようなライシテの構築は、フランスにとってもイスラームにとっても望ましいと論じている。これらの内容と関連について論じ、彼としてはどうすればライシテとイスラームは共存できると考えているのかを示したい。

最後に、ビダールの議論がフランスにおけるイスラーム研究のなかで、またフランス内外の言論のなかでどのような位置を占めているのかを検討する。それを通して、ライシテとイスラームを共生させることの困難と希望という両義性について考えたい。

1. フランスとイスラームのはざまで

1-1. 生い立ちと複数のイスラーム

アブデヌール・ビダールは、1971年にクレルモン＝フェランで生まれた。幼少期の彼に特に大きな影響を与えたのは、母親、母方の祖父、そして養父だろう。彼自身は実の父親を知らないようである（*La Croix*, 27 avril 2015）。

母親は、ル・ピュイ＝アン＝ヴレ（オーヴェルニュ地方）出身の医者で、カトリックからイスラームに改宗した。「平和」と「不可視性」によって特徴づけられるイスラームを信仰し、自分にはフランス社会と調和して生きる手段を与えてくれたという。「私はほかの子どもたちと同じような服装をして、学校ではとてもよく勉強した」（SI : 54）。

母方の祖父は大きなワイン畑を所有しており、アブデヌール少年は水曜の午後と週末をもっぱら彼のもとで過ごした。無神論の共産主義者を自任し、娘——アブデヌールの母親——が改宗していいため、孫がムスリムということは知っていたはずだが、イスラームの話題はタブーだったという。ただ、無神論者とは言っても、大地に根差したオーヴェルニュの農民として、むしろ深いスピリチュアリティを宿した無自覚の神秘家だったとアブデヌールは評している。

養父は母親の再婚相手で、アブデヌールは長いあいだ彼を実の父親だと思っていた。モロッコのベルベル人で、没政治的だが超保守的で原理主義的と言われるタブリーグ運動に関与していた。母親のイスラームが「慎ましやか」であったのに対し、養父のイスラームは「これ見よがし」で対照的だった。当時のタブリーグは、「移民の迷える子羊たちを「真のイスラーム」に「連れ戻す」と、「彼らがヨーロッパに到着してから多かれ少なかれ打ち捨ててきたイスラームの規則的で厳格な実践へと誘うこと」を目指していた（SI : 54-55）。アブデヌール少年は、養父に連れられて布教の旅をしたこともある。

クレルモン＝フェランには、ミナレットもコーラン学校もなく、イスラームは自分の心のなかに、心のなかだけにあったとアブデヌール・ビダールは回想している。だからといってイスラームから隔絶することになるだろうか。クレルモン＝フェランは溶岩からできた黒い石で有名だが、メックにあるのも黒い石ではないかと彼は問う（SI : 21）。

一方、クレルモン＝フェランには古い教会を転用したモスクがあり、金曜日の午後はそこで多くの時間を過ごしたという。当時はアラビア語がまるで理解できなかったが（アラビア語を学ぶのはのちにパリに上京してから）、それでもよく出かけて行った。

説教の意味だけでなく、多くのことが当時の私にはわからなかつたが、それでも毎週末のこの時間が私は好きで、移民第一世代の静かで搖るぎない信仰が、共通の儀礼という源泉に渴きを癒しに来るのだった。[……] このように人が集まる時間と場所が、第一世代の労働者たちに何を意味していたのかを理解しなければならない。それは、移民という困難な経験から失われていた彼らの尊厳を表明する唯一の機会だったのかもしれない。聖なる場所の内部で、彼らは失われた国の断片を再び見出していた（SI : 22-23）。

対照的な母親のイスラームと父親のイスラーム。自分の内面的なイスラームと移民たちの礼拝の様子。このように複数のイスラームのあり方を見て育ったビダールは、他方でフランス人の世界とムスリムの世界が「隣り合っているのに互いにコミュニケーションを取らない」ことも理解していく。「私の祖父はけっしてイスラームについて語らなかった。ムスリムはムスリム同士で固まっていた。そして私はあいだにいた」(SI: 30)。

1-2. アイデンティティの危機と「セルフ・イスラーム」

2つの世界のはざまで、自分は何者なのか、自分の居場所はどこにあるのかという問い合わせが幾度となく彼に去来する。

ムスリムにとっても、生粋のフランス人にとっても、私は生ける謎だった。アラブ人らしいところがまるでないのに、どうしてアブデヌールという名前なのか、どちらも理解できていなかった。アブデヌールという名前だと答えると、アラビア語で話しかけてきた年配のモロッコ人がいた。すぐに私が何も理解していないのを見て取ると、彼のほうもわけがわからなくなってしまった。「いったいおまえはアラブ人なのか、違うのか」。フランス人も、私はアラブではないが母親が改宗者だから生まれたときからムスリムだと説明すると、ありえないと理解できない様子だった(SI: 38)。

いちいち説明してもわかってもらえないさそうな場合には、ミドルネームのピエールと答えてやり過ごしたこともある。食事に出てきた豚肉をそのまま食べてしまったこともある。「長いあいだ、私はフランス社会にけっして自分の居場所を見つけられないだろうという確信を抱いたまま、乗り越えることができずにいた」(SI: 53-54)。

ビダールは高等師範学校に入学するが、地方出身のムスリムである彼は、同世代の若きエリートたちに違和感と受け目を覚える。「私が東洋^{オリエント}について思索をめぐらせているあいだに、彼らは西洋を読んでしまっていた」。「私のスピリチュアルな教養は何の役にも立つまい」ということがわかった(SI: 92)。パリに適応できず、幻滅した彼は、西洋に対する「怒り」に燃え、「差異を認めようとしない西洋」、優越感に浸った傲慢な西洋に反旗を翻す。「私は深く否定され、拒絶され、侮辱されていると感じていた。そこで私は暴力的な反応に出た」(SI: 113)。高等師範学校をやめ、東洋^{オリエント}にスピリチュアルな指導者を探し求めにかけたのである。

このように、近代西洋に反旗を翻しながらイスラームへと向かったビダールだが、そちらでも問題にぶつかる。彼の個人主義的なイスラーム観が「スーエズムのスピリチュアルな集団に拒絶された」のである。この失望は、彼の「批判精神、自由への欲望、そして独立不羈のフランス的な性格」を目覚めさせる(SI: 154)。

この2度の挫折から、彼は「西洋の知恵も、東洋^{オリエント}の知恵も、自分を養うことはできない」こと、そして現代が「特別に悲劇的な時代」であることを理解した。「かつて人間の生活に意味を与えることができていたものが何ひとつ使えない」からだ。「私が自分の人生に意味を与えることができ

るのは、私が自分自身のなかに見出すもの——外に頼れるものは何もない——、自分自身のやり方で孤独のうちに再建することができるものを出発点にするよりほかない」(SI: 173-174)。

ビダールにとって、イスラームとは自明な伝統ではなく、「恒久的な作業場」または「思想の実験室」(SI: 96)である。それは批判精神に支えられ、自由を希求するものである。

自由であり続けることのできるプラティカンに、私はほとんど出会ったことがない。大部分は「公式の」イスラームにしたがっている。[……]「各人にとおる方向があつて、各人はその方向を向く」のであり、「おまえたちがどこにいようと、アッラーはおまえたちすべてとともに歩く」と『コーラン』は言っている(2: 148)。換言すれば、ムスリム各人のスピリチュアルな責任は自分の道、自分のイスラーム——それを私はセルフ・イスラームと名づける——、個人のイスラームを見つけることにある。それはつまり、各人がイスラームに、そしてそれを超えてムスリム文化につながる固有のやり方を見つけることである(SI: 8 [強調原文])。

この「セルフ・イスラーム」が連帯を築く相手はどのような人びとだろうか。「私の共同体は、ムスリムのウンマというよりも、この地上に生きている善良な人びとの総体で、それはムスリムか否か、信者か無神論者にかかわらない。私はいつでも、粗野で視野の狭いムスリムとよりは、心ある無神論者と一緒にいて、人間らしい交わりをしたいと思うだろう」(SI: 103)。ビダールは、批判を受けつけないイスラームを批判することで、ムスリムか否か、信者か否かを問わない連帯のあり方、批判精神と自由による異なる人びとの共生を思い描いている。それがフランスにおいて可能だろうか。いや、フランスにおいてこそ可能なのではないか。「西洋」を自任するフランスは「東洋」を外部化しがちだが、双方が出会う場でもある。

2. 宗教からの脱出と来るべきスピリチュアリティ

2-1. 「宗教からの脱出」の「脱西洋化」

西洋と東洋を調停するには、西洋において開始され、世界全体を巻き込み、そして現在行き詰っている「宗教からの脱出」の趨勢を見極める必要があるとビダールは考える。

宗教からの脱出は続いている。宗教的なものの回帰はまやかしにすぎない。見た目は何事も変えてはいない。宗教的なものが維持され、失われた土地を再び包囲しているのがどこであれ、宗教的なものの回帰という幻想に身を委ねてはならないし、宗教的なものが人間の条件を構成する「永遠の」要素であるなどと信じてはならない(CSR: 7)。

世界70億人の人口のうち「55億人が信者である」現状において、かかる主張は奇妙に響くかもしれない。だが、いかなる場所でも「宗教」は「宗教の時代」においてそうであったような位置を占めていない。そしてこの変化は「不可逆的」だとビダールは言う。

西洋では、創造の力を持った自律的な人間が15世紀に登場した。こうして宗教からの脱出を開

始した近代西洋は、全人類を牽引していくほどの力を發揮したが、袋小路に突き当たり、私たちは現在、引き返すことも、期待できる将来像を描くこともできない。

「西洋は疲労困憊し、東洋は無言を貫いている。西洋はインスピレーションを完全に喪失した。東洋は現状に直面して完全に受動的なままだ」。その東洋では、一見「宗教的伝統の権力」が維持されているが、背後では不可逆的な現象が進行している（CSR : 24）。洋の東西を問わず、「聖」の観念が危機にある。人間を聖なるものにしようとして挫折した西洋では聖が「解体」しており、イスラームにおいては「硬直化」している。どちらにも、スピリチュアルな人間形成をするためのものが見当たらない（Poizat, 2007 : 244）。

ビダールによれば、現在起こっているのは、宗教からの脱出の終焉ではなく、宗教からの脱出の第2段階である。私たちは宗教的なものを厄介払いできずにいるが、それは西洋近代が把握し損ねた「宗教的なものの機能」が残っているからで、その「非宗教的な等価物」を構成することが今日の課題である。宗教が人間に何をもたらしてきたのかについて、西洋近代とはまったく別の理解をすること。「宗教からの脱出」を「脱西洋化」することで、それが完遂されるはずだというのがビダールの見通しである（CSR : 25）。

マックス・ウェーバーは、「存在の魔術的（magique）要素の喪失」による「世界の脱魔術化」（désenchantement du monde）について語った。ビダールによれば、これが近代西洋モデルの宗教からの脱出である。ビダールは、一方で魔術（magique）への回帰を、他方で「脱魔術化＝幻滅」（désenchanterment）を避け、生をいっそう魅惑的なものにする（enchanter）ことを提案する（CSR : 28-29）。「宗教への回帰」でも「世界の脱魔術化」でもない「宗教（的なもの）からの脱出」。これはスピリチュアリティによる新たな生の再構成と相関的である。

ここで、「宗教」「宗教的なもの」「スピリチュアリティ」という用語の関係について指摘しておこう。なかには、「宗教」と区別して「宗教的なもの」と「スピリチュアリティ」を近い意味で用いる論者もいるが、ビダールの場合は明らかに「宗教」と「宗教的なもの」が互換可能で、「スピリチュアリティ」はそれとは違う意味合いを帯びている。

以上の点を確認したうえで、ビダールが提唱する「宗教からの脱出」と、この言葉を概念化したマルセル・ゴーシュの議論の違いを押さえておこう。

第1に、ゴーシュは「宗教からの脱出」を基本的に西洋の文脈のみで考えており、この概念を「脱西洋化」する意識は希薄である。一方、ビダールの提案の核心は、まさにこの概念を脱西洋化しようとすることがある。

第2に、ゴーシュが描き出す「宗教からの脱出」の過程は、ニュアンスに富み、（西洋でも）しばしば「宗教的なものの再構成」が起きることが強調されている（Gauchet, 1998=2010）。一方、ビダールが理解する「西洋モデルの宗教からの脱出」は、やや単線的で、いわゆる近代化にともなう宗教の衰退としての「世俗化」とあまり変わらない。

第3に、ゴーシュは「宗教からの脱出」は西洋で統いており、人間がいまや完全に人間のものとなった結果、人間自身にとって謎になったと見ているが、その診断から規範的な処方箋を導くことは自制している。一方、ビダールは近代西洋が宗教を破壊し代替物を作らなかったことを問題視し、

代替案を規範的に模索している。このことは、おそらくゴーシュの関心が、宗教（的なもの）の政治史を描くことで民主主義の軌跡をたどる政治哲学にあるのに対し、ビダールには実存的なスピリチュアリティを再構成することに大きな関心があることに関係している。

2-2. 批判精神とライシテのスピリチュアリティ、フランスのムスリムという好機

「宗教からの脱出」の「脱西洋化」を提唱するビダールにしてみれば、ライシテもまた近現代の西洋（とりわけフランス）以外には存在しないものではない。それ（少なくともその契機）は他の時代や地域にも見られうる。

実際、彼はライシテの問題は近代から切り離すことができ、古代ギリシアの哲学者たちの態度にライシテ概念の起源を見出すことができると述べている。「私にとってライシテとは、近代において政治的な概念になるよりも前からあるもので、それは何よりもまず、自分自身の信仰や偏見に対して距離を設けるある主体性の状態である」。そして、「ライシテの存在論的な本質は、この「判断中止」(*suspension du jugement*) という懷疑的な態度のうちにある」と指摘する。ある意味で、近代西洋はこのような態度を政治体制に翻訳したものだとビダールは言う。ただし、ライシテを「真実、正義、美などについて、意識が——自発的であれ、文化的に規定されているからであれ——信じたり、判断したりするものに距離を設ける——意識そのものが持つ——能力」ととらえるならば、それは近代にもフランスにも西洋にも限定されない。そこには、人間の本性と結びついた普遍的なものがある（Poizat, 2007 : 240）。

ビダールは、このように意識的に設けられる批判的な距離の感覚としてのライシテに、スピリチュアルな実存主義的な射程をも持たせようとする。「1905年12月9日の教会と国家の分離の原則は、私は人が通常考えているよりもずっと深く、ずっと広大な概念であると思っている」と彼は述べている。「私にとってライックであることとは〔……〕スピリチュアルな自律性の段階に至った人間の状態のことだ。すなわち、個人主義化の過程を遠くまで押し進めることによって、自分の実存に存在と行動の力を与え、私たちに共通する個人性に付随する存在の条件を超越し、死という先見的に乗り越え不可能な地平さえ超越できることになることである」(Le Débat, n°185, mai-août 2015 : 104-106)。

このようなスピリチュアルなライシテの構築に、フランスのムスリムは参画することができるところビダールは主張する。それは、厳格な宗教として凝り固まっているイスラームを変革すると同時に、行き詰まっているフランス社会を立て直すことができるだろう。「フランスはイスラームにとって好機であり、イスラームはフランスにとって好機である」。この方向での共生を模索することは、シャルリ・エブド襲撃事件以後、いっそう切実さを増している。「私たちの社会の和解は、ムスリムとともにになされるものである。しからずんば和解はあるまい」(PPF : 53-54)。

たしかに、フランスとムスリムの共生は困難に見えるかもしれない。ビダールもそれは百も承知である。しかし「フランスのムスリムは、フランスにおいて実際に権利の平等を享受することも言っておかなければならない。彼らはいまも差別に苦しんでいるが、全面的な差別の状況には程遠い。フランスには移民の子どもたちが大勢いる。最近やってきた者も、昔からいる者もいる。彼

らは学位を持ち、教職に就いたり、中小企業の社長だったり、職人、弁護士、医者、アーティストだったりする。要するに、職業生活に成功している。それはフランスのシステムのおかげであり、また被害者としての泣き言の代わりに、立ちはだかる障害を前に根気強く一意専心した当人の努力の賜物である」(PPF: 29)。

ここでビダール自身が「移民」と「ムスリム」を互換性のある言葉として用いている点も興味深いが、それ以上に注目しておくべきは、フランスにおいてムスリム系移民の平等が達成されている面も大いにあることを、彼が強調している点だろう。

「『フランス流』のライシテは、今日ではあまりにしばしばこき下ろされているが、このおかげで私はイスラームとの関係を自由なやり方で育むことができた」。共和国とイスラームは両立不可能という言説は、一方では極右、他方ではイスラーム原理主義者が仕掛けた罠である。ビダールは言う。「人は信者であると同時にライックであることができる。イスラームとライシテはともに協力し合って自由でスピリチュアルな意識を産み出すことができる」(PPF: 30)。

3. ビダールの議論が占める位置

3-1. スーフィズムと批判的イスラーム研究——マシニョンとアルクーンの系譜

西洋とイスラームの出会いの場としてのフランスは「巨大な思想家たち」を輩出してきたと言ってビダールは、ルネ・ゲノン、ルイ・マシニョン、アンリ・コルバン、ジャック・ベルク、ムハンマド・アルクーンなど、スーフィズムの実践者や批判的なイスラーム研究に従事した学者たちの名前を挙げている (LOMM: 50)。

エドワード・サイードが『オリエンタリズム』で描き出したように、近代西洋は基本的にはイスラームを野蛮で狂信的な劣った宗教と見なしてきたが、そのなかでもスーフィズムは例外的に高く評価されてきた。ビダールも、この「内面的なイスラーム」を高く評価する伝統に連なる。

ビダールによれば、スーザーの道とは、「スピリチュアリティを掘り下げることで、その目的はもはやアラーに服従すること（イスラーム）ではなく、アラーという名の背後に隠れているものを知ること（マアリファ）である」。「多くのムスリムはこのイスラームの「秘教的」な側面を知らない」が、「スーザーたちは、アラーが彼らの自我になるまで、祈り、瞑想し、彼らの目的に恒久的に集中できる状態を探し求める」（強調原文）。神は人間のなかで変貌を遂げ、人間の形を取る。ビダールは「モーセ、イエス、ムハンマドの一神教」はすべて「受肉の知恵」を説いたとまで言う。マシニョンはカトリックの思想家として受肉や神人合一の発想のあるイスラーム神秘主義を研究したが、ビダールはムスリムとしてスーフィズムへの共感を隠さない。そして、「神を知ろうとする野望のために、スーザーたちはどの時代もイスラームの公式の権威から批判され、しばしば迫害されてきた」という認識を示している (SI: 129-132)。「法のイスラーム」「公式のイスラーム」に対して「内面のイスラーム」「スーフィズム」を擁護する姿勢が窺える。

もっとも、スーフィズムに近づき挫折した経験のあるビダールは、これを手放して称揚するわけではない。「スーフィズムは近現代の革命を完遂していない。いまだに中世に生きている」。人格的に優れたスーザーもいるが、「スーフィズムも他のイスラーム運動と同じくらい暴力的であ

る」。政治的・軍事的な暴力ではないが、「自我に深い敵対意識を向ける」道徳的な暴力である（SI : 148-152）。スーフィズムにセクト的な閉鎖性があることの告発である。スーフィズムには「平和で開かれたスピリチュアリティ」という「幻想」があるが、それを打破して「批判精神」に裏打ちされた「西洋モデル」を開発する必要があるとビダールは言う。

批判的なイスラーム研究の面でビダールが大きな知的遺産を負っていると認めているのが、ムハンマド・アルクーンである。アルクーンは、フーコーのエピステーメーの観点をイスラームの歴史研究に導入し、この宗教的・文化的体系を歴史のなかの構築物と見なして批判的に検討する「応用イスラーム学」を唱えた歴史学者で、1200ページに及ぶ『フランスにおけるイスラームとムスリムの歴史』（2006年）の編者である。

ビダールによれば、アルクーンは歴史学者としてイスラームが新たな忠誠と新たな未来を想い描くことができるようイスラームの過去を再考した。だが、どの方向にイスラームを再建したらよいかについて、具体的な提言は行なわなかった。ビダールは哲学者として、アルクーンが垣間見た「イスラーム以後」を建設的に構想することを考えている。それは、スピリチュアルな生活に対してドグマ的な宗教制度の制権によって特徴づけられている「公式のイスラーム」以後の展望である。（Bidar, 2011 : 153-154）。

アルクーンは、ムハンマドの死後の指導者たちが政治権力を正統化する関心を持つなかで『コラン』が編纂されたという歴史的条件を強調している。イスラームを信奉する者も批判する者も、『コラン』は神の言葉を直接書き留めたものという前提を共有しているが、そこには「歴史的経緯」の忘却と「本質」なるもの「神話化」がある。ビダールはアルクーンに倣って、そのような「起源」に「本当のイスラーム」を求めようとする神学的なアプローチから脱け出し、「現在から出発することによって構築される「私たちの時代のためのイスラーム」の重要性を強調している（Ibid. : 164）。

3-2. 理性的共和主義（キンツラー）とイスラームの権利要求（ラマダン）のあいだ

このようにイスラームの信仰を現代西洋世界の価値観と和解させようとするビダールの立場は、ライシテを理性のみに基づかせようとする主張とどのように折り合うのだろうか。

カトリーヌ・キンツラーは、合理主義の立場を堅持する哲学者で、批判的理性のみに基づくライシテを支持し、あらゆる形態の「共同体主義」に反対している。一方、ビダールは、ムスリムの思想家としてスピリチュアリティの意義を強調する。両者の立場は一見大きくかけ離れているが、ビダールにおけるスピリチュアリティへの渴望は、共同体主義的なものではなく、個人主義的な自由の要請との和解に基づいている。その点では、両者の立場は意外にも近づく。

キンツラーの議論の特徴のひとつは、寛容とライシテを区別することにある。ライシテはたんなる寛容以上のもので、あるがままの人びとの共生ではなく、共和国の学校での教育を通してフランス市民の共生を目指すものである。ビダールは、その区別は多くのムスリムにとってわかりにくくないと指摘する。多くのムスリムは寛容の体制を望んでおり、なぜそこから一步踏み出して ライシテの体制になるのかがわからず、ライシテを宗教的なものの拒絶と理解してしまう。けれどもビダ

ル自身は、ライシテとはたんなる良心の自由の保障を超えて、自分自身の信仰に対して個人が設けることのできる思想の自由をも含意すると述べている（Poizat, 2007 : 245, 248）。

ビダールは、このような観点から、公立校でのヴェールの着用を禁止する2004年の法律に賛成している。彼によれば、ヴェールは「非常に強いシンボル」であり、それを共和国の学校の門のところで置くことは重要である。「イスラームの文化においては、文化的・共同体的所属に対して距離を設ける態度は、悲劇的に欠けている」が、共和国の「学校は、ライックな意識、つまり自由な意識を「作り出す」場所である」（Poizat, 2007 :250）。なおもビダールは言う。多くのムスリムは『コーラン』や預言者に対する最も厳格な敬意を求めるので、皮肉を言う余地さえない。「ムスリムはとても大きな問題を抱えていると思う。彼らには最も基本的な批判意識が欠けている」。批判意識の方向に一步を踏み出さないかぎり、イスラームは懷古主義から脱け出せまい。（Poizat, 2007 :250）。しかるに、共和国の学校こそは、自分自身に対して批判的な距離を設ける特権的な機会を提供するものであり、それはフランスのイスラームにとって設けられた好機である。このような主張は、キンツラーの立場と大きく食い違うことはない。

一方、両者の違いがよく現われるのは、道徳を何に基づかせるかという問い合わせである。キンツラーは、道徳を理性の原則のみに基づかせることが重要だと考えており、内在主義の立場を堅持する。これに対してビダールは、スピリチュアリティを基盤として道徳を再建する必要があると主張する。彼は、現在の道徳教育には高次元のものが欠けており、時代に適合したイスラームは機能不全に陥った西洋近代を刷新するスピリチュアリティの源泉たりうると考えている。合理主義の地平に留まりながらスピリチュアリティをも評価することが重要という立場である。

ビダールは、フランスのライシテの体制においてこそ、イスラームのスピリチュアリティを開発することができると主張する。これは、ヨーロッパにおけるイスラームの展開を主張するタリク・ラマダンの立場とどのような関係にあるのだろうか。

ビダールは、ラマダンの周りに集まるムスリムたちは、信教の自由という民主主義の原則の名において、さらなる承認を求めようとすると指摘している。「ラマダンにとって、イスラームはあるがままの状態で保持することができなければならない。イスラームはひとつの宗教、すなわち触れてはならない教義と法であり続けなければならない」。ビダールは、ラマダンのような立場の者を、（グルヒウラマーをつなげて）「グラマー」と呼んでいる。「彼らは伝統を解釈する排他的な権利を自分たちのものにしている」（SI : 196）。

ビダールによれば、ラマダンは「伝統のイスラーム」が「永遠のイスラーム」という考え方の持ち主であり、「生活の各行動について善と悪を前もって固定的に決めていたイスラーム」がグローバルに展開することを期待している（SI : 197）。ビダールにしてみれば、それはイスラームにおける改革の芽を摘むことである。「ヨーロッパのムスリムの一部は、民主主義の原則——表現の権利、差別の平等な承認への権利、礼拝の自由——を民主主義そのものに反対するために用い、民主主義にとって容認できないものを容認させようとしている」（SI : 197）。

ビダールは言う。彼らは権利や自由の名において、表向きは寛容や対話を唱えるが、裏では女性にヴェールを被せてイスラームのみが唯一の真実だと考えている。ラマダンのようなイスラームの

論客は、保守的で不寛容なイスラームを隠蔽しながら、ムスリムたちに伝統的なイスラームこそが解決だと信じ込ませている。要するに、ラマダンはイスラームが認められるべきだと主張するが、ビダールはイスラームが変化すべきだと論じている。

おわりに——共生の困難と可能性

本稿ではアブデヌール・ビダールの思想の背景と内容と位置づけについて検討してきた。彼のプロジェクトは、脱ドクマ化と再スピリチュアル化を通して、ライシテとイスラームの共生をはかるものとまとめられる。これはどこまでその支持を広げることができるだろうか。

ビダールは、教育省と高等統合評議会のライシテの文書を作成し（2012年）、ライシテ監視機構のメンバーになる（2013年）傍ら、フランス・キュルチュールの番組「イスラームの文化」の司会（2015～16年）や『エスプリ』の編集委員を務めるなど、一定の影響力を持つムスリム系知識人である。彼自身は、ムスリムであるか否かを問わず、ある程度は自分の主張が受け入れられている感覚を持っているようである。一方、イスラームが変化しうること、しなければならないことを拒否する者も、ムスリムであるか否かを問わずいることも重々承知している。

このような共生の可能性と困難を前にして、何が課題なのだろうか。ビダールは「私たち全員が統合を必要としている」ことを認識する必要があると言う。「私たちの価値——人間の尊厳、自由、平等、博愛、連帯、ライシテ、混交性（mixité）——は、私たちの社会全体がもう一度学ぶ必要があるので、一部のラディカルなムスリムたちだけに向かって注意喚起すべきものではない」（PPF : 42、強調原文）。統合は移民だけの問題ではないことを、最後に確認しておこう。

参考文献

アブデヌール・ビダールの著作からの引用は略号を使用する。

Bidar, Abdennour, *Self islam : Histoire d'un islam personnel*, Paris, Seuil, 2006. [SI]

----, « Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam », *Esprit*, 2011/2, p.150-75.

----, *Comment sortir de la religion*, Paris, La Découverte, 2012. [CSR]

----, *Plaidoyer pour la fraternité*, Paris, Albin Michel, 2015. [PPF]

----, *Lettre ouverte au monde musulman*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015. [LOMM]

ゴーシュ、マルセル『民主主義と宗教』伊達聖伸・藤田尚志訳、トランスピュー、2010年

Poizat, Jean-Claude, « Débat entre Aboudennour Bidar et Catherine Kintzler sur la laïcité et la place de la religion dans l'espace public », *Le Philosophore*, n° 29, 2007.

付記

本研究は科研費補助金 15KK0055 および 16H03356 による研究成果の一部である。

L'articulation de la laïcité et de l'islam selon Abdennour Bidar

Kiyonobu DATE (Université Sophia)

Afin de repenser le problème du vivre ensemble en France, lié souvent aux immigrés musulmans, cet article se propose d'exposer le point de vue d'Abdennour Bidar. À partir de sa double culture française et musulmane, ce dernier se montre critique vis-à-vis de l'Occident mais aussi à l'égard du monde musulman. Nous allons d'abord reconstituer le parcours de Bidar pour comprendre comment il en est arrivé à concilier ses deux univers d'appartenance. Nous allons ensuite tenter de saisir ce qu'il entend par une spiritualité laïque à la lumière de sa proposition de désoccidentaliser le thème de la sortie de la religion cher à Marcel Gauchet. Nous allons enfin tenter de situer la perspective de Bidar par rapport aux orientalistes et islamologues français (Louis Massignon, Mohammed Arkoun), mais aussi à une philosophe républicaine (Catherine Kintzler) et à un prédicateur musulman dit radical (Tariq Ramadan).

2016 年秋季大会・一般研究発表要旨

54頁～73頁は学会ホームページ上で公開

2017 年春季大会・一般研究発表要旨

74 頁～87 頁は学会ホームページ上で公開

公 募 論 文

ジャン=リュック・ナンシーと人格主義

伊藤 潤一郎

はじめに

ジャン=リュック・ナンシーがジャック・デリダの脱構築思想の影響を強く受けた哲学者であることは、現在では異論を差し挟む余地のない前提とされている。それと同時に、ナンシーの仕事の出発点が、『エスプリ』誌において展開されたキリスト教左派運動にあることもよく知られている¹⁾。しかし、最初期のキリスト教との関わりが、その後の思想展開にいかなる影響を与えているかについての研究は世界的に見ても皆無である²⁾。本稿はこの先行研究の欠落を埋め、1960年代の最初期の仕事がナンシーの思考に影響を与え続けていることを明らかにするものである。

そのためにまず私たちは、ナンシーの最初期の論考が発表された場である『エスプリ』誌を創刊したエマニュエル・ムーニエの人格主義思想を概観する（第1節）。次に、ナンシーの最初の公刊論考「ある沈黙」（1963年）が、ムーニエの人格主義に対していかなる立場を取っているのかを論じる（第2節）。そのうえで、1963年の時点での「意味」概念と1980年代以降前景化する独特な「意味」概念の比較をとおして、ナンシーの思考の変遷を跡付ける（第3節）。最後に、脱構築思想に不可欠な「古名の戦略」という観点を導入することで、その思考の変遷にも関わらず、60年代の人格主義の影響がナンシーの思想に残り続けており、このことがナンシーの哲学の際立った独自性をなしていることを明らかにする。

1. ムーニエの人格主義——召命の起源論と人間の目的論の絡み合い

現在でもフランスにおける有力な論壇誌の一つである『エスプリ』を創始したムーニエの人格主義とはいかな思想なのか。2016年に出版されたジャック・マリタンとの書簡集を編集したシルヴァン・ゲナの評言は、ムーニエの思想の要点を浮かび上がらせててくれる。曰く、「ムーニエの人格主義とは学説ではない。そうではなくそれは、文明の所産に対して、ある人間の観念を適用することなのだ」³⁾。ここで指摘されている非体系性と、明確な人間観にもとづく文明の危機に対する応答という人格主義の二つの特徴は、多くのムーニエ論が共通して挙げるものである。1930年代の危機への応答を契機に生まれた人格主義は、たしかに体系を構築する意志をもった思想ではなかった。しかし、デカルトの樹形図やカントの建築術のような体系性はなくとも、ムーニエの思想には確固とした「人間の観念」がある。もしムーニエに人間についての独自の理解がなければ、人格

主義は単なる時評に終わり、創始者の死後も影響力をもつ思想とはなりえなかっただろう。マリタンやポール・リクールといった哲学者たちがムニエと盛んに交流したのも、人格主義の内に問うに値する「人間の観念」があったからこそである。したがってここで第一に私たちが問うべきなのは、ムニエに独自の人間理解とはいかなるものなのかということ、延いては人格主義の「人格」とはいかなる概念なのかということになる。

ムニエの死の前年に発表された『人格主義』（1949年）は、私たちの問い合わせに答える格好の書物である。というのも、もともと同書は「クセジュ」双書のために書かれたものであり、ムニエの思想の綱要を示すものとなっているからだ。まずは、「人格」概念が自然との関係によって規定されていることを足掛かりとして、ムニエの人間観の核心へと迫っていこう。

ほかならぬ人格による肯定の力が、障害物を打ち砕き、道を拓く。したがって、この力は所与としての自然を否定するのだが、それは自然を作品として、人格的作品として、あらゆる人格化〔personnalisation〕の支えとして肯定するためなのである。それゆえ、自然への帰属は自然の支配へと転じ、世界は人間の肉体と人間の運命に併合される。

(P32/39)

「人格」という語は、キリスト教の三位一体論や法哲学やカント倫理学など西洋思想の様々なコンテクストが絡み合った概念であるが、ムニエにおける「人格」概念は外的自然との二分法を基調としている。とはいってもこの二分法は静態的な対立関係ではない。ムニエは両者の関係を「人格」による自然の「人格化」という運動として考えている。その結果、「人格」という概念は単純な自己同一性を意味するのではなく、絶えざる運動として構想されることとなる。ムニエ自身の言葉を借りれば、「自然に対する人格の関係は、それゆえ純粹な外部性の関係ではなく、交流と上昇の弁証法的関係なのである」(P33/40)。ここに人間による自然の支配という西洋近代についての通説となった図式を見て取ることは容易だが、ムニエはこれに倫理的な歯止めをかけている。ムニエによれば、自然を「人格化」する人間の本質は生産にあるが、これは野放図なものであつてはならず、「生産は人格世界の到来というその最も高い目的によってのみ価値を持つ」(P34/41)。人格主義がヒューマニズムと見なされる所以は、この「人格世界」という目的=価値を語る点にある。

「人格」という語がキリスト教において重要な概念であるとはいえ、ここまでムニエの議論はキリスト教の影響をあまり感じさせない。しかし、「人格世界」へ向かう弁証法的運動だけに注目しては、人格主義の片面しか見ていないことになる。1932年から35年にかけて『エスピリ』に発表された論考を集め、人格主義の方向性を基礎づけた論文集『人格主義的かつ共同体的革命』においてすでに「人格は共同体においてのみ現実のものとなる〔……〕。諸人格の共同体のみが眞の共同体なのだ」(RR90)と述べられているように、人格主義は共同体論を不可欠の構成要素としている。それでは、なぜ諸人格は共同体をなすのだろうか。「人格化」の運動と共同体論という人格主義の両輪をつなぐものにこそ、キリスト教の問題が関わってくる。結論を先に言えば、諸人格が神の「召命（vocation）」を分有しているがゆえに、そこに共同体が形成されるのである。神からの

呼びかけによって、それぞれの人間は「人格化」の運動を遂行するという各自に特異な使命を与えられると同時に、この使命を同様に分かち持つ人々とのあいだで共同体を形成する。ムーニエの人格主義を極度に圧縮して表現すれば、このようにまとめることができるだろう。ムーニエに関する先行研究の多くが「召命」概念に焦点をあてているのは、この観点からすれば極めて正当である⁴。ところが、次のような一節に出会う時、ムーニエ思想の中心概念として「召命」を前景化することは、人格主義の射程を捉えきれていないのではないかという懸念が頭をもたげる。

召命という語は、一つの人格の包み込むような呼びかけの存在を信じるキリスト教徒にとっては十分な意味を持っている。しかし、人格主義の立場を定義するためには、いかなる人格も諸人格の宇宙の中でそれが占める位置において、代理されえないような意義を持つと考えるだけで十分である。
(P61/70)

この引用文が示しているのは、ムーニエの人格主義にとって神は必要不可欠な契機ではないということである。言いかえれば、個々の特異な「人格」が「人格世界」の到来を目指すのに、神を言挙げする必要はないということだ。歴史的な事実として、創刊当初の『エスプリ』がカトリック運動であるか否かを曖昧にしていたことが原因で、ムーニエとマリタンのあいだで激しい議論が交わされている⁵。私たちはこの曖昧さを思想の問題として、つまり人格主義における神の位置づけの曖昧さを、起源論と目的論の曖昧さとして理解したい。これまでのムーニエ研究で重視されてきた神の「召命」という観念は、神をこの世界における「人格化」の運動の起点と考える起源論の思考だといえる。それに対し、「人格化」の運動は「人格世界」という到達点へと進む目的論だといえよう。これら二つの方向性を踏まえてムーニエの人格主義を体系的に解釈すれば、神という起源が目的を与えるという構造になっている。ところが、ムーニエ自身がテクストにおいても、また歴史的な思想運動としても、神の位置づけを曖昧にすることによって、人格主義が人間主義的な目的論としてのみ解釈される可能性が極めて大きくなつた。実際、人格主義がその後の思想に与えた影響力は、神の「召命」にもとづくキリスト教運動としてよりも、人間が向かうべき方向性を語る人間主義としての方が明らかに大きい。その背景に神から与えられた使命という観念があるにせよ、ムーニエの死後の『エスプリ』の誌面も、現代の人間が置かれた状況について論じることに重点を置くこととなる。そうでなければ、同誌が構造主義を特集することもなかっただろう。ナンシーの思想形成の出発点にあるムーニエの人格主義が、キリスト教運動でありながら目的論的人間主義に傾斜した思想であることを確認したうえで、私たちはナンシーが人格主義をいかに受容したかに目を転じることにしよう。

2. 1963年「ある沈黙」——人格主義の批判的継承者としてのナンシー

『エスプリ』1963年4月号に掲載されたナンシーの最初の公刊論考「ある沈黙」は、アルジェリア戦争に際して若い世代が陥った「沈黙」の理由を、言語の問題から探ることを第一の目的としている。その議論を辿り論じる上で、私たちは1963年の論考発表時点に身を置くこととする。つま

り、脱構築の思想家という現時点でのナンシー理解を可能な限り括弧に入れて議論を整理していく。それにより「ある沈黙」という論考が置かれていた文脈に接近し、ムーニエとナンシーの関係に迫っていきたい。

「ある沈黙」の議論の基調は、ムーニエの人格主義に対する礼賛や、その単純な継承とは程遠い。文明の未来と十全な人間の到来についての議論の有効性を認めながらも、論考はそれに対する異議申し立てが課されていることを冒頭から強調する。「私たちは、人間を規定し、人間について語り、人間において語る私たちの能力と権利に対する激烈な異議申し立てを受けている。[……] 人間にについての私たち人間の言語の問い合わせが課されているのだ」(CS556)。具体的には、西洋の人間像に対する第三世界からの異議申し立てや、ハイデガーによるヒューマニズム批判が念頭に置かれている。このような現状認識を踏まえて、議論はムーニエによって創始された「世界に責任をもつ人間の言語」(CS557) の分析へと進む。文明や人間主義について語るこの言語の必要性を認めたうえで、ナンシーはこの言語が歪んだものとなっていることを次のように指摘する。

もはや私たちの言語は現実の媒介ではない。というのも、私たちの言語は現実の全体を直接的に私たちに届けるからだ（もちろん私たちの言語は、あらゆる言語に具わっている媒介性を排除したのではないが、近代的意識に対してはあたかも媒介性を排除したかのように現れるのだ。象徴的なものが消え去っていく……）。(CS558)

人間社会の未来や文明の行く末について語る人格主義の言語においては、そのような語りそれ自身が可能であるということは自明とされている。しかし、ナンシーはこの自明性に人格主義の言語の歪みを見て取り、言語に不可避的な媒介性へとこの言語を差し戻すことによって疑義を呈する。ここでのナンシーの批判は、人格主義を過去の思想として捨て去ることを意味するものなのだろうか。この点を理解することは、最初期のナンシーの思想の知的立場を解明するという私たちの関心にとって決定的なものである。ここで極めて重要な一節を引用しよう。

逆説的にも私は次のように言おう。エマニュエル・ムーニエにとっては、時代に目を向けることを拒むブルジョワ世界のただ中で、自らの生に自らの言語を巻き込むことが問題であったとしたら、私たちにとっては、自らを知りすぎ、「時代に密着し」すぎているように思える世界のただ中で、私たちの生を言語において表現することが問題なのだ。(CS559)

若きナンシーの立場が明瞭に示された一節である。ムーニエは言語よりも生を重視し、『エスプリ』をはじめとする活動によってブルジョワ個人主義とは異なる「人格世界」を実践したのに対し、自らはそれを逆転させ、言語を刷新することによって、新たな世界、新たな生を表現するのだと宣言する。このようにしてナンシーが目指しているのは、言語による人格主義の刷新だといえる。つまり、若きナンシーはムーニエの批判的継承者として思想の舞台に登場したのである。このことを裏付けるものとして、「ある沈黙」が発表された当時の『エスプリ』の編集長ジャン＝マリ・ドム

ナックが1967年の構造主義特集号に寄せた論文に、ナンシーの書簡が引用されていることが挙げられる⁶。書簡は、「自らの明証性を奪われるということは、自らの問いを自身のものとして再び我が物とし、私たちがそうであるところのものになることを可能にすることなのだ」と述べたうえで、「人間とは謎であるが、この謎をより愛すること」と結ばれている⁷。ここに見られるのは、構造主義による人間概念への批判を契機に、人間をもう一度問い合わせ直すという態度である。構造主義の隆盛に対して、その成果を取捨しつつ人格主義の立場を堅持しようとするドムナックは、論考の結論部をナンシーのこの言葉に譲ることで、ナンシーを構造主義という同時代思想と対決しつつ人格主義を刷新する哲学者と見なしているのである。

以上のように60年代のナンシーを取り巻く文脈を追うことで、私たちは最初期のナンシーをムーニエの人格主義の批判的継承者として位置づけることができた。ここからはさらに、ナンシーが提示する人格主義の刷新の内実により迫っていこう。まずは、ナンシーが先の引用においてなぜ言語の媒介性を強調していたかを確認したい。対象そのものではないという媒介性こそが言語に批判機能を与えることをナンシーは強調する。

〔私たちの〕言語はもはや隔たりを示していない。この隔たりとは、人間が自身と世界のあいだに、また人間が自分自身とのあいだに絶えず穿たなければならない隔たりであり、この隔たりが穿たれることによって人間を世界とは他なるものにし、諸規定の布置とは他なるものにする何かが現れる。
(CS559)

言語の媒介性がなぜ重要かといえば、それは媒介性という「隔たり」が人間を「他なるもの」へと変化させるための不可欠な要素であり、言語の媒介性こそが、人間が変化していく運動を生じさせるからである。言語は対象そのものではないがゆえに、規定された現実とは他なる現実を明らかにでき、この他なる現実によって人間は変化していく。このような運動に、ムーニエが語る「人格化」の運動の影響を見て取るのは容易であり、このこともまたナンシーが言語という観点からムーニエの「人格化」の運動を刷新しようとしていたことを示している。しかし、ここで注目すべきは、ナンシーが言語による人間の刷新を「意味(sens)」という語を強調して語っていることである。言語の刷新が白紙の状態からではなく所与の状況から始まることを指摘しつつ、ナンシーは次のように述べる。

曖昧で両義的な所与は、意味を与えるという私たちの身振り（つまり行為と言語）の出発点となりうる。与えることとは、ある意味を、私たちの意味を構成しながら受け取り与えることだが、この意味は私たちを超過するのである。[……] 意味とは諸規定の不在のことなのだ。

(CS562)

自明の規定された現実とは異なる「諸規定の不在」としての「意味」を言語によって開示することで、所与を超過する「意味」へと向かって人間は変化していく。これこそナンシーが63年

に提示する人格主義の新たな展望だが、ここでの「意味」がムーニエの「人格世界」と同様の目的論の構造をもっているか否かを私たちは問わなければならない。というのも次節で見るよう、1980年代後半以降に提示されるナンシー独自の「意味」概念は、目的論に対する明確な批判のもとに練り上げられており、ナンシーの最初期の「意味」概念と目的論の関係を明らかにすることは、ナンシーの思考の変遷を考える上で極めて重要な問題だからである。ここで手がかりとなるのは、ナンシーが「意味」を開示する言語を「預言的〔prophétique〕」と形容し、その内実が「自らを問い合わせし、拒否と提示、不在と現前の弁証法を創始できること」と規定され、それゆえこの言語は「まったく精神的な冒險〔aventure spirituelle totale〕」なのだと述べられていることである（CS562）。ムーニエもまた『人格主義とは何か』（1946年）において、「預言」という語を用いていた。ムーニエは政治を考える際に、一方に政治的な実効性の領域があり、「他方に、厳密に精神的な〔spirituelle〕ものに関して、預言という召命〔vocation de prophétie〕が存在する」（EP335）と述べ、政治活動は預言という精神的な領域との緊張関係の中で展開されなければならないとする。前節でみたように、ムーニエにおける「召命」概念は「人格世界」という目的=価値へと方向づけられた弁証法的運動であり、ここでの「預言という召命」も目的論の構造の中にある。このようにムーニエと比較することで明らかになるように、63年のナンシーは自らの思想をムーニエの語彙に依拠して展開している。たしかに、最初期ナンシーの「意味」概念が、ムーニエの「人格世界」のような目的論の構造をもっているということは、テクスト上において明示的に語られてはいない。しかし、63年の時点に身を置けば、このようなナンシーの「意味」概念を、ムーニエの問題設定を受け継いだ目的論的思考と解釈することは極めて自然であり、ナンシーは言語という問題からムーニエの思想を批判的に受け継ごうとしていたのである。以上をふまえて次に、1980年代以降に提示される「意味」概念について確認し、ナンシーの思考の展開を追っていきたい。

3. 「意味」をめぐる思考の変遷——最初期から1980年代以降へ

前節で最初期のナンシーを人格主義の批判的継承者と位置付けた私たちにとって、1986年に出版されたナンシーの名を一躍世界に広めることとなった『無為の共同体』は、自らの最初期の立場に対する批判が記されているという点で興味深い。「『人格主義』やサルトルは、最も古典的な個人・主体を道徳的、社会学的な生地で覆うことしかしなかった」（CD17/10）。同書において展開された自己充足する「個人・主体」への批判は、自らの思想的出自に対する批判を含意するものだったのである。

さらに、同じく86年に出版された『哲学の忘却』においては、人間主義に対する批判がなされている。そこでは、人間主義は「意味作用（signification）」の体制として批判される。ナンシーにとって、「意味作用」とは二分法に基づいた閉じたシステムとして規定される。〈感性界／叡知界〉、〈シニフィアン／シニフィエ〉など哲学史上の多くの概念が二分法に基づいて、一方が他方へ一致、現前することを目指す構造をもっている。現前はいまここで達成されている必要はなく、現前の可能性が我有化されていれば、「意味作用」の閉じたシステムは十全に機能する。このような「意味作用」のシステムの端的な例が目的論である。目的論とは現前の可能性を我有化したうえで、目的

と事実的現在との隔たりによって駆動されるシステムのことだといえる。人間主義は、このような「意味作用」のシステムの中にあるとナンシーは指摘する。

奇妙なことだが、人間主義が唱える人間は自分が存在している場所には決して存在しえないのであり、自らの投企 [projet] のうちにのみ、また投企としてのみ存在しうるのだ。[……] 人間主義が唱える人間にとって、その現在とその現前呈示化（その意味）とは合致しえない。その反対に、投企の中にあって主体は、投影 [projection] という様態において、意味が隔たりを置いて現前するということを我有化する。

(OP50/62)

ここで「人間主義」という語によって念頭に置かれているのは、リュック・フェリーとアラン・ルノーの『68年の思想』（1985年）だが、第1節でムーニエの人格主義を概観した私たちにとっては、上の引用の人間主義批判が人格主義にもあてはまることは明らかである。ムーニエの「人格化」の目的論的運動とは、「人格世界」という人間像を現在からは隔たりを置いて投影して我有化し、そこへ向かっていく運動にほかならない。『哲学の忘却』における人間主義という「意味作用」システムに対する批判は、人格主義への批判ともなりうるのであり、この点において80年代のナンシーは、ムーニエの思想とは異なる思想を展開するようになっている。

それでは、ナンシーは「意味作用」のシステムとは異なるどのような思考を提示するのか。その行方は、80年代においても「意味」という語にかかっている。60年代のナンシーが、規定された自明性とは異なる現実として「意味」という概念を用いていたのに対し、80年代のナンシーは『哲学の忘却』において「意味」という概念を次のように規定する。

意味は、意味作用に先行し、意味作用を超過する [……]。意味は、意味作用がそこで生じうるエレメントである [……]。意味は、意味作用の可能性であり、意味作用の現前化の規則であり、また意味作用の意味の限界である。

(OP89-90/105)

端的に言えば、「意味」とは「意味作用」を超過する外部性のことである。そうであるならば、この外部性としての「意味」は、「意味作用の可能性」と形容されているように、「意味作用」の超越論的条件なのだろうか。ナンシー自身が、「意味のエレメント性は、[……] 意味作用の可能性の条件や生産の条件ではない」(OP91/107) と述べているように、「意味」は「意味作用」を可能にする条件としての超越論的なものではない。つまり、ナンシーの「意味」概念は、伝統的な超越論性によって把握できるものではない。ここで私たちは、この独特な「意味」概念を理解する手がかりとして、「意味」という語に部分冠詞が付されることに注目したい。たとえば、「何らかの意味 [du sens]」は共同的でしかありえず、何らかの共同的なものは意味のエレメントにおいてしか生じない」(OP93/109) と述べられている。このような部分冠詞が示しているのは、「意味」（さらには「共同的なもの」）が定冠詞で示される総称=概念としては決して把握しえず、そのような概念を絶えず超過していくという点で絶えず部分的なものだということである。「意味」は、あらゆる「意味作

用」をくぐりぬけた「限界」において開かれてくる外部性であり、概念が形成された瞬間に開かれる外部性である。ナンシーはこのような「意味」へと実存が晒されることを「露呈」という語を用いつつ、「ここで今、各瞬間に、各人にとって、この露呈が生起する」(OP95/112)と述べる。つまり、ナンシーは今ここを「意味」という外部性が開かれ続ける場と読み換えることで、同一性としての意味を、決して我有化できない「意味」へと変容させているのである。このような外部性としての「意味」は、「意味作用」が前提とするような〈超越／内在〉、〈存在論的／存在的〉、〈超越論的／経験的〉といった二分法ではもはや語ることのできない外部性なのである。

80年代以降に前景化する以上のような独特の「意味」概念は、63年の「ある沈黙」で論じられていた「意味」概念とどのような関係にあるのだろうか。一方で、「ある沈黙」において「諸規定の不在」や「私たちを超過する」と特徴づけられる「意味」概念に、「開け」や「意味作用を超過する」ものとして特徴づけられる80年代以降の「意味」概念との一定の共通点を見ることができる。つまり、ナンシーは最初期から一貫して外部へと向かう運動性を問うていたのであり、63年の「意味」概念は後年の思考の萌芽となっている。しかし他方で、前節で論じたように63年においては、「意味」は目的論の構造の内部で捉えられていたのに対し、80年代以降においては、「意味」は目的論という「意味作用」の限界において開かれる外部性として把握されている。したがって、60年代と80年代以降では、目的論に対する態度が決定的に異なっている。

このような60年代と80年代の「意味」概念の共通点と相違点を踏まえて、私たちはさらに以下のように問うてみたい。つまり、概念的・同一的意味が脱構築された80年代以降の「意味」概念を、なぜいまだ「意味」という語でナンシーは名指しているのか、と。この点に、脱構築の「古名の戦略」が関わってくる。

結論 ナンシーにおける古名の戦略——人格主義の名残

ここまで議論で明らかになったのは、以下の二点である。まず、最初期のナンシーは人格主義の批判的継承者であったが、86年の時点では人格主義や人間主義に対して批判的な態度を取っているということ、そして、目的論に対する態度の違いはあれど、63年の「ある沈黙」においても、86年の『哲学の忘却』以降の著作においても、「意味」という語が中心的な役割を演じているということである。これらの点が提起する問題を明確にするため、ここで脱構築の枢要な方法論である「古名の戦略 (stratégie de la paléonymie)」という視点を導入しよう。この戦略はいかなるものか。デリダの『ポジション』における説明をまとめれば、「古名の戦略」は次のようなステップを踏む⁸⁾。所与の言語構造を同質的なシステムと見なすのではなく、異質なものを排除しようとする力関係が支配する場と捉え、力によって制限された名を取り出し分析する。そして、この名の制限を取り除くことで、言語構造を変形する。つまり、構造によって制限された名の限界を取り払い、その名の的確さに適った使用へと名を返し、構造を変化させること、これが「古名の戦略」と呼ばれるものである。ナンシー自身は、「古名の戦略」を以下のように説明している。

しかし、何世紀ものあいだの使用によって、動的でなく静的な意味をあまりに担ってしまっ

た「超越」という語はやはり放棄した方がいいかもしれない。いや、そうするべきでさえある。なぜなら使用する語を変えることで思想の位置をずらすことができるのだから。〔……〕新語やある語の再使用——「古名」とデリダは呼んでいた——とは、つねにラングの中で動き、ラングを動かすための試みなのだが、ラングのみが真に動くことができるものなのだ。

(A30-31/51-52)

ナンシーがデリダに倣って説いているのは、所与の言語構造というラングを変える際のスプリングボードとして何らかの名を使用する必要性である。白紙状態から言語を使用するのでない以上、古名であれ新語であれ、所与の言語構造へと効果的に介入するための名が求められる。したがって、「古名の戦略」の争点は、古名か新語かという二者択一なのではない。問題は、言語構造と思考を変革するために、いかなる名を介入の梃子として選択するかということにある。「古名の戦略」は、言語構造というシステムを揺り動かすために、一足飛びにシステムの外部に出ることを試みるのではなく、変形を試みるシステムの内部の名から出発する。80年代以降の「意味」概念についての、「意味を要求することは、意味作用の汲み尽しを経由する」(OP70-71/84) という定式は、ナンシーが「古名の戦略」という脱構築の方法論にしたがっていることを示している。

そして、システムへの介入の梃子として古名を選択することは、テクストに残り続ける名を選択することを意味する。たとえば、私たちが前節でみた80年代以降のナンシー独自の「意味」概念は、意味という語の伝統的な理解を脱構築したものだったが、そのように脱構築されてもなお、ナンシーのテクストに「意味」という名は残り続ける。その名が新たな概念となっているとしても、古いシステムの記憶が名として残るのである。いかなる古名からシステムの変形を試みるか、そしていかなる名をテクストに残すのか、この点こそ脱構築思想に関する問い合わせ最も先鋭化する地点にほかならない。それでは、ナンシーの「古名の戦略」の特徴はどこにあるのか。これまでの議論を踏まえたうえでナンシーの思想の重要な概念を振り返れば、ナンシーが選択する古名の多くが人格主義における重要語彙と重なっていることに気づくだろう。私たちは、「意味」という語が人格主義の影響下にあった最初期から一貫して使用されていたことを確認したが、これ以外にも「共同体」や「特異性」といったナンシーの思想の中心語彙が、人格主義において重要な役割を占めていることは直ちに見て取れる。たしかに、ナンシーの語るこれらの概念は、人格主義が語る概念を脱構築した新たな概念となっている。しかし、脱構築的に流用される古名としていかなる名を選択するかという観点から見れば、人格主義が提起した問題は後年まで大きな影響力を与えており、ナンシーを人格主義の影響圏内にいまだある思想家と見なすことができるのである。このような人格主義に由来する古名の選択にこそナンシーの思想の特徴が表れているのだ。これまでのナンシー研究は、キリスト教左派運動から脱構築へという転換・断絶の図式を前提としていたが、以上のような観点からすればこの図式はあまりにも単純だと言わざるをえない。ナンシーが脱構築を仕掛けた語彙の選択のうちに、遠く人格主義の影響を聴きとらなければ、ナンシーの脱構築思想の独自性を的確に捉えることはできない。ナンシーのテクストに残る人格主義に由来する名という名残こそが、ナンシーの思考を特異なものとしている。

凡例

引用文中の訳文は、日本語訳のあるものは参照したが、すべて拙訳である。強調はすべて原文に属する。また、ムニエとナンシーの著作の引用に際しては略号を用い、本文中に頁数を記した。その際、日本語訳のあるものは、(原書/日本語訳)の順に頁数を示した。引用文中の省略は〔……〕で示し、〔 〕は引用者による補足を示す。

P : Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, PUF, 2010 [1949] [日本語訳『人格主義』木村太郎・松浦一郎・越知保夫訳、白水社、1953年].

RR : Emmanuel Mounier, *Refaire la Renaissance*, Seuil, « Points », 2000.

EP : Emmanuel Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, Seuil, « Points », 2000.

CS : Jean-Luc Nancy, « Un certain silence », *Esprit*, n° 316, avril 1963.

CD : Jean-Luc Nancy, *La communauté désaœuvre*, 3^e éd., Christian Bourgois, 1999 [1986] [日本語訳『無為の共同体——哲学を問い合わせる分有の思考』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年].

OP : Jean-Luc Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, 1986 [日本語訳『哲学の忘却』大西雅一郎訳、松嶺社、2000年].

A : Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010 [日本語訳『アドラシオン——キリスト教西洋の脱構築』メランベルジェ眞紀訳、新評論、2014年].

註

- 1) ナンシー自身が1980年に自らの経験に言及した際には、キリスト教系の労働組合である「フランス民主労働組合連盟(CFDT)」とともに『エスプリ』が挙げられている(Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, « Ouverture », in *Rejouer le politique : travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Galilée, 1981, p. 16 [日本語訳「〈哲学的なもの〉と〈政治的なもの〉」立川健二・長野督訳、「現代思想」第14巻第8号、青土社、1986年、63頁]).
- 2) Ian James, *The Fragmentary Demand : An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford University Press, 2006、Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, polity, 2012といった英語圏のモノグラフィーは、60年代のナンシーがキリスト教左派運動と関係していたことを伝記的事実として指摘しているのみで、ナンシーを脱構築の思想家として論じるという態度を取っている。つまり、デリダの脱構築思想との出会いによって最初期の思考は乗り越えられたという暗黙の図式が前提されている。60年代のナンシーに焦点を当てた唯一の研究として Céline Surprenant, « Occidentaux de 1963 », *Oxford Literary Review*, 27 (1), pp. 17-34 があるが、人格主義とナンシーがいかなる影響関係にあったかは論じられていない。
- 3) Sylvain Guéna, « Introduction », in Jacques Maritain et Emmanuel Mounier, *Correspondance 1929-1949*, édition établie, annotée et présentée par Sylvain Guéna, Desclée de Brouwer, 2016, p. 23.
- 4) たとえば以下の先行研究がムニエにおける「召命」概念の重要性を強調している。池長澄「エマニュエル・ムニエ」(沢鷹久敬編『現代フランス哲学』、雄渾社、1968年)、330-331頁。高多彬臣「エマニュエル・ムニエ、生涯と思想——人格主義的・共同体的社会に向かって」、青弓社、2005年、115-121頁。

- 5) マリタンは1932年11月2日付の書簡で次のようにムニエを批判している。「率直に言おう。待てば待つほど、自分はキリスト教徒なのだと言うことがあなたには難しくなるだろう。最初にそう言わなければ、その後は曖昧さを利用して人々を罠に陥れたように見えることだろう」(Maritain et Mounier, *Correspondance*, p. 153)。
- 6) ナンシーが『エスプリ』に発表した論文に対して、ドムナックが非常に高い評価を与えていたという証言がなされている。以下を参照のこと。Goulven Boudic, *Esprit 1944-1982 : Les métamorphoses d'une revue*, IMEC, 2005, p. 320.
- 7) Jean-Marie Domenach, « Le système et la personne », *Esprit*, n° 360, mai 1967, p. 779 [日本語訳『構造主義とは何か——そのイデオロギーと方法』伊東守男・谷亀利一訳、平凡社(平凡社ライブラリー)、2004年、35-36頁]。
- 8) 次の箇所を参照のこと。Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, p. 96 [日本語訳『ポジション』高橋允昭訳、青土社、(新装版)2000年、106頁]。

Jean-Luc Nancy et le personnalisme

Junichiro ITO

Cet article tente de mettre au jour le caractère de la philosophie de Jean-Luc Nancy du point de vue de sa première pensée. Aujourd’hui, on le compte parmi les penseurs de la déconstruction, et en même temps il est bien connu que, dans les années 1960, Nancy a participé au mouvement chrétien de gauche, au « personnalisme » qui a été commencé par Emmanuel Mounier. Par la lecture de son premier article intitulé « Un certain silence » en 1963, nous découvrons que Nancy était alors le successeur critique de Mounier. Certes, dans les années 1980, Nancy critique le personnalisme. Mais, après les années 1960, il emploie toujours des mots concernant le personnalisme pour développer sa propre pensée. Par conséquent, il est encore sous l’influence du personnalisme, et cela rend sa pensée singulière.

ベルクソン『物質と記憶』におけるイマージュ概念について

岡嶋 隆佑

はじめに

『物質と記憶』（以下、MMと略記）の第一章において提示されたイマージュ概念が、ベルクソンの思想において最も不明確な概念であることにはや疑いの余地はないだろう。出版直後に書評という形で寄せられたさまざまな論者からの困惑の声、それに対する二つの序文での著者の応答、サルトル、メルロ＝ポンティによる批判、そしておよそ20年前から続くベルクソン・ルネサンスを経た現在でもなお、注釈者たちの間に共通了解があるとは言い難い状況だからである。もちろん、この間に研究の蓄積と呼べるもののがなかったわけではない。大局的に見れば、イマージュ概念の解釈方針は、形而上学的なものと経験的（ないし現象学的）なものの二つへと収斂しつつある。ドゥルーズ『シネマI』に由来する前者の例としては、モンテベロの次のような記述を挙げることができるだろう。

これら〔移動の中にある運動、リジッドな形のうちにある動き、全体における変化〕は、即自的なイマージュなのである〔…〕。なぜならこれらは、私によって構成されるのではないもの、すなわち知覚における知覚不能なものとして私に現れるのだから。イマージュは、意識に対して現れるものであると同時に科学に対して現れるものなのだ。我々は、広大な放射、光としての宇宙に包まれているのである〔…〕（Montebello[2007], p. 74）。

ゴルトシュミットおよびプラドに始まる後者の系譜の先端には、リキエの以下のようない主張を位置付けることができる。

我々の知覚は、実際、「持続の多数の瞬間をただ一つの直観へと収縮」し、常識が自ずから物自体と見做しているものを、イマージュという形で内化する。つまり、諸事物は、それ自体では、ベルクソンが冒頭で、「私が感官を開く」とき、「私が感官を開く」やいなや知覚されるものとして与えたイマージュほどには、彩られていないということだ。〔ベルクソンの〕方法の巧みさは、こうした立論の仕方において明らかになる。冒頭においては、全てが——イマージュも含め——装われていたのだ。イマージュは、一時的に、「しばらくの間」、形而上学が保留されたままである限り、即ちであるように装われていなければならなかつたのである。〔…〕イマージュは、第一章においても、我々の内においてのみあるものだったのであって、我々の外にあるものと想定されたのは、ただ方法的な必要があつてのことすぎなかつたのである（Riquier[2009], p. 339）。

問題は、これらの主要な解釈方針が真逆の主張をしている点にある。形而上学的解釈において端的に肯定されるイマージュの即自性は、経験的解釈にとっては「見かけ」に過ぎず、前者においては「光」のように「リジットな形」をもたないイマージュを、後者は、「空間に広げられた」もの（Riquier[2009], p. 338）とみなしているのである。

だがこうした対立は、表面的な問題にすぎず、ベルクソンの論述の水準を適切に区別するなら、容易に解消されるものである——このことを示しつつ、MMにおけるイマージュ概念に対し可能な限りテキストに即した解釈を与えること、これが本論の目的である。

次の順で議論を進める。第1節ではまず、続く議論のための準備作業として、MM全体の議論を考慮に入れた上でその知覚論を概観し（1-1）、MM第一章においてイマージュ概念が上述の二つの解釈に対応する二つの異なる水準で用いられていることを確認する（1-2）。その上で第2節では、イマージュ概念に対する典型的な批判に対し、経験的水準（2-1）と形而上学的水準（2-2）のそれぞれから応答を与えることを通じて、イマージュ概念の明確化を図る。

1. イマージュの二つの水準

1-1. MMにおける知覚論の四つの段階

それではまず、続く議論に必要な限りで、MMの知覚論の枠組みを確認しておこう。ベルクソンによれば、我々人間の具体的知覚（*perception concrète*）¹⁾は、情動（affection）と記憶力（*mémoire*）、そして純粹知覚（*perception pure*）の三つの働きによって構成されるものである。

まずは情動から見ていこう。明示的ではないものの、ベルクソンはこの概念に感覚（sensation）と感情（sentiment）という下位区分を設けている（cf. MM, 12）ことを強調しておきたい。情動概念は、MM第一章においては、ほとんどの場合、「感覚」の同義語として用いられており、具体例としては、指先に「針」（MM, 53）を刺す場合や「歯痛」（MM, 56）などの「痛み」が挙げられている。だが、以下の議論において重要なのは、そうした単純な「感覚」としての情動ではなく、より複合的な「感情」としての情動である。というのも、前者が身体内部の知覚として定義される（cf. MM, 58）のに対し、後者は、外的対象の知覚が前提とする「自動的再認」という重要な機能を担うものだからである。ベルクソンによれば、「日常的な対象の再認とは、まずもって、それを用いることができる」とあり、「用いることができるということは、その対象に適したさまざまな運動をすでに素描しているということである」。そしてこの「生まれつつある自動運動」こそ、「感情」という形で意識されるものなのである（以上、MM, 101）。

感情としての情動が適切な仕方で与えられない場合、さまざまな再認障害が生じる。例えば、「失読症」の患者は、多くの場合、「文字を書き写そうとするとき」「どこから書き始めるとしても、手本と一致しているかどうかをいつまでも確かめて」しまい、通常我々がそうするように、「連続的な線」によって書くことができない。ただしそうしたケースにおいても患者たちは、盲人のように、文字の「視覚的知覚（*perception visuelle*）」そのものを喪失しているわけではない。というのも、「ここで失われているのは [...] 対象の図式（schème）²⁾を描く運動傾向によって視覚的知覚を補う習慣」（以上、MM, 106-107）だけだからである。逆に言えば、視覚的知覚は、そうした運動傾

向（あるいはそうした傾向の意識としての感情）によって適切に「分割」(cf. MM, 26-7, 66, 122, 235-8) されることによってはじめて文字として知覚されるということだ。ベルクソンは、視覚的知覚と感情（ないし運動）から成るこの知覚の水準を、「直接的知覚 (perception immédiate)」(MM, 31, 114) と呼んでいる。

次に、記憶力についても見ていこう。MM第一章において、この概念には、「収縮」と「被覆」という二つの機能的な区分が設けられている。一方で記憶力は、「多数の瞬間を収縮し (contracte) [...] 我々による事物の認識の主観的側面を構成する」。上述の視覚的知覚がもつ性質のうち、色に代表されるような日常的な感覚質は、この働きによって得られるものである。他方で、記憶力はまた、「記憶 (souvenir) という布で、直接的知覚という土台を被覆する (recouvre)」(以上、MM, 31)。「注意的再認」とも呼ばれるこの機能は、MM第二章において、ゴルトシャイダーとミュラーの有名な実験によって説明されている。それによれば、「読書」において「我々は単語を一文字一文字読んでいる」のではなく、「あちこちでいくつかの特徴的な線を取り集め、それらの間をイマージュ記憶 (souvenirs-images) によって埋め合わせているのであって、この記憶は、紙面上に投射されることで、実際に印刷されている特徴に置き換えられている」(MM, 113) という。こうして得られる段階の知覚が、「具体的知覚」と呼ばれるものである。

最後に、純粹知覚とは何か。ベルクソンは、この概念に対して、情動および記憶が「排除」された知覚という定義を与えており (cf. MM, 31, 59)。ところで、以上の整理が正しければ、知覚から情動を取り除いた場合に残されるのは、視覚的知覚であり、これが呈する日常的な感覚質は、収縮によって構成されるものであるが、視覚的知覚は、色以外にも、「拡張 (extension)」という経験的な性質をもっている。とすれば、純粹知覚とは、さしあたり、視覚の拡張から日常的に知覚される色を差し引いたものとして³⁾理解することができるだろう。

以上を逆からまとめよう。まず (1) 拡張としての「純粹知覚」があり、これを記憶力が収縮することによって (2) 色を呈する「視覚的知覚」が形成される。さらにこの視覚的知覚を感情が分割することで (3) 「直接的知覚」が生じ、これが記憶によって被覆されることでようやく、我々の (4) 「具体的知覚」が構成されることになる。

1-2. イマージュの二つの水準

MM第一章の議論の水準は、このうち具体的知覚と純粹知覚という二つの段階に分割できる。というのも、ベルクソンは、第一章の半ばで、「しばらくの間、知覚という語を、私の具体的で複雑な知覚 [...] ではなく、純粹知覚の意味で理解して欲しい」(MM, 31、強調は引用者) と述べているからである。そして、MM第一章のうち、この後の部分、つまり純粹知覚理論という限定的な文脈 (MM30-68⁴⁾) においては、「イマージュにとって、あることと、知覚されることとの間には、程度の差異があるだけであって、本性の差異があるのではない」(MM, 35) とされている。これはつまり、「イマージュ」は、「生物の機能と利害関係のない」「全部分」を「削除」するだけで「知覚」となるということだ。とすれば、純粹知覚と同様に、情動と記憶の働きを前提としない「純粹なイマージュ (image pure et simple)」(MM, 38)⁵⁾が認められることになるだろう。そしてベルクソン

はこの意味でのイマージュを、「光」(MM, 34-35)に擬えている。したがって、この「純粹なイマージュ」が、冒頭に示した形而上学的解釈にとってのイマージュに相当すると言うことができるはずである。

では、議論の転換点以前のテクスト (MM, 11-29)、つまり具体的知覚の水準に目を移してみよう。そこで、ベルクソンは、物質と知覚とを次のように定義している。「私はイマージュの総体を物質と呼び、これら同じイマージュがある特定のイマージュ、すなわち私の身体の可能的行動に関係付けられたとき、私はそれらを物質の知覚と呼ぶ」(MM, 17)。ここでイマージュは、知覚と同一視されている以上、具体的知覚と同水準にあると考える他ない。この水準におけるイマージュは、第七版への序文で次のように定義されている⁶。

この色やこの抵抗は、彼〔哲学的思弁に通じていない人〕にとっては、対象の内にある。それらは我々の精神の状態ではなく、我々の存在から独立した存在の構成要素である。つまり、常識にとって、対象はそれ自体で存在し、またその一方で、対象はそれ自体で、我々がそれを見るとおりに彩られている。それはイマージュであるが、それ自体で存在するイマージュなのである (MM, 2)

著者自身の注釈に従うのであれば、イマージュとは、まずもって、「常識 (sens commun)」にとての、言い換えれば、我々人間に共通して与えられるような「対象 (objet)」なのである。この「対象としてのイマージュ」こそが、上述の経験的解釈におけるイマージュに他ならない。

2. 「イマージュの総体」の問題

以上の理解の下、イマージュ概念に対するよく知られた批判を取り上げてみよう。メルロ＝ポンティの批判を取り上げ直して、コルニベルは次のように述べている⁷。

実際、知覚を説明するためにイマージュの総体を与えることで [...]、ベルクソンが、全く恣意的とは言わないまでもアドホックな仮説を提起しているように見えるのは明らかである。ベルクソンにとっては、あたかも、実在を本質的に知覚可能なものとして指定し、その後で知覚を、実在から主体ないし生物と利害関係のある部分を引き出したものとして主題化すれば十分であるかのようである。だが、人は問うだろう。そうした知覚可能性それ自体はどこから出てくるものなのか、と (Comibert[2012], p. 22)。

この批判は、経験と形而上学いずれの水準の議論に対しても、一定の妥当性をもつように思われる。ベルクソンはいずれの水準においても、「イマージュの総体」という表現を繰り返し用いているが、一見したところ、その総体とは何であるか、そしてまたそれがいかにして与えられるかということを明確にしていないよう思われるからである。以下では、これまで精確に注釈されてこなかったいくつかのテクストの検討を通じて、これらの問い合わせに一定の応答を与えることで、イマージ

ュ概念の明確化を図りたい。

2-1. 経験的水準における応答

まずは経験的な水準から見ていく。ベルクソンは、MM第三章⁸⁾において、「人は皆、我々の知覚に実際に与えられているイマージュが物質の全体（le tout de la matière）ではないことを認めていいる」（MM, 158、強調引用者）と指摘した上で、以下のように述べている。

我々の知覚に直接与えられている地平は、必然的に、より広く知覚されてはいないが存在する領域に囲まれているように我々には思われ、その領域はそれ自体で、自身を取り囲む別の領域を伴っており、同様のことは無限に言える [...]。したがって、我々の実際の知覚がつねに、延長を有する限りにおいて、より広大で無限でさえあり、また我々の知覚を含むような経験に対する内容でしかない、ということは我々の知覚にとって本質的なことである。そしてその経験は、知覚される地平を超えるために、我々の意識 [=視覚的知覚] には欠けているのだが、それでもなお実際に与えられているように思われる所以である（MM, 160）。

要するに、経験的水準における「イマージュの総体」とは、我々の「実際の知覚」を超えて、無限に拡がっているように思われる、そうした極めて常識的な世界のことなのである。だが、そうした世界が「与えられているように思われる」のが事実だとして、それはいかにしてか。鍵となるのは、空間概念である。

(a) 実際、我々が〔第一章において〕示したのは、我々の周囲に置かれた諸対象は、様々に異なった程度において、我々が諸事物に対して為すことができる行動や、我々がそれから被ることになる作用を表現している、ということであった。(b) こうした可能的行動の期限は、ちょうど、対応する対象からの隔たりの大小によって示されており、その結果、空間における距離は、時間における脅威ないし見込みの近さの指標となっている。(c) それゆえ、空間は我々に、我々の近未来についての図式を一挙に与えるのである。そして、この未来は無限に流れることになる以上、このことを象徴する空間は、その不動性において、無限に開かれてたままであるという特性をもつ（MM, 160、区分の付加は引用者による）。

具体例を交えつつ、一文ごと注釈してみたい。(a) 今私の手元にはペンがあり、前方には椅子があるとしよう。私はこれらの対象を、特定の仕方で用いることができる道具として再認すると同時に、椅子への行動よりもペンへの行動の方が短い時間で実行できることをわかっている。(b) 行動の時間によるこうした整序は、個々の対象だけでなく、知覚の光景の全体に及ぶものである。地平線まで続くような線路を眺めるとき、隣り合う枕木の間隔は、地平線に向かうにしたがって徐々に狭くなっていくよう見える。このとき、枕木の間隔それ自体が変化しているのではなく、それから私までの距離が大きくなっているのだとわかるのは、線路上の各地点が、そこに私が到達する

までに必要な時間を示してくれているからである。(c) このような行動の時間による距離の測定は、知覚者から遠ざかるにつれて、その正確さを徐々に失っていくという特徴をもっている（私の近くにある対象は「判明な仕方で整序される (s'échelonnent distinctement)」のに対し、遠くにある対象は、全てが「一様な」「背景 (fond)」上にあるように思われる (cf. MM, 15)）。それゆえに、知覚者から一定以上離れたさまざまな場所は、実際にはどれほど大きく隔たっていようと、すべて等距離にあるかのように、つまり、そこに到達するには無限の時間がかかるかのように感じられるのである。

行動の時間によって構造化されたこうした空間は、先に示した区分のうち、(3)「直接的知覚」の水準において、すでに与えられるものである。というのも、対象の表面に主体の可能な行動が表現されるという事態は、身体における「自動運動」によって可能となるものだからである。「万華鏡」(MM, 20, 221)のごとく変化する印象——(2)「視覚的知覚」の段階——に対して、不動な空間という「網」(MM, 235, 260)をかけることによって、対象が相互に区別されるようになると同時に、見えている範囲を超えて、世界が開かれているように感じられるようになる⁹。要するに、経験的な意味における「イマージュの総体」は、こうした空間によって与えられるのである¹⁰。

だが、こうしたイマージュ概念の理解は、ともすると、非常に観念論的な印象を与えるかもしれない。というのも、経験的水準において、イマージュは、個別的に、また総体としても、その存在を記憶力や情動といった、主体的な働きに負っていることになるからである。では、イマージュは、主体の消失とともに、存在しなくなってしまうものなのだろうか。

2-2. 形而上学的水準における応答

この問い合わせに対する答えのうちに、経験的水準から形而上学的水準への移行を見出すことができる。MM出版の翌年、同書にさまざまな疑問を投げかけたルシャラスに対して、ベルクソンはこう返答している。

私が言うイマージュとは、まさしく事物——すなわち、あらゆる認識から独立の実在——なのです。私の意識、より一般には全ての個別的意識を消し去っても、「イマージュ」は、残存します。異なっているのは、そのときイマージュは、我々が知覚していなかった分だけ増大し、我々が行動のためにそれらに対して押し付けたいいくつかの形式を失った状態になる、ということだけなのです (Lechalas[1897], p. 148)。

今日の前にあるコップが、目を閉じたらその瞬間に消え去ってしまうと私は思わない。これは、情動によって構成される「空間」によって、コップという事物が、イマージュの総体とともに「保存」(MM, 159)されるからである。だが、視覚的知覚のみならず情動をも、つまりは「私の意識」を消し去ったらどうだろうか。その場合、もはや空間に訴えることができない以上、コップは消え去ってしまうようにも思われる。しかしへルクソンは、それでもイマージュが「残存する」と言う。この水準に現れるのが、形而上学的な、つまり「純粹なイマージュ」の姿である。情動や記憶が排

除されている以上、この意味でのイマージュは、日常的に知覚される色や形、すなわち「我々が行動のためにそれらに対して押し付けたいいくつかの形式」¹¹⁾を伴わず、またそれゆえに、他の事物との区分を失って一つの「全体」(MM, 38)へと解消されてしまう。だがそれでもこの全体は、「感覺質」、言い換えれば「具体的な延長」(MM, 244)を伴う限りにおいて、「イマージュ」と呼ばれるのである。

この意味での「イマージュの総体」は、MM第四章が扱う「物質」と同一視可能なものであり、したがって、「全てが平衡状態にあり、相殺し合っていて、中和されているような一つの意識」(MM, 247)と言われるものである。だが、こうした想定、すなわち、物質もある種の意識をもつという汎心論的な主張は、どのように正当化されるのだろうか。まさに純粹知覚理論が開始される箇所において、ベルクソンは次のように述べている。

意識を演繹しようとすれば、それは非常に困難な試みとなるだろうが、ここではそれは全く必要ない。なぜなら、物質的世界を指定したことによって、イマージュの総体が与えられたのであり、それ以外のものを与えることは不可能だからである。物質についてのどんな理論もこの必然性を免れることはできない。物質を運動中の原子へと還元するとしても、原子は、物理的性質を欠いていようと、明るさを欠いた可能的な視覚や、具体性を欠いた可能的触覚との関係においてしか規定できない。原子を力の中心へと凝縮し、連続的な流体において回転する渦動へと解消するにしても、そうした流体や運動、中心は、それら自体、無力な触覚や、効力のない衝撃、色のない光との関係によってしか規定されないのである。そしてそれらはなお、イマージュなのだ (MM, 31-32)。

「視覚」や「触覚」といった言葉が並んでいることから、一見すると、これは知覚について論じているテクストであるように思われるかもしれない¹²⁾。しかしここで実際に問題となっているのは、知覚というよりも、むしろ「物質」の概念的な規定である。

MM出版の直前期に行われた形而上学講義(CII, 426-427)を参照しつつ注釈していこう。「物質についての理論」ということでここでまず念頭に置かれているのは、「機械論」である。機械論にとって「物質の究極要素」である「原子」や「幾何学的延長」は、「想像される形(forme imaginée)」ではなく、考えられた形でしかありえない。「しかし、あらゆるイマージュ [=感覺質] を無視した場合、[例えば] 円(circonférence)の形とは何のことだろうか」。それは「一定の位置にある点から常に等距離にあるような仕方で平面上を移動する」という「法則」に従う「運動」だと主張されるかもしれない。「しかし」とベルクソンは問う。「そうした運動は、依然として視覚的なイマージュ」であって、「日常的な言語においても科学においても運動とはつねに、想像力の目によって見られる、色をもった点が空間を動くときに残すあの跡(trace)ではないのか」と¹³⁾。同様のことは、「渦動」や「力の中心」といった他のさまざまな概念にも言えるだろう。「究極的要素」の候補となる概念を分析していくと、そこには必ず感覺質が現れてしまう——このことを表現したのが「可能的視覚」や「色のない光」といった奇妙な表現である——がゆえに、我々はそうし

た要素の集合体としての物質世界を「イマージュの総体」として、つまりはじめからその全体がある種の感覺質¹⁴⁾を伴うものとしてしか考えることができない。要するに、形而上学的水準における「イマージュの総体」の「知覚可能性」は、こうした概念的なレベルでの「必然性」に由来するものなのである。

おわりに

本論の議論を簡単に振り返ると次のようになる。第1節では、MM第一章のテクストに、具体的知覚と純粹知覚という二つの水準があり、それぞれに応じて、イマージュ概念の含意が異なること、またそれらがちょうど、本論冒頭で提示したイマージュ概念の主要な二つの解釈に対応していることを確認した。その上で第2節では、それぞれの水準において、イマージュの総体とは何か、またその知覚可能性はいかにして確保されるのかという問い合わせし一定の応答を与えた。本論の解釈が正しければ、経験的な意味でのイマージュの総体とは、実際に知覚される範囲を超えて拡がる世界のことであり、これは時間的な構造を伴った空間によって与えられるものである。また、形而上学的な意味でのイマージュの総体とは、中和されたある種の意識であって、その知覚可能性は、物質の概念規定のレベルでの必然性によって確保されるものであった。

以上の理解を元に、MMという著作の全体の理解についての見通しを述べて結びとしよう。

MMは、その全ての章題に「イマージュ」の語を含んでいるが、これは一見非常に奇妙に映る。というのも、その第二、第三章で主題的に論じられるのは、本論が問題としてきた知覚とかかわるイマージュではなく、記憶イマージュ (image-souvenir, souvenir-image) であり、両者は本性的に異なる以上、全章の標題に同じイマージュという用語を用いるのは不適切であるように思われるからだ。しかし、イマージュ概念に二つの異なる水準を設けるという本論の立場からは、この問題に対して一定の見通しを与えることができるようになる。鍵となるのは、MM第二章冒頭、二つの章を接続する箇所に置かれた以下のテクストである。

全てはあたかも、独立的な記憶力がイマージュを、生まれるにつれて時々刻々と取り込む (le long du temps au fur et à mesure qu'elle[images] se produisent) かのようであり、また我々の身体は、周囲のものと並んで、ただそれらのイマージュの中にある一つ、最後のイマージュ、すなわち我々が全体的生成の内で絶えず瞬間的切断を行うことによって獲得するイマージュにすぎないかのようであるはずである (MM, 81)。

ここで問題となっているイマージュが、形而上学的なそれだとしたら、このテクストは理解できないだろう。だが、「瞬間的切断」によって「獲得」されるものである以上、それは経験的なイマージュしかありえない。また、「独立的記憶力」とは、もちろん、MM第三章で詳述されることになる純粹記憶力のことである。とすれば、経験的なイマージュの構成のプロセスは、同時に、「記憶イマージュ」の構成のプロセスでもあることになるだろう¹⁵⁾。そしてこの理解の下では、知覚と記憶の双方に対して同じイマージュの語を使用する正当性が生じる。というのも、上の引用におい

て「独立的記憶力が取り込む」のは、具体的な知覚の対象の記憶だからである。

このような見通しが正しいとすれば、第一章では、「純粹なイマージュ」の「身体」による「選択」、つまりは純粹知覚理論が問題となり、第二、第三章では、「対象としてのイマージュ」の「再認」と「残存」が論じられていると読むことができるだろう。では、第四章の「イマージュの境界画定と固定」とは何か。「境界画定」と「固定」が、それぞれ、先に示した情動ないし運動による「分割」と記憶力による「収縮」に対応することを考えれば、ここでは、第一章で確保された純粹知覚から「対象としてのイマージュ」が構成されるプロセスそのものが問題とされていると考えることができる。このような観点からであれば、MMは、その各章題が示している通り、イマージュについての著作として読むことが可能となるはずである¹⁰⁾。

凡例

ベルクソンの著作からの引用・指示は、以下の略記によって行った。『物質と記憶』からの訳出は筆者によるものであるが、白水社旧版全集の田島訳を参照している。また〔〕は引用者による補足である。

MM: *Matière et mémoire*, PUF, 2008; ES: *L'énergie spirituelle*, PUF, 2009; ClI: *Cours II*, éd. par H. Hude et als., PUF, 1992

文献表

Nicolas Cornibert[2012], *Image et Matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Harmattan

François Heidsieck[1957], *Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre

Pierre Montebello[2007], *Nature et subjectivité*, Millon

George Lechalas[1897], « Matière et mémoire, d'après un nouveau livre de M. Bergson », dans *Annales de philosophie chrétienne*, pp. 147-164, pp. 314-334

Camille Riquier[2009], *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, PUF

Frédéric Worms[1997], *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF

杉山直樹 [2006]、『ベルクソン——聴診する経験論』、創文社

注

- 1) 本論は、MM 第一章のベルクソンと同様、視知覚を主題的に扱うが、少なくとも聴覚については同様の議論を展開できると考えている。
- 2) 紙幅の都合上、以下では図式という言葉は用いないが、「感情」や「分割」といった用語によって議論される内容は、基本的には、MM 第二章で提示される運動図式論と同じものである。
- 3) ただし、後述のとおり、ベルクソンは物質にも一定の感覚質を認めているため、物質の部分である純粹知覚にもある種の感覚質が認められることになる。「日常的」という限定は、そうした物質的な感覚質を、人間のそれから区別するためのものである。

- 4) 記憶力が導入されるのが 68 頁であるため、さしあたりここまでを「しばらくの間」が指示する範囲とした。ただし、ここでの目的は MM 第一章に二つの水準が存在することを示すことであって、その正確な範囲を特定することではない。
- 5) 次のテキストも「純粹なイマージュ」の存在を示唆する。「情動とは、我々が我々の身体の内部から、外的物体のイマージュへと混入するものである。それゆえ、イマージュの純粹さを回復するためには、情動とは知覚からまずもって取り除かなければならないものなのである」(MM, 59)。
- 6) ここで示される常識の観点が、哲学的な理論を「しばらくの間、知らないふりをしよう」(MM, 11) と言つて始まる MM の出発点と同じものであることは明らかだろう。
- 7) 後述のとおり、コルニベルはこの批判を紹介して自らの議論に組み込んでいるだけで、ベルクソンの批判者ではない。
- 8) 「無意識について」という標題がつけられた箇所。ここでの議論は、もちろん、純粹記憶の実在性証明を目的としたものであるが、本論が問題としている第一章の議論 (MM, 14-16) と関連するものであることは、ベルクソン自身が指摘している (cf. MM, 159)
- 9) 本論では紙幅の都合上あつかうことができないが、こうした空間による視覚の整序には、同時に、イマージュの内部の「秩序」の認知の成立が伴っているはずである。この点については、杉山 [2006] (第二章 第二節) を参照されたい。
- 10) ここに示した解釈はハイツィックが指摘する、ベルクソンにおける「空間の質的な側面」(Heidsieck[1957] (pp. 52-63) を最大限に強調したものと言えるだろう。
- 11) 日常的な感覺質の主觀性もこの形式に含まれるが、だからといって物質は完全に感覺質を失ってしまうわけではない、その意味で物質も「なお彩られている」(MM, 228) というのがベルクソンの主張である。
- 12) コルニベルは、まさにそのように解釈し (Cornibert[2012], p.77)、「イマージュの総体」は、「身体の極限」としての「私」が「世界」を審問する働きによって包摶されているという独自の主張を展開している。ここでこの主張を詳細に取り上げることはできないが、本論のようにイマージュの水準を区別すれば、そうした仮説を立てる必要はないだろう。
- 13) 実際には、ベルクソンがこの引用部の後で続けているとおり、「ラディカルな機械論」、つまり、「宇宙を、〔感覺質が完全に排除された〕数学的法則のシステムへ還元する」(CII, 428) 立場を考慮しなければならない。だが、この立場は、数学的法則に還元されない運動の実在性を主張する MM 第四章前半の議論がまさしく否定するところのものである。
- 14) ここで問題となっているのも、注 (3) で述べたとおり、厳密に言えば、日常的な感覺質ではなく、物質的な感覺質である。だが、そうした感覺質は結局のところ我々人間にとつては思考不可能なものではないのだろうか。そうではない、とベルクソンはルシャラスに宛てて書いている。「こうした〔物質的〕意識は、〔音の〕各振動を音の振動として知覚するが、それを、触覚でも視覚でもなく、聴覚的な形式の下で知覚すると想像することはできないだろうか。もちろん、我々はこうした形式についていかなる種類の感覺ももってはいない。しかしそれを考えることはできる (nous concevons cependant)。それはちょうど、聞くことができる最も低い音よりもさらに低い音について考えるのと同じことである」(Lechalas[1897], p. 331)。

- 15) これは、後に論文「現在の記憶と誤った再認」で提示される見解とも合致する。というのも、ベルクソンはまさしく、そこで「知覚と一緒に記憶が作られるのでなければ、記憶の発生は決して理解できないだろう」(ES, 131)と述べているからである。
- 16) イマージュ概念は形而上学的なものと経験的なものとに区別できるという主張がテクスト上正しいとして、なぜベルクソンは異なる二つの水準で同じイマージュという語を用いたのか。それは、二つの水準に共通項（感覚質）を認めることによって、「我々の知覚の内に、我々の意識の状態と、我々から独立の実在を、同時に認める」(MM, 228-229)という MM の特異な实在論的な戦略のためである（こうした方針については、Worms[1997] (p. 233) を参照されたい）。

付記：本論は、JSPS 科研費 JP14J08778（特別研究員奨励費）の助成を受けて行った研究成果の一部である。

De la notion d'image dans *Matière et mémoire* de Bergson

Ryusuke OKAJIMA

Il est incontestable que la notion d'image introduite dans *Matière et mémoire* est une des notions les plus problématiques dans la pensée bergsonienne. Bien qu'il n'y ait pas encore de consensus parmi les commentateurs, on peut toutefois trouver deux positions majeures sur cette notion : interprétation métaphysique et interprétation empirique (ou phénoménologique). Au premier regard, ces deux positions semblent complètement opposées, parce que celle-ci considère un « ensemble d'images » comme « des objets discontinus », tandis que celle-là l'identifie avec la « lumière qui diffuse ». Dans le présent article nous allons distinguer deux niveaux de l'argumentation de Bergson, et par là proposer une interprétation qui rendra les deux interprétations susmentionnées compatibles et qui éclairera la structure de la métaphysique et l'épistémologie de *Matière et mémoire*.

分散と組織化の界面としての身体
—デリダにおける Leiblichkeit 解釈について—

小川 歩人

はじめに

語源的に生を含意する Leib は、現象学的明証性の根本として「生き生きした現在」を批判したデリダにとって問題含みの主題に見える。Leib はしばしば「固有の身体 (corps propre)」と訳されるが¹、デリダにとって「固有性 (propriété)」はしばしば自己同一性、真理を目指す現前の形而上学が孕む一形象として最初期の著作から批判の対象になっていた。例えば、1965年にテル・ケル誌に掲載されたアルト一論「息を吹き入れられた言葉」では固有の身体、その清潔さ=固有性を保持しようとするアルトーが現前の形而上学の圈域にあるものとして批判されている²。

しかし、デリダにとって、Leiblichkeit という問題設定自体は1962年の「幾何学の起源」序説（以下、「序説」と略記）以降、晩年に至るまで絶えず両義的なものであり続けていた。例えば、80年代以降、「ゲシュレヒト、性的差異、存在論的差異」（1983、以下、「ゲシュレヒト！」と略記）といったテクストのなかで性的差異といったモチーフとともに身体性があつかわれることを鑑みた際、Leib という主題系を単純に批判的対象として理解することは難しくなってくる。

本論文では上述の観点から、固有性批判から離れて身体=物体の問題を取り出すために、1960年代のフッサール論「序説」、『声と現象』および1980年代のハイデガー解釈「ゲシュレヒト！」³を検討する。まずデリダがフッサールのエクリチュール論に見出した Körper と Leib の重なり合いを確認する。次いで『声と現象』へ向かう際に見出されるフッサールによる Geist と Leib の分離に抗して、事実性と超越論性とのあいだで Leiblichkeit の問題が立ち現れていることを検討する。そして、Leiblichkeit の問題系が1980年代以降のハイデガー論に引き継がれ、分散と組織化の両義的な界面として機能していることを示す⁴。

1. 幾何学とエクリチュール

『幾何学の起源』における大きな主題は幾何学を範例とした客観的理念性の発生であった。まずフッサールが理論構築を目指した範例としての幾何学的理念性について、本論に關係する範囲で確認しておこう。

第一に、客観的理念性は常に、誰にとっても同じものとして考えられる。理念性の中でもとりわけ数学的理念性が優先的範例として機能しているが、それは幾何学的对象が常にあらゆる人にとって、いかなる時においても同じものであるからである。例えば、「最も早い輸送機関は電車である」という命題は2015年においては誤りである。しかし、「三角形の内角の和は180度である」は1910年でも2015年でも常に正しい。幾何学的对象の絶対的同一性は、フッサールが構築しようとした

客観的理念性の特徴をあらわしている⁵。

第二に、フッサーにとて、あらゆる客観的理念性は具体的な意識の活動によって産出されねばならないものである。ここで、わたしたちは数学的对象をめぐるフッサーの「産出 [production]」とカントの「啓示 [révélation]」の議論を参照することでフッサーの議論の特徴をとらえることができるだろう (IOG22-23/35)。カントにとって、数学的对象は純粹形式としての直観に「与えられる」ものである。それゆえ、「最初の幾何学者は、自らの數学者としての活動のためには既に所有している観念の内面にとどまりさえすれば良いという自覚をもつにすぎない」 (IOG22-23/35)。しかし、フッサーにとて、カントの態度は不十分である。幾何学的对象は直観に単に与えられることはない。幾何学的对象は幾何学者たちによって志向的充実をともなってつくりだされなければならない、つまり「この直観が思念する対象ないしは対象性はこの直観以前には存在」せず、わたしたちは「三角形の内角の和は180度である」という真理をつくりださねばならなかつたのである (IOG22-23/35)。

また、この産出の必然性ゆえに、幾何学的理念性は「常に」という超時間性あるいは單なる感性的諸対象と区別される無時間性をもつものの、それは汎時間性と解されるべきものでもある (IOG164-165/244-255)。フッサーは幾何学の客観的理念性の無限の同一性を考えようとしたのだが、その際、プラトン的な理念性のように他の世界にある超越的対象であることを禁じるのである。

さて、フッサーは以上のような特徴を持つ幾何学的理念性を獲得するためには幾何学的真理が間主観的共同体の内部で伝達可能でなければならないと考えていた。それには二つの理由がある。

まず、それは第一に客観性の問題と関わる。ある幾何学者の主観的明証性において生産される幾何学的真理は伝達されなければ単に個別的なものでしかない。というのも間主観的共同体のなかで共有されうことこそ普遍的なものの条件であるからだ。幾何学的真理は、誰にとっても同じであり、幾何学者が生きた有限な期間を越えて存続しなければならないのである。

次に本源的志向の問題がある。フッサーにとて、幾何学的真理は幾何学者によって明証性の源泉である本源的志向を伴って、生産されなければならなかった。しかし、もし人々がその起源における本源的志向を忘却してしまったのであれば、この生産の意味は失われてしまう。それゆえに、フッサーは最初の産出活動がもっていた創設的意味に立ち戻る必要がある、つまり、創設的起源への通時的な「問い合わせ」 (Rückfrage)⁶ (IOG36/47) が必須だと考えたのである。

フッサーは、ここで書かれた文字つまり「エクリチュール」の可能性を必要とした。なぜか。それはエクリチュールがわれわれに幾何学的真理の内容を他の主体へと伝達し、更に共時的伝達のみならず、通時的な伝達をも可能にするからである。ゆえに、フッサーはエクリチュールを「潜在的な伝達」と呼び、それが幾何学的真理に「存続する存在 [être-à-perpétuité]」、「絶えることのない現存 [présence perdurante]」 (IOG83/132) を与え、その客観的理念性を保証するために必須なのであると記述したのである。

ただし、デリダはフッサーが必要としたエクリチュールの水準の曖昧さを強調する (IOG84/133)。ここにフッサーの企図が決定的に汚染されてしまう契機があるのである。エクリチュ

ールを必要とするということは、同時に感性的な事実的事物が幾何学的的理念性の構成の過程に組み込まれるということを意味する。つまり、エクリチュールは、単なる感性的物体としての *Körper* (*un corps sensible*) であるというだけでなく、幾何学的真理を構成する身体としての *Leib* (*un corps propre*) でもあるため (IOG97/144)、「客觀性の保証である文字記号は事實上毀損することもある」 (IOG92/139) のであり、その事実的偶然性によって幾何学的真理の汎時間的な存在が脅かされるのである。フッサールは *Körper* としてのエクリチュールの危険な事実性を還元し、権利上、「真理のいま-ここの志向的原本性」を救うことができると信じていた。しかし、デリダはやはり「もし文書が事実的出来事であると同時に意味の湧出でもあるなら [……] いかにしてそれはその身体性 [Leiblichkeit] を物体的災害 [*un désastre corporel*] から救うのだろうか」と問う (IOG97/144)。ここに事實と権利、感性的なものと理念的なものが混交してしまう地帯が存在するのであり、デリダは「*Körper* と *Leib*、物体 [*corps*] と肉体 [*chair*] は [……] 事實上ただ一つの同じ存在者」 (IOG98/145) であるという事實へ目を向け反論する。最初期のデリダの議論において、エクリチュールの *Leiblichkeit* はフッサールの理念的対象の発生に関する理論を完成すると同時に毀損する両義的役割を担わされているのである。

2. *Körper, Leib, Geist*

ただし、デリダは、これ以降フッサールがこの両義性を維持するのではなく、むしろ解体し、理念性を構築しうる純粹な志向性を抽出しようとしていることに注目する。フッサールにとって問題はあくまで「*Körper* を *Leib* へと構成し、これをその *Leiblichkeit* において、その生きた真理意味において維持する志向的作用」であり、「もはや物体 *Körper* をそのものとしては必要としない」 (IOG98/144-155)。「生氣づけられた固有の身体 [*du corps propre animé*]、*la geistige Leiblichkeit* の志向的次元」、より正確には「あらゆる事実的物体性 [*toute corporéité factice*] を排除した *Leib* の精神性 *Geistigkeit*」の水準が問題なのである (IOG98/145)。

さて、ここでデリダは、フッサールの議論を追いかながら、*Körper* と *Leib* の両義性を跨ぎ越す、ある種の精神性、*Geistigkeit* へ注目している。このデリダの最初期の整理は1960年代後半の議論においてさらに明確化される。デリダは1967年の『声と現象』においても序説でみられたような *Körper* と *Leib* との比較をおこなっており、それに伴って「音響物質」や「物理的音声」、「世界のうちの声の身体=物体 [*corps*]」に対して、「現象学的声」、「超越論的な肉における声」、「息吹 [*souffle*]」が対置される (VP15/32)。ただし、ここでは「序説」からさらに踏み込んで、志向的生氣づけをおこなう精神性が区別されるのである。「語が何かを意味する身体=物体 [*corps*] となるのは、アクチュエルな志向がそれを生氣づけ、生氣のない音響の状態 [*l'état de sonorité inerte*] (*Körper*) から生氣づけられた身体の状態 [*l'état de corps animé*] (*Leib*) へ移行させる場合だけである」 (VP91/180-181) が、しかし、「*Geistigkeit* あるいは *Lebendigkeit*だけは独立的であり、根源的」なのだ (VP91/181)。エクリチュールや声を賦活する *Geistigkeit* (と *Lebendigkeit*) の根源性は、身体=物体から独立したものである。そこでは *Leiblichkeit* がもっていた曖昧さが濾過され、「*Geist* による純粹な生氣づけ」 (VP37/77) へと純化されてしまう。

整理しよう。1960年代のデリダにとって Leib という主題は、単なる物質 Körper、身体 Leib、精神 Geist という三分類が問題となる。そして、精神は、ここで単に経験的、事実的な偶発性を含みこむ物質としての Körper を志向的に賦活し、Leib とすることで、理念的な意味の構築、現象学的明証性を反映するロゴスへと安定化させているように見える。しかしながら、Körper と絡み合う Leib の可能性は、実際には Geist の統制の下で還元されてしまっているのである。デリダはむしろ事実性と超越論性が重なり合う身体性の曖昧さからフッサールの純粹主義を批判していくのだ。

3. 中性性と性的差異

前節まででデリダによる1960年代のフッサール読解を検討したが、本節では「ゲシュレヒト I」のハイデガー読解をとりあつかう。『存在と時間』出版以後、ハイデガーは1928年夏学期講義において現存在の身体性の問題を提起しており、「ゲシュレヒト I」はその講義がおさめられた『論理学の形而上学的な始原諸根拠』(以下、『論理学』と略記)の第10節「超越の問題、および『存在と時間』の問題」に注目した論考である⁷。ここでのハイデガーの記述は『存在と時間』をほぼ踏襲するものである。まず「存在の理解」が形而上学一般の根本問題を形成しているとし、それについて明らかにするために現存在の存在様式を明らかにしようとする。そして、その準備的な分析のために導入的諸命題を提示するのである。ハイデガーにおいて Leiblichkeit が問題となるのは第10節の第6命題だが、デリダの議論を追うるためにさしあたり必要な範囲でそれまでの論旨を概観しよう。

まずデリダはハイデガーが分析に際して、現存在の「中性性 [la neutralité]」を強調していることを指摘している (PSY399/126 I)。これについては『存在と時間』においてなされた「現存在」という術語の選定と同様の理由であると言えるが、デリダがことさらに注目するのは第一の主導原理である「中性性」から第2命題で主張される「ある種の無性性 [une certain asexualité] (Geschlechtslosigkeit)」への飛躍である。

「現存在」という標語の独特の中立性は、この存在者の学的解釈が一切の事実的な具体相に先んじて成し遂げられねばならないがゆえに、本質的なものである。またこの中立性は、現存在が両性のいずれにも所属しない [keines von beiden Geschlechtern ist] ことを意味している。しかしこうした性のないことは内容空虚なるものの無差別ではないし、無差別的で存在的な無の、その弱い否定性でもない。中立性における現存在は、無差別的に誰でもなく誰もある、というのではない。むしろそれは本質の根源的な積極性と力強さである (ML171-172/186, 下線部強調は引用者)。

ハイデガーが現存在の中性性に次いで述べるのは、現存在の中性化の事実的相に対する先行性である。デリダが指摘するように、中性性が本質的であるのは、ハイデガーにとって現存在の中性化がまず諸々の事実的具体相より以前に、その外でされねばならなかったからである⁸。

ただしデリダはここでなぜ性的差異を他の数多くの中性化すべき諸規定があるにもかかわらず

ず、まず最初に排除せねばならなかったのかと問う（PSY399/127 I）。ここでデリダが強調するのは、ハイデガーが記述する現存在の無一性的中性性は「セクシュアリティそれ自体 [la sexualité même]」の排除を目的とするのではなく、「性的二元性 [la dualité sexuelle]」の諸特徴こそが問題なのだということである（PSY402/130 I）。それゆえ、デリダによれば「現存在は、そのものとしては、両性のいずれにも属さないとはいえ、しかしこれは、現存在が性を奪われているという意味ではない」のだ（PSY401/130 I）。むしろ、デリダはハイデガーが「前差異的な、あるいはむしろ前両数的なセクシュアリティ」、「一对性よりも根源的なセクシュアリティ」の「積極性」と「力強さ」を想定しうることを示唆する（PSY401/130 I）。

デリダの強調点は何か。それは根源的な分散性を忌避し、排除しようとするハイデガーの傾向であり、そのような態度をデリダは性的二元性の排除にみているのである。この議論は前節までで確認した事実性、身体性を還元しようとするフッサーの態度と並行的である。ただし、フッサーが明確に身体性ではなく、理念的な意味を構築する精神性をとりだそうとしていたのに対して、ハイデガーの態度はより慎重である。というのも、ここでハイデガーは、アレーテイアという彼の思索の根本語¹⁰と同様にこの「無性性」という、ある種の「存在論的否定性」が否定的な価値付けを帯びていないと主張しているからだ。さらに、ハイデガーによれば、このようなセクシュアリティの積極的かつ力強い源泉としての無性性は、単一的、同質的、無差別であることを必ずしも意味しない（ML172/186）。ここでデリダの立場は極めて微妙である。というのも、この論考の末尾で二元性に制限されない性的差異、否定性のない性的差異を考えようとしており（PSY414/198-199 I）、ここでハイデガーが想定しようとする無性性に論理的に近づいているようにみえるからだ。しかし、その後のハイデガーの記述においても「性的」（sexual, sexuell, geschlechtlich）といった形容詞が徹底的に避けられていることの含意をデリダは問題視しようとするのだ¹⁰。

4. 組織化と分散の界面としての身体性

さて、ハイデガーにおいて Leiblichkeit が問題となるのは第6命題であり、彼は『存在と時間』で扱わなかった身体性をその事実的散乱 faktische Zerstreuung との関係から論じている。

現存在一般は身体性 [Leiblichkeit] への、そしてそれとともに性別 [Geschlechtlichkeit] への事実的な散乱 [die faktische Zerstreuung] への内的な可能性を宿している。現存在として最も内的な仕方で孤立化された人間のその形而上学的中立性は、[……] 根源の本來的に具体的なもの [das eigentlich Konkrete des Ursprung] であり、事実的な分散がまだ一ないということである。[……] 現存在は、事実的なものとしてはそれぞれとくに一個の身体のなかへ [in einen Leib] まき散らされており、それに伴ってとくにそれぞれ特定の性別へ分裂している [……] (ML175/187)。

該当部分において散乱 Zerstreuung は極めて多義的かつ抽象的な水準で語られているが、ここで身体性にかかわる散乱にかんしてデリダの論点を整理しよう。

第一に、Leiblichkeit と性的差異の分離である。ここでデリダはハイデガーの意図を性的差異が「固有な身体のセクシュアリティ」に基づくのではなく、Leiblichkeitつまり性的差異以前の「固有な身体それ自身 [le corps propre lui-même]」に基づくという主張だと指摘する (PSY405/189 II)。

第二に、Leiblichkeit の「一つの組織化要因 [un facteur d'organisation]」という規定である。デリダはハイデガーにとって無性的な中性性が否定性をもたないのと同様に、身体性によって導入される散乱 Zerstreuung も否定的な意味で解されないと主張している。というのも、デリダによれば、ここでハイデガーの主眼は、多くの個別的なものに分裂させられるということではなく、中性的な現存在が「多様化 [Mannigfaltigung]」していく、その内的可能性を見定めることであるからだ。そしてそれゆえに、この多様化に際して、現存在の固有の身体が「一つの組織化要因」とみなされるのである (PSY406/190 II)。

現存在は一個の身体に割りふられ、おのれの事実性のうちで分け隔てられ、散乱と分散 (zersplittert) に服させられ、そしてまさにそのために (ineins damit) つねにセクシュアリティによって統一を破られ、食い違いを生じさせられ、裂け目を入れられ、分割されて (zwiespältig)、特定の性へと向かう (in eine bestimmte Geschlechlichkeit)。たしかに、散乱 [dissémination]、分散 [dispersion]、分割 [éparpillement]、分裂 [diffusion]、Zersplitterung、Zerspaltung といったこれらの語は、ちょうど《Zerstörung》(解体、破壊) と同じように、さしあたりは一つの否定的な響きをもつ、とハイデガーははっきり言っている。存在的観点からすれば、この響きは否定的な諸概念に結びつく。これは直ちに価値下げ的な意味合いを生じる。「しかし、ここで問題にされているのはまったく別のことである。」[……] 問題はむしろ [……] 多様化の内的可能性を解明することにあるのであって、この多様化の観点からみると、現存在の固有な身体は一つの「組織化要因」をなすのである (PSY406/190 II. 下線部強調は引用者)。

第三に、根源的な散在、Streuung についてである。ハイデガーは、この多様化が単なる形式的多数性ではなく、存在そのものに属したうえで、さらに「ある根源的な散在 [ursprüngliche Streuung]」が現存在一般の存在に、すなわち「形而上学に中性的なその概念に即して言われる現存在の存在にすでに属している」と述べる (ML175/187)。ハイデガーによる根源的な散在 Streuung と、或るまったく特定の観点からみた場合の散乱 Zerstreuungとの区別¹¹⁾に関して、デリダはこの Streuung が Zerstreuung のもつあらゆる意味合い (dissémination, dispersion, éparpillement, diffusion, distraction) にしたがって限定されるのだと述べる (PSY407/190 II)。しかし、デリダはそのようなハイデガーの举措に分散的なものを根源におくことの忌避、また根源的な統一性に対する価値づけをみている。ハイデガーにおいて、二元的差異としての性的差異を導入するところの身体はあくまで「一つ」の組織化要因であり、原初的な差異、裂け目は「一つの」身体において一挙に集約させられている。また、根源的散在である Streuung は Zer- という否定的な響きを担わない。このようなハイデガーの举措にデリダは、ハイデガーが「純粹な根源的可能性」である Streuung とその堕落

としてのZerstreuungという論理を温存しているのではないかと問うのだ。

しかしながら否定性によるある種の汚染をさけることは、それどころかそのような散乱をあの純粹な根源的可能性 (Streuung) ——これはそのようにして一つの代補的な言い回しによって影響されているように思われるのだが——の顛落ないしは堕落に結びつけるにいたるような[……]汚染を避けることは、たとえその汚染が厳密には正当でないとしても、難しいことである (PSY407/190-191 II)。

整理しよう。ハイデガーにとって二元的差異としての性的差異を導入するところの「身体性」は、あくまで「一つ」の組織化要因、「一つ」の身体とみなされることで、原初的な差異、裂け目を一举に集約する役目を担わされている。しかし、デリダは身体性それ自体から性的差異を排除しようとするハイデガーの举措に、事実性と超越論性の界面としての身体性が孕む両義性を排除しようとする身振りをみてとるだろう。

ここでのデリダのハイデガー読解はかなり強引にみえる。ハイデガーは自身の議論がそもそも両義性を含み、そのような多様な論点を踏まえた上で、そこに理論的ヒエラルキーを介在させず分析をおこなおうとしているだろう。にもかかわらず、デリダはハイデガーがそこに自身の理論的価値づけを導入しているのではないかと執拗に問いかけているのである¹²⁾。

確かにこの箇所を単体で扱った場合には、この強引な読みに対する疑義は出てきて当然のものであるだろう。しかし、「ゲシュレヒト」論考の発表の後に出版された『ツォリコーンゼミナール』(1987)において、ハイデガーは再び身体性をとりあげているが、その論旨はこのデリダの読解方針を更に補強するものである。ハイデガーは、そこで身体性以前の現存在の根源的な「空間を開ける [einräumend]」という性質、つまり根源的な「一つ」の空間性を身体的多様化に対して優先的なものとして語るのである¹³⁾ (ZS105/117)。Streuungの可能性がさしあたりは前提とされていたが、しかし、その奥には一つの根源的な空間性が想定されていたのである。このような傾向について、デリダはこれ以後も執拗にハイデガーを批判していく。そして、その際に身体性は大きな介入の糸口となっていたのである。

5. 結論

まとめよう。まずデリダは最初期の著作において、理念的対象を構成するエクリチュールに Körper と Leib が事実的両義性のなかで重なり合う事態をみいだした。そして、フッサールが Leiblichkeit の物体性を還元し、理念的同一性を構成する精神性に純化していくことへのデリダによる批判を確認した。次いで「ゲシュレヒト！」を検討し、デリダが Leiblichkeit を梃子にハイデガーに内在している起源的一性へ向かう傾向に抗して、事実的散在の方向性を際立たせようとしていることを取り上げた¹⁴⁾。そして、そこにおいては現存在の一つの組織化の要因であると同時に散在の契機でもある Leiblichkeit の位置づけが明らかとなった。根源的な離散性、分散性を強調しつつも、デリダはあくまで組織化、理念化との関係において、自身の思考を練り上げようとしていた。そし

分散と組織化の界面としての身体
——デリダにおける Leiblichkeit 解釈について——（小川）

て、デリダは分散と組織化の両極的運動の最中で、Leiblichkeit という「界面 surfaces」を記述しようとするのである¹⁵⁾。

また、デリダによる Leiblichkeit という主題は、『幾何学の起源』の段階では、エクリチュール論という外観をとることで、単に言語論的枠組みと捉えられる傾向にあった¹⁶⁾。しかし、デリダはある対談において、サルトルやメルロ=ポンティが扱った「身体と精神という二領域」の両義性に学生時代、注力していたと述べている (JDE90-91/9)。われわれはそのようなデリダの問題関心を辿りつつ、差延や空間化=間隔化といった時空間論とともに、本論で扱ったようなフッサーとハイデガーの再読解を経たデリダ独自の身体=物体論の射程を勘案するべきだろう¹⁷⁾。本論では、初期の現象学との取り組みから晩年にまで続く Leiblichkeit という観点からデリダの議論を読解する方針を提示した。それらの展開についてこれ以上論じることはできないため別の機会に改めて論じたい。

文献略号表

デリダおよびハイデガーの以下のテキストの引用に際しては、以下の略号を用い、統けて、原著頁数と、邦訳がある場合には対応する邦訳頁数を記す。例えば (AE14/15)。また邦訳が複数巻にまたがって掲載されている場合にはローマ数字にて掲載順を記す。例えば (PSY437/134 I)。引用中[……]は省略、□内は引用者による補足を表す。

Jacques Derrida,

ED: *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967 / 『エクリチュールと差異』合田正人、谷口博史訳、法政大学出版局、2013年。

IOG: *L'origine de la géométrie d'Edmund Husserl. Introduction et traduction*, PUF, 1962 / エトムント・フッサー『幾何学の起源』田島節夫、矢島忠夫、鈴木修一訳、青土社、1976年。

JDE: « Jacques Derrida Entretiens du 1er juillet du 22 novembre 1999 » in Dominique Janicaud, *Heidegger en France II*, Albin Michel, 2001 / 「ハイデガーをめぐる対談」西山達也訳、『現代思想』第43巻、第2号、青土社、2014年。

PSY: *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, 1987 / 「Geschlecht ——性的差異、存在論的差異」(連載第一回・連載第二回)『理想』高橋允昭訳、第626号、第629号、理想社、1985年。

SM: *Spectres de Marx*, Galilée, 1993 / 『マルクスの亡靈たち』増田一夫訳、藤原書店、2007年。

TJ: *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000 / 『触覚、ジャン=リュック・ナンシーに触れる』榎原達哉、松葉祥一、加國尚志訳、青土社、2006年。

VP: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967 / 『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年。

Martin Heidegger,

SZ: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1927 / 『存在と時間』(I・II・III) 原佑、渡邊二郎訳、

分散と組織化の界面としての身体
—デリダにおける *Leiblichkeit* 解釈について—（小川）

中公クラシックス、2003年／*Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, 1962.

ML: *Gesamtausgabe*, Bd. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.*, hrsg. v. Klaus Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978／『論理学の形而上学的な始元諸根拠 ハイデガー全集 第26巻』酒井潔、ヴィル・クルンカ訳、創文社、2002年。

ZS: *Zollikoner Seminare: Protokolle Zwiegespräche Briefe*, hrsg. M. Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2 Aufl., 1994／『ツオリコーンゼミナール』木村敏、村本詔司訳、みすず書房、1991年。

註

- 1) 晩年の『触覚——ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』(2000) では初期の著作に遡りつつ、Leib を「固有の身体」と訳すことに対する疑義（あるいは自己批判）がなされていることにも注意を向けるべきである（TJ267/457）ただし、晩年のデリダの議論には、Leib のもう一つの系譜、chair の問題系がジャン・リュック＝ナンシー、メルロ＝ポンティの議論とともに密接にかかわってくる。そこでポイントとなるのは、デリダが両義的なものとして取り出した *Leiblichkeit* からメルロ＝ポンティを引き剥がすことである。そこで注目されるのは *Leiblichkeit* と区別される *Leibhaftigkeit*、そして肉 chair の系譜である。これに関しては一論文の射程としては膨大なものとなってしまうため、本論では 1960 年代のフッサー論から 1980 年代のハイデガー論における *Leiblichkeit* の主題に焦点をあてるにとどめたい。
- 2) ED253/339 以下を参照。
- 3) 「ゲシュレヒトⅠ」はその名の通り *Geschlecht* という性、人種、種、類、血統、家族、世代、系譜、共同体などと訳される多義的な語であり、これを梃子としてハイデガーの脱構築的読解をデリダは仕掛けていく。「ゲシュレヒトⅠ」の延長線上には、「ゲシュレヒトⅡ——ハイデガーの手」(1986)、『精神について』(1987)があり、*Geschlecht* はその多義性のもとで多様な方向から読解がなされている。このデリダの「ゲシュレヒトⅠ」以降の方向性は、身体性を格下げした上で、根源的な統一的力動を担保しようとするフッサー＝ハイデガーに対する粘り強い批判でありそれ自体極めて豊穣なものだが、文字通りさまざま方向に散種される議論展開ゆえに *Leiblichkeit* という論点がみえにくくなってしまうことも否めない。本論ではそれゆえ議論を「ゲシュレヒトⅠ」に絞り議論を進める。
- 4) 「肉」という主題も極めて重要であるが、これは注1の通り「ゲシュレヒトⅠ」以後、『精神について』などで展開されるハイデガー読解におけるプラトン的 *Geistigkeit*、キリスト教的 *Geistlichkeit*、トラークル的 *Geistlichkeit* を経由し、一性的原理である精神性への批判をおこなったのちに再度『触覚』において取り上げ直されるモチーフであり、本稿は肉の問題へいたる素描をおこなうものである。
- 5) エトムント・フッサー『論理学研究2』立松弘孝、松井良和、赤松宏訳、みすず書房、1970年、54-55頁。
「陳述が陳述しているもの、つまり三角形の三つの垂線は一点で交わるというこの内容は、生成消滅するものではない。わたしもしくはだれかが、この同じ陳述と同じ意味で表明するたびに、そのつど新たに判断されるのである。[……]しかし、判断作用が判断するもの、陳述が陳述しているものは、常に同じものである。それは厳密な語義において、同一のものであり、同一的な幾何学的真理なのである。」

分散と組織化の界面としての身体
——デリダにおける Leiblichkeit 解釈について——（小川）

- 6) この「問い合わせ」をデリダは *question en retour* と翻訳し、「距離を隔てた郵便による照会と調査 [la référence et la résonance postale d'une communication à distance]」、「遠隔コミュニケーション [télécommunication]」という後年のメディア論的表現とともに用いている（IOG36/47）。
- 7) 原著では「*Das Transzendenzproblem und das Problem von Sein und Zeit*」と全文イタリックとなっているが、デリダはこれを「*Le problème de la transcendance et le problème de Sein und Zeit*」と訳し、後述する自身の『存在と時間』との連関を強調する読解方針を明確化している（PSY398/125 I）。
- 8) 「存在と無」における現存在にかんする身体、性的差異の欠如という点を主題化は重要であるが、この点に関してサルトルは単に事実性の水準において問題を提起したに過ぎず、ハイデガーの理論的構えに対する本質的な批判になっていないように思われる。ただし、デリダ自身は事実性の水準に理念的水準へと関入する出来事性を見出そうとしていることも確かである。——Cf. 松田智裕「新たなものの出現としての出来事——デリダにおける出来事、偶然性、事実性をめぐって——」『フランス哲学・思想研究』第20号、日仏哲学会、2015年。
- 9) ハイデガーの思索の根本語の一つである「アーティア」は「覆いをとる」という彼の真理観をあらわすために積極的に用いられる表現であるが、これは *lethe* の語頭に、否定の接頭辞 *a-* を付したものである。
- 10) デリダが指摘するように、*Geschlecht*、*Geschlechtlichkeit* という名詞は用いられているが、その多義性ゆえにこれらの語がもつセクシュアリティにかんする含意は曖昧なままである（PSY403/186 II）。「ゲシュレヒト II」においてゲシュレヒトの多義性それ自体をより主題化していったのはこのような曖昧なハイデガーのテクストへより深く踏み込むためであると考えられるだろう。
- 11) デリダはここで根源的な散在である *Streuung* に *dissémination*、*Streuung* の限定である *Zerstreuung* に *dispersion* という訳語をさしあたり割り振っているが、後述のように *Zerstreuung* の訳語に *dissémination* と *dispersion* をともに用いているなど、ここで厳密な使い分けがみられるわけではない。また、「論理学」の Heim による英訳は、*Streuung* を *primodial bestrewal*、*Zerstreuung* を *dissemination* と訳しているが、これは從来の *Zerstreuung* の訳 *dispersion* と異なるものである。Casey は、この Heim の訳語 *dissemination* をより分散性を強調する訳語であるとして自身の訳語として採用している——Cf. Casey, E. S. *The Fate of Place A Philosophical History*, University of California Press, 1997, p. 448.
- 12) 例えばゲートマンが「本来性という概念の中に禁欲主義的で告発的な音調を聞き取るとすれば、それは完全にまちがいである」と述べるようにハイデガー解釈としては極めて異端である。——Cf. カール・フリードリッヒ＝ゲートマン「『存在と時間』におけるハイデガーの行為概念」「ハイデガーと実践哲学」吉本浩和訳、法政大学出版局、2001年、186頁。
- 13) 伊藤は「存在と時間」、「論理学」の議論を踏まえつつ、ここでハイデガーがあくまで「現存在を多様化させる身体性」ではなく、現存在の中立的構造へ議論を集中させることにハイデガーの身体性に対する葛藤をみてとっている。——Cf. 伊藤良司、「ハイデガーにおける現存在の「身体性」の問題性格について」『哲學』第122号、三田哲学会、2009年、45-65頁、http://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000122-0045 (2017年6月20日)。
- 14) 注4の通り、デリダはハイデガーが持つ根源的統一性への傾向を、精神 *Geist* の問題の中に問うていくのだが、しかし、これはデリダが精神の問題を捨てたということを意味しない。本論の範囲を大きく

分散と組織化の界面としての身体
——デリダにおける Leiblichkeit 解釈について——（小川）

超えるが、精神 *Geist* は、ヴァレリー的精神 *esprit* を経由し、『マルクスの亡靈たち』で全面化する「一つならず (plus d'un)」の（あるいは「一つに満たぬ (moins d'un)」）亡靈 *spectres* の主題として別の形で積極的に引き受けられていく (Cf. SM21-27/22-30)。

- 15) この両義的な「界面 surfaces」という形象は、本論が取り扱った範囲での現象学読解においては全面化することはない。しかしながらデリダの精神分析解釈と合わせて考えた時、晩年の『触覚』において *Leiblichkeit* の問い合わせとともに呼び出される「界面 surfaces」という形象に注目する必要を示唆しておきたい (Cf. ED331/450, TJ337/570)。
- 16) 例えば、下記の訳者鼎談において加賀野井秀一はデリダの「幾何学の起源」読解について、「言語レベル」、「徹底して超越論的なもの、理念的なものを中心に考えていく」と述べている。——Cf. モーリス・メルロ＝ポンティ『フッサール「幾何学の起源」講義』加賀野井秀一、伊藤泰雄、本郷均訳、法政大学出版局、2005年、p. 566。
- 17) そして、このような身体=物体論的主題は、晩年、明確にモノと肉との絡み合うテクノロジーという主題として語り直されることとなるものである (Cf. TJ337-338/570-572)。身体と両義性というメルロ＝ポンティ的なテーマが展開される『触覚』について、すでにいくつか研究がなされている。とりわけメルロ＝ポンティのテクストと並置しながら詳細にデリダの読解を検討したものについては以下を参照。——Cf. 加國尚志『沈黙の時法 メルロ＝ポンティと表現の哲学』、見洋書房、2017年、pp. 117-134。ただし、デリダ読解の観点からは本論が提示したデリダの初期からの哲学的企図の変遷に位置付け、身体=物体論的主題を再検討する必要があるだろう。

**Leib comme surfaces entre la dissémination et l'organisation
——Leiblichkeit chez Derrida——**

Ayuto OGAWA

« Leib » est une notion souvent traduite comme le « corps propre », mais semble être un sujet problématique pour Derrida, qui a critiqué le présent vivant comme la base de l'évidence phénoménologique. En effet, « Leiblichkeit » reste un terme ambigu pour Derrida. Dans notre article, nous montrerons en premier lieu que la notion de « Leiblichkeit » se situe entre la « facticité » et le « transcendentalisme », en opposition avec la séparation de « Geist » et de « Leib » décrite dans son introduction à *L'origine de la géométrie et Voix et Phénomène*. Dans un dernier temps, nous décrirons comment le problème de « Leiblichkeit » fonctionne comme un point nodal ambivalent de différenciation et d'organisation dans *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*.

スピノザのデカルト『情念論』批判 ——『エチカ』第5部序言の分析を中心に——

笠松 和也

スピノザは主著『エチカ』第3部以降で諸感情の本性を解明する際、明らかにデカルト『情念論』ラテン語訳の術語を引き継いでいる。ウルフソンがかつて示したところによれば、『エチカ』第3部末尾の「諸感情の定義」で挙げられる53の諸感情に限っても、42の諸感情の術語が『情念論』ラテン語訳に見いだせる¹⁾。にもかかわらず、両者の感情論は全く異なっている。その最も大きな対立点として挙げられるのが、心身関係論である。一般的な理解に従えば、デカルトは松果腺において心身の相互作用を認める心身合一説を探るのに対して、スピノザは心身の相互作用を否定する心身平行論を唱えたとされる。実際、『エチカ』第5部序言では、まさに『情念論』第1部で示される松果腺の説が詳細に批判される。それゆえ、心身関係論において両者が対立しているのは自明であるように思われる²⁾。しかし、いざこの序言のテクストを綿密に検討しようとすると、ある問題に突き当たる。後に見るよう、スピノザの『情念論』批判が、デカルトからすれば的を射ているとは思えない。それどころか、スピノザが正確には何を批判しているのかさえ、よく分からぬ箇所がある。これはなぜだろうか。単にスピノザが『情念論』を誤読していただけなのだろうか。それとも、われわれの従来の読み方に何らかの問題があるのだろうか。本稿では、『エチカ』第5部序言を『情念論』と突き合わせて分析することで、この問題に一つの見通しを与えることを目指す。

1. 『情念論』批判の位置づけ

はじめに、『エチカ』第5部序言における『情念論』批判の文脈を確認しておこう。第5部序言ではまず、この部の主題が「倫理学 (ethica)」に属することが示される。すなわち、「精神ないし理性の力能のみについて、とりわけそれが諸感情を抑え和らげるのに、どれほどの、そしていかなる支配力を有するのかを論じる」とされる (E5Praef)。ここで、「どれほどの、そしていかなる支配力を有するのか」が問われるのは、「われわれが諸感情に対する絶対的な支配力をもたない」からである (ibid.)。これは『エチカ』第3部・第4部を通して論証されたことである。このことを確認した上で、スピノザはこれに反する立場として、ストア派に言及する。

しかし、ストア派の人々は、諸感情がわれわれの意志に絶対的に依存しており、われわれは諸感情を絶対的に支配することができると主張している。にもかかわらず、自らの原理からではなく、経験からの抗議によって、諸感情を抑え和らげるには、少なからぬ訓練と努力が必要とされることを認めなければならなかった。(ibid.)

諸感情に対する絶対的な支配力をもつにもかかわらず、何らかの訓練や努力がなければ、諸感情を抑え和らげることができない。そうであるなら、もはや「絶対的な支配力をもつ」とは言えないのではないか。スピノザが矛盾を見いだすのはこの点である。そして、スピノザによれば、まさにこの点において、デカルトは批判される。なぜなら、『情念論』では、魂は松果腺において身体と合一し、意志の力で松果腺を運動させることで情念を抑えることができるとされているにもかかわらず、習慣によって意志と松果腺の運動の結びつきを変えることが求められているからである。その意味で、デカルトもまた、「われわれは諸感情に対する絶対的な支配力をもつ」と主張しておきながら、ストア派と同様に、何らかの訓練や努力がなければならないとする立場に位置づけられる。第5部序言ではこれ以降、大半が『情念論』批判に費やされることになるが、批判の出発点にはこうした『情念論』理解がある。

このようなデカルトの位置づけは、第3部序言を参照すると、より明らかになる。というのも、そこでは、諸感情と人間の生活法について論じた著作家として、第5部序言とは異なる対比が示されるからである。その対比の一方は、諸感情の第一原因を解明しようとせず、ただ人間本性を嘆いたり嘲笑ったりする著作家たちであり、他方は諸感情の第一原因を解明したものの、諸感情に対する精神の絶対的な力を認めたデカルトである。第3部の主題そのものが諸感情の本性と起源の解明であるため、ここではデカルトは諸感情の第一原因を解明しようとしたという点で肯定的な評価を与えられる。それに対して、第5部では、諸感情に対して精神がもつ力能が主題となるため、この部の序言では、デカルトは諸感情に対する精神の絶対的な支配力を認めたという点で、ストア派とともに批判される。しかも、ここでの『情念論』批判は、単にデカルトの説の難点を挙げるだけでなく、第5部の企図の前提となる「われわれは諸感情に対する絶対的な支配力をもたない」というスピノザ自身の見解を、それに反するストア派とデカルトの見解の批判を通して読者に明らかにするという文脈に置かれている。したがって、『エチカ』第5部序言における『情念論』批判は、序言それ自体の文脈との連関の中で捉えなくてはならない。

2. 問題の所在

では、スピノザは『情念論』の中のいかなる点を批判したのだろうか。『情念論』批判の中身の検討に移りたい。スピノザは先の引用に続く箇所で、『情念論』第1部の内容を簡単にまとめた上で、デカルトによる「情念」の定義をもとに、次のような三段論法を示す。

というのは、(a) 諸情念は、彼 [=デカルト] によって定義されるところでは、「魂の知得、感覚、情動であり、それらは特に魂に帰されるのだが、(ここに注意せよ) 何らかの精気の運動によって産出され、保存され、強化される」(『情念論』第1部第27項を見よ)。(b) ところで、われわれは松果腺のどのような運動とも、したがって精気のどのような運動とも、任意の意志を結びつけることができ、また意志の決定はわれわれの力のみに依存するのだから、(c) それゆえ、自らの生における活動を導こうとする確実で堅固な判断によって、われわれが自らの意志を決定し、われわれが持とうとする諸情念の運動をそうした判断と結びつけるならば、われわれは

自らの諸情念に対する絶対的な支配力を獲得するであろう。（E5Praef、(a)～(c)の記号は引用者による）

この三段論法それ自体は『情念論』には見られない。スピノザ自身による再構成である。内容からいえば、大前提に当たる(a)は、『情念論』第1部第27項における「情念」の定義からの正確な引用である。また、結論に当たる(c)は、『情念論』第1部第50項にほぼ相当する。だが、小前提に当たる(b)は、『情念論』の内容からずれている。というのも、『情念論』では、ある思惟と松果腺の運動との自然な結びつきから、他の思惟との習慣的な結びつきへと変えていくことが重要であるにもかかわらず、この小前提には「自然による結びつき」と「習慣による結びつき」の対比が含まれていないからである。あたかもその時々の意志の決定が松果腺の運動を自在に操るようになっててしまう。「習慣」という要素が抜け落ちている点が問題である。

確かに、『情念論』第1部第50項には「絶対的な力 (*un pouvoir absolu*)」という表現が見られる。だが正確には次のように言っていた。「いかに弱い魂であっても、よく導かれるならば、諸情念に対する絶対的な力を獲得しえない魂はない」 (PA, I, Art. 50)。ここで言われる「絶対的な力」には、「よく導かれるならば」という条件が付いている。決して魂が無条件に諸情念を克服すると言っているわけではない。デカルトによれば、魂の強さは、自らの意志を「善惡の認識に関する堅固で決然とした判断」に従わせることができるかどうかに関わっている。強い魂は常に自らの意志をそうした判断に従わせるのに対して、弱い魂はしばしば自らの意志を情念に委ねてしまう。魂は自らに生じた情念を直接的に取り除くことはできないが、その情念に対抗する情念を介して、自らの意志を当初の情念から逸らすことができる。しかも、その対抗する情念もまた、魂は直接的に生み出すことができないため、その情念と習慣的に結びつく事柄を思い浮かべることで、間接的に生み出すしかない。例えば、戦場で恐怖に身がすくんだ場合、大胆の情念と結びつく事柄を思い浮かべることで、戦意を取り戻すことができる。魂が「絶対的な力」をもつと言われるとても、それはむしろ「習慣」を通して魂をよく導くことの方に重きが置かれている³。したがって、スピノザによる『情念論』の議論の再構成の仕方そのものがすでに問題を孕んでいる。このことは、本稿の第4節で検討する松果腺の運動の程度に関する論点で、再び問題となる。

しかし、ともあれスピノザはこの三段論法をもとにして、『情念論』批判を展開する。その際、批判の中心となるのは、三段論法の小前提である。「われわれは松果腺のどのような運動とも、したがって精気のどのような運動とも、任意の意志を結びつけることができ、また意志の決定はわれわれの力のみに依存する」とする小前提に対して、(1) 松果腺の運動と意志が結びつくとはどういうことか、(2) 「どのような運動とも」や「任意の意志」と言われるような程度の任意性はどのようにして保証されるのか、(3) 意志の決定はわれわれの力のみに依存するのか、という三つの疑問が順に提起される。第三の論点に関しては、第5部序言でスピノザ自身が説明を省略しているため、以降は第一の論点と第二の論点に絞って分析を進めることにする。

3. 第一の論点

まず、第一の論点を見ていきたい。『情念論』で示される松果腺の運動と意志の結びつきに関して、スピノザは次のように批判する。

彼 [=デカルト] は、精神と身体の合一ということで一体何を解しているのだろうか。また、大きさをもった何らかの小部分と最も密接に合一した思惟について、彼は一体いかなる明晰判明な概念をもっているのだろうか。私はまさに、彼にこの合一をその最近原因 (*causa proxima*) によって説明してほしかったのである。(E5Praef)

一見すると、デカルトの心身合一説や松果腺の説を、スピノザが心身の相互作用を否定する心身平行論の立場から批判しているように思えるが⁴、そうではない。ここでは、さしあたりスピノザは心身平行論の立場を前提とせず、『情念論』のテクストに内在する問題点を指摘している。

批判の要点は、延長の小部分である松果腺がいかにして思惟の様態である意志と結びつくのかにある。『情念論』第1部のはじめで、デカルトは心身を区別し、松果腺の運動を身体に帰し、思惟を魂に帰していた。この区別を曖昧にすることは誤謬の源泉である。しかし、同じく『情念論』第1部で、のちに松果腺の説を述べる場面では、デカルト自身が心身の区別を放棄して、延長としての松果腺と思惟としての意志の結びつきを述べているように思われる。心身の区別を徹底するならば、確かにこの結びつきは了解不可能である。

しかし、デカルトからすれば、心身の区別と心身合一は決して矛盾する発想ではない。この点に関してしばしば引き合いに出される2通のエリザベト宛書簡を概観しておきたい⁵。

1通目は1643年5月21日付の書簡である⁶。この書簡で、デカルトは心身合一を説明するために、存在、数、持続などの一般的な概念に加えて、三つの原初的概念 (*notion primitive*) として、延長の概念、思惟の概念、心身合一の概念を提示する。これら三つはそれぞれ身体、魂、心身合一体に対応するが、こうした原初的概念は、われわれの思考の型となるもので、それぞれが独立に用いられなければならない。それらを混同すること、すなわち身体における事象に思惟の概念を用いたり、魂における事象に延長の概念を用いたりすることは、誤謬の源泉になるとされる。

2通目は1643年6月28日付の書簡である⁷。この書簡では、先の書簡の内容が補足され、三つの原初的概念の違いがより明らかになる。デカルトによれば、思惟の概念に対応する魂は、純粹知性によってしか認識されない。他方、延長の概念に対応する身体は、知性のみによっても認識されるが、想像力に助けられた知性によってよりよく認識される。心身合一の概念に属することは、知性によっても、想像力に助けられた知性によっても、不明瞭にしか認識されないが、感覚によってきわめて明晰に認識される。心身合一に関わる事象は、省察をしたり想像力を働かせたりすることによってではなく、生と日々の交わりによってのみ把握することができる」とされる。したがって、心身を区別してそれを知性によって認識する場面と、心身合一を感覚によって認識する場面は、根本的に異なっているのであって、両者は矛盾する発想ではない。

以上の発想は、『情念論』にも見いだすことができる。『情念論』第1部でいえば、松果腺の運動

は身体に帰される一方、意志は魂に帰される。そして、松果腺の運動と意志の結びつきは、心身合一に帰される。これら三つの次元はそれぞれ独立に考えられなければならない。松果腺の運動と意志の結びつきは、身体のみにも魂のみにも還元できないのである。われわれが実際的な生においてさまざまなものを感じることによってはじめて明晰に知るしかない。それゆえ、デカルトからすれば、松果腺の運動と意志の結びつきは、知性によって「明晰判明な概念」をもつべきものでもなければ、「最近原因」によって説明すべきものでもない。その点で、スピノザの批判は的を射ているとはいえない。

では、スピノザの批判は単なる誤読に基づくものだったのだろうか。スピノザが正確には何を批判していたのかを改めて考えてみたい。その際、鍵となるのは、「明晰判明」や「最近原因」という表現である。『エチカ』の語法に従えば、「明晰判明」とは、ある一つの原因それのみから結果が導出されることを指す⁸。また「最近原因」とは、結果がそこから導出されるべき直前の原因を意味する⁹。これら二つは原因（前提）から結果（帰結）を導出することに関わっている。つまり、スピノザの批判は、『情念論』における松果腺の運動と意志の結びつきの説明が、原因から結果を導出する仕方で書かれていないことに向かっているのである。こうした発想は、実はスピノザ自身が『エチカ』第5部序言でデカルトに与えた評価と一致する。

自明な諸原理からしか何ものも導出しないこと、また明晰判明に知解したものしか肯定しないことをしっかりと定めて、隠れた質によって不明瞭な諸事物を説明しようとしてきたスコラ学者たちをあれほど非難した哲学者の人 [=デカルト] が、あらゆる隠れた質よりもいっそう隠れた仮説を探るのは、私には実に不思議で仕方がない。(E5Praef)

「自明な諸原理からしか何ものも導出しないこと」と「明晰判明に知解したものしか肯定しないこと」は、それぞれ「最近原因によって説明すること」と「明晰判明な概念をもつこと」に対応する。スピノザはここで『情念論』に対してこの二つの条件を求めている。ところが、『情念論』そのものには、こうした発想を見いだすことはできない。デカルトの著作でいえば、これらの条件はむしろ『哲学原理』に当てはまるものである。

『哲学原理』の序文として付された仏訳者宛書簡では、哲学の出発点となる原理について二つの条件を示している。一つは、「諸原理がきわめて明晰かつ明証的であるがゆえに、人間精神がその諸原理を注意深く考察するのに従事する時には、その諸原理の真理性を疑いえないこと」であり、もう一つは、「他の諸事物の認識がその諸原理のみに依存すること、したがって諸原理は諸事物なしに認識されうるが、反対に諸事物は諸原理なしには認識されないこと、そしてその後で諸原理に依存する諸事物の認識をその諸原理から導出しようとしたとき、行われる導出のすべての過程においてきわめて明証的なものしかないようにしなければならないこと」である (AT IXb, 2, 20-29)。この二つの条件は、スピノザが『情念論』に求めた二つの条件と呼応している。つまり、スピノザは『情念論』に『哲学原理』と同じ条件を求めていたことになる。

したがって、スピノザの『情念論』批判の第一の論点は、単に心身合一説と心身平行論の対立

という観点のみからでは理解できない。ここには、デカルトとスピノザの間にある方法の違いが表れている。デカルトにとっては、心身合一はそれ自体で経験によって知られるべきで、何かに還元して説明されるものではないが、スピノザが『エチカ』第5部序言でデカルトに求めたのは、まさに心身合一をその最近原因によって説明することであった¹⁰⁾。実際、スピノザの場合、『エチカ』第2部で示されるように、心身合一はその最近原因である精神の本性から導出する仕方で説明されている¹¹⁾。こうした方法の違いが、第一の論点に見られるデカルトとスピノザの間のズレを生じさせているといえる。

4. 第二の論点

統いて、第二の論点に移ろう。第二の論点の中心は、松果腺の運動や意志の強さの程度をどのように捉えるのかという点にある。

それから私は、精神がいかなる程度の運動をあの松果腺に与えるのか、精神がどれほどの力で松果腺の状態を保っておくことができるのかを知りたい。というのも、この腺が精神によって動かされるのは、動物精気によって動かされるよりも、より遅いのか、あるいはより速いのか、そしてわれわれが堅固な判断と密接に結びつけた諸情念の運動が、物体的な原因によって再びその判断から切り離されうるのかどうか、私はこうしたことを知らないからである。(E5Praef)

『情念論』によれば、血液から生じる微細な物質である動物精気は、脳内に流れ込むことで諸情念を引き起こすが、その一方で意志は脳内の松果腺を動かすことで、動物精気の流れを変えることができるとしている。だが、そうであるならば、魂は常に動物精気を上回る仕方で松果腺を動かすのだろうか。あるいは、ある場合には動物精気に抗して松果腺を動かすことができ、ある場合は動物精気に屈して松果腺を動かすことができないのだろうか。また、魂が一度松果腺を動かした後に、すぐにまた動物精気が松果腺を動かすことができるのだろうか。これがスピノザの批判である。だが、スピノザからすれば、そもそも「意志は運動に対してもかかる関係もないのだから、精神の力と身体の力の間にはいかなる比較もない」(ibid.)。したがって、意志の力と動物精気の力を比較すること自体が誤っているのである。

しかし、この批判には重要な点が二つ抜け落ちている。一つは、松果腺における運動の対立と、魂が自らのうちに感じる「戦い (combat)」との区別である。『情念論』によれば、伝統的に魂の感覚的部分と理性的部分の間の「戦い」として考えられてきたものは、「身体が動物精気によって松果腺のうちで引き起こす運動と、魂がそれと同時に意志によって松果腺のうちで引き起こす運動との間の対立」(PA, I, Art. 47) に他ならない。それは、意志と動物精気が互いに異なる方向へと松果腺を押し合うことで生じる力の対立である。もし意志が動物精気よりも大きな運動を松果腺のうちで引き起こすことができれば、意志は動物精気に反して松果腺を動かすことができる。逆に、動物精気の方が大きな運動を引き起こすならば、意志は松果腺を動かすことができない。それゆえ、「魂はきわめて小さな情念には容易く打ち勝つことができるが、きわめて激しく強い情念には、血液と

精気の激動が収まるまでは、打ち勝つことができない」(PA, I, Art. 46)とされる。他方、こうした松果腺上の力の対立の結果として、魂は自らのうちに「戦い」があると感じる。意志が情念に打ち勝つかどうかを知るのは、この次元である。しかし、これは松果腺上の運動の対立を通じてもたらされる間接的な自己知にすぎないため、意志と動物精気がそれぞれどの程度松果腺を動かそうとしたのかを知るわけではない。ただ、それらの力の対立の結果、意志が情念に抗したかどうかを知るだけである。

もう一つは、「習慣 (habitude)」による変化である。本稿の第2節でも触れたとおり、『情念論』において、あらゆる魂が「諸情念に対する絶対的な力」を獲得しうると言われるととも、それは魂が無条件に諸情念を克服することを意味しているわけではない。松果腺に運動を引き起こす意志は、常に同じ仕方で作用するとは限らないからである。意志がどのように作用するかは、むしろ「自然や習慣が松果腺の各々の運動を各々の思惟にさまざまな仕方で結びつけるのにしたがって」変化する (PA, I, Art. 44)。しかも、この変化は「ただ一つの行為 (une seule action)」によってさえ生じうる (PA, I, Art. 50)。つまり、意志がどのように作用するかは、刻々と変化しているのである。そのため、諸情念を克服するためには、絶えず習慣によって意志と松果腺の運動との結びつきを変え、ある情念が引き起こされたとしても、それに対抗する情念がただちに生じるように備えておかなければならない¹²。こうした観点から見れば、意志の力がどれほど動物精気の力に抗することができるのかという問いはあまり意味を成さなくなる。もし問われたとしても、結局のところ「習慣による」としか答えようがないといえる。

この点に関しては、実は『エチカ』にも類似の議論を見いだすことができる。もちろん『エチカ』の場合は、松果腺を含めた脳の状態を生理学的に記述することで、習慣の問題を論じるわけではない。そうではなく、習慣は「表象像 (imago)」や「記憶 (memoria)」の問題として論じられる。その端的な例が、『エチカ』第5部定理10備考である。そこでは、第4部付録で示された「正しい生活法 (recta vivendi ratio)」を踏まえた上で、そうした生活法を常に記憶にとどめ、さまざまな表象像と結びつける習慣をもつことが求められている。例えば、正しい生活法の中には、「高邁 (generositas)」の感情を生じさせる教えが含まれているが、われわれは他者から不法な行為を加えられた場合に怒りに囚われないように、不法の表象像とそうした教えの表象像を結びつけておくことが有用だとされる¹³。またそれと同様に、危難に直面した場合に恐怖に囚われないように、危難の表象像と「勇気 (animositas)」の教えの表象像を結びつけておくことが求められる。来たるべき不法や危難に備えて、習慣によって自らの態勢を整えておくという発想それ自体は、『情念論』における習慣づけの議論と共通しているといえる。

しかし、そうであるならば、スピノザの『情念論』批判における第二の論点とは何だったのだろうか。スピノザもまた、習慣づけの重要性を述べているのだとしたら、なぜ意志の力と動物精気の力の比較を批判する必要があったのだろうか。スピノザ自身が、第二の論点を提示した直後に、次のように述べていた点に注目したい。「そのことから、たとえ精神が危難に立ち向かうことを堅く企図し、その決意を大胆という運動に結びつけていたとしても、危難を目にすると、松果腺がある状態になり、精神は逃げることしか思惟できないようになる、ということが帰結する」(E5Praef.)。

つまり、精神が危難に際して恐怖ではなく大胆の感情を抱くように、どれほど習慣づけを行っていたとしても、いざ危難を目の前にすると、危難に屈することがありうる。その際、問題となっているのは、習慣づけによる感情の治癒の確実性である。

そして、まさにこの点において、デカルトとスピノザは決定的に異なっている。なぜなら、『エチカ』の場合、正しい生活法による習慣づけそのものは、そもそも「感情の治癒 (affectuum remedium)」とは呼ばれていないからである。スピノザ自身が「感情の治癒」と位置づけるのは、自己の感情を明晰判明に知解することである¹⁴⁾。感情を明晰判明に知解し、自己の精神がもつ観念の本性から、その感情の本性を導出する仕方で認識できたならば、精神は感情を抑え和らげることができる。それに対して、感情を非十全にしか知解できず、その感情の本性を導出する際に外的物体の本性を考慮しなければならない場合は、その外的物体の力によって感情に囚われるかどうかが左右されてしまう。それゆえ、感情を明晰判明に知解することなしには、どれほど精神の習慣づけを行ったとしても、感情を克服することはできない。スピノザが第二の論点で批判する『情念論』の記述は、この次元に相当する。つまり、スピノザから見れば、『情念論』においては、感情を非十全に知解する場合だけしか扱っていないため、確実な感情の治癒が示されていないのである¹⁵⁾。

したがって、『情念論』批判の第二の論点の根底には、感情を明晰判明に知解することで感情を治癒するという、『情念論』とは異なる自己知の水準が見いだされる。

5. 結論

『エチカ』第5部序言における『情念論』批判は、心身関係論のテクストとして読むと、確かに的を射ていないよう思われる。スピノザがここで、心身の相互作用を認める心身合一説を唱えたデカルトに対して、心身の相互作用を認めない心身平行論を主張しているだけ捉えてしまうと、両者は全くすれ違ってしまっているという結論で終わってしまう。しかし、テクストを丹念に読むならば、心身関係論の文脈のみに限定して理解すべきではない。スピノザの『情念論』批判において重要な点は、心身関係に関する批判そのものではなくて、その批判の根底にある方法と自己知の水準の違いである。これらの違いが両者のすれ違いを生んでいる。

こうした観点は、17世紀において多くの感情論が書かれた中で、スピノザがどのように『情念論』に対峙し、どのように自らの思索形成に生かしたのかを解明する上で、一つの手がかりになると思われる。

凡例

デカルトの著作からの引用は、アダン=タヌリ版 (*Oeuvres de Descartes (11 vols.)*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, 1996. / 略号 : AT) に依拠し、引用箇所の表記は慣例に従い、巻数と頁数を示した。ただし、書簡については、ベルジョイオーゾ版 (*Tutte le lettere, 1619-1650 : testo francese, latino e olandese*, Giulia Belgioioso et al. eds., Milan, Bompiani, 2005. / 略号 : B) を参照し、同版の書簡番号も併記した。『情念論』(略号 : PA) の引用箇所は、部と項の番号を示した。

スピノザの著作からの引用は、ゲブハルト版 (*Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie*

der Wissenschaften (4 vols.), hrsg. von Carl Gebhardt, Carl Winter, 1925.) に依拠し、引用箇所の表記は慣例に従い、『知性改善論』(略号: TIE) は、ブルーダー版の節番号を示し、『エチカ』(略号: E) は、下記の略号を用いて表記した。例えば、第3部定理7証明は E3P7D と表記した。

P = *Propositio* (定理) D = *Demonstratio* (証明) Def = *Definitio* (定義)

Praef = *Praefatio* (序言) S = *Scholium* (備考)

注

- 1) cf. Wolfson (1962), II, pp. 209-210.
- 2) 例えば、ジャケは『エチカ』第5部序言を論拠の一つとしながら、デカルトとスピノザの間の断絶を心身関係論の違いに見る (cf. Jaquet 2004, pp. 34-40)。
- 3) 『情念論』第1部第50項では、動物との対比を通して、人間は松果腺と思惟の結びつきを変えることができるとしているが、カンブシュネルが強調するように、それは端的に言われているのではなくて、「各人に諸情念を制御するのを学ぶ勇気を与るために、知っておくと有益である」(PA, I, Art. 50) ものとして提示されている (cf. Kambouchner 1995, II, p. 104)。
- 4) マシュレはまさにデカルトの心身合一説とスピノザの心身平行論を対比させて、この箇所を説明している (cf. Macherey 1994, p. 38)。
- 5) エリザベト宛書簡の解釈については、Beyssade (2001), pp. 323-326 を参考にした。なお、スピノザがエリザベト宛書簡を知っていたかどうかについては、スピノザ自身のテキストには直接的な証拠が見当たらない。だが、スピノザの蔵書目録のうちにある『デカルト書簡集』オランダ語訳の第1巻のはじめの部分に、編年順ではないものの、本稿で引用したものも含め、一連のエリザベト宛書簡がまとめて収録されている (Renatus Des Cartes, Brieven, Aan veel hooggeachte lieden van verscheide Staten geschreven, door J. H. Glazenmaker vertaalt, eerste deel, Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1661)。そのため、スピノザがエリザベト宛書簡を読んでいた可能性は高いと思われる。
- 6) AT III, 663-668 / B 392.
- 7) AT III, 690-695 / B 404.
- 8) cf. 「十全な原因 (*causa adaequata*) と私が呼ぶのは、そこからその結果が明晰判明に知得される原因である。他方、非十全な原因ないし部分的な原因 (*inadaequata causa seu partialis*) と私が称するのは、それのみからはその結果が知解されえない原因である」(E3Def1)。.
- 9) cf. 「ゆえに、精神の本性から帰結するもの、つまり精神がその最近原因であり、精神によって知解されなければならないものはすべて必然的に、十全な観念か非十全な観念から帰結しなければならない」(E3P3D)。
- 10) こうした方法の違いに対する批判は、すでに初期著作『知性改善論』に見られる。『知性改善論』では、「ある事物の本質が他の事物から結論されるが、十全に結論されるわけではない場合の知得 (*perceptio*)」の例として、「われわれが他ならぬこのような身体を感じることを自ら知得した後に、そのことから、思うに、魂が身体と合一しており、その合一がこうした感覚の原因であることを、われわれは明晰に

- 結論する。だが、その感覚や合一が一体何であるのか、われわれはそのことから絶対的には知解できない」ということが挙げられる一方、「ある事物がその本質のみから知得される、あるいはその最近原因を認識することによって知得される場合の知得」の例として、「魂の本質を識っているということから、私は魂が身体と合一していることを知る」ことが挙げられている（TIE §19-22）。
- 11) 心身合一の説明は、『エチカ』第2部定理13備考で示される。まず、同定理で「人間精神を構成する観念の対象は、身体ないし現実的に実在する何らかの延長の様態に他ならない」ことが証明された上で、その系で「このことから、人間は精神と身体から成ること、そして人間身体はわれわれが感覚するとおりに実在することが帰結する」とされ、さらに備考において「このことから、単に人間精神が身体と合一しているということだけでなく、精神と身体の合一ということによって何が知解されるべきであるかということを、われわれは知解する」と言われる。
- 12) 裕慣によって何を変化させるのかということに関しては、『情念論』における説明はやや不明瞭である。『情念論』第1部第50項の冒頭では、裕慣によって「松果腺の各々の運動」と「われわれの各々の思惟」との結びつきを変化させるとされているのに対して、その後の箇所では「魂に何らかの対象を表示する脳の松果腺と精気の運動」と「魂に何らかの情念を引き起こす〔脳の松果腺と精気の〕運動」との結びつきを変化させるとされている。カンブシュネルが指摘するように、これら二つの変化は、遠目で見れば、同じ事態を指しているといえるが、厳密に考えるならば、魂の知的な作用がどの程度習慣づけの条件になっているのかが不明確である。このことは、同じく第50項において、知的な作用をもたない動物との類比によって習慣づけの有用性が説明されることとも関わっている（cf. Kambouchner 1995, II, p. 101ff.）。
- 13) cf. 「だが、われわれがこの理性の指図を必要な時に常に使えるようになるには、人間が共通に犯す不法、およびいかにしてどのような仕方で高邁によって最もよくその不法を遠ざけるのかを思惟し、かつしばしば省察しなければならない。というのは、そのようにしてわれわれはこうした教えを表象することへと不法の表象像を結びつけることになり、そして（第2部定理18より）われわれに不法が加えられる時には常にそうした教えがわれわれに使えるようになるであろうからである」（E5P10S）。
- 14) cf. 「感情を真に認識することに存するこの感情の治療以外には、われわれの力に依存するこれより良い治療は考え出すことができない」（E5P4S）。
- 15) この点は、感情の治療と真理の認識との関係とも関連している。デカルトは、諸情念に囚われにくい堅固な意志をもつために、真理の認識が必要であると説いているが、スピノザは、諸感情そのものの明晰判明な認識が必要だと述べている。これは、実際的な生における魂の導きを追求する『情念論』の歩みと、諸感情の知解を通して至福へと至る『エチカ』の歩みとの違いに関わっている。これに関しては、別に詳しく論じる必要があるだろう。

文献表

- Beyssade, Jean-Marie, *Études sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001.
- Kambouchner, Denis, *L'homme des passions* (2 vols.), Paris, Albin Michel, 1995.
- Jaquet, Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit : Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

スピノザのデカルト『情念論』批判
——『エチカ』第5部序言の分析を中心に——（笠松）

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza V: Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (2 vols.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962.

付記

本研究はJSPS特別研究員奨励費（課題番号：15J09245）の助成を受けたものである。

La critique spinozienne des *Passions de l'âme* de Descartes : l'analyse de la préface de l'*Éthique V*

Kazuya KASAMATSU

Dans la préface de l'*Éthique V*, l'auteur fait une critique sévère des *Passions de l'âme* de Descartes et on l'interprète généralement comme celle de l'union du corps et de l'esprit. Cependant, lorsque nous examinons le texte, il est difficile de comprendre ce que Spinoza critique ici dans un sens exact. Au moins il n'est pas adéquatement compréhensible sous l'aspect de la relation entre le corps et l'esprit. Cet article tente de donner une perspective sur ce problème, en comparant les deux œuvres. Selon notre analyse, ce qui est important dans la critique spinozienne, c'est les deux différences fondamentales entre les deux auteurs : celle de la méthode, et celle du niveau de la connaissance de soi. Ce point de vue nous permettra d'éclaircir la situation et la signification de l'*Éthique* au l'âge classique.

リクール倫理学はグローバルな正義について 何を言つうことができるか

川崎 惣一
(宮城教育大学)

近年、政治哲学や倫理学の分野で「グローバルな正義」というテーマがさかんに論じられるようになっている。このテーマに関する議論は、1970年代初頭以降、〈途上国での貧困の問題や南北格差の問題に対して政治哲学的にどのように応答することができるか〉という問題意識のもと、大いに発展してきた (cf. 宇佐美2014)。グローバル化の進展に伴い、貧困を含めた深刻な経済的諸問題の原因およびその解決策を論じるにあたっては、当該国の内部に限定された観点からではなく、国境を越えたグローバルな観点から論じるのがふさわしいという状況になっている。そこで、こうした経済的な諸問題に対して、〈グローバルな正義という観点からどのように応答していくのがふさわしいか〉という問題が重要だ、という認識が広がっているのである。

本論の目的は、こうしたグローバルな正義の問題に対して、リクール倫理学が何らかの応答をするとすればどのような形になるだろうか、という点を考察することである。

ただし付言しておけば、現在、グローバルな正義というテーマは、上記のような貧困・南北格差といった経済的な問題ばかりではなく、グローバルな観点からの市民的・政治的権利の保障の問題や、地球環境問題など、多様な文脈において論じられるようになっている。しかし本論では、これらのテーマすべてを視野に入れることはできない。そこで、経済的な観点でのグローバルな正義に論を絞って論を進めることとした。

1. グローバルな正義とは

まずは、グローバルな正義ということでどのような議論がなされているかについて、概要を確認しておくことにしよう。近年、グローバルな正義の問題に関する書物が、概説書も含めて多数出版されているが、全体の見取り図としては、宇佐美（2014）の整理が非常によくまとまっている。そこで、これを参考にしながら、主な理論を以下に示そう。

グローバルな正義に関する議論は、ピーター・シンガーの論文「飢餓、豊かさ、道徳性（Famine, Affluence, and Morality）」（Singer 1972）に始まるところが多い。この論文でシンガーは、豊かな国に住む裕福な人たちには、貧しい国に住み困難な状況のもとにいる人たちが苦しんだり死んだりすることを防ぐために、援助を行う義務があると論じた。さらに、ペイツは『国際秩序と正義』（ペイツ1989、ただし原著は1979）に、ロールズの契約主義的な正義論を国際社会へと拡張する議論を展開した。シュ（Shue 1980）は、それが損なわれると他の諸権利が享受できなくなるような、

各人が最低限認められるべき権利としての「基本権」という概念に基づいて、グローバルな観点から、貧困状態にある人たちに対して、恵まれた暮らしをしている人たちの果たすべき義務を導き出した。またオニール（O’Neil 1986）は、カント主義的な立場から、グローバルな正義の実現についての構想を提案した。さらに新しいところでは、ポッゲ（2010, ただし原著は2002）が、グローバルな貧困の問題は、先進諸国の政策やその住民たちの暮らしによって引き起こされているのだから、そうした国々の市民たちにはグローバルな貧困の削減に向けて行動する責務がある、と論じた。

以上に取り上げてきた諸学説は、グローバルな正義を論じた主要理論として網羅的なものではないが、概説書などではよく取り上げられるものばかりであり（たとえば宇佐美（2014）のほか、馬淵（2015）など）、このテーマが論じられる際のおおよその見取り図として役に立つだろう。

以上をまとめると、グローバルな正義の問題は貧困な状況にある人たち、とりわけ、恵まれた生活を享受しておらず、国内外の諸状況を考えた場合にその状況を改善する見込みの乏しい貧困な者たちを援助する義務を、どのような観点から正当化することができるか、という問題である。

では、このグローバルな正義の問題に対して、リクールの示した倫理学の構想は、いったいどのように応答することができるだろうか。

2. リクール倫理学の基本的な構え

まずは、議論の前提として、リクールが正義を論じる際の土台をなしている、リクール倫理学の基本的な構えについて確認しておかなければならない。

そのためには、リクールが自らの「倫理的目標」と呼んだ「正しい制度において、他人とともに、また他人のために『善い生き方』をめざすこと（*la visée de la «vie bonne» avec et pour autrui dans des institutions justes*）」（Ricœur (1990, p. 202), 邦訳223頁）の内実を見ることが不可欠である。リクールは『他のような自己自身』（Ricœur 1990）のなかで彼が「私の小倫理学」と呼んでいる独自の倫理学を提示したが、これと前後して、正義または「正しきもの（le juste）」を主題とする論文を数多く執筆している。正義をめぐるリクールの思索は、彼の「小倫理学」の単なる応用例ではなく、それと一体をなす彼の倫理学的着想を明確にしたものであり、彼の言う「倫理的目標」を土台にして出来上がっていると見てよい。

この「倫理的目標」の定式が提示された『他者のような自己自身』の第7研究「自己と倫理的目標」では、この定式が「自己評価・心づかい・正義感」という三つの段階のもとに提示されている。またリクールは別の論文「倫理と道徳」のなかでも、「自己評価・心づかい・正義感」が、自らの倫理学の三つの構成要素であると述べている（Ricœur (1991, p. 267), 邦訳213頁）。そこで、リクールが正義について論じる際の基本的な構えを理解するために、リクール倫理学をこの三つの段階にしたがって素描しておく必要がある。

①自己評価

「善い生き方」を目指して、われわれが実際に行動する際に採用している選好基準を、われわれが善く生きるために必要と考えられるものと一致させようとするならば、「行動と自己自身についての解釈のたえざる作業」が必要になる（Ricœur (1990, p. 210), 邦訳231頁）。自らの行動を一つのテキストとして解釈するという仕方で、われわれが自己概念を豊かにする道が開かれる。そして自己解釈は、倫理的な平面において「自己評価」となる。この「自己評価」は、解釈がそうであるように、異論や論争など、諸解釈同士の衝突という運命を引き受けなければならない。

このとき「自己評価」が参照するとされているのは、アリストテレス的な意味での「実践に内在する目的論」（Ricœur (1990, p. 203), 邦訳224頁）であり、基準とされるのは徳（卓越性）である。これが倫理的目標の対象たる「善い生き方」に内実を与える。そしてこうした、マッキンタイア的な「卓越性の基準」に訴えることは、リクールの考えでは、「自己評価の独我論的解釈」を反駁するのに役に立つ。というのも、「実践」とは「協同的活動（activités coopératives）」であって、その構成的規則は社会的に制定されるからである（Ricœur (1990, p. 207), 邦訳227頁）。むろん、この「実践の協同的で伝統的な性格」（ibid.）は、論争を引き起こすものではあるが、かなりの程度、永続的な性格を備えていることは確かであるから、この卓越性を参照することで、われわれは「善い生き方」という倫理的目標を設定し、自己の行為を評価することができるようになる、というわけである。

②心づかい

二つ目の段階は「心づかい（sollicitude）」であるが、これは、「善い生き方」が「自己評価」という仕方で反省的側面を持つこととつながっている。「自己評価」はまだ自己以外の他者を知らないという点で、いまだ抽象的なものにとどまっているが、もし「善い生き方」がすぐれて倫理学目標たりうるためには、反省性は自己へと内閉するのではなく、むしろ、他者の媒介を経ているのになければならない。

リクールは、自己が評価に値するのは自己に備わる諸能力（capacités）という資格においてであるが、その能力が実現されるプロセスのなかで他者を媒介とすること、すなわち「能力と実現の間で他者が果たす媒介の役割」（Ricœur (1990, p. 213), 邦訳234頁）を正しく理解しなければならない、と論じる。リクールがここで参照するのは、「友愛」をめぐるアリストテレスの議論である。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』のなかで「幸福な人は友を必要とする」と述べ、「もう一人の自分」である友の存在は喜ばしいものであり、友と「共に生きる」ことによって自分の存在もまた望ましいものとなる、と論じていた（第9巻第9章）。リクールは相互性、分かち合い、共に生きること、こうした倫理をアリストテレスの友愛の概念から引き受け、「心づかい」の概念に込めている。

しかも「心づかい」は、自己評価に対して外的なものではなく、自己評価のうちに「他者との対話」という次元が備わっていたのだ、と論じられる。「心づかいは外部から自己評価に加わるのではなく、これまで無言のうちに過ぎてきた自己評価の対話的次元を広げるものである」（Ricœur

(1990, p. 212), 邦訳233頁. cf. Ricœur (1991, p. 260), 邦訳204頁)。ここには、「自己は自己とは他なる者を含んでいる」という洞察が含まれている (*ibid.*)。

わたしが相手に「君」と言うことで相手はその人にとっての「わたし」を理解する、対話におけるこうしたやりとりは、両者の関係が可逆的であることを理解させてくれるが、その可逆性はあくまで役割について言えるのみであって、根本的には両者の関係は置換不可能である。にもかかわらず、自己と他者がお互いをかけがえのない存在として認めるのは、各個人をかけがえのないものとする愛情や敬意がそこにあるからであり、「心づかい」は「不平等を通して平等を求める」という価値の次元を備えている。

別の言い方をすれば、「心づかい」は、他者との非対称性を踏まえつつ、その上で、他者との間に相互的かつ平等な関係を構築しようとする倫理的な態度の土台をなすものとして位置づけられている。すなわち、他者からわれわれ自身に向けて発せられる道徳的な命令をわれわれ自身が積極的に承認するよう仕向けるような、「心づかい」における特有の感情、すなわち「自然に他者へと向けられる感情 (sentiments spontanément dirigés vers autrui)」(Ricœur (1990, p. 224), 邦訳246頁) があるからこそ、倫理学的平面において自己自身を「他者のように」思うことと、他者を「自己自身のように」思うこととが等価になる。

以上のように、「善い生き方」は、「心づかい」をその理想的なモデルとするような他者との相互的な関係のもとでこそ実現される。これが、「善い生き方」が「他人とともに、また他人のために」と定式化されていたことの含意である。

③正義感

「心づかい」は自己と他者との対面的で相互的な関係について言っていたことだが、「善い生き方」が可能となるためには、第三者をも含む社会全体で、そうした生き方を可能にするような仕組みが実現されている必要がある。

この点に関してリクールの見立てでは、正義の実現のために制度を経由することが欠かせない。というのも、「制度とは社会の成員間の役割、責務、利益と不利益の配分を規制するもの」だからである (Ricœur (1990, p. 233), 邦訳254頁)。正義と制度とのつながりについて、リクールはロールズの『正義論』冒頭部にある「正義は社会の諸制度がまずもって発揮すべき徳である」という言葉を好んで引用するが、彼自身もまた「正義の徳がまず適用されるのは制度にである」(Ricœur (1990, p. 264), 邦訳284頁)と考えている。

ただしリクールの場合、制度という言葉が、単なる法体系やそれに関連する諸制度・組織よりもかなり広い意味で理解されている。たとえば彼は次のように書いている。「ここで制度という語で意味するのは、歴史的共同体——民族、国民、地域、など——の共に生きる構造である。それは、対人関係には還元されないが、それでいて分配の観念がやがて解明してくれるようある注目すべき意味で、対人関係と結びついているような構造である」(Ricœur (1990, p. 227), 邦訳249頁)。だとすれば制度は、人間が事実として「共に生きる」のみならず、倫理的な態度として他者たちと「共に生きる」ことを目指す以上、必然的に成立してくるようなもの、ということになるだろう。しか

も制度は、正義を構成する自己評価および心づかいという要素を持続的で強固なものとするという役割を果たしてもくれるはずである。（cf. Ricœur (1990, p. 264), 邦訳284頁）。

とはいって、正義は本来われわれにとってつねに第三者的なものでしかない、というわけではなく、むしろ、われわれ自身にその根を持っている。正義について論じるとき、リクールが導きの糸とするのはいつも「正義の感覚」である。（そしてこの点は、リクールのロールズ批判の最大のポイントである。）リクールの見るところでは、正義の観念は正義の感覚、あるいはむしろ、「不正なもの感覚」を土台としている。というのも、「何よりもまずわれわれは不正に敏感」だからである（Ricœur (1990, p. 231), 邦訳252頁）。

たしかに、日常的なレベルで不正を実感するといった仕方で働く正義の感覚を持っているからこそ、われわれは正義の概念を持つこともできるようになるに違いない。しかしそれだけではなく、リクールによれば不正の感覚はポジティブな側面を持っているのであって、それは、「その社会に欠けているもの」を痛切に知らしめてくれることによって、正義にかなった社会とは何かという問題についての洞察をわれわれに抱かせてくれる、という点にある。「不正の感覚は、正義の感覚よりも、もっと痛切であるというだけでなく、もっと洞察力がある。なぜなら正義とはしばしば欠如しているものであるのに、不正は支配するものだからである。そして人間関係を組織する正しい仕方についてよりも、人間関係に欠けているものについてのほうが、より明瞭な見通しをもつ。だからこそ哲学者において、その思索を最初に始動させるものは不正である」（*ibid.*）。

さらにリクールは論文「普遍的なものと歴史的なもの」のなかで、「正義への渴望」が「善く生きたいという願望の基本的な構成要素」（Ricœur (2001, p. 270), 邦訳278頁, cf. Ricœur (1995a, p.17), 邦訳11頁）であると述べ、「共に生きる」が人間の根本条件であり、それは親しい人たちだけでなくわたしからは遠い人びとすべてを含む規定であることから、「正しい制度とは何かという問い」、すなわち「われわれが誰と、どのような規則に従って生きたいのかを知るという基本的な問い」（*ibid.*）へとつながることを指摘している。

そして、正義が「分かち合い」として規定されるような徳である以上、その実現には制度を経由せざるをえず、したがって「配分的正義の私的な面と公的な面との交叉」（Ricœur (1990, p. 232), 邦訳253頁）を認めなければならない。むしろ、「正義の始原的観念は、善く生きたいという願望が対話的・共同体的・制度的な尺度で展開したものにほかならない」（Ricœur (2001, p. 271), 邦訳279頁）のであって、正義の概念そのものが、何よりもまず制度と結びついた仕方でこそ理解されなければならない。

以上のような意味において、正義は、「善い生き方」への願望つまり「正しい制度において、他者とともに、他者のために実現される生き方」への願望を実現するために不可欠な要素の一つなのである。「正義は善く生きる願望の構成要素である。換言すると、正しい制度において生きる願望は、個人的な実現の願望と、また友愛における相互性の願望と同じ道徳性のレベルに属する」（Ricœur (1995a, p. 17), 邦訳11頁, cf. Ricœur (1995a, p. 270), 邦訳278頁）。

3. 考察

①権利の主体について

さて、ここからは、〈リクール倫理学がグローバルな正義の問題に対してどのように応じることができるか〉について考察する。本論冒頭で、グローバルな正義の問題に対する一つの対応策として、貧困な者たちに最低限の権利を認めることから出発する、という考え方があることを紹介した。すなわち、貧困な者たちにも生きる権利があるはずなので、その生きる権利を認め、それを実現させるという観点から、貧困な者たちへの援助の義務を導き出そうとする理路である。具体的には、すでに取り上げたシューのいう「基本権」という考え方があつた。彼のいう「基本権」とは、人間の基本的欲求に結びついており、その権利が損なわれると他の権利の享受が不可能になるような一群の権利のことであり、具体的には、生存・安全・自由〔政治参加および移動の自由〕に関する権利である（Shue 1980）。こうした理路は、グローバルな正義の問題に対する一つの具体的な対応策として有望なものと思われる。

リクール倫理学は、基本的な考え方としてこうした理路に非常に近いと見なすことができる。というのもリクールによれば、人が権利の主体たりうるということは、評価と尊敬に値する主体と見なされていることに等しいからである。たとえば彼は論文「権利の主体とは誰か」のなかで、「権利の主体は誰かという法律的な形式の問いは、結局は、評価と尊敬に値する主体とは誰か（…）という道徳的な形式の問いと区別されない」と主張している（Ricœur (1995a, p. 29), 邦訳23頁）。

ところで、リクールはその後のところで、「人を権利の主体として道徳的に尊敬し、承認すること」の根拠は、人が「能力ある主体」であることにこそ見出されるべきであると述べ、議論を自らの人間学のなかに位置づけ、「権利の主体」に独自の内実を与えていた（Ricœur (1995a, p. 30), 邦訳24頁）。すなわち「能力ある主体」は、その人が行為の主体であり責任帰属の宛先であることの基礎となっているのだが、まさにそうであるがゆえに、「われわれは自分で自分自身の行為を評価できる者として自己評価し、自分の行為を公平に判断することができる者として、自己尊重する」（Ricœur (1995a, p. 33), 邦訳27頁）。このように彼は、人間が備えている諸能力を重視し、これらの能力に結びついた権利を「人間の権利」すなわち「人間としての人間に結びついた権利」を構成する、と言うのである（Ricœur (1995a, p. 39), 邦訳33頁）。

こうした権利について彼が「実定法の源泉として解される政治的共同体の員としての権利ではない」と言うのも、まさに以上のような含意があるからである。人間の権利の根本にあるのは他者に対する敬意である。これに関連して、彼は論文「自律と傷つきやすさ」のなかで、「権利の主体とは誰か」という問い合わせをめぐって、〈権利の主体というのは司法の実践の大前提であると同時にその地平でもある〉という逆説を論じるにあたって、自律と傷つきやすさを導きの糸とすると述べ、さらに次のように書いている。「自律とはまさに権利の主体の専有物である。だが傷つきやすさは、自律を可能性の条件のままにしておくのであり、司法実践がその可能性の条件を責務に変えるのである」（Ricœur (1995a, p. 85), 邦訳83頁）。権利の主体は自律をそなえているはずであるが、人間は傷つきやすい存在であるがゆえに、現実には、自律はあくまで権利上のものにとどまらざるを得な

い。そこで司法の実践が、すべての人が「権利の主体」として自律を現実に手に入れることができるように、社会全体にそれを義務づける働きを担うのだ、というわけである。

以上のような、リクール倫理学において示されている「権利の主体」に関するさまざまな議論は、すべての人に「善い生き方」を実現するために不可欠な権利を認めようとしている点で、人間が最低限認められなければならないべき権利としての「基本権」をすべての人に保障すべきだ、というシューの議論にかなり近いところにあり、かつ、「基本権」に対して独自の人間学的な基盤を提示しているという点で、オリジナルな貢献をしていると評価することができる。

この点に関して、リクールは別のところで、カントの第二定言命法をパラフレーズしつつ、次のように書いている。「他者の尊厳を自分の尊厳と同様に尊重する振る舞い、それが公正である。この水準で、正義は、敬意の共有という点で平等に相当する」(Ricœur (1995a, p. 10), 邦訳4頁)。正義は、自己と他者たちがみな尊厳を持つという点に関して互いに敬意を抱くこと、この意味で平等であること、これに相当するとリクールは言っている。この点からも理解されるように、彼は人間として最低限認められるしならるべき権利という概念を独自な観点のもとに根拠づけている。

ただし、これらの議論においてリクールの関心は、人間がそうした根本的な意味での「権利」が何を根拠とし、そこからどのような仕方で導き出されてくるのがふさわしいかを明らかにすることにある。したがって彼は、グローバルな正義をめぐる議論で展開されているような、正義の実現を目指して世界中の人々が備えているはずの人権なるものを想定し、その人権を守るために普遍的な義務を導き出そうとする、そのような論の進め方とは異なった方向を向いている。

では、より焦点を絞ってみた場合に、人間が備えている（べき）権利としての人権に関して、リクールはどのような仕方で論じているのだろうか。この点に関してリクールは、『他のような自己自身』の第9研究「自己と実践的知恵」の後半部で、ロールズのいう「反照的均衡」を通じた「熟慮された確信」と、ハーバーマスの討議倫理とを接合し、弁証法的に媒介しようとしている。

ロールズが自らの正義論において、配分されるべきものとして提示した「社会的な基本財」は、その意味や価値に関して「歴史的、共同体的性格」(Ricœur (1990, p. 330), 邦訳352頁) を帶びており、現実においては多様なものであります。こうした多様性を認めつつ、同時に普遍性への要求へと再統合していくための有効な解決策として、リクールはハーバーマスの討議倫理に注目する。討議倫理は——ハーバーマスが示したような普遍主義的なものに修正を加えて、文脈主義的な反論を受け容れる仕方で定式化し直されるならば——さまざまな意見や価値観の多様性を排除することなく、現実的な多様性と普遍性への要求との間のバランスを取りながら、より納得のいく方策に向けて、弁証法的に歩みを進めていくことを可能にしてくれるからである。そしてリクールによれば、それは、多様な確信が、ロールズのいう「反照的均衡」を通じた「熟慮された確信」へと高められていくプロセスと並行しているのである。「義務論と目的論との辯をわれわれはたえず強化しているが、そのことのもっとも高度で、しかも脆い表現を、討議倫理と、熟慮された確信との間の反照的均衡のうちに見出す。／このような微妙な弁証法の例は、人権についての現在の議論によって提供される。基本的に、厳密な意味での法律文書ではなく、宣言文書のレベルでとらえられたこれらの人権は、討議倫理そのものからよく議論された派生物と見なすことができる。」(Ricœur

(1990, p. 335), 邦訳357頁) つまりリクールにとって、いわゆる人権なるものは、あくまで討議を経たうえで導き出されるべきものである。

恵まれない他者への援助の義務の根拠として人権なるものを持ち出すのだとしても、その人権を無条件に承認するのではなく、その根拠が問われなければならない。そしてこれまで見てきたように、リクール倫理学はその根拠として、まずは自己および他者に対する尊重ないし敬意があること、そしてわれわれは他者たち——能力を備え、傷つき苦しみもするような他者たち——と共に生きるのを望むということ、一言でいえば「善い生き方」を目指しているということ、これを指摘している。この点に、リクール倫理学の独自の貢献があると評価することができる。

②制度について

次に、リクール倫理学がグローバルな正義の問題にどのように応えていくことができるのかを考える上で、検討しておくべきことがある。それは、人が備えている権利をいったいどのように保障するのか、という問題である。

彼は正義についてと同様に権利の主体の話をするととも、つねに制度的な媒介の重要性を強調する。たとえば彼は論文「権利の主体は誰か」のなかで、権利の主体とは「尊敬に値する主体」だと述べ、その根拠を人に備わる諸能力、すなわち語る能力、行動する能力、自らに責任を帰属させる能力に求めたうえで、次のように付け足している。すなわち、「その諸能力は、もしも対人関係や制度的な媒介がないと、潜在したまま、さらには挫折したまま、抑圧されたままになるだろう」(Ricœur (1995a, pp. 38-39), 邦訳33頁)。ほかにも、彼はさらに少し後のところで次のように書いている。「制度の媒介がなかったら、個人は人間の下絵にすぎず、国家への帰属は彼が人間として自己実現するのに必要であり、その意味で制度の媒介は撤回されるにふさわしくないどころか、その反対である。」(Ricœur (1995a, pp. 39-40), 邦訳34頁) 彼の考えでは、制度の媒介は個人が自律した市民となるための「十分条件」(*ibid.*) である。

この場合の制度は、「社会の成員間の役割、責務、利益と不利益の分配を規制するもの」(Ricœur (1990, p. 233), 邦訳254頁) であり、正義を実現するために、すなわち、各人が備えている権利を保障し、それに対応する義務の履行を実現させるために、必ずや必要となってくるはずのものである。そのような権限を認められた制度として、具体的には何のことを考えればよいのか。

リクールにとって、そうした意味での制度のモデルとなるのは裁判制度である。裁判所では、当事者たちと別の第三者として、判事が法に基づいて裁きを行う。利害関係や感情的な軋轢から「公正な距離」を保つことによって、判事は、万能ではないにせよ、中立的な立場から判断することができる、というわけである。

ただしこの裁判所のモデルはかなりの説得力を持つ反面、同じ法のもとに置かれた国家の内部においてこそ有効に機能するものである以上、どうしても国内的な制度にとどまらざるをえない。したがって本発表で問題にしているようなグローバルな正義の問題において取り上げられる倫理的諸問題、たとえば、貧困に苦しむ外国の人たちへの援助の義務はあるか、外国人の人たちの生きる権利を保障するべきかどうか、またそれをどのように実現していくか等々、これを正義にかなった仕方

で解決していくためには、（国内的な）裁判モデルでは対応できないように思われる。

したがって、現代正義論の立役者であるロールズもまた結局のところ十分な答えを与えることができなかった問題、すなわち、正義にかなった社会の構想が既存の国家の枠を超えた仕方で実現させることの困難さという問題は、ロールズの正義論を取り入れつつ展開されているリクールの正義論にもあてはまると言なざるを得ない。

たとえばリクールはロールズ正義論について論じた論文「合法的なものと善きものに挟まれた正しきもの」の中で、ロールズのいう正義の諸原理を実現するために、ロールズのいう複数形の「社会的基本財」の間の優先順位を立法によって決定する上位の審級としての国家と、もろもろの価値が対立しそのいずれを優先させるかについての論議が行われる基底部としての公共的空間との間に、「手続き論的なもの」としての裁判制度を置くべきことを提唱している（cf. Ricœur 1991）。裁判制度は利害関係や諸々の情念から「公正な距離」を保つことによって、中立的で妥当な判断を下すことができる。この裁判制度によって社会のなかに正義を実現させることが可能になる、というわけである。しかしこの場合の裁判制度は国家の内部においてのみ機能するものである。¹⁾

以上のように、リクール正義論は、「グローバルな正義」に関する問題は視野に入っていない、ないしは視野に入れづらい構えになっている。したがって、このことを理由にリクールの正義論を論難するのは不当だ、ということになるのかもしれない。²⁾

とはいっても、リクールの発想のなかに、グローバルな正義へと向かう方向性がまったく存在しないわけではない。公平についてリクールが論じるときの構えは、本質的に、国家という枠組みを超えていくべきものだからである。

たとえば彼はある箇所で、トマス・ネーゲルの「誰の人生も重要であり、いかなる人も他の誰よりも重要ということはない」（cf. Nagel (1995, p. 14)）という言葉を引用したあとで、次のように付け加えている。「ところで平等は、古代ギリシア以来、正義と同義語であった。倫理への手ほどきの人間学的的前提を際立たせるのは、この重要性の判断を表明する能力である」（Ricœur (2001, p. 18), 邦訳13頁）。こうした言い回しは、正義が普遍的に（したがってグローバルに）実現可能となるにはどうすればよいか、という議論がそのあとに続くことを予想（期待）させる。

しかし残念なことに、リクールはこのすぐ後で、公平さ、さらには当事者たちが公正な距離を保つための調停の問題へと話を移してしまってしまう。グローバルな正義の問題はリクールの念頭にはなく、ここに彼の正義論がかかえている一定の制約を読みとることができる。

したがって、リクールの議論をグローバルな正義に関する諸問題へと適用した場合の有効性について、その検討はわれわれに委ねられているわけである。

4. 結論

以上のように、リクール倫理学では基本的に、特定の国家の内部で実現されるような正義のことが論じられている。そのことは、正義を実現させるためには制度的な媒介が重要であるとされ、その制度としてとくに裁判制度のことが詳細に論じられていることに、はっきりと表れている。この

ため、リクール倫理学にグローバルな正義をめぐる諸問題への直接的な応答を求めるのはやや筋違ひだ、ということになるのかもしれない。

とはいっても、リクール倫理学の基本的な洞察——彼独自の哲学的人間学に裏打ちされた——は、グローバルな正義に関連する諸問題にも応用可能であるように思われる。たとえば、リクール倫理学においては、人権が、自己と他者の相互承認に基づいた討議を経て導き出されるべきものとされていることに基づいて、人権を、国家という枠組みを超えた普遍性を備えたものとして展開するという筋道は十分に可能であろう。いずれにせよわれわれはリクール倫理学によって、具体的な方策はどうあれ、グローバルな正義に関する具体的な諸問題に取り組む際の、基本的な理念ないし指針を手にすることができるのである。³⁾

注

- 1) 誤解のないようにここで強調しておきたいのは、リクールは「正義の意味は司法的諸体系の構築では汲み尽くされない」(Ricœur (1991, p. 177), 邦訳 150 頁) ことを十分に承知している、ということである。彼は同様の指摘をさまざまな箇所で繰り返しており、裁判で下される裁きというのが、司法の形態や時間的な制約など多くの拘束のもとにあることを強調している（たとえば論文「論証と／または解釈」などにおいて。cf. Ricœur 1995a)。
- 2) たとえばリクールはあるインタビューのなかではっきりと、「もし国家が存在しなければ、法=権利 (droit) は存在しません」と言い切っている (cf. Ricœur (1995b, p. 178))。もちろん、この箇所で言わされている「法=権利」を、人間が備えているべき最低限の権利としての「人権」として理解してよいかどうかについては、慎重な検討が必要である。
- 3) 本稿は日仏哲学会 2016 年秋季大会（於学習院大学、2016 年 9 月 10 日（土））における口頭発表を改稿したものである。有益なコメントをくださった方々に感謝したい。また本稿は JSPS 科研費 JP15K01981 の助成を受けて行った研究成果の一部である。

参考文献

- 宇佐美誠, 2014, 「グローバルな生存権論」、宇佐美誠編『グローバルな正義』、勁草書房、3-26 頁。
- ペイツ, チャールズ, 1989, 『国際秩序と正義』、進藤栄一訳、岩波書店（原著：Beitz, Charles R., 1999 [1979], *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press）。
- ポッゲ, トマス, 2010, 『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか——世界的貧困と人権』、立岩真也監訳、生活書院（原著：Pogge, Thomas, 2008 [2002], *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, 2nd ed., Cambridge: Polity）。
- 馬淵浩二, 2015, 『貧困の倫理学』、平凡社新書。
- Nagel, Thomas, 1995, *Equality and Impartiality*, Oxford: Oxford University Press.
- O'Neil, Onora, 1986, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, London: Allen & Unwin.

- Rawls, John, 1971, *Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press (=ジョン・ロールズ『正義論』(改定版)、川本隆史・福間聰・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2010年) .
- Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil (=ポール・リクール『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局、1996年) .
- Ricœur, Paul, 1991, *Lecture I. Autour du politique*, Paris: Éditions du Seuil (=抄訳) ポール・リクール『レクチュール 政治的なものをめぐって』、合田正人訳、みすず書房、2009年) .
- Ricœur, Paul, 1995a, *Le Juste I*, Paris: Esprit (=ポール・リクール『正義をこえて 公正の探求1』、久米博訳、法政大学出版局、2007年) .
- Ricœur, Paul, 1995b, *La Critique et la Conviction*, Paris: Calmann-Lévy.
- Ricœur, Paul, 2001, *Le Juste 2*, Paris: Esprit (=ポール・リクール『道徳から応用倫理へ 公正の探求2』、久米博・越門勝彦訳、法政大学出版局、2013年) .
- Shue, Henry, 1980, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*, Princeton: Princeton University Press.
- Singer, Peter, 1972, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1 (3): 229-243.

Au sujet de la justice mondiale, qu'est-ce qu'on peut dire avec l'éthique ricœurienne ?

Soichi KAWASAKI (Miyagi University of Education)

Vers 1990's, P. Ricœur a écrit beaucoup autour du « juste ». Selon lui, on est sujet des droits, parce qu'il est « homme capable ». Nous nous estimons nous-mêmes comme capable d'estimer nos propres actions et de les juger impartialement. Cela nous permet de nous respecter réciproquement.

La conception ricœurienne de justice a des points de ressemblance avec celle de H. Shue, qui considère « droits les plus fondamentaux » comme cruciaux pour la justice mondiale. Et pour Ricœur, des droits de l'homme ne sont pas supposés, mais induits par discours, qui se fond sur le respect réciproque avec les autres. Cela nous autorise à concevoir le concept de justice comme universel. Et la conception de justice universelle nous oblige d'aider les pauvres partout dans le monde.

「大他者における欠如のシニフィアン」と「対象a」 ——ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の理論的意義——

桑原 旅人

はじめに

「S(A)」と記される「大他者における欠如のシニフィアン」と「対象a」という二つの概念は、ラカンの議論の中で60年代以降に本格的に導入された、と語られることが多い。たとえば、ローラン・シェママとベルナール・ヴァンデルメルシュが編集したラカン派による『精神分析事典』の「対象a」の項目では、第3版（1998）までその初出が、「ダニエル・ラガーシュの報告についての短評」（1960年、3月）であるなどとされてきた¹⁾。しかし、（書誌的な情報として指摘されるだけだが）第4版（2009）で修正されたように、この概念は「S(A)」と共にすでに（ちなみにS(A)の初出は、前年の講義『無意識の形成物』（1957-1958）である）、本発表が取り上げる『欲望とその解釈』（1958-59）の講義録における『ハムレット』への註釈において主題化されている。実際、ここで「欲望の対象a (l'objet a du désir) とは、対象が存在しないものへの主体の関係を支える対象である²⁾」（VI413）と、そして「S(A)」は、「パロールの場としての大他者の次元で生じ、現実としての大他者の次元には生じない」（VI441）ものとして明確に言及されている。

にもかかわらず、たとえば近年の論稿でも立木康介は、「精神分析における原因と対象³⁾」においてこの二つの概念を主に『精神分析の四基本概念』（1963-64）に依拠しながら論じているが、『欲望とその解釈』への言及はない。したがって、ハムレット註釈が理論的な観点から重要であるという認識はラカン派においても浸透しているとは言えないのが現状である。しかし、「大他者における欠如のシニフィアン」としての「S(A)」と「対象a」は、「すべてがランガージュに還元できるわけではないtout n'est pas réductible au langage⁴⁾」と明言し、その後に「現実界」という象徴的なものを越えた不可能性の領域を讀えることになるラカンにとって基本的な概念と言える。

本論はこの二つの概念の発出の大きな源が『ハムレット』註釈にあり、それが単なる戯曲の批評ではなく、理論的に重要な意義をもつことを明確化する。なお本論で用いる大他者・欲望・ファルスなどといったラカン特有の意味を付与された基本的な概念についての著者の理解は、紙幅の制限により詳述できないため、拙論を参照されたい⁵⁾。

1. 強迫神経症者、あるいはヒステリー者としてのハムレット

フロイトによれば、古代悲劇である『オイディプス王』の悲劇の核心は、「最初の性的な蠱きを母に向け、最初の憎悪と暴力的な欲望を父に向けるということ⁶⁾」にある。オイディプス王は主体の原初的な欲望を完全なかたちで成就した人物である。フロイトによれば、幸いにも我々は母と寝たいという性的な蠱きをうまく誤魔化し、父への嫉妬心を意識しないようにすることによって、こ

の願望の現実化をうまく避けている。しかし、具体的なかたちでは達成することが出来なかった近親姦への欲望は、「抑圧」というかたちをとて主体の無意識に堆積し続けている。

フロイトはここで、『オイディップス王』と類似した構造をもつ物語としてシェイクスピアの『ハムレット』をとりあげる。フリースへの手紙のなかでフロイトは、「彼（シェイクスピア）のなかの無意識を理解するという仕方で、この劇を書いたのだと思う⁷⁾」と述べ、その先見性を評価している。フロイトは「夢解釈」において、上記二つの作品の差異を強調している。それは前者において実現する近親姦が、後者においては抑圧されているということである。この抑圧は「制止」という機制によって明るみに出される。つまり、抑圧に伴う制止はハムレットが仇討ちを優柔不斷に引き延ばす原因となるのである。フロイトは彼を「何事もやればできる人間⁸⁾」としているが、叔父クローディアスへの復讐だけはなかなか成し遂げることができない。この制止はハムレットが抑圧している母への性的衝動をこの男が叶えていることによって生じている。彼の叔父への敵意は、「自己非難」と「良心の呵責」へと変えられてしまう⁹⁾。無意識においてハムレットは、自らとクローディアスを同一視しているが、その結果として彼は罪責感をもつようになる。

一方ラカンは、「欲望のエネルギー」(VI12) が引き起こすその帰結をこの悲劇に見いだしている。その分析の端緒となったのが、『欲望とその解釈』における『ハムレット』註釈である。ラカンは、『ハムレット』を主体が苦悩することによって生じる「欲望の悲劇」(VI297) として解釈した彼はハムレットがあくまでも戯曲世界に生きる者であり、実在の人物ではないと留保を付けたうえ以下のように述べている。

[…] ハムレットの問題はヒステリー者の欲望により近いのです。というのも、この問題は彼の欲望の場を再発見することにあるからです。くわえて、ハムレットが為すことはヒステリー者が為すこと、すなわち不満足な欲望をつくりだすことによく似ています。

しかし、この主体の問題が不可能な欲望のうえに支えられているかぎり強迫神経症者の欲望であるということまた正しいのです。それは完全に同じものではありません。(VI343)

症状は欲望との関係において規定されるが、ラカンの見立てによればハムレットは欲望の不満足によって病むヒステリー者、あるいは欲望追求の不可能性によって病む強迫神経症者のどちらとも解釈できる。ヒステリー者において欲望がつねに不満足の状態であるのは、ヒステリー者が「想像的な他者 autreへの同一化¹⁰⁾」によってしか自分自身の欲望の在処がわからないからである。鏡像としての想像的他者が何を本当に欲望しているのかは、主体にとって不明である。このような曖昧な他者によってしか欲望を支えることが出来ないために、ヒステリー者にとっての存在の場は極度に不確実なものになる。結果として、徹底的な他者への依存状態へと追い込まれるヒステリー者は、彼らのあいだでけっして自律できない主体になる。また、ヒステリー者は想像的他者と共に大他者 Autre へも固執する主体である。実際にラカンは『無意識の形成物』において、「ヒステリー者には大他者の欲望が必要である¹¹⁾」と述べている。ヒステリー者は大他者が何かを欲望することを前提として行動する。ゆえに、ヒステリー者において、自分自身が真に何を望んでいるかは重要ではな

い。なぜなら、彼ら／彼女らは、自身の帰属する大他者が何よりも優先しようとしている欲望を一義的なものとして選択するからである。たとえば、J=P・ミュラーはハムレットの復讐の遅れ、引き延ばしの理由をこの大他者への依存に見出しているが¹²⁾、この遅延は同一化の対象となる大他者が父王だけでなく、叔父クローディアスでもあるという矛盾を彼が抱えているからこそ生じる。「つねに大他者の時間にいる」(VI385) ヒステリー者としてのハムレットは、二人の父のあいだで板挟みになるがゆえに思い悩む。

このようなヒステリー者に対して強迫神経症者は、逆の立場を採択する。ラカンは、強迫神経症者が何よりもまず自らの欲望を優先させると言うとき、[…] それ自体として大他者を破壊しながら、ある一つの彼方において探し求めることになるということを意味している¹³⁾と言ふ。つまり、大他者の欲望に依存するヒステリー者とは反対に、強迫神経症者はそれを破壊しようとするのである。彼らは大他者を攻撃することによって、さらなる彼岸の欲望を要求するが「大他者の欲望を欲望する」という機制がラカンにおける欲望概念の大前提である以上、大きな矛盾を抱えざるを得ない。敗北を運命づけられた強迫神経症者の欲望は、その実現の不可能性に直面することで次第に衰弱していく。結果として、「欲望の消失¹⁴⁾」という問題が彼らにおいては前景化する。具体的な場面において強迫神経症者としてのハムレットは、ガートルードとオフィーリアという二人の母の破壊不可能性に直面することによって欲望の消失の問題に向き合わざるを得なくなる。

2. 猥雑な父、貪欲な母

ハムレットは亡靈となった父から叔父クローディアスによって彼自身が殺されたことを聞き、その復讐を命じられるが、この「知」は彼を古代悲劇としての『オイディプス王』から決定的に分離する機能をもっている。自身が罪人であるということが知られてから人生が急転していくオイディプスに対し、ハムレットは罪を知っている¹⁵⁾。彼はオイディプスと異なり、父に対し反逆するのではなく、「存在することの罪」によって「生きるべきか、死ぬべきか」という疑問に取り憑かれ思い悩む(VI293)。知が彼をトラウマ的経験へと引き込んでしまう。

またそもそもオイディプス・コンプレックスは、ラカンの議論においてどのように整理されていたのか。彼は翻譯『精神病』(1955-1956)において以下のように述べている。

オイディプス・コンプレックスとは、想像的、闘争的、近親姦的な関係がそれ自体必然的に、闘争、崩壊へと至るものである、ということを意味しています。[…] 捉、連鎖、象徴的秩序、つまりパロールという秩序の介入、すなわち父の介入が必要です。父といっても、それは自然の父ではなく、父と呼ばれるもののことです。衝突や全体的破壊という状況を防ぐ秩序は、この「父の名」の存在に基づいていているのです¹⁶⁾。

ラカンはフロイトと同様に、ハムレットが「父の名」の介入を経験した成熟した大人の男性であるということを強調している(VI333)。ハムレットは一見すると、あくまで通常のオイディプス・コンプレックスの過程をとおり、「父の名」によって欠如を埋め合わされたようにみえる主体

なのである。しかし、このような象徴的父による解決はクローディアスという猥雑な父によってあっさりと無効化されてしまう。「象徴的ファルス」はクローディアスのもつ「現実的なファルス」(VI416)に敗北してしまうのだ。したがって、この近代悲劇において普遍的な「父の名」の能力はすでに失墜し、主体の生に安定をもたらすその機能は脆弱化していると言える。猥雑で汚れた叔父に敗北したことによって、「父」は息子にたいして「愛の裏切り」(VI352)という罪を犯したことになる。ラカンにおいてそれは、「大他者における欠如のシニフィアン」として「S (A)」と定式化される。

斜線を引かれた大文字のAは以下のようなことを言いたいのです。Aのなかに—— [...] シニフィアン体系の総体、すなわち言語活動——それは何かが欠けている。そこに欠如を生み出すこの何かはシニフィアン、以上のことからSであるものとしてしか存在できません。大他者の次元において欠如を生み出すシニフィアン、S (A) に最も決定的な価値を与える形式はそのようなものです。いわばそれは精神分析の大いなる秘密です。大いなる秘密、それは大他者の大他者は存在しない。(VI353)

『ハムレット』註釈を重要な一つのきっかけとして、それまでは主体の欠如を埋める有効な機能としてその力が信じられていたように思える「大他者における大他者¹⁷⁾」としての「父の名」は、ラカン理論において主体の欠如を補う絶対的な真理の位置からは格下げされる。その結果、「あらゆる真理が人を欺く」(VI353) ようになる。なぜなら、大他者に欠如が存在するということはそれが絶対的であるものとして主体に提示できるような応答をもっていないということを意味してしまうからである。大他者に斜線が引かれることで、主体は唯一のものとはけっして断言し得ない部分的な真理しか発見できなくなる。したがって、ここで真理は（普遍性を獲得しえないという意味で）「希望のない真理」(*Ibid*) として分裂したものになる。

また、父王が猥雑な父に屈服するその帰結としてハムレットは、〈母〉の欲望に直接的なかたちで向き合わなければならなくなる。その結果、女性的なものの力能とでも言いうるようなものが彼に襲いかかる。もちろん、その女の具体的な事例は母ガートルード、そしてオフィーリアである。ブルース・フィンクも指摘するように¹⁸⁾、この悲劇を駆動する最も大きな力は、「要求の原初的主体」(VI465) としての母の欲望である。父の亡靈による命令は、この劇を支配する最大の原動力となるものではない。なぜなら、子が最初に依存し、庇護を求めるのは父ではなく乳房を与える母であり、そのことによって子は彼女を先に大他者として認識するからである。『ハムレット』は、「大他者の欲望に関するドラマ」(VI456) であるのだが、それは主体が母としての大他者によって支配されていることに由来するのであり (*Ibid*)、だからこそラカンは、この劇の起点を父の亡靈による殺人の命令ではなく「母の欲望」に置いているのである。

ラカンにおいて「母の欲望」はなによりもまず「貪欲」として定義される (VI365)。貪り食うというイメージこそがラカンにとっての「母」の中心にある。ハムレットの母ガートルードは父王の死後間もないうちに、義弟クローディアスと姦通する。ただ、彼女が欲望するものはけっして一

個人である特異な存在者としてのクローディアスなどではない。なぜなら、個別の女性の存在そのもののへの幻想を性的満足のために利用する傾向のある男性と比べて、女性は男性の存在者としての個�性ではなく、その機能を求めるからである。たとえば、ラカンは後期の『サントーム』と題された講義録において、ファルスとペニスを区別した上でペニス的な享楽は想像的なものであると述べているが¹⁹⁾、それは男性が女性の存在を幻想を介して想像的に認識することでしか器官による享楽を得られないということを意味する。それに対して、女性はそのような対象の想像的な喚起なしに、「現実的なファルス」(VI160)としての男性性を求める。したがって、女性にとっての男性は、男性にとっての女性以上に代替可能なものだと言える。じつ、ラカンは女性のほうが男性よりも「欲望を満足させる享楽の関係を実際に獲得するのに都合のよい位置にいる」(VI160)と考えていた。そしてハムレットから見た母のそのような姿についてラカンは以下のように述べている。

主体の、ハムレット王子の観点において、大他者の欲望、つまり母の欲望は本質的にハムレットの父である卓越し、理想化され、高められた対象と犯罪的で不貞の弟クローディアスである価値を切り下げられ、軽蔑しうる対象とのあいだで選択をしない欲望として現前します。もし母が選択しないとしたら、それは彼女自身がいる本能的な貪欲さの秩序にある何かのためです。最近の我々の用語法における神聖にして犯すべからざるこの性器的対象は、彼女において、真に欲求の直接的満足である享楽の対象以外では決してないようなものとして現前すると言えます。(VI365)

大他者としての「貪欲な母」は享楽そのものの主体であるが、その母が欲望するのは具体的に現前する男性を利用することなどではなく、彼女自身が享楽する存在であることなのだ。ハムレットは直接に母の不貞を問いただすが、結局その追求を断念してしまう²⁰⁾。なぜなら、「母に向けられる勧告」は、「本質的大他者との関係における主体の欲望の依存の理由」を明らかにしてしまうものであるからである(VI366)。「享楽の対象は、実際には欲求の直接的な満足」(VI365)であるため、けっして十全なかたちではそれを語ることができない。したがって、いくら彼女を詰問しても無意味であり、そして深追いすればむしろ自分自身の方が享楽的主体としての母から生じる欲望に食いついてしまう可能性がある。ハムレットはそれを理解したがゆえに母から退却する。ラカンはこのような母と子の関係を「ハムレットのドラマの強調点そのもの、我々が永続的次元と呼びうるもの」(VI366)であるとする。子は享楽の主体である母の核に充足したかたちで接近することはできないのである。ただ、ラカンはこの母よりもさらに重要な存在としてオフィーリアを取りあげている。

3. オフィーリア、女性性の恐ろしさ

ラカンはオフィーリアというキャラクターを「人間の想像力が生み出した最も魅力的な創造物」(VI291)とまで言い、手放しでほめ称える。しかし、それはオフィーリアの可憐な陽性の魅力ではなく、彼女がもつ「女性性の恐ろしさ」(VI292)にあると言えるだろう。この劇の機能的な意

味において、彼女は「ラファエル前派の絵画が描いたような現実離れし、やせ細らされた女性ではけっしてない」(VI352)。そしてハムレットにとってのオフィーリアは、「自身の欲望の道筋を失った彼の最も内奥の要素」(VI64)である。ラカン理論におけるオフィーリアの装置としての具体的な役割は、「欲望における対象」(VI293)であるということにある。実際に、ハムレットがオフィーリアに性的魅力を感じ、欲望していたことを示す場面があるように²¹⁾、「対象 a」としてのオフィーリアはハムレットの欲望の原因となる。ラカンは言う。

オフィーリアは小文字の *a* の次元に位置しています。幻想の象徴化において、この小文字は、要求、そしてまた同様に欲求とは異なるものとして、支えである幻想、欲望の想像的な基盤に記されているのです。(VI367)

ハムレットはオフィーリアと関係することによってはじめて、ラカンが「幻想」と呼ぶものを構成する。それは「小文字の *a* をまえにして、斜線を引かれる S によって象徴化」されたものであり、「\$◇a」(VI366) として定式化される。この小文字の *a* は対象であり²²⁾、それは去勢された主体が占領することのできない場にその代理的な役割として布置されるものである。そしてこの「対象 a」は大他者の欠如から帰結し、そこから零れ落ちる残余物として「父の名」に代わって主体を部分的に補填することができる。ハムレットのように父から裏切られることによって、主体は「父の名」への信頼を失い、大他者に欠如を見出す。しかしながらその代わりに、「特権的な地位において、対象 a が主体を支える」ようになる(VI413-414)。ハムレットの幻想の式においてこの「対象 a」の位置に代入されるのがオフィーリアである。ハムレットは、母への無限の要求の関係としての「\$◇D」の式（ガートルードとの関係）から「\$◇a」（オフィーリアとの関係）へ移行することで要求から離れ、欲望による「幻想」を構成する。つまり、ハムレットは〈母〉から〈女〉へと対象を遷移させたのだ。

しかしながら、この〈女〉は潜在的には〈母〉である。ではまず、〈母〉とは息子にとってどのような存在であろうか。その機能はハムレットがガートルードにしたような罵倒において典型的なかたちで現れる。母はけっして処女ではなく、少なくとも一人、性的関係をもった男がいる。そしてその関係が明白になるのが「父」という存在においてである。必然的に息子にとって、父母の関係の実は外傷体験となる。なぜなら、そのことによって自分以上に母を享楽した存在がいたということを認識してしまうからである。したがって、ハムレットが〈女〉であるオフィーリアを潜在的な〈母〉であると強く想像するときに、そして彼女があらゆる罪を生む「子どもをもつ者」(VI380) であると想定されるときに彼女は、「生のシニフィアン的象徴としてのファルス」(*Ibid*) になる²³⁾。すなわちハムレットにとって、オフィーリアは対象であると同時に、現実にはありえない全能の存在としての想像的なファルスでもあるのだ (VI380, 381)。実際に、ハムレットがオフィーリアのもつ性的能力を過度に中傷し、恐れる場面がある²⁴⁾。ここでハムレットはオフィーリアへの罵倒によってナルシシズムへと退行していると言えるのではないだろうか。たとえば「喪とメランコリー」において、フロイトは以下のように述べていた。

愛情の対象それ自体は放棄されているのに、対象への愛情が放棄されることに抗い、ナルシス的同一化の中に逃げ込むと、この代替対象に対して憎しみが働き、それを罵り、貶め、苦しめる。そして憎しみは、その苦しみからサディズム的な満足を獲得する²⁵⁾。

母の不貞と父の亡靈の登場によって心を乱されたハムレットは、オフィーリアへの恋情を廃棄しようと試みる。ラカンはこうした愛する対象からの逃亡を「疎隔estrangement」(VI391) と呼んでいる。結果として、「オフィーリアはハムレットにとって完全に愛の対象ではなくなっている」(VI380) ということになる。「わたしは、かつてあなたを愛していた。I did love you once, dit Hamlet, Je vous aimais autrefois」(Ibid) とハムレットは言うが、つまりそれはオフィーリアがもはや彼に「女として扱われない」(Ibid) ということを意味している²⁶⁾。愛する対象を「かつて愛していた」とあえて疎遠にすることによって、ハムレットがオフィーリアに備給していた愛情は、きわめて倒錯的かつ幼児的な攻撃性へと転換されてしまう。オフィーリアの純潔さを信頼できなくなったハムレットは、彼女へと向けられていた欲望のエネルギーを自己に備給することでナルシズムに陥る。その結果として、〈女〉として「愛の対象」であったはずのオフィーリアが〈母〉として「憎しみの対象」へと遷移する。ハムレットが自我を守るために私を傷つけたのはあの女だとオフィーリアにサディズム的な攻撃性を向けるその姿は、子が母に向けるような憎しみに類似している。ゆえに、ラカンはそのような関係を「\$◇ゅ」(VI381) と定式化する。ハムレットはオフィーリアを母性化することによって、「想像的ファルスゅ」を希求する「前オイディップス的な関係²⁷⁾」へと退行してしまう。つまり、ハムレットはここで攻撃という形をとった母への裏返しの依存によって、全能感に浸る幼児期へと舞い戻ってしまっているのである。

オフィーリアとの対話すべては、呪うこと、渦らせることに関わるこの生命の腫脹の所持者としてのみ、女性がここで考えられているということをはっきりと示しています。意味論的な用法が示しているように、この時代において尼寺（女子修道院）は、同時に壳春宿を指すことがあります。(Ibid)

この生命の腫脹には二つの重ね合わせが可能である。つまり、それは妊娠であると同時にファルスの膨満の隠喩でもあるということだ。いずれにせよ、ハムレットは母の形象とオフィーリアを重ね合わせることによって彼女に「多産性fécondité」(VI381) を読み取り、その「姉姉的な存在のしかた²⁸⁾」を中傷する²⁹⁾。ラカンは、「このような次元こそが、欲望の対象へのファルス的関係をはっきりと示す」(Ibid) と言う。

しかし、この関係のすべてが劇的に変わり、憂鬱のなかにいたハムレットが行動を起こす瞬間がくる。その契機となるのがオフィーリアの自殺である。悲劇的な死によって、これまで過剰なほどにハムレットから恥辱の言葉を浴びせられ、価値を引き下げられ、蔑まれた存在であったオフィーリアは特権的な対象の位置を取り戻す。ラカンは「オフィーリアが不可能な対象になる限りにおいてこそ、彼女は再びハムレットの欲望の対象になる」(VI396) と指摘している。オフィーリア

は完全な「不可能な対象」になるが、同時に彼女はハムレットの「対象a」として復帰する。ここで、「不可能性のシニフィアンの本質的価値」(VI396)があらわになる。欲望の原因としての〈女〉は、その存在を失っても「対象a」として生き残る。しかし、この関係 ($s\diamond a$) は不可能としての彼岸においてしか実現されない³⁰。また「対象a」は、実在以上に崇高化された存在として機能する。死してこのオフィーリアは、「彼女がそうであるのとはもはや一致しない絶対的な存在感をもつ」(VI46)と言えるだろう。

しかしながら、真実ではあるものの、このような事態は強迫神經症的な人間主体の欲望の一つの形式を表現しているに過ぎない (VI396)。ラカンがより重要な問題とするのが「喪の同一化 identification du deuil」(VI396)である。フロイトは喪における対象への同一化と体内化を問題にしていたが、ラカンはここで自身の「想像界、象徴界、現実界」というトポロジーを思い出すように喚起する (VI397)。ラカンによれば、愛する者の死に代表されるようなもっとも耐え難い種類の対象喪失は、「現実界の穴 trou dans le réel」(Ibid) をつくる要因となる。ラカンはこの穴の効果が、「象徴界において排除されたものが現実界に現れる」という（「父の名」）「排除 Verwerfung」による精神病の論理とは逆のものであると言う (VI397)。そして、「この穴ははからずも、まさしく欠如しているシニフィアンを投影する場を差し出すことである」と続ける³¹。我々の判断によって、それを解釈するならば、オフィーリアの自殺が現実界に穴を穿つことで、現実界にある欠如していない充満したシニフィアン (s) が主体の象徴界に備給されることによって、（彼女の兄）レアティーズやハムレットのような喪の主体は、言語化可能なものとしての具体的な欲望を取り戻すことができるのだ、と言えるだろう。そしてそこではじめてハムレットは自身の目標を思い出し、「誰かを殺すことは難しくないことに気づく」(VI375)。レアティーズのような、「（喪の）主体が苦痛の眩暈に沈み、失われた対象とのある種の関係を手に入れる」(VI397) のと同様に、現実界の穴の効果によって、ハムレットは主体性を回復するのである。

またこのオフィーリアはハムレットのファルスへの恐怖症による「原初的な罪（ポローニアスの殺害）に掉げられた犠牲者以外のなにものでもない」(VI399) が、オフィーリアの死を不可能な「対象a」として受け入れることで、鬱屈していたハムレットは感情を解き放ち、そしてクローディアスに刃を向けることができる。なぜなら、主体にとって最も大切であった存在が失われたときにはじめて、抑圧されていた欲望が再活性化するからである。主体が「対象a」に最も接近できるのは、主体にとってそれが失われてこそであり、この逆説にこそ「欲望の悲劇」がある。いぜれにせよ、我々の解釈において、『欲望とその解釈』におけるハムレット註釈をきっかけに、ラカン理論において主体は、現実界において排除されたものが、象徴界に現れるという「排除 Verwerfung」の論理の「逆転 inverse」(VI397) によって、現実界の力を使うことなしに、象徴界を機能させることができなくなっていくと言えるだろう。すなわち、この講義における『ハムレット』註釈以降に象徴界は、現実界に多くを負い、依存することになるのである。

結論

『ハムレット』註釈においてラカンは、「大他者における欠如のシニフィアン」を意味する「s

(A)」という概念の重要性を強調した。実際にラカンは、「S (A) の意味へと達することが劇の価値を為す」(VI352) と述べている。もはや、「シニフィアンのなかに、シニフィアンによって成立する真実の次元を保障するものはなにもない」(VI384) のであるが、重要なことは、「S(A)」におけるこのシニフィアンが別のシニフィアンとの連鎖によって成立する象徴的なものではなく、言語化不可能な現実界に属する孤立した彼岸のシニフィアンであるということだ。そして、「S(A)」という「大他者における欠如のシニフィアン」を導入し、このような状況の不安定を補填するために生まれる「対象a」の存在を特権化することによって、ラカン理論は象徴界の優位によって形成されるシニフィアン連鎖による言語活動を絶対化するようなものではなくなったのである。だからこそ、「象徴界から現実界への理論的な強調点の移行」の先駆けとなるものが、この時期のラカンに存在していると言える。ジャック=アラン・ミレール³²⁾や彼の立場に従う向井雅明³³⁾などは、この移行を翌年の講義『精神分析の倫理』(1959-60) に位置づけているが、実際には我々が分析してきた『欲望とその解釈』におけるハムレット註釈がラカシ理論における「現実界」への移行の端緒となっているのである。

言語活動や構造といった概念で、我々はすべての事象を包含することなどできない。このような大他者の欠如、象徴界の地位低下は、オイディップス・コンプレックス再解釈の根幹であり、真理と重ね合わされていた「父の名」の絶対権力がラカンの理論において崩れ始めていることを意味している。「S (A)」と「対象a」という装置は六〇年代以後のラカンにおいて基本的な枠組みとして採択されるが、その理論的価値の具体化という意味において、彼の『ハムレット』註釈は重要な位置に置かれると言えるだろう。「大他者における大他者」を信仰できなくなった主体は、「父の名」による補填の機能を各々の生の特異性において、その都度、「現実界」に接するがゆえに不定の「対象a」というかたちで、個別に見いださなければならない。これらの議論は六〇年代の「父の諸名 Noms-du-Père」や七〇年代の「サントーム sinthome」といった概念に繋がるが、それらの分析が今後の議論の課題として残されている。

注

- 1) Cf. Roland Chemama, Bernard Vandermersch, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1998, 2009.
- 2) *Le séminaire VI: Le désir et son interprétation 1958-1959*, Éditions de La Martinière, 2013. 以下、ラカンの講義録からの引用は、講義録の巻数を意味するローマ数字を略号とする。既存の訳があるものに関してはそれを参照したが、著者の責任において部分的に変更した部分がある。
- 3) Cf. 立木康介「精神分析における原因と対象」(『精神分析と実存——実存思想論集〈31〉』理想社、35-60 頁、2016 年)
- 4) *Le séminaire V: Les formations de l'inconscient 1957-1958*, Paris, Seuil, 1998, p. 382. [『無意識の形成物（下）小出浩之・鈴木國文・菅原誠一訳、岩波書店、2006 年、198 頁】
- 5) 桑原旅人「ジャック・ラカンにおける「部分的なもの」——ファルス、欲望、アガルマ、欲動——」(『言語情報科学』言語情報科学研究、第 15 号、125-141 頁、2017 年)

「大他者における欠如のシニフィアン」と「対象 a」
——ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の理論的意義——（桑原）

- 6) ジークムント・フロイト「夢解釈 I」(『フロイト全集 4』所収) 新宮一成訳、岩波書店、二〇〇七年、341 頁。
- 7) フロイト『フロイト 1887-1904 フリースへの手紙』河田晃訳、誠信書房、2001 年、284 頁。
- 8) ジークムント・フロイト「夢解釈 I」341 頁。
- 9) 同書、同頁。
- 10) V, p. 403. [228 頁 (下)]
- 11) V, p. 400. [233 頁 (下)]
- 12) Cf. John P. Muller. "Psychosis and Mourning in Lacan's Hamlet", *New Literary History*, Vol. 12, No. 1, *Psychology and Literature*, Johns Hopkins University Press, p. 147.
- 13) V, pp. 401-402. [226 頁 (下)]
- 14) V, p. 414. [246 頁 (下)]
- 15) Cf. 「オイディップス的犯罪は、無意識においてオイディップスによって犯されます。ハムレットにおいて、オイディップス的犯罪は知られています。」(VI, pp. 288-289)
- 16) III, p. 111. [159 頁 (上)]
- 17) V, p. 146. [214 頁 (上)]
- 18) Cf. Bruce Fink, *Reading Hamlet with Lacan, Lacan, Politics, Aesthetics*, ed. by Willy Apollon and Richard Feldstein, New York, State University of New York Press, 1996.
- 19) *Le séminaire XXIII: Le sinthome 1975-1976*, Paris, Seuil, 2005, p. 56.
- 20) Cf. William Shakespeare, *Hamlet*, ed. by Willy G. R. Hibbard, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 258-286.
([ウィリアム・シェイクスピア「ハムレット」(『シェイクスピア全集 23』所収) 小田島雄志訳、白水社、1983 年、157-158 頁])
- 21) Cf. Shakespeare, op. cit., p. 254. [一二四頁])
- 22) Cf. 「幻想の対象は他者性、イメージかつ情念であり、その場を通してある他者は主体が象徴的に奪われるものの場を占めます。」(VI, p. 70)
- 23) ラカンによれば、オフィーリアは真理の在処を不定することによってハムレットを惑わす「仮装した女の子」(VI, p. 357) である。この主張はジョーン・リヴィエールの一九二九年の論文「仮装としての女性性」に依拠している (Cf. Jorn Riviere, "Womanliness as a Masquerade," in *Formations of Fantasy*, eds. Victor Burgin, James Donald, & Cora Kaplan, London; Methuen, 1986, pp. 35-44. この論文の初出は *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 10, 1929)
- 24) Shakespeare, op. cit., p. 244. [114-115 頁])
- 25) ジークムント・フロイト「喪とメランコリー」(『フロイト全集 14』所収) 伊藤正博訳、2010 年、284 頁。
- 26) Cf. 「オフィーリアに対するハムレットのこの態度のなかに、我々が先ほど指摘した夢幻的関係（対象へと向ける幻想、倒錯的な側面）のこの不均衡の痕跡を見いだします。」(VI, p. 380)
- 27) 前オイディップス的関係とは、子と母の原初的な関係性のことである。
- 28) ただ、たとえば河合祥一郎(『謎解き「ハムレット」』三陸書房、2000 年)など、「尼寺 nunney」に壳春宿の含意を読み取ることに関しては強い反発がある。
- 29) Cf. 「ファルスは、根源的に性的欲望の対象としての主体であり、この対象は、我々が多産性の法と呼

「大他者における欠如のシニフィアン」と「対象 α 」
——ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の理論的意義——（桑原）

ぶものに屈します。」(VI, p. 508)

- 30) Cf. 「対象 α は、余り、残滓、あらゆる要求の幅外（余白、縁 marge）であり、このいかなる要求も汲み尽くすことはできません。」(VI, p. 441)
- 31) ただ、「このシニフィアンは大他者の次元では分節化できない」(VI398) とラカンが強調していることはここで指摘しておかなければならぬ。大他者には欠如が存在するからである。
- 32) Cf. Jacques-Alain Miller, « D'un autre Lacan », *Ornicar?*, no. 28, pp. 49-58, 1984.
- 33) Cf. 向井雅明『ラカン入門』筑摩書房、2016年。
- 34) 本稿は、日仏哲学会 2016 年秋期大会での発表を加筆・修正したものである。

« Le signifiant du manque dans l'Autre » et « l'objet petit *a* »
La valeur théorique du commentaire d'*Hamlet* par Jacques Lacan

Tabito KUWAHARA

Le commentaire d'*Hamlet* dans *Le désir et son interprétation* constitue le point de départ dans l'analyse tragique par Lacan. Ce commentaire ne se limite pas à expliquer le drame, mais propose aussi une théorie. Dans cette théorie, le « Nom du père » en tant que « l'Autre dans l'Autre » est déclassé d'une position de la vérité absolue qui peut compenser le manque du sujet. Lacan exprime cette situation comme « le signifiant du manque dans l'Autre », qui s'écrit « S(A) ». Et puis c'est dans ce séminaire que Lacan introduit « l'objet petit *a* » pour la première fois. Il constitue le reste de l'Autre, c'est-à-dire la suppléance du « Nom du père » déchu. Nous proposons l'idée que la valeur théorique du commentaire d'*Hamlet* par Jacques Lacan est une introduction à la théorie de Lacan du « S(A) » et de « l'objet petit *a* ».

ドゥルーズの自然哲学序説

小林 卓也

問題の所在¹⁾

ジル・ドゥルーズ（Gilles Deleuze 1925-1995）の自然哲学とはなにか。本稿はこの問いに応えるための準備に充てられる。つまり、この問い合わせによって前提とされている、ドゥルーズの自然哲学の存在の有無こそが、そもそも問われるべきであるということだ。

熱力学や発生学、分子生物学への言及がいたるところに見出される初期の著作『差異と反復』(1968)は、自然科学に準拠した自然主義だということもできる。あるいは、後期の著作である『千のプラトー』(1980)におけるスピノザ哲学の「生態学」的解釈、『斐』(1988)で論じられるライプニッツの自然哲学には、あきらかに自然哲学への志向を読み取ることができるだろう。しかし、ドゥルーズの哲学それ自体をただちに自然主義ないし自然哲学とするには問題がともなう。というのも、これらの語に一義的な定義がないことは措くとしても、そもそもドゥルーズ自身が自らの哲学を自然主義ないし自然哲学として明言してはいないからだ。周知のように、晩年ドゥルーズは、フェリックス・ガタリとの残された共同作業として、ある種の自然の哲学（une sorte de philosophie de la Nature）に再び着手することを挙げていたが（PP, p. 212）²⁾、刊行された著作内においてそれが体系的に取り組まれた形跡はない。

ならば、そうである以上、ドゥルーズの自然哲学について議論するためには、それに先立ち、われわれの側によってこれを再構成する必要がある。本稿では、自然科学が明示的に議論構成の中心に据えられる『千のプラトー』において、自然という主題が前景化されている事実に着目する。そして、そこで論じられる地質学の議論は、自然科学の単なる応用ではなく、むしろ、『差異と反復』以来、ドゥルーズが提起していた哲学的企図への応答であり、さらにそれは『哲学とは何か』(1991)における中心概念へと結実することを示す。このように、自然という主題がドゥルーズ哲学の変遷においてたどった道筋を示すことで、そこに、ありうべきドゥルーズの自然哲学が再構成されるべき方向を見出すことが本稿の課題となる。

1.『差異と反復』における哲学的企図：差異の要請と反復の概念化

自然哲学ないし自然主義という観点からドゥルーズ哲学全体を見渡したとき、精神分析家であるフェリックス・ガタリとの共著『千のプラトー』において自然科学が明示的に援用され、自然という主題が前景化されていることは注目に値する。しかし、それに先立つドゥルーズの主著『差異と反復』には、すでにこれらを要請する論点が提起されていたように思われる。本章では、『差異と反復』におけるドゥルーズの哲学的企図を確認し、そこから、『千のプラトー』における自然科学的議論の要請へと直結する論点を取り出しておきたい。

『差異と反復』には概して二つの企図がある。第一に、カント哲学を仮想敵とし、経験の可能性の条件としての直観の形式（時間と空間）およびカテゴリー（悟性概念）を介して与えられる現象へとわれわれの経験を切り詰める哲学を「表象の哲学」とし、これを批判すること、第二に、この表象の哲学が対象化しえないものを掬い取る「差異の哲学」を構築することである。

なぜ表象の哲学が批判されるのか。それは、そこでいわれる可能的経験の条件としてのカテゴリーが「実在（*le réel*）に対してあまりに一般的であり、あまりに広すぎる」（DR, p. 94）からであるとドゥルーズはいう。ここでカテゴリーに対置される実在（*le réel*）として想定されているのは、たとえば、内包量（*la quantité intensive*）のように、ある強度がつねに別の強度に関わり、その各々の強度自体もまた、下位の強度間の差異を内包するものであり、これが「それ自体における差異」と呼ばれる。カントに代表される表象の哲学は、この「即目的な不等性、すなわち、強度の差異、差異としての強度のなかに包含され、そこで規定されるような不均衡性（*disparition*）」（DR, p. 287）を、大小といった延長的対立や、延長を満たす質に縮減してしまい、それ自体として取り出すことができない。これに対しドゥルーズは、この強度的な差異こそがわれわれに経験的な所与を与える「現象の充足理由、現れるものの条件」（DR, p. 287）であるとし、この差異それ自体を掬い取る「差異の哲学」の構築を要請する。

ではどのように差異の哲学は構築されるのか。ドゥルーズは、表象の哲学が「差異によって肯定される世界」を取り逃す原因是、それが、「唯一の中心、單一で消失点へと向かうパースペクティブしかもっていない」（DR, p. 78）ことにあるという。再びカントに典型的なように、表象作用においては、概念の同一性が「一方では表象されるものの即自（AはAである）を構成し、他方では表象するものの対自（我=我）を構成している」（DR, p. 79）。すなわち、統覚としての主觀と、対象となる感性的多様は、概念の同一性のもとで互いの單一性を担保し合う。こうした概念の同一性に依拠する限り、同一の対象と同一の主觀はつねに担保され続け、たとえ視点を無限に増やそうとも、差異は、同一の否定や限定としてしか捉えざるをえず、結果的に單一の世界へと収束することになる³⁾。ドゥルーズが提起する差異の哲学は、したがって、こうした表象の哲学とは対照的に、「事物は決して同一のものではなく、見る主体の同一性と同様に、見られる対象の同一性も消失するような差異のなかで、それは引き裂かれるのでなければならない」（DR, p. 79）と主張することになる。すなわち、差異の哲学は、概念の同一性に依拠する表象作用を破棄することにより、差異が他の諸々の差異に関わり、差異が他の差異から自らを差異化することでつねに差異を生産し、散逸し続ける世界を要請する。

差異は基本元素、すなわち、最終単位とならなければならず、差異はしたがって、差異を同定するのではなく、それを分化させる他の諸差異へと差し向けられるのでなければならない。セリーをなす各々の項はすでに差異であるので、他の諸項とともに変化する関係のなかに置かれ、これによって中心と収束を欠いた他の諸セリーを構成するのでなければならない。（DR, p. 79. 強調は引用者による。）

差異の哲学が要請するこうした世界は、ある種の薬理学的效果、あるいはめまいに近似した錯乱した世界となるが、ドゥルーズの意図は、そうした世界のただなかにあって、そこにおける差異それ自体を「単に概念外のものとして提起する」のでも、また、「空間と時間から無関係なもののかに落ち込ませる (*tombant dans l'indifférence de l'espace et du temps*)」(DR, p. 36) のでもない仕方で取り出すことにある。そして、この役割を担うものこそ、『差異と反復』の書名に差異と並置される「反復」にほかならない。

『差異と反復』における反復概念については、稿を改めて詳細に論じられるべきだが、本稿で指摘しておくべきは、ドゥルーズが反復を「概念なき差異」(DR, p. 36) として定義していることである。同一の概念のもとで表象される対象間の反復が「あるがままの (nu) 反復」とされるのに対し、ドゥルーズが提起すべき反復は、「服を着込み、仮面を着け、偽装するとともに、それ自体が形成される着衣の反復」(DR, p. 37) であるとされる。それは、自らを偽装しつつ、「等しくないもの、共通の基準をもたないもの、あるいは対称性をもたないものの上に基礎づけられる」(DR, p. 36) と同時に、「自らを形成しつつ、自らがそのなかへと置われる、あるがままの (nu) 反復を構成する」(DR, p. 37)。これが意味するのは、反復とは、差異が差異を生み出し、差異が差異へと送り返され、差異のなかに差異が内包されるその運動性を概念化したものであり、差異と反復はつねに共役関係にあるということである。すなわちドゥルーズは、「中心と収束を欠いた」散逸する世界のただなかにあって、差異を生み出す運動に即応して変動しつつ、その効果として概念的反復を構成する「もっとも深い秘密の反復」(DR, p. 37) として反復を定義している。

ここから明らかなことは、差異の哲学は、経験の条件づけという超越論哲学の企図を継承しつつも、そこにおける経験の可能性の条件としてのカテゴリー（悟性概念）に替えて反復を置き、経験的所与を与える実在としての差異を掬い取る実在的条件としてこれを文字通り概念化しているということである。すなわち、差異の哲学は、実在としての差異と概念としての反復によって、表象の哲学における唯一の中心としての主観と、これに相関する対象への収束を導く概念の同一性を「脱根拠化」(éffondrement) することを企図している。しかし反復概念に見いだされるのは、この脱根拠化から結果する、差異それ自体が無限に差異を算出する即目的な不均衡性から成る世界を、いっさいの概念から独立した実在や直接的経験、あるいは無秩序で無差異のカオスとして要請することなく、そこにある種の単位性を確保するという意図であるといえるだろう。

認識主観に準拠するカント哲学の「人間主義」を脱する (déshumanisation)⁴⁾ことで、これを解体し、反復概念によって、同一性や中心なき世界にある種の単位性の確保することが『差異と反復』におけるドゥルーズの哲学的企図であったとすれば、『千のプラトー』はこれを引き継ぎ、そこにおける自然科学の議論の導入によってこれに応答することになるだろう。

2. 自然内部における実在的経験の条件の探求

すでに指摘したように、ドゥルーズとガタリの共著『千のプラトー』では自然科学の議論が多用されているが、とりわけ着目されるべきは、「BC1000年——道徳の地質学」で試みられる「地層」(strata) ないし「地層化」(stratification) の概念化である。そこでは、地質学の議論のなかに、ア

アンドレ・マルティネの二重分節論、ルイ・イエルムスレウの言理学 (*glossématique*)、遺伝学を主とした生物学の知見を読み込むことで、『千のプラトー』全体にわたって展開される議論の一般的モデルが作り上げられている⁵。本章では、この一般的モデルが、哲学への自然科学の応用であるよりもむしろ、『差異と反復』以来のドゥルーズの哲学的企図の完遂として理解されるものであることを確認したい。

地層 (strates) とは、「一方が他方に対する基層 (substrate) の役をはたす」(MP, p. 54) 二つの層から成るとされたのち、その成り立ちに次の二種類があることが指摘される。

地質学的な地層において、第一の分節化とは「堆積」 (*sédimentation*) であり、これは、統計的な順序にしたがって、ひとまとめりの環状の堆積物 (*des unités de sédiments cycliques*) を積み上げる。すなわち、砂岩 (*grès*) と片岩 (*schistes*) が相互に継起するフリッッシュ堆積物 (*flysch*) である。第二の分節化とは、「褶曲」 (*plissement*) であり、これは、安定した官能性をもつ構造 (*structure fonctionnelle*) を確立し、堆積物 (*sédiments*) から堆積岩 (*roches sédimentaires*) への移行を保証する。(MP, p. 55)

ここで地層が第一、第二の分節化と形容されているのは、言語学者アンドレ・マルティネの「二重分節論」 (*la double articulation*) に由来する。マルティネによると、任意の文は、有意義な語や単語 (形態素) (第一次分節) と、それらを構成する音素や音韻規則に分けることができ (第二次分節)、前者が物理音や文字などの実質 (*substance*) を担うのに対し、後者はそれらの結びつきを可能にする形式 (*forme*) となる。しかし、ドゥルーズとガタリは、地層においては、「これら二つの分節化のうち、一方が実質に、他方が形式に割り振られることはない」 (MP, p. 55) という。なぜなら、堆積と褶曲いずれの側にも、各々に固有の実質と形式の区別が見出されるからである。堆積物を構成するのはその要素となる粒子の集合であり、これが堆積物の実質を成す。ところで当の実質は、そこに含まれる分子の数を決める形式であるアボガドロ定数によって定義される。「実質とは形式化された物質以外のなものでもない」 (MP, p. 55)。一方、褶曲作用によって生じた変成岩 (堆積岩) は、堆積物とは異なる分子構造を形式とする実質をもつだろう。

ところで、マルティネの二重分節論が実質と形式の排他性を強調するのに対し、ドゥルーズとガタリが意図するのは、二重に分節化される地層のあいだに連續性を見出すことである。そのために援用されるのが、「素材 (*matière*)、内容と表現 (*contenu et expression*)、形式と実質 (*forme et substance*)」という観念によってさながら解読格子とでもいうべきもの (*tout une grille*) を構成することができた」 (MP, p. 58) イエルムスレウの言理学 (*glossématique*) である。イエルムスレウは、ソシュール言語学におけるシニフィアンとシニフィエを表現と内容という語に代替し、そのそれに割り当てられていた形式と実質という語を、表現と内容の各々に取り込むことで、表現の形式と実質、内容の実質と形式という概念的区別を導入する。これら四つの区切り (*compartiments*) のあいだに類似関係や推移法則を、あるいは任意の区切り同士のあいだに写像関係を見出すことによって、表現の形式を重視する従来の言語学が心理主義的なものとして排除してきた「聴覚映像」

や「概念」といった内容をも対象としうる「内在的な言語学の方法 (la linguistique immanente)」(Hjelmslev, op.cit., p. 45.) の構築を意図したのが言理学であった。

ドルーズとガタリは、こうしたイエルムスレウの概念を、先の地質学の議論にいわば上書きする。すなわち、いまだ地層化されていない原子以下の素粒子、「純粹状態の強度」に素材 (matière)、形式化された素材である実質に内容 (contenu)、そして、何らかの構成物の「官能性（機能的）構造」(MP, p. 58) である形式に表現 (expression) が割り当てられる。いかなる地層であれ、その地層を組成する分子構造 (moleculaire) が問題となる場合には表現が、分子構造にともなう地層の総体 (molaire) が問題となる場合には内容が焦点化される。ところで、堆積物から堆積岩への移行を考えた場合、堆積岩とは、堆積物において環状に結合していた分子結合が、高温・高圧などの外的要因によって分解され、変化することで褶曲作用を引き起こし、これによって生じる変成岩のことである。このとき、堆積物における分子集合の構造（内容の形式）の変化によって生じたあらたな分子構造が堆積岩の表現となり、その分子構造（表現の形式）にはあらたな分子集合（表現の実質）がともなうが、そこには、先の堆積物の分子集合（内容の実質）がその部分として含まれることになる。つまり、表現と内容という実在的区別 (distinction réelle) のなかに、実質と形式という心的な (mentale) 区別が導入されることにより、その内部にずれと変質を含みながら、一方から他方へと漸進的な連続性が打ち立てられるということである。「それゆえに、内容と表現のあいだ、表現と内容のあいだには、水準、均衡、交換の媒介的状態 (états intermédiaires) があり、地層化されたシステムはこれらを経由する」(MP, p. 59) とドルーズとガタリは主張する。つまり、彼らは、内容と表現のあいだに、形式と実質によって構成される「中間的状態の多様体」を確立することで、両者の連続的推移を可能にするものとして地層化作用を概念化しているということだ。

地層化の概念はさらに展開される。すなわち、表現と内容、形式と実質からなるこの地層化作用は、地質学を離れ、身体組織や細胞の形成、進化（系統発生）と発達（個体発生）といった有機的組織化、さらには人間の言語組織の形態形成の発生、その統一性と多様性を説明する一般的モデルとして展開される⁶。ここでは概略だけを述べるにとどめる。形式化された素材によって作られる内的環境を中心とし、そこから周辺へ向けて、別の構成体を相対的な外部として形成する地層が「上位層（付帯層）」(épistrates)、これとは逆方向に、中心となる環境が「側面からまた側面へと、互いに還元不可能な形態とそれに付加された環境へと断片化される」(MP, p. 68) 地層が「傍層（遮層）」(parastres) と呼ばれ区別される。地層は、これら上位層と傍層から成り、そこには「同時的な加速と遮断、相対的な速度 (des vitesses comparées)、再領土化という相対的な領域を創造する脱領土化の差異」(MP, p. 73) が含まれる。こうした地層化の運動が「統合態」(Ecumène) と呼ばれるのに対し、地層化の運動から逸脱し、形式化されない物質の状態へと向かう運動が「絶対的脱領土化」と呼ばれ、この先に「存立平面」(plan de consistance) ないし「平面態」(planomène) として区別される領域を形成する。充てられている用語だけを確認しておくならば、統合態と平面態（存立平面）を両極とし、それらのあいだにあって、統合態の側へ向かい、地層内における内容と表現の接合や関係づけ、上位層と傍層の区別を操作するのが「機械状アレンジメント」(agencement machinique) であり、これと重なりつつ平面態（存立平面）の側へ向かい、形式と実質から引き出

された強度に対して連続性を作るのが「抽象機械」(machine abstraite) とされる (cf. MP, p. 90-91)。

ここまですでに明らかなように、『千のプラトー』で論じられている地層、地層化とは、物理的事物としての地層の組成を説明するものではない。それは、物理的事物から人間存在にわたり、われわれのあらゆる経験を成立させる超越論的原理として概念化されている。この意味でそれは、超越論哲学と軌を一にしているのだが、ここではもはや、認識主観としての人間は、独立したいかなる特権的な位置も占めてはいない。そればかりではなく、『千のプラトー』における人間的形象は、有機体的な地層として地層化の運動のなかに含まれる一部分にすぎない。そして『千のプラトー』は、『差異と反復』が表象の哲学を解体し、差異と反復の共役関係を見出したところに地質学の議論を置き、地層化という自然の内的構成運動によってこれを捉えなおしている。したがって、『差異と反復』から『千のプラトー』への過程は、表象の哲学の脱人間化の試みから、いかなる人間的特権性も含まない自然の内部に諸概念の自律的運動性を見出す、いわば「非人間主義」(inhumanisme)⁷⁾へといたるそれとして理解することができるだろう。

では、『千のプラトー』においてこのように自然という主題が前景化されることで、ドゥルーズの哲学的企図はどのような変化を被ることになるのか。まず、『差異と反復』では反復概念が差異の哲学における超越論的原理、カテゴリーの役を担っていたが、これが内容と表現、形式と実質という要素概念から成る地層化の概念に取ってかわられる。地層化におけるこれら要素概念によって確立されるのが「中間的状態の多様体」であったことを考へるならば、『差異と反復』における実在としての差異はこれに対応するだろう。その結果、地層化においては、もはや、差異と反復という単一概念同士の共役関係ではなく、地層化の運動の内部で、それを構成する諸概念である内容と表現、形式と実質によって、いかなる差異がどのように生み出されるのかということが問われる事になる。というのも、表現と内容のあいだに構成される連続的多様体は、内容と表現各々における形式と実質の組み合わせ、それらのあいだで取りもたれる伸長、遮断、加速、遅延といった関係に相対し、規定されるものとなるからだ (cf. MP, p. 92)。すなわち、反復概念が地層化の概念によって複合化されることにより、実在としての差異もまた、その内実がいわば質的に充実化されることになる。この意味で、地層化の概念化とは、『差異と反復』以来の超越論哲学の脱人間化を継承するものであると同時に、自然の内的運動性によってこれを完遂するものであると考えるべきであろう。自然という主題がドゥルーズ哲学において前景化される意義はここにある。そして、このドゥルーズ哲学の過程は、最終的に、『哲学とは何か』へといたり、「内在平面」の概念化を帰結することになる。

3. 哲学への自然の問題の再導入：「内在平面」の概念化

よく知られているように、『哲学とは何か』においてドゥルーズとガタリは、「哲学とは、より厳密にいえば、諸概念を創造する (créer des concepts) ことを本領とする学科である」(QP, p. 10) と定義したうえで、これら諸概念がそこに包含され、互いに関係を取りもつことになる「平面」を要請し、これを「内在平面」(plan d'immanence) と呼ぶ。

内在平面はひとつの概念ではないし、あらゆるすべての概念の概念でもない。（中略）諸概念（les concepts）は上昇し下降する多様な波のようなものだが、内在平面はそれら〔諸概念〕を巻き込み繰り広げる單一の波である。（中略）エピクロスからスピノザ（驚異的な著作の第五部）にいたるまで、スピノザからミショーにいたるまで、思考の問題とは無限の速度のことであるが、しかしそれは、それ自体において無限に運動する環境、平面、真空、地平を必要とする。（QP, p. 38）⁸⁾

科学が閑数によって認識し、芸術が感覚を用いて作品を創作するのに対し、哲学者は諸概念（les concepts）を創造することによって思考する。そして、これらの諸概念が互いに関連し、連接されることを保証する地平が内在平面と呼ばれる。哲学者が諸概念を創造することによって思考を開始するとすれば、内在平面とは、それに先立ち、当の哲学者によって暗黙的に前提とされている「前哲学的な平面」（QP, p. 57）である。この意味で、内在平面は、概念によっては思考することのできない「思考のイメージ」（QP, p. 39）、概念なきイメージであるとともに、概念的思考に先立ってこれを可能にする「哲学の内的な条件」（QP, p. 43）として要請される。哲学者に固有の内在平面が「思考に権利上帰属するもの」（QP, p. 54）とされていることからも分かるように、内在平面は、引用部分において複数形でいわれる諸概念を関係づけ、その結びつきを保証するカテゴリーと解することができる。それはもはや、その適用範囲を認識と経験に限定するカント哲学とは異なり、哲学的思考の可能性の条件とされているとはいえ、ここには『差異と反復』（反復概念）、『千のプラトー』（地層、地層化概念）、『哲学とは何か』（内在平面）と連なる超越論哲学の探求というドゥルーズの哲学的企図の継承と概念の変遷を認めることができるだろう。

内在平面の概念は、個々の哲学者の思考に適用されるだけではない。さらに、それに対する姿勢の相違によって哲学史が整理されることになる⁹⁾。そして、そこで再び、地質学の議論が用いられていることに注目されるべきである。ドゥルーズとガタリは、内在平面が層（les feuillets）から成るとしたうえで、層のあいだの分離と合流によって、哲学者の概念間の近接、類似が測られるとして、これによって通時的な哲学史とは異なる哲学の「層位学的な時間」（un temps stratigraphique）を提起する。

それ〔哲学の時間〕は層位学的な時間であり、そこにおいて前と後は、もはや重ね合わせの順序を示しているだけである。ある特定の道（運動）がとる向きや方向は、いくつかの道が消失したことによる、いわば近道か回り道でしかない。湾曲の変動は、ひとつの湾曲あるいは他の複数の湾曲の変形としてしか現れない。つまり、内在平面の階層（couche）ないし層（feuillet）はかならず、他の階層や層に対して上にあるか下にある。（中略）現在、乾燥しており平坦な地面が、しかじかの様相や組成をもつためには、今なお、山がここに隆起し、川が向こうへと流れているのでなければならない。なるほど、きわめて古い階層が再び上昇し、それを覆っていた累層（formation）を横切って道を切り開き、現在の階層の上に直接露出し、そこにあらたな湾曲が連絡されるということがありうる。さらに、検討される地域によって、重ね

合わせは当然同じものではなく、同じ順序をもつわけではない。哲学的時間とはこのように、前と後を排除するのではなく、それらを層位学的な順序のなかで重ね合わせる、共存する壮大な時間なのである。それは、哲学の歴史と交わりながらも混同されることのない、哲学の無限の生成である。（QP, p. 58）

個々の philosophers は、固有の概念創造と、その哲学に内在しこれを可能にする前哲学的平面によって規定される。しかし、この前哲学的平面は、他の複数の philosophers のそれと連関しあっており、その類似性、近さや遠さに従って、互いに区別されることもあれば結びつくこともある。温度や気圧といった地層を取り巻く環境の変化、あるいは、近接する別の地層との合流やそこに生じる圧力によって、あららしい地層の上に古い地層が隆起するのと同じように、哲学の思考は、通時的に把握される哲学的な時間の流れを逸れ、層位学的に重なりあう時間のなかで何度も回帰するものとして解されている。あらゆる平面が互いに共存し、連関しあうとともに、互いの平面どうしが取りもつ関係にしたがって、たえず隆起と沈降、弯曲や硬化を繰り返す内在平面に固有の時間が哲学の時間性として見出されるがゆえに、「哲学は歴史ではなく、生成である」（QP, p. 59）と主張される。

『千のプラトー』において提起された地層化の議論が、『哲学とは何か』における内在平面へと帰結していることは明らかであろう。これが意味するのは、自然内部における構成の問題が、『哲学とは何か』にいたり、まさに哲学という背景そのものを理解するための根幹に据えられたということである。すなわち、ドゥルーズ哲学において自然という主題は、超越論的原理（カテゴリー）の探求という『差異と反復』以来の哲学的企図に応えるものであるとともに、『千のプラトー』で論じられた自然内部における構成の問題は、従来の哲学史を解体するとともに、哲学という固有の領域を確保し、哲学的思考に固有の時間性をもたらす内在平面の概念化を促すようドゥルーズ哲学を導いたということである。自然という主題が哲学の根幹に置かれ、自然内部における構成の問題が哲学の固有性にかかわる問題として理解されている限りにおいて、そして、この問題に取り組む限りにおいて、ドゥルーズ哲学は自然哲学でありうるといえるだろう。

結論

ドゥルーズの自然哲学は存在しない。事実、1980年10月21日付の手紙においてドゥルーズは、「ピュシス（physis）はあなたの著作のなかで重大な役割を果たしているように思う」というアルノー・ヴィラニの問い合わせに応じ、その正しさを認め、ピュシスを大文字の自然（Nature）に置き換えたうえで、「私は自然のある観念をめぐって逡巡していると思いますが、この着想を直接考察するにはいまだ至っておりません」（LAT, p. 77）と応答している。かつてドゥルーズは「自然とは何か」と問うこともなくなければ、自然を哲学的考察の対象としたこともない。この意味で、ドゥルーズの自然哲学は存在しない。しかし、本稿が主張してきたのは、ドゥルーズにとって自然という主題は、つねにその思考を触発し、ときにその哲学の変動や深化を促す問題（problème）として理解されるべきであるということであった。自然という主題が、ドゥルーズのそれを含む哲学の根幹に据えられ、さらに自然内部の構成の問題が、ドゥルーズのそれを含む哲学体系の内的組成の解明に

寄与するものである限りにおいて、ドゥルーズ哲学は自然哲学でありうる。しかしそれは、自然を対象とする自然哲学でもなければ、自然科学に準拠する自然主義とも異なるものとして再構成されねばならない。本稿は、そのありうべきドゥルーズの自然哲学に向けて問い合わせを発するための準備作業を終えたにすぎない。

注

- 1) ドゥルーズおよび、ドゥルーズとガタリの著作からの引用・参照に関しては、引用直後に以下の略号で表記した著作名とページ数の順で指示する（例：(DR, p. 8)）。訳文については邦訳を参照したが、変更した場合がある。DR : *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968. LS : *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. MP : *Mille plateaux* (avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1980. PP : *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990(2003). QP : *Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 2005(1991). LAT : *Lettres et autres textes*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2015.
- 2) 同箇所に着目し、ドゥルーズの自然哲学の可能性を論じたものとして、米虫正巳「自然哲学は存在し得るか——シ蒙ドンと自然哲学（上）——」、「思想」4月号 No.1032 所収、岩波書店、2010年、および、Jérôme Rosanvallon et Benoit Pretescaille, *Deleuze-Guattari à vitesse infinie* vol. I, Paris, Ollendorff & Desseins, 2009. がある。
- 3) 『差異と反復』におけるカント哲学の統覚、および「知覚の予料」に対するドゥルーズの批判については、拙論 “The Aesthetics of Nature in Deleuze's Philosophy”, in *Philosophy Study*, Vol. 3, No. 9, DAVID PUBLISHING, 2013, pp.880-887. を参照。
- 4) LS, p. 352.『意味の論理学』所収の「ミシェル・トゥルニエと他者なき世界」が提示する、カントの超越論哲学における「可能的なもののカテゴリー」(LS, p. 356) が崩壊し、現象学における他者構造が喪失することで見いだされる、「リビドーと自由な元素の出会い、コスモス的なエネルギーと〈元素的な大いなる健康〉の発見」(LS, p. 352) は、本稿で後に検討する自然という主題を予期させるものであるとはいえ、それはあくまでも「倒錯者の世界」として記述されている。すなわち、『差異と反復』と『意味の論理学』におけるドゥルーズの企図は、あくまでもカント的な超越論哲学の解体に重心が置かれているのであって、そこでの人間科学と現象学への批判的言及の過多は、これに起因するだろう。
- 5) 「地層」は、イェルムスレウの論文「言語活動の地層化」(1954) で導入された概念であるが、それは、1869年に公刊されたマックス・ミューラーによる同タイトルの著作からの借用であることが明記されている (Louis Hjelmslev, « La stratification du langage », in *Essais linguistiques*, Paris, Minuit, 1971, p. 46)。地層は、言語記号や言語体系を構成する要素のあり方が、地層のように重なり合うことを示すメタファーである。また、地層化を議論するにあたりドゥルーズとガタリは、フランソワ・ジャコブ「生物学における言語学モデル」(1974) を参照しているが、そこではローマン・ヤコブソンに拘りながら、言語学と遺伝子学（分子生物学）のあいだにある方法論的な相同意が主張されている (cf. François Jacob, « Le modèle linguistique en biologie », *Critique*, 322, Paris, Minuit, 1974, pp. 197-205)。後に指摘するように、ドゥルーズとガタリは、地層化の概念を、物理的な地層化作用から有機体の発生へと拡張している。しかし、

遺伝学の議論はイェルムスレウの側では論じられない一方、地質学的メタファーはジャコブの側にはない論点であることから、ドゥルーズとガタリは、後者を前者のメタファーのなかに読み込むことで、地層化を概念化したと考えられる。

- 6) 有機的組織においては、ヌクレオチドの塩基配列が表現にあたるが、これは内容である蛋白質に依存せず自立している点で、表現と内容が相関する地質学の物理化学的組織とは区別される。さらに、言語表現は、時間的に展開される線形性を備えている点において、コードの複製を行う空間的な有機的組織から区別される。また、ピエール・モンテベロは、これら物理化学的領域、生物学的領域、心理的（言語的）領域の三つの区別をドゥルーズとガタリが、それぞれ実在的・形相的区別、実在的・実在的区別、実在的・本質的区別とし、各々に固有の作用に帰納的（inductive）、形質導入的（transductive）、翻訳的（traductive）という形容を充てている点にシモンドンの影響を見るとともに、「形質導入」の概念をこれらすべての体系に共通の個体化作用と解するシモンドンとの差異を指摘している（Pierre Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p.166）。ただしモンテベロの議論には、内容と表現のあいだにあって、それらのあいだに連續性を構成する形式と実質の役割という論点はまったく欠けている。
- 7) 鈴木泉「非人間主義の哲学：ピエール・モンテベロの仕事をめぐって」、『死生学研究』第9号所収、東京大学グローバル COE プログラム「死生学の展開と組織化」、2008年、pp. 83-84。「非人間主義」とは、モンテベロの思索を紹介するにあたり、鈴木泉氏によって提唱された呼称である。これは、従来の哲学のように人間存在の本質なるものを想定せず、むしろこれを効果として生み出している「人間を形成してきた力、つまりは人間の中に眠っていた力」を、人間主義との二項対立に陥らせることなく思考することを意図した呼称であり、本稿における語法もこれを踏襲している。
- 8) 内在平面を論じる部分に、タレスやヘラクレitusといった前ソクラテス期の自然哲学者が引き合いに出されていることに加え、内在平面がもつ二つの面が「《思考》と《自然》、《ビュシス》と《ヌース》」であり、「他方のなかへ一方が捉えられ、折りたたまれる多くの無限運動」(QP, p. 41) によって内在平面が織り上げられるとされていることは注目に値する。引用部分において内在平面の始原が「エピクロスから」とされているように、思考と自然、思考と感性の相互的運動による無限としての自然の構成という論点は、60年代にドゥルーズが「ルクレティウスとシミュラカル」において自然主義としてすでに提示していた論点であった (cf. 拙論「ドゥルーズ『意味の論理学』におけるエピクロス派解釈について」、『フランス哲学・思想研究』第17号所収、2012年、pp. 151-160)。本稿で指摘した地層化における表現と内容、形式と実質という論点との対応付けに加え、思考と感性の対比という論点をドゥルーズの自然哲学を特徴づけるものとして稿を改め論じる必要がある。
- 9) 内在平面が、何かに対する「与格」として捉えられ、当の与格に対応するものを超越者や「一者」とするのがプラトンや新プラトン主義者であり、またデカルト、カント、フッサールにおいては、これが意識、統覚、相互的な間主観性として扱われ、その先にサルトルにおける非人称的な超越論的領野が位置づけられる。最終的に、内在平面を何らかの与格として捉えることで、超越をもち込むすべての哲学は否定され、「内在はそれ自身においてしかありえず、したがって内在は、無限の運動によって踏破され、強度的座標によって満たされる平面であることを完全に知っていたもの」(QP, p. 49) としてスピノザが肯定されるにいたる。

La Naturphilosophie chez Deleuze. Préambule

Takuya KOBAYASHI

Dans cette étude, il s'agit d'examiner à quelles conditions ou en quel sens on peut parler d'une Naturphilosophie chez Deleuze. Deleuze et Guattari empruntent à la géologie les concepts de « strate » et de « stratification » dans *Mille plateaux* (1980), et en font un principe transcendental dont dépendent toute les expériences – non pas seulement physiques et biologiques, mais aussi humaines. Il ne s'agit pas seulement d'une application de la géologie, mais bien d'un accomplissement du dessein de refondre la philosophie transcendante, dessein poursuivi depuis *Différence et répétition* (1968). Finalement, dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), ces concepts géologiques sont développés, de même que les concepts stratigraphiques, pour définir la philosophie elle-même. Notre étude affirme que les problèmes ou concepts concernant la Nature ont toujours été au cœur de la philosophie de Deleuze et, dans la mesure où ils contribuent à l'élucidation du système de toute la pensée, que cette philosophie relève bien de la Naturphilosophie.

デリダの倫理形成
——「暴力と形而上学」における〈敵命〉——

鈴木 康則

はじめに

本稿は「暴力と形而上学」において展開された、デリダの「倫理」の成立を見届けようと試みる。その際注目する概念は「敵命(injonction)」である¹⁾。デリダにおける「倫理」を論じるためにには、九〇年代以降のデリダのテクストおよび、デリダにおける「倫理的転回」の有無について考察する必要があるが²⁾、初期デリダにおいても「倫理」観が示されていることに着目したい。

「暴力と形而上学」において、デリダは二つの意味において「倫理」を主題化する。その一つは行為の指針や法といったいわゆる「倫理学」だが、この意味での「倫理」はデリダにとっての探求対象ではない。デリダの関心は「倫理」の条件に向けられるのであり、この意味での「倫理」が「敵命」と関連するのである。

本稿の流れを概観しておこう。まずデリダによる「敵命」がどのような概念として提示されていたかを辿った後で、「倫理」とその条件の関係についてのデリダの見解を検討する。次にデリダによるフッサールとハイデガーの解釈を取り上げる。デリダは「現象学」および「存在の思考」に「倫理」の契機を見出すが、その際奇妙なことに、デリダはフッサールの「倫理学」を考慮しようとはせず、またハイデガーにおける「根源的倫理」にも言及することはない。デリダがフッサールとハイデガーにおいて見出すのは「尊重(respect)」の意義である。デリダによれば「志向性」と「存在の思考」は「現象」および「他者(l'autre)」の「尊重」であって、レヴィナスが強調する「他者」を論じるための欠かせない前提である。ただしデリダが「志向性」や「存在の思考」の重要性に着目するとしても、レヴィナスがフッサールとハイデガーに向けた批判の正当性が損なわれることはない。レヴィナスとフッサールおよびハイデガーに対し、デリダは単に誤りを見出すのではなく、それぞれの哲学的企図の「正当性」において対峙させようと試みている。「現象の尊重」は哲学の最終的記述ではなく、レヴィナスによる哲学への異議申し立てによって、根本から問いただされる。この地点において「問い合わせ」を可能にする観点をもたらすのが、デリダの言う「敵命」なのである。この「敵命」を見出すことがデリダにとってのあらゆる「倫理」の条件なのであるが、「敵命」の意義についてはこれから検討することにしよう。

1. 問いの保持としての「敵命」

本稿が着目する「敵命」は、「暴力と形而上学」において二度言及されているにすぎない。この「敵命」が持つ意義は決して自明ではないが、この論考全体を見据えた場合には見逃せない役割を演じている。以下でその概要を描いてみよう。

デリダによれば、この「厳命」とは「問い合わせが保持されねばならない」(ED 119)というものである。ここでの「問い合わせ」は「暴力と形而上学」の冒頭に列挙されており、簡略化すると「哲学が死んだのか、生きているのか」「思考に未来があるのか」「哲学のなかに確保されたものを起点として、思考は来るべきものなのか」といった内容に整理できるだろう。合田が指摘したとおり、これらの文章はハイデガーを踏まえたものに思われるが(合田 39f)、重要なのは上記の「問い合わせ」が全て哲学がその終焉を迎えたかどうかを問うていることである。

哲学の終焉すなわちその「死」とは、後で論じるように、哲学が機能しなくなる事態であると考えられる(たとえば「ギリシャ的ロゴス」の「死」など)。哲学の発展、言い換えれば何らかの哲学的「問い合わせ」に対して解答を与えることは、それまでの哲学に「死」を与えることでもある。哲学がさまざまな発展を経て、あらゆる問い合わせが解決されてしまったなら、その場合「思考」に「未来」は無く、「思考」は「来るべき」ものでもない。「思考の未来」の有無は、哲学の生死にかかわっていることになる。しかしながらデリダによると、哲学は自らの終焉を問うことができない。哲学の生死についての問い合わせは、「力量を超えた問い合わせ」であり、「哲学に属していない」(ED 118)。

なぜ哲学は自身の生死を問うことができないのか。簡単に言えば、哲学にとって生と「死」は既に前提されてしまうものだからである。哲学にとって「問い合わせ」の発生は、哲学がなお生きていること(「瀕死(moribond)」(ED 117)状態であるにせよ)を意味する。しかし「問い合わせ」に応答し、何らかの解決を与えることで、哲学は「死」に向かう。「死」に瀕してこそ哲学はより発展するとも言えるだろう。デリダが一方で描くのは、フッサールおよびハイデガーの哲学に対してその機能不全、すなわち「死」を宣告したかに見えるレヴィナスである。デリダが他方で描くのは、現象学および「存在の思考」こそレヴィナス哲学の前提となっていることであり、フッサールやハイデガーによって「死」を宣告されるかのように見えるレヴィナスなのである。デリダの目からすれば、レヴィナスとフッサールおよびハイデガーは、互いに「死」を宣告しているかのようであり、言い換えればそれが「終末論」的役割を果たしているとも言える³。このように哲学者たちを対決させるデリダの意図とは、「問い合わせ」を保持すること、すなわち「厳命」に服従し、応答することだったのである。

ここでデリダが服従する「厳命」は「命令(commandement)」とも言い換えられるが、「法」や「命法(impératif)」がかかわるような「倫理の領域」(ED 119)に属するとは考えられていなかったことに注意する必要がある。デリダは「厳命」すなわち「問い合わせ」を保持せよという「命令」が、「倫理的意味」(ED 119)を有する可能性を否定せず、「倫理的法一般」の「正当化」を許すものであるとみなしている。デリダの関心は「倫理」自体ではなく、それに先立つ条件に向けられるのである。「倫理の領域」には属さないはずの「厳命」が、なぜ「問い合わせの保持」という「命令」を告げるのか、そして「倫理学」と区別された意味での「厳命」の「倫理」とはどのようなものか、「倫理」の条件がなぜ「倫理」なのか、これらの点については、第五節で検討しよう。

デリダにおける「厳命」とは実践的なものであって、デリダは「問い合わせの保持」という「命令」を、フッサール、ハイデガーおよびレヴィナスの読解において実践しているとみなすことができる。次節ではデリダの記述における「倫理の領域」、そして「倫理」に先立つとされる次元を辿ってみよう。

2. デリダにおける二つの意味での「倫理」

デリダはフッサールとハイデガーの思考を「起源学(l'archéologie)」と呼ぶ。「起源学」と「倫理」の関係を、デリダは次のように記している。

この起源学では、倫理というカテゴリーは……それ自身とは他なるものに、それに先立ちより根底的な審級に即して整序されている。倫理がそのように切り離され整序されていない場合には、つまり法、決定の権能、他なるものとの連関が起源と一致する場合には、これらのものはそこで倫理的特殊性を失うだろう(ED 121)。

ここでデリダは「倫理」を二つの領域に区分している。まず「カテゴリー」としての「倫理」、すなわち法や規範、価値といった事象を扱う領域としての「倫理」は、それ自体で成立しているのではなく、「倫理」に先立つ「審級」に根を持つ。この「審級」とは「超越論的現象学」における「絶対的」な「諸明証の領域」(ED 179)である。

もう一つの「倫理」とは「起源」を問う思考それ自体であって、このような「起源」の思考においては「倫理的特殊性」が失われるとされている。この箇所に付された注は、デリダの「倫理」についての思考を示しているので、その内容を検討しておこう。デリダはこの注において二つの引用を並べている。一つはフッサール、もう一つはハイデガーのものである。

まずフッサールからの引用は次のものである。「〈理性(Raison)〉は「観照的」「実践的」もしくは美的などと区別されることをよしとしない」(ED 121)¹⁰。この箇所ではフッサールは「倫理学」に言及しているわけではないが、〈理性〉が区別を受け付けないということをデリダは重要視している。フッサールによれば、「理性」はまず「理性」であろうと意志することである。そのように考えれば、「理性」が「観照的」であるか「実践的」であるかという区分は、確かに二次的な後付けに過ぎないことになるだろう。

デリダは上記のフッサールの文章を、ハイデガーと並べている。ハイデガーは「ヒューマニズム書簡」で次の言葉を記していた。「論理学」「倫理学」「自然学」といった語彙は、起源的思考がその消失に向かうときにしか現れない」(HGA 9 316)。ハイデガーによると、「起源的思考」からすれば「倫理学」や「論理学」などの主題化は表層的なものである。デリダがここでフッサールとハイデガーを並べたその企図は興味深いものである。上記の二つの引用と組み合わせることでデリダが示そうとしたのは、フッサールとハイデガーの「起源的思考」においては「倫理」や「論理」というような区分が存在しないということである。「起源学」における「倫理」の不在はレヴィナスにとっては批判対象となるが、デリダにとってはなお考慮の対象となる。というのも、フッサールとハイデガーの「起源的思考」には「倫理」は存在していないはずなのだが、デリダが解釈する「起源的思考」には「倫理」の条件が含まれているからである。これはデリダによる解釈が浮かび上がりせる論点であり、フッサールとハイデガーの意図とは異なるものであることに注意せねばならない。

3. フッサールにおける「尊重」

本節ではデリダのフッサール解釈において、「起源学」が「倫理」の条件を提供したとされる論点を確認しておく。デリダの関心は、「倫理の領域」とそれに先立つ次元の区別に向けられている。デリダはレヴィナスの強調する「他者の尊重」に先立つ次元として、「志向性」および「観照的意識」を取り上げている。

まずデリダが着目するのは、「フッサール的地平の無限性」(ED 177)と「志向性」における対象の現出である。地平において対象が志向的に現出することは、自己との合致というわけではなく、非適合の承認であるがゆえに、「外部性を尊重すること(respecter l'extériorité)」(ED 177)である。「根源的非現前(non-présence originale)」(ED 182)としての「共現前(appréSENTATION)」は、「他者」を「他者」として扱うことに他ならない⁵⁾。この場面においてデリダは「尊重」を語る。

志向性は尊重そのものではないだろうか。他者(l'autre)の同への永遠の還元不能性ではないだろうか。それでもやはり、この他者は同に対して他者として現れるのだ。なぜなら、他者としての他者のこの現象なしでは、可能的な尊重はないだろうからだ。尊重という現象(phénomène du respect)は現象性の尊重(respect de la phénoménalité)を想定している。そして倫理は現象学を〔想定している〕(ED 178)。

ここでは「尊重」が二つの意味で用いられていることに注意せねばならない。「現象性の尊重」はいかなる意味においても拒絶することはできない。「現象性の尊重」は、「他者」を「尊重」することあるいは拒絶することに先立って、そもそも「現象性」が与えられることである。「他者」を尊重するという「可能的な尊重」に「現象性の尊重」が先立つのである。そして「可能的な尊重」というレヴィナス的「倫理」には、「現象性の尊重」というフッサール現象学の「志向性」が先立つという解釈をデリダは提示しているのである。

ただしデリダはフッサール現象学における「倫理」の取り扱いにも異議を唱えていることも確認せねばならない。デリダの見るところ、レヴィナス的「倫理」にとってフッサールの「志向性」は欠かせざる前提であるが、フッサールにおける「倫理」にはレヴィナス的「倫理」によって問いただされる必要がある。デリダが問題にするのは「超越論的現象学」と「倫理学」の関係であり、その論点はフッサールの「観照的意識」を論じる部分において登場する。

デリダは「観照的意識」に「二つの意味」(ED 179)があると主張する。一つは実践や行為と区別されるような「観照的意識」である。もう一つの「隠れた第二の意味」(ED 179)とは、現象性一般を可能にする意識としての「観照的意識」であり、とりわけ「観照的ならざるもののが現れること」も可能にする。この意味での「観照的意識」が、「観照的ならざるもの……その意味においてあるがままに尊重する」(ED 180)。「観照的意識」は「諸概念を導く本質的諸可能性」(ED 179)を与えるのであって、もしそうでなければ「いかなる言説もいかなる思考も可能ではない」(ED 179)。「無限」や「超越」、「倫理」といった現前しない事柄でさえ思考可能であるのは、この「観照的意識」の働きに由来するとデリダは考える。「倫理、超越、無限等々について話すとき、ただ

單に唯名論的定義ではなく、それらに先立つて、諸概念を導く本質的諸可能性もがすでに前提とされている」(ED 180)。

デリダが「倫理」を問題にするのはこの場面においてである。第二の意味での「観照的意識」はあらゆる対象一般を可能にする以上、「絶対に「先立つ」諸明証の領域」(ED 179)である。「倫理の現象学(phénoménologie de l'éthique)」(ED 179)はこの「領域」に根付くとされるのだが、「倫理の現象学」は「超越論的現象学」と区別される⁶。「超越論的現象学」は「倫理的諸価値ないし倫理的諸行動」を生み出すことはない(ED 179)。「超越論的現象学」の対象である以上、「超越論的中立化(neutralisation transcendantale)」、言い換えれば「還元」によって、「命法」や「法の尊重」を内容とするような「倫理」についての判断は宙吊りにされる。デリダによれば、「中立化」によって「倫理」の意味が変更されるわけではない。「フッサールの目には、倫理は事実上、実在の歴史のなかで、超越論的中性化に従属させられることも、事実上、それに何らかの仕方で服従することもまったくありえない」(ED 179)。「倫理」は「観照的意識」において、その価値を「あるがままに尊重」(ED 180)されるのみである。

デリダにとって「志向性」は「現象性の尊重」であり、「倫理的特性」を備えたものとみなす。これはフッサールの立場とは異なるもので、フッサールにおいて「超越論的現象学」はあくまで「倫理的価値」とは無関係である(ED 179)。デリダの見るところ、「倫理」と無関係とされた「超越論的現象学」は、「倫理」の問題を適切に扱うことができない。「非・現前（時間化と他性）にまつわる諸主題が、現象学を現前のひとつの形而上学たらしめているものと矛盾をきたし、現象学を不斷に悩ませている」(ED 178)。デリダはフッサール現象学において、「志向性」に「尊重」の契機を見出しながらも、レヴィナスの問題提起によって、「現象学」はその根本から問いただされたことをデリダは認める。「かかる問い合わせの正当性はやはり根底的なものとわれわれには見える」(ED 195)。

一方でレヴィナスによるフッサール批判つまり「問いただし」は、「現象学」に対しその機能不全すなわち「死」を告げている。他方でレヴィナス的「倫理」も、「他者の尊重」を可能にする現象学的「志向性」を欠くならば機能不全となると考える。デリダの見立てにおいて、レヴィナス的「倫理」とフッサールの「現象学」は排他的関係にあるのではなく、一方が他方の不十分性を問いただすという仕方で両者はかかわりあっていることになる。両者において互いに向け合う「問い合わせ」は「保持」されたままである。このような観点はレヴィナスとハイデガーの関係についてもあてはある。

4. ハイデガーにおける「根源的倫理」

フッサールの「志向性」はデリダにとって「現象性の尊重」として解釈しうるものであり、一切の「可能的な尊重」に先立つものであった。デリダはハイデガー解釈においても、「現象性の尊重」のような「倫理」の条件を見つけ出す。それが「存在の思考」である。デリダにとってハイデガーの「存在の思考」は、「倫理」の可能性を担うものなのである。

まずデリダは「存在の思考」を「倫理学」から区別する⁷。そのうえでデリダは「存在の思考」

を「共同存在」としての「偶然的諸形式」の「基礎」とみなす。「存在へむけての超越は……どんな共に・存在することにも住まい、それを基礎付ける……共同存在はこれまでそれと混同されがちだったその偶發的諸形式、たとえば連帯、チーム、仲間の集まりなどよりもはるかに起源的なものだ」(ED 217)。デリダによれば、ここでの「存在へむけての超越」(言い換えれば「存在の思考」)こそ、「他者」の「現出」を可能にするものである。「それ〔存在の思考〕は他者を、それがそうであるところのものとして、すなわち他者として尊重することの条件である。このような承認は認識ではないが、かかる承認なしでは……いかなる倫理も可能ではないだろう(ED 202)」。

デリダの見るところでは、ハイデガーの「存在の思考」は「他者」を尊重する「条件」であって、いかなる「優先性(priorité)」(ED 200)も無く、またいかなる「支配(domination)」(ED 203)ももたらさない。なぜなら「優先性」や「支配」が生じるのは「存在者」同士においてしかありえないとデリダは考えるからである(ED 200)。ハイデガーの「存在の思考」は「倫理」の条件にすぎず、それ自体はいかなる「倫理」とも無縁であり、いかなる実践も生み出すことは無いと考えてよいのであろうか。

ハイデガーの「ヒューマニズム書簡」では、「存在の思考」はいかなる「結果」を生まないと語られている。「このような思索は、なんらの結果(Ergebnis)も生まない。こうした思索は、なんらの効果(Wirkung)も挙げない」(HGA 9 358)。この言葉を文字通り受け取ったのがナンシーである。ナンシーによれば、「意味の振る舞い(conduite du sens)」(Nancy 92)すなわちハイデガーの「根源的倫理」からは、いかなる実践も帰結しない(Nancy 105)。ナンシーの解釈は、ハイデガーの「倫理」を、「良心」や「共同性」に 性急に回収しようとする解釈から距離をとっている点では評価できる。しかしナンシーの「根源的倫理」の解釈はデリダによる解釈と非常に似ているが、なお隔たりがある。ではデリダとナンシーの解釈の違いはどこに存するのか。

まずデリダはハイデガーの「根源的倫理」には言及しない。デリダが重要性を見出すのは、あくまで「存在の思考」においてである。デリダが着目するのは「倫理学」や「論理学」といった区別に先立つ次元、すなわち「存在の思考」である。しかもその「存在の思考」が「尊重」という価値を持つことにデリダは着目する。ナンシーがハイデガーにおいて「実践」との隔たりを強調したのに対し、デリダにおいては「尊重」が強調されることで、「実践」と完全に切り離されていないのである。

フッサールにおいてと同様、レヴィナスとハイデガーの関係に対してもデリダは「問い合わせの保持」という観点から、両者が排他的関係でないとみなす。デリダがプラトンについて語った「他性」についての評は、ハイデガーについてもあてはまる。

存在についてのギリシャ的思考は……(たとえば『ソフィスト』において) 他性一般をロゴスの中心に迎え入れながら、絶対的に不意を襲うような一切の召還から永久に身を守ったのである(ED 227)。

プラトンは「ある」、「動」、「静」、「同」、「他」という「類」を設定したが、ハイデガーにとって

は「ある」は単なる「類」ではない(SuZ 3)。しかしデリダの目からすれば、「他」についてハイデガーは『ソフィスト』と同様の立場をとっていることになるだろう。ハイデガーは「根源的倫理」を語るときでさえ、「他者」との関係には言及せず、またいかなる「命法」も「命令」も提示しようとはしなかった(HGA 9 356f)。また、「根柢の本質について」において、「自己性」こそが「我」と「汝」の前提であって、「自己性」それ自体は決して「汝」に関係づけられてはいないとハイデガーは論じていたのである(HGA 9 157f)。

このようなハイデガーのギリシャ的思考に対し、デリダは「死」の可能性がレヴィナスによって突きつけられると考えるのである。「まったく他者のこの侵入よりも深い仕方で、ギリシャ的ロゴス——哲学——に要求を突きつけうるものは何もないし、それと同程度に、ギリシャ的ロゴスを、あたかもその死にうこと、その他者へと目覚めさせるように、その起源へと目覚めさせうるものは何もない」(ED 226)。ここでデリダが哲学の「死」を語るのは、冒頭で語っていた「嚴命」による「問い合わせ」がかかわっていることは言うまでもない。

5. デリダにおける「嚴命」の意義

これまで確認してきた「嚴命」とは、「問い合わせ」である。これは「暴力と形而上学」の冒頭での定義だが、この論考の末尾で再び「嚴命」が登場することにも注意する必要がある。

もし無限に他なるもののこのような経験をユダヤ教と呼ぶなら（これはわれわれにとってひとつの仮説でしかない）、ロゴスとして生起し、ギリシャ人をそれ固有の夢の自閉的統辞法のなかで覚醒させねばならないという、自分の置かれたこの必然性、自分につきつけられたこの嚴命(injonction)に省察を加えねばならない。夜、無言で他なるものに身を委ねるときに脅威となる最悪の暴力を回避しなければならないという必然性に。……唯一の哲学的ロゴスの数々の道を通らざるをえないという必然性に(ED 226)。

この箇所では「問い合わせ」という語は出ていないが、内容的には「問い合わせ」としての「嚴命」が重ねられていると見てよい。少しデリダの言葉を補ってみよう。「無限に他なるもの」だけではいかなる「問い合わせ」も発生しない。「問い合わせ」が存在しないこと、「ロゴス」が存在しないことは、「最悪の暴力」に身を委ねることである。「無限に他なるもの」をそのものとして現れさせるためには、「覚醒」すなわち「ロゴス」によって表現せねばならない。「唯一の哲学的ロゴス」すなわちギリシャ哲学をはじめとするような、フッサールやハイデガーの思考という「数々の道」を経由する必要がある。

しかしここで疑問は残る。デリダが「嚴命」に従っているとしても、「嚴命」がそもそも何であるのかは明らかでない。誰が、いつ、誰に向けて語ったものなのか。「嚴命」の言い換えとしての「必然性」とは何だろうか。この「嚴命」の意義は奇妙なものであるが、デリダの「倫理」観はこの「嚴命」において表明されているように思われるのであって、デリダの言葉を辿っておこう。

「暴力と形而上学」の冒頭では、デリダは「問い合わせ」が「哲学者」の「脆弱(fragile)」「共同体」(ED

118)を基礎づけると記している。哲学的「問い合わせ」を立てるなら、それは既に「哲学者」の「共同体」に属することになる。ここでの「哲学者」とは、フッサールやハイデガー、レヴィナスだけでなく、また哲学にかかわることで収入を得るかどうかにかかわりなく、哲学の「問い合わせ」に関与する者たちすべてを指しているだろう⁸。その意味での「哲学者」たちの「共同体」は、哲学が生きているかどうかを問うだけで所属してしまうものとされている。「哲学の可能性、その生と死について問い合わせる者たちはすでに、自己についての問い合わせをめぐる自己との対話のなかにすでに捕らわれ、そこで取り押さえられている。彼らはすでに哲学の記憶のなかにある」(ED 119)。

この「厳命」が奇妙であるのは、「問い合わせ」はアприオリに存在するわけではないにもかかわらず、「哲学者たちの共同体」に属してしまったならば、その「厳命」はただちに遵守されてしまうからである。デリダの言う「必然性」とはこの遵守のことであって、「厳命」は誰かが命令するという事態ではないのである⁹。「必然性」、すなわち「厳命」の遵守はこの「共同体」の肯定そのものである。つまり「厳命」という「問い合わせの保持」は「哲学者たちの共同体」を維持することなのである。デリダはこの共同体を、「黙した問い合わせの奇妙な共同体(*étrange communauté de la question silencieuse*)」(ED 196)とも呼ぶのだが、その理由は「厳命」の内実を構成する「問い合わせ」が明示的なものではなく、「沈黙」のうち間われてしまうものだからなのである。

ここでの「沈黙」も注意を要する。もし厳密に「沈黙」が保たれるなら、いかなる「問い合わせ」も存在しないはずである。「問い合わせ」は直接には現れないが(ED 119)、「想起」することは可能である。言い換えれば「沈黙」は十分なものではないし、また「問い合わせ」は直接現れるのではないのだから、「問い合わせ」は不安定で「脆弱」ものであるだろう。「問い合わせ」は、それが探そうと決意した言語をいまだ見つけることができず、この言語のうちで自分自身の可能性にいまだ安住することがない」(ED 118)。「共同体」だけでなく、「問い合わせ」も「脆弱」ものであるからこそ、「厳命」を遵守し、「問い合わせ」を提出し続けることに意義を見出しうるとも言える。

だが自由裁量がほとんど存在しないように見える「厳命」を守る意義はあるのかという疑問が生じる。デリダ(あるいはジャンケレヴィッチ)の言葉を使えば、「厳命」の意義は「ほとんど無」(ED 118)ということになるのではないか。しかしデリダは「ほとんど無」に見えるような意義においてこそ、「倫理」の条件としての「損ないえない尊厳」(ED 118)があると考える。「倫理」の「条件」はそれ自体ではいかなる「倫理的」な意味も持たないであろうが、「条件」自体が既に「倫理」の可能性として、「損ないえない」価値を持つのである。

「厳命」はそれ自身では「倫理の領域」に属さないとされているが、「厳命」の中身として「最悪の暴力を避ける」と記されていたことを思い出しておこう。「問い合わせの保持」は価値中立的ではなく、既に「倫理」的なのである。デリダは「法」や「命法」がかかわる「倫理の領域」と、「厳命」の次元を区別していた。しかし「倫理の領域」を条件づけるものは、既に所与として「倫理」的価値が付与されていることをデリダは示したのである。

おわりに

デリダにおける「倫理」とは「可能的な尊重」ではなく、その条件たる「問い合わせの保持」であつ

た。「可能的な尊重」には条件が存在するというのがデリダの主張である。「可能的な尊重」に先立つ「現象性の尊重」は、「尊重」しないことができないものだった。同様に、「問い合わせの保持」として規定される「嚴命」も、それが聞き届けられる限りでは、遵守しないことができない。哲学の「問い合わせ」を発する者は「哲学の記憶」のうちにあり、「哲学者」たちの「共同体」に否応無く含まれてしまうからである。このように「倫理の領域」よりもその条件に関心を寄せるデリダは、一見すると「倫理」や「実践」からは距離をとっているように見えるかもしれない。しかし「暴力と形而上学」においてデリダが示していたのは、「問い合わせの保持」という「嚴命」に従うという「実践」であり、「損ないえない尊厳」を見出すという「倫理」のあり方だったのである。

参考文献

- Alain : *Éléments de philosophie*, Éditions Gallimard, 1941.
- Badleh, Jalal : *De Derrida à Lévinas. la dette et l'envoi - Le temps de l'autre : la déconstruction et l'invention du futur*, L'Harmattan, 2015.
- Critchley, Simon : *The Ethics of Deconstruction - Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 2014.
- Derrida, Jacques (ED) : *L'écriture et la différence* [1967], Seuil, 1996.
——— (MS) : *Marx & sons*, PUF, 2002.
——— (SM) : *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
——— (V) : *Voyous*, Galilée, 2003.
——— (VM 1964a) : « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (première partie) », *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, 3 (Jui-Sep).
——— (VM 1964b) : « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (deuxième partie) », *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, 4 (Oct-Dec).
- Hägglund, Martin : *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, 2008.
- Heidegger, Martin (HGA) : *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1975-.
——— (SuZ) : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2002.
- Husserl, Edmund (Hua VI) : *Gesammelte Werke, Band 6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Nijhoff, 1976.
- Lévinas, Emmanuel (TI) : *Totalité et infini*, Livre de Poche, 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm (Bd 3) : *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp.
- Lawlor, Leonard : *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002.
- Margel, Serge : « Sauver les phénomènes Levinas/Derrida et la question du messianisme », *L'avenir de la métaphysique - Lectures de Derrida*, Hermann, 2011.
- Nancy, Jean-Luc : *La pensée dérobée*, Galilée, 2001.
- Nault, François : « L'éthique de la déconstruction, "comme si c'était possible..." », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°234, 9-45, 2005.

デリダの倫理形成
——「暴力と形而上学」における〈嚴命〉——（鈴木）

Roth, Alois : *Edmund Husserl's ethische Untersuchungen*, M. Nijhoff, 1960.

Zahavi, Dan : *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003.

亀井大輔：「目的論における終末論の裂目」、「思想 2014 年 12 月号」、岩波書店、124-138 頁、二〇一四年。

合田正人：「「暴力と形而上学」を読む レヴィナスとデリダ」、明治大学大学院仏語仏文学研究会、「L'Arche (17)」、37-56 頁、二〇〇六年。

小手川正二郎：『甦るレヴィナス：『全体性と無限』読解』、水声社、二〇一五年。

閑根小織：『レヴィナスと現れないものの現象学』、晃洋書房、二〇〇七年。

高橋哲哉：『デリダ 脱構築と正義』、講談社学術文庫、二〇一五年。

森村修：「形式的倫理学としての純粹倫理学—フッサーク倫理学の一断面」、「倫理学年報」第 40 集、日本倫理学会、165～181 頁、一九九一年。

吉川孝：『フッサークの倫理学生き方の探求』、知泉書館、二〇一一年。

吉永和加：『〈他者〉の逆説：レヴィナスとデリダの狭き道』、ナカニシヤ出版、二〇一六年。

注

- 1) デリダにおける「嚴命」については、高橋哲哉が既に着目していた。高橋によれば、「嚴命」は「責任」とかかわり、「ある倫理的意味」を持つ（高橋 126f）。高橋が「決定不可能なもの決定」として「嚴命」を論じていることは興味深い。あとで見るよう、「嚴命」の内実を成す「問い」は「直接に」現れず、その内実が決定できないまま「保持」しなければならないからである。ただし高橋は「哲学的問いを超えて問われなければならない」と記すが、本稿では「問い」は「哲学」を超えるわけではないものと考えている。デリダが「嚴命」を主題化するのは『マルクスの亡靈たち』および『マルクスと息子たち』においてであるが、とりわけ後者については後ほど注 9 で取り上げる。
- 2) 「倫理的転回」についての文献は Nault の整理が参考になる (Nault 14ff)。デリダ自身は『ならず者たち』において、「倫理的転回」は存在しなかったと記しており (V 64)、ヘグレンも「倫理的転回」の存在を否定している (Hägglund 76ff)。本稿の立場もデリダ初期において「倫理」的思考を見出す点では、「倫理的展開」の存在を否定する立場である。
- 3) デリダの「終末論」をより広い観点から考察したものとして（亀井）および（Margel）が挙げられる。
- 4) デリダが引用している文章は、未完の著作であるフッサークの『危機書』第七三節の末尾近くに登場する (Hua VI 269ff)。第七三節は、編者によって結論部として後から挿入されたものである。
- 5) 「共現前」はいわゆる「他我構成」の問題であるが、フッサークによる「構成」とは、ザハヴィの言うように「製作するという意味での産出」 (Zahavi 73) を意味しない。デリダによるフッサーク擁護についてはローラーによる「三つの段階」 (Lawlor 162) およびバドレーによる記述 (Badleh 45ff) を参照。
- 6) フッサークの「倫理学」については、ロートの著作に加え、森村による整理が参考になる（森村）。フッサークのいわゆる「ゲッティンゲン倫理学」と「フライブルク倫理学」の差異を踏まえた包括的視野を与えてくれるものとしては、吉川の著作を参照（吉川）。
- 7) デリダがハイデガーに読み取るのは、「存在の思考」が「道徳」や「倫理」と区別されるにせよ、決し

デリダの倫理形成
——「暴力と形而上学」における〈厳命〉——（鈴木）

て対立関係には無いということである。「存在の思考は道徳と対立することさえない……この思考については、アランが哲学について言っていたのと同じことを言うことができる。哲学は「農業でないのと同じく」……「政治学ではない」（あるいは倫理学ではない）。……この思考は反・倫理ではない」(ED 201)。ただしアランが『哲学要綱』の別の箇所で語っていたのは、「哲学」は「倫理学」であるという内容なので、デリダの記憶違いの可能性がある。「まさにここで哲学がひとつの倫理学であって、空虚な好奇心ではないということを明らかにせねばならない」(Alain 144)。

- 8) ここでの「学者」の定義については解釈の余地があるように思われる。筆者としては、「倫理」や「責任」を思考する者は「学者」の「共同体」に含まれると考えている。この点にかんしては新潟大学の宮崎裕助氏に頂いたコメントに示唆を受けているが、解釈の責は筆者にある。
- 9) 「厳命」を「必然性」として捉える観点は、『マルクスと息子たち』においても示されている。「脱構築を作動させるもの……それは一つの厳命である。……この厳命が作動させるものの不一致、それこそが歴史の可能性であると同時に、また、その必然性である。それはまた脱構築の可能性と必然性である」(MS 77)。ここにおいてデリダは「他者との関係一般」(MS 81)において、「必然性」としての「厳命」や「命令」を見出すことに関心を向けている。「正義」や「倫理」という語に先立って、まずは「厳命」を「必然性」として捉える観点は、デリダにおいて初期から一貫していると解釈できる。ただしこの文脈において「厳命」は「約束」や「正義」と並んで論じられており、「暴力と形而上学」で言及された「厳命」と同一であるかどうかを判断することについては慎重を期す必要がある。

La formation de l'éthique chez Derrida : une injonction dans « Violence et Métaphysique »

Yasunori SUZUKI

Notre projet est de présenter une analyse qui mettra en lumière la formation de l'éthique chez Derrida, dont la pensée est essentiellement centrée sur la condition de l'éthique et non l'éthique en elle-même. Cette condition consiste en l'injonction, qui est le commandement de garder les questions philosophiques, illustré dans son article de 1964 « Violence et Métaphysique ». Au cours de cette analyse, nous proposons d'examiner les questions éthiques chez Husserl et Heidegger pour élargir notre compréhension de la critique derridienne de Levinas. Cette mise en perspective nous permettra de saisir le sens de l'injonction, notion centrale de l'éthique de Derrida qui se forme dans « Violence et Métaphysique ».

『エチカ』における身体の変化と同一性

立花 達也

はじめに

『エチカ』第四部定理39備考¹⁾には、身体の変異＝死という謎めいた等式が見出される。

身体は、その諸部分が互いに対し運動と静止の異なる割合 [ratio] を得るように配置される場合に、死んだものと私は解する (...). 血液の循環その他身体が生きているとされる諸特徴が維持される場合でも、なお人間身体がその本性とまったく異なる他の本性に変異しうることが不可能でないと私は信ずる。なぜなら、人間身体は死骸に変異する場合に限って死んだのだと認めねばならぬいかなる理由もないのだから。かえって経験そのものは別のこと教えるよう見える。というのは、人間がほとんど同一であると言えぬほどの変異 [mutatio] を受けることがしばしば起こるからだ。（傍点引用者）

この引用部の後にスピノザは、スペインの詩人が病氣で記憶を失ったという例、幼児が大人になるという例を出して、人間の身体がその生きているとされる諸特徴を維持したまま異なる本性へと変異しうるし、すでに変異してきたことを語る。だが彼は、「迷信的な人々に新しい疑問を引き起こすような材料を与えないために、私はむしろこの問題をこのくらいでやめておこうと思う」と言って、この話題を打ち切ってしまう。これから見ていくように、ここには身体の同一性をめぐる問題がある。我々が自らの身体をいかに「きわめて多くのことに有能な身体」(5P39S) に変異させるのかという問いは、まさしくスピノザの倫理に関わる重大テーマと言えよう。この観点から『エチカ』を眺めると、身体を規定する諸概念の連携には未だ不明な点があることがわかる。有限様態としての身体をスピノザがどう規定したのか、その理論的構成を明らかにするのはじつは容易でない。本稿では、『スピノザと表現の問題』（以下SPEと略²⁾）においてドゥルーズがこの作業に先んじて着手していたことを示したい。

本稿は第一に、スピノザの個体の概念を参照しつつ、変異の問題がまさにスピノザ自身の問題であることを示す。第二に、この変異の問題に際して、身体は個体だけでなく個物の概念によっても規定されていることを示す。第三に、この個物の文脈において用いられる諸概念は個体の文脈との関係において、どのように整理されうるのか、そこでどのような問題が生じているのかを示す。最後に、ドゥルーズの解釈が変異の問題に対してよりよい読み筋を提示しているということを明らかにし、この問題にこれから取り組むための方針を取り出す。

1. 身体の変異の問題、あるいは個体の概念について

先に引用した第四部定理39備考において、身体の変異（正確には身体の本性の変異）は、身体の諸部分間の「運動と静止の割合」が「異なる割合」になることとして提示されている。本節では、この「割合」の概念が導入される『エチカ』第二部のいわゆる「物体論」³⁾のなかに、物体の同一性の議論を見た後で、その枠組みでは身体の変異を説明しえないことを確認する。

まずは先の備考が置かれている文脈を見よう。「人間身体の諸部分が互いに対して有する運動と静止の割合 [motus et quietis ratio] が維持されるようにさせるものは良いもの」であり、それらが「異なる割合をとるようにさせるものは悪いものである」とスピノザは言う (E4P39)。その証明には「人間身体の形相 [forma] を構成するものは、身体の諸部分がその運動をある一定の割合で互いに伝達しあうことにある」とあり、その際に次の「個体の定義」が参照される。

同じもしくは異なった大きさのいくつかの物体が、残りのものに包囲されることで、互いに圧迫しあうとき、あるいはもしそれらが同じもしくは異なる速さで運動するなら、その運動をある一定の割合 [certa quaedam ratio] で互いに伝達しあうとき、我々はそれらの物体が互いに合一しているといい、また、すべてが同時に一つの物体 [corpus] ないし一つの個体 [individuum] を合成しているという。そして、この個体は諸物体のこのような合一によって残りのものと区別される。(2P13Def)

この定義は人間身体 [corpus humanum] をその対象に含んでいる。スピノザの物体論の目的は、人間精神の優秀さを把握するためにその対象としての物体、すなわち人間身体の本性を説明する点にあるからだ (P13S)。人間身体が一つの個体として、それを組織する諸部分間に成立している関係によって理解されているのである。諸部分が互いに運動を伝達しあうところの「一定の割合」は、「運動と静止の割合」と言い換えられる (L5)。この割合が保たれる限りで、身体に生ずる様々な変化（合成部分の交替や、大きさの増減、部分の運動や全体的な運動）にも関わらず「その個体はなんら形相を変異させることなく、以前のままの本性を保持する」とされる (L4. cf. L4D, L5, L6, L7S)。つまり、第四部定理39とその証明における「運動と静止の割合」ないし「形相」の同一性こそが、人間身体の通時的同一性を保証するのである⁴⁾。

このように、個体としての身体においてはその諸部分間に成立している一つの関係が強調されている (cf. 2P24D)。スピノザが個体という語で部分同士の関係としてのある種の身体構造とそれが為しうることに言及としているとすれば、人間や馬といった類について「個体」(cf. 1P10S, 3P57S, 4App9, App10) や「形相」(cf. 1P8S2, 2P10S, 4Prae) を用いる傾向にあるのも説明できる。スピノザは人が他の動物よりも優秀であると認めるが、それはただ人間の身体が他の動物のそれより複雑に組織されているがゆえに、他の個体よりも多くの働きをなし、多くの働きを受けることに適するためである (cf. 2P13S)。つまり、類的な概念に関しては、スピノザの目はあくまで個体を組織する諸部分間の関係に向けられているのである。

件の備考が以上の文脈にあるのは明らかだが、この文脈こそが変異の問題を生じさせる。身体の

通時的な同一性と、その反面としての、身体に生じるがその同一性に影響しない瑣末な変化のメカニズムが物体論で示されていたのだった。これに対し、備考における“*mutatio*”はそうした変化から区別して「変異」と呼ぶに相応しい、まさに甚大な変化である。複数の物体は互いに共有する「運動と静止の割合」によってはじめて一つの個体と見なされる。だがその通りなら、身体の本性の変異が運動と静止の「異なる割合」によって説明されるとき、逆説的に我々は、個体である限りでのこの同一の身体が変異しているとは言えなくなるだろう。その変異の前後で同一個体であることを保証する「形相」それ自体が異なるならば、そこには二つの異なる身体が認められるだけではないだろうか。もしそうなら、いかにして「ある身体が変異する」と言えるのか。これが『エチカ』における身体の変異の問題である⁵。

この問題を真剣に検討するなら、我々は次の問い合わせと導かれる。すなわち、『エチカ』における身体の規定には個体性、いいかえれば物理的・生理学的同一性と異なる別種の同一性の概念が存するのではないか。この身体の変異はもはや、新陳代謝や成長といった生理的な変化にとどまるものではない。こうした変化はまさに物体論が扱う事柄であるが、変異の問題はもはやその圏外にあるからだ⁶。そしてドゥルーズこそ、この問題に「他の可変的な諸変容の水準」(SPE227) を介入させることで応えようとしていたのである。彼によれば、様態を特徴付ける関係=割合 [rapport] には一種の柔軟性 [élasticité] が与えられている (cf. SPE202)。

その構成、また同じことだが分解も、様態がいわば幼年時代から老年に至るまでその身体や割合をほとんど変えてしまうと言えるほどに多くの瞬間を経る。成長、老衰、病気があり、我々が同一の個体を認識するのは容易でない。そしてまた、これが同一の個体なのだろうか。ある物体を特徴づける割合のこれらごく僅かなあるいは急激な変化を我々は触発を受ける能力のうちに認める。それはあたかも能力と割合が、そこにおいて形成され解体されるところの範囲、限界を享受しているかのようだ。(ibid. cf. PP47)

これは煮え切らない反語法にも見える。ドゥルーズは、ある身体は一つの生において同一個体でいられないことを重く受け止めているが、それが同一個体でないとも断言しない。身体（様態）はたしかに同一であり続けている。だがおそらく、もはや個体としてではない。

2. 個物の概念について

身体の変異の問題に向き合うために、スピノザが身体に与えた規定を見直す。身体は「個体」である前に「個物」と名指されている。本章では後者の定義を確認した後で、個物が「本質」とそれに関わる諸概念と連携し、個体とは別の文脈を形成していることを明らかにする。

スピノザは身体を、個体としてのみ規定しているわけではない。第一に「身体とは、神が延長した事物とみられる限りにおいて神の本質を一定かつ決定された仕方で表現する様態である」と定義されている (2Defl, cf. IP25C)。つまり、身体とはなによりもまず、端的に、延長属性のもとで考えられる神的実体の有限な一様態に他ならない。そして第二に、この様態のあり方は、次に引用す

る個物の定義（2Def7）において、さらなる説明を加えられる。

個物 [*res singularis*] とは、有限でありかつ決定された存在を有する諸々の事物のことと解する。もし複数の個体が一つの活動 [*actio*] において、すべてが同時に一つの結果の原因であるというふうに協働する場合には、私はその限りですべてを一つの個物と見なす。

一文目とほぼ同様の文言が、有限様態が一般的に制約されるところの因果性を論証する際にすでに現れており（1P28）、さらに個物は様態とも等置されていることから（2P10）、スピノザが端的に有限様態のことを「個物」と呼んでいると見なしうる。たしかに、ここには諸物体の合一という個体の定義と同様の考えが見出されるかもしれない。だが本当に注目すべきなのは、第一部定理28で示されていたのは有限様態におけるある原因と結果の一対一の因果関係であったのに対し、個物の定義では協働する [*concurrere*] という表現によって、ある結果とその複数の原因という一対多の因果関係への拡張がなされているということだ。事実、個物の定義は物体論の前提であり、その上で個体を定義するにはさらに一般的な因果性（「存在と作用」への決定）を「運動と静止」によって物理的に規定し直す必要があった（L3, 1P28）。つまり、個体が延長属性において諸部分の物理的な相互作用によって定義されるのに対し、個物はより一般的に様態の産出として定義されているのだ。ある活動における一つの結果として、その原因としての諸事物の協働から産出される有限な様態、それが個物である⁷。

この個物の概念は、その本質 [*essentia*] や力能 [*potentia*]、そして活動と密接な関係をもっている（以下の引用における強調はすべて引用者による）。たとえば、スピノザは「現実に存在する個物の観念はその個物の本質ならびに存在を必然的に含んでいる」とし（4P45）、この個物が「存在に固執する力 [*vis*]」が神の本性の永遠なる必然性から帰結するとしている（4P45S）。また、この「個物は神の属性をある一定の仕方で表現する様態である、いいかえればそれは神が存在し、活動する力をある一定の仕方で表現するものである」とされる（3P6D）。諸事物から一つの活動において産出される個物は、それ自身もまた他の事物を産出する作用因となる。つまり、いかなる結果を帰結しないような事物は存在しないのである（1P34）。このように結果を産出する力を個物が有するという文脈を巻き込みつつ、各々の身体が「それによって自己の有に固執しようと努めるところのコナトゥス」が、まさに「与えられた本質」、すなわち現実的本質 [*essentia actualis*] に他ならないと言われる（3P7）。実際、第四部定理4証明では「個物が、したがってまた人間が、自己の有を維持する力を神あるいは自然の力能そのものである。（...）[それは] 人間の現実的本質によって説明されうる限りにおける神あるいは自然の力能そのものである」とされる⁸。

ここまでで、身体は個体だけでなく個物の概念によっても規定されていることを見た。個体は主にその構造を示すものとしての形相、個物は主にその力動的な特徴を示す本質との関わりで言及されている。個体と個物という二つの文脈の存在はたしかに明示的ではない。だが少なくない論者が個体に関して物体論、個物に関してコナトゥス論があることを意識し、両者の関係を説明しようとして試みている⁹。実際、身体の「形相」と「本質」が同時に言及されたり、「個体の本質」や「個物の

「形相」などが問われたりすることがほとんどないことを慎重に見れば、スピノザがこうした文脈を意識しつつ論証を進めていたことは否定できない¹⁰⁾。

3. 身体を規定する諸タームの連携に関する混乱

必要なのは、個体の形相（ないし、その諸部分間の運動と静止の割合）が、個物の文脈に属する諸概念といかに連携しているかを確定することである。本節では、活動力能 [*potentia agendi*] という概念が個体と個物の文脈とどのように連携するのかを、変異の問題にアプローチしうるかという観点から検討し、そこに伏在する困難と方針を取り出す。

コナトゥスはさらに「活動力能」という概念と関わっている。スピノザは感情を、「我々の身体の活動力能を増大あるいは減少し、促進あるいは阻害する身体の変状、また同時にそうした変状の観念」(3Def3) として定義する。このとき、活動力能を増大・促進する情念は喜び、減少・阻害する情念は悲しみと呼ばれる(3P9S)。ところで、身体のこの活動力能の増減は、その存在力や完全性の変移 [*transitio*] とも言い換えられており(AD3Ex, AGD, Ex, 4Prae)、さらにこの完全性や力能はときに人間の本質そのものとも言われる(AGDEx, 4Def8)。「精神〔ないし身体〕が諸々の大なる変異を受け、そして時にはより大なる完全性へ、時にはより小なる完全性へ変移しうる」(3P9S. 強調引用者)とスピノザ自身述べているように、個体の形相と個物の本質が活動力能と何らかの関係をもっているのは明らかである。だが、その関係を確定しうる決定的な典拠はなく、様々なテクストと突き合わせ総合的に判断する他ない。

3-1. 活動力能とコナトゥスの関係

まず、活動力能と個物の現実本質たるコナトゥスの関係を見てみよう。たとえば両者を同一視してみてはどうか。両者の間に何らかの思考上の区別しか認めないのである。たしかにスピノザは、個物のコナトゥスがその現実的本質であるということを「神の力能は神の本質である」という定理(1P34)を用いて論証する(3P7D)。つまり、神において本質と力能が同一であるがゆえに、個物もまたその本質を活動力能によって定義されると考えるのである。

だが、明らかにこの解釈では変異の問題は解決されない。なぜならこの場合、活動力能の変化が個物の本質そのものの変化を帰結することになるからだ。ラモンは、個物の本質が活動力能(=量)によって決定されるという解釈を徹底した結果、「我々がそれであったところの子供が、我々がそれに生成したところの大人と真に異なる個体であると認める。(….) またその結果として、成人個体の生において実在的に区別される複数の同一性が繰り起しているのを認める」。だが、それでもやはり同一性の概念はまったく理解不可能なものになるか、ある種の迷信を受け入れて個体の変身を認めるしかないとラモンは主張する(cf. Ramond [1995] pp. 215-6)。たしかに問題の備考はためらいを示すかのような文言で締めくくられていた。では仮に、スピノザ自身、身体の変異を理論的に説明しがたいものと考えていたとしよう。だがそれでも、ラモンの解釈はより一般的に身体に生ずるとされる、完全性ないし活動力能の「変移」に関するスピノザの主張にも不整合である。人間の活動力能の変移は、彼の本質ないし形相が別のものに変異してしまうこと、人間が馬や昆虫

へと変異することとは異なる（cf. 4Prae）。すると明らかに、活動力能の増減でさえコナトゥスを変化させてしまうなどとは結論しない。だからこそラモンは、このテクストはスピノザの意図に反した記述であると断定する（*ibid.* pp. 194）¹¹⁾。だが、よりテクストに寄り添うならば、ラモンに反し、個物のコナトゥスを活動力能から何らかの仕方で切り離さなければならないだろう。

3-2. 活動力能と形相の関係、あるいはコナトゥスと形相の同一視

では、コナトゥスと活動力能の関係を何によって決定すべきか。ありうる答えの一つは、コナトゥスの不動性を形相の一定性に求めるというものだ。実際、スピノザは「人間身体はその活動力能を増大あるいは減少するような多くの仕方で触発されることができるし、またその活動力能を増大も減少もしないような仕方で触発されることもできる」（3Post1）と述べる際、物体論の補助定理5と7を参照している。前者では個体を組織する諸部分の大きさの増減について、後者では個体全体が取りうる運動について、それらがどうあろうと諸部分間の運動と静止の割合が保たれるなら個体の形相は変異しないとされる。つまり、活動力能の変移が個体の形相を維持したまでの量と運動の変化として説明されていると読める。それゆえ、活動力能の増減はあくまで瑣末な変化の範囲内に置かれるのである。マシュレもまた形相の一定性に依拠し、活動力能は最大と最小という二つの限界の間を比率的に変動するのみだと結論する（cf. Macherey [1995] pp. 44-7; [1997] p. 151）。彼はここから、コナトゥスそれ自体は変化せず活動力能だけが変動するとも述べる¹²⁾。コナトゥスを活動力能の変移から切り離すために、コナトゥスと形相とが事実上同一視されている。

だが、この解釈でも変異の問題は解決されない。前小節で得られたコナトゥスと活動力能の切り離しという方針には適うものの、このときコナトゥスは形相とともに硬直し、形相そのものの変異に説明がつかなくなるからだ。形相が身体に生ずる変状や活動力能の変移を可能にするなら、それ自身の変異はそれらによって説明されないのである。変異の問題に答えるには、活動力能の変移が形相の変異を引き起こしうることを担保しなければならない。

4. 変異の問題に対するドゥルーズのアプローチ

ドゥルーズは身体を規定する二つの文脈を十分に察知し、その上で体系的にスピノザのテクストを解釈している。彼によれば、スピノザにおいては二つの根本的な着想、すなわち自然学的着想と倫理的着想が調和しているという。本節では、これらの着想が個体と個物の文脈と対応することを見つつ、ドゥルーズのスピノザ解釈が変異の問題にいかに応答しうるかを見る。

ドゥルーズの有限様態論は三つの要素によって構成される。すなわち、「[第一に] 個的本質 [*essence singulière*]」¹³⁾であり、それは力能あるいは強度の度合いである。「[第二に] 特殊的存在 [*existence particulière*]」であり、それは無限に多くの外延的な部分から構成されている。「[第三に] 個体形相 [*forme individuelle*]」すなわち特徴のあるいは表現的な割合であり、それは様態の本質に永遠に対応するが、同様にこの割合のもとで無限に多くの部分がこの本質に一時的に関係付けられる」（SPE191）。本質と形相の関係に着目する本稿の議論の性質上、外延的諸部分の議論は措き、彼が導入する二つの着想において他の要素がどう絡み合うかを見ていく。

第一に、自然科学的着想は身体の物理的な側面において、その機械論的変容を見るものである。ドゥルーズは「触発を受ける能力 [pouvoir d'être affecté]」という独自の概念を導入した上で、この能力が「能動的触発によって満たされていようと受動的触発によって満たされていようと、ある同一の本質にとって一定にとどまる」とし、「様態はありうるままに常に完全である」とする (SPE205)。触発を受ける能力という概念がそのままの形で『エチカ』に出てくることはないが、対応するものは確かにある。ドゥルーズは、活動力を増大させる触発によっても減少させる触発によってもこの触発を受ける能力が一定であるという根拠を、個体の形相の恒常性に求める (cf. SPE213)。たしかに物体論では「形相を少しも変異させることなく」個体に生じる諸々の変化が論じられ、それは触発=変状 [*affectio*]とも言い換えられている (cf. E2L7S)。変状とは外的な物体の作用によって身体に生じるものである (cf. 2P13L3の後のAx1, 2P16)。つまり、ある個体がその形相を変異させることなくどれほど外部からの作用に耐えられるのか、あるいはどれほど多様に変容しうるのかが示されている。ドゥルーズはここに触発を受ける能力を見出すのである¹⁴⁾。要するに、補助定理が示す諸々の物体的・生理的变化こそが機械論的変容なのであり、この考察は明らかに個体の文脈における身体論と対応する。

第二に、倫理的着想は感情論において、触発を受ける能力の力動論的変容と本質そのものの形而上学的変容を見るものである。この着想では、触発を受ける能力は限界においてのみ一定であるとされる (SPE205)。この能力は、受動的触発によって満たされる限りでは最小のものとなり、このとき「我々はいわば我々の本質あるいは力の度合いから分離され、我々の為しうことから分離されている」(SPE205)。この主張の根拠は、情念=受動 [*passio*] は否定を含んでおり、我々の本質のみによっては説明されないというスピノザの考え方である (cf. 3P3S)。それゆえ、活動力を増大させる触発（能動的触発）だけが我々の本質そのものを表現し、かつ触発を受ける能力を実在的に満たす（触発を受ける能力全体と同一である）。つまりその限りで、活動力を変移はコナトゥスの変容となり (SPE211)、かつ触発を受ける能力そのものの変化、すなわちその恒常性の根拠としての形相の一定性を越える変化と見なされる。これが触発を受ける能力の、つまりは形相の力動論的変容である。これは、感情によって規定される限りにおけるコナトゥスの変容でもある（形而上学的変容）。実際にスピノザは、人間の本質としての欲望を「本質の変状」によってそれへと決定されるところの活動との結びつきで理解している (cf. AD1Ex)。様態について、その存在の仕方はどうあれ、それ自身の内外に結果を産出する限りでその活動力を、あるいは存在力 [*vis existendi*] (AGDEx) をその本質として考えることができる。このことを理論化する努力がドゥルーズによつてなされているのである (SPE211)。

二つの着想のもとで見られる身体論は、個体と個物の文脈がいかに関わるべきかを示している。ドゥルーズは同じ活動力をについて異なる着想のもとで、一方ではその増減に対して一定した個体の形相を、他方ではその増大において自らを表現する個物の本質を見ている。彼は本質の形而上学的変容と言うが、しかしそれは物体論（自然学）と切り離されてはいない。というのも、与えられた本質としてのコナトゥスはそれ自体では不变なまま、様々な感情によって規定される限りで活動力を変移として現れるが（コナトゥスと活動力を切り離し）、このとき、いかなる感情へと触

発されるかはただ物体論において機械論的にのみ考えられるからだ。だが、いっそう具体的には、身体の個的本質はそれが表現されるところの現実に為しうることの増大において考えられる。つまり、個物の活動力能そのものに基づいた本質の異なる状態と重ね合わされる (cf. PP55-6)。このとき、ある触発を受ける能力そのものが別様に転換する事態が当然考えられることになる（活動力能の変移による形相の変異）。以上のことから、個体形相が個的本質を表現する、あるいは特徴付けるというドゥルーズの図式から帰結するのである (cf. SPE192 et *passim*)。たしかにこの解釈に典拠はなく、表現概念に関する彼独自の誇張的解釈に支えられている。だが、そもそも諸概念の連携を確定するのは困難であり、その他の解釈も問題含みであった。少なくともドゥルーズの解釈は内的に整合的であり、仮に表現論を否定されてもこの整合性は動かない。

では、この解釈は変異の問題にどう応えられるのか。ドゥルーズが個体を特徴づける割合の「柔軟性」に触れつつ個体の同一性について述べたとき (SPE202)、こう考えていたのだろう。すなわち、身体の力能の連續的な変移¹⁵⁾に対してその形相は非連續的に、つまり見た目にはある限界まで耐え、ある瞬間にそっくり異なる本性に変異したように見えるのである¹⁶⁾。個物の力動論的変容は各瞬間に応じて機械論的に決定されるが、もはや同一の個体ではいられぬほどの変化 (=変異) を受けると、今度は異なる形相において、すなわち本質の異なる状態を表現する形相においてこの個物が考えられる。あたかもある形相が解体され、別の形相が形成されるかのように¹⁷⁾。ドゥルーズはここまで述べていないが、ある同一の触発を受ける能力が、個体の文脈では質的に変化し、個物の文脈では量的に変化していると言えるかもしれない。なるほど、それは死骸に変異せずともある個体の死に他ならない。だがそれでも、身体は個物として同じ本質によって存在し、活動し続いているのである。

結論：個物としての物体の変化と同一性

現実的本質の観点から見ることで、活動力能の連續的な変化によって互いに外在的な形相間にも同一物の変化の関係を見出すこと、これがドゥルーズの解釈が変異の問題にもたらした功績である。この解釈は（1）コナトウスは活動力能によって説明されるにしても両者を同一視することなく、（2）活動力能に対してコナトウスと形相が異なる仕方で関わることによって成り立つ。ドゥルーズの解釈に異論がある場合でも、変異の問題に取り組む際に以上の成立条件を解釈の方針とすることはいまだ有効な戦略である。

もしドゥルーズを介したこの解釈が正当であれば、次の可能性が確保される。すなわち、我々は開かれたものとしての自己自身の個的本質をより良く意識することによって、この身体をまさに「この生において」、「別の身体」へと変異させうるのである (E5P39S)。しかし、この本質のいわば形而上学的な同一性はけっして物理学的な同一性によって支持されえず、スペインの詩人や成長した人間に見られたようにパラドクサルに経験されるしかない。スピノザが問題の備考をためらいがちに締めくくった理由がこれで分かるかもしれない。我々がかつて変異し、さらに他なるものへと変異しうることは、各々の読者が『エチカ』の論証によって自らの個的本質を意識するに至ってはじめて享受されるべきことであるからだ¹⁸⁾。

注

- 1) 『エチカ』からの引用は以下のように略記する。Def = 定義、Ax = 公理、P = 定理、D = 証明、S = 備考、C = 系、App = 付録、Prae = 序言、L = 補助定理、Post = 要請、Ex = 説明、AD = 感情の定義、AGD = 感情の包括的定義。原典は Spinoza, B., *Spinoza Opera. vol. 2*, Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925 を用い、邦訳は島中尚志訳（岩波書店、1951）を参考にした。
- 2) ドゥルーズへの参照は略記（参照文献参照）のあとに原典の頁数を付す。
- 3) 便宜的に、E2P13S から P14 の前までの一連の公理や補助定理、要請等をまとめてこう呼ぶ。
- 4) 本稿にはこの割合 [ratio] の内実を明らかにする余裕はない。先行研究の整理については cf. Adler [2001]。さしあたり筆者はこの語が諸部分間の非数量的「関係」を指すと理解する。
- 5) この推論には、何かの変化を説明するためには変化の前後に同一のものがなければならないという強い前提がある（cf. Des Chene [2000] p. 55 et seq.）。なお、Zourabichvili [2002] と Duffy [2006] がすでにこの形相の変異を説明しようと試みているが、本稿はあくまでドゥルーズのスピノザ解釈に焦点を絞り、かつ他の著作における彼自身の哲学からも距離を取る。
- 6) マシュレによれば L4-7 の各々は栄養摂取、成長、柔軟性、運動性に対応しており、有機的生命の基本的特徴を説明し、物理学から生理学への仲介を果たす（cf. Macherey [1997] p. 151）。
- 7) ただしこの解釈では 2Def7 における「個体」概念の使用を説明しえないことに注意。ところで、個物は自らの活動から遡及的に定義されるという解釈もあるが、スピノザが結果から原因へ遡る推論を許すかは疑問が残る（cf. Séverac [2008] pp. 128-139; Ramond [1995] p. 212）。
- 8) この現実的本質という概念とは別に、スピノザは神の属性のうちに含まれる限りでの身体の本質、すなわち個物の「形相的本質」についても述べている（E2P8）。これを現実化されていない本質、すなわち可能的・理念的な本質であるとする解釈があるが、その是非を検討する余裕はない。だがスピノザは、我々がものを神の中に含まれるものとして考えるのも、ものを一定の時間および場所に関係して（つまり持続のもとに）存在すると考えるのと同様、ものを現実的なものとして考える仕方に他ならないとも述べている（cf. 5P29S）。またドゥルーズも、様態の存在への移行は可能なものから現実的なものへの移行ではないと釘を刺している（cf. SPE194）。
- 9) たとえば朝倉は事物一般について機械論と力動論という二つの位相を認めている（cf. 朝倉友海, 2008, §3）。これらは我々の個体と個物の文脈にゆるやかに一致する。以下の議論も見よ。Cf. Séverac [2008] pp. 135-6; Macherey [1997] pp. 145-6.
- 10) 個体と（コナトゥスに由来する）欲望が交差するのは E3P54：ここでは馬と人間という種に着目し、それに応じた欲望があることを示すために個体概念を用いている。形相と本質が並列されるのは E2P10 と E4Prac：前者では「本質に属する」という E2Def2 で定義されたテクニカルな表現が用いられているだけであり、後者ではスピノザが認めていない事柄が否定的に述べられているだけなので、形相と本質を同一視するための論拠にすることはできない。
- 11) ダフィによれば、ラモンは活動力能そのものの変化と活動力能における変化の区別によって対応しているということだが、やや苦しい解釈と思われる（cf. Duffy [2006] p. 144）。ところでラモンは、コナトゥスは「運動と静止の一定の割合」と同一であるとも主張している（cf. Ramond [1995] p. 180 et

seq.)。彼は有限様態を個体化するのは量であると主張し、この量の概念を力能のうちに見出すが、そのうえ彼は「運動と静止の割合」もまた量的な概念であると断定したうえで、個体の定義に出てくる "*certa quadam ratione*" という連辞の "*certus*" を強調すべきだとする。つまり、ラモンによれば個体を規定する量としての割合はまさしく「一定」でなければならず、この「一定性」こそが量を質へと結晶化する (*Ibid.* p. 189)。この割合は個体の形相に他ならないのだから、本質=活動力能=形相の等式が成立することになる。量の質への結晶化をどう理解するにせよ、"*ratio*" の解釈は批判的に検討されるべきだろう（注4参照）。

- 12) マシュレによれば、有限様態の諸感情はそのコナトウスの力能によって特徴づけられ、この力能は能動性と受動性という二つの極の間に配分されている (cf. Macherey [1995] p. 47)。活動力能の増減は想像力のメカニズムにしたがって決定される情念であり、喜びは精神によって実在的なものとして経験されるものの、その基礎においては想像的なものにとどまる。
- 13) ゲルーはスピノザの「本質」概念を「事物の個的本質」ではなく「個物の普遍的・種的な本質」として捉える (cf. Gueroult [1974] p. 462)。対して朝倉は『エチカ』の「本質」概念は一般に種的であり、我々自身の「各々の個的本質」(5P23) が主題となるのは第五部からだと主張するが、個的本質が在ると言める点ではドゥルーズと相違ないと思われる (cf. 朝倉 [2008] §4)
- 14) 同様の理論的補強については cf. Duffy [2008] p. 144. なお、ドゥルーズは「触発を受ける能力」をスピノザの "aptitude" の概念に見ている (cf. PP131-2; 2P14, 5P39)。
- 15) スピノザは活動力能の推移がその変化の前後を比較して得られるものではないということを強調しており (AD3Ex, AGDEx)、ドゥルーズはそこに連續性を見ている (cf. SPE200)。
- 16) ラモンは、ある許容範囲が形相に存するならそれは上限と下限から成るはずなのに、ドゥルーズが単数形で限界 [limite] と述べるのはおかしいと批判する (cf. *ibid.* p. 226)。だが、彼の関心はある形相が解体され、別の形相が形成されるところの唯一のボーダーにある (cf. SPE202)。
- 17) ただしドゥルーズは、形相は「永遠真理」であると言う (cf. SPE193 et *passim*.)。解体と形成がなされるのは正確には形相ではなく、そのもとに集まる特殊的諸部分である。
- 18) 本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

参考文献

- 朝倉友海『概念と個別性』、東信社、2008。
- Adler, J. [2001] "Spinoza's Physical Philosophy," in G. Lloyd (ed.), *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers II*, New York, Routledge, pp. 165-89.
- Deleuze, G. [1968] *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit. [SPE]
- [1981] *Spinoza, Philosophie Pratique*, Editions de Minuit. [PP]
- Des Chene, D. [2000] *Physiologia*, Cornell University Press.
- Duffy, S. [2006] *The Logic of Expression*, Ashgate.
- Gueroult, M. [1974] *Spinoza II: L'Âme*, Aubier-Montaigne.

- Macherey, P. [1995] *Introduction à l'Ethique de Spinoza: La troisième partie, la vie affective*, PUF.
- [1997] *Introduction à l'éthique, de Spinoza: La Seconde partie, la réalité mentale*, PUF.
- Sévérac, P. [2008] *Spinoza: Union et Désunion*, Honoré champion.
- Ramond, C. [1995] *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF.
- Zourabichvili, F. [2002] *Spinoza: Une physique de la pensée*, PUF.

La mutation et l'identité du corps dans l'*Éthique* de Spinoza

Tatsuya TACHIBANA

Dans la scolie de la proposition 39 de l'Éthique IV, Spinoza écrit que le corps meurt ou que sa nature est mutée quand ses parties se trouvent disposées de manière telle qu'elles s'imbriquent les unes dans les autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. Cela semble paradoxal: l'identité du corps, en tant qu'individuel, se définit par un certain rapport précis de mouvement et de repos ou par une forme, et par conséquent on ne peut pas dire le *même* corps est muté. Voilà le problème de la mutation du corps. Notre hypothèse dans cet article est la suivante: Spinoza définit un corps non seulement comme individuel, mais aussi comme singulier. L'essence, par laquelle ce corps singulier se définit, garde son identité malgré la décomposition de sa forme.

『意味の論理学』における動詞と時間
——ドゥルーズにおけるギヨーム言語論の受容について——

平田 公威

はじめに

ジル・ドゥルーズは、多くの学問領域の議論を素材にして、自らの思考を練り上げている。そのひとつとして言語学を挙げることができるが、ドゥルーズによる言語学の学説受容の内実については、いまだ不明な点も少なくない。本稿では、『差異と反復』から『批評と臨床』に至るまで、一貫して肯定的に評価され続けたギュスターヴ・ギヨーム（1883-1960）という言語学者に着目することで、ドゥルーズによる言語学受容について、特にそれがもたらした動詞と時間の理論について考察する。

ギヨームは、ソシュールの弟子であるアントワーヌ・メイエ（1886-1936）に才を見いだされ、言語学者としてのキャリアを開始している。その仕事のほとんどは本邦では知られていないのだが、その第一の成果である『フランス語における冠詞の問題とその解決 *Le problème de l'article et sa solution dans la langue française*』（1919）は、比較言語学の研究として学士院からヴォルネイ賞を受けている。彼の言語論の特徴は、ラングから「語り *discours*」への移行を無時間的なものとは考えずに、話者による言語操作の時間を導入した点にある。この「操作時間 *temps opératif*」は、言葉を運用する話者の心的運動を捉えるものであり、ラングとパロールという二側面から言葉を描くソシュール的な言語観にはない論点である。この心理学的特色の強い言語論は、メルロ＝ポンティやポール・リクール、アンリ・マルディネといった当時のフランス哲学界からの関心もひいている¹⁾。

ドゥルーズによるギヨームへの言及は多岐に渡るが、本稿では、そのなかでも『意味の論理学』を取り上げる。言葉のなかでも動詞を主題化するこの著作は、同じく動詞と時制について多くの分析を残したギヨームとの距離がより近いと考えられるためである。以下では、『意味の論理学』の動詞と時間の理論について考察することで、ドゥルーズによるギヨーム言語論の受容の内実を解明する。これにあたり、まず、『意味の論理学』の時間論の骨子を確認する。ここでは、ドゥルーズが、ストア哲学を理論的参照軸としつつも、その理論的限界からギヨームの動詞論を要請していると論じる。次いで、ギヨームの時間生成論を概略し、それをもとに『意味の論理学』におけるアイオーンとよきクロノスを理解する。これは、動詞の活用による時間イメージの展開を辿るものであり、いわば、時間の静的生成と位置づけることができる。最後に、『意味の論理学』での複合過去に関する記述を読解し、二つの異質な時間の複合について一考する。これにより、アイオーンに属するとされる第三の現在について考察する。こうした一連の読解により、『意味の論理学』の時間論とともに、ドゥルーズが言語学に何を見出そうとしたのか明らかにする。

1. 動詞と時間について

『意味の論理学』は、哲学のみならず文学や精神分析といった諸領域を横断し、錯綜した議論を展開しているが、その主な関心は物体の運動の認識上の分節にあるといえる。この著作の最大の問いは、いかにして、物体の運動が非物体的なものの実現により分節されるのか（静的生成）、いかにして、その非物体的なものそのものが生成するのか（動的生成）、という二つである。こうした認識論的条件の探求にあたり、構造主義をはじめ多くの思想が参照されているが、その骨子は初期ストア哲学による物体と非物体的なものの二元論に依拠している。

ストア派の人々は、原因になり得るものを物体とし、その原因から派生するが新たな原因になることのない純粋な結果／効果を非物体的なものと定義していた。つまり、「このように彼らは、精神のうちにある程度それ〔非物体的な性格〕を認めたが、実在的な存在からはそれを排除したのである」(Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, 1908, p. 12, () 内引用者、以下 *Incorporels*)。たとえば、物体が原因となりわれわれを触発するとき、精神のうちで、「カトーが歩く Kato marche」といった命題が形成される。眼前の物体は、「歩く」という動詞により認識的に分節されるが、これが新たな物体的原因になることはない。ストア派の二元論の採用により、『意味の論理学』では、思考の対象である非物体的なものが物体の運動を分節すると論じられ、その言語的表現としての動詞が提示されるのである。

ところで、この直説法現在形の動詞「(カトーが) 歩く (Kato) marche」は、時間も表している。すなわち、「歩く」は、物体の運動をひとつの行為として測定し、近い過去と近い未来からなる時間、実際にその歩きが継続する時間を現在として表すのである (LS 190)。この測度がなければ、物体の運動は、まとまった現在としての「時期 moment」を形成することなく、ただ「今 maintenant」として指定され得るだけの「狂気・生成」でしかない (LS 195)。認識論的分節は、物体の運動を特定の動詞の表現とみなすことで境界画定し、さらに、時間も構成するのである。『意味の論理学』では、「測度／節度 mesure」のない時間は「悪しきクロノス」と呼ばれ、直説法現在形の動詞により分節され限定される時間は「よきクロノス」と呼ばれることになる。

この二つの時間に対して、ドゥルーズは、エミール・ブレイエのストア哲学解釈を踏まえ、「アイオーン」と呼ばれる観念的で無限な時間を想定している。この解釈は、ストア派の「場所」と「空虚」の関係から、アナロジーによって物体的な時間と区別される純粹に思考上の時間を描出するものである。ブレイエによると、ストア派の学説には、物体により占有される非物体的なものに対して、物体により占有され得る非物体的なものが認められる (*Incorporels*, p. 49)。前者は場所と呼ばれ、後者が空虚と呼ばれるのだが、この定義によれば、空虚は、物体に占められ得るものに留まるものであり、占有されるや否や場所になってしまう。ストア哲学では、場所も時間も（また出来事、意味に等しいレクトンも）物体の運動の結果として等しく定義されるため、場所と空虚の関係にもとづいて、物体の運動により実現（表現）されることのない、純粹に思考に属する無限な時間を論じるための余地が認められるのである。しかしながら、あくまでもストア派の人々の関心は物体に向かっていたため、無限の時間であるアイオーンが主題となることはなかった。これに対して、経験的認識の条件の究明を試みる『意味の論理学』では、純粹に思考上の時間こそが、超越論的領

野をなすものとして着目されるのである。こうして、先にみた二つのクロノスから区別されながら、「瞬間 instant」として絶えず未来と過去に分割されることで現在を避け、超越論的領野をなす非人称的な時間として「アイオーン」が提示されるのである (LS 195)。

このように、『意味の論理学』では三つの時間が認められるのだが、そのうちの二つが、非物体的なものとして、動詞により表現されると考えられている。ドゥルーズは、直説法現在形の動詞をよきクロノスの表現としていたが、これに加えて、不定法をアイオーンの表現とみなした上で、次のように論じている。

動詞には二つの極がある。ひとつは現在形で、これは、継起の物理的时间に応じて、指示可能な事物の状態と動詞との関係を表す。もうひとつは、不定法で、これは、不定法が含む内的時間に応じて、不定法と意味や出来事との関係を表す。動詞は全体として、命題全体のひとたび扯げられてしまった円環を表象する不定法と、反対に命題が指示するもの上で円環を閉じる現在時制との間を揺れ動く。これら現在時制と不定法の間で、動詞は、指示・表出・意義の関係に応じて、その活用のすべてを、すなわち、時制・人称・法の総体を運用する。(LS 215-216)

この引用は、現在形に属する命題の形成に関する議論に続くもので、不定法から直説法現在形の時間の生成を論じるものである。つまり、不定法が含むとされる言葉に内的な時間から、物体的時間（物体の運動により表現された時間）の生成が論じられており、この二極間を揺れ動く言葉の運用の本質が、活用に求められているのである。時間の生成という論点は、『意味の論理学』では大々的に語られてはいないが、アイオーンとよきクロノスがそれぞれ超越論的領野と経験的領野に属していることを考慮すれば、前者から後者への時間の生成について論じる余地を認めることができるだろう。しかしながら、こうしたアイオーンと不定法に関する議論は、すでにストア哲学の射程を越えるものであり、また、活用という文法上の操作への着目も、ドゥルーズが、動詞と時間についての別の理論に依拠していることを示している。

ここで、以上の議論を、二点にまとめておこう。第一に、本稿で取り上げる『意味の論理学』の時間の理論で問題となるのは、厳密には、動詞により表される時間だけである。というのも、ストア哲学にしたがえば、悪しきクロノスと呼ばれる純粹な物体的運動は、そもそも時間として認識されることができないためである。ブレイエがいうように、「時間は、直接には動詞にしか、言いかえると、彼らにとっては非物体的な出来事を意味する述語にしか適用されなかった」ということである。それゆえ時間は、物の眞の存在といかなる接触も持つことがない」(*Incorporels*, p. 59) のである。第二に、ドゥルーズは、アイオーンの時間に着目し、そこからの時間の生成を論じているが、そのための道具立てをストア哲学に見出すことはできない。ストア哲学では、確かに空虚をはじめとした非物体的なものについて論じていたが、彼らの本来の関心は、あくまでも物体に向けられていたのである。アイオーンというわれわれの思考においてのみ認められる時間が、どのようにして物体の運動を認識論的な対象として分節するのかといった理論化は、ストア哲学を離れたところでなされているのである。

そこで、本稿では、ストア派を離れて精緻化される動詞と時間の理論について、二つの問い合わせ立てたい。第一に、そもそもアイオーンとはいかなる時間なのか。現在を避け、現実化されることのない時間とはなにか。なぜ、動詞の純粹な形態としての不定法とも、無限の未来や過去とも語られるのか。第二に、不定法から直説法現在形の時間の生成を可能にする活用とは何か。また、先の引用では、動詞が「揺れ動く oscille」と語られているが、その生成は逆行可能であるのか。本稿では、ストア哲学に次いで、新たに参照されるギヨームの言語論を通じて、これらの問い合わせに答えたい。以下では、実際にドゥルーズが依拠するテクストを中心にギヨームの言語論を再構成し、『意味の論理学』の動詞論と照応させる。

2. ギヨームの時間生成論について

上述したが、ギヨームは、話者の心的運動に着目し、言語の潜在的状態から現実的な語りへの移行についての言語論を構築している。そして、そこで取り上げられるのが「活用 conjugaison」という操作である。ギヨームによると、語はラングのままでは、いかなる品詞も持たないため、語りに入るために、他の語と統合されつつ、特定の品詞を受け取らなければならない。ギヨームは、言語の潜在的な状態から実現を導く操作を「文法化 grammaticalisation」と呼び²⁾、特に、語を動詞にする操作では、語に時間という要素が付加されると論じている (Gustave Guillaume, «Comment se fait un système grammatical», *Langage et science du langage*, Presses de l'Université Laval, 1964)。そこで、フランス語において、活用という言語操作により付加される屈折語尾が、語に付加される時間に相当すると考えることができるだろう。ギヨームはこうした仮説のもと、形態論的分析によって、言語操作が生成させる時間の表象を析出しようと試みるのである。

ギヨームによると、動詞の活用による時間のイメージの生成、つまり「時間生成 chronogenèse」には進度があり、これは操作時間、話者の心的運動の時間の長さに比例する。ギヨームは、この時間生成の段階に対応させて、フランス語動詞における「時制」を三つの叙法に分類し、その段階を「時間定立 chronothèse」と呼んでいる。彼の理論によると、操作時間の短い順に、「準名詞的叙法 mode quasi-nominal」(不定法、現在分詞、過去分詞)、「接続法 mode subjonctif」(接続法現在、接続法半過去)、「直説法 mode indicatif」(直説法現在形、単純未来、仮定的未来(いわゆる条件法)、単純過去、半過去)という時間定立が認められ、時間生成の図式が立てられる。たとえば、時間生成の最終段階に位置づけられる直説法は、われわれが抱く一般的な時間のイメージである未来、現在、過去を表すとされる。ギヨームの最大の関心は、この完成された時間のイメージにもとづいて時制を説明することではなく、この時間のイメージの生成を説明することにある。以下では、それぞれの時間定立について概略し、時間生成の展開を辿りたい。

はじめに、準名詞的叙法である。ここでは、時間生成がすぐに中断されるため、現在という実在的な「時 époque」は挿入されておらず、現在により分節されることで生じる未来と過去という時もない。現在の挿入による時の分節には、直説法を待たねばならない。また、ここでは、人称も挿入されていないため、動詞が表す動作や状態変化である「過程 procès」は具体的な動作主と結びついておらず、この叙法では、動詞はほとんど名詞的なままである。つまり、ここでは、動詞のもつ純

粹に内的なイメージ、過程の表象だけが問題となるのである。詳しく確認しよう。

この叙法には、不定法、現在分詞、過去分詞の三つの時制が属している。第一に、不定法であるが、これは、完了されていない行為の過程を表し、純粹な行為の「遂行accomplissement」を表す。ここでは、過程の遂行は來たるべきものにとどまっており、過程の展開は手つかずのままである。第二に、現在分詞においては、すでに過程の展開が開始しており、その完了は見込まれているが、その過程にはいまだ残りがある（展開される行為の過程がイメージとして残っている）。そのため、過程の遂行と完了への見通しがともに表象される。第三に、過去分詞は、行為の純粹な「完了accompli」を表し、過程の展開が終わったもの、完了しきったものを表象する（Gustave Guillaume, «Époques et niveaux temporels dans le système de la conjugaison», *Langage et science du langage*, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 270, 以下 *Époques*）。特に、過去分詞には遂行のイメージが全くないため、ここから新たに遂行のイメージを引き出すことはできない。つまり、過去分詞は、動詞的な質（行為の過程のイメージ）をもたず、動詞としては「死んでいる」といえるのである（*Ibid.*, p. 267）。ギヨームは、これらが直説法現在形や半過去などの時制が表す時に無関与であることを理由に、準名詞的叙法に現在や過去という時の資格を与えていない。事実としてフランス語では、不定法、現在分詞、過去分詞があらゆる時制に後続して用いられ得るが、これは、準名詞的叙法が、各々の時に対して無関与な過程のイメージだけを表すためである（Gustave Guillaume, «La représentation du temps dans la langue française», *Langage et science du langage*, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 192, 以下 *Représentation*）。また、第三節でみるが、伝統的な文法では、過去分詞を用いて形成される複合過去を過去時制のひとつに数えるが、ギヨームはこれに反対している³⁾。過去分詞は、「完了したこと」という「相aspect」を表すだけだからである（*Ibid.*, p. 189）。

この準名詞的叙法では、不定法と過去分詞により、完了なしの純粹な遂行のイメージと遂行なしの純粹な完了のイメージという二つの水準が生じることになる。そして現在分詞は、この二つの水準にまたがるものとして理解されるのである。以下の時間生成論では、この二つの水準から時間の表象が生成していくことになる。

次の時間定立は、接続法（接続法現在、接続法半過去）である。ここでは、人称が挿入されることで、より具体的なイメージが過程に与えられており、準名詞的叙法から時間生成が進んでいく（*Ibid.*, pp. 194-196）。しかしながら、ここにもまだ「実在性réalité」がないため、叙法としては可能な過程を表象するにとどまっている。また、現在という実在的な時もないため、現在による区別に依存する未来と過去という時も生成していない。この叙法では、準名詞的叙法で生じた二つの水準に親和的な、二つの時間の方向性（いわゆる未来と過去の方向）だけが表されることになる。つまり、ここで時間定立は、「到来しつつあり、まだ来てはいないarrivant, non encore venu」という到来が仮定されるものへ向かう「上昇する方向sens descendant」と「過ぎ去ってしまったs'en est allé」という実在的なものへ向かう「下降する方向sens descendant」をもつのである（*Époques*, p. 264）。接続法では、これから到来するかもしれない可能的な行為（「彼が明日来るとは思わないJe doute qu'il vienne demain」（朝倉季雄『新フランス文法事典』木下光一校閲、白水社、510頁、強調引用者））と可能であったかもしれない行為（「彼は私がMと知り合いになることを望んでいたの

ではなかったか N'avait-il pas voulu que je connusse Marthe」(同上、511頁、強調引用者)だけが表されるのである。

最後の時間定立は、直説法である。ここではじめて現在という実在的で限定された時が挿入される。この現在の「位置position」により線的な時間のイメージが未来と過去に分割されることになる。しかし、現在はその位置だけでなく、未来と過去の「小部分parcelle」を要素としてもつという「構成composition」の側面からも論じられている (*Époques*, pp. 254-255)。つまり、ギヨームの考えでは、現在は、直線を区切る単なる点のようなものではなく、未来寄りの現在（クロノタイプ α ）と過去寄りの現在（クロノタイプ ω ）という二つの水準をもつのである。現在の二つの水準は、準名詞的叙法から引き継がれたものであり、また未来と過去の分割は、接続法で得られた二つの方向性にもとづいている (*Ibid.*, p. 263)。ギヨームによると、現在を位置と構成から捉えることで、未来と過去という二つの時を表す時制表現がそれぞれ二つあるというフランス語文法の事実を説明できるという (*Ibid.*, p. 253)。すなわち、現在の位置により、線的な時間は、未来と過去という時に分割され、さらに、その水準に応じて、各々の時が二通りの仕方で表されるのである。たとえば、未来に近い現在からは単純未来が得られ、過去に近い現在からは条件法と伝統的に呼ばれる未来が得られる。未来に近い現在から構成される未来は、本来の意味での未来であり、未来に固有の仮定性をもつ。対して、過去に近い現在からは、仮定の量が増すために、仮定的に未来が語られるのである (*Représentation*, pp. 200-202)。

このように、三つの叙法にしたがって、時間生成の進展がまとめられる。第一に、準名詞的叙法における二つの水準の生成があり、第二に、接続法における、人称の挿入と二つの水準に対応する二つの時間の方向性の生成が続く。そして最後に、直説法における、現在の挿入とその位置と構成にしたがった時が生成する(図1参照)。

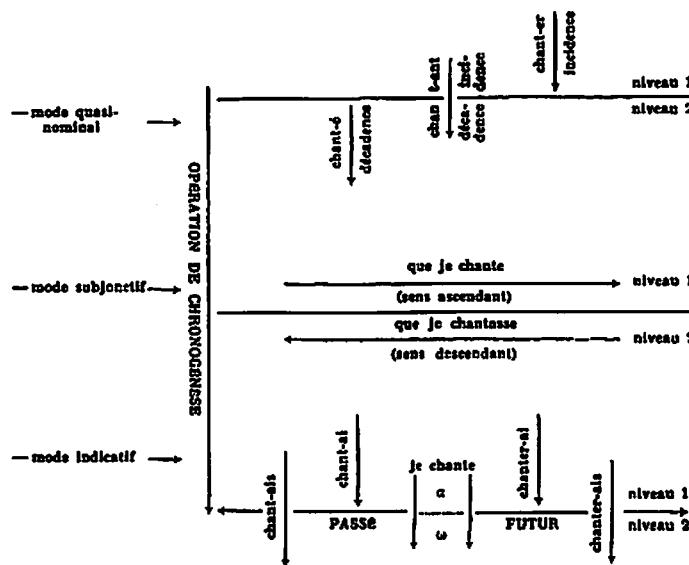


Fig. 1 (*Époques*, p. 269)

このうち、準名詞的叙法は、アイオーンの時間に対応するため、とりわけ重要である。というのも、この叙法に属する時制は、いかなる人称ももたないため、主語となる物体的な運動によっては表象不可能な抽象的な時間を表すためである。つまり、準名詞的叙法の時間は、物体的な運動により実現されることがないのである。特に、不定法は遂行なしの純粋な過程のイメージを表すとされるため、常に「来るべきもの」にとどまり、遂行（実現）されることがない。同様に過去分詞が表す時間も、「過ぎ去ったもの」を表すために、遂行（実現）されることがない。準名詞的叙法は、アイオーンのような実現されることがない無限の時間、無限の未来と過去を表すのである。またドゥルーズにとって、時間生成の開始点にある不定法は、動詞としての質、その内的な時間をそのままに保持しているため、時間イメージの母胎のようなものとして理解されている。

これに加えて、接続法や直説法の時間のイメージも『意味の論理学』の議論と重ねられる。不定法より幾らか具体的であるが、いまだ可能的なものにとどまる接続法的な時間は、ライプニッツ的な可能世界と接近するものであり、また、二つの水準に対応する未来と過去の小部分からなる直説法現在形という時間は、アイオーンの絶対的な過去と未来を取り込むことで、相対的な未来と過去をうちに含むよきクロノスに等しいといえる。同様に、直説法の他の時制は、物体的に実現した出来事と共可能的な出来事の配置と重なるということもできるだろう（たとえば、現在からみた仮定の推量にもとづく未来と、共可能的なものとして導かれる出来事）。このように、時間生成は、時間の実現の論理として、静的生成を補完するものとして理解できるのである。

3. 複合過去について

これまで、ギヨームを参照することで、ドゥルーズのいう動詞の二極間のうち、不定法から直説法現在形への移行を理解するための補助線を引いてきた。しかし、活用に関する議論はそこに尽きるわけではない。というのも、活用による「揺れ動き」というドゥルーズの表現には、時間生成の方向性だけではなく、その逆行とでもいうべき方向性を読み取ることができるためである。つまり、アイオーンからよきクロノスの生成に加えて、よきクロノスからアイオーンへの逆行を論じる余地があるのである。本稿では、揺れ動きのもうひとつの側面について考察するにあたり、『意味の論理学』におけるアルコリズムと複合過去に関する一節を取り上げたい。

アルコリズムは、快樂を探求しているのではなく、効果を探求しているように見える。その効果は、主として、現在が異常に硬化することである。だから、同時に二つの時間に生き、同時に二つの時期に生きることになる。[……] 同時的な二つの時期は、奇妙な仕方で複合される。すなわち、アルコール飲みは、半過去や未来を生きるのではなく、複合過去しか持たないのである。ただし、極めて特殊な複合過去である、アルコール飲みは、酔いを材料にして、想像的な過去を複合する。まるで、柔らかな過去分詞が、固い助動詞現在形に結合しに来たかのように。私は持っている・愛したことを、私は持っている・行なったことを、私は持っている・見えたことを。(LS 184-185, 強調原文)

ドゥルーズによると、アルコール飲みが酒を飲むのは、飲んでいるということではなく、「飲んだこと *bu*」という効果／結果を求めるためである。つまり、「私は持っている・飲んだことを *j'ai-bu*」が、私が飲んでいるということではなく、その完了を表すように、アルコール飲みは、その完了を求めて飲むのである。しかしながら、こうした探求には、はじめから困難が折り込まれている。というのも、こうしたアルコールの効果の時期としての現在そのものが過ぎ去ってしまうためである。つまり、「(私は)持っている・飲んだことを (*j'*) *ai-bu*」そのものも効果／結果となってしまうのである。そして、何とかそれをつなぎとめるために、「私は持っている・持ったことを・飲んだことを *j'ai-eu-bu*」という複合過去を形成したとしても、それ自体がまた過ぎ去ってしまうのである。このように、アルコール飲みの求める過去は、遠く逃れ去ってしまうのであるが、それはそもそも、「飲んだこと」がわれわれにとって最初から失われた時間だからである。われわれが、現在という生きられる時間に属する限り、いくら飲んだところで、「飲んでいること」が実現しようとも、「飲んだこと」は実現し現在化することはない。複合過去は辛うじて、この「飲んだこと」を現在につなぎとめることを可能にしているのである。

こうした複合過去の分析は、ギヨームのそれと同型である。というのも、ギヨームによると、まさしく複合過去は、「操作的には *opérativement*」現在に属しながら、「結果的に／結果相的に *résultativement*」過去を表現するためである (*Époques*, p. 251)。ここで、時間の複合という奇妙な記述を理解するために、ギヨームの動詞論を再び援用したい⁴⁾。

すでにみたが、ギヨームは、複合過去を独立した過去時制とする解釈に反対している。というのも、ギヨームは、複合過去を相として完了を表す現在形のひとつと考えるためである。すでにみたが、過去分詞は純粹に行行為の効果／結果を表すだけであり、ここから過程のイメージを引き出すことができない⁵⁾。たとえば、「歩くこと *marcher*」の直説法半過去「私は歩いていた *je marchais*」が、過去における過程の遂行と一定の完了の見通しを表すのに対して、「歩いたこと *marché*」は、すでに完了してしまった観念的な結果／効果のみを表す。ここには動詞的な質が残されていないため、これを動詞として活用しなおすには、新たな動詞を加えることでその質を回復させる必要がある。そこで、「持つこと・歩いたことを *avoir-marché*」というひとつの動詞がつくられることになるのである。ここで注意したいのは、この「持つこと・歩いたことを *avoir-marché*」が、諸出来事の契機を表すのではなく、過ぎ去ってしまったということそのもの、つまり、「歩くこと *marcher*」から帰結する純粹な観念だけを表すということである (*Représentation*, p. 189)。

このように、複合過去の形成において、われわれは操作的な動詞の現在形を過去分詞に加える。この動詞の現在形は、形式的に置かれるもので、それ単体としては意味をなさないのだが⁶⁾、複合の操作により、相による過去（完了してしまったこと）の表現を可能にする。「私は歩いた *J'ai marché*」は、結果的には、結果の相として、過去を表すが、操作的には、「持っている・歩いたことを *avoir-marché*」という動詞の直説法現在形なのである。こうした複合過去解釈は、たとえば、複合過去の形成に際して、助動詞化による現在形の動詞の完了形への「変貌mutation」を論じたバンヴェニストの解釈とは異なるものである⁷⁾。あくまでも、ドゥルーズとギヨームにおいては、操作上の時制と相としての完了という異質なものの複合が問題なのである。

ドゥルーズは、プランショを引きながら「完了しても実行されない出来事の部分」(LS 178)があると語っているが、複合過去で問題となるのは、まさに完了されるだけの過去である。この過去の複合において形式上置かれる助動詞現在形は、過程の遂行を表す実現の時間（よきクロノス）とも非物体的な測度をもたない時間（悲しきクロノス）とも異なる。この現在形の動詞は、それとしてはもはや無・意味になるほどに抽象化されているが、雑音のような無意味ではなく、意味と共に現前するものである。すなわち、「鏡ほどの厚さもない空虚な現在が、限りなき過去・未来を映し出す」(LS 176)といわれるよう、複合過去の現在形は、それがもつ純粋な形式性と抽象性のために、実在的で経験的な時間を表しながらも、アイオーンに属するものとして、純粋に思考上の無限の過去の表現とその複合を可能にするのである⁸⁾。この特殊な複合過去による表現は、活用による揺れ動きの一側面をなすものであり、静的生成の実現に対して、アイオーンの純粹性をそのままに表現するための技法である。

おわりに

本稿では、ギヨームの時間生成論にもとづき、動詞と時間の理論を静的生成の方向に即して辿り、次いで、複合過去の分析を通じて、よきクロノスからアイオーンへの逆行を論じた。後者については、第三の現在に関する技法である「反-実現 contre-effectuation」や「永遠回帰」とともに検討されるべきであるが、本稿ではこれ以上論じることができない。課題は残るのだが、本稿を閉じるにあたり、ギヨーム言語論の受容がドゥルーズにもたらしたものについてまとめよう。

第一に、ドゥルーズにとって、ギヨームの言語論は、『差異と反復』におけるベルクソン的なそれとは異なる時間論を可能にするものである。『意味の論理学』の時間論の関心は、物体的運動の思考上の分節、その非物体的な認識上の分節にあるが、純粋に観念的で非実在的な時間から出発するギヨームの時間生成論は、ストア派の二元論と時間の概念を引き継ぎ、それに細かなモデルを与えてつづり論理化することを可能にするのである。

第二に、活用という言語操作に着目して時間の分節を理論化するギヨームの言語論は、様々な仕方での時間認識の可能性を示唆するものである。不定法が表すとされる非人称的な時間のイメージそのものは、言語あるいは非言語的な記号体系によって、異なる仕方で分節、表現される。本稿では、フランス語だけを扱ったが、このことは、われわれの時間認識の可塑性を示すものであり、広く超越論的経験論という哲学的企図に適うといえるだろう。

第三に、活用という心的運動に着目するギヨームの言語論は、ラングとパロールの区別を転覆するだけでなく、発話主体に優位を置くバンヴェニスト的な言語論に対しても異を唱えるものである。時間生成を展開する操作主体は、語りの中心点となる「私je」のようなものではなく、むしろバンヴェニストがいうような非人称的なものである。ギヨームによれば、われわれの語りを作り上げるのは、普段意識されることのない操作時間の長さなのである。ギヨームの言語論は、語りに内在する非人称的な心的運動性から、文法体系を描いており、ラングのもつダイナミズムやその不均衡性を示すことで、言語行使の本質について再考を促すのである(CC 136-137)。

以上のように、ギヨーム言語論の受容は、ドゥルーズに新たな仕方で、言葉や時間について思考

『意味の論理学』における動詞と時間
——ドゥルーズにおけるギヨーム言語論の受容について——（平田）

する術を与えていた。本稿では、一貫して『意味の論理学』の時間論の解明に努めたが、ギヨーム言語論の影響は必ずしもそこに尽きるものではない。このマイナー言語学者とともに、ドゥルーズの言語論と時間論について再考する必要があるだろう。

注

- ・ドゥルーズおよびドゥルーズ／ガタリの著作略号（翻訳は既存訳を参照したが、一部表現をあらためたものもある）：LS = *Logique du sens*, Minuit, 1969; CC = *Critique et clinique*, Minuit, 1993.
- 1) 本稿で当時のフランス哲学界での受容を論じることはできないが、たとえば、メルロ＝ポンティとギヨームの関係性については、以下に詳しい。佐野泰之「メルロ＝ポンティにおける〈語られた言葉〉の問題」『メルロ＝ポンティ研究』、日本メルロ＝ポンティサークル、第19号、2015年。
- 2) 厳密には、文法化には幾つかの段階が設けられているため、言語的要素の統合作用とするのが精確である。たとえば、ギヨームは語と語の統合作用だけでなく、語なかでの統合作用というのも考えているためである（母音を統合するものとしての子音と、挿入され間隔をつくる母音 *voyelle*。ここでは、話者の心理と子音と母音から形成される間隔が一致するとされている（«Comment se fait un système grammatical», pp. 116-117）。このような物理的なまとまりの形成の理論は、本稿の関心である動詞論を越えて、懸しきクロノスにおけるアルトーの叫びあるいは息の議論とともに考察できるかもしれない。アルトーにおいては、子音は分断するものとして考えられており、それがもたらす諸断片をまとめるために、湿の原理と呼ばれる技法が問題となっている。ギヨームの関心は、識別可能な間隔をつくること、心的運動に対応する運動の断面（音素的まとまり）を描くことなのだが、ドゥルーズは、アルトー（と初期ストア哲学）を介して、すべてをまとめてしまう行為を語ろうとしている (LS 108-109)。これが『意味の論理学』では器官なき身体として論じられるのだが、この点については以下に詳しい。小倉拓也「出生外傷から器官なき身体へ—ドゥルーズ『意味の論理学』におけるメラニー・クライン受容の意義とその限界—」『フランス哲学・思想研究』、日仏哲学会、第18号、2013年。
- 3) 複合過去は、直説法過去時制のひとつとして 1910 年にフランス文部省令により公式に採用されている（『新フランス文法辞典』373 頁）。
- 4) 厳密には、この箇所ではギヨームの名前は挙がっていない。しかし、ドゥルーズがしばしば参考するオルティゲの著作では、内在相と超越相とともに、ギヨームの複合過去の分析が紹介されている (Edmond Orttigue, *Le discours et le symbole*, Editions Montaigne, 1962, p. 133)。また、ドゥルーズが直接指示を促す *Époques*においても、複合過去について言及しているため、ギヨームの分析が踏まえられていると考えることは自然だろう。
- 5) このことは、助動詞現在形と過去分詞から構成される受動態のことを考えればよく理解できるだろう。受動態は、過程を表すのではなく、その過程が展開された結果を表すのみである（アントワーヌ・メイエ『いかにして言語は変わるか——アントワーヌ・メイエ文法化論集』松本明子編訳、ひつじ書房、2007 年、17-19 頁）。
- 6) 助動詞現在形のもつ本来の意味が失われることについてもメイエの議論が参考になる。メイエは、完了

『意味の論理学』における動詞と時間
—— ドゥルーズにおけるギヨーム言語論の受容について—— (平田)

形などにおける現在形の動詞が助動詞になることで、*avoir* が「持っている」という表現的価値を失い、文法的価値を担うようになることを「文法化」として理論化している(同上)。

- 7) バンヴェニストは、ギヨームの成果に言及しながらも、その理論が不十分であるとし、自らの理論を提示している。彼によると、複合過去は助動詞要素（一般的に助動詞と呼ばれるもの）と助動詞補語（一般的に過去分詞と呼ばれるもの）からなるとされ、その形成により、助動詞的要素は、動詞の現在形から完了形に「変貌する」と論じられている (Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, tome2*, Gallimard, 1966, p. 183)。ギヨームとバンヴェニストはともに、複合過去を分解した要素に還元してしまうことに反対している点、要素の総体によってはじめて過去を表すようになると論じている点では議論を共有しているようであるが、決定的に異なる解釈を探っている。また、バンヴェニストとギヨームの指導者であったメイエも、1912年という極めて早い段階から、助動詞の文法化という側面から完了形に着目していた。
- 8) ドゥルーズは、複合過去と同様に、現在化されない未来についての文法的分析を論じているが、ここでも、複合過去と同様に問題となるのは超越相であり、二つの時間 (*aurai* と *été*) の複合にある (LS 186-187 no. 5)。

Verbe et Temps dans *Logique du sens*: sur l'acceptation de la théorie linguistique Guillaumienne chez Deleuze

Kimitake HIRATA

Dans *Logique du sens*, Deleuze présente le verbe comme une expression du temps à partir de la pensée stoïcienne et il en thématise les deux formes, le présent et l'infinitif, en s'appuyant sur la théorie de la conjugaison du linguiste Gustave Guillaume. Cet article a pour but de présenter une analyse qui mettra en lumière la pensée de Deleuze sur le verbe et le temps, en prenant pour point de départ les influences de la philosophie stoïcienne et plus particulièrement la théorie linguistique de Guillaume. Cette tentative refléchira de nouveau sur l'acception de la linguistique et le concept de temps chez Deleuze.

シモンドンにおける「情報」と「内的共鳴」

堀江 郁智

はじめに

ジルベール・シモンドン（1924-1989）は、博士主論文『形相と情報の概念に照合された個体化』（以下、ILFI）において特徴的な個体化論を提出した。それは「位相の多元論（pluralisme des phases）¹⁾」と呼ばれる個体化論である。「位相の多元論」は、存在を複数の、互いに齟齬し合う位相から成立するものとして捉える理論であると差し当たり定義できる（実際、シモンドンは、「前個体的なもの（le préindividuel）」、「個体-環境（l'individu-milieu）」、「超個体的なもの（le transindividuel）」という少なくとも三つの位相を想定する）。シモンドンの個体化論におけるこうした存在の多相性を支えるのは、彼が導入する様々な形而上学的な概念である。この形而上学的な性質のために、シモンドンの個体化論は「科学の哲学」であるに留まらず、存在論、より正確に言えば存在発生に関する理論として練り上げられることになる。

しかし、シモンドンの哲学を捉える際にその多元論的側面のみを強調することによっては、シモンドンの主張を正確に掬い取ることはできないのではないだろうか。仮に「位相の多元論」がシモンドンの個体化論の一つの特徴を成すのだとしたら、シモンドンの議論において個体を個体足らしめているのは何だろうか。この根本的な問いに答えることなしにシモンドンの個体化論を理解することはできないのではないだろうか。

本稿では「情報（information）」と「内的共鳴（résonance interne）」の概念に着目することで、シモンドンの個体化論では個体を個体として成立させる契機が「内的共鳴」に託されていること、そして「情報」には「位相の多元論」が、「内的共鳴」には「発生的一元論」（一なるものが存在発生を可能にするという理論、と暫定的に定義できる）が結びついていることを明らかにする。それにより、シモンドンの個体化論において「発生的一元論」と「位相の多元論」の、〈一〉と〈多〉の協調関係が見られることを指摘する。そしてこの協調関係は、解離状態に陥った主体の存在発生という観点からのシモンドンの個体化論の読み解きを可能にしていることを示唆する。

1. 「情報の強度」、あるいは「意味作用としての情報」

最初に確認する必要があるのは、シモンドンは原子論にも、また質料形相論にも依拠せずに個体化を説明するということである。一方で、原子論においては、諸々の原子（アトム）がそれぞれ実体を伴った個体として理解される（それゆえ、シモンドンは原子論を「原子論的実体論（substantialisme atomiste）」とも呼ぶ（ILFI24/24））。他方で、質料形相論においては、例えば、アリストテレスの『形而上学』での銅像の事例に象徴されるように、青銅つまり質料と、鋳型つまり形相の結合として個体化が説明される²⁾。これは、形質結合体としての個体という理解である。シ

モンドンによれば、原子論においてはアトムに、質料形相論においては形相-質料に「個体化の原理」の地位を与えてしまっており、ひいては「個体化の原理」を個別具体的な「個体化の操作」の以前に想定してしまっているという難点がある。

シモンドンは、同時に、「構成された個体に存在論的な特権を与える」発想を批判する(ILFI23/23)。それは、最終的に「形相」あるいは「形態」の概念を「情報」の概念によって置き換える必要があるという主張に行き着く。シモンドンの主張の特徴は、その置き換えの際に、安定的平衡の状態にあるシステムに代わって、「準安定的平衡 (*équilibre métastable*)」の状態にあるシステムの存在を想定する点である。「準安定的平衡」は、熱力学において厳密に定義されている語であるが、シモンドンはむしろ安定的な状態がつねに相対化されていくようなシステムの平衡性の様態として、この語を用いている。ある時において安定的な状態は、次の瞬間には緊張を孕み、問題のただ中へと投げ出される。問題を漸次的に解決していく操作こそが、シモンドンの言うところの個体化である。シモンドンの立場によれば、「形相」あるいは「形態」の概念は安定性を前提とするため不十分である。というのも、質料形相論の「形相」は「システムと準安定性のどんな概念ともあまりに関係ない」からであり、ゲシュタルト心理学の「良い形態」(例えば、正方形や円のように単純で規則的・安定的な形態)は「緊張を解決することのできるシステムの平衡状態として安定的平衡しか考慮していない」からである(ILFI35/35)。

さて、シモンドンは「準安定的平衡」状態のシステムに解決をもたらすのは、「情報」であるとする。「情報」に関して、シモンドンは独自の意味合いをもたせている。シモンドンは先述のように「形相」あるいは「形態」を「情報」で置き換えるのであるが、「その置き換えの間に、情報の概念が情報の信号あるいは支持体もしくは媒体に還元されることは決してあってはならない。情報の工学的理論がその還元を自指すようにしてはならないのである。実際、情報の工学的理論では伝達のテクノロジーの抽象化によって情報はまず抽出されるのである」(*Ibid.*)。この引用箇所から読み取れるのは、シモンドンは情報概念を規定する際に、伝送路における信号の量的側面に着目したクロード・シャノンとワレン・ウィーバーのコミュニケーションの数学的理論とは異なる立場に立ったことである。

実際、シモンドンが用いる「情報」は、今日の情報技術社会において日常的な意味で用いられる情報とは異なるものである。シモンドンは、むしろ「情報」を« *information* »のラテン語の語源と言われる« *infomare* »の意味で、つまり「(あるものに) 形を与えること」という意味で用いるのである。この「情報」観は、「あらゆる情報は、形を与えることであり、形を与えられることでもある。情報は、個体化する存在の能動的な推移において捉えられなければならない」(ILFI329/319)というシモンドンの言によくあらわれている。換言すれば、シモンドンは「情報」を「個体化する存在」の形に変化をもたらす作用として理解したことである³⁾。

以上を踏まえて、「良い形態」の概念も、純粹な情報量の概念も、情報の実在を定義するのに完全に適しているわけではないようである。量としての情報、そして質としての情報を越えて、強度としての情報と呼ばれるものが存在している」(ILFI242/238)とシモンドンは述べる。しかし「強度としての情報」とは何か。これを理解する鍵となるのはサイバネティクスとの距離である。

この問題に関しては、ユク・フイによる整理が参考になる⁴⁾。フイの議論を要約すれば、シモンドンが「情報の強度」に特権的価値を与えた学的姿勢の起源は、サイバネティクスとの対話に見出しができるということになる。とりわけ、セカンドオーダー・サイバネティクスの筆頭であるドナルド・マッカイとシモンドンを比較することで、フイはシャノンの情報理論の数学的・客観的性質とは対照的な両者の姿勢に共通点を看取している。その共通点とは、数学的分析からは抜け落ちる「情報」の主観的側面を「操作（opération）」という語で照射している点である⁵⁾。ただし問題となっているのはマッカイにおいて「意味」の質であるが⁶⁾、シモンドンにおいては一步進んで先述した「情報の強度」、あるいは別の表現を用いれば「情報の緊張」⁷⁾である。実際、マッカイは『情報、機械、意味』において「情報理論は生物学者に量的な尺度よりも質的な概念を用いて述べなければならないことが今日認められるようになった⁸⁾」として、質的な概念（つまり「意味」）の優位を説くに留まっている。

マッカイとシモンドンの違いをより詳らかにするためには、シモンドンの情報に関する定義——フイは「意味作用としての情報（information comme signification）⁹⁾」と呼んでいる——を実際に見ていく必要があると思われる。それはILFI序論において見られる。

諸概念の改革のそのような総体は、次の仮説によって支えられる。その仮説に従えば、情報は單一かつ同質的な实在に關係するのでは決してなく、齟齬状態にある二つのオーダーに關係する。 [...] 情報は二つの齟齬する現実の間の緊張であり、個体化の操作が次元を発見する時に現れることになる意味作用である。その次元にしたがって二つの齟齬する現実はシステムに生成することができる（ILFI31/31）。

ここで重要な点は、マッカイにおいては二つの項の間の差異が意味であるのだが¹⁰⁾、対して、シモンドンにおいては「二つの齟齬する現実」がシステムに生成する時に現れるのが「意味作用」であり、「情報」であるということである。つまり、「意味作用としての情報」が現れるには、二つの項の間に差異があるだけではなく、その両項がシステムに生成することのできる組織的な次元が発見されなければならないのである。

さて、シモンドンはこの組織的な次元の発見を「問題解決」あるいは「位相の変換」に擬えている。先の引用箇所の直後で、「問題解決」については「情報を通して未解決のシステムの両立不可能性は、解決において組織化する次元になる」（*Ibid.*）とシモンドンは言及している。これを踏まえて、シモンドンが同じく先の引用箇所の直後で「位相の変換」について記述している以下の箇所に目を向けよう。

情報はシステムの位相の変換を想定している。というのも、情報は発見された組織化に従って個体化される前個体的な第一の状態を想定するからである。情報は個体化の定式であり、個体化に対して先在しない定式である。情報はつねに現在形であり、現勘的であると言っても良いかもしれない [...]（*Ibid.*）。

情報が「個体化に対して先在しえない定式」であり、「つねに現在形であり、現勘的であると言っても良いかもしない」ということは、情報は個体化の以前には、つまりシモンドンが「前個体的なもの」と呼ぶ位相においては存在しないということである。それはあくまで「個体-環境」への「システムの位相の変換」に関わるものである。次に、われわれは、この「位相の変換」という事態に着目することで、「情報」が個体化のシステムにおいて果たす役割を明らかにしたい。

2. 「位相差」の問題、および「内的共鳴」について

シモンドンは「システムの位相の変換」に関して、「位相差 (déphasage)」という語を用いる。「位相差」は元々非線形光学の用語であり、ミニマリストの音楽でも同様の用語が用いられる。しかし、シモンドンはその用語を独自の仕方で用いる。それは、個体化の操作が「前個体的な第一の状態」から出発して「位相をずらす (se déphaser)」ことで自らを解決すると言われることと対応しており、故に « déphasage » は「位相ずらし」とも訳せる。いずれにせよ、この用語は、存在発生の運動として個体化を記述するというシモンドンの個体化論の眼目と密接に連関している。

「位相差」に関してシモンドンが行っている最も簡明な記述が以下の引用である。「個体化は、個体と環境に生成することのできる事前の存在を起点として、個体と環境に存在の位相差を出現させるものである」(ILFI325/315)。「事前の存在」、つまり前個体的な存在から個体と環境に分化していくことが「位相差の出現」なのである。これを ILFI 序論では「存在の諸位相への配分」(ILFI25/25) とも記述しており、また個体化が継起的なものであることを考慮に入れると (ILFI24/24)、諸位相への配分が継起的に進行するにつれて個体は自らを成形していくのだと言うことができる。シモンドンはこの現象を、ILFI 第一部第一章¹¹⁾のレンガ鉄造の事例において、「prise de forme」という語で指示している。つまり、粘土の準備（準備された質料）が鉄型の構成（物質化された形相）と出会う際に起こる現象が先述した個体の成形である、ということである。

次に着目したいのが ILFI 序論で触れられ、同第一部第二章で展開されている結晶化の事例である。シモンドンによれば、結晶化においては、エネルギー・物質の諸条件と、一般に内在的でない情報の条件の総合によって個体が構成される (ILFI79/79)。しかし、ここでは、結晶化の事例において起こっているのは、あくまでも液相から固相への、つまり「非品質な状態を出発点とした結晶の状態への移行」(ILFI85/85) という質的変化であることに着目したい。ここで情報は、先に述べた「質としての情報」に留まっており、「強度としての情報」には到達していないと見るのが妥当である。

こうした結晶化の事例と異なって色相の事例では、強度の推移あるいは移行が見られる。ILFI 結論における色相の事例では、シモンドンは色の系列が黄緑色を中心として赤と紫の両極に分化していくことに着目している（これは可視光線のスペクトラルのことを指しているのだと思われる）。「黄緑色は、人間という種にとって中心なのである。その中心を出発点として、色彩の質 (qualité chromatique) が赤と紫に向けて二分化する」(ILFI319/309)。ここで言われていることは、一見すると結晶化の事例と変わりないように見える。しかし実際には、シモンドンは次のようにも書いている。「色の系列には二つの傾向がある。(一方は) 中心を出発点として両極に向かう傾向であり、

〔他方は〕系列の中心としての中心にすでに含まれている傾向である」(*Ibid.*)。この箇所では、色の系列の中心に存在する黄緑色の強度について、まさに語られていると思われる。

実際、シモンドンは独自の用語であるところの「転導 (transduction)」を用いて、色の系列の特徴についてまさに次のように述べている。「転導的な秩序は、質的あるいは強度的な存在が頂点に達する中心を出発点として質的あるいは強度的な段階配置 (*échelonnement*) が両側に広がる秩序である。例えば、色の秩序がそうである」(*Ibid.*)。ここではまさに色の系列を強度の観点から（あるいは「転導」の観点から）捉えた時にどうなるかが記述されている。つまり、人間という種にとって中心となる黄緑色において強度が頂点に達しており、そこから赤と紫という両極に向かうにつれて（グラデーションのように）段階的に減衰していくのである。ここに、黄緑色から赤と紫に向けて色の位相がずれていく動きを見て取ることができると思われる¹²⁾。

また別の箇所で、シモンドンは「個体化は統一性に回帰する総合ではなく、ポテンシャル化された不調和の前個体的な中心から出発した存在の位相差〔位相ずらし〕である」(ILFI34/34) であると述べており、位相をずらすことの能動的な性質について言及している。個体は、「位相の変換」によって、自らの属する位相を積極的に変えるのである。だが、この「位相の変換」の継起が個体化の本質であるならば、個体化によって存在の位相は無限に増殖していくことになる。この無限に増殖した位相の一つ一つを、シモンドンはそれでもなお個体と呼ぶのだろうか。あるいは、存在の内部において多数の位相はそれぞれバラバラに存在するだけなのだろうか。

一言で答えるなら、シモンドンは「自己同一性 (identité)」とはまったく異なる説明原理に依拠することで、多数の位相が統一的な存在を構成することはなにも可能であると考えている。シモンドンいわく、存在は「位相化された存在 (*l'être phasé*)」(ILFI320/310) であり、「多相化された存在 (*l'être polyphasé*)」(ILFI318/308) であるのだが、さらにシモンドンは次のように付言する。

存在のそれ自身への関係は、自己同一性よりも限りなく豊かなものである。自己同一性は、貧しい関係であり、ただ一つの位相を有するものとして存在を見なす学説にしたがって考えることのできる存在のそれ自身への唯一の関係である。多相化された存在の理論においては、自己同一性はある場合に意味作用になり、増幅する活動を許容するような内的共鳴 (*résonance interne*) によって置き換えられる (*Ibid.*)。

つまり、「自己同一性」ではなく、「内的共鳴」によって「多相化された存在」の存在のそれ自身への関係は特徴づけられる。この「内的共鳴」は、「位相の変換」の継起によって限界なく増殖した「個体-環境」の位相を「許容するような」原理である。

そこで、この「内的共鳴」について具体的に見ていく。シモンドンは、この語によって、異なる秩序に属した実在間のもっとも原初的な交流を考えている。シモンドンは、植物は「宇宙の秩序と分子より微細な秩序 (ordre infra-moléculaire) の媒介を設立し」、「元々は交流のない実在の二つの層から成る前個体的なシステムの内的共鳴として発展する」(ILFI34-35, note. 12/34-35, note. 14) という例を挙げている。この場合、「内的共鳴」は、異なる二つの秩序の原初的な交流を可能

にしているものである¹³⁾。さらに、「内的共鳴」は「前個体的なもの」の位相で働いている。換言すれば、「情報」がつねに個体化と同時代的に作用するのに対し、「内的共鳴」は個体化以前の時間において作用する。これは、個体化のためには、「情報」による「システムの位相の変換」に先行して、「内的共鳴」が必要であるということである。その意味で、「情報」と「内的共鳴」は、個体化のシステムの異なる水準において働く二つの動因である。

シモンドンいわく、「物理的領域において、内的共鳴は個体化するただ中の個体の境界を特徴づける。生命体の領域において、それは個体としての個体のすべての基準になる」(ILFI28/28)。どちらの領域においても、「内的共鳴」は個体を個体として成立させるいわば条件の役割を担っている。個体化は、前個体的なシステムの「内的共鳴」によって可能になる。換言すれば、「前個体的な第一の状態」において「内的共鳴」が作用することで異なった実在間に交流が起こる。さらに「情報」によって「位相の変換」が、つまり「前個体的なもの」の位相から「個体-環境」の位相への移行が生じる。個体化における問題解決は、「内的共鳴」と「情報」のこうした相補的な組織化によって進行する。

簡単に整理すると、個体化のシステムは直面した問題に対して、「情報」を見出すことで、つまり「位相をずらす」ことでそれを解決する。それは簡略化すれば、「個体1-環境1」→「個体2-環境2」→「個体3-環境3」…→「個体n-環境n」という仕方で行われるのだと言える。こうして「位相の変換」が進むことによって、存在は多相化される。これに対して、「内的共鳴」は「前-個体的なもの」の位相に関わっている。そして「前-個体的なもの」の位相は、「個体-環境」の位相が成立した後も存在のうちに残留している(ILFI305/297)。「前-個体的なもの」の位相で作用する「内的共鳴」のおかげで、多相化された存在は原初的な次元で統一性を保持することができる。

このことは、「内的共鳴」には、シモンドンの個体化論を単なる多元論の称揚に終わらせないという意義があるということを意味している。事実、「内的共鳴」は、次に見る「発生的一元論」との関わりにおいて理解することができる。

3. <一>と<多>の協調関係——解離的主体の存在発生へ

さて、われわれは、「内的共鳴」の役割を理解する手がかりを探るために、ILFI序論へと立ち戻る。そこには、この役割を考えるうえで鍵となる表現が見られる。それは、「個体化の作用を覆い隠す曖昧な領域 (une zone obscure)」(ILFI24/24) である。この「曖昧な領域」という表現に対して詳細な説明が加えられるのは、ILFI第二部第三章を待たなければならない。

質料形相論の図式は、正確には中心的な作用領域であるところの曖昧な領域を含んでおり、受容している。その図式は、それによって限界事例に、系列に組織化された実在の両極的な項に根本的な役割を帰しているあらゆる論理的過程の模範であり、モデルである。まるで系列がその両極を起点として生み出されたかのようである。〔それに対して〕質料形相論を置き換えるために提示された方法に従えば、存在はその総体において把握されなければならない [...] (ILFI 312/303)。

ここで書かれていることをまとめると、「曖昧な領域」、正確には「中心的な作用領域」は「あらゆる論理的過程の模範であり、モデルである」質料形相論の図式を置き換えるという目的のために取り戻される必要がある、ということである。その「中心的な作用領域」とは形相-質料、あるいは精神-身体の間にあって、それらの両極的な項を包み込む領域である。シモンドンが「両実体論 (bisubstantialism)」を批判する文脈を踏まえれば（「両実体論」に関してはシモンドンが実体二元論に付ける別の名前と見て良い）、この「中心的な作用領域」から形相-質料、あるいは精神-身体といった二元性が派生するのだと言うこともできる。この領域は、まさに存在発生が起こるところの領域であり、「存在の中央領域」 (*Ibid.*) とも言い換えられる。

また、シモンドンがこの領域に関して強調するのは、「存在の凝集力 (la cohésion de l'être)」という要因である (ILFI313/304)。それは、形相-質料、あるいは精神-身体の組に代わって存在のまとまり、つまり統一性を構成するものである。先述の議論との関連で言えば、「存在の凝集力」は個体における存在の統一性を構成するものであり、「内的共鳴」の概念とも関わっていることが読み取れる。実際、シモンドンは、「存在は関係である。というのも、関係は存在のそれ自身に対する内的共鳴であり、存在が二分化し、統一性に再転換されながら、それ自身の内部で相互に条件づけられる仕方であるからだ」 (*Ibid.*) と続ける。「内的共鳴」は、存在に凝集の契機をもたらし¹⁴、二分化した存在を再び統一性へと送り返し、いわば存在をそれ自身で条件づけるものなのである。シモンドンはこの文脈において、「存在は一である」という規定まで行っている¹⁵。

そしてここにおいて、シモンドンの個体化論には一見して、「発生的一元論」と「位相の多元論」の二つの異なる立場が存在しているように見える。「発生的一元論」は先述のように、存在発生を可能にするものが一なるものであるという理論である。「発生的一元論」という語そのものは ILFI には見られないものの、同第二部第二章で真の一元論とは何かが問われている箇所が存在する。そこでは、片方の項が破碎した「両実体論」でしかない一元論という問題が俎上に載せられる。「両実体論」は先述のように形相-質料、あるいは精神-身体（思惟・延長）の組を想定するデカルト的な「実体二元論」と同義であると理解して良い。「両実体論」でしかない一元論に関しては、シモンドンは、「身体のみが決定的であると、あるいは精神のみが実在的であると言ふこと」であるとする (ILFI272/266)。つまり、実際には非対称的な二元論であるところの一元論のことである。シモンドンによれば、こうした理論は、「個体のうちに別の項が存在することを、その一貫性のすべてを制限され、奪われた項が、しかしながら役に立たないあるいは否定された裏地として実在的である項が存在することを暗黙に仮定することである」 (*Ibid.*)。さらにシモンドンは唯物論的な一元論も、唯心論的な一元論も、実際には非対称的な二元論であるとして、唯一の真の一元論を、そのうちに可能な二元論の次元を含んでいる一元論のうちに認める。シモンドンによれば、「この一元論は、発生的である。というのも、発生のみが複数性を含んだ統一性を認めるからである」 (*Ibid.*)¹⁶。結局、「二元性と統一性の唯一の両立可能性は、存在の発生の、存在発生 (ontogénése) のうちにある」 (ILFI272-273/266) のである。要するに、シモンドンによれば、「存在発生」においては「二元性と統一性」の両立が、「複数性を含んだ統一性」が認められる。これは、シモンドンの個体化論において、「位相の多元論」と「発生的一元論」の両方の立場が矛盾せずに存在して

いることを示している。これは、換言すれば、シモンドンにおいて〈一〉と〈多〉が協調関係にあるということである¹⁷⁾。

この〈一〉と〈多〉の協調関係という見方は、シモンドンの個体化論をある観点から読み解くことを可能にする。その観点とは、存在発生を病理的次元から理解する観点、具体的には解離状態に陥った主体における存在発生という観点である。病理的次元からの理解が有用であるのは、それと対照させる形で主体の「正常」な体験を相対化し、改めて意識化・言語化することの助けになるからである。また、病理のなかでも解離を取り上げるのは、シモンドンが心理的な個体化を論じるなかで、二重人格者、多重人格者における解離現象を臨床的に分析した実験心理学者・精神科医のピエール・ジャネに言及しているから（ILFI286/279）、そして解離は、個体化のシステムにおいて「自己同一性」という原理がもはや存在しないことの精神病理学的な帰結として考えられるからだ¹⁸⁾。実際、解離状態に陥った主体は、複数の統合されない断片的な交代人格を有している点で、精神病理の面で「多相化された存在」であると言える。

また、この点に関して、シモンドンが物理学における「量子跳躍（saut quantique）」の概念を心理的個体化の説明に用いていることは興味深い。シモンドンによれば、「触発性（affectivité）と情動性（émotivité）は量子論的な再組織化の余地がある。それらは、度合いに応じた突然の跳躍によって進行し、閾値の法則に従う」（ILFI248/243）。この量子論的な説明は、「人格化（personnalisation）」の議論にも引き継がれている。シモンドンにおいて、人格は、「量子論的なものの、危機的なものの領域に属し」、「交代し合う継起的な構造化によって構成される」（ILFI268/262）。

ところで、解離という状態は、シモンドンの言葉を用いれば、ある人格における「継起的な構造化」の「交代」が機能不全に陥った状態と見ることができる。あるいは、個体化のシステムから「内的共鳴」が失われてしまった状態であると言える。つまり、各交代人格を「凝集」し、まとめ上げる機能が失われている状態である。この状態にある主体の統合に当たっては、各交代人格の間の交流あるいは情報交換が必要となってくる。シモンドンは、存在の関係はすでに存在する項の間の関係ではなく、「個体化するシステムにおける情報交換と因果性の相互的体制」（ILFI313/304）としての関係である、と述べている。これは、解離状態に陥った主体において人格という個体化のシステムを再び機能させる仕方を示唆していると思われる。例えば、以下の文脈におけるシモンドンによる「情報」概念と「内的共鳴」概念の使用は、この観点からの読み解きに開かれている。

情報は同時に内的であり、外的であると言うことができるだろう。それは部分集合の境界を表現している。それは各々の部分集合と総体の間の媒介である。情報は総体が部分集合を含んでいた限りで総体の内的共鳴なのである。すなわち、それは総体を構成している部分集合間の解決の歩みとして、総体の個体化を実現している。また、情報は総体の内部における部分集合の構造の内的共鳴である。情報交換は総体に対して内的であり、部分集合の各々に対して外的である。情報は部分集合の各々における総体の内在を、そして部分集合のグループとしての総体の現存を表現している。 [...] この二つの水準の相互性は、総体の内的共鳴と呼ばれるものを見しており、個体化途上の実在として総体を規定する（ILFI329-330/319-320）。

シモンドンが「総体 (ensemble)」と「部分集合 (sous-ensemble)」という語で表現しているのは、個体化途上の実在における〈一〉と〈多〉の二つの水準である。これを解離の文脈に当てはめれば、それぞれ「人格システムの総体」、そして「交代人格」と言い換えることができる。部分集合間で「情報」を交換することが、各々の「部分集合の構造の内的共鳴」を促すということ。また「情報」が部分集合と総体の媒介を行う限りにおいて、「総体の内的共鳴」、ひいては「総体の個体化」を実現するということ。こうした過程を経て、人格は統合していくと見られる。ここにもまた、〈一〉と〈多〉の協調関係がシステムの統合をもたらす例を見出すことができるだろう。

おわりに

以上のようなシモンドンの姿勢が興味深いのは、存在をシステムとして捉えることができるような存在様態を提示しているからである。その存在は、作動的な存在として自らの環境から有意味な「情報」を取得し、個体化のシステムの「内的共鳴」を起こしていく。それによって、存在は自らのシステムの境界を維持していくのである。この点において、シモンドンの個体化論とオートポイエーシスの議論の間には親近性が見られると思われる¹⁹。

また存在をこのようにシステムとして捉えた時に、その中央領域、いわゆる「曖昧な領域」に存在するのは「情動 (émotion)」であるとシモンドンは述べている。事実、シモンドンは「情動が心身関係の曖昧な領域に位置づけられるのは、驚くべきことではない」(ILFI315/306) と書いている。ここで「情動」に着目するのは、この概念には、多数の概念から構成されるシモンドンの個体化論を、ある観点から、つまり主体存在の観点から統合的に再構成できる可能性があるからである。つまり、シモンドンによれば、「情動は、個体的存在における前個体的なものの残留を示している」のであり、「情動において個体と前個体的な自然の充填量の相関関係がある」(ILFI314/305)。さらには、シモンドンは純粹に個体的なものも、純粹に社会的なものも「情動」を説明できないとし(これらは「超個体的なものの広がり全体の両極的な項」として捉えられる)、それというのも「情動」には「集団的なものの水準における前個体的な実在の個体化」が関わっているからである、とする (ILFI315/306)。要するに、「情動」の問題系において、シモンドンの個体化における三つの継起的な位相、つまり「前個体的なもの」、「個体-環境」、「超個体的なもの」がすべて介在することになる。そしてこれら三つの位相は、シモンドンにおける主体存在の議論の要である。これから研究で、この主体存在の問題を明らかにしたい。

凡例

シモンドン (Gilbert Simondon) の著作を参照する際は、以下の略号を用いる。なお、ILFI の頁を参照する際には「2005 年版の頁／2013 年版の頁」の順で表記する。また、MEOT の頁を参照する際には「1989 年版の頁／2012 年版の頁」の順で表記する。

ILFI: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, [2005] 2013.

MEOT: *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, [1958] 1989 ; 2012.

注

- 1) この用語は ILFI 結論において次の文脈で用いられている。「存在論的な一元論 (monisme ontologique) は、位相の多元論によって置き換えられなければならない」(ILFI318/308)。
- 2) Aristotle, *Aristotle's metaphysics vol. 2, Z, 3, 1029a1-10* (アリストテレス『形而上学(上)』出隆訳、第七巻第三章、岩波書店、1959、230 頁) .
- 3) 博士副論文『技術的対象の存在様態について』では、「情報は形ではなく、形の総体でもなく、形の可変性、つまり形に対する変化の到来である」(MEOTI37/190) と言われる。
- 4) Yuk Hui, « Simondon et la question de l'information », in (Ed.) Jean-Hugues Barthélémy, *Cahiers Simondon n° 6*, Éditions l'Harmattan, 2014, pp. 29-46.
- 5) *Ibid.*, p. 39 ; 41.
- 6) *Ibid.*, p. 40.
- 7) *Ibid.*, p. 32.
- 8) Donald MacKay, *Information, Mechanism and Meaning*, MIT Press, 1969, p. 18. なお、この箇所はフイも参照しているが、頁数の指定を誤っているようである。(Cf. Hui, *op. cit.*, p. 40, note. 3) .
- 9) *Ibid.*, p. 43.
- 10) *Ibid.*, p. 40. この意味でマッカイはグレゴリー・ペイトソンと近い。フイは両者には「差異としての情報 (information comme différence)」という概念形成があるとする。(Cf. *Ibid.*, p. 41) .
- 11) ILFI の部と章を指定するに当たっては、2013 年版の構成に従う。2013 年版の方が、シモンドンが 1958 年に提出した博士主論文の構成に忠実だからである。
- 12) 実際、ILFI 第二部第二章では、同じく色相の事例が取り上げられ、黄緑色は、「人間における色彩感覚の感受度の最大値」(ILFI258/253) とされ、そこから緑色と黄色が対称的に生じるメディアとされる (ILFI259/253)。
- 13) 廣瀬浩司はこの「内的共鳴」の例として、両眼視差を利用した奥行き知覚の事例を特に重視している。
Cf. 廣瀬浩司「個体化の作用からアナーキーな超越論的原理へ——シモンドンとドゥルーズ」『情況』第三期、第四卷第三号、情況出版、2003、214 頁。
- 14) 「内的共鳴が凝集力を作り出す」という記述が次の箇所に存在する。「若い個体的存在は、正反対の要素の組のかたちで情報を生むシステムと見なされうるだろう。その要素は、その内的共鳴が凝集力を作り出す個体的存在の一時的な統一性によって結びついている」(ILFI205/204)。
- 15) この規定は ILFI 結論における「われわれが提示する学説に従えば、存在は決して一ではない。存在が単相化され、前個体的である時も、存在は一より多い」(ILFI326/316) という記述と一見して矛盾しているように思われる。しかし、本文中で問題になっているのは、「存在がそれ自身に一致し、それ自身に反射する」(ILFI313/304) という特殊な状況である。
- 16) 唯一の真の一元論は発生的でなければならない、というシモンドンの説明には、パスカル・シャボも言及している。Cf. Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, 2003, p. 115.
- 17) <一>は<多>の次元を含んでいるからこそ、「存在は自身との一貫性よりも豊かである」(ILFI326/316)。さらに次を参照のこと。Cf. 米虫正巳「<一>以上のものとしての自然——シモンドンと自然哲学(下)」

『思想』第一〇三四号、岩波書店、2010、226-243 頁。

- 18) この解説の議論は次を参照のこと。Cf. David Scott, *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, 2014, pp. 116-117.
- 19) ここでは、とりわけ河本英夫が提示するところのオートポイエーシスの議論を念頭に置いている。Cf. 河本英夫『オートポイエーシス——第三世代システム』青土社、1995。

L'« information » et la « résonance interne » chez Simondon

Ikutomo HORIE

Cet article aborde l'aspect du monisme génétique de la théorie de l'individuation de Simondon, connue pour son pluralisme des phases, en particulier les notions d'« information » et de « résonance interne ». L'« information » correspond au pluralisme des phases et la « résonance interne » au monisme génétique. En premier lieu, nous analysons la notion d'« information comme intensité » changeant la phase du système, du pré-individuel au couple individu-milieu. Puis, nous explorons l'idée de « résonance interne » qui résolve le problème de l'être polyphasé au niveau le plus primitif et permet d'opérer l'individuation. Enfin, nous démontrons l'existence d'une relation coopérative entre l'« un » et le « multiple » dans l'individuation : ce rapport peut s'appliquer à l'ontogénèse du sujet en état de désagrégation psychique.

魂の身体性——レヴィナスにおける感受性の構造について——

村上 暁子

エマニュエル・レヴィナス(Emmanuel Lévinas, 1906-1995)は、主体が時間的かつ空間的に定位し、感受性をもつ身体¹⁾として受肉する事態に迫る考察を行ったことで知られる。外部から分離されたものとして自らの内部を保持するかぎりで一箇の主体が成立する以上、主体性は、意識であるだけでなく身体であり、他からの触発を被るその根底的受動性から逃れられない。内部と外部という硬直した枠組みでは捉えきれないこうした身体性(corporéité)をめぐる考察は、1965年頃に前景化する〈同のうちなる他〉(l'Autre dans le Même)という概念的枠組みによって他者の身代わり構造として規定され、この観点から感受性そのものが捉え直されるようになる。印象的な箇所を『存在するとは別の仕方で』(1974年)²⁾から引用しよう。

感受性(sensibilité)ならびに、感受性のうちで意味をなす近さ、無媒介性、動搖——は意識をひとつの身体と関係づける何らかの統覚を起点に構成されるのではない。受肉とは、主体が自らに表象する世界の只中に位置づけられるという主体の超越論的操作ではない。身体の感性的経験は初めから既に受肉している。感性的なもの——母性、可傷性、懸念——は、自己統覚(aperception de soi)よりも広範な筋立て(intrigue)のうちなる受肉の結び目を仕組む。この筋立てにおいて、私は自分の身体に結びつけられるに先立って他人たちに結びつけられている。(AEI23 傍点は引用者)

論点は複数あるが、ここには、感性的経験が、意識を特定の身体へと結びつける自己統覚によって可能になるのではなく³⁾、他人たちと結びつけられる仕方で初めから既に受肉しているという主張がみられる。レヴィナスにおいて他人が、絶対的に他なるものとして「私」の権能を逃れゆくその無限性において考えられている⁴⁾ことを鑑みると、ここで感受性はそれ自体ひとつの超越様態として成立することになろう。こうした議論は、論稿「謎と現象」(1965年)や「言葉と近さ」(1967年)において語られるように、「感情による超越の運動」(EDE285-286)や「感性の超越論的性格」(EDE316)に光を当てて感受性をひとつの超越として捉え直すという企図に即したものであった⁵⁾。つまりレヴィナスは、意識によって構成される身体性の手前で既に受肉しているような感受性に目を向けつつ、この受肉が他者によって触発され他者の身代わりとして成立する自己を構成しており、それ自体一つの超越様態であることを強調しているのである。

本稿でわれわれが着目したいのは、このレヴィナスの議論が、精神と身体の二分法を相対化する「魂の身体性」とも呼びうる位相を告げているという点である（この呼称については注3参照）。とりわけ、飢えや苦しみ、祈りの現象に即して語られる感受性の諸相は、心身の二分法だけでなく自

他を分割する個体性をも踏み越える仕方で成立する動的関係性を示唆しているように見える。そこで本稿では、レヴィナスにおける身体性の捉え方を解明し、その感受性論の特徴を明らかにしたいと考える。まず、他人の飢えによる触発を悪しき靈の懷疑からの覚醒の契機になぞらえ、そこに超越を見出すレヴィナスの議論がいかにして可能なのかという問題を提起する。次に享受することの幸福と飢えの苦しみ、絶望のうちなる祈りといった現象をめぐる議論に目を向け、他者の身代わりという論点に着目して先の問いに答える。そしてレヴィナスによって描き出される身体性が、心身および自他の結びつきを捉え直す発想であることに注意を喚起して考察を終える。

1. 他人の飢えによる触発

考察の端緒として、レヴィナスが「デカルトの悪しき靈が現前している」(DMT194)と評するセルバンテスの著書『ドン・キホーテ』第一部の一幕を取り上げよう。レヴィナスは、1975年から76年にかけてソルボンヌ大学で行った連続講義「神と存在神論」において、この場面に言及しつつ他人との関係性と身体性との結びつきを印象的な仕方で語っている。物語の主人公ドン・キホーテは、「生身の人間」ではなく「夢の中の想像上の幽靈」(DMT193)に囲まれ、ひとり城に閉じ込められていると信じ込んでいる。これをレヴィナスは、悪しき靈の懷疑に囚われた様態として捉え直す。自らの認識は必然的に誤っているのではないかという嫌疑に囚われたドン・キホーテは、「飢え困窮した者たちの声」(DMT195)によって、この独我的幻覚から醒めて城を去ることを決意するというのである⁶。つまり主人公は、幽靈に囲まれて一人きりでいるのではなく、外には飢えに苦しむ他人たちが自分を待っていると自覺するのである。明らかにこの覚醒は、認識における真理把握の可能性とは質の異なる、責任主体の成立にかかわる覚醒である。現実には宿屋で一夜を過ごしているのに城にいると思い込んでいる時点で、ドン・キホーテはいまだ誤った現実認識を持ち続けており、狂気の淵にあるからである。しかし彼は、物質的困窮のうちに見棄てられた者たちの声に呼びかけられることで、入れ替わり立ち替わり現れる幻影に惑わされる状況から脱し、他人たちを助ける騎士としての主体性を取り戻す。レヴィナスがこのことを「「私」の唯一性とは絶えることなき責任から逃れることの不可能性の痕跡であり、ドン・キホーテは呪縛されながらもなおもそのことを思い起こしていた」(DMT197)と語っていることから、物語の一幕が、他人の飢えの苦しみに触発されて、他人たちに応答する責任に目覚める場面として解釈されていることが分かる。

レヴィナスは、この一幕によって「飢えという通りのうちで、人間たちの身体性を起点とする、存在論的でない一つの超越が描き出される」(DMT195)と述べているが、これに対しては、一つの疑問を呈することが出来る。なぜ「私」は、他人たちと同じ一つの身体を共有しているわけでもないのに、彼らの飢えによって傷つけられるのか。レヴィナスにおいて他人が絶対的に分離した者として規定されている（注4参照）以上、それは、自他が融合するような形で一つのものに共属する状況を想定するものではないはずである⁷。では一体他人の飢えによる触発はいかなる仕方で生起するのだろうか。身体性を起点に自己と他者のあいだで成立するこの「超越」の構造を理解するためには、自己の身体性が他者との結びつきのうちで成立するというレヴィナスの発想の内実を明らかにする必要があるだろう。論点を明確化するため、以下ではまず、身体的現象、とりわけ飢えと

享受の現象をめぐって展開されるレヴィナスの議論を整理しよう。

2. 享受にみる感受性の構造

一般に、何ものかに対する飢えは、欠乏とそれに伴う欲求を内に抱える者にとってしか存在しないと考えられている。とはいえそれは、レヴィナスにとって、動物的な生の次元を告げる現象ではなく、人間的な次元を告げる現象であった。この主張は、「享受」という現象をめぐる多様な考察からうかがえるが、ここでは公刊著作と年代の推定が可能な一部の草稿群に絞って論点をまとめておこう。レヴィナスは、各地で食糧不足が問題になっていた戦時下に、呼吸したり散歩したりする我々の日常的行為が、その行為自体を「糧」として楽しむこと、「享受」(jouissance)として成立していると指摘するメモを残している⁹⁾。この発想の背後には、レヴィナスが繰り返し強調する存在をめぐるテーゼ、すなわち、存在が純粹な作用として現前するときには存在者の主体性が脅かされる、という問題意識がある。例えば論稿「逃走について」(1935年)や論稿「ある」(il y a)(1946年)には、存在者の主体性を失わせる純粹な存在作用の全的現前の場面における「吐き気」や「恐怖」の情動分析がみられる⁹⁾。この発想にもとづき、レヴィナスは『実存から実存者へ』(1947年)において、存在作用のただなかにおける一箇の「主体」(sujet)の誕生を、「現在」に「定位」(position)する「瞬間」の出来事として描き出している(DEE124/133)。主体は、世界内で何らかの活動に従事するより前に、「ここ」に踏みとどまりもちこたえるその静止によって成立する。終わりも始まりもない存在作用への埋没様態(「融即」(participation))を中断する分離、自らのうちに立ち止まるという意味で「内に立つ構え／瞬間」(in-stance)と呼ばれる「内的出来事」(DEE118)によって、なにごとかを質として享受しうる主体が成立し、存在作用からの分離が成し遂げられるのである。

その後の議論では、主体が世界内で独立した一存在者としての地位を確立する仕方として、糧の享受という現象が規定されている。例えば「内部性とエコノミー」と題された『全体性と無限』第二部で、「享受することの幸福(bonheur)」(T1107)は、身体を起点とした「個体化」(individuation)の出来事として捉えられている¹⁰⁾。レヴィナスはここに「～に依って生きる(vivre de…)」(T186-87)ことで存在から分離される「依存における自律」の様態を見出している。享受する主体は、自らがそれに依って生きる生の「内容」、言わば「生きる糧」を獲得することで、自らの内側に避難所を得て、一箇の個体として生起する。つまり、存在者を在らしめる働きから存在者の「内部性」(intériorité)¹¹⁾が区別され、一定の隔たりが保たれるのである。「外部性についての試論」という副題を持つ『全体性と無限』は、このように、主体の内部性の成立要件をめぐる思索の成果でもあった。自らとは他なるものに依って生きながらも、他なるものから区別されたものとして自身の内部をもつ「享受における幸福」の構造は、形式論理において矛盾なしには表面化しえないのである。外部に対して開かれていると同時に閉じているこの「分離した存在」(être séparé)(T1122)は、〈他者／他〉(Autre)の外部性に対して自らの内部性を保ち、〈同一者／同〉(Même)として自己同一化する〈自我〉(Moi)中心性の——その意味で「エゴイズム」と呼ばれる——構図をもつためである(T189)。こうして成立する主体は、意識の働きによって概念化され、実体的に在る「もの」、一箇の〈実体〉(Substance)と見做され、諸々の質を支える基体、「支え」(support)をもつ存在者(étant)が成立する

(TI135)。

この享受の存在様式は、レヴィナスにおいて「理性の体系」と「本能の体系」双方から等しく区別される人間存在に固有の生のありかたと見做されている。つまり、他のものから分離した内部を持ち、幸福を享受する主体こそが「卓越した意味における存在者」であり「人間」なのである¹²⁾。確かに、健康を害するまで食べることに夢中になってしまうこともあるように、享受は個体の生命維持や体力の増強といった目的をあらかじめ備えているわけではない。その意味で、特定の質を享受する純粋な喜びは、自らの外にある何らかの目的論的秩序にしたがうことなき生の表現であると言えよう。この意味でレヴィナスは、享受の生を「人称的」(personnelle) (TI88)な生と呼び、それを単に動物的な生の次元から区別しているものと思われる。

3. 飢えにみる感受性の構造

さて欠乏とそれに伴う欲求を内に抱える者にとって享受することが幸福であるとすれば、反対に、飢えを覚えることは苦痛以外の何ものでもないだろう。しかしレヴィナスは、飢えを否定的に捉えるのではなく、他者への超越へとつながる積極的な事態と捉えている。それは『全体性と無限』(1961年)において、「欲望」(désir)が欠如を埋めるための「欲求」(besoin)から区別された他者への超越志向、すでに自足した者が帰還なき旅に赴くよう促される事態として規定されていることからも明らかであるが、『存在するとは別の仕方で』(1974年)においては、「飢えの空虚」(vide de la faim)が「～についての單なる意識」の境外にある「欲望」(désir)であり、意識の観想的志向性とは違って直観によって充実させられないという点が一層強調されている(AE107)。それによれば飢えとは、「感じるものと感じられるものの混同」の様相を示す「貪食」や「飽食せる焦燥」(AE117)の現象である。ここで「感じるものと感じられるものの混同」は、両者の一致や融合を表現している訳ではなく、飢えにおける主体が、この飢えそのものを享受し、そのことによって自らを養っているということを表現している。ここには、先に見たのと同様に、主体自身の内部性が享受によって養われているという構造がある。飢えにおいて感じる主体は感じられるものと自らを混同するほどに全面的に感受性そのものと化しており、つねに途上にあるその道行き自体を享受している。それゆえ飢えは、なにものかを目指す形式でありながら志向対象に到達することのない構造を持ち、満たされれば満たされるほどに増幅する際限なきものとなるのである。

このように、「飢えの志向」は、いくら享受しても満たされない焦燥に駆られ、そのこと自体に絶望する形式をもつ。それゆえ飢えは、糧を摂取しないことには生きられないことに絶望する仕方として「祈り」¹³⁾と呼ばれる様態とも結びつけられている。実際レヴィナスは、ドン・キホーテにおける「呪縛と飢え」について語った先述の連続講義「神と存在神論」において、飢えのうちには、自らの欠乏そのものに絶望しその意味を問いかける「祈祷に先立つ祈り」(DMT196)が存すると述べている。飢えという現象は、糧を享受することで「依存における自律」を保つ主体の生の根底に、底知れぬ深淵が口を開いている現実を浮き彫りにする。その意味で、享受する主体は、存在作用から分離した一箇の実体的存在者として個体化されていながらも、他者によって他者へと赴く無限の「欲望」を穿たれるという根底的受動性のうちにあると言えよう。

以上から、飢えが観想的志向性とは大きく異なる特徴をもつことが明らかになった。飢えとは、享受のうちで自己同一的に実体化する存在者が、その根底において、到達しえないもののへの飽くなき欲望を掻き立てられること、つまり他者の触発に絶えず曝されていることを告げる現象である。外部から到来するものを受け容し、質として享受するとともに、それを同化吸収する一箇の自己同一的主体が生起しうるのは、そもそもそれが自己完結的な内在ではなく、外部からの触発を被るひとつの内部性として成立しているからである。この意味で、他者に対する感受性は、意識が一つの身体を己のものとして所有し、それとの統一性を確証するに先立って、主体性を根底から規定していると言える。

4. 身代わりの身体

このように、他者によって傷つけられること、その被りを享受することは、レヴィナスによれば、他者のために代わりに苦しむ「身代わり」としての感受性の根幹をなしている。このことは、先のドン・キホーテの物語において、主人公が他人の飢えの苦しみによって傷つけられ、応答する責任を思い起こすことで自らの主体性を取り戻した経緯ともかかわっている。そもそも他人の飢えの苦しみに触発されるためには、自分自身が飢えに苦しみうる主体、すなわち、享受によって自らの内部性を養う主体として成立していかなければならない。「弁証法的緊張関係を欠いたものとして、自己満足しうる可能性のうちにある享受は、感受性の「他者のために／代わりに」(pour l'autre)の条件であり、他人への曝露としての可傷性の条件である」(AE119)。この「身代わり」という発想は、単に形式的な事柄ではなく、一者が受肉して他者の代わりに位置を占めるという実質的な事柄を表現している。レヴィナスによれば、「食べる主体だけが他人の代わりにありうる」¹⁴⁾。例えば、他人へのパンの贈与は、このパンがすでに「私」という心身を構成する「糧」として享受されているときにはじめて、眞の「身代わり」の表現たりうる¹⁵⁾。つまり一切れのパンの贈与は、このパンを欲する「私」の「欲求」(besoin)を凌ぐ〈他者〉への「欲望」(désir)の表現となるときにのみ、「他者のために代わりにある一者」(l'un-pour-l'autre)という「方位／意味」を告げる眞の自己贈与たりうるのである。それゆえ、自らの飢えを満たす必要のないロボットや天使が人間に何か贈り物をしたとしても、それは他人の「身代わり」としての贈与ではありえない。何故なら、『存在するとは別の仕方で』(1974年)の議論によれば、「身代わり」としての自己贈与は、「自己供与する寛大さ」のような「能作」(acte)ではなく、「留保なしにすでに供されてしまっていること」(AE120)、「私」の身体があらかじめ他人たちのために代わりに捧げられていることを前提とするものだからである(この表現は一見して「寛大さ」(générosité)をキーワードとする『全体性と無限』(1961年)からの変更点にも見えるが、〈欲求されるもの〉が〈欲望〉を穿つという発想自体は継承されている(TI4等))。

なお「留保なく」という表現は、この他者への献身に関して「私」には決定権がないこと、それがすでに成就してしまっていることを告げている(この時間的構造については後述する)。つまり「私」は他なるものを享受しうる実体的存在者としてここに在るが、この「私」の身体性は、他人たちの飢えや苦しみによって触発され、彼らの代わりに苦しむような情動性のうちに置かれてい

る時点ですでに、他人たちのために代わりになるべく捧げられているのである。レヴィナスによれば、このように主体性が感受性そのものであるということは、他者への「曝露」や「近さ」のうちで、自らに固有の質料性が他者のために供与されたものと化す仕方を表現している。

[…] 主体性は感受性である——他人たちへの曝露であり、他人たちの近さにおける可傷性であり責任／応答可能性であり、他者のために代わりになる一者、すなわち意味作用である——

[…] 主体は血肉を備えており、飢え、また食べる人間であり、皮膚のうちにある臓腑であり、だからこそ自らの口からパンを引き剥がして与えることが、自らの皮膚を贈与することができ

る。(AE124)

この引用に見られるように、レヴィナスは、「私」の皮膚のうちなる苦痛という純然たる内部性が裏返しにされたかのように他者へと向けかえられるその超越様態こそが感受性の形式だと考えている。享受において「私」は、自分だけのために内部性を養い、自律するかに見える。しかし苦痛においては、この内部性が底なしの深淵に開かれ、他者からの触発をすでに被っていることが露呈する。苦しみを「被る」、つまりいかなる仕方でも同化吸収しないものに曝されることで、自らの根底的受動性に気づかされるのである。これにより、「私」が決して孤立しているのではなく、いついかなるときも他者に曝され、他者のために代わりに傷つきうる身体として受肉していることが明らかになる。それゆえ「苦痛は、享受という孤立そのものを中断し、そのようにして、私を私から引きはがすものとして到来する」(AE93-94)のである。

このように、レヴィナスによれば、感受性においては、他者によって根底的に搖るがされる他律の様態と、享受のうちで自足する自律の様態が矛盾することなく両立する。ここで内部性は、「自己の追放の痕跡のうちにあるが如くに自己のうちにある、つまり自己からの純然たる剥離の状態にある」(AE216-217)仕方、つまり、他者へと赴く超越の様態が、逆説的にもそのまま自身の内部を構成しているような仕方を表現している。このようなことが可能になるのは、「感受性が非現在／現前しないものであり、感受性に始まりがない、イニシアティブがない」(AE120)ためである。「感受性とは現象しないものによる触発であり、原因の介入に先立って、他者の現れに先立って、他者の他性によって審問されることである。」(AE121)意識としての「私」は、一切のものを自己への現前のうちに回収することで、意識の「現在」を自らの「起源」とみなし、自己同一的主体としての地位を保持しようとするのだが、感受性としての「私」は、この意識の「現在」には回収しえない他者からの触発を被っている。飢えの苦しみが、主体が他者によって傷つけられるという純然たる受動性でありながらも、主客の関係性として——例えば〈他〉から〈同〉への「暴力」という形で——構図化しえない〈同のうちなる他〉の構造を取るのは、この時間的断絶ゆえである。この枠組みにおいては、「私」が他者の働きのうちに呑み込まれて主体性を奪われることも、「私」が他者の他性を中性化して自我中心的に同化してしまうこともなく、他者がその他性によって「私」を触発し、それに応じて「私」が他者へと超越することが可能となる。他者は、意識の再現前化／表象作用によって構成される「現在」から断絶するかぎりにおいて「現象しないもの」であり、自我の

「起源」には決して回収しえない他性を有するのであるが、他方で、「私」が他者に触発され傷つけられること自体が、他者の他性が隔絶した過去の「痕跡」として主体性のうちに刻み込まれていること、感受性の成立に他者が関わっていることを証している。レヴィナスはここに、「心身の結合」を理解しようと気遣う全体主義的で体系的なひとつの思考」が想定する「共時的で(synchrone)相互的な」関係には還元されない、「絶対的な差異を横切って結ばれる関係」(AE114)を見出しているのである。

まとめると、糧を享受する主体は、「依存における自律」の様態で内部性を確立するが、他者からの触発を被ることによってこの内部性の綻びが露呈し、自らの根底的受動性に立ち戻らされる。このような内部性は、反省によって見出される内面性とは異なり、あらかじめ他者からの触発に開かれており、身体的な次元で他者の「身代わり」構造を実現している。つまり、孤独のうちで飢えに苦しみ、絶望し、祈る現象はすべて、他者のために代わりにあること（「身代わり」）を前提とし、他人たちへと応答する可能性（「責任」）へと方位づけられているのである。この意味で、他人の飢えによって傷つく事態を「超越」と呼びうるのは、この触発が、「私」の決して到達しえない他人の他性を起点に、他人に応答する可能性として生起するからであると言えよう。以上、享受と飢えにおける感受性の構造に目を向けて、他人の飢えによる触発がいかなる意味で超越と呼びうるのかについて考察してきたが、そのなかで、この「他者のために代わりにある一者」、「身代わり」の身体性という発想の特異性も徐々に明らかになってきたように思われる。われわれはこの発想のうちに「魂の身体性」とも呼ぶべき位相が見出せると考えているが、果たしてそれを「魂」という語で形容するのは妥当なのだろうか。最後にこの点を確認しよう。

5. 魂の身体性

一般に「共感」や「同感」、「憐れみ」と言った語で表現されてきた自他の関係性は、レヴィナスにおいて、同型の孤立した個体間の相互交流とは異なる関係性として捉え直されている。例えば以下の引用では、心身の二元性だけでなく、自他を分割する個体性をも踏み越えるような仕方で成立する超越の動性のうちにある様態が、「心性」と呼ばれている。

[…] 感受性あるいは可傷性の形をとった他者のための／代わりの一者、それは純然たる受動性ないし感応性であり、自らが、息を吹き込まれること、同における他性そのものと化してしまうほどに受動的であることであり、魂によって賦活される身体の「向き／転義」(trope)であり、自らの唇からもぎ取られたパンまでも与えるようなひとつの手の姿をした心性(psychisme)である。ひとつの母性的身体としての心性である。(AE109)

この「母性的身体」という概念は、自らのうちに他なるものを孕む様態、「私のうちなる他者」(*autre en moi*)によって「被りうる容量を超えて被るという感受性」(AE198)を表現している。例えば自分の犯したこともないような他人たちに対する罪への責任を問われるとき、「私」は、欲することも意志的に選ぶこともなかったもの——自分から敢えてかかわろうとした異邦人の如き

他人たち——によって傷つけられ、告発される「人質」の様態にある。それは、迫害されている者が「迫害者が迫害することに対する責任をも担う」ような事態であり、その意味で、「孕み、担うことの最たるもの」である(AE121/181)。レヴィナスは、他人の痛みや苦しみによって触発される出来事の根底には、自らが受容しうる以上のものを被るこのような感受性が存していると考えているように見える。

また、*trope*という語は「転義」という一般的な意味のみならず、その語源trópos「向き、仕方、旋律、言い回し」の動詞形trépeinの「向ける」という意味を汲み、転向すること、また転向したその「方位／意味」(sens)を含意している。レヴィナスは、「他者によって」被ることで「他者のために代わりに」被ることへと差し向けられる「責任／応答可能性」の構造を、この一語で表現しているものと思われる¹⁶⁾。この意味で、「心性」¹⁷⁾とは、「同のうちなる他性」(altérité-dans-le-même)、「同じ息を吹き込む他による《主体性の》転覆」(AE105)によって、自己のために自己に対して存在するものが、他者のために代わりにあるものへと向けかえられる構造であると言える。内部性の捻じれと反転を表現するこの〈同のうちなる他〉という枠組みは、「私」の身体が、他者に息を吹き込まれた魂の活動によって賦活されているという発想、しばしば「選び」や「創造」に託して語られる、ユダヤ的な創造の観念を取り入れた主体性規定ではないかと思われる(注17参照)。

改めて振り返ると、人間の感受性と身体性をめぐるレヴィナスの議論は、各人に備わった精神・身体を扱う発想からも、自他のあいだの共通項として間身体性を想定する発想からも等しく隔たっている。それはむしろ、内部性として成立する主体性が、他者からの触発によって外部へと向けかえられる動向に光を当てるものである。そもそもレヴィナスは、すでに戦時中の草稿等において、「食べること」が顕にする主体の実体性を起点に、内部と外部、自己と他者といった差異に基づく関係性について論じていた(注8参照)。ものを食べることにおいては自分と食物とのあいだの二元性が消失するのに対し、「他人の苦しみを苦しむこと」や「他人の喜びを喜ぶこと」においては他者とのあいだの二元性が消え去ることはない。もちろんそのとき他人への関わりそれ自体は享受されうる。他人の苦しみゆえの苦しみ、といった他人への関係性それ自体は、私自身を構成する「糧」、生の一つの内容として生きられるのである。しかし、このように外部を内部化することで個体化する感性的主体の根底にはつねに他者からの触発があり、そのかぎりで、感受性は他者の「身代わり」の身体として受肉していると言える。とりわけ「飢えという遙り」のうちには、他人の代わりに苦しむという超越の可能性がひらかれていたのであった。ここには、外部へと自らを曝け出すよう方位づけられた内部性として身体性を規定する、レヴィナス固有の着想がみられるように思われる。

これまでに見てきたように、レヴィナスによれば、人間の主体性は、自らの内面に立ち戻る反省的意識や、外界に働きかける志向性に備わった意志であるのみならず、自らの身体との結びつきに先立って他人たちへと結びつけられた感受性として受肉している。なるほど人間の主体性は、物理的身体に結び付けられた一箇の精神、それ自体は外部からの作用を被ることなき自由の原理の如く捉えられることもある。しかしこのように心身を区別して精神のうちに人間の固有性を見出す議論とは異なり、レヴィナスは、苦痛に曝され快を享受する「私」の身体が精神の單なる容器物などで

はなく、他者によって他者へと差し向けられる超越の動態のうちにあって、他人たちの飢えの苦しみをも感受しうる「魂の身体性」として成立しているという事態に目を向けている。この発想は、意識であると同時に身体でもある「魂」の次元に人間の固有性を見出すことで、従来の主体性論の枠組みを刷新しようとするものではないかと思われる。

以下の著作からの参照には以下に示す丸括弧内の略号を示し、拙訳を用いる（下線は斜体部分、〈〉は大文字表記の訳語に付し、省略は〔…〕で表すこととする）。

LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Barcelone, Kluwer Academic, 1974, Paris, Martinus Nijhoff, 1978, 5^e éd. 2006(ed. de poche)(AE). *De l'existence à l'existant*, Paris, J.Vrin, 1947, 2^e éd. augmentée 1978, 2004(ed. de poche)(DEE). *Dieu, la Mort et le Temps, texte établi par J. Rolland*, Paris, Bernard Grasset, 1993(DMT). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J.Vrin, 2^e éd. augmentée 1967, 4^e éd. 2006(ed. de poche)(EDE). *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988(HN). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Hague, Martinus Nijhoff, 1961, 4^e éd. 1984(TI). *Oeuvres 1: Carnets de Captivité et autres inédits*, volume publié sous la responsabilité de R.Calin et de C.Chalier, préface de J.-L.Marion, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2009(Carnets). *L'Au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982(ADV).

※本稿は三田哲学会MIPS（2013年12月14日於慶應義塾大学）における発表原稿を元に推敲を加えたものである。なお本稿は「レヴィナスにおける「人間なるもの」について——倫理思想と宗教思想の関係に着目して——」の題目で受けた学術振興会科学研究費による研究成果の一部であり、2016年5月に慶應義塾大学に提出した学位論文と一部重複する箇所があるが、論述上必要なため残すこととした。発表後に貴重なご質問やご意見を賜った皆様に感謝申し上げます。

注

- 1) サランスキは主体が「ここ(ici)として、身体(corps)として、また現在(présent)として無媒介的に規定されている」(SALANSKIS, Jean-Michel, « Levinas et Heidegger: le grand écart », dans R.Burggraeve, J.Hansel, M.-A. Lescouret, J.-F.Rey, J.-M.Salanskis(ed.), *Recherches Levinassiennes*, Louvain/Paris, l'institut supérieur de philosophie Louvain-la- neuve, 2012, 168.)という点にレヴィナスの主体規定の特徴をみており、ブノワも、ひとつの「もの」でもなければ純粹意識の漸消に縮減されうるようなものでもないレヴィナスにおける「感性的コギト」(BENOIST, Jocelyn, « Le COGITO lévinassien: Levinas et Descartes », dans J.-L.Marion(dir.), *Positivité et Transcendance*, Paris, P.U.F., 2000, 110/117.)という発想に着目している。
- 2) 独特の表現法（誇張法）を駆使した難解な記述が多いことで知られるこの著作は、第四章「身代わり」を中心とする1970-72年頃の論稿群をもとに構成されているが、『フッサールとハイデガーとともに実存を発見しつつ』所収の1965年頃の論稿ではそれらの考察の元となった個々の主題がより際立った形で示されているため、本稿ではこれらにも言及しつつ考察を進める。
- 3) レヴィナスは論稿「志向性と感覺」(1965年)等で、意識の活動的側面から身体性を捉えるフッサール

的「統覚」(Apperception)の発想から距離を取っている。フッサールの議論は、意識の志向性が外界に働きかける意志として具現化される際に「志向から行為へと移るとともに前もって描かれた構造の限界を踏み越えることで機能に変ずる、現実に自由であるような観想の器官、卓越した超越の器官」(EDE222)として機能する身体性に光を当てたものであるのに対し、レヴィナスは、運動の起点として構成されるこの「意識の身体性」(EDE217)に先立つ身体性の位相に目を向けているため、本稿ではそれを仮に「魂の身体性」と呼ぶことにした。

- 4) レヴィナスにおいて他人は、全体性のうちに一切を囲い込もうとする「私」の機能を逃れてそれ自身で顕現する者、外部性を告げる「無限に超越的なもの」と規定されている(TI38/168)。なお他人とは厳密な意味で他なるものに対して与えられる名である(e.g.「他なるもの(autre)としての〈他者〉(Autre)とは〈他人〉(Autrui)である。」(TI42-43))
- 5) この時期の取り組みは、ハイデガーやシェーラーにみられる「情態性の志向性」を批判したミシェル・アンリの研究(HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 4ème éd. 2011, 707-757.)に対抗して、内在性における主体を成立させる触発をひとつの超越として描き出そうとする問題意識のもとに解釈されうるが、本稿の範囲を超えるためここでは両者の比較検討は行わない。
- 6) 該当箇所は第一部16-17章と思われるが、レヴィナスが参照したのがスペイン語原典、仏語版、露語版のいずれなのかは判然としない。
- 7) レヴィナスは、メルロ＝ポンティの「間身体性」(intercorporeité)という発想を一貫して退けており、他者との近さや接近を語る場合でも、合致や一体性をほのめかす記述を慎重に避けている。Cf.BARASH, Jeffrey A., « Le corps de l'autre: Levinas lecteur de Merleau-Ponty », *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, 53.
- 8) 主として第二次大戦中の捕囚期に書かれたと思われる通称「捕囚ノート」には、「欲求の理論」と題された一連のメモ(1943年のものと推定される)があり、その周辺箇所では享受や所有の問題が論じられている(Carnets119-120/123)。この時期のレヴィナスにおいて享受が「世界に対する主体の根本態度」として規定されることについてはSOKULER, Zinada, « La possession, la chose et le sujet : la théorie du besoin dans les Carnets de captivité », dans E.Housset et R.Calin(dir.), *Levinas: au-delà du visible. études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infiniti*, N°49, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp.196-214. を参照。
- 9) LÉVINAS, Emmanuel, « De l'évasion », dans *Recherches philosophiques*, N°5, Paris, Vrin, 1935, 386-387. / - , « Il y a », dans J.Wahl(ed.), *Deucalion : être et penser*, N°1, Paris, Revue Fontane, 1946, 150.
- 10) 「幸福とは個別化の一原理である。[...] 享受の幸福のうちで、自己の個体化、自己人格化(auto-personnification)、実体化(substantialisation)、独立が起こる[...]。」(TI121)
- 11) レヴィナスは、外部がなく出口がない様を「内在」(immanence)と呼び、外部に対して分離したものとして持ちこたえる様を「内部性」(intériorité)と呼んで区別しているように思われる。
- 12) 「人が存在の主人／主体(sujet)となるのは、存在を引き受けすことによってではなく、幸福を享受することのうちで、享受を内部化すること(intérieurisation de la jouissance)によってである。そしてこの享受の内部化はいまひとつの高揚であり、「存在の彼方」(au-dessus de l'être)である。存在者は存在に対して「独

立して」いる。それは存在への「触即」ではなく、「幸福」である。卓越した意味における存在者とは、人間(homme)である。」(TI92)

- 13) レヴィナスにおいて、「祈り」が「内在における超越」の契機として重要な役割を担っていることについては以下で論じた：村上暁子、「レヴィナスにおける祈りの意味」、『エティカ』、慶應義塾大学倫理学研究会、東京、第4号、pp.107-134、2011年。
- 14) 「食べる主体だけが他者のために代わりにありうる、つまり意味しうる。意味作用——他者のために代わりになる一者——は肉と骨を持つ諸存在の間でしか意味を持たない。」(AE119)
- 15) 「[...] 他者の代わりの存在の受動性は、私が食べるパンまでも与えるような事態のもとでしか可能ではない。しかしそのためには予め自分のパンを享受していなければならない。パンを与えるという手柄を得るためではなく、その贈与において自分の心を与えるために、つまりパンを与えることで自己を与えるために。享受は感受性に不可欠な契機である。」(AE116)
- 16) 別の表現ではこれは「移送／転移」(transfert)とも呼ばれる。「他者によって被ることが絶対的忍耐となるのは、この「他者によって」がすでに「他者のために代わりに」であるときのみである。この移送／転移——利害とは他なるもの、「存在するとは別の仕方で」——が主体性そのものなのである。」(AE175-176)
- 17) レヴィナスは、論稿「神にかたどって——ヴォロズィンのラビ・ハイームによる」(1978年)において、「祈る魂」としての「人間的心性」(ADV198)という発想に言及しているが、人間を孤立した身体に宿る精神と捉えるのではなく、他者によって息を吹き込まれ、触発され、他人たちへと赴く生きた魂として規定するこのリトニア出身のラビの発想は、レヴィナスの主体性規定にも影響を与えているものとみられる。そしてそれは、レヴィナスが、デカルトのみならずこのラビにおける無限者の観念からも影響を受けていたことを示唆している。以下の論稿は、この点をデカルトに関して明らかにしているが、ラビ・ハイームに関しては、そのエン・ソーフ(無限)の観念の位置づけを十分に考慮していない(ARBIB, Dan, *La lucidité de l'éthique : études sur Levinas*, Paris, Hermann, 2014.)。この点については稿を改めて論じたい。

**La corporéité de l'âme
— sur la structure de la sensibilité chez Levinas**

Akiko MURAKAMI

Levinas n'est pas seulement penseur de l'extériorité et de la transcendance, mais aussi celui de l'intériorité et de l'incarnation, en définissant la subjectivité comme une sensibilité incarnée dans le temps et l'espace. Pourtant la frontière de l'intérieur et l'extérieur devient compliquée quand il parle de l'incarnation de la sensibilité en tant que « l'Autre dans le Même », parce que la sensibilité ainsi définie semble suggérer une sorte de la corporéité de l'âme, siège de l'intrigue où « je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps ». Comment peut-on penser la situation où je suis absolument séparé des autres en même temps noué avec eux, sans aucune prémissse de l'analogie ou de l'intercorporéité entre le moi et l'autre? Cet article essaie d'y répondre par l'analyse de la structure de « la transcendance » quand la faim d'autrui m'affecte. En examinant le bonheur de la jouissance, le mal de la faim et la prière dans le désespoir, nous mettrions en lumière quelques caractères de la sensibilité chez Levinas.

Bergson dans l'histoire de la pensée biologique du milieu

Hisashi MATSUI

Introduction

Nous tenterons de rapprocher Henri Bergson (1859-1941) de la pensée biologique du milieu. Ce rapprochement est-il étonnant ? Dans *Matière et mémoire*, Bergson insiste certes sur le fait qu'on méconnaît l'interaction avec le milieu pour vicier les théories de la perception et de la mémoire. Mais, l'ouvrage de 1896 vise à fournir une solution au problème traditionnel de l'union de l'âme et du corps. Bergson introduit la notion de rythme pour renouveler la pensée de la durée, développée dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, son premier livre publié en 1889. Ce renouvellement permet au philosophe d'établir une métaphysique de la matière chargée de surmonter les difficultés provoquées par le dualisme traditionnel. Il semblerait au premier abord que la pensée du milieu n'occupe qu'une place secondaire dans la philosophie de Bergson.

Toutefois, du point de vue de l'histoire de la biologie, cette pensée suscite un intérêt considérable. Ne se souvient-on pas en effet d'une remarque de Georges Canguilhem pour souligner le caractère révolutionnaire des pensées de Jakob von Uexküll (1864-1944) et de Kurt Goldstein (1878-1965) par rapport au concept biologique de milieu ?

« *La biologie doit donc tenir d'abord le vivant pour un être significatif [...]. Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale.* »¹⁾

Cette remarque évoque, nous semble-t-il, la théorie de la perception établie dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. La perception n'est pas les sensations projetées dans le monde extérieur, mais elle dessine les actions possibles. Le milieu concret pour un être vivant n'est pas l'ensemble des actions physico-chimiques exercées sur lui, mais il est un monde que l'être vivant organise selon ses intérêts vitaux.

Nous nous référerons à l'histoire de la pensée biologique du milieu pour montrer en quoi Bergson la rejoint et la dépasse.

Comment placer Bergson dans l'histoire de la pensée biologique du milieu ?

Dans une note de la 40^e leçon de son *Cours de philosophie positive* publiée en 1838, Auguste Comte (1798-1857) affirme qu'il invente un nouvel usage du terme de milieu. Selon le philosophe, suivant l'ancien usage du mot, le milieu est « le fluide où l'organisme est plongé », tandis qu'il désigne, dans son nouvel usage, « l'ensemble total des circonstances extérieures, d'un genre quelconque, nécessaires à l'existence de chaque organisme déterminé »²⁾.

Le terme de « milieu » en biologie a été importé de la mécanique. L'ancien usage du mot mentionné par Comte dérive de son usage en mécanique. L'article « Milieu » de l'*Encyclopédie de*

d'Alembert et Diderot témoigne de l'usage mécanique du mot au XVIII^e siècle. Le milieu signifie « un espace matériel à travers lequel passe un corps dans son mouvement, ou en général, un espace matériel dans lequel un corps est placé, soit qu'il se meuve ou non. Ainsi, on imagine l'éther comme un milieu dans lequel les corps célestes se meuvent. »³⁾ Dans la mécanique newtonienne, l'éther désigne un fluide impondérable et impalpable qui, emplissant l'espace, pénètre tous les corps pour transmettre leur force. Il est un milieu dans la mesure où il est d'une part un lieu où le corps matériel est placé et d'autre part un intermédiaire entre deux corps exerçant l'un sur l'autre une action. D'Alembert présente les exemples de l'usage du terme « milieu » : « l'air est un milieu dans lequel les corps célestes se meuvent. L'eau est le milieu dans lequel les poissons vivent et se meuvent. Le verre enfin est un milieu, eu égard à la lumière, parce qu'il lui permet un passage à travers ses pores. »⁴⁾

Quand Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) introduit le terme « milieu » en biologie dans sa *Philosophie zoologique*, ouvrage publié en 1809, il conserve son usage en mécanique. Comme le remarque Comte, il l'emploie pour désigner le lieu que l'être vivant habite, comme l'air et l'eau, et non les actions extérieures sur l'être vivant⁵⁾.

Toutefois, avant Comte, les sciences de la vie ont déjà insisté sur la nécessité d'étudier les actions des circonstances extérieures sur l'être vivant, comme la chaleur, l'humidité et la pression, pour comprendre les phénomènes vitaux. Pour désigner ces actions, Lamarck emploie le terme de circonstance : « dans les différents points de la surface du globe qui peuvent être habités, la nature et la situation des lieux et des climats y constituent, pour les animaux comme pour les végétaux, des circonstances différentes dans toute sorte de degrés. »⁶⁾ Le zoologiste voit dans les actions extérieures une cause qui modifie la structure et la fonction des êtres vivants. Ces actions constituent un principe fondamental de sa théorie de la transformation des espèces.

Par ailleurs, au début du XIX^e siècle, Xavier Bichat (1771-1802) et Georges Cuvier (1769-1832) emploient, pour désigner ce que Comte entend par « milieu », l'expression « tout ce qui entoure les corps vivants ». D'après eux, les actions extérieures tendent à détruire les êtres vivants et la vie apparaît comme une force qui y résiste. Bichat définit ainsi la vie par rapport à ces actions au début de ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, ouvrage publié en 1800 : « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Tel est, en effet, le mode d'existence des corps vivants, que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux ; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continue ; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de vie ; inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes. »⁷⁾ À partir de cette opposition entre le vivant et les actions des circonstances extérieures, Cuvier établit un principe fondamental de son anatomie comparée, appelé « principe des conditions d'existence ». Dans *Le règne animal*, ouvrage publié en 1817, l'anatomiste français précise le principe : « comme rien ne peut exister s'il ne réunit les conditions qui rendent son existence possible, les différentes parties de chaque être doivent être coordonnées de manière à rendre

possible l'être total, non seulement en lui-même, mais dans ses rapports avec ceux qui l'entourent. »⁸⁾ Pour la survie d'un être vivant dans un milieu, il faut que ses parties se coordonnent.

Le nouvel usage proposé par Comte met au jour les intérêts des savants de l'époque⁹⁾. Le milieu n'est plus un moyen permettant de mettre en rapport deux termes comme en mécanique. Il devient un des termes du rapport. Malgré la divergence du rôle que les savants assignent au milieu, ce sont des agents non vivants, comme l'air, la lumière et l'eau, qui exercent du dehors des actions physico-chimiques sur l'être vivant.

C'est à partir d'une telle pensée du milieu que Claude Bernard (1813-1878) invente un nouveau concept de « milieu intérieur »¹⁰⁾. Le médecin physiologiste propose ce concept pour expliquer l'indépendance d'un être vivant à l'égard des conditions extérieures. Chez l'organisme supérieur comme l'être humain, les phénomènes vitaux ne changent pas en fonction de l'influence des conditions extérieures. Bernard précise le concept de milieu intérieur dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, ouvrage publié en 1865. De même que l'air et l'eau constituent un milieu pour l'organisme vivant, « tous les liquides circulant, la liqueur du sang et les fluides intra-organiques » constituent un autre milieu pour les éléments organiques¹¹⁾. Le milieu intérieur protège les éléments organiques des influences du milieu extérieur en maintenant à l'intérieur de l'organisme la constance des conditions physico-chimiques indispensables à ses activités, comme la température et l'humidité¹²⁾. Toutefois, comme Comte, Bernard considère le milieu intérieur comme l'ensemble des actions physico-chimiques exercées sur les éléments organiques de l'organisme.

Pour Bergson, les actions des circonstances extérieures ne suffisent pas pour comprendre la perception. Ma perception « dessine simplement, dans l'ensemble des choses, ce qui intéresse mon action possible sur elles »¹³⁾. Cet intérêt est avant tout biologique. Parmi les objets qui entourent un être vivant, il y a non seulement ceux qui « lui promettent un avantage », mais aussi ceux qui « le menacent d'un danger »¹⁴⁾. La perception d'un être vivant est un ensemble d'actions qui apparaissent tantôt comme un avantage, tantôt comme un danger. Sa théorie de la perception implique la notion de milieu qui prend en compte non seulement les interactions avec des agents non vivants, mais aussi celles avec d'autres vivants.

Bergson rejoint ainsi Charles Darwin (1809-1882). Dans *L'Origine des espèces*, ouvrage publié en 1859, ce dernier propose le concept de sélection naturelle comme l'un des principes qui expliquent le mécanisme de la formation des espèces. Il part de petites variations surgissant dans un organisme. Si elles lui servent pour engendrer plus d'enfants que les autres organismes et si elles sont transmises aux générations suivantes, elles seront accumulées pour former une variété « fortement marquée et bien définie »¹⁵⁾, qu'on appellera « espèce ». La réussite d'un être vivant dépend de ses relations avec le milieu. Le milieu détermine, à travers la vie et la mort des vivants qui y prennent place, des variations s'accumulant. Cette réflexion sur la transformation des formes vitales renouvelle la pensée du milieu. À l'opposé de ses prédecesseurs, Darwin ne se borne pas à étudier les actions physico-chimiques qu'un

être vivant reçoit de ses circonstances.

Cependant, il ne faut pas se tromper sur la signification de la « lutte pour l'existence », expression que Darwin emprunte à Thomas Robert Malthus (1766-1834) pour désigner des interactions entre un être vivant et son milieu. D'après celui-ci, la population augmente de façon géométrique, tandis que les ressources ne croissent que de façon arithmétique. Il s'agit de déterminer les relations entre la population et l'insuffisance de la nourriture dans une société humaine¹⁶⁾. La notion de lutte pour l'existence évoque ainsi l'image d'une opposition violente entre des adversaires. Mais Darwin insiste sur le fait qu'il la prend dans « un sens large et métaphorique »¹⁷⁾. Rappelons les exemples que Darwin présente pour cette notion : une plante vivant au bord du désert et la sécheresse, une plante parasitaire et son arbre, un oiseau et sa proie, ou encore une plante et l'oiseau qui dissémine ses graines¹⁸⁾. Ces exemples nous apprennent que la lutte pour l'existence n'est pas seulement référée à une opposition violente, comme celle entre le prédateur et la proie. Mais aussi cette expression signifie la symbiose, comme celle entre le parasite et l'hôte, et la relation d'un vivant à ses conditions de vie, comme celle d'une plante à la sécheresse du désert où elle vit. Pour Darwin, le milieu apparaît comme un « réseau de relations complexes (*web of complex relations*) »¹⁹⁾ qui relie chaque être vivant à d'autres vivants et à ses conditions de vie.

Chez Bergson, comme chez Darwin, la pensée du milieu implique non seulement les actions physico-chimiques qu'un être vivant reçoit de ses conditions de vie, mais aussi les interactions avec d'autres vivants. Toutefois, à l'opposé du naturaliste anglais, d'après Bergson, le milieu n'est pas imposé à chaque vivant. Au contraire, chaque vivant organise son milieu. Ses actions possibles sur le milieu apparaissent comme sa perception et « des impressions reçues à la surface de mon corps, et qui n'intéressent que ce corps, vont se constituer pour moi en objets indépendants et former un monde extérieur. »²⁰⁾ Dans la pensée de Darwin, la survie d'un être vivant et le nombre de descendants qu'il peut laisser dépendent de ses relations avec le milieu. En ce sens, le milieu choisit le vivant. Au contraire, pour Bergson, le vivant choisit le milieu.

Ce n'est pas difficile de trouver les prolongements de la pensée de Bergson en zoologie et psychologie chez Uexküll et Goldstein. Tout comme le philosophe français, ils pensent que chaque vivant forme son milieu en l'extraignant du monde. Rappelons les conclusions dans leurs ouvrages publiés en 1934 : Uexküll écrit que « tout sujet vit dans un monde où il n'y a que des réalités subjectives et où les milieux ne représentent eux-mêmes que des réalités subjectives »²¹⁾ ; Goldstein conclut de son côté qu' « un organisme ne peut exister que s'il réussit à trouver dans le monde, à s'y tailler un environnement adéquat. »²²⁾ Cependant, ils supposent, comme d'autres penseurs du milieu, que c'est l'organisme, en tant que sujet ou individu vivant et agissant, qui constitue son milieu. Bergson remet en cause cette supposition. Il pose à la pensée du milieu un problème qui reste ouvert aujourd'hui : celui de l'individualité biologique.

Le problème de l'individualité biologique et la pensée du milieu

En 1740, Abraham Trembley (1710-1784) découvre la régénération du polype d'eau douce²³. Ce petit vivant peut être divisé en plusieurs parties dont chacune se régénère. Depuis, les sciences de la vie fournissent des découvertes qui mettent en cause l'assimilation de l'individu à l'organisme. Ce sont de telles découvertes qui permettent à Bergson d'aborder le problème de l'individualité. Dans *L'évolution créatrice*, ouvrage publié en 1907, son étude du vivant commence par la question suivante : « On nous montre les tronçons d'un *Lumbriculus* régénérant chacun leur tête et vivant désormais comme autant d'individus indépendants, une *Hydre* dont les morceaux deviennent autant d'*Hydres* nouvelles, un œuf d'*Oursin* dont les fragments développent des embryons complets : où donc était, nous dit-on, l'individualité de l'œuf ? de l'*Hydre* ou du Ver ? »²⁴ Traditionnellement, on entend par individu une entité qui ne peut être divisée en parties dont chacune maintienne une viabilité. Toutefois, cette définition ne permet pas de répondre à la question posée par le philosophe. L'individualité biologique constitue la même difficulté pour toutes les théories du milieu. Par exemple, la galère portugaise, une espèce de siphonophore marin, semble être un organisme, mais en réalité, elle est une colonie d'organismes. On peut donc se demander ce qui subit les actions du milieu, et également ce qui forme son milieu.

À l'époque où Bergson prépare *L'évolution créatrice*, les biologistes et les philosophes proposent une nouvelle définition de l'individualité biologique. En 1899, André Lalande (1867-1963) remonte à l'origine grecque du mot « individu » pour montrer que sa signification étymologique vient de l'usage des logiciens : le terme d'individu désigne « la dernière division d'une classification » et une entité particulière comme Socrate et Platon. Lalande réduit la question de l'individualité à « demander ce qui fait qu'un animal se distingue de tous les autres animaux de la même espèce. »²⁵ Par ailleurs, en 1901, Félix Le Dantec (1869-1917) tente de fonder l'individualité de l'être humain sur les données biologique. Il définit l'individu comme « l'unité morphologique la plus élevée que l'hérédité reproduise fidèlement dans une espèce donnée. »²⁶ Enfin, Frédéric Houssay (1860-1920) s'applique à débarrasser la pensée de l'individualité des notions anthropocentriques pour adopter la définition proposée par Thomas Huxley (1825-1895). Dans un discours datant de 1852, intitulé « Sur l'individualité animale », ce dernier définit l'individu comme toute masse matérielle issue d'un œuf²⁷. Dans cette perspective, le mode de reproduction fournit un critère qui permet de déterminer si un être est un individu : seule la reproduction sexuée est un processus qui produit un individu et la reproduction asexuée est une étape du développement. D'après Houssay, si on a du mal « à se figurer tous les saules pleureurs de France comme formant ensemble un seul individu »²⁸, c'est qu'on n'a pas encore enlevé de la définition de l'individu une notion anthropocentrique selon laquelle l'individu est une entité spatialement continue. Toutefois, malgré leur effort, les biologistes et les philosophes ne sont pas d'accord sur la définition de l'individualité biologique.

Les personnages principaux du débat sont les auteurs auxquels Bergson se réfère dans *L'évolution*

créatrice. Il est donc fort probable qu'il connaît bien le débat. Face à la difficulté provoquée par la notion d'individualité, Bergson remarque une particularité des propriétés vitales : « les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des états que des tendances. »²⁹⁾ Le philosophe considère ainsi l'individualité comme une tendance. « Pour que j'aie le droit de parler d'individualité, dit-il, il n'est pas nécessaire que l'organisme ne puisse se scinder en fragments viables. Il suffit que cet organisme ait présenté une certaine systématisation de parties avant la fragmentation et que la même systématisation tende à se reproduire dans les fragments une fois détachés. »³⁰⁾ La nouvelle définition lui permet d'attribuer l'individualité à plusieurs niveaux d'organisation. « Un organisme est composé de tissus dont chacun vit pour son compte. Les cellules dont les tissus sont faits ont aussi une certaine indépendance. [...] Les éléments organisés qui entrent dans la composition de l'individu ont eux-mêmes une certaine individualité. »³¹⁾

C'est en introduisant la notion de tendance que Bergson apporte une modification radicale dans les pensées de l'individualité. Tous les autres biologistes et les philosophes de la biologie contemporains s'accordent à penser que, quelle que soit sa définition, l'individualité est inhérente à l'entité biologique comme la cellule, l'organisme et le groupe d'organismes. Ils essaient de déterminer le niveau d'organisation correspondant à l'individu. Au contraire, chez Bergson, l'individualité n'est pas seulement une tendance de l'entité biologique, mais aussi celle de la vie en général : « il n'existe pas de loi biologique universelle, qui s'applique telle quelle, automatiquement, à n'importe quel vivant. Il n'y a que des *directions* où la vie lance les espèces en général. »³²⁾ Au système composé de parties hétérogènes et accomplissant diverses fonctions et à son indépendance par rapport aux autres, on reconnaît certes l'individualité qu'un être vivant manifeste plus ou moins. Mais c'est la vie, non pas l'entité biologique, qui « tend à construire des systèmes naturellement isolés, naturellement clos »³³⁾. Bergson déplace le problème de l'individualité du niveau de l'être vivant à celui de la vie en général. C'est pourquoi ce sont des « causes profondes » qui rendent difficile la distinction entre ce qui est individu et ce qui ne l'est pas. Il ne s'agit plus de localiser l'individualité à un niveau d'organisation. Bergson cherche les « causes profondes » qui empêchent l'individualité d'être « réalisée pleinement »³⁴⁾. En ce sens, le problème de l'individuation remplace le problème de l'attribution de l'individualité³⁵⁾.

Dans *Matière et mémoire*, Bergson a déjà tenté de décrire l'apparition du corps vivant : « Il y a ces tendances [...] qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir. Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants. [...] Ils [nos besoins] ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. »³⁶⁾ Mais, quelle est cette nécessité qui nous oblige à agir et qui exige un corps pour ses manifestations ? *L'évolution créatrice* répondra à cette question en mettant en cause

l'individualité de l'organisme.

Dans le troisième chapitre de l'ouvrage de 1907, Bergson tente ainsi une recherche philosophique pour révéler la tension entre les deux tendances de la vie, l'individuation et l'association. En effet, cette tension se fait jour dans tous les domaines de la vie, de l'organisme unicellulaire à la société humaine : « Dans des organismes rudimentaires faits d'une cellule unique, nous constatons déjà que l'individualité apparente du tout est le composé d'un nombre non défini d'individualités virtuelles, virtuellement associées »³⁷ ; « Les individus se juxtaposent en une société ; mais la société, à peine formée, voudrait fondre dans un organisme nouveau les individus juxtaposés, de manière à devenir elle-même un individu qui puisse, à son tour, faire partie intégrante d'une association nouvelle. »³⁸ C'est la tension entre l'individuation et l'association qui empêche, d'une part, l'individualité de l'organisme d'être absolue et qui, d'autre part, permet à l'individualité de se manifester à tous les niveaux d'organisation.

Cette conception de l'individualité biologique met en cause la théorie du milieu développée dans *Matière et mémoire*. Bergson ne pense le milieu que d'une façon statique. Le système sensori-moteur d'un être vivant détermine ses actions possibles pour constituer son milieu. Peut-on comprendre dynamiquement le milieu, en replaçant l'individualité dans l'évolution de la vie ? Le philosophe laisse ouverte cette question³⁹.

Conclusion

Résumons ce qui précède pour conclure. Chez Bergson, le milieu implique, comme dans la pensée de Darwin, une relation vitale entre des êtres vivants. De plus, comme chez Uexküll et Goldstein, il est organisé par chaque vivant. Toutefois, Bergson met en cause la stabilité de l'individualité de l'organisme supposée par toutes les théories biologiques du milieu. L'évolution de la vie empêche, d'une part, l'individualité de l'organisme d'être absolue et, d'autre part, permet à l'individualité de se manifester à tous les niveaux d'organisation. Aujourd'hui, plusieurs théories sont proposées pour déterminer le niveau d'organisation correspondant à l'individu biologique. Les philosophes de la biologie tendent à adopter une approche pluraliste⁴⁰. Comment penser le milieu en tenant compte de la difficulté provoquée par l'individualité biologique ? Une telle question est posée par le rapprochement de Bergson et de la pensée biologique du milieu.

Notes

- 1) Canguilhem, Georges, « Le vivant et son milieu », *La connaissance de la vie* (1965), 2^e éd., Paris, Vrin, 2003, p. 188.
- 2) Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), t. 3, 40^e leçon, Paris, Bachelier, 1838, p. 301.
- 3) « Milieu », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1766), Diderot, Denis (éd.), D'Alembert, Jean le Rond (éd.), t. X, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand : puis Neuchâtel, S. Faulche,

p. 509.

4) *Ibid.*, p. 509.

5) Lamarck utilise le terme de milieu au pluriel dans la plupart des textes, comme dans les expressions « milieux environnants » et « milieux ambients ».

6) Lamarck, Jean-Baptiste de, *Philosophie zoologique* (1809), Première partie, Ch. VII, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 215.

7) Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Nouvelle édition précédée d'une notice sur la vie et les travaux de Bichat, Première partie, Article I, Paris, V. Masson, 1852, p. 1.

8) Cuvier, Georges, *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*, t. 1, Paris, Deterville, 1817, p. 6. Sur sa pensée du milieu, voir, Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. 1 (1800), 2^e éd., 1^{re} Leçon, Article I, 2^e éd., Paris, Crochard, 1835, p. 2-4.

9) Raoul Mourgue remarque une pensée du milieu dans les travaux réalisés par William F. Edwards (1776-1842), Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), Augustin Pyrame De Candolle (1778-1841) et Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808). Cf. Mourgue, Raoul, « La philosophie biologique d'Auguste Comte », in *Archives d'anthropologie criminelle de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, t. 24, 1909, p. 840-842, 933.

10) Sur la formation du concept de milieu intérieur, voir Grmek, Mirko D., *Le legs de Claude Bernard*, Ch. IV « La naissance d'un concept clé : le milieu intérieur », Paris, Fayard, 1997, p.121-179. Selon Grmek, à partir de 1851, le concept prend corps dans la pensée de Bernard et le physiologiste rend public le concept pendant l'année scolaire 1854-1855. L'expression « milieu intérieur » apparaît pour la première fois en 1857.

11) Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), Paris, Flammarion, 2008, p.129. Cf. Bernard, Claude, « Du progrès dans les sciences physiologiques », *Revue des Deux Mondes*, t. 58, 1865, 1^{er} août, p. 644.

12) Cf. Bernard, Claude, *op. cit.*, p. 146-148. Dans une leçon faite en 1876, Bernard assigne le rôle de régulateur au milieu intérieur : celui-ci contrôle le fonctionnement de chaque élément organique avec l'aide du système nerveux. Sur ce point, voir Bernard, Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878), Paris, Vrin, 1966, p. 352-362.

13) MM, p. 258-259. Nous nous servons de l'abréviation « MM » pour désigner *Matière et mémoire* (1896), édition critique, Paris, PUF, 2008, et « EC » pour *L'évolution créatrice* (1907), Edition critique, Paris, PUF, 2007.

14) *Ibid.*, p. 29.

15) Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, Murray, 1859, p. 55. Pour sa traduction française, voir, Darwin, Charles, *L'Origine des espèces. Texte intégral de la première édition de 1859*, Hoquet, Thierry (tr.), Paris, Seuil, 2013.

16) Sur le rôle de Malthus dans la formation de la pensée de Darwin, voir les notes que Thierry Hoquet rédige pour la traduction française de l'ouvrage du naturaliste anglais indiquée ci-dessus. Darwin, Charles, *L'Origine des espèces*.

- Texte intégral de la première édition de 1859, note 1, p. 93.
- 17) Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 62.
- 18) *Ibid.*, p. 62-63.
- 19) *Ibid.*, p. 73.
- 20) MM, p. 46.
- 21) Uexküll, Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, Martin-Freville, Charles (tr), Paris, Rivages, 2010, p. 154. C'est une traduction française de l'ouvrage d'Uexküll publié en 1934, intitulé *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*.
- 22) Goldstein, Kurt, *La structure de l'organisme*, Burckhardt, E. (tr), Kuntz, Jean (tr), Paris, Gallimard, 1983, p. 76. C'est une traduction française de l'ouvrage de Goldstein publié en 1934, intitulé *Der Aufbau des Organismus*.
- 23) Trembley, Abraham, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes*, Leyde, Jean & Herman Verbeek, 1744, p. 5-13.
- 24) EC, p. 13. Lumbriculus est un ver.
- 25) Lalande, André, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Paris, Felix Alcan, 1899, p. 75-76
- 26) Le Dantec, Félix, « La définition de l'individu », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 51, 1901, p. 31.
- 27) Cf. Huxley, Thomas Henry, « Upon Animal Individuality », *Notices of the Proceedings at the Meetings of the Members of the Royal Institution with Abstracts of the Discourses Delivered at the Evening Meeting*, vol. I, W. Nicol, 1854, p. 184-189.
- 28) Houssay, Frédéric, *Nature et sciences naturelles*, Paris, E. Flammarion, 1903, p. 248. Cf. Houssay, Frédéric, *La forme et la vie : essai de la méthode mécanique en zoologie*, Paris, Schleicher Frères, 1900, p. 580-588.
- 29) EC, p. 13.
- 30) *Ibid.*, p. 14.
- 31) *Ibid.*, p. 41-44.
- 32) *Ibid.*, p. 16 : souligné par Bergson.
- 33) *Ibid.*, p. 15.
- 34) *Ibid.*, p. 12.
- 35) Cf. Fujita, Hisashi, « De « l'industrie de l'être vivant » : l'organologie bergsonienne », in Abiko, Shin (éd.), Fujita, Hisashi (éd.), Sugiyama, Naoki (éd.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2012, p. 60-62.
- 36) MM, p. 221-222.
- 37) EC, p. 261.
- 38) *Ibid.*, p. 259-260.
- 39) Gilbert Simondon abordera cette question, en analysant l'individuation des êtres vivants. Cf. Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Milon, 2005, p. 157-229.

Partis, Vuibert, 2014, p. 211-220.

Organisme et individu », in Högref, Thievery (dir.), Méritin, Franchessa (dir.), *Précis de philosophie de la biologie*, Thomas (éd.), *L'individu : perspectives contemporaines*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 97-125 ; Prevot, Karine, « Thomas, par exemple, Pradeu, Thomas, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », in Ludwig, Pascal (éd.), Pradeu,

Bergson dans l'histoire de la pensée biologique du milieu

Hisashi MATSUI

Une analyse historique révèle la nouvelle perspective que Bergson fournit à la pensée biologique du milieu. Chez ce dernier, le milieu implique, comme dans la pensée de Darwin, une relation vitale entre des êtres vivants. De plus, comme chez Uexküll et Goldstein, il est organisé par chaque vivant. Toutefois, Bergson met en cause l'individualité de l'organisme supposée par toutes les théories biologiques du milieu. L'évolution de la vie empêche, d'une part, l'individualité de l'organisme d'être absolue et, d'autre part, permet à l'individualité de se manifester à tous les niveaux d'organisation. Comment penser le milieu en tenant compte de la difficulté provoquée par l'individualité biologique ? Une telle question est posée par le rapprochement de Bergson et de la pensée biologique du milieu.

特別講演

Le concept cartésien de *mathesis universalis* et la seconde partie des *Regulae ad directionem ingenii*: objets mathématiques et facultés de l'esprit.

Frédéric de Buzon, université de Strasbourg.

**デカルトの「普遍数学」概念と『精神指導の規則』第二部
——数学的对象と精神の諸能力——**

フレデリック・ド・ビュゾン ストラスブル大学

「普遍数学(*mathesis universalis*)」の概念は、19世紀末以来、デカルトにおける哲学と数学を構成する本質的要素の一つとして認められてきた¹⁾。しかしデカルトはこの概念にそれがもちうる意味の広がりを明示的に与えたとは言えない。実際、この概念を立てている箇所は、数学的に見ても哲学的に見ても、かなり簡略であるように思われる。そのために、この概念は単に予備的な段階を示すだけで、その後には乗り越えられ、若き日の夢として捨てられるものではなかったのかとさえ考えられた。デカルトの著作で「普遍数学」という表現が出てくる個所として唯一知られているのは、周知のように、「規則IV」第二部の短い章句である。そこで、デカルトは古くからある用語を使うことを宣言し、「普遍数学」という言葉によって「そのおかげでほかの諸学問もまた数学の一部と呼ばれるようなものがすべて含まれている(*in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiae et Mathematicæ partes appellantur*)」(AT X, 378)学問を指すことにすると述べている。確かに、もし検討対象をデカルト自身の著作に限るとすれば、ほとんど言えることはない。しかし、無視されなければならないのは、デカルトの生前からその死後にかけて、『幾何学』の手法に読者をなじませることも目的にしながら、ある種の算術が展開され、それが「普遍数学」さらには「普遍算術」の名で知られ、広く流布したことである。その点については、この報告の末尾で、『規則論』執筆よりも後だと思われる言明について述べる際に、再度取り上げるつもりである。だがその前に、数学におけるデカルトの根本思想を構成する基本概念を明らかにするべく、この未完の著作のテキストそのものから出発して、「規則VI」の簡略な説明とデカルト派による技術的な展開との間をつなぐと思われる要素を見出すように努めたい。それを幾つかの詳しい説明も付け加えながら行うことが、私の話の中心となるはずである。

明らかに、デカルトにとって「普遍数学(*mathesis universalis*)」は、この概念を定義した以前や以後の著述家たちにとってと同様、数学的な諸学問を多少ともはっきりと定義された一つの体系にまとめたもの(これは、当時からクリスチャン・ヴォルフの時代に至るまで、「一般数学(*mathesis universa*)」と呼ばれている)ではなく、むしろ類を示す包括的な学としてすべての数学にもっとも普遍的な原理を与えるものである。他の数学的な諸学問は権利上「普遍数学」に依拠し、どのような対象に適用されるかは別にして、一般的原理に関しては「普遍数学」の種として存在するのである。デカルトは、引用した定義の数行前で、内容に関して探求されるのは「順序と尺度」であり、それらは特定の主題にはかわらないことをはっきり説明し、順序と尺度を問うことのできる例として、数、図形、星、音などをあげている。こうして問題は、純粋なものか応用的なものかといった相違を超えて、数学的諸学問がもつ統一性を考えることになる。デカルトが探求の対象としてあげた数、図形、星、音という四つの例は、古代を継承する中世の理解では数学を構成するもっとも伝統的な要素であった「四学科(*quadrivium*)」を意味している。すなわち、二つの純粋な学問(数論と幾何学で、離散的および連続的という二種類の量にかかる)と、二つの「混合数学(*mathesis mixta*)」(位置の天文学と音楽——より正確には倍音——の理論)である。普遍的なものを探求することは、結局のところ、離散量と連続量に共通する原理を発見することに集約されいく(それは、例えばアドリアーン・ファン・ローメンがアルキメデスのために書いた著作²の中で「第一数学(*Prima mathesis*)」という概念として受け入れている考え方である。そこでは「第一数学」は比例の理論とされるとともに、ユークリッド『原論』第五巻の内容とされている)。こうした普遍の探求は純粋数学(数と図形)と混合数学との区別を問い合わせることにもなりうるものであるように私には思われる。実際、デカルトはこうした問い合わせをかなり計画的に行っている。とはいっても、普遍的なものについての真の議論は『規則論』第二部の幾つかの命題にしか現れない。

「普遍数学」に言及している章句の執筆時期については以前からかなり議論となってきた。執筆時期はコンパスの問題と同時期、つまり1619年頃の初期の著作の時期と見なすべきなのだろうか。それとも新たな代数学の計画をペークマンに述べた時期と見なす方³がよいのだろうか。それとも逆に少なくとも12年後にまで下げるべきなのだろうか。この問題について時間をとりたくないのでも、二点だけ述べておきたい。まず第一に問題のテキストが書かれた時期については決定的な証拠は何もない。そして第二に、最近ケンブリッジで発見され、刊行準備中の草稿には「規則IV」の方法に関する部分(「規則IV-A」)はあるものの「普遍数学」に関する部分は欠けている。最近発見されたこの草稿については、ライプニッツの書類の中に保存されていて、1701年に刊行された『精神指導の規則』よりも前にデカルトの手元にあった原稿の状態を示しているという考え方があつても説得的である。もしそうだとすれば、「規則IV-B」が「規則IV-A」よりも古いとする、しばしば認められてきた仮説は退けられることになろう⁴。ともかく、「普遍数学」という語の歴史についてはこれ以上触れないことにしたい。ただ指摘しておけば、「尺度」が「普遍数学」の伝統的な定義項であるのに対して⁵、「順序」という語はおそらくデカルトの決定的な貢献であるように思われる。

さて、私が詳しく検討し、本講演の目的としたいのは、数学と数学の対象の同定を哲学的に基礎づけるという観点と数学の対象にかかる認識作用の同定という同じく重要な観点において、『規

『規則論』全体がどのような役割を果たしているのかを明らかにすることである。というのも、そうした企てこそ、この『規則論』という著作でもっとも豊かな、もっとも革新的な部分を成しているからである。

『規則論』は数学の難問を説明するテキストではない。そこで個別の例やかなり複雑な問題が扱われることは、比較的稀であるにすぎない。いずれにせよ、そこには、若きデカルトの他の科学的著作(例えば、『立体の諸要素について』)とは違って、やや技術的な工夫が試みられているような問題は見あたらない。確かに、『規則論』は、ピエール・コ斯塔ベルがはっきりと証明したように、当時の科学的研究の状況をよく知ったうえで書かれている。また、特にステヴィン^①の代数学に関する幾つかの問題や屈折や振動する弦の理論のような数学的自然学の問題については、十分に正確な言及が見られる。とはいっても、数学が扱われるのではなく基礎づけと認識形而上学が論じられる場合のみである。問題は、「規則VIII」(AT X, 397)が規定しているように、難問の解決よりも先に、まず基本的な道具を分類整理することにある。逆に、『規則論』はきわめて厳密な仕方で純粹数学および応用数学における精神の諸能力の使い方を記述している。この観点からすれば、『規則論』はデカルトのテキストの中でもっとも完全な、しかも、多くの生硬さや難点にも関わらず、もっとも完成したテキストを成している。この『規則論』の第二部にこそ、私は、本日、こうした思索を形作っている要素を見出したい。

実際、「規則XII」はそれまでの議論全体を要約し、精神が問題解決の際に使用可能なすべての助力を用いるべきであることを指摘する。こうした助力は、認識において働いている諸能力、すなわち知性(*intellectus*)、想像、感覚、記憶を記述することから始めて、正確に特定されている。理解する、想像する、感覚する、思い出すといったこれらの諸能力の作用は、この「規則XII」第一部第五で、特に明確に定義される。続く四つの規則はこれら四つの作用をどのように働かせて認識すべきかを決定する。他方、「規則XVII」とそれ以降の規則は、問題を解く時に算術計算をどのように使うのかを明らかにしながら、数学が実践される場合を再度取り上げる——なお、それらの命題は、ケンブリッジ草稿には欠けているが、一部は1637年刊行の『幾何学』に見出せる。これらの規則(「規則XIII～XXIV」)はもしデカルトが計画通りに完成していたならこの論文の第二部となつたはずの規則である。そこでは、こうして、数学の対象そのものが精神とその諸能力の理論に基づいて探求されることになる。この歩みのもともと目を引く、よく知られた結果は、数学的表現の新しい記法体系である。それは等式を作ることから始めて、既知と未知の量を指定し、度合い(ないし関係)を表す仕方と算術記号の用法を決めてやるものである。この新しい記法体系はコス記法を代表とする古代の代数学的記法、さらにはヴィエトなどの記号体系に決定的にとって代わることになる。しかしこの目覚ましい成果は予備的な反省全体に条件づけられている。したがって、その反省全体がどのように行われたのかを示すことがよいだろう。ここで「普遍数学」の概念を持ち出すことがどうして許されるのだろうか。それこそが、ここにははっきりと表れている普遍の問題にひきつけながら、手短に私が問いたい点である。

再確認すれば、『規則論』の予定された第二部では、「規則XIII」から「規則XVI」は、それぞれ、認識の一つの能力の説明とその役割の定義に対応することになっていた。すなわち、「規則XIII」

は純粹知性、「規則XIV」は想像、「規則XV」は感覚、「規則XVI」は記憶を論じるのである。認識主体のこれらの諸能力に対応するのが、分析すべき知の対象の選択である。まず指摘できるのは、四つの能力の説明は、それらの能力が同一の地平に位置していないために、見かけほど単純ではないことである。実際、「規則XII」の精神の理論が示していたように、知性は単独で作用することも、他の三つの能力に助けられて作用することもできる。一般的にいえば、認識するのは知性しかなく、知性は認識する「唯一かつ同一の力」ないし能力(AT, 415)である。しかし、知性は単独で認識することもあれば、他の機能の助けをうけて認識する場合もある。そうした他の機能とは煎じ詰めれば物体的な機能である。その場合、その機能は脳と想像ないし空想にかかわる能力を利用して実際に物体的な形を実際の身体部分のうちに産み出し、それらを組み合わせ、保持するのである(特に「規則XII」第一部の第三、参照)。そして、デカルトの指摘によれば、知性が感覚中の像を利用したり、感覚中に像を作ったりする時、知性はまさに「精神(ingenium)」と呼ばれる。認識能力が「本來精神と呼ばれるのは、新たな観念を想像中に形成したり、すでに作られた観念に専念する場合(*proprie autem ingenium appellatur, cum modo ideas in phantasia novas format, modo jam factis incumbit*)」(AT X, 416)なのである。

これらの四つの能力は数学的活動のどのような要素に対応し、どのような対象に対応するのか。ここでは、デカルトの叙述の順序に従って、関連する諸能力に関しては知性から記憶へと議論を進め、思惟の対象の側では大きさから記号へと議論を進めることにしたい。

a: 知性

純粹知性の働きは「規則XIII」が規定している。デカルトはそこで推論という、いわば通常の意味での論理学に基づくものを見出すのだが、一線を画すために、「弁証家たち」とその三段論法の理論に言及する。ある意味で、この規則は理解するのがもっとも難しく、もっとも抽象的である。というのも、デカルトはそこで、問題が完全に理解されるための形式的条件として、探求されるべきことは与件によって完全に決定されていなければならないと述べており、当然のことながら、その編集は明らかに困難だからである。しかも、1701年に刊行されたテキストとケンブリッジ草稿との間には大きな違いがあり、草稿の方はかなり短い⁷⁾。

デカルトは数学での探求にとって必要最小限の条件として次の三つをあげる。(1)未知のものを特定すること——これなしには、問題は存在しないだろう——、(2)その未知のものを明確に表示すること、(3)そのように表示することは既知のものによってのみなされうることである。ここで特に重要なのは、課された問題を還元によって大きさの関係に帰着させることである。その際、必要な与件を「規則VII」に従って順序づけ、不必要的図形は取り去らなければならない。すなわち、純粹知性にとって唯一の課題は、問題を「諸部分」に還元することである。これは、いまでもなく、明らかに後の1637年出版の『方法序説』第二部における方法の規則が要約する論点である。「私が吟味しようとする問題の各々を可能な限り、またよりよく解決するために求められる限りで、部分に分かつこと」(AT VI, 18)というのが、『序説』第二部の方法の「第二規則」であった。

この観点からすると、どのような問題でも、それを理解するには「十全な枚挙」(AT X, 432)を

行って、既知項と未知項を同定すればよいことになる。ここでもっとも重要なのは、既知ないし探求可能なすべての項が大きさに帰着させられること (AT X, 431) だと思われる。対象を研究する際に検討に値するのは大きさである。大きさはそれ自体すでに抽象的な数学に属す対象となることもあれば、物理的実在であることもある。後者の場合については、デカルトはここで音を表す弦の長さや磁気の現象で得られる尺度によって説明している。それ以前の規則(ことに「規則VI、VII、XIおよびXII」)ではすでに、大きさ相互の比の概念と一方から他方へと進むことで大きさを表現できる系ないし連鎖がはっきりと説明されていた。続いて、この大きさは必然的に外延的であることが示されることになろう。

こうして「規則XIII」にとっての問題を要約すれば、どのようにして未知なるものが既知の諸条件によって完全に決定されうるのかを知ること、つまり、一つの連鎖の中に——与件を超えたり、間違いを犯すことなく——配列できるのかを知ることになろう。もっとも、与件を超えたり、間違いを犯すといった二つの誤謬についての言及はこの規則末尾に見られるものの、その部分はケンブリッジ草稿には欠けている。別の言い方をすれば、探求すべきは「裸の状態の問題」、つまり抽象的な問題である。ここで抽象とは、デカルトが機械の例で説明しているように、具体的なもの反対ではなく、むしろ外的で関連性のない要素を排除した時に問題の本質が明らかとなるという考え方を指す。

「規則XIII」から引き出せるのは、要するに、いっさいの探求は大きさの比の探求（したがって、順序ないし尺度の探求）であるということである。問題がはっきりと限定されるのは、既知と未知のすべての大きさが分離され、未知の大きさが既知の大きさによって表示される時である。しかし、ここでは大きさは純粹に概念的なものに留まっており、思惟作用内でも、その大きさに実在的な物体的事物が対応するわけではない。次の規則の課題はまさにこの同じ大きさを想像の相の下で考察することにある。知性の究極的な対象は、こうして、大きさであることになる。それは、現に実在する物体に関係することも、実在可能な物体に関係することもある。重要だと思われる点は、デカルトが大きさの概念を認識過程に物体的諸能力が介在していくよりも前に提示している点である。したがって、大きさという単純本性は、実在的意味をもつのが物体的な場合に限られるにしても、物体そのものには依存していないのである。

b: 想像

第二の契機は想像であり、デカルトは長大な「規則XIV」で論じている。この規則はケンブリッジ草稿がほとんど手直しされずに1701年版になっている。「規則XIV」は大きさの表象を論じる。「物体の実在的延長」における大きさの表象がこの規則以降の唯一の探求対象であり、特に「次元」の概念が主題化される。次元とは「ある基体が計量可能とみなされる様態と様式(*modum et rationem, secundum quam aliquid subjectum consideratur esse mensurabile*)」(AT X, 448)として理解される。そのため、続いて単位と図形、さらには順序と尺度が主題となっていく。こうして、この規則には「規則IV」で述べられた「普遍数学」の定義項がはっきりと現れる。この難解な規則全体について論評するにはかなり詳細な吟味が求められるであろう。ここではそれはせずに、まず一つ

の章句を取り上げることにしたい。この章句は比較的論評されてこなかったものだが、しかしあそらくは、分析全体にとってもっとも重要な問題、すなわち数学で想像を使うのはどのようにして正当化できるのかという問題を提起している。実際、デカルトは、どのような条件があれば、「規則 XIII」が規定した「大きさ一般」ないしは類としての大きさを扱うために想像を純粹知性に付け加えることができるのか、すなわち知性を「形質(species)」ないし「想像中に描かれた」像によって助けることができるのかと問うている。ラテン語の species という語の意味はここでもまたどちらかといえば古典的な両義性をもっている。それは事物の一つの「側面」つまり出現様態ないし像という「形質」を指す場合もあれば、同じ類に属す「種」を指す場合もある。

ここで一つの原理が立てられる。すなわち、「大きさ一般(類としての大きさ)についていえることと、どのような特殊な大きさ(種としての大きさ)にも関係づけられないようなものはまったくない(*nihil dici de magnitudinibus in genere, quod non etiam ad quamlibet in specie possit referri.*)」(AT, X, 441)(類と種の対比の強調は引用者)。

この原理は何を意味するのか、またなぜ重要なのか。この原理は抽象的に考察された大きさの普遍性と個別的な種との間の関係を明らかにする。「規則 XIII」が示したように、探求そのものが関わるのは対象(磁石、振動する弦等々)の本性ではなく、対象の大きさの考察のみである(X, 431)。大きさはこのように対象に共通する普遍的な概念である。しかもしも大きさが個々の種に共通する類であるなら、「規則 XIII」の原理からすれば、逆にすべての大きさはどのような大きさによっても表されることになる。そうなれば、便宜的な観点から、本来数学的な関係が変わらないように、想像にとってもっとも接近しやすい大きさを選べばよいことになる。

言い換えると、大きさが精神には個別的な大きさとして示される場合でも、大きさ(つまりは大きさの比)の普遍的で類的な性格は変化しない。そうなると、大きさをどのように表示するかは、最初に想像を動員する際に、何が人間の認識能力にとってもっとも都合がよいかによって決まることになる。例が示しているように、デカルトは大きさを外延量に還元し、それを内包量に結び付ける。例えば、色がより白いか白くないか、あるいは音がより鋭いか鋭くないかは、図形とのアナロジーに帰着させられる——これはデカルトが『音楽摘要』以来行ってきたことであり、その成果(および、おそらくはメルセンヌの質問に対して後に提示されることになる成果)が振動する弦についての章句で軽く触れられている(Règle XIII, AT X, 431-432)。

ところで、大きさは物体がなくとも純粹知性の抽象作用によって完全に理解可能である。にもかかわらず、実際には想像の助けなしには理解できないはずである。その点を示すためにデカルトが吟味するのが、延長と物体に関する三つの定式である。この吟味によって、(それ自体で理解された)延長を延長する基体から区別してはならないことが示される。われわれが物体や延長する物体や延長を理解するのは、想像中に描かれた同じ一つの観念によってなのである。たとえ知性が同じ一つの観念内にあるすぎない概念を(例えば、数と数えられた事物のように)抽象的に分離する能力をもつにしても、その可能性は使用されてはならない。さもないと、精神は数学における抽象概念を抽象されたものとは独立の実在的存在にしかねない。かくて、デカルトは数自体に魔術的な力を認める 것을をいっさい拒否することになる。さらには、量が延長とは区別されることもあるため

に、この時点で自分の語彙の中から量の概念を締め出しさえするのである(AT X, 447)。

こうしてデカルトは次元の概念を一般化できることになる。次元はもはやユークリッド空間の三つの次元に限定されはしない。実際、次元は、物理的自然に基づき置くか否かにかかわらず、計測可能なもののすべてに適応される。さらに、次元は從来の哲学者や数学者たちが言っていた連続量を構成する要素のすべてとともに、数を分割の結果として生成させる。すなわち、等しい部分に実際にあるいは想像上で分割することが、数を産み出すのである。「数を構成する様態は、……本来、次元の一種である(*modus ille qui numerum facit, proprie dicitur esse species dimensionis*)」(AT X, 448)。言い換えると、「規則XIV」は、アリストテレスを受け継ぐ範疇論や、ユークリッドの数学が理論化していたような量の古典的な理解を変更する。一方では、量という言葉自体がもはや純粹数学の直接的対象ではなくなる。他方では、それぞれ量の異なる二つの類に關係づけられていた算術と幾何学という純粹数学の古典的な二分野自体も大きく変更される。1628年から1629年のベークマンの『日記』の興味深い一節¹⁹によると、デカルトは、自らの新しい代数学の枠内で、次元の概念を空間の三次元を超えて拡張し、次元の概念に、ある量の素材といったようにまったく質的であるとも思われるものも含め、さまざまな媒介変数を結びつけることを考えていたのである。

こうした考察の結果は目覚ましいものがある。実際、算術の側からすると、數すなわち離散量はもはや何らかの次元を等しい部分に分割する仕方にすぎないことになる(こうして単位の概念が直接生み出され、異なる次元を相互に比較することが可能となる)。数は、したがって、大きさの後に続く二次的なものとなる。さらに、幾何学の側からすると、图形は想像に従う次元と単位に続く第三の対象として、それ自体一種の抽象を蒙ることになる。その点をデカルトは「規則XIV」の終わりで二度にわたって述べている。想像可能な图形は無数あるとはいっても、そこで保持されるのは「関係あるいは比例のすべての差をもっとも容易に表現する(*quibus facilime omnes habitudinum sive proportionum differentiae exprimuntur*)」(X, 450)ものののみである。特に、この規則の一番最後が示しているように、幾何学の通常の图形を抽象して、長方形の平面や線に還元し、そうして連続量や数を想像することが必要なのである。

とはいって、「規則XIII」の議論が実際には「規則XIV」の冒頭で完了するのと同じように、图形の新たな理解が明確な形で現れるのは、感覚の使用を扱う短い「規則XV」になる。

c: 感覚

「規則XV」は感覚の助けがどのような数学的対象に対応するのかを明らかにする。ここで問われるのは想像内での区別である——この想像内での区別から、さらに知性にとっての区別が問われることになる。想像可能な图形は、したがって、それが関係する大きさをあくまでも間接的にのみ表示することになる。その点は、すでに「規則XIV」で課されていた制限、すなわち图形が単位と単位から成る次元の表象であり、次元の関係が問題を構成するということを考慮すると明らかである。

単位の表現方法として提示されるのは、三つである。正方形(単位が二つの次元を含む場合)、直線(単位が一つの次元しかもたない場合)、そして点(単位が多数性の要素のみである場合)である。同じような分析は合成された大きさに関しても行われている。複合された大きさは単位と共に約可能

な場合もあれば、そうでない場合もある。——ちなみに、ケンブリッジ草稿のテキストは1701年版のテキストよりも満足できるものである。デカルトがここで強調するのは比較される大きさに対して向けるべき注意であるが、比較される大きさが多数にわたることはありえない。直観的な比較は、次の規則が冒頭で正確に述べているように、最大で二項に制限される。こうした比較に対象を限ることによって、デカルトは注意を記憶にまで及ぼしていく。すなわち、探求されている関係はもはや図形的に表現されるのではなく、記号的に表現されるのである。こうして、記憶へと進むことが可能となる。ただし、それはきわめて特殊な意味での話であって、そこでデカルトが提起している問題は記憶の使用を最小限に抑え、注意力の負担を軽減することにあった。

d：記憶と記号

「規則XVI」はその前の規則と同じく二重の領域、すなわち精神の作用の領域とそれに対応する数学的な対象と方法の領域において展開される。デカルトは、この規則の冒頭と末尾の双方で、記憶の仕事をできるだけ少なくして注意をあまり使わないようにすべきだという考えを強調する。その意味では、書かれているのは、注意が常に限られているために生じる間違いに対する対症療法である。しかし、ここでもっとも重要なことは、書かれた記号の構造を決定する要件全体が、探求対象の本性とその本性を構成する要素を複雑な表現のなかに出現させる必要に結びついていることである。この規則がどのように働くかは初步的な数学の一つの例、いわゆるピタゴラスの定理を基に話が進められ、直角三角形では直角に隣接する二辺の平方の和は斜辺の平方に等しいこと(一般的な場合)が、辺の長さが9、12、15の三角形という一つの個別例で説明される。この説明は、その働きとして、修辞的記述と呼ばれていたものに対立しており、直接には構造化されていない日常言語による言表を表現し直すことになる。こうしてデカルトは既知の量と未知の量を表すためのアルファベットを提案する。それは「規則XIII」以来定義されてきた記法である(後にはx、y、z等々がA、B、Cに代えて使用されているが、その点は大して重要ではない)。数字によって表される数は文字の前に置かれて数量を示す場合もあれば、文字の後の行の上方に置かれて指数を指す場合もある。後者の場合については、デカルトは関係の数と呼ぶこともあるし、連続する順序で継起する比と呼ぶこともある。この観点からすれば、この表記法で表記されるのは直接的な数値そのものではないことになる。こうして、この例でデカルトは、9の平方を12の平方に加えると225となり、その平方根が15であることを知っていることから底辺は15であるという解答を出すような計算家に、項を明示する $\sqrt{a^2+b^2}$ といった表記をする人を対比する。後者のような式によって、混乱しかねない式を「解きほぐす」ことができるるのである。数は、尺度としては探求される概念を混乱させるが、順序の指標である限りでは概念を解きほぐすことを可能にする。

こうして何よりも注目されるのは、デカルトが指数体系を対応する幾何学的表現(根、平方、立方、4乗等々)ではなく、連続する比をなす大きさに結びつけていることである。ある意味では、代数的表記法は、今見るように、表現が形成される仕方が把握できないためにしばしば判明であるよりも混乱したものとなるような数計算から解放される一方、他方では、比をより一般的に理解することで指示対象を幾何学的次元に限ることから解放される。だが、さらにはこの記法によってデカル

トは現実の想像の限界、つまり精神が複数の対象に同時に振り向けることのできる注意の限界を乗り越えていけることになる。実際、記号による計算が表記の形成原理によって統制されて、想像に助けられた知性作用だけでは現実には認知しないものへと思惟を拡張していく手段となるとることは些細なこととはいえない。

こうした点のそれぞれについては、さらに詳細な分析、とりわけ代数学で用いられる演算との関係を分析することが当然必要となることは言をまたない。しかし、結論を急ぐために、デカルトの数学的手法を再びより一般的な形で評価することを試みたい。「規則XVI」末尾でピタゴラスの定理を例にあげた際、デカルトは描いた三角形の図形の横に問題の諸項の表を作ること(したがって、その三角形の辺の長さないし次元を文字a、b、cで表すこと)を提案し、この定理を $a^2 = b^2 + c^2$ の関係として等式で表すように求めている。それは、結局、その後の多数のテキストにも見られるのと同じ問題設定の方法である。そうした問題定式化のかなり後の反響は、デカルトがエリザベトに宛てて1643年秋に書いた数学に関する二つの書簡に見出せる。書簡が扱うのは三つの円と呼ばれる問題(あるいはアポロニウスの問題)である。すなわち、与えられた三つの円に接する円を作図する問題で、三円は相互に接している場合(第二の書簡)と接していない場合(第一の書簡)がある⁹。この書簡はかなり論争的な内容をもつものだが、その文脈とは別に指摘できるのは、デカルトが幾何学の作図にあたっては使用する直線をできる限り平行線と垂線に制限し、計算では相似三角形の辺の比に関する定理とピタゴラスの定理しか使わず、値の表と値相互の関係の表を用いるように提案していることである。詳細に分析すると、この書簡は、「規則XVI」に示されていたこと、すなわち幾何学に応用されて一新された代数学の方法と目標に完全に合致することが分かるだろう。問題は、多数の等式という間接的な方法によって、求める円を決定する直線を、きわめて複雑な場合も含め、代数学的に表現することである。すなわち、求める円の中心を与えられた三円の中心との関連で求め、その円の半径の長さを計算しなければならない。このように、こうしたスタイルの数学的な記述はデカルトがほとんど常に行っていることであり、その意味では、『規則論』が未完に終わったのはデカルトが方法を断念したり、変更したことを意味しないと私には思われる。

この点はさらに、『デカルト氏の「幾何学」のための計算論集』やフランツ・ファン・スホーテンの『普遍数学の原理』といった、より周辺的なテキストによっても確認されるだろう。前者の『幾何学入門』あるいは『デカルト氏の計算』という名で知られているテキストは新しい代数記法とその用法についての学習用マニュアルである。これはデカルトが直接書いたものではないが、その草稿を監修している。喜ばしいことに、このテキストは三浦伸夫氏によって日本語に翻訳され、武田裕紀氏と山田弘明氏が編纂する『デカルト数学・自然学論集』に収録予定である。このテキストは私が今指摘した基本的な要素と連続性をもっているように思われる。さらに、デカルトに近い人物、スホーテンによる著作『普遍数学の原理』がある。これはエラスム・バルトランがスホーテンの指示に基づいて書いたもので、1651年に出版され、次いで『幾何学』の翻訳の第二巻に採録された。この著作は『幾何学入門』に倣って、デカルトの記法の体系と量の計算を説明している。今はこのテキストの分析に入るべき時ではない。ただ、デカルトとの関連では、まさに「普遍数学」と呼ば

れるのが、E.バルトランの序文が述べているように、幾何学的解析と代数学を組み合わせる数学へのこうしたアプローチにあることを指摘すれば十分だろう。このように、「普遍数学」の伝統はデカルトだけではなく、はるか遠くまで及んでいることは明らかであるように思われる。その概念はデカルトの探求に一貫して結びついている。「普遍数学」は漠然とした希求ではなく、明確な企てであった。それは、精神とその作用の本性とともに、大きさとその精神への表示方法さらには数による説明をめぐる知的概念の本性に基礎があるのである。

こうして、これまで取り上げた四つの規則の行程全体を要約すれば、次のようになる。大きさとは知性にとっての対象、すなわち知性的対象である。次元とは判明に想像することのできる大きさである。感覚可能な図形は一つの次元をその時点での想像に直接提示すること(ある問題の次元の本質を呼び起こす図として働く幾何学的図形のこと)もあれば、記号として次元を、精神がはつきりと思惟しなくとも、記憶すなわち過去の想像に呼び起こすこと(計算を実行する際に元になる代数的記号のこと)もある。デカルトはこれらの段階すべてで一定の易しさと明証性を求めている。そうすることでデカルトが明らかにするのは、精神が真理に至りうる働きはただ二つ、直観と演繹だけであることである。それらは同時にきわめて複雑な問題を単純な要素に還元する手段でもある。この四つの規則のテキストがもつ大きな哲学的困難は想像と知性との複雑な関係に結びついている。一定の仕方で想像は知性に支えを提供しなければならない。それは、デカルトの目からすると、純粹な知性的抽象ならびに対象からまったく分離された考察を、数学からいっさい排除する結果をもたらすことになるものであった。その点は「規則XIV」がはっきりと述べている。——こうして、『規則論』はある種のプラトニズムの終焉を画するのである。しかし、同時に、大きさという根本概念は想像や感覚の次元には還元されないし、感覚や想像による経験的産物なのでもない。というのもその思惟作用は、「規則XIII」が示すように、想像や感覚の次元と経験に先立ち、それらを条件づけているからである。この意味で、大きさはある種のア・プリオリを導きいれる。

だとすれば、これら四つの規則が構築するものを「規則IV」が示唆した「普遍数学」と同一視できるだろうか。それは全体としては否である。というのも四つの規則はその後の規則で研究される操作を定義していないからである。だが、おおよそのところでは、対象の定義そのものに関して、同一視できる。後のテキストには数学的対象のこの新たな用法を確認できる。『幾何学』そのものでもそうだし、それに付随する教育的意図をもつテキストでもそうである。しかも、後者は「普遍数学」という名前をもつことになるのである。しかしそうした名称の一致では十分ではない。そう呼ばれたのは偶然かもしれないからである。基本的には、これら四つの規則でデカルトが行っている探求が、大きさ一般を対象とする理論を仕上げることを目標にしているのは明らかである。尺度の問題は、離散的尺度にしろ連続的尺度にしろ、いつでも特に次元と単位の概念を出発点にして立てられている。「規則XVI」で採用される記述体系は順序と尺度を明らかにすることを目的としており、そのために数には新たな意味が付与される。これらの規則全体は、こうして、「数学」の伝統的対象を再定義することになる。というのも、図形と数は一般的にもはや数学の対象でも部分でもなく、「規則IV」第一部末尾が明らかにしているように、数学の「衣装(integumentum)」であって、

数学を「そのように装わせ、飾ることで、人間精神にいっそう適応できるようにする (*ita vestire et ornare, ut humano ingenio accommodior esse possit*)」(AT X, 374) ことを目指しているからである。かくして、これら四つの規則はそうした衣装の理論と言えるのである。

注

- * デカルトからの引用は、慣例通り、アダン・タヌリ(AT)版の巻数と頁を示す。
- 1) Louis Liard, *La méthode et la mathématique universelle de Descartes*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. X, 1880, p. 569-600; *Descartes*, Paris, Baillière, 1882 および P. Natorp, *Descartes' Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marbourg, 1882; Le développement de la pensée de Descartes, depuis les *Regulae* jusqu'aux *Méditations*. *Revue de métaphysique et de morale*, IV, 1896, p. 416-432 を参照。
- 2) A. Van Roomen, *Apologia pro Archimedie*, in *In Archimedis Circuli dimensionem expositio*, Würzburg, 1597 (G. Crapulli, *Mathesis universalis*, Rome, 1969, p. 101 et suiv. 参照)
- 3) これはリール、ミヨー、シュスターによって提案された最も古典的な仮説である (F. de Buzon, *La science cartésienne et son objet*, Paris, 2013, p. 60 note 64 参照)。また、John Schuster, *Descartes-Agonistes*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 229 も参照。
- 4) この新しい草稿については、R. Descartes, *Œuvres complètes*, éd. par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, t. I, Paris, 2016, p. 299-301 の『規則論』「紹介」を参照。
- 5) G. Crapulli, *op. cit., passim* 参照。
- 6) Pierre Costabel, *Les Regulæ et l'activité scientifique de leur temps*, in P. Costabel, *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, 1982, p. 39-62.
- 7) ケンブリッジ草稿には、「しかし、われわれが問題ということで理解するのは…(Intelligamus autem per quæstiones….)」(AT X 432) から始まるテキストはすべて欠けている。
- 8) *Journal tenu par I Beeckman*, éd. par C. de Waard, III, p. 95-97; AT X, 333-335; 仏訳は in Descartes, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, p. 108(なお、邦訳は『デカルト数学・自然科学論集』法政大学出版局、近刊)。
- 9) *Descartes à Elisabeth*, 17 novembre 1643, AT III, 461-465 と 29 novembre 1643, AT III, 465-468. 優れた版の Th. Verbeek, E.-J. Bos et J. van de Ven, *The Correspondance of René Descartes 1643*, Utrecht, 2003, 各々 p. 155-158 et 163-165、さらには Henk Bos による注釈、«*Descartes, Elizabeth and Apollonius' Problem*», p. 202-211、参照。

[訳者付記] Frédéric de Buzon氏はストラスブル大学近世哲学史教授で、現代のデカルト哲学の代表的研究者である。著書に *La science cartésienne et son objet—Mathesis et phénomène*, 2013, Paris や *Lectures de Descartes*, 2015, Paris(Elodie Cassan、Denis Kambouchnerと共に編)などがあり、現在刊行中のガリマール版デカルト全集では、注4、8で言及されている第1巻で『規則論』をはじめとする数学・自然科学関係の論文の編

デカルトの「普遍数学」概念と『精神指導の規則』第二部
——数学的対象と精神の諸能力—— (Frédéric de Buzon)

集を担当されている。教授には、同じ注8であげられている近刊予定の『デカルト数学・自然学論集』の編集協力者として来日された際に、日仏哲学会秋季定期大会(2016年9月10日)で特別講演を行っていただいた。本論文はその講演原稿にde Buzon氏が加筆されたものを邦訳したものである。(訳者 香川知晶)

デカルトの「哲学的で抽象的な存在」と形式存在論

マルク・ペーターズ（ブリュッセル自由大学）

訳*・田村歩（筑波大学）

デカルトと形式存在論という本研究の主題は、時流から外れ、また時宜を逸したものではあるが、現代の形式化された存在論と近世の極めて完成された存在論の一つとを対照させることを狙いにしている。それだけですでに思弁的な形而上学的探求が問題になっているということはお解りいただけるだろう。そこでこの探求のために、まずはデカルトにおいてこの問題を扱うことの正当性を示し、次いで形式存在論への簡潔な導入を行い、そして最後に物体〔身体〕から実象的に分離された実体としての意識について時間化に基づいた分析を行うことにする。

1. 緒言

このような主題設定は、時流から外れ、また時宜を逸したものだと述べた。哲学的かつ形而上学的——私にとってこれは同じものに思われてならないのだが——な実践としての受け取り直し〔*reprise*〕は、キルケゴーのいう「前方に向かった」ないし「将来における」「想起」、あるいはまたデカルト的な回想〔*ressouvenir*〕のことである¹。観念の後方投企的な〔*rétrojective*〕投影——それはあらゆる哲学に認めらる類比的で歪像的な哲学的図式である——は、意識の時間の分解的な自己・解体を、すなわち自己・分析を創始する象徴的な形式である。カントが言うように、意識の寄せ集めの統一〔性〕は、意識の時間の総合であり、内官の形式（これもまた時間である）である。ところで総合と言えば、第三項のことであり、特定の概念の外に出ることである。であるからして、意識（理性）の時間とその対象（懷疑において前提されている観念）の時間という二つの時間化のあいだには、「不調和〔*dissonance*〕」「不一致〔*disréférence*〕」が存在することになる。意識の分離²は、その時間化を生起させるものであり、時間の非統合³のことである。私見によれば哲学上の當為の一切は、このような分解（あらゆる哲学的図式のカント的洞察〔*Einsicht*〕、時間のゆがみ）、つまり内観と通称されているものである。〔そして〕内観とは、建築術的であり、哲学的理性（抽象化する系統化〔*systémique*〕）にのみ属するものである。その際に問題となるのは、知性が自分自身のことを抽象化しない以上、感性、つまりデカルトが言う「感覚」を抽象化することである。ところで建築術はまた、その〔=建築術の〕内在的な観念の投影（「二重の実体〔*la double substance*〕」）であり、かつ、思惟の対象の後方投企でもある。つまり、この建築術はそれ自体、「省察」なのだ。それゆえ、観念の「投影」（二重の実体の観念に関する反省）と観念の「後方投企」（反省による抽象化の対象とその方法）とのあいだには不一致が存在する。かの受け取り直しは、哲学的な、つまりここでは「省察的な」⁴学知による観念の後方投企的な投影のことである。この点を説明しておこう——私たちは、まさに『省察』のタイトルが示しているように、実象的

区別によって確立された反省的な観念を持っている。事物に即して [*de re*] かつ理性において [*in ratione*]、完全にまた^{完全に}分離された二つの実体がたしかに存在する。この観念は図式的に表されうるものではない。これは、すでに述べたように、この観念の類比的な歪像として、あるいはまたカントが言うように「象徴的な迫真法 [*hypotypose symbolique*]」²⁾として表現されうるものである。デカルトにおいてこの歪像、この「時間のゆがみ」は「省察」という形式をとっているのであり、その時間化については以下で分析されるだろう。観念の一時的な歪像は、精神によって空間・時間化された形式をとる。そして、この精神は自分にとっての対象を自分に与える。つまり「無」であるが、精神それ自体がこの「無」なのである。これはカントが理性の事実と呼ぶものである。自らについて思惟する思惟は、思惟の時間と思惟される対象の時間とに従って二重に時間化される。時間化された思惟と、同じく時間化されたその対象とのあいだには、つまり思惟そのもののうちには、根本的な矛盾、つまり不一致が存在する。見かけの空間・時間化という形式に基づいて行われることの、そしてそれゆえ【実際には】決して出現しないところの時間化を【あえて】出現させること [*laisser-apparaître*] を捉えようとするならば、それは純粋なシミュラークル【模造品】として捉えられることとなる。この受け取り直しは、^{タンボレル}哲学的にいえば「省察」の対象である。ランベルトの意味でのシミュラークルは、理性における空間と時間の隠蔽である³⁾。「空間的かつ時間的なシミュラークル [*simulacrum spatii et temporis*]」とは、例えば無矛盾律の考え方である。つまり、Pと非Pとを同時に思惟することはできないのだ。このことは、デカルトが『哲学原理』第一部第49項で「同一のものが同時に在りかつ在らぬということはありえない」(GRIII I § 49, p. 120 (強調論者))⁴⁾と記しているとおりである。このことは、理性が、論理学の根源的な諸原理（同一律、無矛盾律、排中律）の措定においてまで時間化されるということを、^{ア・コントラリオ}対當によって示すものである。これらの諸原理は、無からは生じないのである。

しかし、いずれにせよ形而上学は、それが「事物 [*choses, res*]」の論理的かつ形而上の存在を、存在者の何性ないし本質を思惟する試みであるかぎりで、時流から外れている。時流から外れ、また、時宜を逸したもの——デカルトは「仮面をつけて」、亡命と術策を企てて前進する。そして、デカルト的存在論は、とりわけ時間の問題に関して、形式存在論という節にかけられる。というのも私見によれば、もし古典的な存在論が現代の存在論に寄与するところがあるなら、その寄与分を探すべきは、省察の時間【に関する問題】においてであるからだ。お解りだろうが、私が企図しているのは、デカルトと（形式存在論に関しては）レシニエフスキが哲学的な手続きをどのように考えているかを探り当てることなのである。

2. デカルトにおける存在論的な手続きの妥当性.

コギト経験の根源にある「私は精神において抱懐する」こと（思惟の経験）の意味を私が明確にしたのは、小林道夫——私は彼の流れを汲む者である⁵⁾——の『デカルトの自然哲学』を詳細に検討したことによってである。「(……) 私は、これを読む者たちが私の原理にいつの間にか慣れ、それがアリストテレスの原理を破壊するものであることに気づく前に、それによって真理を認識するよう願っている」(1641年1月28日付メルセンヌ宛書簡 (ATIII 298))。「私は精神において抱懐

する」などというと、私たちは〔カントの〕コペルニクス的転回という方法と非常に近しいところにいるのが解る。しかしカントが行うところとは反対に、デカルトは直觀を知性に割り当てる。例えば、第一の確實性とされる、「思惟するもの」として「私は在る、私は存在する」という場合がそうである。さらにデカルトは〔「第二省察」において〕「私自身に関するこの觀念および認識は（……）その存在が未だ私に知られていないものにも、想像力によって思い描かれ、また作り出されたいかなるものにも決して依存していない」(ATIX 22; GRII p. 420) と述べている。小林によれば蜜蠍の分析すらも、「知性の対象の認識、したがってもちろん想像力の対象の認識よりも、私の精神自体の認識のほうが有する」(K44 [56]) 卓越性および優位性を確証している。たしかに理性には自己とのあいだに不一致がある。この不一致〔という概念〕は、シミュラークルという概念とともに、あらゆる哲学的建築術に関する私の解釈のうちに含まれる反省的な概念である。この不一致は、総合としての意識とそれについての内官を与える時間とのあいだの不調和である。それは、空間的な隠喩を用いるなら「場」のようなものであり、「第一省察」に関する分析から理解されるように、意識の時間が、時が流れるように自らを自ずと生起させる「場」である⁶。しかしながら、純粋な仮象であるこの不一致は、シミュラークルによって、すなわち、「抽象的な哲学的存在」(cf. *infra*) における時間の見かけの廃棄によって危うくされなければ、出現することは決してない。ここでデカルト存在論と形式存在論とを対照させることが問題になる。不一致とシミュラークルという概念は、数学的カテゴリーの図式を使っていうなら、これら二つの〔存在論という〕学知に属し、〔こうして〕意識の時間の創出と充填〔remplissement〕、つまり反省的な「コギト」〔が生ずる〕。そこで普遍的な論理的主体を指定するなら、デカルト的コギトがそのような主体であると言えるのだろうか。この問いは単純ではない。周知のように、コギトの指定は〈すべて思惟するものは存在する。ところで、私は思惟する。ゆえに私は存在する〉という演繹によるものではない。デカルトが思惟する実体、〔あるいは〕思惟〔そのもの〕と呼ぶところのものが確立されるのは、論理的ないし推論的な様相（モーダスピネンス [*modus ponens*]）に従ってのことではない。しかし他方で、形式存在論において、思惟とその内容とのあいだに認められる理性の不一致はそれ自体、思惟の諸対象の時間的な断絶〔fracture〕とみなされうるのである。デカルトが『哲学原理』〔第一部第7項〕で述べているように、「というのも、思惟するものはまさに思惟しているのと同時に存在しない、ということを理解するにはあまりにも困難があり」(ATIX II, 27; GRIII I § 7, p. 94)、「それ自分で直接的に」(*ibid.*, GRIII I § 9, p. 95) 思惟されるのであるから、この直接性は理性の時間化——私たちはそれが「第一省察」のうちによく現れていることを明らかにしようとしている——を危うくするようと思われる。デカルトは「順序に従って哲学する」(GRIII I § 12, p. 98) ——したがって建築術的観点から哲学する——ことを強く説き、そして『哲学原理』〔第一部第21項〕において、「この〔神の存在の〕証明の真理性は、時間すなわち私たちの生の持続の本性に注意を向けさえすれば疑われるとは私には思われない。時間すなわち持続の本性とは、その諸部分が互いに依存し合っておらず、決して同時に存在することはない、ということであるからして、私たちが現に存在しているということから、私たちが次の瞬間に存在するであろうということには必ずしもならない。〔私たちが次の瞬間にも存在するためには〕何らかの原因、すなわち〔はじめに〕私たちを産出したの

と同じ原因が私たちを産出し続けている、言い換えれば、保存しているのでなければならない」(GRIII I § 21, p. 104)と記している。目的因が存在しないだけに【必ずそのようにならなければならぬ】。さらにデカルトは【『哲学原理』第一部第28項において】「そして私たちは自らの哲学から目的因の探究を完全に斥けるだろう」(GRIII I § 28, p. 108)と記している。しかし先へ進み、持続について問おう。私たちは持続について判明な思惟をもっている。【『哲学原理』第一部第55項によれば】「もし私たちが、持続、順序、そして数について持っている観念のうちに実体の観念に本来的に帰属するものを混ぜ合わせる代わりに、個々の事物の持続は、存在し続けるかぎりでのこの事物について考察されるときの様態ないし様式であると考えるだけで、私たちは、持続、順序、そして数が何であるかもまた極めて判明に理解する」(GRIII I § 55, p. 125)。それゆえ、実体とその持続とのあいだで推論された理性による抽象が問題となる。コギトの哲学的な時間の「断絶」は同じく延長実体にも及ぶが、なぜならそれは、物質的かつ具体的な諸実体が、諸対象から「分離」されえないところの、またそれゆえに抽象的でしかありえないところの別のタイプの時間化に従うからである。しかし「時間」と「持続」とは区別されるべきである。『哲学原理』【第一部第57項】によれば、「たとえば、私たちが時間を一般的な意味で捉えられた持続から区別して、運動の数であると言うとき、時間は、私たちがこの持続について思考するときの或る一つの様式以外の何ものでもない。なぜなら私たちは、運動している事物の持続が、運動していない事物の持続と別のものだと決して理解していないからである。(……)しかし私たちは一般的に、あらゆる事物の持続を同じ一つの尺度で理解するために、年や日の生ずるものとなっている幾つかの規則的な運動の持続を使用しており、また、事物の持続と運動の持続を比較したうえで、この運動の持続を時間と呼ぶのである。なるほ実際に、そのように【時間と】呼ばれるものは、事物の眞の持続を離れれば、思惟の様態以外の何ものでもないにせよ」(GRIII I § 57, pp. 125-126)。同第62項によれば、「実体はすべて、持続することをやめたならば存在することもやめることになるのだから、持続は実体から単に思惟のうえで区別されるにすぎない」(GRIII I § 62, p. 131)。すなわち、後にみていくように、抽象によって【区別されるの】である。

様々な「本質の断絶」と呼ばれるもの——「断絶」というのは本質に関する時間上の思弁的なそれであり、極めて奇妙なことに実体を欠く——は、レシニエフスキの記述的メタ言語においては純粹に具体的なものであるにも関わらず、デカルトにとっては必然的に理性による区別であり、そしてそれゆえ事物については不可能なものである。このような突飛な発言は、ポーランドの論理学者 [=レシニエフスキ] の絶対的唯名論を持ち出せば説明がつくだろう。つまり、形式存在論にはいかなる抽象的な名辞もありえない、というのである。ではデカルトの場合はどうか。これから、次の二つの問題の答えを見ていくことにしよう。一方で普遍的な論理的主体によって、他方で実体的な抽象作用によって、ハイデガーが1929年の『カント読本』⁷⁾のなかで言ったように、事物があらかじめ与えられているということを反省する意味の地平が敷かれる。しかも、普遍的な論理的主体の問題は複雑である。[つまり] 解析幾何学はア・ブリオリであり、また支点を要請するのだから、デカルト的幾何学の支点がそのような主体であると言えるのだろうか【という第一の問題である】。しかしそうであれば、コギトを物体〔身体〕的なものから引き離すことが危うくされるのではない

か〔という第二の問題が生じる〕。この点を見ていこう。

周知のように、物体〔身体〕と精神は分離され、精神は物体よりも容易に認識される。私たちの知性の最初の対象は精神それ自体である。〔ここでは〕意識と時間の分解が重要な問題となる。アリストテレスやトマス・アクィナスの言うように、「或る意味では事物一切であるところの」⁸⁾意識ないし魂の分解は、反省的で建築術的な手続きを意味する。建築術的な区別とは、精神（思惟する実体）からの、思惟する実体の他一切の属性の、またそれだけでなく可感的延長の「切り離し的な抽象化〔abstraction isolante〕」のことである。ただし、明らかに、これら二つの区別はまったく同一ではない。〔つまり〕第一の場合は、推論された理性による抽象化（諸属性の抽象化）が生じており、第二の場合は、実象的区別（二つの「事物」、つまり思惟と延長）が生じている。ここでもまたデカルトが、幾何学および永遠真理——客觀性と學問性とを保証するところの——の基礎づけのために私たちを誘うのは、あの「私は精神において抱懐する」ということに向けてなのである。そして私は、このことのために、存在論の現代的な諸形式について研究するよう導かれたのである。形式存在論は、ラッセルの強いそれに比べれば、弱い形式科学である。例えば、「イブシロン」オペレータ（「である [est]」）がそうだが、ラッセルの場合は「PならばP」という強い同一律にまでいたるのだ。現代の存在論において、「個体〔entité〕」は——カルナップが『意味と必然性』で言うように——あらゆる計算・テーゼ・定理において前提されている（完全性のメタ定理に基づくならば）。これらは発展的論理学〔logique développementale〕においてほとんど同義な用語である。

私は現代の存在論についてその認識論的な土台を最小限で示しておきたい。これはフッサールとレシニエフスキ（フッサールは彼を知らなかったが）によって発明された。ここではポーランドの論理学者スタニスワフ・レシニエフスキを扱う。彼は三つの直観的な論理学的体系を考案・発見したが、これらは互いに関連づけられる。つまり、プロトテティック（命題の延長的な論理）、オントロジー（論理的普遍に関する存在論的に中立な科学）、そしてメレオロジー（全体と部分に関する論理学）である。問題はここからだ。レシニエフスキにとって、メレオロジー、つまり全体と部分に関する論理学は、超・論理的〔extra-logique〕である。というのも、このメレオロジーは、（世界について論じるその仕方を論じる）プロトテティックやオントロジーとは異なり、世界〔そのもの〕について論じるからだ。この体系は具体的であり、いかなる抽象作用もなく、すでに確認したように、実体を欠いたさまざまな本質——それらは単一で〔unes〕、唯一で〔uniques〕、かつ、連鎖している〔concatanées〕——、つまり、或る第一の要素をもつあらゆるメレオロジー的なものを用いる。このような論理学を理解するためには、形式的な体系においては常にそうであるように、定義不可能なものを指定する必要がある。あらゆる論理学者は、普遍的な術語の有効範囲を指定することから論理学を始める。ラッセル論理学は、普遍〔全称〕量化のうちに普遍を置く。時間に基づく量化——これについてはのちに検討するが——がいかなるものか、そしてそれがりうるかを検討しなければならない。しかしこの普遍〔だけはまず〕は明確にされなければならない。例えば、ラッセルにおける定義不可能なものとは、彼が言うには、「個〔individu〕」（存在論的な意味が込められている）という概念であり、論理学的な不純性である。フレーゲにおいては対象という概念であり、カルナップにおいては個体〔entité〕という概念である。そして最後に、（レシニエフスキに

おける）発展的論理学においては存在者ないし対象 (*res, ens*) という概念である。世界を語る方法が新しくなったように、存在論の形式もこれらの具体的な論理学において新しくなったが、しかし世界それ自体に関する研究が新しくなったわけではない。形式存在論は存在論的に中立である。いかなる抽象作用もないで、あらゆる記号は、トーケン、時間・空間的な標識であり、ということは、対象でさえあるのだ。「*a*は*a*である」——教育的配慮のために「*a*1は空間・時間的に*a*2とは異なる」ということを付言しておこう——と定義づけられる存在論の対象は、三つの異なった対象を示し、そのうちの二つは等しい形式（同形 [homomorphes]）である。それゆえ一つの対象を定めることは、存在論において把握されるあらゆる具体的な対象のうちに少なくとも三つの名辞と一つの空間・時間的「断絶」を描くことである。〔そして〕これは、意識の「断絶」に、意識の時間と時間の意識（その対象）とのあいだにある不一致を関連づけることである。コギトは「断絶されている」のである。このように「断絶された」対象（「*a*は*a*である」）から、類〔集合〕の概念が考えられる。メレオロジー的ないし集団的と呼ばれる類は、具体的な存在、つまり空っぽではありえない量（デカルト的空间のように）である。しかしデカルトのうちには類〔集合〕はあるのか。デカルトは論理学者ではないし、また論理学者であろうともしない。では彼ならどのような用法でこの概念を利用しうるだろうか。全体の部分との関係および部分の全体との関係は、メレオロジー的な要素態 [ingrédience] のオペレータ（要素態、要素、部分、集合、連結を構成する下位集合）によって規定されている。後にみるように、デカルトはこれらの概念ないしそれらに相当するものを用いているのである。これらの対象すべては、個別的〔周延的〕な類〔集合〕に関する理論を、「概念があればそれに対応する類〔集合〕が考えられる」という内包公理において確立される二つのフレーゲ的な要件に基づいて根源的な仕方で問題視する。第一の要件は、対象が何であれ、それがどの類〔集合〕に帰属するかについて語られなければならない、というものである。第二の要件は、あらゆる類〔集合〕について、どの対象がそこに帰属するかについて語られなければならない、というものである。周知のように、第二の要件は偽である。事実、

*a*が**b**である場合に限り *a*が**b**であるとき、*a*は**b**の要素である（これは真である）。

しかし、第二要件は、

*a*が**b**の要素である場合に限り *a*が**b**であるとき、*a*は**b**である（これは偽である）。

したがって、（ラッセルの二律背反の解決においては）自分自身を内包する、異質な類〔集合〕しかない。類の概念の内部には「時間的なシミュラークル」が存在する。メレオロジーは単独者 [singularités] を持つ具体的な体系である。私は、小林に関する自身の研究のなかで、デカルトの自然哲学（『哲学原理』における自然学）が立体幾何学——レシニエフスキのもとで唯一、博士号をとったタルスキが「立体幾何学の基礎づけ」⁹⁾という論文において明確にしたような——と全單射な関係にありうるということを示そうとしたわけである。また同じく「充溢する [empiétants]」

空間を呈示することも課題となった。私はこの論証において、メレオロジー的な概念および位相幾何学的な概念、とりわけホワイトヘッドの「開かれたもの」[l'ouvert] という概念や「延長抽象化」という概念を利用したのであった。

3. デカルトと「哲学的で抽象的な存在」[entia philosophica et abstracta]

『規則論』(1628年)の頃の、つまり『方法叙説』(1637年)、『省察』(1641年)、『哲学原理』(1644年ラテン語版、1647年ピコのフランス語版)以前のデカルトにとって、想像力における実際的な形状から分離される延長の観念は「哲学的で（……）抽象的な存在」(Règle XIV, ATX 442-443; GRI, pp. 171-172; K20) でしかなく、知性は抽象化という方法によってのみこれを対象にすることができます (K20)。「抽象的で哲学的な存在」、つまり、ときに「哲学素」[philosophèmes] (カント) や「超越者」[transcendantaux] (トマス・アクィナス) や「現存在」[existentiens] (ハイデガー) と呼ばれるものは、諸学のデカルト的な「分析的系統化」[systémique] の内在的建築術に属する。そして [これは] 抽象化の三つのタイプに応じてデカルトが『哲学原理』第一部で丁寧に区別するもの [である]。つまり、様態的抽象化、推論される理性による区別、そして推論する理性による区別である。ここで問題となる抽象化、つまり「哲学的で抽象的な存在」において問題となる抽象化は、事物 (二つの実体) において何か [aliquid] (延長ないし思惟) を実象的に [réellement] 思惟することが問題となるのだから、推論された理性による抽象化である。これらの「個体」、つまり「存在者」について考察しよう。個体ないし存在者は、反スコラというこの文脈においては、存在することの現実態 (トマスがいうエッセの現実態 [actus essendi])¹⁰⁾ としての、自存する絶対的で実際的な存在者ではない。まずは、この「存在者」が何において、また何から抽象化されるのかが示されなければならない。超越者の交換可能性——この交換可能性によって存在 [ens] は、トマスが言うように存在者 [étant] の名称のうちに含まれないものという観点からすれば、事物 [res]・何か [aliquid]・抽象的な他の何か [aliud quid]・一性 [unum]、真 [verum]・善 [bonum]、そして最後に「或る意味では事物一切であり、またあらゆる存在者に適した」魂から区別される——は問題にはならない。『哲学原理』が反スコラ的な教本であるにも関わらず、デカルトは「同様に、一般的に考えられている数も、また学院において普遍者の名で理解されるその他の一般観念のすべても、何らかの被造物のうちで反省されるのでなければ、私たちの思惟の外には決して存在しない」(ATIX II 25; GRIII § 58, p. 126) と記している。極めて奇妙なことに、デカルトは抽象的な普遍の例として、数や、三角形・正方形といったよく知られた幾何学的図形を挙げているが、しかし同時に持続をも挙げているのである。そして、棄却するために、属・種・差異・特性・偶有性といったスコラ的な超越者を挙げている (ibid.)。存在者は「知性によって最も知られているもの、ないし事物の認識と証明可能なものがそこに帰着するところのもの」(Thomas, op. cit.) ではない。存在者はシミュラークルの歪像であり、時間化された理性において建築術的に広がる観念図式である。常に後方投射的であるこの建築術的な観念は、二つの実体の分離する哲学のそれであるが、このような哲学は、まずもって思惟をそれ自身にとっての対象として措定せざるを得ない。つまりそれは、アンドレ・ロビネの言うように、体系的な自動装置ではなく、系統的な自動装置のこ

とである。おそらく、デカルト的体系というようなものは存在しないが、しかし諸根拠の順序（『省察』の分析的順序、「第二答弁」の総合的順序）はたしかに存在する。体系化とは、静的な過程を観念のもとに包摂すること [subsumption] であり、つまり、理性の概念である。反対に系統化とは、私たちの歩みに即して動く、理性の迷宮を展開することである。建築術的な觀念図式 [idée-schème architectonique] と私が呼ぶところのものは、総合的だがしかし分析的でもある順序において神の觀念が生得的であるように、生得的であるように思われる。このように、この建築術的觀点から私たちに必要となる第一の觀念とは無論コギト、つまり反省する精神である。しかしさらに、それは抽象的なものではなく、建築術ないし形而上学的觀点からすれば、内在的な哲学的理性を構成するものであるということが示されなければならない。哲学にはメタテクストやメタシステムはない。また、形式論理学におけるように、メタ言語もない。ここでは、形式存在論は、極めて強制的なメタ言語をもっているにも関わらず、あらゆる対象、存在者が、それらの「断絶」のうちにそれ自身、含まれていると仮定している、ということを述べておこう。その結果、形式論理学においてと同様に、デカルトにおいても真空はありえないことになる。コギトは、自分に固有な觀念を〔まずは〕投影し、その跳ね返りにおいて [en retour] この觀念を可能にするものについて考察するのだ。この跳ね返りは、建築術の場である。全実体、つまり思惟実体と延長実体は、「断絶されている」。建築術的觀点からすれば、それは抽象化である。様相的抽象化ないし推論された理性の抽象化は、たしかに「哲学的で抽象的な存在」に属しているのだ。

建築術的な順序は、内在的觀念の歪像から出発して、『省察』という形式で展開される。これは私が哲学を意識の時間の分解的な自己解体によるものとしてよく語る理由である。なぜなら精神の内在的な諸力能（感官）を分離させるのは、（自らを反省する）精神なのだから。なるほど省察的哲学は、誤謬 [erreur] とその個別的な時間化 (cf. *infra*) から出発する。つまり、抽象的で内在的な哲学の觀念を起点とする内省である。それゆえデカルト的建築術は、総合的であるかのように見える。〔しかし〕まったくそのようなことはない。それは、自己分解であり、換言すれば、（ア・プリオリで、常に始原的な総合としての）意識の時間性において自己を分析する（それが自己分解的である所以である）からである。しかしここでは特に慎重にならなければならない。（理性の）あらゆる分析は（意識の）始原的な総合を前提する。私たちはデカルトと同様にカントにおいても、知性は、無にならないためにも自らの抽象化を行えないということを確認した。もし「何か [aliud quid]」を「他の何か [aliquid]」から抽象化するならば、何も残らない。同じく、思惟が自らを抽象化することも不可能である。コギトは自らによって抽象化されえない。というのも、忘れてはならないが、抽象化が「事物からの抽象 (abstrahere ab aliquo)」であって「事物の抽象 (abstrahere aliquid)」ではないからだ。また、『形而上学的省察』が創設する「魂と物体〔身体〕との実象的区別」をめぐる思惟として哲学を創設することから、精神——これはカント的 *Gemüth* であろう——を指定することが、つまり、そこにおいて、思惟を欠いた延長を思惟することが、換言すれば、延長の觀念を理性によって [de ratione] 抽象し事物に即して [de re] 区別することが可能になるようなものとして精神を指定することが重要になる。コギトや神といった、規範となる [nomothétique] 觀念の指定が把握されうるのは、建築術的かつ系統的な觀念図式に基づいてのこと

であるのだから、哲学の受け取り直しは常に時間的に不確定なのである（すでに見たように「目的因はない」）。人はここで、カント的概念を用いずに、反省する抽象化について考え、またフィヒテの概念を用いて、哲学を行う判断力能について考える。「抽象的な哲学的存在」は、デカルトをして「物質的事物の本質の認識を、感覚的対象からの形象〔figure〕ないし形相〔forme〕の抽象と考える」ように仕向けるのだ（K24 [25]）。

小林は、『省察』におけるデカルトの「意図」を明確にすべく、「この六つの「省察」は私の自然科学のすべてを含んでいる」と主張する二通のメルセンヌ宛書簡（1640年11月11日付（ATIII 233）と1641年1月28日付（ATIII 297-298））に立脚する。そして小林は、「自身はその原因ではないことを確信している結果の検証によって条件づけられる、因果性の適用こそが、〔神の存在の結果からの証明と物質的事物の証明という〕この二つの事例において、私の学知〔つまりコギト〕の地平〔sphère〕から事物の地平へと移行することを可能にするのである」（K60 [cf. 85]）と付け加える。デカルトにおいてあれカントにおいてあれ球面〔sphère〕という数学的概念は——そして思うに神経科学においても——、思弁的理性の自然本性的な表現の一つである、ということに留意しよう。私たちは、タルスキの自然哲学と立体（物体）幾何学との観点から、この概念はそれ以上のものであるということを確認することになるだろう。もちろんここでは一つの隠喻が問題となっている。しかし、さらに前進し、隠喻のなかの隠喻、つまり説話行為における隠喻（形而上学は語り難く、目に見えないのだから）が問題となっていることを示さねばならない¹¹⁾。感性を切り離すカント的建築術が、抽象化の残存物〔reliquat〕を、すなわち空間・時間の概念を思惟することを可能にするのと同様に——もちろん空間・時間がカントにおいて感性的直観の形式であるにも関わらず——、省察的な実践ないし受け取り直しは、「球面」ないし他の幾何学的な隠喻を明確にする。また私たちは、省察的な時間化においては、知性と事物の対等〔adaequatio intellectus et rei〕としての真理の図式が常に操作的なわけではないということを見していくだろう。たしかに時間的な不一致は、無限後退に陥らぬよう、古典的な意味での真理が「保留」されるべきであるということを示す。小林は次いで、デカルトの自然科学のうちニュートンの古典的機械論に有効なものとして残されたものを示す。この問題には立ち入らないが、ここではただ、デカルトが、物質から独立した絶対空間という観念に反対し、空間が物質（延長・形・運動）であると主張していたということだけを述べておこう。そこでデカルトは極めて重要なスコラ的概念を導入する。つまり、内的場所（locus internus）と外的場所（locus externus）である（*Principes*, GRIII II § 10 sqq., p. 155）。空間ないし内的場所、そして物体は、外的空間が「時として（……）置かれた事物を直接取り囲む表面として」（*Principes*, GRIII II § 15, pp. 160-161）理解される一方で、私たちの思惟によって——すなわち〔思惟が行う〕区別によって——のみ〔相互に〕異なったものとしてみなされる。『哲学原理』の編者〔アルキエのこと〕も、「表面は、取り囲む物体にも取り囲まれる物体にも属さない」（GRIII, p. 160）と述べている。さらに、空間の、したがって物質の無際限の分割（無際限であって無限ではない。無限はデカルトが神に割り当てる概念である（*Principes*, GRIII I § 27, p. 108））に鑑みれば、タルスキの場合のように、原子論は存在しない。空間・時間は、抽象化によるのでなければ、物質から切り離されない。しかしながら、もし一方でユークリッド幾何学と立体幾何学とのあいだの

構造的な同形性を、および〔他方で〕解析幾何学とユークリッド幾何学とのあいだの同形性を受け入れるならば、デカルトおよびユークリッドの幾何学と立体幾何学とのあいだの構造上の一元論も受け入れられることになるだろう。このような論証はタルスキによって着手されたのであり、そして私自身は立体幾何学と解析幾何学とのあいだの同形性を示ししようと試みたのである。タルスキはデカルトの自然哲学 (GRIII III) のうちに見出される観念、つまり、「円」、特に「球」の概念を使用しているのである。私はこれを建築術的な意味での隠喩の隠喩として解釈している。この隠喩が精神の歪像（つまり『形而上学的省察』）の必要性しか説明できないからだ。

そこで『哲学原理』において、どのような点で自然学的幾何学が「物体」と「球面」の幾何学であるのかについて見てみよう。そうすることで、立体幾何学とユークリッド幾何学との同形性および全単射な関係性について示しながら、デカルトの幾何学的自然学をどのように「救う」かを示したい。手始めに、デカルト的な自然学（幾何学）が、三次元の均質な、自然・宇宙論的な観点からみて「全体論的」である空間（つまりユークリッド的空间）における物体ないし立体の幾何学であるのはどの点においてであるのかを問うのがよいだろうか。デカルトは『哲学原理』において「宇宙を構成するあらゆる物体は、同じ物質から作られているのであって、これはあらゆる部分に分割可能であり、そしてすでに多くの部分に分割されており、それらは様々に動かされ、その運動は何らかの仕方で円状となる」(*Principes*, GRIII III § 46, p. 249) と記している。これから見ていくように、「諸現象」のなかで、物体は部分から、さらに言えば「円」と「球面」から構成されている。「さて、上述してきた事柄が仮定されたとして、自然法則によつていかなる結果がそこから演繹されうるのかを見ていくために、次のことに注意しよう——世界を構成するあらゆる物質は最初に多くの等しい部分に分割されたのだから、これらの部分は最初は完全に丸くはありえなかった。というのも、一緒に結合された多くの球体は、完全に立体的で持続的な物体、つまりすでにそのうちには真空はありえないと論じたこの宇宙のような物体を構成しないからである。しかし、これらの部分がそのときに有していた形がいかなるものであれ、それらは、様々な円運動を行つていただけに、時間の経過とともに丸くならねばならなかつたのである」(*Principes*, GRIII III § 48, p. 252)。「球形の」物体のあいだには、真空は存在しないのだから、分割可能な微小空間が存在する。この空間（物体）は等しく「丸くなる」が、それは球と球のあいだ〔にひろがる微小空間〕を埋める三角形の角がどれ〔て丸くな〕るからである。こうして「それらが丸いということを知覚するのは容易である」(*Principes*, GRIII III § 48, p. 252)。そういうわけで、天体は「丸い物体」(GRIII III §§ 74-75, p. 275) なのである。残るは、物体が諸部分へと分割可能であることを示すことである。つまり、球体である。「これらの染み〔太陽の黒点〕がばらばらになると、それらが分割されてゆくところの部分は、完全に類似しているわけではない」(GRIII III § 99, p. 295)。「これらの微小な球体は、その形状が、幾何学者には知られているように最小限の面積で最多の物質を含む形状である球であるだけに、同じ大きさのあらゆる物体よりも堅固である」(GRIII III § 123, p. 317)。空間と時間は「哲学的で抽象的な存在」に他ならないのである。

4. 時間の問題

形式存在論の建築術において考えられなければならないのは、懷疑・精神・意識・コギトの時間化である。つまり、諸実体に内属する「断絶」である。思惟実体に関して言うなら、その「断絶」は時間的である。延長実体に関してそれは実象的メレオロジー的である。私が明白にしたいと思うもの、あらゆる心理学主義から取り出したいと思うもの、それは、省察的なプロセスの輪郭、すなわち、建築的な観念の歪像である。後者は、内在的な哲学から離れては決して把握されえないし、また隠喩へ、「寓話」へ、そしてデカルトの重視しなかった類比へと帰着するのである。ここでは「哲学的で抽象的な存在」、「哲学素」が問題となっている。哲学、つまり建築的な思惟は、思惟についての思惟、観念についての観念、あるいはカントの言う「形而上学についての形而上学」を目標とする。このように、自らを思惟する思惟は、省察的なプロセスによって、つまり思惟の不一致における思惟そのものによって喚起された機能ないし力を解明することに立脚する。時間の純粹な流れである、決して出現しない仮象としての不一致は、対等としての真理の図式を危地に陥れるコギトの始原的な時間化を有しているし、またそれそのものもある。すでに見たように、「直接的な」思惟とその建築的な解体とのあいだには不一致が存在するのだ。

存在論における定義されない第一項は、「イプシロン (*est*)」オペレータの展開としての対象・存在者・個・個体……というそれである。レシニエフスキにおける存在論、メレオロジー、そして非記述的メタ言語の最初のオペレータである「イプシロン (*est*)」オペレータは、諸テーゼのうちに広がる永遠性を時間性として有している。そしてこれらのテーゼは、一方が他方に嵌め込まれながら、同数の部分的存在論を構成する。それゆえ「イプシロン」の時間化は二重である。一方、それは時間を欠き、「現実的に存在する」ことを意味せず、いかなる時間的な屈曲 [flexion] もいかなる存在に関する意味も持たない。それは永遠性の演算子 [foncteur] なのである（デカルト的な具体的時間あるいはボエティウスの「永遠の現在」）。このような具体的時間——これはフィアット [fiat] の時間である——は「瞬間」としてのみ思惟される。しかし他方で「イプシロン」は、何にも基づかない空っぽの定理——それらは具体的・物質的・非均一的なメレオロジー的存在論を考えることを可能にする——を含む、存在論的体系の、潜在的に無数の諸テーゼを生み出すことができる。したがって私は『省察』を、そのようなメレオロジー的ユニットとみなすのであり、それは、時間のうちで反省作用をはたらく、理性の諸概念から構成されているのである。『省察』の時間は、永遠性の時間であり、また、部分的存在論におけるその具現化の時間である。これらの部分的存在論は、位相幾何学的な「開かれ」であり、立体幾何学の空間のような、「充溢する」空間である。『省察』のメレオロジー的な本性、〔つまり〕マルシャル・ゲルーが非常に鮮やかに示したような、『省察』における根本的な循環性は、結果的に、それが内在的で完全な集成として現れるということをもたらす。したがって形式存在論がもたらすものは、分析の図式としては適切なものであるが、それはまさに『省察』が自己指示的であるからだ。すでに見たように、「イプシロン」オペレータの文意多義的な [amphibologique] 二重の時間性に留意することが重要である。〔二重の時間化とはすなわち〕連続的な現在としての永遠性、および、「事物」の尺度としての持続（この場合、これは運動から分離されえない）である。思うに、永遠の時間は「瞬間」、つまり省察的な時間としてし

か把握されえない。「イプシロン」の時間化は、デカルト的な時間の時間的変異としての「哲学的で抽象的な存在」へと帰着するのだ。

『省察』の時間的な分節化を理解するためには、私が「時間化的 [temporalisante]」と呼ぶ、このテクストの構造に注意を向け、デカルトが私たちに与えたあらゆる時間的な指示や屈曲を追跡しながら、もう一度このテクストを読み直すのが有益である。そうなると、私たちが理性の活動において時間の隠蔽（シミュラークル）を犯しているということを強く自覚しつつ、省察的かつ建築術的なプロセスにおいて同時に作用しているいくつもの時間化をただちに区別するのがよい。この〔時間の〕隠蔽は不可避的であり、必然的でさえある。時間と持続（運動）と空間は、相互に不一致な関係にありながら、一緒に出現する。思惟は客体化されないし、あたかも「事物」であるかのように自らを具象化しつつ自らを思惟することもできない。省察的な時間の、つまり理性の時間の展開、および、省察の対象の時間、つまり諸実体の分離は、省察的な理性の活動のうちに同時に出現する。ゆえに建築術的観点から、「哲学的で抽象的な存在」もまた問題となるのだ。

ここでの作業仮設の一つは、『省察』が形而上学的である限り、カントが「不可視なもの形而上学」と呼んだものに属するということを示すことにある。不可視なものは「人間の魂の最奥に埋め込まれている」。総合としての意識の時間は、反省の対象として、それに固有な省察的活動を自らに課す（「同時に」とデカルトは言う）。言い換れば、自らを思惟する思惟である。判断の真理と過誤 [fausseté] は、明晰判明な諸観念とそれらによって構成される世界との相関を時間において識別するものである。このプロセス、あるいはこの哲学的実践——デカルトが「回想」と呼ぶところの、省察における後方投射的な観念の受け取り直しないし未来における想起の意味での——は、空間と時間を「切り離す」規定としての思惟の反省的な生成である。時間（そして持続）は、理性のシミュラークルにおける隠蔽のそれである。したがって困難は、建築術的な諸判断・注意・明証性が植え込まれているところの始原的な力能〔のそれぞれ〕を分離させること、あるいはデカルトの言葉で言えば「抽象化ないし区別する」こと、である。

真ないし偽を生む判断は、省察的「実象性」に関する言説として、『省察』の部分的存在論に適応される。しかしながら、この「実象性」は、哲学を行い、かつ、自己指示的な理性のそれである。ということは、「哲学的で抽象的な存在」のそれである。事物 [res] は「实体」の属性である。しかも、持続がそうであるように。ただ、知的な「事物」のみが精神そのものであり、感覚的「事物」は延長である。二つの「事物」は根本的に区分される。時間と延長の「断絶」は、対等としての真理の図式を無効にする。事実その不一致は、シミュラークル [simulacre]・「類似性 [semblable]」・「同時性 [simultane]」〔という言葉の〕語基「sem*」がまさに「同時に [en même temps]」を意味することに鑑みるなら、これらのもとで理解される。また、精神の抽象化——精神が作用させるかぎりでの抽象化であり、また、精神が、その明証性について私たちに知られている客觀的実象性であるかぎりでの抽象化である——は、「哲学的で抽象的な存在」でもあるのだ。ところで、総合は時間を前提し、総合は持続である。持続は、不一致の尺度であり、そしてそれゆえ、その見かけの消滅であるが、それというのも、かの不一致は隠蔽されており、「人間の魂の最奥に埋め込まれている」からだ。問題となるのは「省察」の持続——これは実用的でも心理的でもない——についてである。

そして、自己指示的な精神の持続のうちに、例えば、概念を用いずに反省する、そしてそれゆえ建築的な精神の持続のうちに定まるのも、この「省察」の持続なのである。始原的な時間性は、思弁的理性の実践^{フランシス}のうちに渦巻いているが、この〔複数個の〕時間性の減速は、推論された理性による抽象化しかありえない。そしてこの抽象化は、回想〔ressouvenir〕を手段とすることで、不一致を自分自身に関する思惟から区別するのである。反省的意識の〔複数個の〕時間性のこの減速によって自然のうちに形成されるのは、ただ一個の時間だけである。

デカルトが「第一省察」で言うように、活動・力能・「行動すること」〔l'agir〕としての意識は、省察的な実践^{フランシス}のうちに自らを出現させる。私たちが自身について持っている明晰判明な観念の回想は、デカルトが「第二省察」で言うように、魂とその「対象」との一致という不可疑な土台から、過去に自らを投企する思惟の活動である。そういうわけで、省察は精神の集中（反省的な注意）を要求するのである。すでにみてきたように、これは、対等や対応（知性と事物の対等）の「亀裂」や「断絶」としての真理について別の概念を思惟する必要があるということを示すが、それは、対等や対応というものが意識の時間性と時間化された意識とを結ぶ判断の対象ではありえないからだ。意識の持続と持続するものの持続との区別が理性による区別であるということは忘れないでおこう。この結合（たとえば「思惟するもの」と「持続するもの」との「対応」）は、省察的精神の現在における回想のうちに与えられる。そのうえ、建築的な時間および「省察」の思惟の持続は、思惟の「行動すること」におけるそれ固有の所与であり、その活動なのである。とはいっても、このことは実用的でも心理学的でもない。この省察的な時間は、理性の時間化であり、この時間化は、未来における想起の、つまり哲学の建築的な受け取り直しの後方投企的な投影において客体化されるのである。

多様な時間的地平は把握し抽象化することが困難であるだけに、この地平は、概念を用いることなく反省する思惟の同一かつ唯一の持続においてよりいっそう与えられることになる。もし私たちがこのような概念を、つまり、意識の時間化という概念を持っていたとすれば、同じく、理性的概念、あるいは、そのシミュラークル〔simulacre〕のうちに消滅するところの思惟の明晰判明な観念も持っていたであろう。これは、（形式論理学における）特定の時間的機能を装う〔simuler〕基体〔hypostase〕であろう。そうなると、精神をそれ自身にとって適切な、純然たる原因〔détermination〕として把握することが可能であろう。判断と観念とにおいて同時に表出する真理と誤謬は、もし対等性〔adéquation〕に従属するならば、どのような等価性（ad-aquare）が問題となるかという問い合わせを引き起こすのである。

生き生きした意識の投影は、思惟実体の類似物〔analogon〕としての延長実体の本質を創出する。この問題は、時間の問題と直ちに結びつけられる。デカルトは「第五省察」において、「さらに私は、この（量が帰属させられるところの事物）のうちにその様々な部分を数え、それらの部分に任意の大きさや形や位置や運動を帰属させ、そして最後に、この運動に任意の持続を割り当てることができる」（ATIX 50；GRII, p. 469）と、また、「すべて真なるものは、何ものかである」（ibid., ATIX 51；GRII, p. 471）と述べている。このトマス的な格言が、デカルトとトマスとでは同じ意味を有していないことに留意しよう。デカルトにおいて、存在を明晰判明に把握されたものに帰属さ

せることが問題となっている（「したがってそれは何ものかであり、純粹な無ではない」（*ibid.*, p. 471））。ところが、トマスにおいて「真 [verum]」と「存在 [ens]」は置換可能である。この持続は「何か [aliquid]」の持続であり、省察的思惟はこの「何か」なのである。

5. 「第一省察」

「第一省察」の時間は、「真らしいとされている偽なる意見」¹²⁾の、過ぎ去った時間であり、不安定な基礎の、つまり「極めて不確実な原理に基づいて私が（確立）したもの」の時間である。過ぎ去った時間、過ちの時間は、省察における現在の時間が時間化されて「以降」にのみ理解可能となる、ということを示すのは興味深いことだ。この時間化のみが哲学的彷徨の時間を再・現実化しうる。「術策」と「亡命」——これを忘れてはならない！つまり、省察的実践は、哲学の不安定で取り留めのない過去を記述することには還元されえない、ということだ。この実践は、「真剣さ」を、少なくとも「人生で一度」は要求する。この「真剣さ」は、省察的思惟の現在のそれである。この省察的思惟は、三つの機能を持つ。つまり、諸臆見を解体する、基礎から新たにすべてを始める、諸学において何かを確立する、という機能である。省察的な企ての時間は、過ちの時間という過去の具現化であり、「実行」という現在の時間——いまだ分析されておらず、これを「長いあいだ」延期することはできない——の具現化であり、そして最後に（「それ以降は」）、犯してしまった間違い [faute] の時間——もし行動することがいまだ「時間の熟考 [délibération du temps]」から帰結しないのであれば——の具現化である。しかし、現在とは何であるのか。

省察的思惟の時間性を思惟することは、デカルトの歩みの対象であることをやめない。たしかにそれは、「いま」「平穏な孤独の閑暇」のうちにある「あらゆる心配事から解放された」精神である。したがって精神が、「閑暇」や「自由」の条件が満たされている限りで、現在の省察的行為とともに出来する未来において「（その）あらゆる古い意見を全般的に破壊する」ことができるのは、まさしく「いま」においてなのである。これらの「臆見」の破壊は、未来における哲学的な「行動」、すなわち、「間違い」という危険を犯す精神の現勘的な投影、「未来における想起」、そしてデカルトの言う「回想」である。「哲学的で抽象的な存在」すなわち精神（コギト）自身による精神の考察のための方法が問題となる。熟考を間違いに結びつけることには驚かれるかもしれない。しかし、それを「真剣に」読むならば、これは私たちの学者〔デカルト〕が述べることではない〔ことが解るだろう〕。じっさいに、カイロス時間 [chaïros] を、つまり時宜を得た時間を捉えないということこそが「間違い」なのである。そしてこの時間は、デカルトの言うように「熟している」。デカルトには解っているが、心の奥底から省察をしようと思う者にはこのような瞬間が到来しているのだ。行動を延期することこそが間違いなのであり、このような行動の欠如は、偽であると思われるものを自由に疑う義務へ〔私たちを〕差し向ける。ゆえに過誤は、少なくとも一度は私を欺いたものを疑うことが欠如した状態である。言い換えれば、学者にとって、省察的な企てを実践しないということは、「間違い」を犯すことである。また言い換えれば、デカルトは「省察」が善あるいは真であるとは言わない。それゆえ彼の書いたもののうちには、「省察すること」が意味するところについて概念的な規定は存在しない。真なる認識の未来に関するこの省察は、真理の定義（知

性と事物の対等）における対等性（あるいは同等性）の時間性によって規定されているのではない、ということはおそらく正しい。むしろ、疑うことのなかで、そして省察的な行動の未来における投影のなかで、意識を自由にするのは、「あらゆる心配事から解放された〔libre de tout soin〕」精神の自由である。自由の時間とは、実践の時間がそうであるように、未来である、ということを「注意深くかつ真剣に」留意しておくのがよい。哲学者が原理に、つまり「基礎」に挑む——これは必然的に体系の、つまり「これら（過去の臆見）が基礎づけられていたところの、過去の臆見にとっての基礎としてのそれ」の崩壊をもたらす——ことができるのは、未来においてだからである。

デカルトは、一般的な懷疑理由を私たちに示した後で、精神から分離（抽象〔abstraire〕）されるべきものの同定に取り掛かる。つまり、私たちを一度は欺いたことのある感覚は疑われるべきである。同じような仕方で、カントの建築術的な考察においては、「超越論的感性論」における感性の「切り離し的な抽象化」に取り掛からなければならない。しかしやはり、感覚が何であるかについては理解されなければならない。デカルトはここで、読者に対して、彼らが自分たちで哲学を行おうと思うならば把握していなければならぬ意味を与える、文字通り省察的な第一の分析——意識の時間の分解的な自己解体において与えられる存在としての感覚を明確にするための省察的な第一の抽象化——に取り掛かる。カントとの関係性はここでは異論の余地はない。真ないし眞としてまだ指示されていないものを省察によって未来のうちに投影するというこの実践^{プラクシス}、ならびに、感覚による無媒介的な始原的経験の時間的な把握——デカルトは「私は人間である」と言う——は、認識から、さらに言えばこの認識の建築術的な思惟から排除されるものに関する概念的把握のうちで頂点に達する。それゆえ、感覚によって引き起こされる欺瞞〔tromperie〕、狂人の〔体现している〕欺瞞、夢と覚醒の〔区別がつかないことによって引き起こされる〕欺瞞が、そして、これらの欺瞞の潜在的な原因に関する建築術的な思惟が召喚される。いや実は、思惟の欺瞞の、さらには思惟のうちで欺くものの内在的かつ反省的で建築術的な原因が、哲学的理性に基づいて感覚を抽象（分離）する、ということなのである。判断の過誤ないし誤謬がこの抽象化なのではない。抽象化の残存物とは、抽象的にといふのでなければ欺かれた理性に基づいては存在しないものだが、誤謬へと行き着くものすべての思惟なのである。諸学にしても——「極めて単純かつ一般的な諸事物について、それらが自然のうちに存在するか否かは気にせずに、それだけを論じる」それらを含めて——、これらは「確實かつ不可疑な何らかのものを含む」。デカルトはここで、「全能な神が存在する」という過去の或る意見を持ちますが、それは数学的な学知を無効にするものである。しかしここで重要なのは、神の姿形が持ち出されること〔それ自体〕であり、デカルトはその力を、私たちを欺くものとして提示するのである。しかしながら、懷疑は一般化されたものであるにもかかわらず、これは、私が常に中断することのできる判断からは逃れられない。これは、判断の停止が省察的な行動にも及ぶということを意味する。人間の不完全性として意志をこのように表明することについては、「これを想起するように注意する」ことがやはり求められる。ここで想起されるべきは、なるほど懷疑の帰結ではあるが、しかし意志の力能の帰結でもあるのだ。

建築術的構造の観点から言えば、私を欺くような全能の神に関する「第一省察」の行程（「悪霊」はまだ問題にならない）は、自分自身と世界について認識するのを可能にしてくれる反省的な概念

私たちに与えてくれるような省察的物語の絶頂点である。この「省察的物語」は、隠喩の隠喩でもある。しかし、ことは複雑である。判断停止は、あらゆる認識の内容よりも優位にたち、誤謬判断が向かうところの調整的な反省的概念 [concepts réfléchissants régulateurs] を問題とする。この点は逆説的であるが、省察的な過程が自らと対立する分だけますます逆説的である。じっさいに抽象的な時間は中断されるが、それはまた「省察」の時間なのである。しかし、省察的な時間は時間の総合を要請する。意識のうちに、「存在論的」不一致、「断絶」あるいは「亀裂」がたしかに存在する所以である。しかし、確実性の時間と、省察的な過程の実用的でも心理的でもない時間との可能的な同一視は、^{アボランティック}命題学的な判断の分析的な同一性のうちで外見上は消滅する。ここでは、時間の二つの「様相」が絶対的に分離されること、つまり、それらの省察的な活動に関係づけられが必要である。抽象化することのできない時間のうちで、存在するために抽象化される必要のある省察的な時間化と、意識の時間とが区別されなければならない。そういうわけでデカルトは、間違いと誤謬の後方投企を説明するために、回想を持ち出すのだ。

こうして、想起の時間は省察的な時間に及ぶ。懷疑の忘却と精神の緊張は始原的な力能の忘却であるのだから、省察的な時間は反省されたものである。これら始原的な力能の派生的な様態は、誤謬と間違いである。省察的な過去は、誤謬によって乱された精神を建築的な観念の後方投企と混同する。つまり、仮象へと直接的に導くものである。想起のうちに生じる時間関係を理解することがとりわけ重要である。デカルトが「いま問題なのは行動することではなく、ただ省察と認識することだけである」と書くのは、まさにこの文脈においてである。これまで見てきたように、省察的な企てが「行動」である。つまり、私たちが意識の——私はこれについてはまだ何も知らないのだが——様々な抽象化や分離に取り組むのを可能にしてくれる省察の行動である。それゆえデカルトは第一「省察」において、理由の順序に応じて彼によって変化させられる抽象的な時間について論ずる。もちろん、時間の抽象化を行うことはできない。むしろ、問題となるのは時間化であって、省察の時間化、そして省察的対象の時間化、つまり精神の時間化である。デカルトがここで「行動すること」と「省察と認識すること」とを区別するのは、あらゆる抽象化が矛盾を生じさせるものであると宣言されたからである。この行動は、想像力による行動であり、時間的な地平が出現するのを可能にする。それゆえ、省察ならびに認識の観念と、やはりそれらのうちで実現する行動することの時間とのあいだには、超越論的仮象^{アバシス}が存在するのである。

註

- ・丸括弧は原文中のそれを、鉤括弧は原文中の二重山括弧をそれぞれ反映し、角括弧は原語、亀甲括弧は訳者による補足を表す。また二重ダーシは、原文を反映しているものと、訳出の便宜上用いるものとがある。
- 1) S. KIERKEGAARD, *La reprise*, traduction, introduction, dossier et notes par N. VIALLANEIX, GF Flammarion, 1990.
- 2) I. KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, traduction A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1982, § 59, pp. 173-176.
- 3) J. H. LAMBERT, *Lettre 36 [61] à Kant du 13/10/1770*, in I. KANT, *Correspondance*, Paris, Gallimard 1991, pp. 75-82.
- 4) デカルトについての引用 / 参照は、AT 版および *Oeuvres philosophiques*, Paris, Garnier, III vol., 1967 による。

たとえば、「GRIII I §49, p. 120」は、「Garnier 版、第三巻、『哲学原理』第一部 49 項、120 頁」を意味する。

- 5) M. KOBAYASHI, *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris, Vrin, Mathesis, 1993 (K の略号のあとにページ数を明記して引用する〔日本語訳は小林道夫本人により『デカルトの自然哲学』として岩波書店より 1996 年に刊行されており、亀甲括弧のあとに日本語訳のページ数を明示する〕) .
- 6) 「不一致」という概念については、以下の二書を参照。M. PEETERS, *Discrépance et simulacre. Kant, Lesniewski et l'ontologie*, Amay, Lamiray, 2013 et *L'architectonique. Kant et le problème logique de l'ontologie dans la « Critique de la Raison pure » de Kant*, Nagoya, Chisokudo, 2016.
- 7) M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, trad. De Waelhens & Bicmeil, 1953.
- 8) ARISTOTE, *De Anima* 3, 7. (431 b 20-21). Cf. Thomas d'AQUIN, *Première question disputée. La vérité (De Veritate)*, Paris, Vrin, 2002 (trad. C. BROUWER & M. PEETERS), p. 53.
- 9) A. TARSKI, *Les Fondements de la géométrie des corps*, in A. TARSKI, *Logique, sémantique, métamathématique (1923-1944)*, vol. 1, Paris, A. Colin, 1972.
- 10) Thomas d'AQUIN, op. cit.
- 11) I. KANT, *Lettre 369 [671] à Soemmering du 10/8/1795*, in I. KANT, *Correspondance*, Paris, Gallimard 1991, p. 634
（「おそらくあなたは共通の目的のために、私に私たちの二つの仕事の領域を、つまり、人間のうちにある可視的なものを哲学的に解剖することに初めて取り組んだのがあなたであるような領域と、人間のうちにある不可視的なものについての解剖に専心するという私の領域とを、統合させたかったのでしょうか。」） .
- 12) これ以降、DESCARTES, *1^{re} Méditation*, GRII, pp. 405-413 から引用する。

Les « *Entia philosophica et abstracta* » de Descartes et l'ontologie formelle

Marc Peeters

Université Libre de Bruxelles (ULB)

Le sujet de cette étude est à la fois inactuel et intempestif, Descartes et l'ontologie formelle, et vise à confronter l'ontologie contemporaine formalisée et une des ontologies les plus accomplies des temps modernes. C'est dire déjà qu'il s'agit d'une quête métaphysique spéculative. Pour ce faire, je vais d'abord montrer la légitimité de cette question chez Descartes ; une brève introduction à l'ontologie formelle et enfin, une analyse selon la temporalisation de la conscience comme substance réellement séparée du corps.

1. Introduction

J'ai dit que cette démarche est inactuelle et intempestive. Comme *praxis philosophique* et métaphysique – je tends à penser que c'est *aliquid idem* –, cette *reprise* est une « réminiscence en avant » ou « dans le futur » selon Kierkegaard ; ou encore le ressouvenir cartésien¹. Cette projection rétrojective de l'idée - le schème philosophique analogique et anamorphique de toute philosophie - est une forme symbolique instituant l'auto-décomposition désintégrative du temps de la conscience, c'est-à-dire une auto-analyse. L'unité du recueil de la conscience, comme dit Kant, est la synthèse du temps de la conscience et la forme du sens interne (le temps également). Or qui dit synthèse dit troisième terme et sortie du concept. De ce fait, il y a une « dissonance », une « discrépance » entre ces deux temporalisations : le temps de la conscience (la raison) et de son objet (l'idée présupposée dans le doute). La désintégration de la conscience est un laisser-advenir de sa temporalisation, une dés-intégration du temps. A mon avis, toutes les grandes œuvres philosophiques sont une telle désintégration (l'*Einsicht* kantien de tout schème philosophique, une déformation du temps), ce qu'habituellement on appelle une introspection. Celle-ci est architectonique, qui n'appartient qu'à la raison philosophique (la systémique abstractive). Il s'agit d'abstraire la sensibilité, « les sens » dit Descartes, puisque l'entendement ne peut faire l'abstraction de lui-même. Or, l'architectonique est également la projection de son idée immanente (« la double substance ») et la rétrojection de l'objet de la pensée, i.e. elle-même, « la méditation ». Il y a donc une discrépance entre « projection » (la réflexion de l'idée de la double substance) et « rétrojection » de l'idée (l'objet et la méthode de l'abstraction réfléchissante). La *reprise* est une projection rétrojective de l'idée de la science philosophique, i.e. en l'occurrence « méditative ». Expliquons ce point : nous avons l'idée réfléchissante instituée de la séparation substantielle, comme l'indique le titre même des *Méditations* ; il y a bien deux substances totalement et réellement séparées *de re et in ratione*. Cette idée n'est pas schématisable ; elle est représentable, je l'ai dit, comme anamorphose analogique de cette idée ou encore comme « hypotypose symbolique », comme dit Kant². Cette anamorphose, cette « déformation du temps », prend chez Descartes la forme de la *Méditation* dont la temporalisation sera analysée ci-dessous. L'anamorphose temporelle de l'idée

prend une forme spatio-temporalisée de l'esprit se donnant à lui-même son objet, c'est-à-dire le « rien » qu'est cet esprit lui-même ; ce que Kant appelle le *factum rationis*. La pensée se pensant est temporalisée doublement selon le temps de la pensée et celui de l'objet pensé. Il y a donc une discrépance radicale, une dissonance, entre la pensée temporalisée et son objet lui-aussi temporalisé, elle-même. La saisie de ce laisser-apparaître de la temporalisation qui se donne sous la forme d'une spatio-temporalisation apparente, qui n'apparaît donc jamais, se laisse saisir comme pur simulacre ; cette reprise est *philosophiquement* l'objet de la *Méditation*. Le simulacre au sens de Lambert est la subreption de l'espace et du temps dans la raison³. Le « *simulacrum spatii et temporis* », c'est par exemple la pensée du principe de non-contradiction : on ne peut penser *en même temps* p et non-p. Descartes écrit au *Premier Livre de Principes* : (*Principes*, GRIII 1 § 49, p. 20, nous soulignons⁴) « tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose *en même temps* soit et ne soit pas ». Ce qui signifie *a contrario* que la raison est temporalisée jusque dans sa position des principes logiques fondamentaux (identité, non-contradiction et tiers-exclu). Ces principes, rappelons-le, ne viennent de *rien*.

Mais la métaphysique est aussi bien inactuelle, dans la mesure où elle est aussi une tentative de penser l'être logique et métaphysique des « choses, *res* », la quiddité ou l'essence de l'étant. Inactuelle et intempestive – Descartes avance « masqué », en exil et rusé, l'ontologie cartésienne sera passée au crible de l'ontologie formelle, eu égard essentiellement à la question du temps. Car s'il y a un apport de l'ontologie classique à la contemporaine, c'est, à mon avis, du côté du temps de la méditation qu'il faut chercher. On l'aura compris, ce que je vise, c'est à trouver comment Descartes et Lesniewski (pour l'ontologie formelle) pensent la démarche philosophique.

2. Légitimité de la démarche ontologique chez Descartes.

C'est après la lecture approfondie de l'ouvrage de Michio Kobayashi « la Philosophie naturelle de Descartes » - dont je suis un disciple⁵ – que j'ai mis en évidence le *mente concipio* (l'expérience de pensée) qui est à la source de l'expérience du *cogito* : « (...) j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront les vérités avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (lettre à Mersenne du 28/1/1641, ATIII 298). Nous sommes très proches de la *méthode* qu'est la révolution copernicienne comme *mente concipio*. Mais contrairement à ce que fera Kant, Descartes réserve l'intuition à l'entendement : ainsi la première certitude « je suis, j'existe » une « chose qui pense ». Descartes ajoute : « cette notion et connaissance de moi-même (...) ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue », (2^e *Méditation*, ATIX 22 ; GRII, p. 420) « ni (...) daucunes de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination ». Même l'analyse du morceau de cire, selon Kobayashi, atteste la primauté et la priorité « de la connaissance de mon esprit sur celle de l'objet de l'intellect, à plus forte raison sur celle de l'objet de l'imagination » (K44). Il y a bien une discrépance de la raison à soi. La discrépance est, avec le concept de simulacre, un concept réfléchissant qui appartient à mon interprétation de toute architectonique philosophique. La discrépance est une dissonance entre la conscience comme synthétique et le temps qui en donne le sens interne. Elle est le « lieu », pour utiliser une métaphore spatiale, où le temps de la conscience se laisse-advenir,

comme fluence de temps, comme nous le verrons dans notre analyse de la *Première Méditation*⁶. Toutefois, pure apparence, elle n'apparaît jamais, sinon obérée par un simulacre, c'est-à-dire une abolition apparente du temps dans un « être philosophique abstrait (cf. *infra*) ». Il s'agit de confronter l'ontologie cartésienne à l'ontologie formelle. Les concepts de discrépance et de simulacre appartiennent à ces deux sciences, selon les schèmes des catégories mathématiques, la création et le remplissement du temps de la conscience, i.e. le « *cogito* » réflexif. Posons le sujet logique universel, peut-on dire que le *cogito* cartésien est un tel sujet ? Le problème n'est pas simple. On sait que la position du *cogito* n'est pas une déduction : tout ce qui pense est ; or je pense ; donc je suis. Ce n'est pas selon une modalité logique ou inférentielle (un *modus ponens*) que s'institue ce que Descartes appellera la substance pensante, la pensée. Mais d'autre part, en ontologie formelle, la discrépance de la raison entre la pensée et son contenu, elle-même, peut être considérée comme une fracture temporelle d'objets de pensée. Descartes écrit dans les *Principes* (ATIX II, 27 ; GRIII § 7, p. 95) « car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement *au même temps* qu'il pense », pensé « immédiatement par lui-même » (*ibid.*, § 9, GRIII, pp. 95-96), qu'il semble que cette immédiateté obère la temporalisation de la raison dont nous montrerons qu'elle est bien présente dans la *Première Méditation*. Descartes parle bien « de philosopher avec ordre » (GRIII I § 12, p. 98) – donc d'un point de vue architectonique – et il écrit dans les *Principes* (GRIII I § 21, p. 104) : « Je ne crois pas qu'on doute de la vérité de cette démonstration [de l'existence de Dieu], pourvu que l'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie ; car, étant telle que ses parties ne dépendent pas les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve ». D'autant plus qu'il n'y a pas de causes finales. Descartes écrit : (*Principes*, GRIII I § 28, p. 108) « et nous rejeterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ». Mais allons plus loin et interrogeons-nous sur la durée : nous avons une pensée distincte de la durée (GRIII I § 55, p. 125). « Nous concevons aussi très distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre et le nombre, si, au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être ». Il s'agit donc bien d'une abstraction de raison raisonnée entre la substance et sa durée. Cette « fracture » temporelle *philosophique* du *cogito* touche également la substance étendue puisque les substances matérielles et concrètes sont soumises à une autre temporalisation qui ne peut être « séparée » des objets et qui ne peut donc être qu'également abstraite. Mais il convient de distinguer « temps » et « durée » : (GRIII I § 57, pp. 125-126) « ainsi le temps (...) que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être le nombre du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée, parce que nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point. (...) Mais afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui font les jours et les années, et la nommons temps, après l'avoir ainsi comparée ; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser ». (GRIII I § 62, p. 131) : « (...) à

cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée ». C'est-à-dire, nous le verrons, par abstraction.

Ce qu'on appelle la « fracture des essences », « fracture » spéculative du temps des essences, très curieusement sans substances, est nécessairement une distinction de raison, et donc *de re* une impossibilité, pour Descartes alors qu'elle est purement concrète dans la métalangue inscriptionnelle de Lesniewski. Il y a là une incongruité qui s'explique par le nominalisme absolu du logicien polonais : il n'y a aucun terme abstrait en ontologie formelle. Qu'en est-il de Descartes ? Nous allons voir que la réponse à ces deux questions : le sujet logique universel d'une part, et l'abstraction substantielle de l'autre, balisent un horizon de sens réfléchissant de prédonation des « choses », comme dit Heidegger dans son *Kantbuch* de 1929⁷. De plus la question du sujet logique universel est complexe : peut-on dire que le point d'appui de la géométrie cartésienne est un tel sujet, puisque la géométrie analytique est *a priori* et requiert un point d'appui ? Mais cela ne risque-t-il pas de désincarner le *cogito* ? Voyons ce point.

On le sait, il y a dissociation entre le corps et l'esprit, plus connaissable que les corps : l'objet premier de notre entendement est l'esprit lui-même. Il s'agit bien d'une désintégration de la conscience et du temps. La désintégration de la conscience ou de l'âme, comme disent Aristote et Thomas, « qui d'une certaine manière est toutes (chose)⁸ » signifie une démarche réflexive et architectonique. La distinction architectonique est une « abstraction isolante » à partir de l'esprit (la substance pensante) non seulement de tous les autres attributs de la substance pensante mais aussi de l'étendue sensible, bien que, évidemment, ces deux distinctions ne soient pas du tout les mêmes ; abstraction de raison raisonnée dans le premier cas (l'abstraction des attributs) ; séparation réelle dans le second (des « choses », pensée et étendue). C'est encore ce *mente concipio* auquel nous invite Descartes dans la fondation de la géométrie et des idées éternelles qui leur garantissent l'objectivité et la science, qui m'a mené à étudier des formes contemporaines de l'ontologie. L'ontologie formelle est une science formelle faible – par exemple l'opérateur epsilon (*est*) par rapport à l'équivalence forte de Russell qui mène au principe d'identité forte : si *p* alors *p*. Dans les ontologies contemporaines, l'« entité » - comme dit Carnap dans *Signification et nécessité* – est présupposée dans tout calcul, toute thèse et tout théorème (selon le métathéorème de complétude). Termes quasi-synonymes en logique développementale.

Je vais présenter *a minima* le socle épistémologique de l'ontologie contemporaine. Celle-ci a été inventée par Husserl et Lesniewski (que Husserl ne connaissait pas). Je choisis de traiter du logicien polonais Stanislaw Lesniewski. Celui-ci a inventé et découvert trois systèmes logiques intuitifs qui s'emboîtent l'un dans l'autre : la protothétique (logique étendue des propositions), l'ontologie (science ontologiquement neutre de l'univers logique) et la méréologie (logique des touts et des parties). Et voici déjà une difficulté. Pour Lesniewski, la méréologie, logique des touts et des parties, est extra-logique ; elle parle du monde, à la différence de la protothétique et de l'ontologie (qui parle des manières de parler du monde). Ces systèmes sont concrets, sans aucune abstraction, mettant en œuvre des essences sans substance, unes, uniques et concaténées, comme nous l'avons vu, c'est-à-dire des touts méréologiques avec un premier élément. Pour comprendre cette logique, il faut poser un indéfinissable, comme c'est toujours le cas dans les systèmes formels. Tout logicien commence

sa logique par poser la portée de son prédicat universel : la logique russellienne pose l'Univers dans la quantification universelle. Il faudra voir quelle est et s'il y a une quantification sur le temps – ce que nous verrons plus avant. Mais cet Univers doit être précisé. Par exemple, l'indéfinissable chez Russell est cette notion « d'individu » (avec import ontologique), cette impureté logique, dira-t-il ; la notion d'objet chez Frege ; celle d'entité chez Carnap ; enfin la notion d'*étant ou d'objet* (*res, ens*) dans les logiques développmentales (chez Lesniewski). Dans ces logiques concrètes a été réactualisée la forme de l'ontologie comme manière de parler du monde, et non l'étude du monde lui-même. L'ontologie formelle est ontologiquement neutre. Tous les signes, puisqu'il n'y a pas d'abstraction, sont des *tokens*, des marques spatio-temporelles et par là même des objets. L'objet de l'ontologie dont la définition est : « *a est a* », ce que par souci pédagogique j'écris « *a1 est spatio-temporellement différent de a2* », montre trois objets différents dont deux sont équiformes (homomorphes). Donc définir un objet, c'est poser au moins trois termes et une « fracture » spatio-temporelle dans tout objet concret saisi en ontologie. Ceci est à rapprocher de la « fracture » de la conscience, sa discrépance entre le temps de la conscience et la conscience du temps (son objet). Le *cogito* est « fracturé ». A partir de cet objet « fracturé » (« *a est a* »), on peut penser le concept de classe. Une classe que l'on appellera méréologique ou collective est un être concret, un tas, qui ne peut être vide (comme l'espace cartésien). Mais y a-t-il des classes chez Descartes ? Descartes n'est pas, ni ne veut être logicien. Quel usage peut-il dès lors faire usage de cette notion ? Le rapport des touts aux parties et des parties aux touts sont régis par des opérateurs d'ingrédience méréologique (ingrédience, élément, partie, collection, sous-collection constituant des concaténations). Descartes, nous le verrons, utilise ces notions ou des équivalents. Tous ces objets mettent fondamentalement en question la théorie des classes distributives à partir des deux réquisits frégéens, fondés dans l'axiome de compréhension : « à tout concept correspond une classe ». Premier réquisit : de n'importe quel objet, on doit pouvoir dire à quelle classe il appartient ; et deux : de toute classe on doit pouvoir dire quels objets lui appartiennent. On sait que ce second réquisit est faux. En effet

A est b si et seulement si a est b, alors a est élément de b (qui est vrai).

Mais 2)

A est b si et seulement si a est élément de b, alors a est b (qui est faux).

Il n'y a donc (dans la solution de l'antinomie de Russell) que des classes hétérogènes qui se contiennent elles-mêmes. Il y a un « simulacre temporel » à l'intérieur de la notion de classe. La méréologie est un système concret qui a des singularités. J'ai essayé de montrer dans mon étude sur Kobayashi que la philosophie naturelle de Descartes (la physique des *Principes*) peut être mise en bijection avec la géométrie des solides telle que Tarski, l'unique docteur de Lesniewski, l'a mise en évidence dans son article sur *Les Fondements de la géométrie des corps*⁹. Il s'est aussi bien agi de montrer les espaces « empiétants ». Dans cette démonstration, j'avais utilisé des notions méréologiques et topologiques, notamment celle de l'« ouvert » et de l'« abstraction extensive » de Whitehead.

3. Descartes et les *entia philosophica et abstracta*

Pour Descartes, à l'époque des *Regulae* (1628), donc avant le *Discours* (1637), les *Méditations* (1641) et les *Principes* (1644 en latin, Picot 1647 en français), l'idée de l'étendue détachée de la figure réelle dans l'imagination n'est qu'*« un être philosophique et (...) abstrait »* (*entia philosophica et abstracta*) (*Règle XIV*, ATX 442-443 ; GRI, pp. 171-172 ; K20) que l'entendement ne peut avoir pour objet que par le moyen de l'abstraction (K20). Les « êtres philosophiques abstraits », ce qu'on appelle parfois « philosophèmes » (Kant), « transcendantaux » (e.g. Thomas d'Aquin) ou « existentiels » (Heidegger), appartiennent à l'architectonique immanente de « la systémique analytique » cartésienne des sciences. Et ce en fonction des trois types d'abstractions que Descartes distingue soigneusement dans le *Premier Livre des Principes* : l'abstraction modale et les distinctions de raison raisonnée et de raison raisonnante. L'abstraction dont il est ici question, dans les « êtres philosophiques et abstraits » est une abstraction de raison raisonnée puisqu'il s'agit de penser un *aliquid* (l'étendue ou la pensée) *réellement* dans les *chooses* (les deux substances). Réfléchissons à ces « entités », ces « éstants ». Un étant, une entité, n'est pas dans ce contexte anti-scolastique, l'étant par soi et absolu et positif comme acte d'être (l'*actus essendi* de Thomas)¹⁰). Il faut d'abord montrer en quoi et de quoi cet « étant » est abstrait. Il ne s'agit pas de la convertibilité des transcendantaux selon laquelle *l'ens* est différent, selon ce qui n'est pas compris dans le nom d'étant, dit Thomas, de la chose (*res*), de l'*aliquid*, de l'*aliud quid* abstrait, de l'*unum*, du *verum*, et du *bonum*. Et enfin de l'âme « qui d'une certaine manière est toute chose et convient à tout étant ». Alors que les *Principes* sont un manuel anti-scolastique, Descartes écrit : « de même que le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'Ecole on comprend sous le nom d'universaux » (GRIII 1 § 58, p. 126). Très curieusement, Descartes donne comme exemple d'universels abstraits, les nombres et les figures géométriques les plus connues ; triangle ; carré ; mais aussi la durée. Et les transcendantaux scolastiques, pour les récuser, le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident (*ibid.*). L'étant n'est pas « le plus connu de l'intellect ou ce à quoi se résolvent la connaissance des choses et les démontrables » (Thomas, *op. cit.*). L'étant est une anamorphose du simulacre, une idée-schème qui se déploie architectoniquement dans la raison temporalisée. Cette idée architectonique, qui est toujours rétroactive, est celle de la philosophie de la séparation des deux substances qui en passe d'abord par la position de la pensée comme objet d'elle-même. Il s'agit, comme le dit André Robinet, d'automates systémiques, et non pas systématiques. Il n'y a probablement pas de système cartésien, mais certainement un ordre des raisons (analytique – dans les *Méditations* ; ou synthétique - dans les *Réponses aux seconde objections*). La systématique est une subsomption d'un processus statique sous une idée, un concept de la raison ; la systémique par contre, est le déploiement des labyrinthes de la raison qui bougent à mesure de nos pas. Il semble bien que ce que j'appelle l'idée-schème architectonique soit innée, comme l'est l'idée de Dieu dans les ordres synthétiques mais aussi analytiques. Ainsi, l'idée première qui s'impose à nous de ce point de vue architectonique est, sans conteste, le *cogito*, l'esprit réfléchissant. Mais encore faut-il montrer qu'il n'est pas abstrait mais constitutif, du point de vue architectonique ou métaphysique, de la raison philosophique immanente. Il n'y a pas de métatexte, de métasystème en philosophie ni de métalangage comme en logique

formelle. Disons ici que l'ontologie formelle, bien qu'elle ait un métalangage extrêmement contraignant, pose que tous les objets, les êtres, dans leur « fracture », se contiennent eux-mêmes. Il en résulte que, comme en logique formelle, il n'y a pas de vide chez Descartes. Le *cogito* projette sa propre idée et réfléchit *en retour* sur ce qui rend possible cette idée. Ce retour est le lieu de l'architectonique. Toute substance, pensée et étendue, est « fracturée » ; elle est, d'un point de vue architectonique, une abstraction. Les abstractions modales ou de raison raisonnée relèvent bien des « *entia philosophica et abstracta* ».

L'ordre architectonique, à partir de l'anamorphose de l'idée immanente, se déploie sous la forme des *Méditations*. C'est la raison pour laquelle je parle bien de la philosophie comme d'une auto-décomposition désintégrative du temps de la conscience : c'est l'esprit (qui se réfléchit) qui isole ses facultés immanentes (les sens). En effet, la philosophie méditative part de l'erreur et de sa temporalisation singulière (cf. *infra*), i.e. une introspection à partir de l'idée de la philosophie abstraite et immanente. Il semble donc que l'architectonique cartésienne soit synthétique. Il n'en est rien : elle est auto-décomposition, c'est-à-dire qu'elle s'auto-analyse dans sa temporalité (ce pourquoi elle est désintégrative) du temps de la conscience (comme synthèse *a priori* toujours originale). Mais il convient d'être ici particulièrement prudent : toute analyse (de la raison) presuppose une synthèse originale (de la conscience). Nous avons vu que chez Kant comme chez Descartes, l'entendement ne peut faire l'abstraction de lui-même, sous peine de n'être rien. Si l'on abstrait un « quelque chose - un *aliquid* » de « quelque chose - un *aliud quid* », il ne reste rien ; de même, il n'est pas possible que la pensée fasse l'abstraction d'elle-même. Le *cogito* ne peut être abstrait de lui-même. Car il ne faut pas oublier que l'abstraction est « abstraction à partir de quelque chose (*abstrahere ab aliquo*) » et « non abstraction de quelque chose (*abstrahere aliquid*) ». Il s'agit aussi bien, à partir de l'institution de la philosophie comme pensée de la « séparation réelle de l'âme et du corps » qu'instituent les *Méditations métaphysiques*, de poser l'esprit – ce qui sera le *Gemüt* kantien – comme ce dans quoi il est possible de penser l'étendue sans la pensée, en d'autres termes d'abstraire *de ratione* et de séparer *de re*, l'idée de l'étendue. Puisque c'est à partir de l'idée-schème architectonique et systémique (les « êtres philosophiques et abstraits ») que l'on peut distinguer la position d'une notion nomothétique, le *Cogito* ou Dieu, la *reprise* du philosophe est toujours temporellement indéterminée (« sans cause finale » comme nous l'avons déjà vu). On pense ici à l'abstraction réfléchissante sans concept kantien ou à la faculté de juger *philosophante* de Fichte. Les « êtres philosophiques abstraits » mènent « Descartes [à] considérer la connaissance de l'essence des choses matérielles comme une abstraction de la figure ou forme à partir des objets sensibles » (K24).

Kobayashi, voulant mettre en évidence « l'intention » de Descartes dans les *Méditations*, se base sur deux lettres à Mersenne (11/11/1640, ATIII 233) et (28/1/1641, ATIII 297-298) qui soutiennent : « ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique ». Et Kobayashi d'ajouter : « c'est l'application du principe de causalité, conditionnée par la constatation d'un effet dont je m'assure que je ne suis pas la cause, qui rend possible dans ces deux cas le passage de la sphère de ma science à la sphère de la chose » (K60). Notons que le concept mathématique de « sphère », que ce soit chez Descartes ou chez Kant – et même semble-t-il dans les neuro-sciences – est une des représentations naturelles de la raison spéculative. Nous verrons qu'elle est plus

que cela aussi, du point de vue de la philosophie naturelle et de la géométrie des solides (des corps) de Tarski. Bien entendu il s'agit là d'une métaphore. Mais il faut aller plus loin et montrer qu'il s'agit d'une métaphore de métaphores, la métaphore d'une narration (puisque la métaphysique est indicible et invisible)¹⁰. De même que l'architectonique kantienne isolant la sensibilité permet de penser le reliquat de l'abstraction, *i.e.* les *concepts* d'espace et de temps - alors bien entendu que l'espace et le temps kantiens sont les formes de l'intuition sensible – la *praxis* ou la *reprise* méditative met en évidence la « sphère » ou les autres métaphores géométriques. Nous verrons aussi dans la temporalisation méditative que le schème de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei* n'est pas *toujours* opératoire. En effet, la discrépance temporelle montre que, sous peine de régression à l'infini, la vérité classique doit être « suspendue ». Kobayashi montre ensuite ce qui reste de pertinent de la physique de Descartes dans la mécanique classique de Newton. Je n'entrerai pas dans ce problème. Disons simplement ici que contrairement à l'idée d'un espace absolu indépendant de la matière, Descartes affirme que l'espace est la matière (étendue, figure, mouvement). Descartes introduit alors deux notions scolastiques de la plus grande importance : le lieu intérieur (*locus internus*) et le lieu extérieur (*locus externus*) (*Principes*, GRIII II § 10 sqq., p. 155 sqq.). L'espace, ou lieu intérieur, et le corps ne sont différents aussi que par notre pensée – c'est-à-dire par distinction – tandis que l'espace extérieur est pris « quelquefois (...) pour la superficie qui environne immédiatement la chose qui est placée » (*Principes*, GRIII II § 15, pp. 160-161). Ainsi les éditeurs des *Principes* notent : « la superficie n'appartient donc ni au corps environnant ni au corps environné » (GRIII, p. 160). De plus, étant donnée la division indéfinie de l'espace et donc de la matière (indéfinie et pas infinie, notion que Descartes réserve à Dieu – *Principes*, GRIII I § 27, p. 108), il n'y a pas d'atomisme comme ce sera le cas chez Tarski. Ainsi l'espace et le temps ne sont pas séparables de la matière, sinon par abstraction. Cependant, si on accepte l'isomorphisme de structure entre la géométrie euclidienne et la géométrie des solides d'une part, et entre la géométrie analytique et la géométrie euclidienne, on aura un monisme de structure entre la géométrie cartésienne et euclidienne et celle des solides. Cette démonstration a été initiée par Tarski et j'ai essayé de montrer l'isomorphisme entre la géométrie des solides et la géométrie analytique. Tarski fait usage de notions que l'on trouve chez le Descartes de la philosophie naturelle (GRIII III) les notions de « boules », mais surtout de « sphères », ce que j'interprète comme une métaphore de métaphore au sens architectonique, puisque ces métaphores ne peuvent rendre compte que de la nécessité des anamorphoses de l'esprit (*i.e.* les *Méditations métaphysiques*).

Voyons maintenant, dans les *Principes de la philosophie*, en quoi la géométrie physique est une géométrie des « corps » et des « sphères ». Ce faisant, je voudrais montrer comment « sauver » la physique géométrique cartésienne en montrant l'isomorphisme et la bijection entre la géométrie des solides et la géométrie euclidienne. Pour commencer, demandons-nous en quoi la physique cartésienne (géométrique) est une géométrie des corps ou des solides dans l'espace « holiste » physico-cosmologique homogène à trois dimensions (l'espace euclidien) ? Descartes écrit dans les *Principes* « tous les corps qui composent l'univers sont faits d'une même matière, qui est divisible en toutes sortes de parties, et déjà divisée en plusieurs qui sont mues diversement et dont les mouvements sont en quelque façon circulaires » (*Principes*, GRIII III § 46, p. 249). On le voit,

parmi les « phénomènes », les corps sont composés de parties, et mieux encore de « ronds » et de « sphères » : « Or, ces choses étant ainsi posées, afin que nous commençons à voir quel effet en peut être déduit par les lois de la nature, considérons que toute la matière dont le monde est composé, ayant été au commencement divisée en plusieurs parties égales, ces parties n'ont pu d'abord être toutes rondes, à cause que plusieurs boules jointes ensemble ne composent pas un corps entièrement solide et continu, tel qu'est cet univers, dans lequel j'ai démontré ci-dessus qu'il ne peut y avoir de vide. Mais, quelque figure que ces parties aient eues pour lors, elles ont dû par succession de temps devenir rondes, d'autant qu'elles ont eu divers mouvements circulaires » (*Principes*, GRIII III § 48, p. 252). Entre les corps « sphériques », il y a de petits espaces divisibles, puisqu'il n'y a pas de vide. Ces espaces (corps) « s'arrondissent » également car les angles des triangles qui comblient les intervalles entre les boules, s'émoussent ; donc « il est aisé de concevoir qu'ils [sont] ronds » (*Principes*, GRIII III § 48, p. 252). Ainsi, les astres sont des « corps ronds » (GRIII III §§ 74-75, p. 275). Reste à montrer que les corps sont divisibles en parties, les boules : « lorsque ces taches se défont, les parties en quoi elles se divisent ne sont pas entièrement semblables » (GRIII III § 99, p. 295) ; « ces petites boules sont aussi solides qu'aucun corps de même grandeur saurait être, d'autant [que ...] leur figure est sphérique, qui est celle qui contient le plus de matière sous une moindre superficie, ainsi que savent les géomètres » (GRIII III § 123, p. 317). L'espace et le temps sont bien des « *entia philosophica et abstracta* »).

4. La question du temps.

Dans l'architectonique de l'ontologie formelle, c'est la temporalisation du doute, de l'esprit, de la conscience, du *cogito* qu'il faut penser. La « fracture » intimes aux substances. Pour la substance pensante, la « fracture » est temporelle ; pour la substance étendue, la « fracture » est réelle et méréologique. Ce que j'aimerais mettre en évidence et dégager de tout psychologisme, ce sont les linéaments des procès méditatifs, c'est-à-dire les anamorphoses de l'idée architectonique. Cette dernière ne peut jamais être saisie hors de la philosophie immanente, et renvoie aux métaphores, aux « fables », aux analogies dont Descartes n'est pas avare. Il s'agit là d'*« entia philosophica et abstracta »*, de « philosophèmes ». La philosophie, la pensée architectonique, visent la pensée de la pensée, l'idée de l'idée, ou comme le dit Kant, une « Métaphysique de la métaphysique ». Ainsi, la pensée se pensant repose-t-elle sur la mise en évidence de la faculté, ou du pouvoir mobilisés par les processus méditatifs, la pensée elle-même dans sa discrépance. Pure fluence de temps, la discrépance comme apparence qui n'apparaît jamais, a et est une temporalisation originale du *cogito* qui met en péril le schème de la vérité comme adéquation. Nous l'avons vu, il y a « dissonance » entre la pensée « immédiate » et sa décomposition architectonique.

Les premiers termes indéfinis de l'ontologie sont ceux d'objet, d'étant, d'individu, d'entité, ... comme déploiement de l'opérateur « epsilon, est ». Ce dernier, premier opérateur de l'ontologie, de la méréologie et de la métalangue inscriptionnelle chez Lesniewski, a comme temporalité l'éternité qui se déploie dans les thèses qui, emboîtées les unes dans les autres, constituent autant d'ontologies partielles. La temporalisation de l'*« epsilon »* est donc double : d'un côté, il est sans temps, ne signifie jamais « est actuellement », n'a aucune

flexion temporelle ni aucun sens existentiel : il est le foncteur d'éternité (le temps concret cartésien ou le « présent permanent » de Boèce). Un tel temps concret, qui est celui du *fiat*, ne peut être pensé que comme *instant*. Mais d'autre part, « *epsilon* » permet d'engendrer une infinité potentielle de thèses des systèmes ontologiques, y compris les théorèmes vides sur le rien, qui permettent de penser l'ontologie méréologique concrète, matérielle et hétérogène. Je considère donc les *Méditations* comme une telle unité méréologique, composées de concepts réfléchissants de la raison dans le temps. Le temps de la *Méditation* est celui de l'éternité et de son incarnation dans des ontologies partielles. Ces ontologies sont des « ouverts » topologiques, des espaces « empiétants », comme ceux de la géométrie des solides. La nature méréologique des *Méditations*, leur circularité fondamentale comme l'a tellement brillamment montré Martial Guérout, a pour conséquence qu'elles se présentent comme une collection immanente et complète. L'apport de l'ontologie formelle est donc un schème d'analyse pertinent, justement parce que les *Méditations* sont auto-référentielles. Il est important de noter, nous l'avons vu, la double temporalité amphibologique de l'opérateur « *epsilon* » : l'éternité comme présent permanent et la durée comme mesure des « choses » (que l'on ne peut dans ce cas séparer du mouvement). Le temps éternel ne peut être conçu que comme « instant », le temps méditatif semble-t-il. Ces temporalisations de l'« *epsilon* » renvoient à des « *entia philosophica et abstracta* » comme les variations temporelles du temps cartésien.

Afin de voir les articulations temporelles des *Méditations*, il est utile de relire une fois de plus ce texte mais en prêtant attention à sa structure que j'appellerais « temporalisante », en traquant toutes les indications et flexions temporelles que nous donne Descartes. Ainsi, il convient d'emblée de distinguer plusieurs temporalisations mises en œuvre en même temps dans le processus méditatif et architectonique, tout en étant conscient que nous commettons une subreption du temps dans l'activité de la raison (un simulacre). Cette subreption est inévitable ; elle est même nécessaire. Le temps et la durée (le mouvement) et l'espace apparaissent d'un seul tenant, en discrépance l'un par rapport à l'autre. La pensée ne peut s'objectiver, ni se penser en s'hypostasiant comme si elle était une « chose ». Le déploiement du temps méditatif, temps de la raison, et le temps de l'objet de la méditation, la séparation des substances, apparaissent *en même temps* dans l'activité de la raison méditative. Du point de vue architectonique, il s'agit donc également d'« *entia philosophica et abstracta* ».

Une des hypothèses de ce travail consiste à montrer que les *Méditations* en tant qu'elles sont *métaphysiques*, relèvent de ce que Kant appelle la « métaphysique de l'invisible ». L'invisible est « ensoui au plus profond de l'âme humaine ». Le temps de la conscience comme synthèse se soumet comme objet de réflexion, sa propre activité méditative (« *en même temps* » dit Descartes) ; autrement dit, la pensée se pensant. La vérité et la fausseté des jugements sont ce qui distingue, dans le temps, la corrélation des idées claires et distinctes avec le monde que ces idées structurent. Ce processus, ou cette *praxis philosophique*, au sens d'une *reprise ou réminiscence dans le futur* de l'idée rétroactive de la *Méditation*, ce que Descartes appelle le « *ressouvenir* », est l'élaboration réflexive de la pensée comme détermination « isolante » de l'espace et du temps. Le temps (et la durée) sont ceux de la subreption dans les simulacres de la raison. La difficulté est alors d'isoler, « d'abstraire ou de distinguer » comme le dit Descartes, les facultés originaires où s'enracinent les jugements, l'attention et l'évidence architectoniques.

Les jugements qui produisent le vrai ou le faux s'appliquent à l'ontologie partielle des *Méditations*, comme discours sur une « réalité » méditative. Cependant, cette « réalité » est celle de la raison philosophante et auto-référentielle ; elle est celle des « *entia philosophica et abstracta* ». La « *res* » est un attribut des « substances », comme la durée d'ailleurs. Seulement, la « *res* » intellectuelle est l'esprit lui-même tandis que la « *res* » sensible est l'étendue. Les deux « *res* » sont radicalement séparées. La « fracture » du temps et de l'étendue invalide le schème de la vérité comme adéquation. En effet, la discrépance est saisie sous le simulacre, le « semblable » et le « simultané » si l'on se réfère au radical « *sem** », qui signifie justement « en même temps ». Aussi, les abstractions de l'esprit, que ce dernier opère et dont il est la réalité objective dont nous avons l'évidence, sont également des « êtres philosophiques et abstraits ». Or la synthèse suppose le temps, elle est la durée. La durée est la mesure de la discrépance, et donc son abolition apparente puisque la discrépance est dissimulée, « enfouie au plus profond de l'âme humaine ». C'est bien de la durée de la *Méditation* qu'il s'agit – qui n'est ni pragmatique ni psychologique - et qui s'enracine dans la durée de l'esprit auto-référentiel, e.g. réfléchissante sans concept, donc architectonique. La démultiplication des temporalités originaires, qui se lovent dans la *praxis* de la raison spéculative, ne peut être qu'une abstraction de raison raisonnée qui distingue, par ressouvenir, la discrépance de la pensée à elle-même. Cette démultiplication des temporalités de la conscience réflexive ne forme dans la nature qu'un seul temps.

La conscience comme activité, comme facultés, comme « agir » comme dit Descartes dans la *Première Méditation*, s'apparaît dans la *praxis* méditative. Le ressouvenir de l'idée claire et distincte que nous avons de nous-mêmes est l'activité de la pensée se projetant dans le passé, à partir du socle indubitable, comme le dit Descartes dans la *Seconde Méditation*, de la coïncidence de l'âme et de son « objet ». C'est pourquoi la méditation exige la contention (l'attention réfléchissante) de l'esprit. Ceci signifie, nous l'avons vu, qu'il faut penser une autre conception de la vérité comme « fêlure » ou « fracture » de l'adéquation ou de la correspondance (*adaequatio intellectus et rei*) puisque cette dernière ne peut être l'objet d'un jugement qui lierait la temporalité de la conscience et la conscience temporalisée. N'oubliions pas que la distinction entre la durée de la conscience et celle de ce qui dure, est une distinction de raison. Cette liaison (par exemple la « correspondance » entre « ce qui pense » et « ce qui dure ») se donne dans le ressouvenir dans le présent de l'esprit méditatif. En outre, et sans que ce soit pragmatique ni psychologique, le temps architectonique et la durée de la pensée de la *Méditation* sont son propre donné, son activité dans « l'agir » de la pensée. Ce temps méditatif est une temporalisation de la raison qui s'objective dans la projection rétrojective de la réminiscence dans le futur, en d'autres termes, de la *reprise architectonique* de la philosophie.

Les multiples perspectives temporelles sont d'autant plus difficiles à saisir et à abstraire qu'elles se donnent dans la même et unique durée de la pensée réfléchissante sans concept. Si nous avions un tel concept, celui de la temporalisation de la conscience, nous aurions aussi bien le concept rationnel, ou l'idée claire et distincte de la pensée dans l'abolition de son simulacre. Ce serait une hypostase simulant une fonction temporelle déterminée (en logique formelle). Il serait alors possible de saisir l'esprit comme pure détermination adéquate à elle-même. La vérité et l'erreur, qui se manifestent en même temps dans le jugement et dans l'idée, si elles relèvent de

l'adéquation, soulèvent la question de savoir de quelle égalité il s'agit (*ad-aequare*).

La projection de la conscience vivante construit l'essence de la substance étendue comme *analogon* de la substance pensante. Cette question est liée directement à la question du temps. Descartes écrit (*Cinquième Méditation*, ATIX 50 ; GRII, p. 469) : « De plus, je puis nombrer en elle (la chose à laquelle on attribue la quantité), plusieurs de ces parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, et de mouvements ; et enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durée ». « Tout ce qui est vrai est quelque chose » (*ibid.*, ATIX 51 ; GRII, p. 471). Prenons garde que ce précepte thomiste n'a pas le même sens chez Descartes et chez l'Aquinate. Chez Descartes, il s'agit d'attribuer l'être à ce qui est saisi clairement et distinctement (« et partant elles sont quelque chose, et non pas un pur néant » (*ibid.*, p. 471)). Alors que chez Thomas le *verum* et l'*ens* sont convertibles. Cette durée est celle de l'*aliquid* qu'est la pensée méditative.

5. La Première Méditation

Le temps de la *Première Méditation* est le temps passé des « fausses opinions tenues pour véritables »¹²¹, temps du fondement fragile, de « ce que j'ai (fondé) (...), sur des principes si mal assurés ». Il est intéressant de montrer que le temps passé, celui de l'erreur, n'est saisissable que « depuis » la temporalisation du temps présent de la méditation, qui seul peut réactualiser le temps de l'errance philosophique. « Ruse » et « exil », ne l'oublions pas ! C'est que la *praxis* méditative ne peut être réduite à une description du passé erratique et rhapsodique de la philosophie ; elle requiert le « sérieux », au moins « une fois dans sa vie ». Ce « sérieux » est celui du présent de la pensée méditative. Celle-ci a trois fonctions : se défaire des opinions ; commencer tout de nouveau dès les fondements ; établir quelque chose dans les sciences. Le temps de l'entreprise méditative est une concrétion du passé des temps de l'erreur, du temps présent de « l'exécution », non encore analysé, qu'il n'est pas possible de différer plus « longtemps », enfin (« désormais »), du temps de la faute commise, si l'agir ne résulte pas encore d'une « délibération du temps ». Mais qu'est-ce que le présent ?

Penser la temporalité de la pensée méditative ne cesse pas d'être l'objet du cheminement de Descartes. C'est en effet « maintenant », l'esprit « libre de tout soin », dans le repos d'une « paisible solitude », c'est « maintenant » donc que l'esprit pourra, dans le futur mis en place dès l'acte méditatif présent, pour autant que les conditions du « repos » et de « la liberté » soient remplies, « détruire généralement toutes (ses) anciennes opinions ». La destruction de ces « opinions » est un « agir » philosophique futur, *i.e.* une projection actuelle de l'esprit sous peine de « faute », « une réminiscence dans le futur », un « ressouvenir » dit Descartes. Il s'agit d'*« êtres philosophiques abstraits* », c'est-à-dire d'une méthode de réflexion de l'esprit (*le cogito*) par lui-même. Associer la délibération à la faute peut surprendre. Mais, si on le lit « sérieusement », ce n'est pas ce que dit notre philosophie. C'est en effet ne pas saisir le *chairos*, le temps opportun, qui est une « faute », et ce temps est « mûr » dit Descartes. Il sait qu'un tel moment est arrivé, pour qui voudra méditer en son for intérieur. C'est différer l'agir qui est une faute, et ce manque d'agir, renvoie à l'obligation de révoquer en doute, *librement*, ce qui paraît être faux. La fausseté est donc l'absence de révocation en doute de ce qui m'a au moins une fois

trompé. En d'autres termes, ne pas pratiquer l'entreprise méditative, pour un philosophe, c'est commettre une « faute ». En d'autres termes, Descartes ne dit pas que la *Méditation* est un bien, ou un vrai, et donc il n'y a pas, sous la plume de notre auteur, de détermination conceptuelle de ce que signifie « méditer ». Il est vraisemblable que cette méditation sur le futur de la connaissance vraie, ne soit pas régie par la temporalité de l'adéquation (ou égalité) de la définition de la vérité (*adaequatio intellectus et rei*). C'est bien plutôt la liberté de l'esprit, « libre de tout soin », qui libère la conscience dans la révocation en doute et dans la projection dans le futur de l'agir méditatif. Il convient de noter « soigneusement et sérieusement » que le temps de la liberté est le futur, comme l'est le temps de la *praxis* : c'est dans le futur que le philosophe peut s'attaquer aux principes, aux « fondements », ce qui entraîne nécessairement l'écroulement de l'édifice, « fondements qui sont ceux des anciennes opinions sur lesquels (ces opinions) étaient fondées ».

Descartes, après nous avoir indiqué la raison générale du doute procède à l'identification de ce qu'il faut abstraire de l'esprit : les sens, qui, nous ayant une fois trompés, doivent être révoqués en doute. De la même manière, dans la réflexion architectonique chez Kant, il faut procéder à l'« abstraction isolante » de la sensibilité dans l'*Esthétique transcendantale*. Mais encore faut-il s'entendre sur ce que sont les sens. Descartes procède ici à sa première analyse proprement méditative - sa première abstraction méditative en vue de mettre en évidence les sens comme êtres donnés dans l'auto-décomposition désintégrative du temps de la conscience - qui donne aux lecteurs la signification qu'ils doivent saisir s'ils veulent faire eux-mêmes de la philosophie. Les rapprochements avec Kant sont ici flagrants. Cette *praxis* de projection dans le futur de la méditation de ce qui n'est pas encore désigné comme le vrai ou le bien et la saisie temporelle de l'expérience originelle immédiate des sens - « je suis un homme » dit Descartes - culminent dans la conception de ce qui est exclu de la connaissance, et même plus, de la pensée architectonique de cette connaissance. Sont donc révoquées la tromperie causée par les sens, celle des insensés, du rêve et de la veille, et la *pensée architectonique* de ces causes potentielles de tromperies. C'est-à-dire, non pas la fausseté ou l'erreur d'un jugement, mais la cause immanente et *architectonique réflexive* de la tromperie de la pensée, et même, de ce qui trompe en elle, soit une abstraction des sens à partir de la raison philosophique. Le reliquat de l'abstraction, qui n'existe pas sinon abstrairement à partir de la raison trompée, est la pensée de tout ce qui mène à la tromperie, les sens. Mêmes les sciences, en ce comprises celles « qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable ». Descartes convoque maintenant une certaine opinion ancienne, « qu'il y a un Dieu, qui peut tout » qui invalide les sciences mathématiques. Mais ce qui nous importe ici, c'est la convocation de la figure de Dieu dont Descartes montre la puissance qui serait celle de nous tromper. Toutefois, malgré le doute généralisé, ce dernier n'échappe pas au jugement que je peux toujours suspendre. Ce qui signifie que la suspension du jugement porte aussi bien sur l'agir méditatif. Cette manifestation de la volonté comme imperfection de l'homme, encore faut-il « prendre soin de s'en souvenir ». Ce dont il faut se souvenir, c'est le résultat du doute, certes, mais aussi de la puissance de la volonté.

Du point de vue de la structure architectonique, le passage de la *Première Méditation* sur un Dieu tout puissant qui me tromperait (il ne s'agit pas encore du « mauvais génie »), est le point culminant de la fable

méditative qui nous apporterait un concept réfléchissant permettant de se connaître soi-même et le monde. Cette « fable méditative » est aussi bien une métaphore de métaphores. Mais les choses sont complexes. La suspension du jugement l'emporte sur les contenus de toute connaissance et pose la question des concepts réfléchissants régulateurs auxquels tendent les jugements d'erreur. Ce point est paradoxal, et ce, d'autant plus que le processus méditatif entre en conflit avec lui-même. En effet, le temps abstrait est suspendu, mais il est également le temps de la *Méditation*, alors que le temps méditatif nécessite une synthèse du temps. Ce pourquoi il y a bien une discrépance « ontologique », une « fracture » ou « fêlure » dans la conscience. Mais l'identification possible du temps de la certitude et du temps non pragmatiste ou psychologique des processus méditatifs, s'abolit apparemment dans l'identité analytique des jugements apophantiques. Ces « deux » modalités du temps doivent à présent être absolument séparées, c'est-à-dire rapportées à leur activité méditative. Il faut discriminer au sein du temps dont on ne peut faire l'abstraction, la temporalisation méditative qui nécessite pour être, d'être abstraite, et le temps de la conscience. C'est pourquoi Descartes convoque le ressouvenir pour rendre compte de la rétrojection de la faute et de l'erreur.

Ainsi, le temps du souvenir porte sur le temps méditatif. Celui-ci est réfléchi puisque l'oubli du doute et la contention de l'esprit sont l'oubli des facultés originaires. Leurs modes dérivés sont l'erreur et la faute. Le passé méditatif confond l'esprit brouillé par l'erreur et la rétrojection de l'idée architectonique. Ce qui mène directement à l'apparence. Il est particulièrement important de comprendre le rapport de temps qui se joue dans le souvenir. C'est dans ce contexte que Descartes écrit « il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître ». Nous avions vu que l'entreprise méditative est un « agir », l'agir de la méditation qui nous avait permis de procéder aux différentes abstractions et séparations de la conscience – dont je ne sais encore rien. Descartes parle donc dans cette première *Méditation*, du temps abstrait qu'il fait varier en fonction de l'ordre des raisons. Bien entendu, il n'est pas possible de faire l'abstraction du temps. C'est bien plutôt de temporalisations qu'il s'agit, celle de la méditation, et celle de l'objet méditatif, l'esprit. C'est parce que toutes les abstractions ont été déclarées aporétiques, que Descartes distingue à présent « agir » et « méditer et connaître ». Cet agir est l'agir de l'imagination qui permet aux perspectives temporelles d'apparaître. Il y a donc apparence transcendante entre l'idée de la méditation et de la connaissance, et le temps de l'agir qui s'accomplit pourtant en elles.

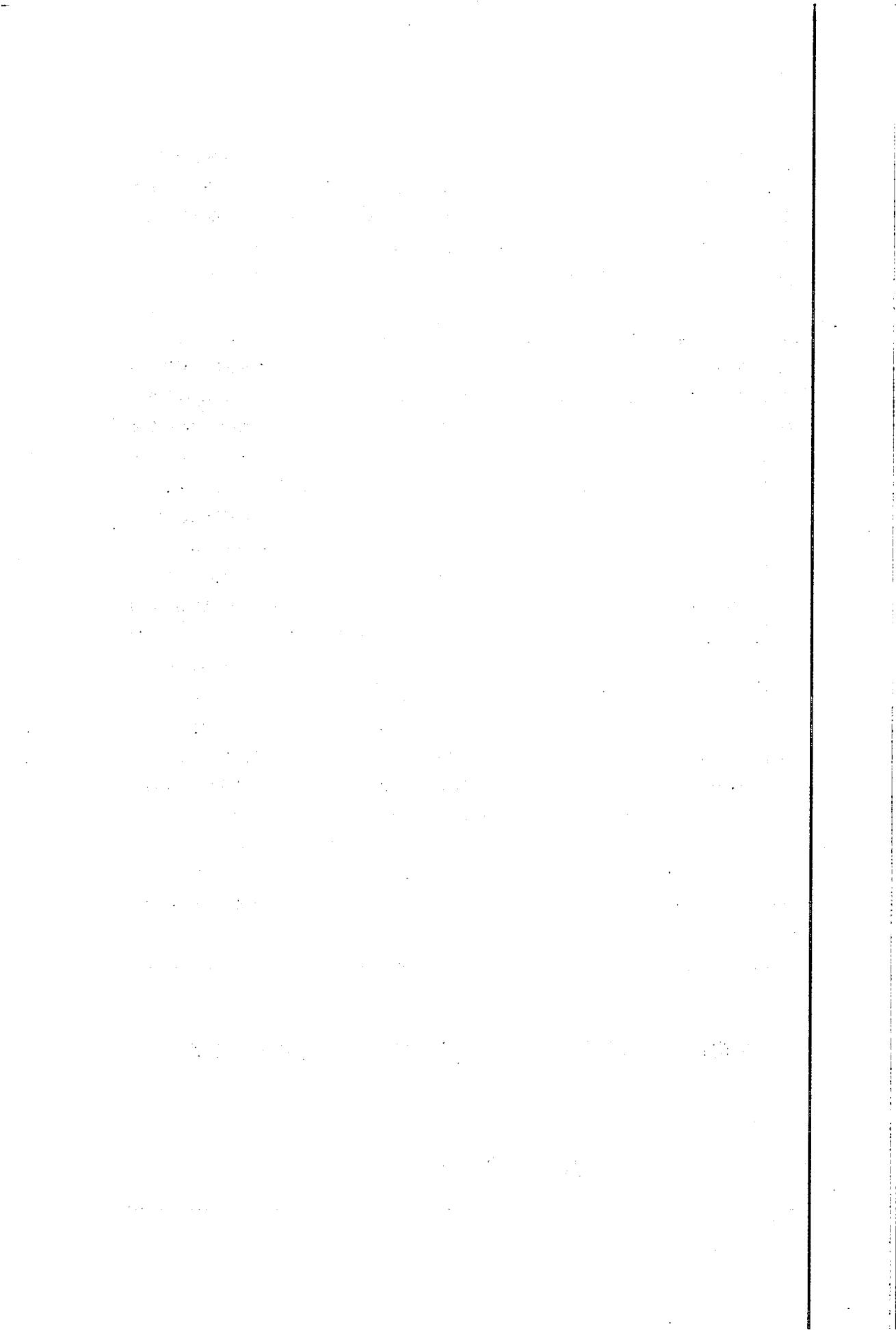
Notes

- 1) S. KIERKEGAARD, *La reprise*, traduction, introduction, dossier et notes par N. VIALLANEIX, GF Flammarion, 1990.
- 2) I. KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, traduction A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1982, § 59, pp. 173-176.
- 3) J.H. LAMBERT, *Lettre 36 [61] à Kant du 13/10/1770*, in I. KANT, *Correspondance*, Paris, Gallimard 1991, pp. 75-82.
- 4) Nous citons DESCARTES dans l'édition de référence AT ou dans l'édition des Œuvres philosophiques, Paris, Garnier, III vol., 1967. Nous citons pour cette édition : GRIII 1 §49, p. 120, ce qui signifie Garnier vol. III, Première partie des Principes, § 49 et page de cette édition.

- 5) M. KOBAYASHI, *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris, Vrin, Mathesis, p. 1993 (cité K et n° de page).
- 6) Pour le concept de Discrépance, je renvoie à mes deux ouvrages M. PEETERS, *Discrépance et simulacre. Kant, Lesniewski et l'ontologie*, Amay, Lamiroy, 2013 et *L'architectonique. Kant et le problème logique de l'ontologie dans la « Critique de la Raison pure » de Kant*, Nagoya, Chisokudo, 2016.
- 7) M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, trad. De Waelhens & Biemel, 1953.
- 8) ARISTOTE, *De Anima 3, 7. (431 b 20-21)*. Cf. THOMAS d'AQUIN, *Première question disputée. La vérité (De Veritate)*, Paris, Vrin, 2002 (trad. C. Brouwer & M. Peeters), p. 53.
- 9) A. TARSKI, *Les Fondements de la géométrie des corps*, in A. TARSKI, *Logique, sémantique, métamathématique (1923-1944)*, vol. 1, Paris, A. Colin, 1972.
- 10) THOMAS d'AQUIN, *ibid.*
- 11) I. KANT, *Lettre 369 [671] à Soemmering du 10/8/1795*, in I. KANT, *Correspondance*, Paris, Gallimard 1991, p. 634 : « (...) Vous avez probablement voulu m'inviter à unir en vue d'une fin commune nos deux domaines de travail, le vôtre où vous êtes le premier à disséquer philosophiquement ce qu'il y a de visible en l'homme, et le mien qui s'occupe de la dissection de ce qu'il y a d'invisible en lui ».
- 12) Dans ce qui suit, nous citons DESCARTES, *1^{re} Méditation*, GRII, pp. 405-413.

書評

286頁～329頁は学会ホームページ上で公開



会員の声

フランス語哲学会連合(ASPLF)第36回大会 参加報告

本哲学会が加盟するフランス語哲学会連合(以下ASPLF)第36回大会が、2016年8月23日から27日、ルーマニアのヤシ(Iasi)にて開催された。主催はルーマニア・フランス語哲学連合(Association Roumaine de Philosophie de Langue Française)とアレクサンドル・ヨアン・クザ(Alexandru Ioan Cusa)大学である。およそ90名の研究者が、「Le beau」—美しいもの—をめぐって、6つの基調講演、2つの円卓会議、9つの分科会で発表した。

ルーマニア第二の都市ヤシは、16世紀から19世紀にかけてモルドヴァ共和国の首都であった歴史を持ち、文化宮殿、聖ニコラエ・ドムネスク教会、三聖人教会など、赴きある建築物が多い。街の中心近くにある1860年創立のアレクサンドル・ヨアン・クザ大学は、大きな円柱がはるか高く天井へと伸びる、壯麗な建物であった。中でも、趣向の凝らされた彫刻で覆われた書架・天井・窓をもつ、ルーマニア最古の小さな大学図書館は、隠された宝石箱のような美しさであった。大会テーマが例年よりもやや限定的なものであったためか、ASPLF学会としては小規模であったが、それが幸いしてか、Petru Bejan氏を代表とする主催者側は、驚くほど綿密で入念な準備で歓待してくれた。夜にはカクテル・パーティ、晚餐やクラシック音楽のコンサートなどが開催された。

美について語り合うにあたって、参加者が扱った哲学は多岐に渡った。それらを、プラトンから出発し古代、中世を経由してカントにいたるまでと、カント以降から現代までの哲学に大きく分け、特に印象に残った発表を簡潔に紹介したい。

美をイデアの持つ完全性の属性として捉えたプラトンの議論は複数の発表で参照項とされ、それを起点として、美を創造的ミマースから捉えるアリストテレスの議論、また、美を超越、完全性あるいは神性の象徴とする、プロティノス、アウグスティヌス、トマス・アクィナス、ダンテなどの議論が扱われた。中でも、マルブランシュにおける「醜いもの」の考察を扱った発表(Cristian Moisuc氏)は興味深かった。デカルト(自然の盲目性)とライプニッツ(自然の合目的性)の間で、マルブランシュは、自然の無秩序や醜い創造物に存在論的意義を認めた上で、独自の弁神論を展開する。

さて、カントにいたって、美の議論はコペルクニス的展開を遂げる。美は対象の完全性に関係するのではなく、主観の側の働き、すなわち、構想力と悟性の働きの調和に帰されるにいたる。このカントを起点とする発表も多くなされたが、中でも秀逸であったのは、『判断力批判』第58節で言及される「結晶」に着目し、カントの議論を再構成しようとした発表(Gregorio Demarci氏)であった。因果法則に従った自然の機械的作用の結果としての結晶の美しさを、実在論的にではなく、主觀性

の構想力の働きとして、観念論的に捉えようとするカントの議論を、いかに再構築すべきかという内容であった。そのカントを起点に、ドイツ・ロマン主義、ヘーゲル、キュルケゴー、ニーチェ、ベルクソン、ホワイトヘッド、ジャック・マリタン、ハイデガー、ガダマー、エルンスト・ユンガー、アーレント、リクール、ミッシェル・アンリ、ドゥルーズ、フーコー、マルク・リシールなど、実際に様々な近現代の哲学が論じられた。また、和辻哲郎（プロティノスと呼応させて）（関村誠氏）、木村敏（ミッシェル・アンリと重ね合わせて）（川瀬雅也氏）など、本哲学会からの参加者の日本哲学をめぐる発表もあり、各国からの参加者が強い関心をもって聴き入っていた。

美しいものと倫理的なものの関係、美しいものと政治的なものの関係の研究発表も複数見受けられた。特に、美（芸術）を道徳のための道具としてしまうモラリスム（道徳主義）と、美（芸術）を道徳から独立に自存するものとするオトノミスム（自律主義）に着目し、それらの利点・弱点を分析する発表（Stéphane Courtois氏）が明快であった。その他、紹介したい発表は数多くあるが、詳細は後に刊行される *Actes* を参照されたい。

2018年のASPLF第37回大会の開催地は、ブラジル、リオ・デ・ジャネイロに決定した。テーマは「*L'imagination*」。ヤシでの大会テーマ「*Le beau*」に直結するテーマであるだけに、どのような発表がなされるか、今から大変楽しみである。日程や、最終的なテーマなどの情報については、ASPLFのサイトに掲載される告知を参照していただきたい。

（長坂 真澄）

日仏哲学会2016年度（2016年9月—2017年8月）活動報告

（1）秋季研究大会

2016年9月10日に学習院大学目白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：越門 勝彦

長門 裕介：物語論と人生全体満足説—リクールの自己の解釈学からの視点

10時10分～10時50分 司会：越門 勝彦

川崎 惣一：リクール倫理学はグローバルな正義について何を言うことができるか

11時00分～11時40分 司会：清水 高志

縣 由衣子：La notion de <<paysage>> chez Michel Serres

11時40分～12時20分 司会：清水 高志

佐々木 雄大：聖/俗の区別/両義性

B会場

9時30分～10時10分 司会：小手川 正二郎

根木 昭英：二つの「自己原因」—J.P.サルトルにおける神の問題

10時10分～10時50分 司会：小手川 正二郎

犬飼 智仁：『全体性と無限』における社会性について—意味作用の時間性との関連
から—

11時00分～11時40分 司会：藤本 一勇

大江 優子：後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続(1) —「ハイデガーの耳」と責任、贈与

11時40分～12時20分 司会：藤本 一勇

小川 歩人：同じものとしての生命—デリダ『弔鐘』読解を中心として

C会場

9時30分～10時10分 司会：藤田 尚志

笠木 丈：ガブリエル・タルドにおける信念と欲望

10時10分～10時50分 司会：藤田 尚志

岡嶋 隆佑：イマージュについて：『物質と記憶』第一章は何をしているのか

11時00分～11時40分 司会：坂本 尚志

清水 雄大：Le cercle archéologique dans l'archéologie de savoir de Michel Foucault

11時40分～12時20分 司会：坂本 尚志

アロンによるフーコー批判-規範と認識の観点から

D会場

9時30分～10時10分 司会：谷川 多佳子

田村 歩：デカルトにおける＜欺かれる私＞について-欺かれるという事態からは何が帰結するのか -

10時10分～10時50分 司会：谷川 多佳子

佐藤 真人：良識ある人が自然に行う単純な推論が書物より真理に近いのはなぜなのか-デカルトにおける真理認識の自然性についての一考察

11時00分～11時40分 司会：近藤 和敬

笠松和也：スピノザのデカルト『情念論』批判 -『エチカ』第5部序言の分析を中心-

11時40分～12時20分 司会：近藤 和敬

得能想平：初期ドゥルーズにおける情念と自己知について

E会場

9時30分～10時10分 司会：小林 卓也

木元 竜太：『アンチ・オイディップス』における「コード」と「負債」の意義

10時10分～10時50分 司会：小林 卓也

小林 徹：原イメージと反イメージ -メルロ＝ポンティとドゥルーズ

11時00分～11時40分 司会：信友 健志

本間 義啓：独話の対話構造における三人称の機能について-幻聴における主体の自己構成の問題

11時40分～12時20分 司会：信友 健志

桑原 旅人：大他者の欠如と対象a -ジャック・ラカンによる『ハムレット』註釈の理論的意義-

[総会] 13時～14時15分

[特別講演] 14時15分～15時15分

Frédéric de BUZON : Le concept cartésien de *mathesis universalis* et la seconde partie des *Regulae ad directionem ingenii*: objets mathématiques et facultés de l'esprit.

[シンポジウム] 15時30分～18時30分

テーマ：モンテニュの思想

司会：塩川 徹也

大西 克智：知について-モンテニュにおける思弁と現実

志々見 剛：眞実、信じられること、可能なこと-16世紀の歴史論とモンテニュ

津崎 良典：モンテニュ神論における中世末期ノミナリズムの痕跡

(2) 春季研究大会

2017年3月18日に立命館大学衣笠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：合田 正人

大江倫子：最晩年デリダによるハイデガーの遺産相続(1)—『獸と主権者』第2巻と存在論的主宰 Walten

10時15分-10時55分 司会：合田 正人

伊原木 大祐：出来事の地位をめぐって——マリオン、ロマーノ、現象学の問い——

11時05分-11時45分 司会：合田 正人

本間 義啓：自己・異他触発と一人称の発話—— ジャコブ・ロゴザンスキにおける声の問題

11時50分-12時30分 司会：合田 正人

堀松 辰彦：初期レヴィナスにおける「運動」の困難

B会場

9時30分～10時10分 司会：鈴木 泉

多田 雅彦：ドゥルーズとカント——『差異と反復』における「内官のパラドクス」解釈をめぐって

10時15分-10時55分 司会：鈴木 泉

木元 竜太：未開社会の経済学——ドゥルーズ=ガタリとマルクスの共通項

11時05分-11時45分 司会：鈴木 泉

平田 公威：contre-effectuationの二側面をめぐって

C会場

9時30分-10時10分 司会：杉山 直樹

沢崎 壮宏：精神から生命へ——シャルル・ボネの心理学

10時15分-10時55分 司会：杉山 直樹

米田 翼：「老化」と「個体性」——ベルクソン『創造的進化』におけるル・ダンテクへの批判的考察を通して——

11時05分-11時45分 司会：杉山 直樹

藤田 公二郎：狂気の呼び声——フーコーの超越論的考古学とその自己解体——

11時50分-12時30分 司会：杉山 直樹

上野 隆弘：ジルベール・シモンドンのアナロジーについて

D会場

10時15分-10時55分 司会：香川 知晶

三上 航志：「高邁 (générosité)」の情動的側面の研究

11時05分-11時45分 司会：香川 知晶

市川博規：共同体の存在——ジャン=リュック・ナンシーの哲学の展開をめぐって——

11時50分-12時30分 司会：香川 知晶

横田 祐美子：バタイユ、ハイデガー、ナンシーにおける根拠の問い——『無為の共同体』に基づいて——

[特別講演] 13時40分-14時40分

Marc Peeters : Descartes et l'ontologie formelle (英語講演)

[シンポジウム] 15時00分-17時30分

テーマ：移民（立命館大学衣笠総合研究機構人文科学研究所重点研究プロジェクト「間文化現象学と暴力からの人間性の回復」（代表：谷徹）との共催）

司会：加國 尚志

伊達 聖伸：アブデヌール・ビダールにおけるライシテとイスラーム

鵜飼 哲：「不可能な市民」、あるいはテロルからテロルへ

(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2016年度(第四回)の受賞者を岡崎隆佑氏に決定(受賞論文：「ベルクソン『物質と記憶』におけるイマージュ概念について」)しました。2017年9月2日の総会時に表彰式を執り行なう予定です。

(4) 『フランス哲学・思想研究』第22号発行 2017年9月1日

(5) その他

2016年9月9日に提案型ワークショップを学習院大学目白キャンパスにて開催しました。

テーマ：ベルクソン的二元論を再考する

司会：杉山 直樹

発表：持地 秀紀、山内 翔太、米田 翼

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所

榆垣研究室内 日仏哲学会事務局（2019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

2018年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2018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2017年12月末日、秋季大会に関しては2018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」旨を伝える簡単な＜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。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

- 1) テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
- 2) 応募資格：日仏哲学会会員
- 3) 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：2017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：加國尚志（編集委員長）：(Email: kakuni@lt.ritsumei.ac.jp)
- 7) 審査：掲載の可否は編集委員会で決定し通知する。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、2017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：加國尚志(Email: kakuni@lt.ritsumei.ac.jp)

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、名譽会員・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8月31日をもって、理事、編集委員の改選が行われ、新体制で『フランス哲学・思想研究』をお届けすることになりました。

新しい編集委員会構成は以下の通りとなります。どうぞよろしくお願い申し上げます。

編集委員長：加國 尚志、副編集委員長：藤田 尚志

編集委員：加國 尚志、村上 靖彦、上野 修、河野 哲也、合田 正人、藤田 尚志、香川 知晶

また改選の結果、理事会構成は以下の通りとなりましたので、お知らせいたします。

役員（2016年9月-2019年8月）

会長：山田 弘明

副会長：塩川 徹也、安孫子 信

事務局長：榆垣 立哉

編集委員長、副編集委員長、編集委員は上記の通り。

理事（2016年9月-2019年8月）

安孫子 信、上野 修、香川 知晶、加國 尚志、合田 正人、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、榆垣 立哉、藤田 尚志、村上 靖彦、村松 正隆、山田 弘明（五十音順）

Sommaire

Colloque automne 2016: La pensée de Montaigne

Tetsuya SHIOKAWA , Introduction	1
Yoshitomo ONISHI , Idéalité et réalité chez Montaigne — autour de l'oracle de Delphes : « connais-toi toi-même »	2
Tsuyoshi SHISHIMI , Vrai, croyable et possible – Montaigne et les débats historiographiques au XVI ^e siècle	16
Yoshinori TSUZAKI , Des traces du nominalisme tardif dans les pensées montaigniennes sur Dieu	28

Colloque printemps 2017: Immigrés

Takashi KAKUNI , Introduction	41
Kiyonobu DATE , L'articulation de la laïcité et de l'islam selon Abdennour Bidar	42
Résumés des communications au colloque 2015/2016	54

Études:

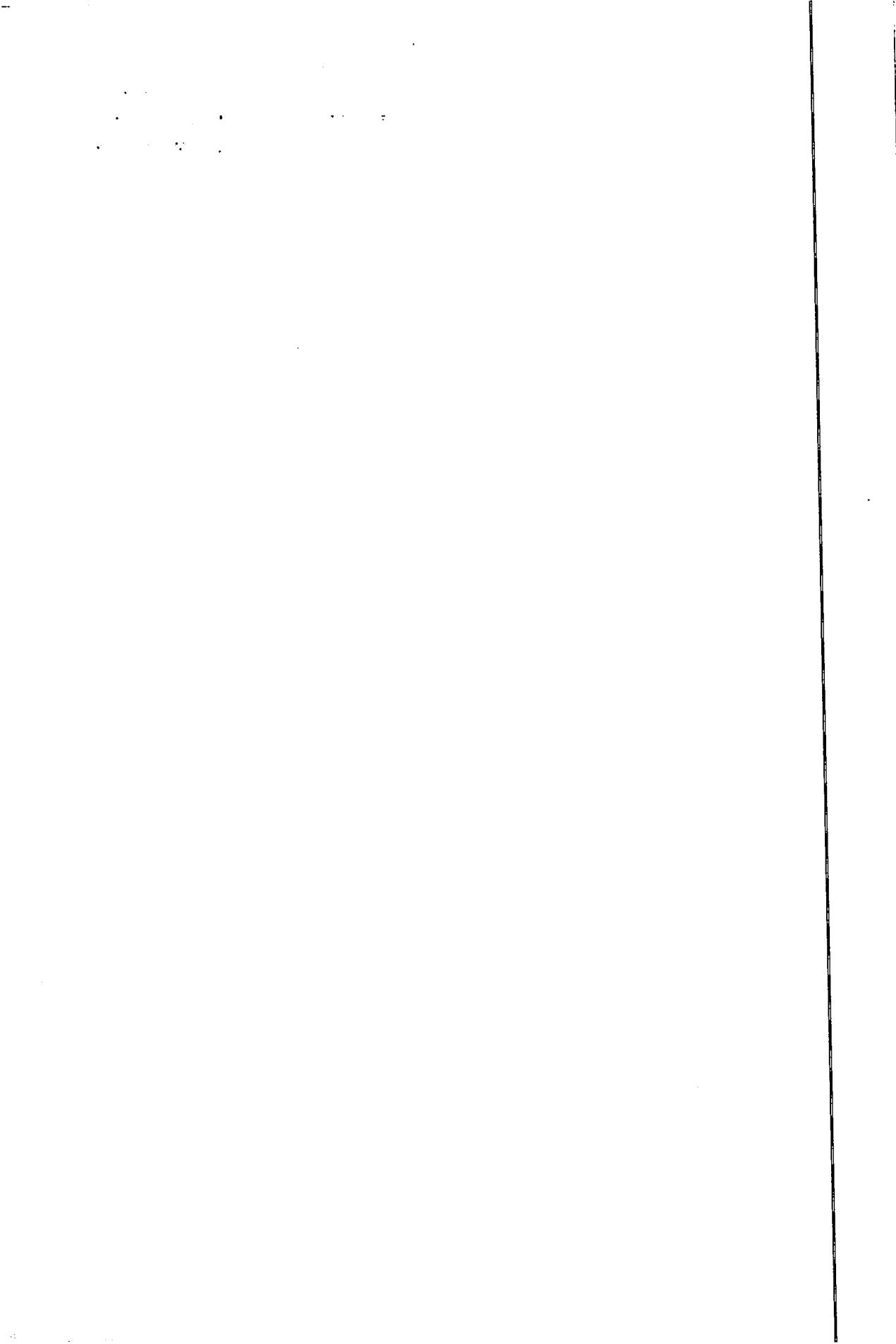
Junichiro ITO , Jean-Luc Nancy et le personnalisme	88
Ryusuke OKAJIMA , De la notion d'image dans <i>Matière et mémoire</i> de Bergson	100
Ayuto OGAWA , Leib comme surfaces entre la dissémination et l'organisation — Leiblichkeit chez Derrida	112
Kazuya KASAMATSU , La critique spinozienne des <i>Passions de l'âme</i> de Descartes : l'analyse de la préface de l' <i>Éthique</i> V	124
Soichi KAWASAKI , Au sujet de la justice mondiale, qu'est-ce qu'on peut dire avec l'éthique ricœurienne?	136
Tabito KUWAHARA , Le signifiant du manque dans l'Autre et l'objet petit a - La valeur théorique du commentaire d'Hamlet par Jacques Lacan	148
Takuya KOBAYASHI , La Naturphilosophie chez Deleuze. Préambule	160
Yasunori SUZUKI , La formation de l'éthique chez Derrida : une injonction dans « Violence et Métaphysique »	171
Tatsuya TACHIBANA , La mutation et l'identité du corps dans l' <i>Éthique</i> de Spinoza	183
Kimitake HIRATA , Verbe et Temps dans <i>Logique du sens</i> : sur l'acceptation de la théorie linguistique Guillaumienne chez Deleuze	195
Ikutomo HORIE , L'« information » et la « résonance interne » chez Simondon	207
Akiko MURAKAMI , La corporéité de l'âme — sur la structure de la sensibilité chez Levinas	219
Hisashi MATSUI , Bergson dans l'histoire de la pensée biologique du milieu	231

Conférences

Frédéric de BUZON , Le concept cartésien de <i>mathesis universalis</i> et la seconde partie des <i>Regulae ad directionem ingenii</i> : objets mathématiques et facultés de l'esprit. (Traduit par Chiaki KAGAWA)	242
--	-----

Marc Peeters, Les « <i>Entia philosophica et abstracta</i> » de Descartes et l'ontologie formelle (Traduit par Ayumu TAMURA)	254
Marc Peeters, Les « <i>Entia philosophica et abstracta</i> » de Descartes et l'ontologie formelle.....	271
Comptes redus.....	286
Opinions	330
Éditorial	332

『フランス哲学・思想研究』第22号
発行 2017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
〒603-8577 京都市北区等持院北町56-1
立命館大学文学部(文学部事務室) 加國 尚志
価額 1500円



ISSN 1343-1773

Société Franco-Japonaise de Philosophie
Revue de Philosophie Française №22, 2017