

2018

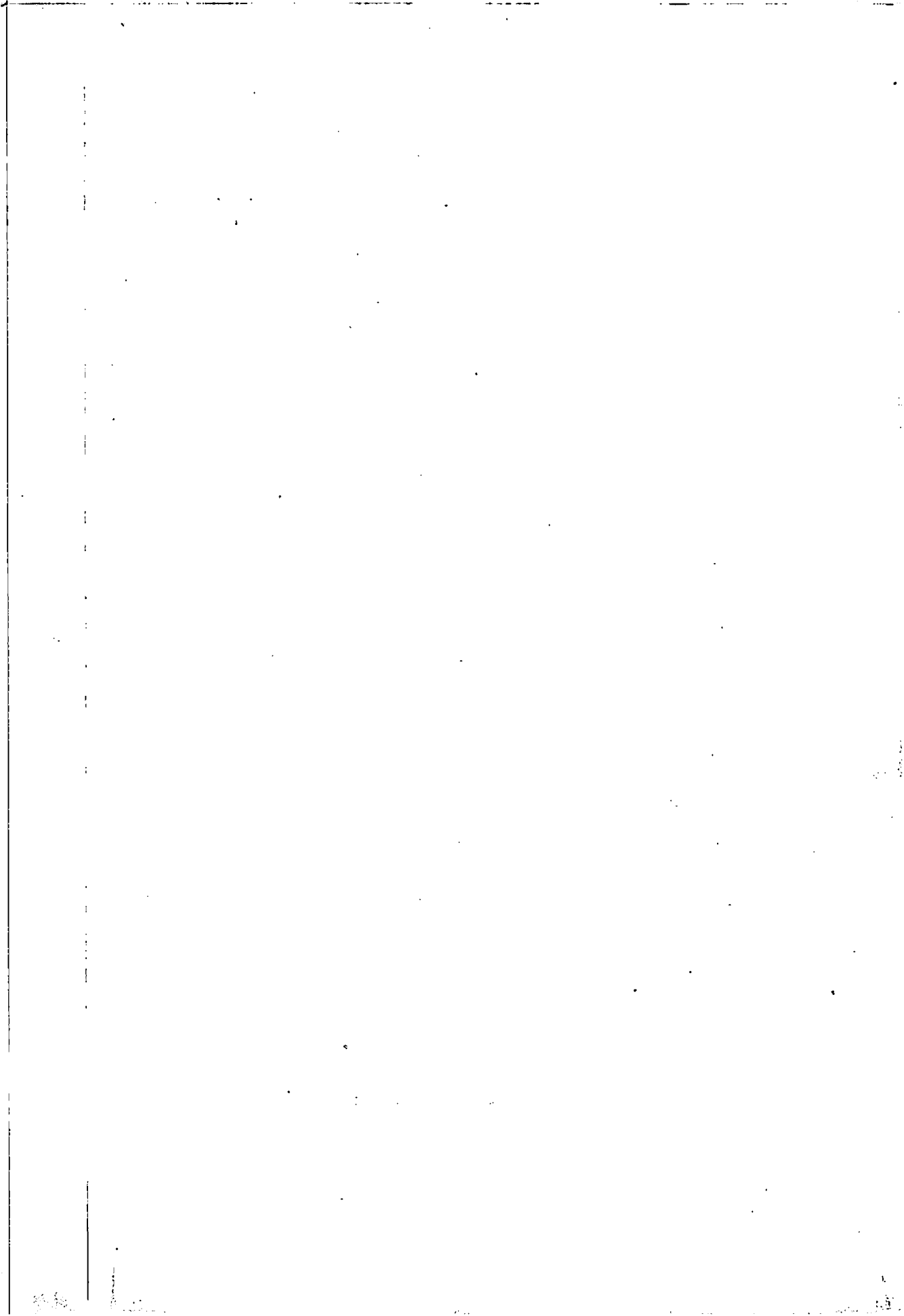
Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

23

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie



目 次

2017年秋季研究大会シンポジウム:女性と母の哲学の展開:フランス哲学を出発点にして

.....	河野 哲也	1
世代関係理論の試み——フランス女性哲学者たちの読解から出発して——	棚沢 直子	2
「産む性」をめぐる——生殖と「母性」再考	中 真生	11
バトラーからボーヴォワールへ——ボーヴォワールにおけるジェンダーと両義性の倫理	
.....	藤高 和輝	25

2018年春季研究大会シンポジウム:17世紀の哲学と科学——デカルトとライプニッツ——

はじめに	香川 知晶	36
デカルトのアナログア——知の統一のための比較と類比としての結合的認識法——	
.....	佐藤 真人	37
ライプニッツにおける観察システムのアイデア——その保健・衛生行政構想を手引きに——	
.....	長網 啓典	52
ライプニッツにおける「通俗哲学」と「経験哲学」の意味	酒井 潔	66

2017年秋季大会発表要旨

デカルト『精神指導の規則』における確実性について	有賀 雄大	83
バシュラールの化学哲学における分類論の検討	上野 隆弘	84
シモンドンにおける「前個体的なもの」概念の再考	宇佐美達朗	85
ジャン・イポリットの問題系	得能 想平	86
後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続——『法の力』と正義	大江 倫子	87
不連続な時間の哲学——ジャンケレヴィッチとレヴィナス	奥堀亜紀子	88
デリダと歴史主義のアポリア——フーコー論からグラマトロジーへ	亀井 大輔	89
「優美」を巡る思索の限界とその意味——ベルクソンの「優美」を中心に——	北 夏子	90
大他者への侮辱——ラカンによるプラトン『饗宴』注釈——	桑原 旅人	91
デカルト渦動説の成立——原理と現実のはざままで	佐藤 真人	92
マルブランシュの「神の一般意志」から ルソーの「人民の一般意志」へ	竹中 利彦	93
複数世界は存在するか——マルブランシュにおける神の選択と自由と——	橋 英希	94
デカルト形而上学における「経験」の機能——「直観」および「知解」との対照において——	
.....	田村 歩	95
ジル・ドゥルーズ『差異と反復』における回帰と信	戸澤 幸作	96
臆病さは悪を招くか——レヴィナスとヴェイユ	根無 一行	97
『創造的進化』における〈生命〉探究の方法——〈経験に基づく推論〉の解明	野瀬 彰子	98

現在主義の起源 —— 『物質と記憶』における「私の現在」をめぐって	原 健一	99
トゥールーズで発見されたデカルト『省察』印刷前の写本をめぐって	平松希伊子	100
ベルクソンの形而上学における実証性について	持地 秀紀	101
アンリ・ルフェーヴルにおけるスタイルと欲望 —— 「人間の生産」と『空間の生産』の接合点をめぐって——	山本 千寛	102
artificeの哲学と〈雀蜂・蘭〉の機械状生態学： フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス草稿』	山森 裕毅	103

2018年春季大会発表要旨

ジャン＝リュック・ナンシーの哲学における空間的な形象について	市川 博規	104
後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続—『他の岬』と歴史性—	大江 倫子	105
レヴィナス『全体性と無限』における「語り」について —ベイトソンを手がかりに—	岡本かおり	106
1960年代のジャック・デリダにおける想像力と自己の問題 ——『グラマトロジーについて』におけるJ.J.ルソー読解を中心に——	小川 歩人	107
デカルトの生得観念について	久保田進一	108
「フーコーにおける「想像力」の問題」	小嶋 恭道	109
メルロ＝ポンティにおける「類型」 ——ソルボンヌ講義の文化人類学解釈を通して	酒井麻依子	110
スピノザにおける時間の存在論的定位置	田上 慧	111
ベルクソンにおけるテキスト解釈学の基礎づけ —技術的解釈の可能性—	長谷川暁人	112
『千のプラトー』における言語学受容について	平田 公威	113
実効的自由と真理 —メルロ＝ポンティの動機づけ概念をめぐって—	横田 仁	114
東西思想の結節点としての無知に分類される想定外の事態 デリダの脱構築論と東洋思想の無に関する考察を通じて	渡辺 貴史	115

公募論文

ブルードンと社会契約論	伊多波宗周	116
シモンドンにおける「前個体的なもの」概念の再考	宇佐美達朗	128
ドゥルーズにおける「可能的なもの」の概念再考——最初期論文群から晩年までを貫くものとして——	小倉 拓也	140
デリダと歴史主義のアポリア——フーコー論からグラマトロジーへ	亀井 大輔	152
老化の対人関係—レヴィナスにおけるブルーストから—	古怒田望人	163
デカルトはラムス主義者か——初期デカルト認識論に見る数学的方法の一側面	佐藤 真人	174
精神から有機組織へ——シャルル・ボネの唯物論的心理学	沢崎 壮宏	187

マルブランシュの可能世界論と最善世界の複数性	橘 英希	199
デカルト「第二省察」における「 <i>promuntiatum</i> 」としてのコギトについて		
——ストア学派論理学における「 <i>ἀξίωμα</i> ; <i>axioma</i> 」概念との対照による哲学的コギト解釈——		
	田村 歩	211
メルロ＝ポンティにおける知覚経験の未規定性	田村 正資	223
ベルクソンにおける〈生命〉探究の方法の発展	野瀬 彰子	235
ラカンのヘノロジー——プラトン『パルメニデス』を中心に——	信友 建志	247
あなたの声が、音ではなく、言葉として私に届くのはなぜか——ベルクソンおよびソシュールの理論による言語理解と共感のモデル化——	長谷川 暁人	259
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	271
ラカンにおける構造と歴史——「シニフィアンの論理」について	松本 卓也	282
Raymond Aron, critique de Foucault. À propos du dialogue de 1967	Yasutake MIYASHIRO	294
『創造的進化』におけるベルクソンの「ポジティヴィスム」	持地 秀紀	305
自然的システムとしての生物——ベルクソンとル・ダンテクにおける個性性と老化の問題——		
	米田 翼	317

書評

村上靖彦著『母親の孤独から回復する 虐待のグループワーク実践に学ぶ』	村松 正隆	329
杉本隆司著『民衆と司祭の社会学——近代フランス〈異教〉思想史』	安孫子 信	334
加國尚志著『沈黙の詩法——メルロ＝ポンティと表現の哲学』	田村 正資	337
上尾真道・牧瀬英幹編著『発達障害の時代とラカン派精神分析		
——〈開かれ〉としての自閉をめぐる』	小泉 義之	341
山口裕之著『「大学改革」という病——学問の自由・財政基盤・競争主義から検証する』		
	坂本 尚志	346
森元斎著『アナキズム入門』	伊多波宗周	350
渡辺洋平著『ドゥルーズと多様体の哲学		
——二〇世紀のエピステモロジーにむけて』	近藤 和敬	354
平井靖史・藤田尚志・安孫子信編『ベルクソン『物質と記憶』を診断する：		
時間経験の哲学・意識の科学・倫理学への展開』	國領 佳樹	359
合田正人著『入門ユダヤ思想』	伊原木大祐	364
千葉雅也著『勉強の哲学——来たるべきバカのために』	津崎 良典	369
石原幸二・河野哲也・向谷地生良編『シリーズ精神医学の哲学3 精神医学と当事者』		
	伊東 俊彦	374

会員の声

『実在への殺到 Real Rush』 清水高志著	中富 清和	379
--------------------------	-------	-----

その他	
日仏哲学会 2017 年度 (2017 年 9 月-2018 年 8 月) 活動報告	381
日仏哲学会入会手続きについて	386
2019 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領	386
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定	387
「会員の声」投稿規程	387
日仏哲学会若手研究奨励賞規定.....	388
日仏哲学会会則	388
編集後記	390
Sommaire	

2017年秋季研究大会 ワークショップ報告 女性と母の哲学の展開：フランス哲学を出発点にして

河野 哲也

日仏哲学会2017年秋季研究大会（2017年9月2日、明治大学駿河台キャンパス）のワークショップは、「女性と母の哲学の展開：フランス哲学を出発点にして」というタイトルで行われた。

近年、日本政府も重い腰を上げ、ようやく男女共同参画社会への政策的な取り組みが進み始めた。大学においても女性の研究職雇用の推進が謳われるなど、これまであまりに無頓着であった男女の平等に関しての意識が、日本のアカデミックな世界でも高まり始めた。

フランスは、ボーヴォワール、イリガライといった、後にアメリカで「差異のフェミニズム」という名前で呼ばれることになる女性についての哲学的・政治哲学的な考察の発祥の地であると言えるだろう。現在の日本におけるフェミニズムは大枠として、たとえば、バトラーやハラウェイなど英語圏の構築主義的な社会学の立場にたっていることが多く、フランスから発せられた女性や母についての哲学的考察はあまり顧みられていないように思われる。むしろ、差異のフェミニズムは、日本では保守的な考えとして敬遠されることすらあるといえよう。構築主義が日本でより支持されるのは、日本の保守的な政治思想や生活形態へ対抗するためである点で一定の理解を示すべきであるが、他方、フランスの女性に関する哲学が、本当に「差異のフェミニズム」と呼べるのか、いや、そもそもそれは英語圏で言われる「フェミニズム」と呼ばれるのかも問題とできるだろう。

そこで、本ワークショップでは、フランスの女性をめぐる思想哲学から示唆を得て、さらに生殖、産むこと、世代、母であることを直視する哲学的な考察を行うことにする。そのために、あえて「女性と母」という挑発的な言葉のつながりを選んだ。

提題者、棚沢直子（東洋大学名誉教授）、中真生（神戸大学）、藤高和輝（大阪大学）はそれぞれの立場から単に過去の思想を解釈するだけにとどまらず、自らの立場と主張を打ち出しながら、議論をすすめた。それぞれに優れた問題提起がなされ、充実した論考が提示された。会場とのディスカッションもヴィヴィッドであった

世代関係理論の試み — フランス女性哲学者たちの読解から出発して —

棚沢 直子

1. はじめに — フランスにおけるフェミニズムと哲学の関係 —

①MLFと女性哲学者・女性思想家たち

1970年誕生のフランスのMLF（女性解放運動）を特色づけるのは、運動と同時に思想闘争だったことである。この運動にはじめから参加していた女性哲学者は、シモーヌ・ド・ボーヴォワールだった。彼女は5000人集めた「女性に対する全犯罪告発集会」（1972年）の座長をつとめた¹⁾。サラ・コフマン（ソルボンヌ哲学科初の女性教授）は、運動には参加しなかったが、27冊の著作を通じて西欧哲学史上の男性たちをその「性のポジション」からきりまくる²⁾。ベルギー出身のリュス・イリガライは、MLF近くで、プラトン以来の大哲学者たちの思想を読解し、西欧における母や娘のこれまで見えなかった位置を暴露した。たとえば、母の身体は西欧哲学の沈黙の支え台だったこと、娘は男同士関係を成立させるための交換の役割を担ったこと、などである³⁾。彼女の『検鏡』（1974年、国家博士論文）⁴⁾はMLFの教科書とされた。ジュリア・クリステヴァは、一時期、アントワネット・フーク率いる運動内の「精神分析と政治、略称プシケポ」グループにいて、このグループが創設した「女性出版社」から『中国の女たち』（1974年）を出版し、MLF内で評判の一冊となった⁵⁾。

②MLF 二大分裂

運動誕生から9年後に、プシケポが略号MLFを商標登録するという珍妙な事件を起こしたことから、MLF内でいくつかの訴訟が始まり、この運動は二大分裂してしまった⁶⁾。

一方には、クリスティヌ・デルフィなど社会学系フェミニストが名を連ねる。彼女たちは、男女平等の追及を中心にした普遍主義者で、男性と同じ資格で女性も「個人」になるべきだと主張する。母については、父母差別の告発以外は問わない。精神分析嫌いなのも彼女たちの特色である。ボーヴォワールはフェミニスト側についた。デルフィは、ボーヴォワールとともに、理論誌『フェミニズム問題』を創刊し（1977年）、ボーヴォワールの後継者と呼ばれるようになる⁷⁾。

もう一方には、フェミニストを自称しない人文科学系の女たちがいる。その中心に位置するプシケポは、ボーヴォワール嫌い・フェミニズム嫌いを標榜し、フェミニスト側から差異主義者と呼ばれた。「女性的なもの *le féminin*」と母の問題の探求を通して、西欧の「個人」概念そのものを変えるのが彼女たちの運動の主眼である。イリガライは、フークと親しいエレーヌ・シクスーとちがって、このグループとつかず離れずの関係だった。彼女が、『検鏡』『ひとつではない女の性』など一連の画期的な作品のあとに発表した妊娠中の女性の胎盤構造分析は、西欧の個人概念を大きく変え

る可能性を秘めていた。これは、主体と他者が対立する個人概念を超えるような、ふたつの主体が同時に立つ理論である⁸⁾。運動に無関係なコフマンは、精神分析を方法論として使用する点で、ブシケボ、イリガライ、クリステヴァなどと共通していた。

③フランスにおけるフェミニズムと哲学の関係のまとめ

18世紀以来フランス伝統になった普遍主義を信奉するデルフィなどの社会学系フェミニスト側と、これまでの普遍主義に則った個人概念を乗り越えようとする側との間で、女性哲学者たちも分裂してしまった。ただし、彼女たちが少しでも「女性的なもの」に言及すると、社会学系フェミニストから差異主義者と呼ばれてしまう。ベルギー出身の哲学者フランソワーズ・コランやジュリア・クリステヴァは、私から見れば、差異主義者とはとても言えないのに、そう書かれる。おそらくイリガライだけが正真正銘の差異主義者だろう。

II. 私の思想の軌跡—その1・世代関係にいたるまで—

①研究の出発点

私は、17世紀フランス文学における女性研究の新しい方法論を求めているときに、MLFにたどりついた。自分の思想形成の過程で、同時進行的に二分分裂を目の当たりにし、西欧中心に見える普遍主義でもなく、その対立項である差異主義でもないような思想を模索し始めた。そこで「女性思想」なる語を造語してみた⁹⁾。「思想」とは便利な概念用語である。フランス語にぴったりと相当する概念は探しても簡単でない。

②男女関係と世代関係

男女平等思想は、ボーヴォワールで理論的な基礎が完成したと、当時、思っていたので、ほかの切り口はないものかと探求し、世代関係という用語にたどりついた。女性思想を全体としてみれば、ふたつの軸があるはずだ。つまり、水平関係たる男女関係と垂直関係たる世代関係である。母はふたつの関係のななめに位置する。フランスではジェンダーの代わりに、性社会関係という概念用語が1986年に新しくつくられたので¹⁰⁾、世代社会関係 *rapports sociaux de génération* ものちに造語してみた¹¹⁾。当時(1985年~1999年)、世代研究は、社会科学系でも人文科学系でもほとんどなかったから、広大な未知の領域が目の前にあると思った。結局、私が勤めていた大学の協定校ストラスブール大学の研究者たちに呼びかけて、日仏比較を通した世代関係の本を作成するという趣旨に賛同してもらった¹²⁾。

当時の私は、イリガライの母娘関係や父娘関係、クリステヴァの母息子関係などフランスの親子関係理論を、世代関係研究の一部として考えようとしていた。なぜ親子関係研究だけでは不十分なのか。クリステヴァのように踏襲するにしろ、イリガライのように批判するにしろ、彼女たちは、フロイトのエディプス・コンプレックスの起源となった古代ギリシャのオイディプス神話に、まず親による子殺しの試みがあったことを見ていない。女性思想において、世代関係の研究にまで広げな

いと、見えてこないものが多くあるのではないか。

私は、自分の母体験を通して、手始めに、父母と母子という位置の交差から見えてくる母の分析を試みた¹³⁾。私には、上下のちがう二重の権力関係に母が位置すると見えたのである。ここから世代が内包する強弱関係ひいては権力関係がみえてこないだろうか。

Ⅲ. フランソワーズ・コランから見るハンナ・アレント

①フランソワーズ・コラン

哲学者コランは、ベルギーにいて、フランスMLF誕生の当初からこの運動に関わり、『グリフ手帖』という質の高い雑誌を主宰していた。MLF 二大分裂に対しても距離を取り、フランス女性思想の欠陥を見通していた。彼女によるアレントの読み取りは、この見通しに関わっている気がする。

私は、コランの名を1970年代から知っていたが、彼女のコフマン論を2004年から2005年にかけて翻訳したときに、連絡をとるようになった¹⁴⁾。コランは新しいアレント像をフランスに紹介した先駆者であり、1999年 *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* (『人間は余計なものになったのか? ハンナ・アレント』) と題して出版していた¹⁵⁾。この本の第5章「pluralité et natalité 複数性と新生」に世代分析があり、世代関係概念の構築を試みていた私にとって、この章は興味深かった。コランがアレントから引き出すものは多くある。そのなかの複数性からコランのアレント論を始めしてみる。

(同年にクリステヴァも女性3部作のうち、第1作としてアレント論を出版している¹⁶⁾。第2作はメラニー・クライン論、第3作はコレット論である。クリステヴァは、アレント論で、世代関係を追及していないので、ここではコランの本だけを紹介する。)

②コランがアレントから引き出す複数性 pluralité

アレントにとっても、コランにとっても、複数性は重要な概念である。この概念は多数性 multiplicité とはちがう。なぜなら、コランによれば、多数性は、必ずやひとつへと収れんしていく。そのように、ひとつの主流なるものが多数性の中に隠されているうえに、その中でのひとりひとは代えがきく (interchangeable)。「複数性」なら、ひとりひとりの代えはきかない。では、「複数性」とはいくつまでなのか? dix autour d'une table (円卓の周りに10人) だそうである。10人ならそのなかで対話が可能である。多数で対話は難しい。

コランは、これまでの西欧の universalisme が mono-versalisme (単一普遍主義) であるとして、pluri-versalisme (複数普遍主義) を提唱した¹⁷⁾。この「複数性」の概念には、ルソー的な直接民主制にいたる手前で、西欧のエリート民主制を、さらには多数決原則を是正する考えが含まれていると思う。

(ちなみに、アレント『人間の条件』(原書は英語で1958年出版。仏訳*La Condition de l'homme moderne*, 1961, 1983)の日本語訳1973年(文庫本1994年)¹⁸⁾で、*plurality*は「多数性」となっている。いくつかの仏和辞典を見ても、*pluralité*は「多数性」と訳されている。名詞に付随する数の観念が希薄な日本語は、複数と多数の区別に敏感でないようだ。)

③コランがアレントから引き出す世代関係

世代はフランス語で*génération*に相当させるしかないと思うが、実は、フランス語の*génération*の第一義は、「世代」の意味ではなく、「生殖、新生、創造…」である。これを私に教えてくれたのが、コランのアレント本(第5章 pp.187-226)だったと思う。アレントは、聖アウグスティヌスの愛についての博士論文を本として出版した(1929年)¹⁹⁾なかで、すでに、ラテン語の*generatio*を使用して、「生成、新生…」の概念を重要視していた。彼女は、自分の過ごした暗い時代を一掃するひとりひとりの「生成、新生…」に希望を託し、やがて*natalité*(これも出生、新生…の意)の語をキー概念にし始める。そもそも、フランス語の*génération*や英語の*generation*の語自体には、日本語の世代が第一義とする「継承」のような時間性は感じられない。ちなみに、日本語の世代にもフランス語の*génération*にも「年齢層」の意味もあるが、フランス語の場合は、「同時期に生まれた」の含意が強い。

にもかかわらず、コランは、アレント論で、*natalité*と並列して、*génération*の語を使用し、*génération*を、「生成、新生…」の意味だけにとどめず、日本語の世代の含意に近づけて、共時的に新しく生成する複数性と並んで、通時的に新しく生成する複数性にまで言及した。彼女は、通時的な*génération*のなかでの生成を強調するにあたって、特別な語を選んだ。今では「手形を更新するために書き換えること」の意味にしかフランス語で使わない*novation*である。この語によって、通時的ななかで生まれる新しさのあり方を考えたのだ。これは西欧ではまれな発想である。事実、彼女は、世代問題への取り組みについて「これまであまりにも消極的なものが多すぎた」²⁰⁾と述べているから、自分の考えが西欧で例外的なことを知っていた。ただし、それでも、コランのアレント論においては、*novation*の語の使用頻度はかなり低く、彼女の重要なキー概念までには至らなかった。

IV. 私の思想の軌跡—その2・世代関係概念の構築の試み—

①男女関係とちがう世代関係

私は、コランのアレント論第5章を参照しつつ、コランの延長上に、彼女が言及しなかったケアを含む「世話労働」も視野に入れながら、男女関係とちがう世代関係を、次のように考えた²¹⁾。

イ) 水平の男女関係とちがって、垂直の世代関係は、強弱関係ひいては上下関係で成り立っている(コランによれば非対称)。親子関係を世代関係として見たとき、「個人」の出発点である乳児は、世話される側に、ほとんど完全に依存している。世話労働を引き受けるのは、母はもちろんのこと、同等の資格で、まず父、そして乳母、看護師、介護者などがある。人権宣言第1条

の「生まれながらに自由で平等である」の権利は、たしかに、あるかもしれないが、現実には全くちがう依存状態である。介護を必要とする高齢者も依存状態に近づく。現代の寿命の長い「個人」は、その一生を眺めた場合、他者と「自由で平等である」時期はそう長くない。世代関係から眺めたとき、これまでの西欧的な「個人」概念には限界があるとわかってくる。

ロ) 人間関係で、さらには社会関係で、権力が発生する根源には、強弱関係・上下関係ある世代関係から人間は出発するしかないという、この基本的な人間の条件があるのではないか。フランスで合法化されている *autorité parentale* (親権) は、親の側の権力(ときに暴力)の行使があることをあまり考慮していない。これはコランも論じている。

ハ) 世代関係の時間性は、螺旋的に進む時間性である。クリステヴァが「女の時間」でニーチェを引用しつつ述べたような直線的時間性でも、円環的時間性でもない。ひとの一生から眺めた「人類」は、乳児から大人へ、もしかしたら介護を必要とする高齢者へと、螺旋的に繰り返しながら、それでも進んでいく。しかし、その歩みは進歩とは限らない。この螺旋は、前に進むとは限らず、さらに大きく二重に繰り返して、動いていくかもしれない。

二) この時間性の中で、世代継承と世代革新が、いつの間にか、行われていく。日々、継承が行われる、まさにその瞬間に、その場で、革新が萌芽する。継承は革新へと少しずつ移行する。世代関係には、継承と«同時に»革新がある。この同時進行とともに、飛躍や発展がある。世代継承・世代革新という「現実」は、日本でも西欧でもどこでも、同じはずだが、西欧ではその「現実」を切り取って明確に言語化していないだけである。

V. おわりに —日本と西欧—

①西欧の *génération* ・日本の世代

西欧で *génération* (フランス語) ・ *generation* (英語) は、まずもって、ひとつの誕生である。その対立語は、西欧哲学では、*corruption* (腐敗、崩壊…) で、やがて死に至る。つぎに「同時代に誕生した人々」「年齢層」の意味がくる。*génération* の語自体に連続した時間性の含意はあまりない。これに対し、日本語の世代は、「同時代の人々」の意味はもちろんあるが、世代の語自体は継承などの時間性の含意が強い。この含意は、進歩でもなく、永遠でもない²³⁾。

②西欧の時間性の概念

一般的に言って、西欧に時間性の概念があるとしたら、進歩のある線的時間性と、これと並行して、*éternité* (永遠性)、*tradition* (伝統)、*héritage* (遺産相続)、*patrimoine mondiale* (世界遺産)、*filiation* (親子関係)、*généalogie* (系譜) などにかかわる時間性である。後者の時間性のうちには「新生」の萌芽が感じられない。女性差別が続く現状を社会学系フェミニストは「文化の惰性原理」と呼んだ²³⁾。

③日本における世代と種の問題

日本では、世代という語はふつうに使用されるものの、人文科学・社会科学のどの分野でも、私の知るかぎり、理論化の試みはない。日本の女性思想においてもしかり。ある日本のフェミニストは、「母性を問わないフェミニズムはない」と、フランスの二大分裂からは想像できないようなフェミニズムの定義をしたこともあった²⁴⁾。これでは、水平関係と垂直関係を区別して出発する女性思想の理論構築ができない。

日本の哲学では「種」という語を使用した理論化の試みがある²⁵⁾。「種」が世代理論の代わりにしているのかもしれない。「種」の理論化は、「種」を一般的に人間の生物学条件にとどめるフランスでは、女性思想においても考えられない²⁶⁾。

今後は、「女性」を起点にした²⁷⁾日仏比較をしながら、「個」「種」「世代」の概念をめぐる総合的な理論を試みたいと思っている。

注と参考文献

- 1) Annie de Pisan, Anne Tristan, *Histoires du M. L. F.* (『ウーマン・リブ史』) Calmann Levy 1977 (Préface de Simone de Beauvoir pp.7-12) MLF に初めから参加したふたりが渦中で書いた；Françoise Picq, *Libération des Femmes, Les Années-Mouvement* Seuil 1993 著者は MLF に初めから参加していた；Monique Remy, *De l'utopie à l'intégration, Histoire des Mouvements de Femmes*, L'Harmattan 1990 著者はベルギーで運動に参加していた。そのせいで運動が複数形になっている。コランの『グリフ手帖』に参加した；Naty Garcia Guadilla, *Libération des femmes : Le M.L.F.* PUF 1981 著者はスペイン生まれでヴェネズエラにも住んだ、1972年の「女性に対する全犯罪告発集会」で MLF を初めて知ったと序文にある。ほかにも MLF を扱った書物はあるが省く；棚沢直子「フランスにおける女性解放の歴史と現状」『日吉紀要』第20号 1979年 慶応義塾大学工学部 pp.28-59；棚沢直子「フランス現代女性解放運動 M. L. F.」『東洋大学紀要教養課程編』第23号 1984年 pp.139-154；「女のことば」を中心に、簡潔ながら、女性解放の歴史、ポーヴォワール、MLF、イリガライ、クリステヴァ、マルグリット・デュラスなどを語った論考として、棚沢直子「フランスにおける「女のことば」—女性性はあるか—」女性学研究会編『女性学をつくる』勁草書房 1981年 pp.30-54がある。これらの論考は注3) 棚沢『日本とフランスの…』には再録しなかった。
- 2) F. コラン、J-L. ナンシー、J. デリダ他著 棚沢直子、木村信子他訳『サラ・コフマン讃』未知谷 2005年。原書はコラン主宰の『グリフ手帖』新シリーズ第3号のサラ・コフマン追悼号；SARAH KOFMAN, *Les Cahiers du Griff, 3, Descartes & Cie* 1997である。翻訳本の末尾に、コフマン本人から手渡された27冊の哲学的著作を含むほとんど完璧な著作目録がある。
- 3) Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un Minuit* 1977 (棚沢直子、小野ゆり子、中嶋公子訳『ひとつではない女の性』勁草書房 1987年) ならびに *Le corps-à-corps avec la mère* (『母の体に体をよせて』) la Pleine Lune 1981；*Le temps de la différence* (『差異の時間』) Hachette 1989など。棚沢直子『日本とフランスのあいだで—思想の軌跡—』御茶の水書房 2017年の末尾にイリガライの著作目録がある。

- 4) Luce Irigaray, *Speculum, de l'autre femme* (『鏡鏡、他の女について』) Minuit 1974。
- 5) 「ブシケボ近くで運動に参加していたある女性は74年に出版されたイリガライとクリステヴァの本が運動の精髓を盗ったと非難している。」注9)の棚沢、小野「フランスの現代女性思想」『女は世界を変える』p.164からの引用。もともとは当時出版されていた雑誌 *Le Temps des femmes* no.12 été 1981 p.28からの引用である。74年出版の2冊とは、注4)イリガライの『鏡鏡』と Julia Kristeva, *Les Chinoises, des femmes* 1974 (丸山静、原田邦夫、山根重男訳『中国の女たち』せりか書房 1981年)である。注3)棚沢『日本とフランスの…』の末尾にクリステヴァの著作目録がある。
- 6) Association du Mouvement pour les luttes féministes, *Chroniques d'une imposture, Du Mouvement de libération des femmes à une marque commerciale* (『嘘つき年代記』) 1981。商標登録しなかったフェミニスト側がショックさめやらぬうちに出版したから、ページ番号なしの小冊子、出版社名なし、ポーヴォワールの序文つき；クリスティーヌ・デルフィ著 棚沢直子訳「フランス女性解放運動」棚沢直子編『女たちのフランス思想』勁草書房 1998年 pp.261-266。
- 7) *Questions féministes* no.1 1977。
- 8) Luce Irigaray, *Je, tu, nous* Grasset 1990 pp.45-54；Librairie Générale Française Le Livre de Poche 1992 (浜名優美訳『差異の文化のために』法政大学出版局 1993年)。
- 9) 「女性思想」を初めて概念用語として使用したのが、棚沢直子、小野ゆり子「フランスの現代女性思想」女性学研究会編『女は世界をかえる』講座 女性学3 勁草書房 1986年 pp.160-182だった。これは、MLF、デルフィ、フーク、ポーヴォワール、クリステヴァ、イリガライなどをフランスの現代女性思想全体の中に位置づけ、批判し、そこから日仏比較する方向を試みた私の初期の論考である。注3)棚沢『日本とフランスの…』には再録しなかった。J.クリステヴァ著 棚沢直子、天野千穂子編訳『女の時間』勁草書房 1991年の解説 棚沢「クリステヴァの女性思想」でも、この用語を使用している。こちらの論考は、注3)棚沢『日本とフランスの…』に再録した。
- 10) Françoise Battagliola, Danièle Combes, Anne-Marie Daune-Richard, Anne-Marie Devreux, Michèle Ferrand, Annette Langevin, *A propos de rapports sociaux de sexe, parcours épistémologiques* (『性社会関係について、理論構築の行程。』) Centre de Sociologie Urbaine, Recherche effectuée dans le cadre de l'ATP du CNRS 1986, réédition 1990。著者たちのなかでドゥヴルーとコンブに「性的社会関係概念—その起源、構築、利用—」(支倉壽子、井上たか子訳)の題で注6)棚沢編『女たちのフランス思想』pp. 65-116に書きおろしてもらった。この論文の参考文献と末尾の著作リストは、性社会関係社会学の文献が、詳細に記述されている。
- 11) Naoko Tanasawa, "les rapports sociaux de génération : une nouvelle conception ?" (『世代社会関係は新しい概念か?』) in Christine Delphy et Sylvie Chaperon (sld.), *Le Cinquantenaire du Deuxième Sexe* Nouvelles Questions féministes Syllepse 2002 pp.254-258；"Conceptualiser les rapports sociaux de génération : quelle place pour la mère?" (『世代社会関係を概念化する—母の位置はどこにあるか—』), *Les rapports intergénérationnels en France et au Japon. Etude comparative internationale*, Ouvrage coordonné par Alain Bihret et Naoko Tanasawa L'Harmattan 2004 pp.37-58。この論考は日本語に訳して、注3)棚沢『日本とフランスのあいだで—思想の軌跡—』に収録されている(pp. 155-18)；この日仏比較本の共著者ロラン・プフェ

- フェルコルンは、のちに、自著で「世代社会関係」の概念用語を使用している。Roland Pfefferkorn, *Genre et rapports sociaux de sexe* 1^{re} édition 2012 Editions Page Deux, 2^e édition 2013 Ville Mont-Royal, M éditeur (Québec)。
- 12) 実現したのが、注 11) の日仏比較本である。
- 13) 棚沢直子「否定でもなく、讃美でもなく—母からの思想の試み—」『ニュー・フェミニズム・レビュー』第 6 号「母性ファシズム・母なる自然の誘惑」学陽書房 1994 年 4 月 pp.245-253。このエッセイで、介護と育児を総合して「世話労働」なる用語を使用した。当時「ケア」の語はまだ輸入されていなかった。注 3) 棚沢『日本とフランスの…』に再録した。
- 14) 注 2) 参照。
- 15) Françoise Collin, *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt* Odile Jacob 1999.
- 16) Julia Kristeva, *Le génie féminin, I, Hannah Arendt*; Fayard 1999; le livre de poche 2003.
- 17) フランソワーズ・コラン著 伊吹弘子、加藤康子、棚沢直子訳「対話的な普遍に向けて—フランスと日本—近代性との関係のふたつのあり方—」棚沢直子、中嶋公子編著『フランスから見る日本ジェンダー史』新曜社 2007 年 pp.3-18。
- 18) ハンナ・アレント著 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫 1994 年、2017 年。
(Hannah Arendt, *The Human Condition* The University of Chicago Press Chicago & London Second Edition 1998 (1958))。
- 19) ハンナ・アレント著 千葉真訳『アウグスティヌスの愛の概念』みすず書房 2002 年。
- 20) 注 17) p.13。
- 21) 棚沢直子「母の位置—世代社会関係の中で—」『日本とフランスのあいだで—思想の軌跡—』御茶の水書房 2017 年 pp.153-198；棚沢直子「力関係の起源としての世代」中央大学社会科学研究所シンポジウム「ジェンダー・暴力・デモクラシー」報告書（「理論研究」チーム代表 鳴子博子）2018 年 3 月 pp.3-9。
- 22) 棚沢直子「時間性と女たち」注 3) 棚沢『日本とフランスの…』 pp.183-198 も参照。
- 23) 社会学者アラン・ピールとロラン・プフェルコルンによる。
- 24) 水田宗子編『家父長制とジェンダー』学校法人城西大学出版会 2014 年 p.208。
- 25) 田辺元著 藤田正勝編『種の論理』田辺元哲学選 I (全 4 巻) 岩波文庫 2010 年。
- 26) ボーヴォワールが『第二の性』の「生物学的条件」の章で、種の維持を引き受けた女性は、男性のように順調に個になることができないと述べ、またクリステヴァが注 9) の『女の時間』(p.37) で、種の問い直しは現代の大問題であると指摘した以外に、種はフランス女性思想で、私の知るかぎり、問題になっていない。
- 27) 2018 年 3 月 10 日 日仏女性研究学会 35 周年記念ならびに、国際女性デー記念シンポジウム「核の時代の個・種・ジェネレーション—私たちの未来をいかに建設するか—」(日仏会館ホール) で、この問題を論じた。2019 年 10 月発行予定の年報『女性空間』第 36 号にこのシンポジウムを収録予定。さらにこの延長上に種と個の日仏比較本を企画している。

Conceptualiser les rapports sociaux de génération : essai basé sur la lecture de philosophes françaises

Naoko TANASAWA

La lecture de philosophes françaises, telles que Simone de Beauvoir, Sarah Kofman, Luce Irigaray, nous a mené à une réflexion sur les enjeux théoriques du MLF né au sein du mouvement de Mai 68. Dix ans après sa naissance, le MLF a éclaté en deux : d'un côté les féministes soutenant l'universalisme comme S. de Beauvoir ; de l'autre les « non-féministes », et « différentialistes » comme L. Irigaray, qui se donnent pour tâche d'investir dans la recherche du « féminin » ou du « maternel ». Face à cette scission, nous avons commencé à envisager une nouvelle pensée sur les femmes, ni « différentialiste » ni universaliste à l'occidentale. Contrastant avec les rapports horizontaux hommes-femmes, cette pensée se situerait dans les rapports verticaux intergénérationnels, peu explorés jusqu'alors. Ainsi avons-nous essayé de les conceptualiser.

「産む性」をめぐる——生殖と「母性」再考

中 真生

はじめに

「生殖」という語をかりに、妊娠前後から出産後の子どもとの関係まで含めて、また養親になることなども含めて広義に用いることができるとすれば、それは、人の存在のあり方をはじめあらゆることを「生殖」を基点に見直す、新たな視点を私たちに与えてくれると考えている。ただ、しばしば主張され、あるいは混同されるように、「生殖」を重視することは、「母性」を重視することと同じではない。というのも、母性は、女性が「産む」ことを根拠に、さまざまな性の偏りを女性に結び付けることを正当化する装置として機能している面があるからである。そこで本稿は、まず1章で、女性に偏った形で結び付けられている「母性」を二つの観点から批判的に検討した後、2章では、「産むこと」と切り離された「母性」の積極的な側面を取り出し、その意味での「母性」の側面はじつは、性差を超え、産む・産まないの区別を超えて、人々に広く拡大しようのではないかと考えてみたい。言いかえれば、生殖に関しては、性のあいだに、また産む人とそうでない人との間に、はっきりとした境界線は引けないのではないかと、積極的な意味での「母性」の観点から考えてみたい。

第1章 母性の「解体」——「産むこと」と「母性」の結びつきを解く

1. 「産むこと」と「育てること」の連続性としての母性

女性が「産む性」であることと、女性に「母性」があることは、本来同じことを意味しないはずである。言いかえれば、現段階では、生物学的に見て、女性のみが妊娠出産するという事実と、女性（産んだ女性であれ、そうでない女性であれ）に母性が備わっているということは、別々の事柄のはずである。しかし両者はしばしば、無自覚にあるいは半ば意図的に、混同されたり、疑うことなく連続的にとらえられたりする。

そこで本稿では、まずこの曖昧な混ざり合いを解きほぐすために、生殖における性差の核となる部分から出発したい。「核」とは、すでに述べた、現段階では妊娠出産するのは女性のみである、という事実であろう。これが、生殖に関して、たとえ最小限に見積った場合にも、依然として残る性差であると言える。したがって、これが生殖に関わるほかの様々な性差や、それにまつわる諸問題の発生源であることは間違いない。ただ、この核だけならば、現存するそれらの問題の一部がここから生じるのみだろう。別の言い方をすれば、かりにこの点だけならば、（環境などの方を変えることで）性差の影響をごく最小限に抑えることも、もしかしたら不可能ではないかもしれない。あとで見るデルフィの主張を、そのような文脈で解釈することができるだろう。

しかし、出産の前と後で決定的に異なるのは、言うまでもなく、出産後の子どもの存在である。

この子どもの世話を女性に多く結びつけること、結びついているはずと考えること、ここから、生殖の性差にまつわる問題の多くが発生する。女性が産むことそれ自体に比べてはるかに多くの。したがって、「母性」について考え直すには、女性が産むことそのものと、世話を中心とする子どもとの親密な関係が、女性により結び付けられること、このふたつをまずは切り分けて考えなければならぬ。(しかしあとで見るように、単に子育ての負担だけが母性の問題ではないと考えるのだが。)

じっさいに、女性が「産む性」であるとあえて言うとき、意味しているのは必ずしも、女性だけが産む機能を備えているという生物学的事実——先の言葉を用いれば「核」の部分——だけでなく、「産む性」のうちに、子どもの世話をする性ということ、あるいは子どもともっとも緊密な関係を結ぶ性ということも、無自覚に、わずかであっても滑りこませていることが多いのではないか。女性は「産む性」だから、子どもの世話で苦勞したり、仕事が制限されたりするのは仕方がないなどと。ここでは、妊娠出産するのが女性のみであることと、子どもの世話を中心的に引き受けるのが女性であることが、漠然と、無造作に混同されている。

そして、この漠然とした、ときに無自覚な混同を正当化する働きをしているのが「母性」であると言える。別の言い方をすれば、「母性」とは一つには、産むことから育てることを連続させる見方のことである、と言ってよいだろう。そのとき鍵になっているのが、母の子への情緒的結びつきである愛であり、その愛が、産んだという事実に基づいていると考えることである。じっさい、単に「労働」という観点から見れば、女性が苦勞して産んだのだから、その後の子どもの世話は、今度はパートナーが多く負担するという発想になってもよいはずである。でもそうはならず、産んだこととその世話を引き受けることを連続的にとらえる方へと向かわせるのは、産む前後に母子の間に形成された絆を、その後も引き継ぐことが自然だから、あるいは産む者には、産まれた者を愛しみ、守り、育てる能力や傾向が備わっているはずだという考えがあるからだろう。つまり、産んだからには、産まれた子に、他の者の及ばない強い愛着あるいは愛を覚えるはずだと、産むことを根拠に、産む者がますます誰よりも子どもに結び付けられてしまうからくりが、「母性」という視点にはある。次節で見るバダンテールの主張も、このような文脈で解釈することができるだろう。

2. 本能としての母性——バダンテール

バダンテールは『母性という神話』¹⁾で、母性を解体することを目論む。その際、母親が子どもに抱く愛情は本能的なものかどうかという点に母性の問題を焦点化した上で、歴史的な資料を参照しつつ、否定的な結論を導く。母親の子どもへの愛情は彼女も否定しないが、それは他の感情と同じく、人や環境によって育まれたり育まれなかったりするもので、生まれながらにどの女性にも普遍的にみられる本能ではないと考える。その主な根拠として、17, 8世紀のフランスを中心とするヨーロッパで、全階級において普及していた里子(上流貴族ではしばしば乳母の雇用)の実体を挙げる。この時期には、生まれたばかりの子どもを里子に出したり、乳母に預けたりして、産んだ母親自身が手元において育てないことがほとんどだったとする。貧困や、労働の必要など、やむにやまれぬ事情がある場合だけでなく、時間的経済的に自分で育てる余裕のある階級にも広く普及して

いたことから、当時の母親の多くは子どもに関心が薄かったと推論する。そのことは、多くの親が、里親に稀にしか連絡を取らなかつたり、乳母を行き当りばつたりで深慮なしに選んだり、里子に出した先で子どもが亡くなるか障害を負っても、大多数が文句を言うどころか、次に産まれた子を再び里子に出すことをやめなかつたなどの事実によって裏付けられると彼女は考える。たしかに子どもに愛情を注ぎ、関心を傾けた母親はいつの時代にもいるように、この時代にも少なからずいただろうが、子どもに無関心な大多数の母親が、だからと言って現代のように周囲や社会から責められることはなかつたという点が注目に値する。そうだとすれば、これだけ長い期間、大多数の母親に見出すことの困難な「母性愛」は、もはや本能とも、自然とも言えないだろうというのが同書前半部の結論である。

この議論にみられるように、たしかにバダンテールの主要な関心は、母親の子どもに対する愛情に焦点化された母性が本能的なものかどうかという点、そしてそれを否定することに集中していると言える。しかし、このことを別の観点から見れば、彼女は、女性が産むことと、その後の、愛情をもって育てることとの連続性を切断しようとした、とも言えるのではないか。彼女にとっては、出産後数日あるいは数時間で里子に出すことに、産むことと育てることの連続性が自然にあるわけではないことが顕著に表れている。そして、それらを母性という名のもとに結びつける人々にとって連続性の根拠となるはずの母の愛については、子への愛が母に先天的に備わっているから子を育てるのではなく、逆に、子への愛の多くは、手で緊密な関係の中で育てる過程で芽生え、深まるのだと、その自然性、先天性を否定する。このように、バダンテールの主張は、産むことと育てることを結びつけると考えられた愛が後天的であるなら、両者の連続性は必然ではないことになるという主張でもあり、本稿の視点に即して解釈することが可能である。

とはいえ、バダンテールの母性解体の試みはやはり、それが自然ではないことを示すことに一貫して重点が置かれている。また母性を、「子どもへの愛が本能であると考えること」という一点でとらえようとする彼女の見方が一面的すぎるように見えるのは事実である。別の言い方をすれば、母性の問題を、愛とその自然性という観点からのみ見た上で、その自然性を否定する、その後者の作業の方に力の大半が注がれている。いきおい、そもそも母性とは何かを掘り下げて考え、そこには社会的なものも想像以上に複雑に絡み合っていること、また母性には、単に愛という「感情」だけでなく、身体的な次元や、さらには母の存在のあり方が、分かちがたく巻き込まれている側面に考察が届いていないと言わざるを得ない²⁾。

ただ、同書の続く第二部の考察は、近代以降の母性のうちに、社会的なイデオロギーが自然的なもの顔をして忍び込んでいることを指摘するものであり、母性の、自然的と主張される側面だけでなく、社会的な側面もバダンテールの視野に入っていたことはたしかである。とはいえ、母性の自然性を否定できれば、社会的イデオロギーもろとも母性そのものがいずれは崩れ去るはずと、彼女は比較的楽観的に考えていたのではないか。

3. 「自然的なもの」と「社会的なもの」の絡み合いと区別——デルフィに沿って

フランスにおいて、性差を最小限に見積る立場の代表者のひとりであるデルフィは、そうした母

性における、社会的なものの厄介さの方に焦点を当てていると言ってよい。彼女は、自然的事象であるはずの「産むこと」の経験にさえも、社会的なものが分かちがたく絡み込んでしまっていることを指摘する。それと同時に、そのような社会的なものの影響を取り払うことができるとすれば、産むことそれ自体は、本当は、負担でもハンディでもない、あくまでも「中立的な」事象であるとも主張する³⁾。デルフィは、社会構築主義の観点から、月経や出産について次のように言う。

「月経や出産には、身体的で非・社会的な要素があるのは確かだが、同じく社会的な要素もあり、現実のうちで両者は区別できない。たとえば月経は単に身体的な現象ではないのである。[...] 月経の意味は、出血とともに、出血によって与えられるのではなく、あらゆる意味と同様、意識によって、したがって社会によって与えられるのだという認識が不可欠である。/とはいえ、文化は単に、それ自体では意味を備えていない、自然に属する事象に意味を付与するだけではない。社会や文化は、それを通じてその事象が体験される、あるいはむしろ強制的にそこに鋳込まれる(moulé)ような、物質的な形態(forme matérielle)をも付与するのだ。[純粋な] 出産が存在するのではない。[...] すべての状況で、すべての国で同一の「月経なるもの」が存在するのではない」⁴⁾。

私たちがふだん、純粋な身体的事象であると信じ込んでいるものにも、じつは社会の認識や解釈によって作られた側面がすでに紛れ込んでいるのだと、デルフィは指摘する。「多くの人が、身体的事象そのものから免れないかぎり、月経や妊娠・出産の不快感を免れることはできないと考えている」が、そうした見方は、「それ自体としては中立的なこれらの事象を文化が現実のハンディキャップに変えてしまった事実」(1484/265)を見落としている、と言う。そして社会は、故意にそう思い込ませよう仕向けさえする。「社会は、月経や妊娠・出産は身体的事象に由来するということ、すなわち、それらの[本当は]社会的に構築された条件は自然的な条件なのだということを私たちに信じ込ませようと手を尽くす」。というのも、「月経は自然の現象ではなく、構築された現象であるということを隠蔽することが社会にとって利益となる」(1484/265-6)からである。つまり、女性たち自らが、妊娠や出産を、動かしがたい自然的事実に基づくハンディキャップであると、諦めつつ受け入れてくれることは、出産や子育てを女性に進んで担ってほしい社会にとって願ってもいないことなのである。

それでは、女性たちはどうしたらよいとデルフィは言うのだろうか。たとえば『月経』の名のもとに現にすべての女性が経験している現象のうちで、どれが社会的なものなのか、どれが強制的なものなのかということ进行分析しなければ、私たちは社会の思うつぼにはまってしまう」と言う。したがって、まずは、「[女性の社会に対する]闘争は、異なる要素であるのに社会が混同している要素を分離し、区別することにある」(1484/266)と。

この「区別」は、私たちの議論における区別にも通じるだろう。つまり、女性が「産む性」であることと、女性が「母性」をもつこととの区別である。デルフィの見方を借りて言えば、女性が「産む性」であることそれ自体は「中立的な事象」であり、それだけであれば、負担でも、ハンディキャップでもない可能性がある。デルフィが、直接には月経について、「[フランスでは、]自分の月

経を隠さなければならない」、あるいは「[フランス社会の] すべては月経のない人々のために物質的に構想され、作られている」(1483/264)と言うのと同様のことが、妊娠出産に関しても起こっている可能性が大いにある。デルフィも月経を中心に議論を展開しているものの、妊娠出産についてもそのように考えていると言えるだろう。つまり、女性のだけでなく男性も含めた労働環境や、生活様式、社会の規範や価値観が、産むこと、産む性であることを、負担に思わせたり、ハンディキャップに仕立て上げている可能性である。

とはいえ、社会的なものと自然的なものとの混同は、デルフィが言うように、単に身体的な事象に、社会的なものが後から、あるいは外から「意味を付与する」といった表層の次元にとどまらず、身体的な事象であるはずものの体験のされ方のうちに、社会的なものがすでに入り込んでしまっている面がある。つまり、本人は意味を付与される以前のなまの、自然的、身体的事象を体験しているつもりが、その個人的な体験の仕方にすでに、社会的なものが滑り込み、社会が解釈し期待するところの「身体的事象」へと、本人が疑問に思う隙もなく、強制的に「鋳込まれ」てしまっている可能性がある。それほど、自然的なものとの混同は巧妙で、解きがたく、前者に後者が奥深くまで浸透してしまっている恐れがある。具体的に言えば、社会が妊娠出産を、大きな負担、労働やキャリアに影響を与えるハンディキャップと見なし、それをもとに社会環境も成り立っているがために、女性たちは「客観的に」も、それを負担であり、ハンディキャップであるとして、妊娠出産という、じつはすでに社会的に構築された「物質的事象」を、体験してしまっている可能性があるのである。さらには、デルフィは触れていないが、否定的側面だけでなく、後で見るような、妊娠出産の肯定的評価すらも、社会的に作られている側面があるだろう。

だとすれば、母性を「解体」するには、私たちがここまで考えてきたように、単に、「産むこと」と「育てること」を切り離すだけでは十分ではない、ということが分かる。産むこと自体が、社会的(価値観等)に色付けされた「身体的事象」へと「鋳込まれ」てしまっているというのだから。つまり、育てることとの連続性によってだけでなく、産むことそのものがすでに、社会的に形づくられた「母性」に絡め取られている側面があることになる。

では、産むことそのもののうちに食い込んだ母性とはどのようなものだろうか。それは、「母であること」という、その存在のあり方に関わるものと言えるのではないか。それは例えば、母として育てる、母として子どもとどのように接するなどのように、何かを行い、ふるまう以前に、それらも含みつつ、それらの拠って立つ基盤となるような次元である。

4. 「母であること」としての「母性」

それでは、「母であること」という、存在のあり方に関わる母性とは具体的にどのようなものだろうか。まずは日常の場面を手がかりに考えてみる。

私たちはふだん、「母であること」に特別な意味を込めて考えたり、語ったりすることがある。単に生物学的に女(雌)の親であるという以上の意味を込めて。たとえば、妊娠して、出産の近づく女性に、「だんだんお母さんの顔になってきたね」と声をかけたり、出産後、日が経つにつれ、「すっかりお母さんらしくなったね」などと言ったりする。このとき、「お母さんであること」によって、

子ども（胎児）の生物学的な母親であるということではなく、その人の存在のあり方が、母であることを主とするかたちに変化している（しつつある）こと、再編成されている（しつつある）ことが指摘され、確認されているとは言えないだろうか。言いかえれば、その人の今の存在のあり方が、母であることを基盤として成り立っている（現実はどうであれ）と見ようとしているのではないだろうか。

そして、この「母であること」の内容をさらに見てみると、それはその人が、ある子どもにとっての母であるという側面、つまり子どもとの関係が、その人を構成するもののうち、他の諸側面がその上に初めて可能になる基盤を成していること、と言えるのではないか。たとえば、新聞や雑誌などでとり上げられる女性の紹介欄に、「〇児の母」と書かれることがよくある。たしかに男性についても、「〇児の父」と書かれなくてもいいが、××氏には〇才と〇才の子どもがいる（主語がつねに本人）などと書き添えられる方が多いか、少なくともその方がしっくりくるように感じられてしまう。「〇児の母」というのは、その人の経歴が、当人を主語にして書き連ねられた後、そういうこの人は、だれかのお母さんでもあるというふうに、視点を子ども側に移して、そこからその人に向かって関係性によって、改めてその人を見直すことを促す。このように、「母であること」から人を見ることが、その人の見方あるいは認識を刷新してしまうような側面がある。逆に、母であることを外してその人を見るのは、なにか根本的なことを抜かしてしまっているように感じる。男性の場合、「××には〇才の子どもがいる」という方が自然に感じられるとしたら、それは「父親であること」は、母親の場合ほどには、その人の見方を変えるものではない、あるいは母親ほど、子どもとの関係がその存在の根底にあるとは見なされていないから、ととれるのではないか。

このように、「産むこと」という、デルフィが指摘するように本来は「中立的」である自然的事実を、ひそかに「母になること」へと読み替えて、この意味での「母性」へと、つまり社会の価値観や期待、要求などがたくさん込められた「母性」へと、ほぼ自動的に意味を横滑りさせ、あたかも「産むこと」と「母になること」とが等価であるように思わせるからくりが、ここにはある。本当はそれらの間には大きな隔たりがあるにもかかわらず、これが、二つ目の母性の働きだと言えるのではないか。つまり、「産む（産んだ）こと」と「母であること」を分かちがたく縋り合わせた上で、前者の「自然性」に訴え、じつは社会的に形成された後者もまた自明であるかのように見せかける働きである。先に見た第一の働きは、産むことと育てることを連続的に見て、やはり産むことの「自然性」を根拠に、産んだ者が育てる者でもあることを正当化しよう働くのであった。どちらの場合も「母性」は、「産む（産んだ）こと」に結びつき、あるいは溶け込み、その自明性の力を借りて正当性を得ている構造が見て取れるだろう。

「産むこと」を「母になること」へとずらし、二つを同一視する母性の第二のメカニズムにおいては、両者は、互いに正当化し合い、強化し合いながら、産まない者、母でない者を排除する傾向にある。つまり、ある人が「母であること」、言いかえれば、その人が子どもにとって第一の親であり絶対的な心身の結びつきをもっていることは、その人が「産んだこと」によって保証され、逆に、「産むこと」の価値は、それによって「母になる」という事実によって実際以上に高められ、ときに神聖視されてしまう、という具合に。たとえば出産は、それによって「母」へと移行する、人生

で最も特別な瞬間であり、経験した者にしかわからない、女性だけがなし得る偉業、などというふうに。ここから、社会が認めるところの「母」になるためには産むことが必要、産まなくては、と産むことへの過度の幻想や駆り立てが生じ、あるいは産まなかったこと、産むことを経験しなかったことへの「喪失感」を作り上げ、あるいは強めてしまう可能性がある。

男性に関してはそれは、産んでいない自分は、どんなに頑張っても母親＝産んだ者に勝てないのは仕方がない、子どもにとって「二次的な親」であるのは仕方がないと思わせるように働く。あるいは、自分は産んでいないのだから、育児を手伝いはするけれど、産んだ者と同等のあるいは第一の責任者ではありえないと無自覚であっても思い込む。周囲も、母親に対するとときと比べて、男性が父親になったことで、環境やその人の存在のあり方が、決定的に変わったとまではみなさない。だから当の男性の方も、本当はそうではなかったとしても、そのように振る舞うよう強いられる。

第2章 「母であること」としての「母性」の拡大

このように、1章では、日ごろ私たちがほとんど意識していないで用いたり、疑うことなく受け入れたりしている「母性」の働き方を見てきた。それは言い換えれば、産むことと育てることを切り離し、産むことと、子どもの「第一の親」(＝「母」)であることとを切り離して考えることでもあった。そのことは、産む女性も産まない男性などと本質的な違いはないと考えることに通じるだろう。とはいえ本稿は、「産む性」である女性も、実際に産むかどうか、産んだかどうかにかかわらず、男性と同じように働き、才能を発揮し、社会で活躍することができるかと主張するわけではない。また、出産は女性にしかできないけれど、その後の育児は理屈の上では誰にでも担うことができるので、育児という「労働」の総体を、パートナー間で、あるいは公的領域と私的領域とでどのように適正に分配するかを考えるべきだという主張にも尽きない⁵⁾。

1章で見たように、「母性」が、産んだ女性を社会が評価し受け容れるところの典型的な「母であること」へと、自然の名を借りて接続させ、無理にその型にはめようと働くのとちょうど同じように、男性あるいは父親については、社会はその「親であること」の側面を過小評価するように、やはり枠にはめて見る傾向がある。本当は父親にも、1章で見た「母であること」としての「母性」のあり方と同じような存在の再編成が起こっていたとしても、それを見ないよう、受け入れないように働く。あるいはそのような再編成が起こることを妨げるように、少なくともそのようなことが起こらないのは男性には当たり前だと暗黙のうちにみなすよう働く。だとしたら、産む(産んだ)女性を、男性や父親と同じように見なすこと、扱うことは手放しで喜べることではない。それは、現在男性に向けられている偏った見方の弊害を、女性にも「公平に」与えることに過ぎないから。たとえ男性と同じようなキャリアと育児の公平な分担を約束されたとしても。

そこで本稿は、男性側から女性を見るのではなく、逆に、1章で見た「母であること」を手がかりに、この「母」の観点から、父親も、また養親をも見ることができるのではないかと考えてみたい。具体的には、1章で女性との排他的な結びつきから一旦切り離れた「母性」の積極的な側面を掘り出し、それを性に関係なく、また産んだかどうかに関係なく、すべての親や養育者へとひろげることである。それは言ってみれば、産まないことを前提とした人間の生き方に女性も近づける

のではなく、反対に、現在、産んだ人だけに結び付けられている「母性」的側面、つまり、子どもと心身の次元で緊密な関係を結び、その子どもとの関係がその人の存在の基盤を成すような仕方存在することが、父親や養親にもひろげられること、あるいはすでにそのような側面があることに目を向けることである。そしてそれは、女性と男性、産む人と産まない人の間に、さらには、子がいる人といない人の間に⁶⁾はっきりとした境界線などないと見る見方である。

2. 「母性」としての主体

「産むこと」が、育てることや、第一の親＝「母」であることの根拠にならないとしたら、言いかえれば、産んだ者がそれだけで、育てる者や、子どもにとっての第一の親になることを意味しないのだとすれば、産むことに代わって、広義の「生殖」のもっとも重要な核となるのは何だろうか。それは、先に「母であること」に関して見た、「子どもとの関係がその人の存在のあり方の基盤になること」、なのではないかと考える。つまり、性別に関係なく、また自分が産んだかどうかに関係なく、ある子どもにとっての「親」であること、子どもという他者との関係が、その人が何かをしたり、考えたり、感じたりすることに先立ってあり、それらを下支えするような存在の基盤を作り上げているように、存在のあり方が再編成されることなのではないだろうか⁷⁾。

これはレヴィナスの考える主体に通じる見方である。レヴィナスもまた、子どもとの関係によって成り立つ主体のあり方を、性に先立って考察している。(そのときの「子ども」は必ずしも現実の子どもを指しているのではないのだが。)レヴィナスには、以下の引用に表現されるような、繁殖性、または父性(paternité)⁸⁾についての考察がある。まず断っておかなければならないのは、「父性」という言葉によってレヴィナスは、経験的レベルでの男性や男親について記述しているのではなく、そういった性差や、実際に子どもがいるかないかに先立つ主体のあり方について考察しているということである。

「父性とは、私自身との関係、ただし、まったく他人でありながら私である、見知らぬ人との関係である。[…]私は私の子どもを持っているのではない。私はいくぶんか、私の子どもでもあるのだ。ここでは『私は…である』(je suis)”という語だけが、エレア派やプラトン主義の意味と異なる意味をもつ。実存するという動詞には、数他性と超越がある」⁹⁾。

つまり「父性」(「父」であるという私のあり方)とは、たしかに「私自身との関係」であるが、ただその私自身は、私でありながら、私の子どもという他なるものでもあるのだという。したがって父性とは、私と他なるものとの関係というかたちでの、私自身との関係だということになる。別の言い方をすれば、子どもという他なるものとの関係が私自身を形成しており、そうした私のあり方を、レヴィナスは「父性」と呼ぶのである。それは、私自身が私と子どもとの関係そのものであること、言いかえれば、私が他なるものとの関係そのものであることだろう。つまり主体が、他なるものとの関係という、本来抱えきれないはずのものを内に抱えているという、矛盾した事態であると解釈できる。それは私が、自分自身に閉じて成り立っていた自己同一性から、他なるものとの

関係によって成る仕方へと転じることもいえる¹⁰⁾。

このようなレヴィナスの「父性」は、ちょうど本稿が、「母であること」の積極的な側面とみなしているものに相当すると言ってよいだろう¹¹⁾。そして、この他なるものとの関係によって成り立つ主体の考察がさらに突き詰められたのが、『存在の彼方へ』で「母性」(maternité)¹²⁾とも呼ばれる主体であると、大枠では解釈できるだろう。この「母性」(あるいは「母胎」(le corps maternel)(85))は、「同のうちでの他の懐胎」(95)、「私が自分の身体に結び付けられるより前に他なるものたちに結び付けられているあり方」(96)などとも呼びかえられる。父性や母性と名指されるレヴィナスの考察は、先にも述べたように、男性の現実の子どもとの関係や、女性が実際に子どもを妊娠することといった経験レベルの考察ではなく、レヴィナスが一貫して追求した主体のあり方、つまり他なるものへとさらされ、そのことによって成り立っている主体が、「母性」と形容されているのである。言いかえれば、経験レベルでの区別に先立つ、主体のあり方そのものを、「母性」と見ることができると考えていたといえる。それによってレヴィナスが強調したかったのは、他なるものとの関係が自分の自己同一性に先立っており、自己は、本来抱えきれないはずの他なるものとの関係をそれでも内に抱えることによって、自己同一性とこの関係というふたつのあり方のあいだに引き裂かれた存在でもある、ということだろう。

本稿では、こうしたレヴィナスの考察から、「子ども」が他なるものであるだけでなく、子どもとの関係自体が、自分の制御を超えた他なるものでもあること、そしてこの子どもとの関係が自分の存在を成り立たせていること、言いかえればこの関係が、自分の自己同一性を形成する、たとえば思考や感情や行為などの基盤を成していること、これらのことを取り出しておきたい。

3. 生殖の「身体性」から見たグラデーション

それでは、このような「母性」としての存在のあり方は、何によって形成されるのだろうか。1章で否定したように、産んだという事実から自動的に形成されるのではないとしたら。それには、生殖における「身体性」の次元が重要な役割を果たしていると考えられる。身体性の次元とは、身体を経験を重要なベースとしつつも、必ずしも物理的な身体を経験と等しいのではなく、感情や思いや思考も分かちがたく含み込んだ、身体的な存在が丸ごと巻き込まれるような経験のことである。

広義の「生殖」における身体性の次元の核となるのが、妊娠出産の経験であるのはたしかであろう。体内に子を宿している母と子どもとの長期にわたる身体的なつながりは、それだけで強い精神的な愛着も育てやすいからである。しかし、妊娠出産の体験が、親子の絆に必須であるわけでもないし、これらの体験をした者が、必ずそうでない者よりも強く子どもに愛情を感じるわけでも、産んだだけで愛情が変わらず続くというわけでもない。また、妊娠出産の過程と、その後の授乳、抱きかかえ、あやしなどの世話が、身体性のレベルで連続性があるのはたしかであり、このことは過小評価できない面もあるが、それは、出産に続く子どもの世話の過程に、産んだ人とは別の人が入り込めないとか、徐々に他の人が代わって世話を担っていくことができないということを意味しない。また世話という身体性の経験が、産んだ人とそうでない人との両方が関わるという具合に、複雑化しないということも意味しない。

じっさいに、妊娠期から父親もそこに参加しうるし、注意を向けられないだけで、すでに参加している場合も多くある。オリヴィエは、妊娠中から、胎児は父親の声を覚え、匂いを羊水を通じて嗅ぎ取っており、すでに父子の絆は形成されうることを指摘する。そのような、母子の関係に隠れがちな、父子の身体性の次元での関係は、産後の嗅覚、聴覚、触覚を伴う交わりを通じてさらに強められうるという¹³⁾。だとしたら、母子の身体性の次元での関係と、父子のそれとは、複層化して交じり合いながらも別々に育っていきうると言えるだろう。これは父親だけでなく、同じように関わる養父母や養育者にも言えるはずである。

主に欧米で、離婚後に父親が親権や養育権を強く要求する例が増えていること、子どもとの面会が少ないことの苦悩が取り上げられるようになったことは、この身体性の次元での父親の状況の変化を反映していると言えるだろう。逆に、父親の、出産前後でも変わらぬ労働量や労働形態は、父親がそのような身体性の次元での関係を築く機会を奪っている側面があるのに問題にされにくい。さらには、産んだ母親よりも父親の方が、あるいは養親の方が、より子どもとの身体性の次元での関係とそれに基づく愛情が強い場合もある。これは物理的な身体の実験が、存在全体を巻き込んだ身体性の次元の実験とは必ずしも等しくないことの証拠であろう。これらのことから、母親と父親、産んだ人とそうでない人の経験の間には、「母性」を根拠に考えられているようには、はっきりとした境界線が引けないことがうかがえる。しかも、産むという母親の身体での経験が、生殖における身体性の経験の核となっても、それは絶対的な優位性をもつ経験ではないし、産んでいない者がそれを凌駕することも稀ではないのである¹⁴⁾。さらに言えば、他なるものとの関係が自らの存在を成り立たせているあり方の典型のように語られる妊娠期にも様々な相違があるし、この経験は過ぎれば多少とも薄らいでしまうから、産んだ者にとっても象徴的な意味しかないという側面がある。このように、広義の「生殖」の経験の広がりや、産むことを核としつつ、つねに変化するグラデーション状のものだと言えるのではないか。女性と男性、産んだ者とそうでない者の間に、はっきりとした境界線を引くことはできないし、同じひとりの中でも、時間の経過とともに濃くなったり薄くなったりつねに変化しているのではないだろうか。

4. 「母性」としての主体から見る

いま、同じひとりの中でもグラデーションがあると述べたが、より細かく見れば、ひとつの主体は、本当は、産まないことを前提とした「男性的な」主体のあり方（かりにこう呼べるとすれば）と、これまで見てきた（「母であること」としての）「母性」的な主体のあり方が、重なり、絡み合うかたちで混在しているのではないか。このように「母性」的な主体を見たひとりが、クリステヴァだと言えるだろう。

「妊娠は主体の避け目の根源的な試練として現れてくるように思える。それは身体の二分化であり、自己と他者、自然と意識、生理学とことばとの分離と共存である。自己同一性へのこの根本的な挑戦はそのとき、全体性の幻想、ナルシズム的な完結性の幻想を伴う [...]。他方で、子どもの誕生は、子どもがいなかったらめったに出会えないようなひとつの経験の迷路へと母を導く。つ

まり他者への愛である。それは自己や同じような存在への愛でも、〈私〉がそれと溶け合っているような他人への愛（恋愛あるいは性的な情熱）でもない。それは注意深さ、やさしさ、自己忘却のゆっくりとした困難で甘美な習得である。この道程をマゾヒズムも、感情的・知的・職業的人格の消滅もなく完結すること、これが罪悪感から解放された母性の中に探しうる賭け金であるように思われる。母性はそのときことばの強い意味で創造となる¹⁵⁾。

妊娠に象徴される「自己と他者、自然と意識、生理学とことばとの分離と共存」という「身体の二分化」とは、本稿の文脈で理解すれば、産まないことを前提とした（男性的とされる）自己同一的なあり方（「男性的」な視点から成り立つ社会や秩序、言語等を含む）と、他者を産むということに象徴される、他者のためにある母性的なあり方との両方を一身に含み、かつそれらの間に引き裂かれ、引き受けきれないその分裂さえもうちに抱えこんだ、矛盾したあり方と言えるのではないだろうか。このことは、先に見たレヴィナスの主体にも当てはまる。レヴィナスにとっても、自己同一性としてのあり方と、他なるものとの関係としてのあり方は、後者を基盤とし、次元を異にしながらも共存し、主体は両者のあいだに引き裂かれている。

クリステヴァは、このような母性としての主体を、ただちに男性にまで広げることには慎重であるが、しかし、すぐれた詩人をはじめとして、男性が「母なるもの」であるところの「ル・セミオティック」¹⁶⁾に接近し、抱き上げることは可能であり、現にそのようにしてきたと考えており、最終的には、「母性」としての主体はあらゆる主体に開かれているし、そうでなければならぬと考えていると解釈することができる¹⁷⁾。

だとすれば、重要なのは、女性と男性のあいだに、産む者と産まない者とのあいだに、明確な境界線を引いてしまわないことではないだろうか。少なくとも父親はすでに、こうした「母性」的なあり方もしているだろうし、反対に、たいていの母親が、「男性的」なあり方でも存在している。そして何より、性に関わりなく、すべての人がどちらかだけでは生きられず、多かれ少なかれふたつあるいはそれ以上のあり方を交替させながら、内に分裂を抱えながら生きていけると言える。にもかかわらず、私たちは産んだ女性を、他者との関係から成る「母性」的なあり方に、父親や産んでいない人を「自己同一的」なあり方へと故意に振り分け、そのあいだに境界線を見て、安心してしまいがちである。

ヴィレーヌは、「父として、生みの親としての男が社会から隠蔽されてはならない」¹⁸⁾と語り、パルスヴァルの次の言葉に言及する。「母親の生物学的機能は私たちの西欧社会の中では、非常に頻繁に、母親の社会制度上の役割を隠してしまう。[...] 父親に関しては全く逆である。すべては、まるで父の社会制度上の役割 [...] が非常にしばしば、彼の生殖者としての役割を覆い隠してしまっているかのように進行する」¹⁹⁾という言葉である。母親は「産む者」へ、父親は社会的な父として「産（生）まない者」へと恣意的に振り分けられ、そこに限定されてしまいがちということだろう。本当は両者ともに「生む者」であり、かつ社会的な存在でもあるにもかかわらず。

さらに言えば、本稿では立ち入る余裕はないが、「母性」としての主体という観点から見ると、母親と父親、産む者と産まない者とのあいだに境界線が引けないだけでなく、子どものいる人とそ

うでない人のあいだにもまた、はっきりとした境界線は引けないのではないか、と考え進めていく可能性が開けているだろう。レヴィナスにおける「母性」としての主体、自らの身体に結ばれるのに先立って、他なるものと結ばれた主体の考察は、そのように解釈する展望を与えてくれる。私たちが「母性」とかりに呼ぶ、他なるものとの関係から成る主体の観点から、父親をはじめあらゆる人を見ることは、暗黙の裡に典型とみなされている主体のあり方の自明性を揺るがし、その見方を変化させる側面があるのではないだろうか。

注

- 1) Badinter, *L'amour en plus*, Flammarion, 1980 / 邦訳『母性という神話』、ちくま学芸文庫
- 2) じっさい、彼女が同書で「愛」と呼んでいるものは、主に、子どもを育てることを母に動機づける情緒的愛着のことであり、愛の理解としても表面的すぎると言える。それは外から見ても観察しうる程度のものに過ぎず、動物心理学的な視点から人間の母親を見ている印象も与える。
- 3) ボーヴォワールとは異なり、「産む性」であることそのものをハンディとは見ていないと言える。ただボーヴォワールも、生物学的に産む性であることそれ自体よりも、そのことに対する社会の「意味づけ」(signification)こそが、それをハンディに仕立て上げているとも考えている。
- 4) C. Delphy, "Proto-féminisme et anti-féminisme," in *Les Temps Modernes*, 346, 1976, p.1482-3. / 邦訳『なにが女性の主要な敵なのか』、勁草書房、263-4頁(一部改訳[以下同様]、傍線引用者)。以下、本書からの引用は括弧内に頁数のみ記す。
- 5) たとえば日本では上野がそのような主張を展開している。上野千鶴子『資本制と家事労働』、海鳴社、1996年他。この点については次の拙稿を参照。"Some Glimpses at Japanese Feminist Philosophy: In terms of Reproduction and Motherhood," in *Contemporary Japanese Philosophy: A Reader*, ed. John W.M. Krummel, Rowman & Littlefield International, 2019 [刊行予定]
- 6) この最後の「境界」については、本稿の考察の背景につねにありながらも、本稿末尾に示唆するだけでいまだ展開できていない。
- 7) しかしこれは、親はそうあるべきという主張とは異なる。
- 8) この「父性」としての主体を、私たちは、レヴィナス自身の論理に従えば、男性的に形容するよりも、むしろ本稿のように女性的に形容する方が適切であると考え。というのもレヴィナスは、『全体性と無限』を中心に、自己同一的なあり方を批判的な視点から「男性的」(viril)と呼ぶのに対し、他者との関係を内に抱えたあり方を「女性的」(féminin)と呼ぶからである。だからこそ、『存在の彼方へ』では、「父性」の延長線上に、他者との関係の考察がより深められたと言える主体のあり方が、今度は「母性」と呼ばれているのだと考える。レヴィナスの「女性的なもの」や性差については次の拙稿を参照。「レヴィナスにおける『女性的なもの』—性差と主体の二元性—」、『京都ユダヤ思想』、第4号(2)、2015年。
- 9) Lévinas, *Le temps et l'autre*, *Quadrige*, 1947, p.85-6.
- 10) 拙稿「生殖と他なるもの」、神戸大学文学部「紀要」、第41号、2014年、27頁参照。
- 11) ならばなぜ、レヴィナスはそれを、男性を表す「父性」という言葉で言い表したのかという点について

は、ユダヤ思想との関係も含めて丁寧に考察する必要があるが、本稿ではこの点には立ち入らない。
注 8 の拙稿参照。

- 12) Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1974, p.95-7, 99-100 他 以下本書からの引用は括弧内に頁数のみ記す。
- 13) C.Olivier, *Les fils d'Oreste*, 1994, p.86-111 / 邦訳『父親はなぜ必要なのか?』、小学館、112-144 頁。
- 14) これらの点については次の拙稿を参照。「生殖の「身体性」の共有―男女の境界の曖昧さ―」、『理想』、特集：男女共同参画、第.695号、2015年。
- 15) Kristeva, "Women's time," in T. Moi ed., *Kristeva Reader*, Columbia University Press, 1986, p.206 (原題 "Le temps des femmes"、邦訳『女の時間』、勁草書房、142 頁、一部改訳、傍線引用者)
- 16) 「ル・セミオティック (le sémiotique) (前記号態) とは、『詩的言語の革命』で展開されたもので、身体的欲動の場であり、それが抑圧されることによって、「父」の支配する「ル・サンボリック」(記号象徴態) が成立するとされる。「母なるもの」とも呼ばれる。
- 17) レボヴィッチは父親について、実際そのように考える。「クリステヴァによれば、詩人は彼の内部にあるこの抑圧された母的なものの再活性化に手がかりを与える者 [...] のことである。/ 男もまた育児に携わるならば、このような意味生成とその介在の仕方、その疎通に関わりをもち、回帰せずにはおかないこれらの痕跡に無関係ではありえない。[...] 自己のうちにある母なるものの回帰を許しておく詩人のような父親というものも考えられないだろうか。 男が、女の代役をつとめるといった具合に、借り物の持ち場で張り合うのではなく、母の息子として彼自身が受け継いでいる持場で、男たちが私たち女と共に育児に携わるならば (そこに不安と拒絶しか感じない男が多いのだが)、このような母なるものの回帰に喜びを見出すに違いない。これは、[...] 男たち自身の中にあるものを積極的に肯定するという姿勢で実現されるであろう。 M. Leibovici, « D'autres jeux entre papa et maman », in MM, p.91/91-2 頁、傍線引用者。
- 18) Vilanc, « Présentation », in MM, 1986, p.79/71 頁。
- 19) パルスヴァルはさらに続ける。「実際、妊娠、出産、産褥期の男性たちの身体的経験は、無視されるか、完全に笑いの種にされる。」cf. *Le part du père*, Scuil, 1981, p.67-84., 前掲拙稿「生殖の「身体性」の共有」105-6 頁。

Autour du “sexe de la procréation”: reconsidérer la reproduction et la “maternité”

Mao NAKA

Ce n'est pas du tout la même chose de dire d'une part que les femmes sont le “sexe de la procréation”, et d'autre part qu'elles sont le “genre de la maternité”. En d'autres termes, il convient de considérer comme des questions distinctes le fait que seule une femme peut effectivement être enceinte et donner naissance, et le fait qu'elle puisse être “maternelle”. Cependant, il est courant pour les gens de l'ignorer ou de confondre ces deux dimensions, ce qui a donné lieu à divers préjugés à l'égard des femmes jusqu'à aujourd'hui. Par conséquent, afin de réfuter cette vision de la maternité, il est essentiel de distinguer l'accouchement et l'éducation des enfants, mais aussi de séparer l'accouchement des transformations existentielles qu'implique le fait d'être mère et d'entrer dans une relation intime avec son enfant. En conclusion, cette étude montre que la “maternité” – réinterprétée positivement à notre manière – peut s'appliquer plus généralement à toutes sortes de personnes, en dépassant à la fois les différences entre les sexes et la question de l'expérience personnelle de l'accouchement.

バトラーからボーヴォワールへ — ボーヴォワールにおけるジェンダーと両義性の倫理

藤高 和輝

はじめに

「人は女に生れない、女になる」という『第二の性』（1949）におけるシモーヌ・ド・ボーヴォワールの有名な言葉は、60年代に始まる第二波フェミニズム運動においても広く知られ、ときにスローガンのように用いられた言葉でもある。ところで、その『第二の性』を執筆したボーヴォワールはまさに現象学（と実存主義哲学）を主要な方法論とした哲学者である。「人は女に生れない、女になる」という後の時代にジェンダーの言葉で捉えられることになる現象をきわめて早い段階で認識した思想家が依拠したのが現象学であったというこの点は非常に示唆的である。英米圏由来のジェンダー概念が心理学や社会学に出自をもつとすれば、ボーヴォワールの「ジェンダー論」はそれらとは異なる出自をもち、それゆえに、既存のジェンダー概念からは取りこぼされてしまう事象を記述する可能性に開かれているといえるかもしれない。実際、近年では、ボーヴォワールを現象学者として再評価し、彼女の理論を既存の英米圏のフェミニズム理論に汲み尽くせない豊かなポテンシャルを秘めたものとして読み直す研究もなされてきている。

本稿では、ボーヴォワールの思想を現代フェミニズム理論の文脈から照らし出し、その思想に認められるアクチュアリティを素描する試みを行う。ジュディス・バトラーをはじめとした現代フェミニズム理論と照らし合わせることで、ボーヴォワールの理論がある意味で現代フェミニズム理論のある部分を先取りの展開していた点、さらには、現代フェミニズム理論にむしろ理論的な貢献をなす点を浮き彫りにするのが本稿の狙いである。「バトラーからボーヴォワールへ」というアナクロニクな表題を掲げたのはそのためである。

その上で、ボーヴォワールに寄せられる一般的な解釈に反証を加える形で考察を進めたい。その解釈とは第一に、「ボーヴォワールはジェンダーの社会構築性をジェンダー概念誕生以前に明らかにした思想家である」というものであり、第二に「ボーヴォワールは女性の男並み平等を目指した思想家である」というものである。第一の解釈では、ボーヴォワールがセックス（生物学的性差）の自然性に関しては不問に付したとみなされる傾向にあるが、本論第一節及び第二節では、ボーヴォワールはセックスの自然性をも問うた点を示したい。第二の解釈では、ボーヴォワールの主体観は主意主義的なものであり、「自律的な主体」が理想的なモデルとして想定されていると評される傾向にあるが、本論第三節では、ボーヴォワールの『両義性のモラル』（1947）を取り上げ、ボーヴォワールの主体観、及びそこから帰結する倫理思想が「両義性」をモデルとしたものであり、むしろ主意主義や主体の自律性に対して批判的な視座を切り開くものだった点を示す。以上の試みから、本稿ではボーヴォワール思想の現代的アクチュアリティを示すことにしたい。

1 ジェンダーの非自然化

本稿では、「ジェンダー」と「主体」(及びそれに基づいた倫理)という二つの観点からボーヴォワール思想のアクチュアリティをみていく。また、そのような試みを行う上で、ボーヴォワールに対する既存の二つの見方を批判的に検討する。本節及び次節では、(1)「ボーヴォワールはジェンダーの社会構築性をジェンダー概念誕生以前に明らかにした思想家である」という見方を批判的に検証し、第三節では(2)「ボーヴォワールは女性の男並み平等を求めた」という見方に関して批判を加える。

「ボーヴォワールはジェンダーの社会構築性をジェンダー概念誕生以前に明らかにした思想家である」という見方の何が問題なのか、という点は多くのひとにとって疑問だろう。この点についてはまず確認しておかねばならない事柄がある。それは「セックス/ジェンダーの区別(sex/gender distinction)」と呼ばれる区別である。この区別は英米圏を中心としたフェミニズム思想において認められたものであり、とくにジュディス・バトラーが『ジェンダー・トラブル』(1990)で批判的に追求した問題である。

「セックス/ジェンダーの区別」とは、ジェンダーを生物学的な性差を意味するセックスから区別し、セックスに対して「社会的、文化的解釈」という「意味づけ」を施すのがジェンダーである(例えば「女らしさ」や「男らしさ」という見方である。バトラーは『ジェンダー・トラブル』で、「セックスはつねにすでにジェンダーである」と主張することでこの区別そのものの正当性を問い直した。バトラーによれば、この区別の問題点の第一は、性別(あるいは性別二元論)が「自然」として不問にされてしまうことにある。「女らしさ/男らしさ」といった性役割や規範が社会的に構築されたものであるとしても、このような区別において「男/女」の二項そのものは構築以前の「自然」として自明視され、不問に付されてしまう。「オスに生れれば男性になるのが自然である」というのであれば、ジェンダー概念のポテンシャルはかなりの程度削がれてしまうことになるだろう。第二に、「セックス/ジェンダーの区別」はジェンダーの構築が(家父長制のような)ジェンダー抑圧だけでは説明できない点を取り逃してしまう点に問題がある。バトラー以前にはすでにモニク・ウィティッグが明らかにしていたことだが¹⁾、「男/女」というセックスの二元論はそのカップリングである「異性愛」を自然化するものでもある(例えば、学校の教室で生徒を男女カップルの席で座らせることには異性愛を自然なものとして受容させる「隠れたカリキュラム」をみることができる)。性別二元論には異性愛規範が働いており、それゆえ性別を二つに分けることは決して「自然な」操作であるとはいえない。バトラーが「セックスはつねにすでにジェンダーである」と述べたのは、決してセックスの存在を「否定」するためではない。そうではなく、「自然的身体」は社会的な規範や権力を通して認識(=承認)される他なく、またそのような認識論的構造のなかでひとはその身体を生きざるをえないということ、したがって、「自然的身体」を歴史的な認識論的、規範的枠組みから独立させて純粋に認識することはできない、ということにすぎない。

このように、セックスもまた社会的権力(例えば、異性愛規範)のなかで形成されるのであり、したがって、セックスを「自然」とし、ジェンダーをそれに対する「意味づけ」と区別することには意味がない、とバトラーは主張したのである。このようなバトラーの理論は「ジェンダーの非自

然化(denaturalization)」といわれる。

「ボーヴォワールはジェンダーの社会構築性をジェンダー概念誕生以前に明らかにした思想家である」というのが問題なのは、ボーヴォワールはセックスの自然性に関しては自明視したままジェンダーの社会構築性を明らかにした、と多くの場合みなされているからである。サラ・ヘイネマーによれば、これは英米圏のフェミニズム由来の「セックス/ジェンダーの区別」がボーヴォワールの思想に読み込まれたためであると指摘している²⁾。だが、もちろん、ボーヴォワールの時代にはそもそもジェンダーという概念は存在しなかったのであり、それゆえ、彼女が何を目指したかに関してはこういった区別を予め導入しないで解釈される必要がある。

『第二の性』は実存主義の哲学と現象学を方法論としたものであり、決して心理学や社会学をモデルにしたものではない。実際、先に触れたヘイネマーはボーヴォワールの思想を「性的差異の現象学」として捉えることを提案している³⁾。したがって、『第二の性』は「性的差異」を社会的に記述することやその心理学的な本質を分析することを目指したのではない。むしろ、そういった客観的な自明視された判断を宙づりにして、「女」という「性的差異」が「いかに生きられるか」を記述するものだった。

この点で重要なのは、『第二の性』が生物学やマルクス主義経済学、精神分析といったいずれかの方法で「女であること」を決定的に根拠づけることは不可能であることを示した点である。生物学的な次元をはじめとして、ボーヴォワールは「性的差異」を本質主義的に規定することの不可能を明らかにしたのであり、あらゆる還元主義的な説明や因果論を斥けたのである。彼女にとって「身体とは状況である」が、それは身体やジェンダーを生物学や経済的権力、エディプス・コンプレックスといったいずれかひとつの「原因」から説明する還元主義を排し、また言説や身体、アイデンティティといった性の様々な次元をあらかじめ規定することなく、いかに身体やジェンダーが「生きられる」かを論じる開かれた理論的地平を築いたのである。言い換えれば、ボーヴォワールこそ「ジェンダーの非自然化」の端緒を開いた思想家なのである。さらには、彼女の「状況」という概念はのちの「本質主義/構築主義」の「論争」をすでにかわしている、ということができる。「女性なるもの」や「永遠の女性性」をボーヴォワールは実在しないものとして斥けながら、しかし他方で、彼女はある種の女性性(feminité)が事実「生きられている」状況を否定しはしない。「状況」に関する彼女の思考は、「本質主義/構築主義」という二元論よりもより柔軟な思考法を提示しているのである。このように、ボーヴォワールこそ「ジェンダーの非自然化」の端緒を開いた思想家なのであって、むしろ、バトラーの思想はその系譜に連なるものであると考えることができるだろう。次節では、このような観点から、『第二の性』における「女性性」の概念に関して考察したい。

2 「生きられた身体」としての女性性

本節では、ボーヴォワールの『第二の性』における「女性性」について検討するが、その上でまず、バトラーの『ジェンダー・トラブル』における以下の言葉を引くところからはじめたい。

ボーヴォワールの理論は、彼女自身が行った以上の、ラディカルと思える結論を暗に示している。例えばセックスとジェンダーが根本的に別々のものならば、所与のセックスであることは所与のジェンダーになることではないという結論になる⁴⁾。

このバトラーの記述はすでにみたように、ボーヴォワールの思想を「ジェンダーの非自然化」の端緒を開くものとして読解できる可能性を示している。さらに付け加えれば、バトラーが言うように、ボーヴォワールの思想を「セックスとジェンダーが根本的に別々のもの」であることを示したものとして読み直すことが可能ならば、例えば「出生時に割り当てられた性別とは異なるジェンダーを生きる」トランスジェンダーの存在を、その思想は射程に収めているということもできるだろう⁵⁾。

本節で考察したいのは、ボーヴォワールの『第二の性』における「女性性」である。それによって示したいのは、彼女の「女性性」の概念が「ジェンダーの非自然化」の端緒を開いた、という点だけではない。その「女性性」に関する省察は、英米圏を中心に展開している「ジェンダーの非自然化」の議論を先取的に提示しているだけでなく、「セックス/ジェンダー」という用語を基盤にした現代フェミニズム理論が取り逃している点をも浮き彫りにしているのである。

その点を見ていく上で、ヘイネマーの次の指摘を参照することにしよう。彼女によれば、ボーヴォワールの『第二の性』には（英語でいうところの）*femaleness/ femininity/ womanhood* の区別が認められるという⁶⁾。まず *femaleness* であるが、それは生物学的な意味での女性の身体を指している。この *femaleness* に関して、ボーヴォワールは次のように述べている。「「ほんとうの女」であるということは、女の身体をそなえているだけでは（……）十分ではない」（DSI, p. 406）。このように、ボーヴォワールは *femaleness* を「女であること (*womanhood*)」の十分条件とはみなさない。したがってバトラーの言葉を借りれば、「所与のセックスであることは所与のジェンダーになることではない」と敷衍できよう。

それでは、「女 (*woman*)」あるいは「女であること (*womanhood*)」をボーヴォワールはどのように解釈するのであろうか。ボーヴォワールは次のように述べている。「「ほんとうの女」とは、〈他者〉としての自己を受け入れる女なのである」（DSI, p. 406）。「女であること」には、ボーヴォワールによれば「〈他者〉になる」必要がある。したがって、「女であること」とは「〈他者〉であること」と言い換えることができる。だが興味深いことに、彼女にとってこの「〈他者〉になる」という企ては原理的に不可能なのである。なぜなら、女性は社会のなかで「〈他者〉になれ！」と要求されるが、しかし他方で、女性もまた人間主体として「自律性」や「能動性」をもち、それゆえ完全に「〈他者〉になる」ことはできない相談だからである。「男は女に〈他者〉であることを望む。しかし存在者はすべて、どんなに強く自己を否認しても、あくまでも主体である」（DSII, p. 506）。ボーヴォワールにおける「女であること (*womanhood*)」とは女性に対して「〈他者〉になれ！」と統制的に働く規範的理念であるが、その実現が突極的には不可能な社会的理念である、といえるだろう。

この意味でヘイネマーによれば、ボーヴォワールが『第二の性』で問題しているのは、「女性の実存 (*existence of woman*)」ではなく、「女性的な実存 (*feminine existence*)」である⁷⁾。というのは、「女」

ないし「女であること」は(不可能な)理念的産物でしかないからである。実際、ボーヴォワールは、「女」一般を語るのは、永遠の「男」を語るのと同じように無意味である」(DSII, p. 521)と述べている。これに対して、「女性性(femininity)」とはまさに身体的に生きられた「女性的な実存」を指す。ここで重要なのは、ボーヴォワールにおける「女性性」とはいわゆる「女らしさ」といった社会通念上の規範を指すのではなく(あるいはそれだけを指すのではなく)、身体的に生きられたヴァリエーションに富んだ「女性的実存」の総称である、という点である⁹⁾。言い換えれば、ボーヴォワールにおける「女性性」とは、「女であること」という理念の実現に「失敗」した多様な生きたヴァリエーションなのである⁹⁾。

ハイネマーの概念的区別—— femaleness/ femininity/ womanhood ——に従うならば、ボーヴォワールの「女性性」は単にセックスといった生物学的身体のみを示しているのでもなければ、ジェンダーという社会的な規範のみを指しているのでもないことになるだろう。それはそのような状況のなかで引き受けられ、生きられた身体性(embodiment)をも指し示しているのである。この身体性は、セックス/ジェンダーの二元論のなかで見落とされている身体性の相を浮き彫りにしている。セックス/ジェンダーの枠組みにおいて、身体は、生物学的な事実性か、言説的に形成された構築物か、いずれかである、とみなされる傾向にある。だが、ボーヴォワールの哲学はこのような「本質」と「構築」の二元論をすり抜け、そのような二元論のなかで見落とされている身体の相を描き出しているのである。それはメルロ＝ポンティの用語に倣っていえば「生きられた身体」であり、ある状況のなかで「生きられた経験」としての身体性である。ボーヴォワールの『第二の性』のとりわけ第二部「体験」の試みは、このような「生きられた身体」としての女性性の多様な身体的経験を記述したものであるとして読み直すことができるだろう。この点で、『第二の性』は現代フェミニズム理論の盲点を示すものとして、すなわち、現象学的な意味での「生きられた身体」の視座をジェンダー論に導入するテキストとして、むしろ現在改めて再考されるべき視座を投げかけているのである。

実際、「生きられた身体」や「身体性」は、アイリス・マリオン・ヤングをはじめとしたフェミニスト現象学、サラ・アフメッドのクィア現象学、そしてヘンリー・ルービンやゲイル・サラモンらのトランスジェンダーの現象学といった潮流において近年焦点化されているテーマである。これらの議論においてとりわけ扱われているのはメルロ＝ポンティの哲学であって、ボーヴォワールの哲学は十分に活かされているとは言い難い。しかし、彼女の哲学はこれらの議論になにか重要な理論的視座を投げかけているにちがいない。この論点に関しては、筆者自身今後の課題とし、ここでは指摘するにとどめ、今後引き続き深めていくことにしたい。

3 両義性の倫理

ボーヴォワールは『第二の性』において「女とは何か?」と問い、そして「女とは〈他者〉である」と述べた。女性は「男性=人間(man)」という「普遍的主体」の基準から「特殊」な「他者」として差異化され、従属させられる。ボーヴォワールは『第二の性』の第四部「解放に向かって」で、当時の女たちの実存は、一方で男と同様「自律的主体」であることを要求され、他方で相変わらず男に対する「他者であれ」と迫られる「引き裂かれ」の状況にあると述べている。女が「他者」

として強いられる状況を変えるために、ボーヴォワールは手始めに女が自律した経済的主体になることを勧めてもいる。こういった点がボーヴォワールをして「男並み平等」を目指した思想家とみなす論拠になったのかもしれない。

だが、女が「他者」であることを強いられる状況を脱するために、ボーヴォワールは女が男と同様に「自律的主体」たれば良いと本当に考えたのだろうか。否である。むしろ、ボーヴォワールは〈男性＝主体／女性＝他者〉という不均衡をこそ問うたのであり、男性的主体も女性的主体もともに「主体であるとともに他者である」ような世界を要求したのである。したがって、彼女の哲学には、「主意主義」や「自律的主体」といったモデルを乗り越える思想が潜在しているのだ。

およそ1990年代以降、「ボーヴォワール・ルネッサンス」と呼ばれるボーヴォワール再評価の流れが認められる¹⁰⁾。その特徴として、ボーヴォワールの哲学をサルトルからいったん切り離し、他の哲学者との思想的連関から改めて「独自の」哲学者として再解釈しようとする動向や、現代フェミニズム理論において積極的に読み直す動向などが挙げられるだろう。そのすべての議論をフォローすることはできないが、ここでとくに言及したいのはボーヴォワールの『両義性のモラル』（1947）の再評価である¹¹⁾。そこで以下では『両義性のモラル』に即して、ボーヴォワールの「両義性(ambiguïté)」とは何か、そして「主体であるとともに他者であること」とはいかなるものかという点に関して考察したい。とりわけ、『両義性のモラル』が重要なのは、それが後期近代を生きる私たちの倫理を先取的に提示しているように思われるからである。

ボーヴォワールは『両義性のモラル』において、「私たちの根本的な両義性(ambiguïté)を引き受け」(MA, p. 13)るよう促している。両義性とは、自己の意識の「自由」がある状況、ある事実性、ある身体性に拘束されて(engagé)あるという事実由来する。したがって、ボーヴォワールにとって、主体の「自由」の実現はつねに「失敗」ないし「挫折」を運命づけられている。アン・V・マーフィーも述べているように、「ボーヴォワールの両義性の理論の核心にあるのは、人間の実存を印づける本質的な失敗に関する彼女の理解である」¹²⁾。ボーヴォワールの「両義性の倫理」は、人間主体の自律性の限界、その失敗を引き受けるところから出発するのである。

ボーヴォワールのこの倫理思想は彼女自身それが「実存主義のモラル」でもであると述べているように、サルトルらの実存主義哲学とそれほど大きく異なるものではない。実際、ボーヴォワールはサルトルの対自と即自の不一致などの公準を受け入れ、そこから自らの論を展開しているようにみえる。しかしながら他方で、彼女の「両義性」の理論はやはりサルトルの哲学とはやや趣の異なるものである。ソニア・クラックスが注釈しているように、「引き受ける(assumer)」はサルトルやメルロ＝ポンティといった実存主義的現象学者が「自己が状況を引き受ける」というときにしばしば用いる言葉であり、ボーヴォワールもこの実存主義的背景のなかでそれを用いているといえる¹³⁾。しかしながら、クラックスが指摘しているように、「ボーヴォワール的な実存主義は、自由の身体化された(embodied)質から生じる両義性にサルトルよりもずっと注意を払っている。[……] 彼女はまた、(少なくとも初期の)サルトル以上に、人間の実存の本来的に社会的な質に関するかなり陰影のある洞察を発展させており、いかに社会的関係が個人の自由を支え、また同時に排除しもするかを探究している」¹⁴⁾。このように、ボーヴォワールの両義性の理論はサルトル以上に人間的実

存の社会的性格を反映させたものなのである。

このことはとりわけ、ボーヴォワールが他者との関係を記述する際に顕著である。サルトルの『存在と無』では「自他の相剋」が強調されるのに対して、ボーヴォワールにおいては他者との「相互依存」が強調されている。「ひとは、他の人々によって顕示された世界にもとづいてしか、世界を顕示することができない。いかなる投企も、他の諸々の投企との交錯によってのみ自己を規定する」(MA, p. 102)。さらには、この帰結として、彼女の倫理思想は他者との「相互承認」を積極的に擁護するものとして提示されることになる。「自己が自由であることを欲するということは、他の人々が自由であることを欲することでもある」(MA, p. 104)。したがって、ボーヴォワールにヒューマニズムがあるとすれば、それは「自己の自由の実現」と「他者の自由の承認」が同時になされなければならないとする思想である¹⁵⁾。それは「自己の闘争が他の人々の闘争と結合する」(MA, p. 164)ことを求める思想なのである。

だが、彼女のヒューマニズムは、その言葉から一般に連想されるものとはいささか趣の異なるものである。むしろ、彼女のヒューマニズムはいわば脱構築的なそれであり、「ヒューマニズムに批判的なヒューマニズム」である(実際、クラックスはエドワード・サイドの言葉を引いて、ボーヴォワールのヒューマニズムは「ヒューマニズムの名のもとにヒューマニズムに批判的な」ヒューマニズムであると指摘している¹⁶⁾。このことは、ボーヴォワールが次のように問うとき、決定的な仕方でも明らかとなる。すなわち、「人間」のためには、各人のためであろうか？」(MA, p. 161-162)。そして、この問いに対する彼女の答えはノンなのである。なぜなら、「普遍的、絶対的「人間」は、どこにも存在しない」からであり、「人間」にとって有益であるという命題と、この人にとって有益であるという命題とは、相互にかさなり合わない」(MA, p. 162)からである。そして実際には、「結局、有益と見えるのは、いっそう有益である人間のために、あまり有益でない人間たちを犠牲にすることである」(MA, p. 165)。

「人間」と「各人」のこの隔たりは、まさに両義性という人間存在の条件から帰結する。ひとはそれぞれの状況に拘束されてあるからである。そして、ボーヴォワールのこの理解はさらにラディカルな帰結をもたらす。というのは、彼女はこの洞察を「未来」にまで拡張するからである。先の「有益な」の補語は「人間にとって」であったが、彼女によれば、より適切な「補語」は「未来」であり、「未来=来るべきもの」としての「人間」である(MA, p. 166)。だが、ボーヴォワールの議論がラディカルなのは、この未来とても有限であるという彼女の主張にある。「未来に対するわれわれの影響は限定されている」(MA, p. 172)のであり、「この人間の実存は、未来の肯定としてしか、しかも、人間的未来、有限な未来の肯定としてしか考えられない」(MA, p. 173)。したがって、ボーヴォワールにおいて、「人間」の「意味」は絶えず宙づりにされていると言い換えることもできるだろう。人間の普遍性はずねに括弧に入れられるのである。

さらに、ここで注目に値し、彼女の議論により緊張感を与えているのは、彼女が「抑圧的状况」を分析するとき、「抑圧」を決して単数形としては理解していない点である。

こんにちでは、抑圧が一つより以上の相貌をもつという事実から、問題は實際上、複雑にな

っている。アラブの農民は、族長たちによってと同時に、フランス人もしくはイギリスの行政官によって、抑圧されている。二つの敵の内のいずれかと闘わなければならないのか？ フランスのプロレタリアの利害は、植民地原住民の利害と同じではない。どちらに奉仕すべきか？ (MA, p. 128)

一方の自由の実現が他方の自由を「犠牲」にする、そのような複雑な状況をボーヴォワールは執拗に記述している。ボーヴォワールにおいて、この「犠牲」という暴力は私たちにとって不可避であるとされる。「人間」（そして「私たち」というタームはつねに限定づけられており、ある他者を構成的に「犠牲」にしているのだ。したがって彼女にとって、「本来的な道徳」とは「犠牲を拒むこと」でも、「犠牲を否定すること」でもなく、犠牲を構成的なものとして「引き受ける」ものである (MA, p. 137)。

このようなボーヴォワールの『両義性のモラル』は、1960年代以降に始まる「新しい社会運動」を経験していないにも関わらず、後期近代を生きる私たちの倫理を提示しているように思われる。後期近代におけるアイデンティティ・ポリティクスはまさに一面では、「私たち」という同一性が「他者の自由」を傷つける、そのような経験でもあった。それはフェミニズムの文脈に即していえば、ときに「女」という同一性が「女たち」の差異を抹消してしまう経験であった。ボーヴォワールはすでにこのような「自由」を求める運動の隘路を看取しており、それに対して「両義性」という後期近代を生きる「私たち」の倫理を提示していたといえるだろう。この倫理は、ジェームズ・クリフォードのいう「歴史的な「否定的能力」と重なるように思われる。彼によれば、アイデンティティ・ポリティクスの経験を通して培われる「歴史的な「否定的能力」とは、「他者の歴史的な経験に私たち自身が部分的にしかアクセスできないことを自覚する」能力である¹⁷⁾。先にみた「犠牲を引き受ける」倫理とは、まさに「他者の歴史的な経験に私たち自身が部分的にしかアクセスできないことを自覚する」ことを促すものであろう。この点で、ボーヴォワールの「両義性の倫理」は後期近代を生きる私たちの状況を先取的に示しているといえるだろう。その倫理は一方で「自己の闘争が他の人々の闘争と結合する」ことを求めるものでありながら、他方でその限界をも見据えた倫理思想なのである。

したがって、「主体であるとともに他者であること」はボーヴォワールに従えば、「私たちの根本的な両義性を引き受けること」に帰着する。それは、主体の形成に構成的な失敗、自己の自律性の限界を引き受けることである。現代のフェミニズム哲学において、近代的主体、自律的主体を原理としないオルタナティブな主体性を創造することは急務の課題のひとつである（例えばバトラーに即して言えば、「傷つきやすさ (vulnerability)」といった概念がそれにあたるだろう）。ボーヴォワールの「両義性」は明らかにこのような近年のフェミニズム哲学の動向と重なるものであり¹⁸⁾、決して単なる「男並み平等」を求めたフェミニスト思想家」ということはできない。ボーヴォワールは主体の自律性に構成的な失敗や限界の契機を看取しており、それをもとにした倫理を提示したのである。

おわりに

以上、大まかにではあるが、本稿ではボーヴォワール哲学の現代的アクチュアリティを示す作業に着手した。それによって示したのは、第一に、ボーヴォワールの『第二の性』がセックスの自然性をも問い直すものであり、さらには、セックス/ジェンダーの区別から零れ落ちる身体性の問題を指し示していたという点である。そして第二に指摘したのは、ボーヴォワールの『両義性のモラル』に自律的な主体の限界を見据えた倫理思想が認められることであり、それは後期近代を生きる私たちの倫理を示すものとして読み直すことができるという点である。このように、ボーヴォワールの思想は、現代フェミニズム理論の文脈においてもきわめて刺激的な理論的源泉でありつづけているといえるだろう。ボーヴォワールのテキストは、むしろ今こそ改めて読まれるべきテキストなのである。

注

ボーヴォワールの以下のテキストからの引用に際しては次の略号を用いる。DSI : *Le deuxième sexe I: Les faits et les mythes*, Éditions Gallimard, 1976. DSII : *Le deuxième sexe II: L'expérience vécue*, Éditions Gallimard, 1976. MA : *Pour une morale de l'ambiguïté*, Éditions Gallimard, 1974.

- 1) ウィティッグは「セックスは社会を異性愛的なものとして作り出す政治的カテゴリーである」ことを指摘した。Monique Wittig, 1992, *The Straight Mind and Other Essays*, New York; Beacon Press を参照。
- 2) Sara Heinämaa, 1997, "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference," in *Hypatia*: vol. 12, no. 1, p. 20- 39 を参照。
- 3) Sara Heinämaa, 2003, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Rowman&Littlefield Publishers, Inc を参照。
- 4) Judith Butler, 2010, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge Press, p. 200.
- 5) この原稿の元になった、日仏哲学会 2017 年秋季大会シンポジウム「女性と母の哲学の展開：フランス哲学を出発点にして」における発表「バトラーからボーヴォワール、そしてトランスジェンダーの現象学へ」では、ボーヴォワールの思想を「トランスジェンダーの現象学」として読解する可能性を探ったが、その部分に関してはここでは割愛することにした。それは筆者にまだ十分な準備ができていないためである。現在、「トランスジェンダーの現象学」に関して筆者は研究を進めており、ボーヴォワールとトランスジェンダーの現象学との関連に関しては別の機会に改めて論じることにはしたい。
- 6) Sara Heinämaa, op. cit., p. 82.
- 7) Ibid., p. 83.
- 8) シンポジウムでは、棚沢直子氏から、ボーヴォワールの *feminité* は『第二の性』ではハイネマーがいうところの *femalness/femininity/womanhood* の区別はなく、むしろそれらの契機は相互に絡まり合い、錯綜している、とのご指摘があった。実際、『第二の性』の「訳者あとがき」でも、*feminité* が「固定された本性」としての意味合いと、「現実の、具体的な女」としての意味合いの双方の用いられ方が認められると指摘

- されている（シモーヌ・ド・ボーヴォワール、『第二の性』を原文で読みなおす会訳、1997『決定版 第二の性』 事実と神話』新潮文庫、p 554）。ヘイネマーの区別でいえば、前者が femalness や womanhood、後者が femininity といえるが、実際のところボーヴォワール自身は明確にこれらの契機を区別せずに *feminité* を用いていると考える方が妥当だろう。ヘイネマーがわざわざこれらの契機を区別したのは、後述するように、ボーヴォワールの議論から単に生物学的な身体でも言説的構築物でもない身体性を析出するためであり、本稿でもこのようなヘイネマーの試みをさしあたり援用することにしたい。
- 9) ちなみに、この点に関するボーヴォワールの議論は、バトラーの『ジェンダー・トラブル』における議論と共振するものである。バトラーは次のように述べているが、これは以上のボーヴォワールの議論に即して私たちがみてきたことの要約でもあろう。「「現実」になることの失敗、「自然」を身体化することの失敗は、(……) すべてのジェンダーの演技に共通する構造的な失敗であると私は言いたい」(Butler, *op. cit.*, p. 200)。
- 10) Sonia Kruks, 2005, "Beauvoir's Time/Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies," in *Feminist Studies*, no. 2, vol. 31, pp. 286-309 を参照。
- 11) 「ボーヴォワール・ルネッサンス」の流れのなかで『両義性のモラル』がいわば「再発見」されたといえるように思われる。というのは、同書は 1947 年に書かれたものであり、したがってボーヴォワールがフェミニストを自認する以前に書かれたものである。さらにはボーヴォワール自身が後年、同書の価値に対して否定的でさえあった。つまり大げさにいえば、同書は「ボーヴォワール・ルネッサンス」のなかで発掘されなければ歴史のなかでかき消された一冊になっていたかもしれない。『両義性のモラル』はボーヴォワール自身の思惑を超えてまさしく現代において蘇ったテキストだといえるだろう。
- 12) Ann V. Murphy, 2012, "Ambiguity and Precarious Life: Tracing Beauvoir's Legacy in the Work of Judith Butler," in *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*, edited by Shannon M. Mussett and William S. Wilkerson, p. 219.
- 13) Sonia Kruks, 2012, *Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity*, Oxford University Press, p. 33.
- 14) *Ibid.*, p. 5.
- 15) 事実、彼女は奴隷制を引き合いに出しながら次のように率直に述べている。「自由の問題は、他者の問題でないし、私の問題でもない。それは普遍的に人間的な問題である。奴隷に自分の隷属状態を私が自覚させたいと思うのは、私自身が圧制者でありたくないため (……) であり、同時に、あらたな諸可能性が解放奴隷にたいしてひらかれ、また彼を通じてすべての人々にたいしてひらかれるためである」(MA, p. 125)。
- 16) Sonia Kruks, 2012, *Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity*, Oxford University Press, p. 32.
- 17) Clifford, James, 2000, "Taking Identity Politics Seriously: the Contradictory, Stony Ground...", in *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*, eds. Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, and Angela MacRobbie, London: Verso Press, p. 97.
- 18) 例えば、アン・V・マーフィーは前掲した論文 "Ambiguity and Precarious Life: Tracing Beauvoir's Legacy in the Work of Judith Butler" で、バトラーの「傷つきやすさ」とボーヴォワールの「両義性」の共通点を比較検討している。

De Butler à Beauvoir **Genre et éthique de l'ambiguïté chez Beauvoir**

Kazuki FUJITAKA

Cet article examine la philosophie de Simone de Beauvoir dans la perspective féministe contemporaine. Certaines féministes critiquent qu'elle a considéré le sujet autonome comme le modèle idéal et elle n'a pas contesté la naturalité du sexe. Toutefois, cet article tente de critiquer ces vues et suggérer que *Le Deuxième Sexe* de Beauvoir précise non seulement ce qui est le «genre (gender)», mais aussi la fictionnalité du sexe, et que son *Pour une morale de l'ambiguïté* critique le sujet volontariste pour suggérer l'ambiguïté du sujet. Je voudrais ainsi soutenir que la philosophie de Beauvoir est importante dans le contexte du féminisme contemporain.

2018 年春季研究大会シンポジウム 17 世紀の哲学と科学 — デカルトとライプニッツ —

はじめに

香川 知晶

デカルトについては、『デカルト全書簡集』全8巻(知泉書館)が2012年から刊行が始まり2016年に完結したのに続いて、『デカルト 医学論集』(法政大学出版局 2017年)、『デカルト 数学・自然学論集』(同 2018年)、『デカルト ユトレヒト紛争書簡集(1642-1645)』(知泉書館 2018年)が刊行された。これらの翻訳は山田弘明氏の強力なリーダーシップによって実現したものの、これによってデカルトの基本的全集であるアダン・タヌリ版のうち従来未邦訳であった文書はほとんどすべてが日本語に移されたことになる。また、1999年に完結した『ライプニッツ著作集』全10巻(工作舎 1988-99年)の後を受けて2015年から刊行が開始された『ライプニッツ著作集 第II期』全3巻(工作舎)も本年6月に完結した。こうした翻訳の登場はデカルトやライプニッツをめぐる研究の国際的な動向とも無関係ではない。従来注目されることの少なかった文書をテキスト校訂の段階にまで遡ることも含めて検討し、哲学者の全体像に迫ろうとする機運が高まっているからである。もちろん、たとえばデカルトについて新たに翻訳された文書はその哲学の主要著作ではないとはいえるかもしれない。しかし、デカルトの全訳作業の掉尾を飾った『ユトレヒト紛争書簡集』に参加した持田辰郎氏がその「あとがき」で述べているように、新たに翻訳された各種の文書を読めば、「デカルトの人物像は一変する」。もちろん、人物像が一変したからといって、それが直ちに哲学的意味をもつわけではないだろう。しかし、それらの翻訳の登場によって、17世紀の哲学者がどのように哲学を構想し、それが同時代にどのような意味や役割をもったのかを明らかにする手掛かりがえられることは間違いない。さらに、それらの説明は現在の哲学のあり方を考える際にも大きな意義をもつはずである。

ともあれ、国際的な研究動向にも連動する日本における翻訳作業の進行を受けて、17世紀哲学への新たなアプローチの一端を示すために、今回のシンポジウムは企画された。佐藤真人氏は比例と類比の概念に注目することでデカルトの方法を新たに特徴づける論点を提示し、長網啓典氏はライプニッツ哲学における経験的要素の重要性を一連の保健・衛生行政構想を検討しながら具体的に明らかにされた。最後に、酒井潔氏は「通俗哲学」という呼称の内実を明らかにすることで「経験哲学」としてのライプニッツ哲学という新たな見取り図を示すとともにその立場の歴史的命運についても言及された。

なお、本シンポジウムは日本ライプニッツ協会(会長:酒井潔)との共催で開催された。

デカルトのアナロギア —— 知の統一のための比較と類比としての結合的認識法 ——

佐藤 真人 (日本学術振興会特別研究員PD)

1. はじめに

デカルトのテキストにアナロギアという語は頻出しませんが、そのラテン語訳である比例 *proportio* の語はよく見られる。中でも有名なのは『方法序説』第二部で、数学では比例だけを考察すると述べている箇所である¹⁾。そこでは、比例がデカルトの「方法」において具体的にどのような役割を果たしたかは述べられていないが、事物の間の比例を見出す方法と、それに基づいたアナロギア(類比)の方法は、デカルトの哲学では無視できない役割を担っている。この問題を考えるにあたり、同時代のデカルト同様に優れた数学者であり、その宇宙論において、ある意味でデカルトよりも数学と比例概念の役割を重視したケプラーを取り上げて比較したい。同じように数学研究からスタートし、同じように数学的比例を重視しながら、両者の自然学における比例の扱いはきわめて対照的なものだった。

この点に関連するデカルトとケプラーの対比については、既にジャン＝リュック・マリオンやジル・オリヴェオが行っている。オリヴェオは、神が世界を創造するにあたり、「創造のアイデア *Creationis idea*」²⁾としての幾何学的な形象 *figura* を根拠にしたというケプラーの記述に着目した。アイデアは神と人間精神に共通して存在し、一方で神はアイデアを原型として宇宙を形作り、他方で人間精神は同じアイデアに従って宇宙を形象のもとに理解する。このようなアイデアの形象への還元についてのケプラーの記述をデカルトが読み、影響を受けたからこそ、初期の『精神指導の規則(以下、規則論)』では後年とは異なり、デカルトはアイデアと形象を同一視した³⁾とオリヴェオは指摘する⁴⁾。但し、そこからデカルトは神を除外したという留保が付く。つまり、神は我々の知るような数学の真理が「真ではないようにすることができるほど自由であったのと同様、世界を創造しないことも自由」なほど全能であり、したがって「神の力は把握不可能」で有限な「人間知性の限界を超えている」⁵⁾以上、ケプラーが言うように、神が人間と同じアイデアを持ち、そのアイデアに従って創造したということは、デカルトによれば断言は不可能である。この点をのぞけば、オリヴェオが指摘するように、ケプラーの光学を研究したデカルトが、ケプラーのアイデアによる形象論に触発され、そこから神を除外し、人間精神に限定した認識の方法として考察した可能性はあり得よう。

では、本稿の問題である比例や類比の概念において、デカルトがケプラーから影響を受けた可能性は果たしてあるのだろうか。ジャン＝リュック・マリオンは、人間が神を認識するための、神と被造物の「存在の類比」の方法が失われていく歴史上にケプラーを位置づけた。ケプラーによれば、神と人間は同じ数学的真理を持ち、神はそれに基づいて宇宙を創ったのだから、数学的真理を辿れば神の意図を探ることも可能である。この観点から見れば、神と人間はもはや類比の関係にはな

く、同じ真理を軸にした模倣の関係にある。創造のために同じ幾何学の知識に依存しているということでは、人間が神を模倣していると言えるが、人間の側から言えば、神が職人を模倣していると(人間の理解のために) 見ることもできる、とマリオンは指摘した⁶⁾。だがケプラーにとって、神は人間と同じように数学的真理に従属していたと果たして言えるのだろうか、そして人間が神と宇宙を認識するために、類比は必要なかったのであろうか。またデカルトにとっても同様に、類比はもはや「失われた」⁷⁾方法だったのだろうか。この点を探り、ケプラーとの対比で、デカルトの方法における比例と類比の持つ意味を明らかにするのが本稿の目的である。

2. ケプラーの幾何学的宇宙と類比

ケプラーの自然学の目的は、第一作『宇宙の神秘』序文の冒頭が端的に述べている。すなわち、「至高の創造主は、この運行する宇宙の創造と、天空の配列において、ピュタゴラスとプラトンの時代から今日に至るまでよく知られた、あの五つの正多面体を考慮し、惑星の数、比 *proportio*、運動の理法 *ratio* をそれら正多面体の本性に適合させた」(GW I, 9) ことの解明である。このような宇宙の運行についての真理を、「コペルニクスが数学的な根拠に基づいてそうしたように、自然学的、またはそう言ったほうが宜しければ、形而上学的な根拠に基づいて」(Ibid.) 明らかにすることがケプラーの狙いだった。両者の根本的な相違は、コペルニクスが「現象によって、結果によって、ア・ポストエリオリに…確実と言うよりもむしろ幸運な推論によって」発見したのに対し、ケプラー自身は「ア・プリオリに、諸原因から、創造のアイデアから演繹される諸根拠に基づいて非常に正しく確立される」(GW I, 26) ことを示そうとした点にある。コペルニクスは地動説を正しく見抜いたが、それは地動説こそが惑星の動きを数学的により精確に説明できるからだった。数学者として宇宙を見たコペルニクスは、惑星の動きを説明するために数学的な根拠のみを探した。離心円やエカント等の複雑で実在しない幾何学モデルに基づくプトレマイオスの天文学を、地動説というさらに優れた幾何学モデルで覆したコペルニクスは、他方で惑星の一樣な円運動という古代ギリシア以来の幾何学的原理に固執し、結果として実際の惑星の運行を見誤った。ケプラーはコペルニクスの地動説に同意はしたものの、その説には自然学的な考察が根本的に欠落しているのを見抜いていた。そして幾何学を根拠とし、さらにそれを通じた神の目的論を根拠として宇宙の生成を基礎づけつつ、現実の惑星運行を説明するためには、幾何学的な根拠だけでは不十分であり、自然学的な根拠、すなわち運動の作用因の解明が必要と判断したのである。では幾何学の根拠と自然学の根拠は、いかにして折り合うことが可能なのだろうか。

ケプラーにとっての宇宙の幾何学的な根拠とは、デカルトの言うような単なる空間的延長ではなく、それを創った神を反映する幾何学だった。ケプラーによれば、宇宙において神はまず量を創造しようとしたが、三次元的な量を具現化するためには立体が必要なため、曲線と直線を用いた立体こそが実際に初めに創られたものだった⁸⁾。これら幾何学的な創造物は神の完全性を反映しているとは言え、その度合いは異なっている。創造者の完全性を最も忠実に反映しているのは、五個の正多面体と曲線(その最高のものは円)であり、その他の立体と直線は対照的に、被造物の不完全性

をより示すものだった。このような主張はケプラーの独創というより、正多面体の宇宙での構造的役割を語ったプラトンの宇宙論、正多面体は五個しかないことを証明したエウクレイデスの幾何学、円運動を完全な運動と見るアリストテレスの自然学など伝統的な諸理論を基礎とし、クザヌスの反対物一致の説とコペルニクスの地動説を取り入れて改良したもので、ケプラーの独創は、これら多様な説の組み合わせ方にあるだろう⁹⁾。プラトン同様、ケプラーにとっても神は幾何学者であり、創造物である宇宙の構成は幾何学の基礎の上に成り立っていた¹⁰⁾。「数学は自然物の原因である…なぜなら、創造者である神は、物質的に考えられた量そのものに関し、最も単純かつ優れた抽象において、数学を原型archetypusとして永遠に有しているのである」¹¹⁾。原型としての幾何学が宇宙において最も完全に表れたのが、五つの正多面体を入れ子構造とし、それらに内接と外接を繰り返すことでぴったり配置されることになる、六つの惑星の軌道だった。



[図1] 『宇宙の神秘』第二章 (GW I, 26 後)

この「発見」によれば、各惑星の位置と運動は精確に比例している。『宇宙の神秘』は、神の幾何学的アイデアを根拠に惑星の位置と運動を比例理論で説明するもので、ここまでのケプラーの方法はコペルニクス同様、幾何学のみを根拠とし、自然学の確かな根拠を含んではいなかった。正多面体と「高貴な数」(『宇宙の神秘』第十章)にとらわれ、惑星の軌道と正多面体の対応という空想を根拠にしたことで、この時点ではむしろコペルニクスよりも誤っていたと言える。

幾何学に傾き過ぎていたそれまでのケプラー宇宙論を、ティコ・ブラーエの観測データにより経験的な裏付けを得たのが『新天文学』であり、それを基に、宇宙に存在する調和比を音楽のそれと対比して著したのが『宇宙の調和』である¹²⁾。特に、惑星の軌道は円ではなく楕円であること(第一法則)、太陽と惑星を結ぶ線分は一定時間に一定面積を描くこと(第二法則)をケプラーが発見したのは、ティコの精密な観測データに拠るところが大きい。惑星の軌道には一定の幾何学的な比例関係が実在することが、自然学的に証明されたのである。そして宇宙に実在する比例を効率よく見出すためには、すべてを観測する必要はない。既に観測で確認した事物間の比例関係は、他の同様な事物間についても類比analogiaによって考察する方法が有効となる。『新天文学』では、ティコの観測に基づいた類比によるケプラーの推論が随所で展開している。

「他の惑星との類比から…」(『新天文学』第三部23章[GW III, 198]) ; 「このことは自然学的な根拠と他の惑星の類比に合致する」(Ibid. 第三部25章[GW III, 203]) ; 「プトレマイオスの周転

円とプラーエの導円は、太陽の理論とそれほどの類比がある」(Ibid. [GW III, 204]) ; 「他の惑星との類比によって、このことの根拠を太陽の理論に移すことは…」(Ibid. 第三部30章 [GW III, 229]) ; 「この類比によって、すべての惑星、最下位の水星さえも、太陽の力の軌道から免れる物質的な力を持っていることがわかる」(Ibid. 第三部34章 [GW III, 244]) ; 「先の方法からの類比により…」(Ibid. 第四部51章 [GW III, 329]) ; 「先行する日々の緯度の動きの類比からすると…」(Ibid. 第五部61章 [GW III, 386])。

このような類比が可能なのは、宇宙に実在する比例関係を精神が精確に読み取る能力があるからである。宇宙は幾何学的な調和比において成り立っているのだから、ある事物間の比を精確に理解すれば、その知識を他の事物間にあるべき比の認識にも適用できる。この作業が類比に他ならない。そして数学と自然学に留まらず、調和比の思索は「崇高でプラトンの、キリスト教の信仰への相似(類比)であり analogus、形而上学と魂を考える教説に関わる」(『宇宙の調和』第三巻1章 [GW VI, 104])。なぜなら、魂は神の似姿なので、神が宇宙を創るために「存在 ESSE としてではなく生成 FIERI として」用いた「同じ比を至る所に見出して喜ぶ」うえ、その比を模範にして「自らの務めを果たすため、できるだけ自らの身体の動きでその比を表現しようとする」(Ibid. [GW VI, 105]) のが人間の魂だからである。比例を基に宇宙を創った神の似姿である被造物の魂は、比例を見つけるだけでなく、自らも創り、表そうとする。その代表例が音楽であり、『宇宙の調和』は、音楽と宇宙における調和比の対応を示す著作だった。音楽の調和比は、宇宙に原初からある調和比に倣った被造物による作品であり、調和比は宇宙の生成原理であると共に、人間の魂の本性にも合致する事物の構成原理なので、比例を知覚すると魂は喜びを感じる。比例は被造物の本性に共通して実在する原理であり、だからこそ類比は人間の本性に属する認識様式なのである。ケプラーにとって、宇宙の存在の根拠である比例は、同時に魂による認識や表現の根拠でもあり、両者は本来的に対応しているからこそ、類比による宇宙の学知が成り立ち、「類比の糸をたどって自然の神秘の迷宮に入って行く」(Ibid., 第五巻10章 [GW, VI, 366, 20-22]) ことが人間精神に可能になる。数学的比例を考慮することは、宇宙に実在する比例関係を理解することにそのまま通じている。認識上の比例と宇宙における存在の比例は、本質的に一致するのである。

そのような比例の認識に達するため、ケプラーはデカルト同様、方法の重要性を強調する。惑星の変則的な動きを説明する(いわゆる「現象を救う」)ため、プトレマイオスは離心円と周転円を組み合わせて、いわゆる「エカント」という虚構の点を編み出すことで、幾何学上の理論と実際の天体観測との整合を試みた。これは天文学にとって長い間、惑星の見かけ上の逆行運動を理論的に説明できる有力な方法だった。しかしプトレマイオスの方法上の誤りは、天動説を支持したこと以上に、単純であるべき数学モデルを複雑にし過ぎたことと、コペルニクス同様、現象を説明するためにア・ポステリオリに持ち出した自説を論証しなかったことにあった。ケプラーによれば、「方法を理解するのは困難だとしても、この問題を方法なしに探究するのはずっと困難」(『新天文学』, GW III, 156) であって、方法の証明は「ヴィエトのような鋭敏な幾何学者」によってされなけれ

ばならない。それは、幾何学におけるような厳密さが方法に必要なものさしながら、類比を用いて比例や調和を見出すことが、ケプラーの方法には不可欠だからである。そしてケプラーにとって、数学の真実は「中間mediumのうちにある」(Ibid., GW III, 154)。これは比例を重んじたケプラーらしい考えで、のちに見るように、デカルトにも共通して見られるものである。しかしケプラーにとって、幾何学的な証明はそれだけでは充分ではない。「アリストテレスの形而上学、またはむしろ、天の自然学に踏み込み、運動の自然な原因を探究する」(Ibid. 序論, GW III, 20) ことが必要なのだ。幾何学は宇宙生成の根拠であり、惑星運行も幾何学によって示されねばならないが、惑星運行の作用因そのものはあくまで実在の物体による、自然学的なものである¹³⁾。『宇宙の神秘』で純然たる幾何学による空想的宇宙論を唱えたケプラーは、ティコの観測データを基に、『新天文学』で惑星運行の自然学的根拠が幾何学的な比例を示すことを発見した。そして『宇宙の調和』に至り、惑星の公転周期の二乗と太陽からの平均距離の三乗との比例(第三法則)の発見によって、惑星運動の作用因は太陽という物理的な原因にあることを確立した。宇宙には幾何学的な秩序が存在するというケプラーの確信は、これによって自然学のア・プリオリな根拠を得たのである。

宇宙は「どれほどQuantum」のアイデアを基に創られたが、それは「宇宙が最善最美になるよう」、神が量についての最適な「アイデアを宇宙に刻み込もうとした」¹⁴⁾からである。その結果として、宇宙のあらゆる事物の間には比例が存在する。ある事物間の比例を理解すれば、それを類比によって別の事物間へ移し、その比例関係の理解が可能になるのは、比例の根拠がそもそも、神と共に永遠にあるアイデアに存するからに他ならない。ケプラーにとって宇宙に存在する比例は「原型を扱う構築の分野」すなわち万物の造形の根源であり、同時に自然学の原理でもある。ケプラーの目的は初期から一貫して、「永遠の昔から祝福された神聖な知性の中に潜む」正多面体を最高のものとして自然を創った、「図形による物体の創造主」¹⁵⁾としての神の創造の意図を探ることにあった。それは当初の考えとは違った形とはいえ、三つの法則、とりわけ第三法則において、幾何学と自然学のア・プリオリな根拠が交差して現れることをケプラーは解明したのである。

3. デカルトの比例概念の生成と一般的認識法への拡大

ではデカルトにとって、幾何学や比例概念は宇宙の生成原理と言えるのかと言えば、答えは否である。自然学の原理には幾何学または数学しか認めないとデカルトが言うとき¹⁶⁾、一見ケプラーとの共通性を窺わせるが、デカルト自然学の幾何学的原理は、その中で物体の無際限な分割や、多様な形や運動が展開される空間的延長であって、ケプラーの言うような正多面体でも幾何学のアイデアでもなく、そこに比例概念が含まれてもいない。この原理が述べられた『哲学原理』の項の直後に、神の目的の不可知性について述べられているのを見ると、ジル・オリヴァオが指摘するように、デカルトはこの箇所ケプラー批判を念頭においたことは十分に考えられる¹⁷⁾。そして空間的延長という幾何学的原理に基づいて自然を統べる三つの法則の内容とその根拠を見ると、物体は強制されない限り同じ状態を保つとした第一法則、物体間でその運動量の総計は常に保存されるという第二法則はどちらも神の不変性を根拠にし、物体の運動は常に直線に進もうとする傾向を持つとした第三法則は、すべての運動のうちで直線運動が最も単純で瞬間的であるということから、神の単純性

係である」、定義6「同じ比を持つ2量は比例する *ἀνάλογον* と言われる」、定義8「比例 *ἀναλογία* は少なくとも三つの項を持つ」はデカルトの比例概念の核を成していると言えよう。デカルトの独創は、この考えを数学の革新に用いただけでなく、真理一般の探究方法に拡張しようとしたところにある¹⁹⁾。

これについて、「第十四規則」が三通りの説明をしている。一つめは、既知のものから未知のものを引き出すため、前者から後者へ共通観念 *idea communis* を移す操作である。例えば $A=B, B=C, \therefore A=C$ のようなもので、この場合 B が中項または共通観念として A と C を繋げている。このような操作をデカルトは単純かつ明白な比較 *comparatio* と呼び、「人間理性のほぼすべての努力はこの操作を準備することにある」(AT X, 440, 5-6) と言う。一方で、比較すべき事項のうちに共通観念が等しく見つからなければ、単純かつ明白な比較はできない。その場合、共通観念は比較事項の「比例に応じて」(15-16) 含まれているので、比較事項の間に「相等性が明らかに見て取れるように比例を還元する」(18-20) 必要がある。これは未知の事項を x とし、 $x^2 = 9$ というような相等しい比例関係を見出して x を導き出す方程式の概念を示すものである。

比例を用いた比較方法は、このような量的関係だけではなく、色の濃淡や音の高低など、感覚に関わる認識にも適用することができる。「第十二規則」は図形の相違によって感覚の相違を表現する方法を述べているが(AT X, 413, 3-20)、図形は「すべての事物の観念 *idea* を表すことができる」(AT X, 450, 11-12) として、図形と観念を等価にみる考えには、ケプラーの影響の可能性もあり得よう。しかし比例を数や線分で明確に示せる音程とは異なり、色の濃淡や食物の美味といった感覚には、次元 *dimensio* や単位 *unitas* など、比例を考察する際の基準となる共通の尺度 *communis mensura* (AT X, 447, 18-22 ; 451, 22-23) がなく、その比例関係を数や図形で精確に表すことはできない。ここでデカルトは、ケプラーとは異なる独自の比例概念の応用を提案し、例えば色の中では緑色、食物ではパンなど、その種の中で最も普遍的に快いものは「類比 *analogie* によって1対2の比例と名付けることができる」(『人間論』AT X, 158, 16-17) と言う。このように、比例を精確に定められない事物については、ただ「形ある物体とのある種の類比 *analogia* によって」(AT X, 441, 19-20) 認識できるのである。

共通の観念または尺度がある事物間は、ただそれらのみの仲介で、または比例によって両者の関係性を測ることで、単純かつ明白な比較を行うことができるが、それらが存在しない事物間の関係性を測る場合は、類比によってその比例関係を近似的に認識するしかない。比較という同様な操作であっても、明白な比例を基にした単純な比較と類比による比較では、結果として得られる認識の精確性は同様ではないのである。

4. 自然学における比喩と比較としてのアナログア

このうち、前者の明白な比例概念の最も端的な応用例は、デカルトの機械学に見ることができる。これは、例えば10kgのものを2m持ち上げる力は20kgのものを1m持ち上げる力に等しい、という力学に着目し、「結果はそれを引き起こすのに必要な作用に常に比例しなければならない」²⁰⁾ という言明に集約される、古代ギリシア以来の伝統を踏まえたものだった。作用と結果の比例関係を純

粹に幾何学的に考察できる機械学では、このような比例の考察は「唯一の原理」²¹⁾と言える重要な鍵だった。

ところが自然学では状況はもっと複雑で、比例はたとえ見出せるにせよ、単純なものではない。例えば弓と大砲の力についての考察でデカルトは、弓の力は木や空気との比例関係により、大砲の力は火や鉄や火薬との比例関係によって左右されると述べている²²⁾。また、天空を隙間なく満たす微細物質の動く速さは、天空そのものが動く速さに比例すると言う²³⁾。ところが、これらの事物の運動と空気や天空の運動との比例をどのように割り出すか、デカルトは説明していない。他方で、ある物の重さは、地球を取り囲む天空の回転運動がその物を地球へ押し付ける動きに加え、その物の周囲にある物体や空気、微細物質の多様な運動が影響を与えるため、「重さが一定の比に従うことはありそうにない」²⁴⁾とデカルトは言う。重さも運動の一つだが、空気や微細物質などの計測不可能な運動に影響される自然界での運動そのものが、一定の比で表されることは「ありそうにない」のである。このように、比例関係にはありながらも比で表すことはできない自然界の事物の運動を、デカルトはどのように考え、説明を試みたのだろうか。その端的な例は、光の考察に見ることができる。

デカルトは光の作用を説明するのに、しばしば球の運動を例として用いる。球も光線も同様に直線に進む傾向があり（自然法則第三）、物体に出会うと跳ね返ったり進路を変えたりする点も同じである。光を伝達するのは、空間に充満する目に見えない微細物質の作用で、微細物質の動きを知るには球の動きを参考にすればよく、その運動は幾何学的な観点から考えることができる（図3）²⁵⁾。そして『気象学』第八講では、地上から虹の見える角度をきわめて精確に計算している（図4）。そこでも球になぞらえた微細物質の動きを説明しており、光の性質を「微細物質の作用または運動として（comme）」考えると述べている（AT VI, 331, 16-17）。この箇所に対し、王立学院の数学教授モランはcommeの語を「ような」の意で捉え、「すべての比較は異なる事物の間にある」ので、光の作用を、微細物質という異なる物体の動きの比喩によって説明するためにcommeを用いたと解した²⁶⁾。この指摘に対してデカルトは、「あなたはそれ（commeの語）が比較の両項を結び付けるためにしか役立たないことにしようとしている」²⁷⁾と回答し、光を微細物質の作用「として」解すべきことを改めて示した。ここで「比較の両項を結び付ける」とは、モランではなくデカルト自身の語句で、デカルトが比較する両項を結び付けることに関心があったかを示す一端になっている。

同じモラン宛にデカルトは、物体にある知覚し得ない小さな穴を微細物質が絶えず通過するさまを、リンゴを積み重ねた山の間を砂が抜け落ちる比喩（comparaison, AT II, 218, 29）で説明した。これに対しモランは、「あなたは微細物質と物体の穴の間に、砂とリンゴの山の間にあるのと同じ比例proportionがあると言う」（AT II, 419, 8-12）とデカルトの比喩の意図を精確に理解した上で、重さのある砂の落下運動と、重さのない微細物質の運動との比較は無意味だと批判した。この応酬では、微細物質が物体の極小の隙間を通過する様子を、大きな物体の例で解り易く説明しようとしたデカルトと、物体の重さの有無による運動の根本的な違いを指摘したモランとは、議論がそ

もそもかみ合っていないが、微細物質の運動の記述に関する限り、精確なのはモランのほうと言える。ここでは議論の内容そのものより、デカルトとモランの間に比喩 *comparaison* と比例 *proportion* が同義である（そして両者とも *analogia* を語源とする）ことについて、共通の理解がある点に注目したい。その上で両者の応酬は、微細物質の運動を説明するためにデカルトが適用できると主張する比喩（または比例）を、モランは適用できないと見ているという相違がある。そしてこの相違はそのまま、自然学における比喩の使用に関する、両者の埋められない溝をよく示している。

デカルトにとって、比例とは事物を比較可能な関係に置くことであり、比較可能な球または砂と微細物質は比例関係にある。ここでの比例がどのような意味かを考えると、デカルトとモランの間のすれ違いがわかる。デカルトにとってこれらの事物は、空間という延長実体に広がる物体という点で同じである。違いは各物体の様態である形や運動にあるので、それらは空間的延長という共通の尺度によって明白な比例を測ることが可能な関係にある。『規則論』以来の比例概念に則り、幾何学を自然学の唯一の原理と見るデカルトは、モランに対しても、空間的延長による原理上の説明をしているのである。それに対してモランは、重さという、デカルトの自然学の原理では比を表せない現象を持ち出し、デカルトの比較の無意味さを指摘している。両者の言い分はそれぞれに通っているが、問題にしている点が異なるために、議論がかみ合っていないのである。

デカルトにとって、空気や微細物質など不可視の物体の多様な動きが交錯する実際の自然の運動は「事実問題 *question de fait*」であって、それらに対して数学的な計算をするのは「事前に仮定を立てる」やり方にすぎず、実際の「真理から大きく遠ざかり得る」²⁸⁾と考えた。ところが、『屈折光学』の冒頭でデカルトが光の本性を説明するために持ち出す三つの比喩 *comparaison* は、それぞれ光の瞬間性、微細物質の作用、運動が直線に進む傾向という、どれもが「事実問題」ではなく、自然学の原理に関わり、そのままでは知覚が困難なものである。これを棒や葡萄酒や球の動きのような、容易に知覚できるものとの比較で説明するのは、モランへの議論と同様、「第十四規則」が述べた、知覚可能な「形ある物体とのある種の類比」に他ならない。物体における知覚できないもの（本性や様態）と知覚できるものとの違いは、結局は両者の共通尺度である空間的延長の違い、つまり大きさの違いに還元される。したがって、棒や球による比喩は、知覚できないものと知覚できるものの真理の「相等性が明らかに見てとられるように」(AT X, 440, 18-20)、両者を比例に応じて、すなわち知覚できないものを類比によって空間的に拡大して、比較可能にした認識方法である。かくして比較 *comparaison* とは、「自然学上の問題を説明するため、人間の精神が手にしうる最も適切な手段」であり、自然に関して比較で説明できないものは「論証によって偽であるとわかる」²⁹⁾とまでデカルトが言う真理認識法なのである。

5. アナロギアによる非物質と神の認識

このような類比は物質だけでなく、非物質の認識にも適用される。例えば心身合一における能動と受動について考える場合、物質の運動だけでなく、非物質的なものにおいても「運動に類比される何ものか *aliquid motui analogum* が考察されなければならない」³⁰⁾。ここで非物質的なものの例としてデカルトは、能動では意志、受動では知性や視覚を挙げている。能動—受動の関係では、物

体間で見られるのと同様な $a : b$ というような対比が非物質の間でも見られる。つまり、類比は物質・非物質を問わず、事物の関係を認識するために適用できるのである（そして心身合一における能動—受動の問題を、物質と非物質との交錯、すなわち血液や動物精気の運動と「運動に類比される何ものか」 [= 知覚や情念の動き] との関係によって考察したのが、のちの『情念論』である）。

類比によって非物質を認識する方法は、『省察』に付された「第四答弁」でその頂点に達する。そこでは神が自己原因である理由、つまり実在するために他の何ものも必要としない理由を知るために類比が用いられている。

「…本来の意味で言われた『作用因』と『無原因』との間には何か中間的なもの *intermedium*、つまり『事物の積極的な本質』がある。幾何学で大きな円の概念を直線の概念にまで、あるいは辺が無際限にある直線の多角形の概念を円の概念にまで広げると同様の方法で、作用因の概念は『事物の積極的な本質』にまで広げることができる」³¹⁾。

ここで「事物の積極的な本質」とは、一切の否定性から隔絶した、神の完全で広大無辺な本質を指している。神が自身の実在の作用因であることは、神と共通の尺度を持たない被造物には本来理解できない。しかし巨大な円を直線と見るのと同様に、神の広大無辺な力能を「類比によって作用因と関連づけ」（AT VII, 240, 12-13）で考えれば、神の自己原因の根拠を我々も知ることができる。

測り得ないもの、比例関係が判明に示されないものに対して、類比を用いて認識するのは、そこに共通の尺度が無く、中項が割り出せないために「単純かつ明白な比較」（AT X, 440, 10-11）ができない理由による。有限な精神の持ち主が神のような把握不可能な存在を考察するためには、理解し得る尺度を介した類比が不可欠となる。このような「作用因との類比による述べ方のすべて」は、神が自己原因であるという、何ものとも比例も比較も許さない事項を、「我々が気づくように自然の光を導くためにきわめて必要」（AT VII, 241, 16-19）なのである。

ここでデカルトが類比の例として用いたのは幾何学（円や多角形という図形）であり、このような所にも、デカルトにとって類比は数学を起源とする方法であることがよく表れている。なお、この直後にデカルトが本質としての形相因を説明するための拠り所として、アリストテレスの『分析論後書』に言及しているのは示唆的である（AT VII, 242, 16-17）。この書は中項と類比について詳述しており、中でも、類の異なるものを考察する際の類比 *analogia* の有用性を強調した上で、「類比によって同じ事柄は、中項に関しても類比によって同じ中項を持つ」³²⁾ という記述があるのは注目に値する。中項（共通尺度）と類比による認識法を考えるうえで、また神の本質を類比によって考察するうえで、デカルトが類比的方法的な着想をアリストテレスから得た可能性は十分に考えられる。しかしデカルトは例によって、このような影響関係については言及していない。

6. 結びに代えて — 知識の結合法としてのアナロギア

ケプラーにとって幾何学比は宇宙の生成と構造の原理であり、人間は宇宙に実在する比を認識するため、神が宇宙を創ったのと同じ幾何学的アイデアを精神に本来的に備えている。このような神の

幾何学的創造論を基に研究を始めたケプラーは、ティコ・ブラーエの観測データを得て、惑星運行についての三つの幾何学的法則を発見したことで、神による宇宙の幾何学的創造という当初の考えを、多少の修正を迫られたとはいえ、結果的に論証することになった。デカルトにとって、神が創った当初の宇宙は混乱状態か（『宇宙論』第八章）、または大きさも運動も相等しい状態だったか（『哲学原理』第三部47項）、いずれにせよ、神は不変性や単純性など、自らの本性に基づいた自然法則を宇宙の原理として樹立した後は、宇宙の自律的な運行に任せたのであって、幾何学的モデルを基に宇宙を創ったのではなかった。ケプラーの宇宙論をデカルトが承認できない理由は大きく見て二つ考えられる。まず、幾何学は神に創られた真理の一つに過ぎず、それを基に神が宇宙を創ったと断言できる根拠は何も無い。それどころか、神は我々には理解不可能であり、我々と共通の尺度は無いので、神の創造の意図を探ることは決してできない。そして物体の運動は、原理上は幾何学的に考察できるものの、実際には不可視の空気や微細物質の多様な運動によって絶えず相互に影響し合うため、自然界の事物の運動に何らかの比を見出し、相等性が見て取れる比例関係を還元するのは、デカルトにとっては不可能な「事実問題」だった。宇宙は、直線に動く傾向を持つ各物質が多様に相互干渉し、結果として複雑な円運動を天空の随所で行う、渦に満ちた世界なのである。

既に見たように、デカルトにとって比例とは、宇宙に原型や根源として実在するものではなく、人間精神が自身の力で事物間に見出す関係性のことだった。そして、比較するために諸項を繋げる中項や共通尺度を必要とする解析幾何の方法をその出発点としたことで、その対象はまず数や図形で表せるものに限定された。この方法の自然学への応用の一つであるデカルトの力学は、運動の要素、具体的には速さを考慮に入れない静力学 *Statique*³⁹⁾ であり、ライプニッツのような動力学 *Dynamique* ではなかった。デカルトの力学は、滑車や槌子などの動きの幾何学的な考察に絞られているので、様々な運動（特に微細物質の複雑な運動）の混在による動的な要因が静的な考察を許さない、つまり幾何学的な考察ができない天体の動きはその考察対象にならない。卓越した数学者でもあるデカルトの述べる宇宙は、事物の運動に満ちているにも関わらず、それを統べる自然法則は、ケプラーのように数学的に表されることはついになかった。これはデカルト自然学の未発達を示すというよりは、デカルトが自然学で採用した認識方法からの、いわば当然の帰結とも言えよう。

『屈折光学』の冒頭で、光の本性を説明する三つの比喩を挙げるにあたり、デカルトは天文学者に倣うと述べている。曰く、天文学者の前提はほとんどすべて偽や不確実であるのに、観測データのおかげで、多くの確実な結論を引き出すことができている（AT VI, 83, 22-27）。ここでデカルトは、空想的な幾何学的宇宙論から出発したものの、ティコ・ブラーエの「観測データのおかげで、多くの確実な結論」を引き出すことができたケプラーを揶揄している可能性は大いに考えられる。そのような誤った前提から出発する天文学者とは対照的に、デカルトが前提とする比喩は、光の本性を述べているがゆえに確実である。その根拠は明示されていないが、神の本性に基づいた自然法則にあるのは言うまでもない。このような、おそらくケプラーを含む天文学者への批判にも関わらず、デカルトは光学において第一の師はケプラーだったと明言する通り³⁴⁾、『屈折光学』での特にレンズと眼球における屈折の考察について（これはデカルトの比例概念が自然学へ応用されたもののう

ちで白眉と言えよう)、ケプラーの『屈折光学』の論述に類似したところは多く、その光学研究に負うところは大きかったと思われる。

ケプラーやデカルトに引き続き、比例概念がその思想で重要な位置を占めている哲学者はライプニッツと言えよう。ライプニッツはプラトンやケプラーの説を引き継いだのみならず、さらに発展させ、比例(または均衡)は、宇宙の自然的な構造だけでなく、全宇宙を構成する個々の存在(またはモナド)の相互関係にもあることを主張した。その根拠は「神はすべての秩序であり、常に均衡(比例)の精確さを保ち、宇宙の調和を成す」(『弁神論』序文[GP VI, 27]) ことにある。比例は神の完全性に適合するからこそ、個々の被造物は比例を反映し、その結果すべての事物は比例関係にある。その帰結として、「もし結果があるなら、それに釣り合った原因 *cause proportionnée* によってである」(『弁神論』第一部55節[GP VI, 133]) という、デカルトにとっては機械学の原理が、ライプニッツでは存在論と形而上学の根本原理の一つを成し、それだけでなく、悪の問題等の倫理学にまで適用されるのである。実体の「表現が比例していれば(釣り合っていれば *proportionnelle*) 良い…各々が自身の視点の尺度で見、語るのである」(『形而上学叙説』14節[GP IV, 439]) と言えるのは、デカルトとは異なり、そしてケプラーと同じく、ライプニッツは比例を神の視点から語るからで、宇宙に実在する比例または釣り合い、つまりすべての現象の「対応」関係や「結び付き」(ibid., GP IV, 440) を可能にしているのは、それら現象の源としての神だからである。

神の完全性が宇宙の事物の比例関係に見られるとするケプラーとライプニッツに時期的に挟まれ、そのような視点を排除したデカルトは、両者と対比するとむしろ異質に見える。それは前二者が神の創造をいわば解説し、宇宙をその根拠である神の性質に適合させるべく説明する(そして最終的には科学と信仰を合致させる)ことを目的としたのに対し、デカルトはそのような視点を拒否し、宇宙の成り立ちの目的論的な探究は控えたからである。ただ、神の意図は知り得ないが、神の本性については、幾何学を知ると同じ方法を敷衍して知ることができる。類比は存在の中に原理としてあるものではなく、そのままでは明白に知り得ないことを知るための認識手段だった。なぜなら、神のような超越した存在であっても我々は知り得ないわけではなく、むしろ神の知識から自然学の知識まで、すべての知識は「連続的な系列」³⁵⁾を成しているからである。そこで一連の知識を繋ぐ中項または共通の尺度の役割を果たすのは、それらの知識を伸介し、それらの総体でもある人間精神そのものなのである³⁶⁾。

注

- 1) AT VI, 20, 2-4. デカルトの引用は *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery [éd.], Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974; 1996 (AT と略称、続いて巻数、頁数、行数を記載) による。
- 2) 『宇宙の神秘』第二章, GW I, 26. ケプラーの引用は Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, 22 Bände, [éd.] W. von Dyck, M. Caspar & F. Hammer, München, Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; C. H. Beck, 1937sq. により, GW, 巻数、頁数を記す。

- 3) «...figuras vel ideas...»(「第十二規則」AT X, 414, 17).
- 4) Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf, 2005, chap. VI, 3, pp. 291-315.
- 5) *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630, AT I, 152, 20-23; *Ibid.*, 15 avril 1630, AT I, 146, 4-5; *Ibid.*, 6 mai 1630, AT I, 150, 18-19.
- 6) Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Puf, 1981; 1991, I, 10.
- 7) *Ibid.*, p.25, タイトル.
- 8) 『宇宙の神秘』第二章 (GW I, 23)。
- 9) プラトン『ティマイオス』31b-40d; エウクレイデス『原論』第13巻; アリストテレス『自然学』第八巻8章、264b9-265b16; クザヌス『普遍的和合について』; コペルニクス『コメンタリオルス』『天体の回転について』etc.
- 10) プルタルコス『食卓談話集』(*Quaestiones Convivales*, VIII, 2, 1), 718c; ケプラー『宇宙の神秘』第2章, GW I, 26.
- 11) 『宇宙の神秘』第二版、第11章注2 (GW VIII, 62)。
- 12) 「私がティコのもとに来た理由は、まさに同書(『宇宙の神秘』)で公にした私の学説を、ティコの観測結果によってもっと確実に検討するためだった」(*Ibid.* 第二部 16章 [GW III, 153])。
- 13) 惑星を動かす作用因として、ケプラーはギルバートの言う磁力に似た「運動霊 *anima motrix*」という概念を導入し、これが太陽から流出し、惑星の公転を引き起こす力の源になると考えた (GW I, 71; 76; GW III, 23; 24; 28, etc.; 『宇宙の神秘』第二版では「霊」の語を「力 *vis*」に置き換える提案をし、これが天界の物理学の原理と注記しているが [GW VIII, 113, n. 3]、概念の根本は初版から変わっていない)。
- 14) 以上、『宇宙の神秘』第二章 (GW I, 23)。
- 15) 以上、『宇宙の調和』第二巻、序論 (GW VI, 67)。
- 16) 『哲学原理』第二部 §64, AT VIII-1, 78, タイトル。
- 17) G. Olivo, *op. cit.*, pp. 308-314.
- 18) ここで述べる自然法則の内容と根拠は『宇宙論』第7章による。後年の『哲学原理』第二部 (§37-§42) では、第二と第三の法則が入れ替わって提示され、運動量保存の内容も若干異なる。
- 19) 「私はそれ(方法)を他の諸学問の問題にも有益に適用できると期待した」(『方法序説』第二部、AT VI, 21, 25-26); 「もし私が数学の証明にいくらか慣れているとすれば、…それらはおそらく私に真理を偽装させるよりは発見させることを教えたに違いない」(*Descartes à Morin*, 13 juillet 1638, AT II, 201, 2-5) .
- 20) *Descartes à Huygens*, 5 octobre 1637, AT I, 436, 6-7; *Descartes à Mersenne*, 13 juillet 1638, AT II, 228, 23-24.
- 21) *Descartes à Huygens*, 5 octobre 1637, AT I, 435, 22; *Descartes à Mersenne*, 13 juillet 1638, AT II, 228, 10-11.
- 22) *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1638, AT II, 139, 10-11.
- 23) *Descartes à Morin*, 13 juillet 1638, AT II, 215, 28-216, 4.
- 24) *Descartes à Mersenne*, 13 juillet 1638, AT II, 225, 4-5.

- 25) Cf. 「ボールは比 *proportion* において [すなわち BG と BE だけを相互に比較して *comparant*] BE によりも BG に向かってより少なく進む」 *Descartes à Mydorge*, 1^{er} mars 1638, AT II, 18, 17-19.
- 26) *Morin à Descartes*, 22 février 1638, AT I, 543, 7-15.
- 27) *Descartes à Morin*, 13 juillet 1638, AT II, 204, 28-29.
- 28) *Descartes à Mersenne*, 11 mars 1640, AT III, 36, 12-13 ; 21-22 ; 23-24.
- 29) *Descartes à Morin*, 12 septembre 1638, AT II, 368, 6-8 ; 11-12.
- 30) *Descartes à Regius*, décembre 1641, AT III, 454, 10 - 455, 1.
- 31) 「第四答弁」 AT VII, 239, 15-23.
- 32) 『分析論後書』第二巻、第十七章 99a15-17.
- 33) *Descartes à Mersenne*, 13 juillet 1638, AT II, 228, 11.
- 34) *Descartes à Mersenne*, 31 mars 1638, AT II, 86, 9-12.
- 35) 『哲学原理』第四部 §206, AT VIII-1, 328, 29. Cf. 「第一規則」 AT X, 361, 16-18.
- 36) 「私はいわば神と無、あるいは至高の存在と非存在の間の、何か中間的なもの *medium* である」(「第三省察」 AT VII,54, 16-18)。
- 本稿は JSPS 科研費 (課題番号 17J04467・特別研究員奨励費) の助成を受けた研究成果の一部である。

L'*analogia* de Descartes : méthode épistémologique et combinatoire comme comparaison et analogie pour l'unité de la science

Masato SATO

Quoique le mot « analogie » n'apparaisse pas souvent dans le corpus cartésien, l'équivalent latin du mot « proportio » s'y trouve fréquemment. Le rôle de la proportion, à laquelle il faut seulement penser dans tous les problèmes mathématiques, selon le *Discours de la méthode*, n'est cependant pas assez évident dans la méthode générale dont parle Descartes. En effet, la méthode de trouver la proportion entre les choses, et celle d'établir l'analogie fondée sur la première, joue un rôle non négligeable dans l'épistémologie cartésienne.

Pour souligner l'importance et l'originalité de cette méthode, nous la mettrons en contraste avec le concept de proportion et d'analogie chez Kepler, qui apprécie, aussi hautement que Descartes, le rôle de géométrie dans la structure de l'univers. Malgré l'influence très probable de Kepler sur Descartes dans l'optique et peut-être dans l'équivalence entre idée et figure, la conception de proportion (et d'analogie) n'est pas la même chez les deux philosophes. Nous analysons leur différence étape par étape selon trois problématiques suivantes en particulier : 1) le statut des vérités mathématiques à l'égard de Dieu, 2) le rôle de proportion dans la cosmologie, et 3) la causalité poursuivie dans les recherches.

Ainsi avons-nous pour but de clarifier pourquoi et comment le concept de proportion n'est pas le même dans les deux philosophes : celui de Kepler consiste dans la cosmogonie et la structure ontologique à la fois de l'univers et de l'esprit, tandis que celui de Descartes dans l'épistémologie et la méthode pour rapprocher, relier et réunir les connaissances selon leurs rapports mesurés (ou démesurés), bref dans l'*analogia* au sens plein et traditionnel du terme.

ライプニッツにおける観察システムのアイデア ——その保健・衛生行政構想を手引きに——

長綱 啓典

はじめに

17世紀半ばにドイツで計画され、同じ世紀の末期と18世紀初頭に導入された医療行政の要素として、フーコーは以下の四つのものを挙げている。それは、①単なる出生率や死亡率の表よりもずっと網羅的な罹患率の観察システム、②医学の実践と知の規範化、③医者活動を監視するための行政組織、④政府によって任命され、地方の責任を引きうける医学官僚の創設、である¹⁾。

日本ではあまり知られていないが、ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) も医療行政あるいは保健・衛生行政について多くの構想書を残している。それらの中には、フーコーが指摘している近世ドイツにおける医療行政の四つの特徴がはっきりと見て取られる。しかし、ライプニッツが特に重視していたのは観察システム—あるいは、情報集中システムと言うべきかもしれない—の確立であったように思われる。実際、彼の医療行政あるいは保健・衛生行政に関する構想においては、実に多様な文脈において「観察」(observation)の重要性が指摘されている。それだけではなく、それら観察や記録およびそれらから引き出された知見を整理し管理する公文書館のようなものを設立する必要性までも主張されているのである。

本論文では、ライプニッツの医療あるいは保健・衛生行政構想を手引きとしながら、彼が提案している観察システムを概観したい。その過程で哲学と科学の関係にも言及されるであろう。従来、ライプニッツは合理主義者と評されてきた。しかし、それは一面的な評価である。後で見るように、ライプニッツが医療ないし保健・衛生行政構想において観察を重視するということは、とりもなおさずこの文脈においては理性よりも経験が重視されることを意味する。これも後で確認するが、この点において、実はフランシス・ベーコン (Francis Bacon, 1561-1626) 以来の経験主義の伝統に(少なくとも間接的に)連なる側面をライプニッツは行しているのである²⁾。この側面から見ると、ライプニッツはより近代的な公衆衛生学の支持者として私たちの前に現れる。本論文で示したいのは以上のようなことである。

1. 国家の義務としての公衆衛生

1671年の著作「医事に関する諸指示」(Directiones ad rem medicam pertinentes)において、ライプニッツは「健康」(Gesundheit)に関する自身の認識を述べている。

「我々がこれまでこれほどまでに盲目的であったことを、そして我々の気遣いの多くの部分をこの重要問題〔健康〕に向けてこなかったし、いまだに向けていないということを、私は神罰だとみ

なしている。我々は、神聖な事柄についてと同様に、自然的な事柄についての怠惰に比例して悲嘆にくれなければならないし、我々人間は最高の無思慮のせいで自らの浄福に注意しないだけでなく(…)健康にも注意しない、と言うことさえできる」(A VIII, 2, 660)。

ライプニッツの見るところ、健康は極めて重要な案件であるにもかかわらず、それにふさわしい注意がなされてこなかった。

だから、1679年の成立と推定される著作「アジェンダ」(Agenda)において、ライプニッツは身体(と心)の健康を促進するものは切迫して必要なことであり、それをなすことは個人の義務であると述べている(A IV, 3, 896ff.)。

しかし、身体の健康を保持すること、つまり保健や衛生は個人の義務であるだけではない。それは国家の義務でもある。ライプニッツは生涯にわたってこの主張を繰り返している。

1680年の著作「保健官庁設立の提言」(Vorschlag zur Bildung einer Medizinal-Behörde):「心の徳に次いで、官憲(Obrigkeit)³⁾は自らの臣民の身体の健康にも配慮しなければならない」(A IV, 3, 371)。

1688年の著作「皇帝レオポルト一世への進講のための詳細な記録」(Ausführliche Aufzeichnung für den Vortrag bei Kaiser Leopold I.):「ポリツアイ(Polizei)⁴⁾に属するのは徳、健康、快適、尊厳である」(A IV, 4, 76)。

1704年の著作『人間知性新論』(Nouveaux eesais sur l'entendement humain):「実際私は、行政(police)⁵⁾のこの部分[医学]は、統治する者にとって、徳の対象に次いで、最大の関心の対象になるはずであり、人々が今よりもずっと賢明になりはじめ、お歴々が自分自身の幸福のためにその富と権力とをよりよく用いることを学べば、良き道徳もしくは良き政治の最大の収穫のひとつは、私たちにより良き医学をもたらすということであろう、と思います」(A VI, 6, 387)⁶⁾。

臣民の身体の健康を保持することが国家の義務の一つであるということは、ライプニッツにおける「福祉」(Wohlfahrt)の概念からも導き出されうるように思われる。1680年の著作「社会の分類」(Divisio societatum)を見てみよう。それによると、共同体とは共同目的のための多くの人々の結合である。そして、最も完全な共同体とは普遍的にして最高の幸福を目的とするものである。したがって、最も完全な共同体としての国家の目的は人民の一般的な福祉である(A IV, 3, 907)⁷⁾。ところで、当時の福祉概念には「健康」(Heil; Wohlergehen; Gesundheit)という意味が含まれていた⁸⁾。そうだとすれば、保健・衛生も国家の目的の一つであることになる。当時のドイツの国家論者たちと同様に、ライプニッツもそのように考えていたはずである⁹⁾。なお、そうした保健・衛生行政を実際に引き受ける主体は、「保健官庁設立の提言」において「保健官庁」(Collegium Sanitatis)と呼ばれているものである(A IV, 3, 373)。

2. 行政措置の一つとしての「観察」

では、保健官庁が引き受けるべき行政措置として、どのようなものが考えられているだろうか。ライブニッツはそのつど様々な提案をしているが、例えば「保健官庁設立の提言」においては、保健官庁が引き受けるべき行政措置として、以下の四つの業務が挙げられている。すなわち、①食餌の監督、②ペスト対策、③保健官庁の議事録公文書へ健康事項とそれに関連する事柄を記録すること、④自然・人間・健康に関わる実験や観察や発明を登録し、インデックスを作成すること (A IV, 3, 380ff.)。

これらの行政措置とフーコーが指摘する近世ドイツにおける医療行政の四つの要素との間にかなりの一致が見られることは明白である。ここでは、フーコーの言う観察システムに関する行政措置にだけ話を限定する。これらの行政措置のうち、観察の概念が多く用いられるのは②③④の文脈においてである。以下、これらの文脈それぞれにおける観察の対象や方法について確認する。

3. ペスト対策の文脈における観察

ペスト対策に関するライブニッツの見解は、1681年の著作と目されている「ライブニッツからエルンスト・アウグスト公へペスト対策の提言」(Leibniz für Herzog Ernst August(?). Vorschläge gegen die Pest) において集中的に述べられている。この著作のいくつかの箇所では観察の概念が用いられている。通常、この概念は自然的事象を理解するために観測したり、データを収集したり、そこから何らかの結論を導き出したりすることを意味する。ところが、本著作においては、それとは別の意味においてこの概念が用いられている。

「騎兵と見張りという手段でもって、ひとは複数の疑わしい場所を分断して、それらの場所のうち最も近いところを観察すべく努めるだろう」(A I, 3, 132)。

「そのためには、各地の行政官に対して規律・命令を与えて、その場所の入口を少なくともまず観察する手段があるかどうか認識させなければならない」(A I, 3, 133)。

どちらの箇所についても、観察の概念は「監視」と同様の意味で用いられているとみなすことができる。これは観察概念の特殊な用例とみなすべきであろう。ライブニッツの保健・衛生行政構想において用いられる観察の概念は多義的なものなのである。

ところで、フーコーは近世におけるペスト対策の一般的特徴をいくつか挙げている。

「町はいくつかの地区に分けられ、各地区は特別に任命された者の責任下におかれること。この地区主任の下に検査官がいて、日中は通りを見回ったり、通りの外れにも目を配ったりして、誰も家から出ていないかどうか確認することになっていた。それは町を区分けして管理する全体監視システムであった」¹⁰⁾。

「道路や地区の検査官は自分が見たものすべてについて、詳しい報告書を毎日、市長や町長に提出すること。こうして全体監視システムだけでなく、情報集中システムも用いられた」¹¹⁾。

これは私の見解であるが、この全体監視システムと情報集中システムも、フーコーの言う観察システムの一部をなすものであろう。また、「ペスト対策の提言」の中にははっきりと書かれているわけではないが、以下に見るようなライブニッツの観察システム構想から推測すると、監視という特殊な意味における観察の結果も記録され、健康事項に関わる重要なデータとして総合文書保管局に収められることになるはずである。そうであるならば、監視としての観察も情報集中システムの一部であり、それゆえまた観察システムの一部でもあるとみなすことができよう。

4. 収集の対象としての観察

保健官庁の議事録公文書へ健康事項とそれに関連する事柄を記録することという文脈においては、様々な観察を収集すべきことが強調されている。収集の対象は、①医学上の観察、②統計的な観察、③箴言という形で表現される観察、この三つに整理されることができるようと思われる。以下では、これらについて順に見ていく。なお、この文脈における観察の概念は、自然的な事象を理解するために観測したり、データを収集したり、そこから何らかの結論を導き出したりすることという一般的な意味で用いられている。

4-1. 医学上の観察

「医事に関する諸指示」において、医学上のあらゆる観察を収集することをライブニッツは要求している。

「これまでに見出されてきた医学上のあらゆる実験と観察 (observatio) が利用されなければならない。それらがあらゆる著者たちから集められ、一つの秩序へともたらされなければならない」(A VIII, 2, 651)。

収集されるべき、あるいはなされるべき実験と観察として、ライブニッツは実に様々なものを挙げている。その中には近代的な医学の成立に結び付くような実験と観察も含まれている¹²⁾。ここでは、「近代的」ということで、ライブニッツの時代に至るまで医学上の権威であったガレノス (Galenos, 129?-199) 流の体液病理学説や解剖学から遠ざかるものであることを意味している。そうした実験と観察として三つのものだけ紹介しておきたい。

ライブニッツはサントーリオ・サントーリオ (Sanctorio, 1561-1636) の実験と観察に触れている (A VIII, 2, 650)。これはガレノス流の体液病理学説から遠ざかるものである。サントーリオ以前は、体温は環境の気温に応じて変化すると考えられていた。ガリレオ・ガリレイ (Galileo Galilei, 1564-1642) はすでに測温器を作製していたが、サントーリオはガリレオの原理を応用し、尺度を記した管を患者の口に挿入するか、手で握ることで体温の測定を行った。この方法により、

サントーリオは人間の体温には正常な範囲があることを初めて発見したのである。サントーリオは測温器を改良するだけでなく、脈拍を測定する「脈拍計数装置」も考案した。さらに、サントーリオは1614年に『医学静力学について』(De statica medicina, 1614/1619?)と題する書物を出版している。そこにはサントーリオの30年にわたる実験の記録が記されている。サントーリオは計量椅子を設計し、自身が摂取した食事と飲み物、排泄物の重量を計測した。ライプニッツがサントーリオのことを評価している点も、測温器、脈拍計、計量椅子のような道具を用いながら事象を数量的に精密に把握しようとする点であるように思われる。

また、ライプニッツはあらゆるものの色をリグナム・ネプリティクムの試金石で検査することを要求している(A VIII, 2, 652; 654)。これも体液病理学説から遠ざかる発想である。リグナム・ネプリティクムとは、指示薬として用いられるメキシコ産の木材のことである。それをを用いて色の変化を観察すべきことが要求されているわけである。これはもちろん身体物質の化学的な探求を意味するのであるが、シュトルクによると色を観察すること自体が新しいわけではない。色の観察、とくに尿の色の観察は、体液病理学においてもなされていた。しかし、そこでは未加工の尿において発生する色だけが観察されていた。ライプニッツが要求しているのは試薬を用いて様々な色を呼び起こすことである。ここが近代的な点である。他にもライプニッツは尿や血液といった身体物質の蒸留や加熱も要求している。これらも化学的な探求の一環とみなすことができる。このような医化学的な発想も医学の近代化に資するものである¹³⁾。

ガレノス流の解剖学は極めて精密なものであったが、当時、人間の死体を切断することは教会によって禁じられていたので、彼が実際に調べることができたのは動物に限定された。そのため、ガレノスは多くの誤りを記述することになった。しかし、14世紀のはじめにはイタリアのボローニャ大学の教師モンディーノ・デ・ルッツィ(Mondino dei Luzzi, ?-1326)が人体の公開解剖を行う許しをバチカンから得た。これによって後進の解剖学者に道が開かれる。レオナルド・ダ・ヴィンチ(Leonardo da Vinci, 1452-1519)は約30体の人体を解剖し、750枚の解剖図を残した。しかし、それらがレオナルドの生前に公表されることはなかった。その数十年後、1543年にアンドレアス・ヴェサリウス(Andreas Vesalius, 1514-1564)が『人体の構造(ファブリカ)』(De humani corporis fabrica, 1543)を発表することになる。ヴェサリウスは観察から直に学ぶことを好んだ。そのため、ガレノスのモデルといくつかの領域で対立することとなったという¹⁴⁾。ライプニッツは「医事に関する諸指示」においてはヴェサリウスの名を直接的には挙げていない。しかし、ライプニッツは動物の生体・死体解剖に並んで人間の死体解剖をも要求している。これは権威ではなく経験的な観察を重んじることを意味しているであろう。

以上のように、ライプニッツは近代医学の形成に資するような実験や観察の結果をも収集することを要求していたのである。

4-2. 統計的な観察

統計的な観察の収集もライプニッツによって要求されている。そうした観察として、ライプニッツは差し当たり「死亡表」(bills of mortality)についての観察のことを考えている。

死亡表を統計的な目的のためにはじめて用いたのは、ジョン・グラント (John Graunt, 1620-1674) である。1662年、その著書『死亡表に関する自然のおよび政治的諸観察』(Natural and Political Observations upon the Bills of Mortality) が出版された。その内容は死亡統計に関わるものである。

グラントがこの著書においてなしている観察は人口現象を数量的に研究し、その量的規則性を把握しようとするものである。また、彼はフランシス・ベーコンの哲学に従い、スコラ的な思弁を峻拒する。これらの特徴に基づいて、グラントは近代統計学の機軸をなす数量的方法の先駆をなすものとして統計学史上高く評価されてきた¹⁵⁾。

死亡表およびそれを発展させたものをライプニッツも生涯にわたって要求し続けた。ライプニッツが死亡表について述べているところを見てみよう。

「医事に関する諸指示」: 「死亡表 (schedulas mortalitatis) ができるだけ完全なものにされなければならない。しかも、単に大都市においてのみならず、農村のいたるところでも。その際、気候、土壌、空気などの違いが正確に記録されなければならない。すると多くの驚くべき事柄が引き出される。だから、そこから帰納 (inductio) と観察 [の結果] (observationes) を引き出すよう、幾人かの人々に依頼しなければならない」(A VIII, 2, 653)。

「保健官庁設立の提言」: 「ここには死亡記録簿、あるいは死亡表 (bills of mortality) の、週ごと、月ごと、年ごとの摘要も含まれる。それによって、どれだけの人が生まれ、また死んだのかが分かる。そして、これが最も大事なことだが、それはどのような病気でのことかが分かる。その際、年齢やその他の事情も忘れてはならない」(A IV, 3, 374)。

1680年の著作「文書保管局の注文」(Bestellung eines Registratur-Amtes): 「イングランドでは、死亡表 (bills of mortality) と呼ばれるとりわけ有益な方法がある。(…) そこでは、どのような人物が死亡したのかだけでなく、どのような種類の病気によって死亡したのかも挙げられる。洗礼表や結婚表から劣らず、そこから或る学識あるイギリス人が大いに有益な自然のおよび政治的観察 (observationes) を引き出した」(A IV, 3, 379f.)。

この「或る学識あるイギリス人」は明らかにグラントのことである。それゆえ、ライプニッツが求める死亡表もグラント的なものであることになる。それゆえ、ライプニッツも健康事項に関連する諸事象を死亡表に基づいて観察することによって、それらの事象の規則性を数量的に把握することを求めていたとみなすことができるであろう。また、既に述べたようにグラントは自らの研究方法がベーコンに従うものであるとみなしていた。そうであるとすれば、グラントの研究方法を尊重するライプニッツも間接的にベーコン以来の経験主義的な伝統に連なることになる。この文脈において、帰納の概念が用いられていることにも注意しておこう。

いま見たように、ライプニッツはグラント流の死亡表を高く評価していた。しかしながら、

1694年の著作「医療上の年次報告の計画」(Projet d'une histoire annale de médecine)においては、死亡表は「医療上の年次報告」(histoire annale de médecine)と呼ばれるものへと発展させられることになる(A IV, 5, 661f.)。

死亡表の発展形とも言うべき医療上の年次報告であるが、そのアイディアの源泉をライブニッツははっきりと指摘している。それは、イタリアはモデナの医師にして産業医学の父と称されるベルナルディーノ・ラマツィーニ(Bernardino Ramazzini, 1633-1714)による報告である。その報告、『1690年の流行病について』(De constitutione Anni 1690)および『1691年の流行病について』(De constitutione Anni 1691)において、ラマツィーニはモデナとその周辺における季節と空気の組成、穀物と果実の生育状態、動物たちの流行病、人間の健康状態(病気、流行病の症候、それらの病気による他の病気の変化)、薬の効用などについての観察を示している。

「医療上の年次報告の計画」において、ライブニッツは、次のように述べてラマツィーニ流の報告を高く評価している。

「もし長期にわたって同様の試みがなされたなら、どんなに素晴らしい観察[の結果](observations)をもつことになるか、判断するのは容易なことである」(A IV, 5, 661f.)。

なお、ラマツィーニ流の報告は複数の地方でなされなければならない、その試みは「公の命令/規律(ordre public)」によってでさえなされるべきである、なぜならそれはポリツアイにとって重要なポイントなのだから、とライブニッツは述べている(ibid.)¹⁶⁾。観察を収集することは政治の要点として理解されているのである。

このように、死亡表の発展形態としてラマツィーニ流の「医療上の年次報告」が提示された上で、なぜこのような試みがなされるべきなのかが説明される。ライブニッツは、少なくともいくつかの点において過去に似た年が戻ってくることがあるということを疑ってはならないと言う。過去は未来において何に従うべきかを定めるにあたって極めて大きな効用をもつ。現在において、人は病気と引き換えにして新しいことを学ばなければならない(A IV, 5, 661f.)。しかし、一人でなされる「偶発的な記憶」や「ぞんざいな観察」は、多くの人や多くの場所によって従われたり認められたりするような注意には値しない(ibid.)。いずれにしても、ラマツィーニの報告に似たことを長い期間にわたってやることによって、「素晴らしい観察(の結果)」が得られるという(ibid.)。

1700年の著作と推定される「一貫して行われ、恒常的に継続されるべき医学的観察に関する概括的な論点提示」(Summarische punctuation, die Medicinalische observationes betreffend, so durchgehens anzustellen und beständig fortzusetzen seyn möchten)においても、ライブニッツはラマツィーニ流の観察とその記録について言及している。病の予防と治療のためには、現在の判断を過去の判断と先行する年の「経験」(Experienz)とから学ぶこと以上に有益なことはない。そうした学びはそれらの年の天候やその他の性質を対比することによってなされるが、そうした対比そのものは年ごとの観察とその記録や収集といった措置によって最もよく実現される。その見本がラマツィーニ(およびプレスラウの医師たち¹⁷⁾)である。彼(ら)はこうした措置の大きな効用を示した(Klopp X,

347)。

そうした観察には四つのポイントがあるという。第一のポイントは、毎月、天候を観察することである。そこには、天候上長期的に持続することや天候の特殊な変化や主要な変化についての観察が含まれる。なお、ここでライブニッツは温度計や気圧計を用いて観察するとおよびとしている (Klopp X, 347)。

第二のポイントは、植物に生じることを見ることである。これらについての報告は庭師や農民が与えることができるという (Klopp X, 348)。

第三のポイントは、動物の多産性と健康はどうなっているか [を観察すること] である (ibid.)。

第四の、そして最も重要なポイントは、人間身体、健康、病氣、偶然事において、何が著しい痕跡を認めたかをよく観察し、そうした情報を医師たちの交流から集めることである (Klopp X, 348f.)¹⁸⁾。

医療上の年次報告が死亡表の発展形として考えられていることから、また温度計や気圧計を用いた観察が勧められていることから、死亡表の場合と同様、医療上の年次報告の場合も、その観察が事象の数量的把握を志向していることが窺われる。

なお、この医療上の年次「報告」(histoire)とは別に、ライブニッツはいくつかの「ヒストリア」(historia)が記録されるべきだと主張している。「医事に関する諸指示」で挙げられているのは、高齢者および中風や癲癇といった病気の患者の「歴史」(historia, A VIII, 2, 658)や、「博物誌」(historia naturalis)である (A VIII, 2, 652)。博物誌については、『人間知性新論』にも言及が見られる (histoire naturelle, A VI, 6, 387)。また、「保健官庁設立の提言」においては、「民衆病誌」(historia Morborum Popularium)が言及されている (A IV, 3, 374)。いずれにせよこれらは過去の記録であろうが、これらのヒストリアが具体的にどのようなものであるかは分からない。事象の数量的把握への志向が示唆されているかどうか分からない。とはいえ、ライブニッツ自身がはっきりと述べているわけではないが、これらのヒストリアも統計学的な観察の材料として想定されているように思われる。

もう一つ関連するテーマとして、「暦」(Calender)を挙げるることができる。先に述べた体液病理学説の考え方は、民間に流布した暦や養生書(健康簡条を記した冊子)においても強調されていた。体液病理学説はそもそもヒポクラテスに遡るが、ヒポクラテスは四体液の優劣と増減の動きを季節(と年齢)と関係づけながら説明している。例えば、秋の季節がすべての季節のうちで最も黒胆汁に適しているとされる¹⁹⁾。ガレノスは、中世において一般的であった三つの治療法、すなわち下剤、焼灼、瀉血のうち、瀉血を最も価値あるものと考えた。瀉血はにきび、肺炎、てんかん、脳卒中にいたる数十もの病氣に対して処方された。ガレノスはどれだけの量の血液を抜くべきかについて複雑な体系を定めたが、その際ガレノスはその体系をヒポクラテスと同様に季節(および年齢、気質、天気など)に基づけていた。このような体液病理学説が民間に流布すれば、どのような時期に気を遣わなければならないか、民衆が知りたいと願ったとしてもそれは当然のことであろう。こうした民衆の要請に応えようとしたのが当時の暦なのであった²⁰⁾。

これに対して、「医事に関する諸指示」において、ライブニッツは次のように述べている。

「入浴と放血・瀉血に関する暦の作者の諸規則が検討されなければならない。彼らはこうした規則を月や天体の徴表に基づけていた。こうした検討はケプラー、カンパネラ、トレーヴ、その他の学者によって指示されている方法に従ってなされる」（A VIII, 2, 654）。

従来 of 暦を近代的な天文学の知見に基づきながら検討する必要性が指摘されているわけである。また、「保健官庁設立の提言」においては、次のように述べられている。

「私はまた、一般的な前兆の代わりに、過去の年の記録が新しい暦に添えられるべきこと、暦の作者は現在の年に生じていることを熱心に観察することによって将来の年の状態についての彼らの不確かな予言よりも多くの利点を作るであろうことを尊重したい。こうして塔の番人や管理人、その他一定の人々は天候を熱心に記録することができよう。このようにして人はいくつかのいわゆるローツェルターゲや基礎のない星占いといった農民の滑稽な実践の代わりに、安定した、あるいはたいてい的中する規則や非常に有用な前兆に数年中に到達できよう」（A IV, 3, 374）。

星占いのような科学的根拠のないような形ではなく、とりわけ天候に関する過去の年の記録や現在の年の観察に基づいて健康事項に関する一定の規則性を科学的に導き出そうとする姿勢がここには示されている。これも死亡表や医療上の年次報告と同様の統計学的アプローチの一つである。

4-3. 箴言という形で表現される観察

箴言という形で表現される観察も収集されるべきであるという。箴言はヒポクラテスの著作『箴言』（Aphorismoi）に由来するものであり、医学上の一般的原理を簡潔に言い表したものである。例えば「人生は短く、術の道は長い」などの箴言はよく知られているであろう。ライブニッツは新しい箴言を作ることを要求している。これもやはり生涯変わらない要求であった。「医事に関する諸指示」においては、次のように述べられている。

「いくつかの新しい箴言を作ろうと努めなければならない。これまでには知られていなかったけれども的確である、そういう新しい（少なくとも一般に）箴言を見つけた人は、何らかの報酬を得るべきである。すでに知られていたが、以前には不確かな理由しか持っていなかった、そういう箴言について、その堅固な理由を見出しうる人についても同様である」（A VIII, 2, 656）。

ここでライブニッツは幾人かの箴言作者について言及している。列挙すると、ラウレンティウス・ショルツィウス（Laurentius Scholzius, 1552-1599）²¹⁾、クラウディウス・カンペンシウス（Claudius Campensius 生没年不詳）²²⁾、マリヌス・クラエウス・ド・ラ・シャンブル（Marinus Curaeus de la Chambre, 1594-1675）²³⁾、オノレ・ファブリ（Honoré Fabri, 1607-1688）²⁴⁾である。これらの著者たちの著作を確認すればライブニッツの考えている「箴言」がどのようなものなのか

ということもより具体的に分かるであろうが、この点については今後の課題としたい。

しかし、ライプニッツの考えている箴言について、重要な情報が「保健官庁設立の提言」に見出される。

「熱心な観察 (observation) によって自然についての新しい箴言ないし習慣が発見されるたびに、私たちは新しいことを容易に獲得する。(…)しかし、私が箴言と呼ぶのは、あらゆるテーゼのことではない。そうではなくて、理性 (Vernunft) によって照らされたり、おのずから理解されたりするような命題のことではなく、むしろ経験 (Erfahrung) に基づいて熱心な観察を用いて発見されるような命題のことである」(A IV, 3, 375)。

このように、箴言は「理性」によってではなく、「経験」やそれに基づく「観察」によって発見されるものとして理解されているのである。箴言が観察システムの一部をなしていることがここから理解されるし、ライプニッツがこうした文脈においては理性よりも経験を重視していることも理解される。

また、『人間知性新論』において、社会がよりポリツァイ化されれば、今よりも医学の進歩に注意が向けられるであろうと述べられている。そこで医学の進歩の例の一つとして挙げられているのが、箴言を確立する技術の完成であることも指摘しておこう (A VI, 6, 387)。

5. 総合文書保管局

以上のような多岐にわたる観察は単に収集されるだけではない。ライプニッツはそれらが一箇所にまとめられ、整理され、管理されることを要求する。

「保健官庁設立の提言」においては、「人間の知の共通の宝庫」(gemeine Schatzkammer menschlicher Wissenschaft) というアイデアが提出されている²⁵⁾。

「あらゆる注目に値する実験、観察、そして発明は、自然に関して、そして特に人間の健康に関して、書物からであれ、他のニュースからであれ、人間の知の共通の宝庫としての一定の大きな総体へと登録され、しかも正確な多様なインデックスや有用な抜粋を付されるよう、努められなければならない」(A IV, 3, 375)。

ここでは、単に様々な観察結果が「知の共通の宝庫」に収蔵されるべきであることだけでなく、インデックスや抜粋を付すことも要求されている。これは経験ないし観察に基づく多様な情報を検索することを容易にするための要求であるだろう²⁶⁾。

このアイデアは「文書保管局の注文」において「総合文書保管局」(Registratur-Amt) のアイデアへと発展することになる。それによると、総合文書保管局の目的は、様々なラントのあらゆる有益な情報の核心を容易に見つけ、統治のために上手く用いることである (A IV, 3, 376)。その効用は、様々な情報を容易に見渡し、相互に突き合せ、様々な有用な考察に応用することができるこ

とにある (A IV, 3, 377)。そのために、インデックス、抜粋、目録が作成され、それらにさらに考察や注が付される (ibid.)。総合文書保管局あるいはそこでなされる作業の特に大きな効用として、ラント相互の比較や一つのラント内の異なる時期相互の比較をなすことで、一致点と相違点を明らかにし、相違点の理由を明らかにすることができることが指摘されている (A IV, 3, 377f.)。

こうして、経験的に獲得された知 (観察と記録) は一つの文書局に集中管理され、そのことによって情報が実践的に利用可能なものとなる。ここにおいてライプニッツの観察システムは完成する。様々な観察を突き合わせる事が可能になることによって、健康と病という領域についてのより確実な知が獲得されるようになるのである。

結び

以上がライプニッツの保健・衛生行政構想において示されている観察システムのアイデアの全体像である。バルテルは、保健官庁の設立と機能に関するライプニッツのアイデアが18世紀後半における医療ポリツァイに対する枠組みを完全に開陳していると評価している²⁷⁾。また、川喜多愛郎は次のようにライプニッツを評価している。

「健康を単に病気の不在という消極的な理解にとどめずに、それをすぐれた意味での社会の厚生 (Wohlfahrt) の視角からとらえ、それに直接あずかる医者たちと、さらにそれを管理する国家とに高邁な理念を提示したのは、あの比類まれに巨大な頭脳をもった17世紀の大哲学者ライプニッツの多彩な活動の一面であった。(…) フランクが直接になり、あるいはライプニッツの弟子である啓蒙期の哲学者クリスチャン・ヴォルフを通じてなり、それに深い影響をうけたとみてそれほど無理はないだろう」²⁸⁾。

これはライプニッツの保健・衛生行政構想を、ヨハン・ペーター・フランク (Johann Peter Frank, 1745-1821) がその代表者であるような近代的な公衆衛生学の祖とみなすものである。たしかに、ライプニッツの保健・衛生行政構想の中にはたしかにそのような側面があるだろう。しかし、上に見たように、ライプニッツの保健・衛生行政構想に示されている観察システムのアイデアの射程は極めて広大である。そこでは出生率や死亡率だけが問題になっているのではないのはもちろんのこと、伝染病や風土病の現象の記録にさえとどまるものではない。この点において、ライプニッツによる観察システムのアイデアは当時の一般的な医療ポリツァイや公衆衛生学の枠組みを超えるものであったように思われる。

また、この観察システムのアイデアには近代科学の知見や方法が多く包含されていることも示された。おそらく、本質的なのは統計的な観察の重視という論点である。そこにおいて、ライプニッツがグラントを介してフランシス・ベーコンに接続するということもすでに述べたとおりである。いずれにせよ、保健・衛生という領域においては、ライプニッツは理性よりも経験をはっきりと重視するのである。ライプニッツは合理主義者と評されてきたが、また別の側面をたしかに持っているのである。

註

- 1) ミシェル・フーコー (著)、小林・石田・松浦 (訳)、『フーコー・コレクション6 生政治・統治』、ちくま学芸文庫、2006年、174頁以下参照。
- 2) 近年のライプニッツ研究における一つの動向として、ライプニッツが取り組んだ諸学問における経験的な要素に注目するというものがある。本研究もそのような観点を持つものであると言える。Vgl. Arnaud Pelletier (ed.), *Leibniz's Experimental Philosophy*, StL. Sond. 46, 2017.
- 3) 近世ドイツでは、人口の増大や交通・交易の増加に発する新しい問題に対処するため、新しい規律と強力な「官憲」が要請された。その主体は領邦君主であった。阪口修平、『社会的規律化と軍隊』、『規範と統合』、岩波書店、1990年、226頁参照。
- 4) 近世ドイツにおいて、「ポリツァイ」という概念は「広範な行政 (特に内政) 行為やそれが行われる公共体」を表現するものとして広く使用された。神寶秀夫、『中近世ドイツ統治構造史論』、創文社、2013年、50頁参照。
- 5) 前注参照。
- 6) 『人間知性新論』については『ライプニッツ著作集』第I期第4・5巻 (谷川・福島・岡部訳) の訳に従う。
- 7) 他にも次のような表現が見いだされる。「官憲の目的は公共の福祉である」(Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*. S. 271)。
- 8) Mohammed Rassem, Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas, in: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Stuttgart: Klett-Cotta. Bd. 7 (1992), S. 610.
- 9) ライプニッツの同時代人であるファイト・ルートヴィヒ・フォン・ゼッケンドルフ (Veit Ludwig von Seckendorf, 1626-1692) も、行政としてのポリツァイは立法により実現するが、その第三目的は臣民の健康と暮らし、すなわち (狭義の) 福祉である、としている。千葉徳夫、『ファイト・ルートヴィヒ・フォン・ゼッケンドルフ』、勝田・山内 (編著)、『近世・近代ヨーロッパの法学者たち—グラーティアヌスからカール・シュミットまで—』、ミネルヴァ書房、2008年、173頁以下参照。
- 10) 『フーコー・コレクション6』、181頁以下参照。
- 11) 同上。
- 12) 「これまでに見出されてきた医学上のあらゆる実験と観察」の収集を目指すライプニッツは、前近代的な知見についての目配せも忘れない。例えば、占星術、暦 (本論にて後述)、手相、天文に関する民間伝承などの有効性を再検証することが求められている。
- 13) セバスティアン・シュトルク (著)、長綱啓典 (訳)、『医学に関するライプニッツの手稿』、『ライプニッツ研究』第4号 (2016年)、18頁以下参照。
- 14) ギル・ポール (著)、野口正雄 (訳)、『50の事物で知る 図説医学の歴史』、原書房、2016年、62頁以下参照；アン・ルーニー (著)、立木勝 (訳)、『医学は歴史をどう変えてきたか 古代の癒やしから近代医学の奇跡まで』、東京書籍、2014年、25頁以下参照。
- 15) 松川七郎、『ウィリアム・ペティ』(増補版)、岩波書店、1967年、411頁参照。
- 16) 興味深いことに、ここでライプニッツは人間が理性の真の道に再び立ち上がるためにはフランス王と同

- じくらい大きな権威を必要とすると述べている。なぜなら、人間はいつも自分自身から逸れて盲目によって怠るものであり、魂と身体こそ最初に考えられるべきものであるのに、実際には人はこれらを最後に考えるものであるのだから（A IV, 5, 661f.）。
- 17) 「プレスラウの医師たち」が具体的に誰であるか、また彼らがなした「観察」がどのようなものであるか、ライブニッツは述べていない。なお、アカデミー版の編者はプレスラウの医師としてカスパー・ノイマン（Casper Neuman）の名を挙げている。Vgl. A IV, 3, 374.
- 18) ライブニッツはこうしたこと具体例を挙げている。列挙すると、流行病がどのように生じるか、どのように終わるか、よい性質のものか悪い性質のものか、どんな本性か、どんな薬が有効か、特定の病気によくかかるのはどのような人か、或る流行病は治療後に障害を残すか、それはどんな障害か、他の特殊な病が流行病に伴うか、流行病によって生じたり生じなかったり象徴されたりするか、また強まったり弱まったりするか、それはどのようにしてか、痛風の人やその他の人々は発作と緩和をどのようにまたどのくらいの期間にわたって感じるか、痛風などの病において月が替わること、夏の暑さ、昼と夜は作用するか、それはどのようなものか、どの季節に早産が生じるか、である（Klopp X, 348f.）。
- 19) 黒川正剛、『魔女とメランコリー』、新評論、2012年、27頁参照。
- 20) 同上、38頁以下参照。
- 21) 著作は『理論医学と実践医学のアフォリズム』（*Aphorismorum medicinalium cum theoreticorum tum practico-rum (Aphorismorum medicinalium sectiones octo)*, Breslau/Frankf. a. M. 1589/1594?）。
- 22) 著作は『ヒポクラテスのアフォリズムについて。その翻訳つき』（*Über die Aphorismoi des Hippocrates mit deren Übersetzung (Hippocratis aphorismi)*, Lyon 1576/Leyden 1579）。
- 23) 著作は『ヒポクラテスとアリストテレスを説明するための新方法についての試論』（*Novae methodi pro explicandis Hippocrate et Aristotele Specimen (Novae methodi pro explicandis Hippocrate)*, Paris 1655/1668?）。
- 24) 著作は『好奇心に富む人々の自然アカデミーの雑纂』（*Miscellanea Academiae Naturae curiosorum*）。
- 25) 「皇帝レオポルト一世への進講のための詳細な記録」では、「観察の宝庫」（*thesaurus observationum*）という表現が用いられている。これも、そこにおいて健康事項に関わるあらゆる顕著な観察が発見されるような施設のことを意味している（A IV, 4, 77）。
- 26) この点において、ライブニッツの図書館学との接点が見いだされるかもしれない。ライブニッツの図書館学とそこに見られる情報編集術については、佐々木能章、『ライブニッツ術』、工作舎、2002年を参照のこと。
- 27) Vgl. Christian Barthel, *Medizinische Polizey. Aspekte des öffentlichen Gesundheitsdiskurses im 18. Jahrhundert.* Frankfurt/ New York 1989. S. 70
- 28) 川喜多愛郎、『近代医学の史的基盤』上、岩波書店、1977年、428頁以下。

Die Ideen des Observationssystems bei Leibniz im Kontext seines Gesundheitspolitik

Keisuke NAGATSUNA

In Japan ist es fast nicht bekannt, dass Gottfried Wilhelm Leibniz viele Konzepte über das Gesundheitswesen hinterlässt. Es scheint, dass das Wichtigste für ihn die Einrichtung des Observationssystems oder des Systems, um die Informationen zu konzentrieren, ist. Tatsächlich weist er häufig auf die Wichtigkeit der Observationen in diesen Schriften hin. Er behauptet auch die Notwendigkeit der Gründung des so genannten Archivs, wo die Observationen und das Wissen über das Gesundheitswesen eingeordnet werden. Dass Leibniz die Observationen in seinen Konzepten über das Gesundheitswesen für wichtig hält, bedeutet, dass für ihn die Erfahrung wichtiger als die Vernunft zumindest in diesem Kontext ist. In diesem Punkt hat er die Seite, die mit der Tradition des Empirismus seit Francis Bacon in Beziehung steht.

ライブニッツにおける「通俗哲学」と「経験哲学」の意味

酒井 潔

はじめに（問題の所在）

ライブニッツは、プロイセン王妃ゾフィー＝シャルロッテ宛1704年5月8日付書簡において、尋ねられていた「予定調和」説について、心身の相互の独立、神の定めた規則性などを柱に回答し、最終段落の冒頭でこう締めくくる：

"Voilà en peu de mots toute ma philosophie, bien populaire sans doute, puisqu'elle ne reçoit rien qui ne reponde à ce que nous experimentons" (A 1,23,348): 「以上が手短ながら私の全哲学でして、たしかに通俗的なものです。なぜならそれは、我々が経験することに対応しないような／我々が経験することへの答えでないようなものは、何も含まないからです」。

この「通俗」(populaire)という語でライブニッツは何を言っているのか。それが「俗流」(vulgaire)といった否定的な意味ではないのは明らかだ。続けて「それは〔＝私の全哲学〕はイタリア演劇の「すべてはここと同じ」、ならびにタツソ¹⁾の「自然の多様性は何と美しいか」という俗流の二つの台詞にも基づいています」(ibid.)²⁾と述べているからである。「通俗的」(populaire)は文法的には明らかに「私の哲学全体」にかかる。自分の哲学はたしかに「通俗哲学」です、との言明である。ライブニッツは「予定調和」説の哲学を、それが「わかりやすさ」、「簡潔」と「通常の経験との一致」に努めるがゆえに、「通俗哲学」と宣言する³⁾。

しかし、この「通俗哲学」というライブニッツの、それも明らかに謙遜や卑下ではなく、肯定的な自己評価はわれわれを驚かせる。「通俗哲学」には17世紀以来、とくに19世紀以降、〈明晰な思惟と分析を欠いた折衷主義〉とのネガティブな連想が伴うからである。ヘーゲルは『哲学史講義』で⁴⁾、ライブニッツの『弁神論』は「通俗書」(eine populäre Schrift)に過ぎず、「われわれにとってそう我慢できるものではもはやない」、さらに同書の結論は「不格好な思想に基づいたオブティミスムス」である、と酷評する(TW.Bd.20,S.236f.)。

しかもすでにデカルトは『精神指導の規則』において、「俗流哲学」(philosophia vulgaris)という呼び方で、「明瞭確実な事柄の知」ではなく、「たんに蓋然的な憶測によって達した不明で未知な事柄を主張する」哲学を指し、明確に批判していたのである(III-3)⁵⁾。たしかに「俗流」(vulgari, vulgaire)という語はライブニッツでも否定的な意味で用いられる。これに対して「通俗」(populaire)という語にはライブニッツは積極的な意味を認めるのである。

ライブニッツにとって、デカルトと違い、必然的真理の確実性と同時に重要なことがある。それが（冒頭の引用で言われている）「経験との一致／経験への応答(réponse à l'expérience)」である。ライブニッツの「通俗哲学」は、思惟や思弁とともに、また「経験」をも重視する。ニュート

ンとクラークがライプニッツを攻撃しようとして「経験論」を自任したのに対し、ライプニッツが彼らの「重力」概念こそ「経験によって示され得ないもの」で、スコラの言う「隠れた性質」と同類だと非難した経緯⁶⁾は知られている。同時期の或る手紙でそのことに触れたライプニッツは、「私は経験哲学に大いに賛成です」"Je suis fort pour la Philosophie experimentale" (à l'Abbé Conti, 6.12.1715)⁷⁾と言明するのである。

従来ライプニッツ哲学はしばしば *intellectualism* と見なされ、そこでは思惟が経験に優先するとされてきた。カントも少なからず作用したであろうこの伝統的誤解に反して⁸⁾、ライプニッツは「経験」（共通経験と観察）が数学や形而上学も含めた知の全領域において役割をはたすと考えている。さらに彼の「経験哲学」の実質は、ニュートンに彼が読み取ったような、自然現象の単なる演繹と帰納からなる説明に尽きるものではない⁹⁾。

本論文では、ライプニッツの掲げる「通俗哲学」と「経験哲学」について、それぞれその意味（と射程）を、主に彼の中後期¹⁰⁾の書簡及び著作を手掛かりに、考察する。そしてライプニッツにおいて「通俗哲学」や「経験哲学」と呼ばれる「知」が、とくに（同じく「合理主義」*rationalism*の系譜に属すと一般には見なされている）デカルトに対し、どのような独自の哲学あるいは科学の内容を形成しているかを探りたい。さらにはどのようにライプニッツ固有の学問プラクシスに影響しているのかを考えてみたい。

第一章 「通俗哲学」とは何か

1-1 「通俗哲学」の概念史的予備考察—*populaire* と *exotérique*

*populaire, popularis*¹¹⁾の意味は、「公教的」(*exotérique*)と「秘教的」(*ésotérique*)の区別に関係する。*exotérique* (公的、通俗的)は、「外」を意味する *ἐξωτερικός* に由来し、*ésotérique* (非-公的、専門的)は「内」を意味する *ἐσωτερικός* に由来する。現代ではそれぞれ、より広い読者にあてた教えや著作、より狭い信奉者の範囲に定められた教えや著作を言う。

術語としての *ἐξωτερικός* の初出はアリストテレスの *ἐξωτερικοί λόγοι* であろう¹²⁾。アリストテレスが当時アカデメイアで展開した哲学活動は3つの領域をもつ：①著作として公表された作品（キケロから変質し、*exotericus* であるとして貶められる）、②学校の講義、すなわち予備学的な演習か、主に修辞学と哲学に興味をもつ生徒のための、一般向けの授業、③学派の構成員のための厳密に学術的で哲学的な講義と質疑応答（キケロから変質し、*esotericus* と呼ばれる）。つまり元来 *ἐξωτερικοί λόγοι* はこの三つの領域にまたがって言われていたのである。例えば『ニコマコス倫理学』¹³⁾では、刊行されたもの、学校の内外で行われた講義などの複数の意味で言われ、「公刊の所論」、「公刊された論述」、「外部に向けた論考」のように異なる訳がなされ、また Jaeger や Diels ら研究者の間にも諸説がある¹⁴⁾。

ゆえに、アリストテレスの用法からすれば、キケロ以来今日でももっぱら著作が *exotérique* と呼ばれているのは正しくない。では何故 *ἐξωτερικός* の意味は変わったのか。それは、主に口述的であったアリストテレスの *ἐξωτερικοί λόγοι* はほとんど理解不可能であって、そこで新たに重視され

た学校の講義に対して、著作たる対話篇が *ἐξωτερικός* と呼ばれ貶められたからである。ここから *ἐσωτερικός* という呼称が、ルキアノス (AD120?-185?) とガレノス (AD129?-199?) によって、厳密に学校的な哲学を言うために作られた。こうして形成された区別は、また特定の教説を意識的に秘密化するピタゴラス的伝統とも混淆した¹⁵⁾。

以上のような *exotericus* と *esotericus* の伝統的区別¹⁶⁾ にライプニッツはどう関わるのか。「刊行されたものだけで私を知る者は、私を知らない」¹⁷⁾ というライプニッツの言は、書簡だけでなく、彼の「通俗哲学」を指すだろう。単に特定の相手や専門家だけでなく、むしろ一般の（しかし十分な理性を備えた）人間に口述または手紙で伝えことができるとする哲学観である。「俗流」 (*vulgaris*) とは異なるライプニッツの「通俗的」は、キケロによって変質する以前のアリストテレスの *ἐξωτερικός* の意味に近い。ただその上で、ライプニッツが、哲学に相応しい自然で特有の話し方を、「容易で通俗的（誰にでも分る）」 (*facilis et popularis*) と性格づける場合には、キケロによる「通俗的な演説、語、弁論家術、想念」という *exotericus* の語用の痕跡もそれなりに認められる¹⁸⁾。

1.2 ライプニッツにおける哲学の「公教性」=「通俗性」

populaire= *exotérique* が、単なる教え方でなく、「哲学することの仕方」を意味するなら、これは、厳密な証明の代わりに「俗流哲学」に許容された蓋然性論理に対するデカルトの批判に晒される（『規則』III,3）¹⁹⁾。しかしライプニッツでは、哲学における語り方と思考法との関係への体系的反省が行われ、その結果、「公教的」あるいは「通俗的」な哲学が評価され、明晰で一般にわかりやすい表現方法 (*clare et populariter dicere*) が、〈事象に合致した表現法〉として認知される。それは、彼が専門語と党派を超えて発信すべき物理学の理論にも、また彼が手紙で王妃ゾフィー＝シャルロットに描いた彼の全哲学にも妥当する²⁰⁾。

反対にライプニッツがくり返し批判するのは「俗流哲学者」 (*philosophe vulgaire*) である。「有能な人々が唯一の普遍的精神の説を奉ずるようになったもう一つの要因は、私が思うに、俗流哲学者たちが〔身体から〕分離した魂に関する説や身体器官から独立した魂の働きに関する説を、ろくに正当化もできないくせに言いちらしているということである」²¹⁾ (*Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universaire Unique*, GP VI,532)。この短篇は1702年にベルリンで書かれたが、この年ライプニッツは6月11日当地に入り、翌年8月までほとんど王妃の Lützenburg 離宮で過ごす²²⁾。この間ライプニッツは王妃と哲学の議論を重ね、「わかりやすさ・明晰」と「経験との一致」を標榜し、しかし *vulgaire* ではなく *populaire* な哲学を練り上げるべく努めていた。1702年9月には王妃陪席でジョン・トーラントと会う。1703年8月初めハノーファーに戻るやロックの『人間知性論』への論駁書『人間知性新論』を書き始める（1704年4月ほぼ完成）。ライプニッツの念頭には「俗流哲学者」としてイングランドの新思想家トーラントや経験論者ロックがあったに違いない²³⁾。

このように見るなら、「俗流性」を排しつつ、いかに「予定調和」の学説を王妃に理解させるか日々実地に試行を重ねながら、*populaire* な哲学の理念がライプニッツのなかで一層自覚されていったのではないか。後にヘーゲルが "Popularphilosophie" を哲学から排除しようとするとき、そこでは間違った推論、不徹底な証明、論理学と形而上学の軽視、外国思想（ドイツに通俗哲学をもたらし

たロックら）への追従などが非難の要点となるが、それらはライプニッツでも単なる「俗流哲学」に過ぎない。あるべき「通俗哲学」とは、「わかりやすさ」と「経験との一致」を属性とした積極的な意味を持つ、と期待されていたのである²⁴⁾。

第二章 ソフィー＝シャルロッテ宛書簡に見る「通俗哲学」の諸特徴

デカルトの批判する“*philosophia vulgaris*”とも、ヘーゲルの非難する“*Popularphilosophie*”とも異なるライプニッツの“*philosophie populaire*”は、アリストテレスの意味での“*exotericus*”を意識したものであった。本章では、冒頭のソフィー＝シャルロッテ宛書簡をさらに読み込もう。彼がそこで挙げる「通俗哲学」(*philosophie populaire*)のメルクマールは、《わかりやすさ》、《相互主観性》、《斉一性》、《アナロジー》、《経験との一致》である。

王妃から問われていたのは、心身の独立と一致という「予定調和」説の要諦であり、それに伴う「身体と結合した精神」、「自分と同じような知性をもつ他者の存在」などの論点である。まず注意すべきは、ライプニッツが、「俗流」(*vulgaire*)と「通俗」(*populaire*)を区別していることである。*populaire*には「俗」という文字のもつ連想（それはデカルトが排除していた“*philosophia vulgaris*”に近いといえる）は当たらず、むしろ「通常」、「普通」、「常識」のほうが近く、「一般にわかりやすい有利さ」を有する。十八世紀以降*Popularphilosophie*に帰せられるようになる、明晰でない推論、論理学と形而上学の軽視、あるいは徹底性と相いれない折衷主義などを、ライプニッツは彼の言う意味での「通俗哲学」の属性として見てはいない²⁵⁾。

2・1 「通俗哲学」の諸属性

第一に、《わかりやすさ》である。このソフィー＝シャルロッテ宛書簡(A 1,23,N.246)²⁶⁾でライプニッツは、自然の事物に関する彼の原理から、「この世でもっとも容易で、もっともわかりやすい哲学」(*une philosophie la plus aisée et la plus concevable du monde*)が生まれると言う。全文を通じて見出される以下のような一連の言い方も、彼の論点が〈わかりやすい〉ものであることを相手に確認し意識させる効果をもつ：「〔極微知覚しかもたず、反省を欠いた生き物の存在を〕容易に判断できるでしょう」(*il est aisé de juger que...*)；「〔知覚が行われていても気絶時には思い出せないということは〕経験的によく知られている」(*D'ailleurs l'expérience montre encore que...*)；「物事はすでに知られ体験されたやり方で(*de cette façon déjà connue et expérimentée*)容易に説明されますし(*aisée à expliquer*)、それ以外のやり方では説明できないのですから」；「わかりやすい例として・・・」(*pour en donner quelque idée légère*)；「解決は、われわれがもつ通常の原理(*principe ordinaire*)のなかにこそあるのです」；「すべてはこと同じ」(*C'est tout comme icy*)。

これらの用例からうかがえるように、ライプニッツにとって「通俗的」とは「難しくない」(*non difficile*)、「〔わかり〕易い」(*aisé, léger*)、「通常」(*ordinaire*)という意味である。「分かり易い」からといって必ずしも「俗流」(*vulgaire*)とは言えない。もちろんイタリア演劇の台詞「どこでもすべては同じ」や「自然の多様性は美しい」のように「俗流的」な要素をも含むが、しかしそれに尽き

るものではない。ただしライブニッツは populaire が「あまりに低俗 (trop bas)」で、「平坦 (trop uni) と映りかねない」との危惧を同時に懐いてもいる。それはともかく、「わかりやすさ」とは、学者というギルドに属さずとも、誰にでも、現象を見るだけで、複雑な推論を要さずに、簡単に理解できる、という意味である。

第二に、《相互主観性》である。この手紙で「われわれ」(nous)とあるのは、所謂修辭的な「われわれ」(一人称の「われ」の代わりとして用いられる)ではなく、実際の書き手と相手、つまり王妃とライブニッツを指す。しかしそれは身分差を超えた者同士でなく、健全な理性と判断力をもつ者同士の「われわれ」である。「われわれが経験していること」(ce que nous experimentons)とは、単に個人的主観的な感覚ではなく、「われわれ」がこの通常の感性界の生活で見聞きし、知性で判断し、いわば常識として共有している事柄を意味する。自説に対する相手の理解を促すことも「通俗哲学」の大きな傾向であり、利点でもある²⁷⁾。

第三に、《斉一性 uniformité》である。物事は、既知の体験された方法で簡単に説明することができ、しかも「それ以外の仕方では説明できない」(inexplicable de toute autre maniere)とまで言い切っている²⁸⁾。わかりやすさを担保するものとして、自然の空間的かつ時間的な「斉一性」(uniformité)と、自然の原理の「単純性」(simplicité)が前提され強調されている。これは強い形而上学的主張である。「通俗哲学」が身近なものから類推するのは、わかりやすさのための方便ではなく、「自然の斉一性という原理」は多様で複雑なしかたで現象するからである。つまり、現象の多様性・複雑性は、単純な原理によって説明できる。自然は、実体の不変性に基づいて、現在と同じ仕方で未来永劫にわたり規則付けられている。

第四に、上の「斉一性」原理に基づいて、通俗哲学の認識方法として《アナロジー》(a : b = c : d) が肯定される (analogia < ἀνά -λόγος)。与えられた関係 a : b は、与えられていない関係 (小さい、遠い、過去、未来) c : d と同一である (筈である)。既知から未知へ推論できるアナロジーは「発見術」(ars inveniendi) であり帰納推理でもある。前掲の引用「物事はすでに知られ体験されたやり方によって容易に説明される」(ibid.) はアナログアの論理でもある。その推論の妥当性も「予定調和」の形而上学によって保証され正当化される。かくして自然のいたるところ類比的推論が成立する。例えば、生命と知覚作用の遍在；「極微知覚」(petites perceptions)のみから成る生物の存在の肯定；精霊の存在の否定；どの生命体も身体をもつ；実体は永続的に存続し、死滅も誕生もない；空隙中にもさらに微小な生き物が存在する；生物には発生も死滅もなく、ただ展開と収縮があるのみ、などの一連の類比的推論がそれである²⁹⁾。

第五に、《経験の役割》である。「通俗哲学」は「経験〔の所見〕」との一致を主張する。理論は経験のデータに対しそれが何を意味するかを回答する。明日夜が明けるのをわれわれは確実に知っているが、それは無数回経験され (on l'a expérimenté cent mille fois)、経験的で事実的な確実性 (une certitude expérimentale et de fait) だからである³⁰⁾。ただしそのような経験所見とは、「理由から演繹された公理ではなく、実験結果または帰納推理による事実観察」であって、(予定調和説の) 演繹的論証ではない。「なぜこうなるか」の知、すなわち理由・原因の認識を本来の意味で (必然真理として) 供給するのは「形而上学」なのである。

2・2 通俗哲学における「経験」(expérience)

ゾフィー＝シャルロット宛書簡で言われている「経験」とは、単なる知覚や個別事例、単なる意識内の多様ではなく、観察や帰納推論およびその結果をも含む。単に「見たらそうだった」というのではなく、「事実として認定されたもの」という格付けをもつ。しかし「演繹」や「幾何学的必然性」の方法を採らないのが通俗哲学なのである。

このような通俗哲学における「経験」の諸性格を以下に整理しておこう：

(a) ライプニッツでは、形而上学は経験と切れた抽象的なものではなく、経験の知見と一致する。経験が及ばない所を原理が補う。例えば「連続律」は、物質のどんなに小さな部分、例えば池の魚の間にある水にも、どの動物の体液のどの一滴にも、無数の生物が充満しているという生物学的経験的知見と一致する、と主張されている (*Mo.* §66 – 70)。

(b) 経験が〔知性に基づくだけでなく〕帰納法 (induction) と事例 (exemples) に基づくことはライプニッツも認める³¹⁾。例えば、医学において、経験の原理は観察 (observatio) であり、観察所見は多ければ多いほどよい。「ヒポクラテスの箴言は、理由から演繹された公理ではなく、実験結果または帰納推理による事実観察 (observationes factae per experimenta seu inductione) である」(an Hermann Conring, *GPI*, 174, Z.25)

(c) expérience がトリチェリやゲーリケらの「実験」を指す場合もある³²⁾。ラテン語 experimentum は「経験」とともに「実験」の意味でも使われる。若い時に後の君主に宛てたドイツ語の手紙には「自然哲学において私は地球の運動や真空の存在を、実験結果でなく (nicht durch experimenta)、幾何学的証明によって完璧に証明した最初の者です。なぜなら私は運動の本性についてまだ誰も考えなかった多くの命題を論証したからです³³⁾」と記している。「われわれの第一次的真理は、経験〔された諸結果〕 (experimenta) である」(*GP VII*, 195, Z.30)

(d) さらに、experimenta が内感や気づきを指す場合がある。「われわれの第一次的な経験 (experimenta prima nostra) は、内的知覚そのもの (ipsa interna perceptio) である。すなわち、思惟する私だけでなく、私の思惟内容における多様でもある」(*GP IV* 327)。

第三章 ライプニッツの「経験哲学」

3・1 ライプニッツの言う「経験」は単なる表象ではない。『観念とは何か』(*Quid sit idea*, 1677年秋頃)では、「観念」は「脳の痕跡」ではなく、「思惟する能力」(facultas cogitandi) とされ、「事物を表出する」(rem exprimere) とされている³⁴⁾。また1704年4月にほぼ脱稿した『人間知性新論』では、ロックの『人間知性論』に対して、「生得観念」(idée innée)、すなわち「知性」(entendement, intellectus)の生得性と自発性を明確に主張する。「経験」は、カント的に言えば、直観の多様が純粹悟性概念(カテゴリー)によって結合統一されることでのみ可能になる。しかしライプニッツは「経験の真理」を「論証によって得られた真理」から区別する。アプリオリな機能が経験に関与するとはいえ、しかし経験的内容そのものは還元不可能な真理である。それは知性的分析では得られない「経験的または可感的な内容」である。つまり、論証の鎖は同一命題(アプリオリ)か経験(アポステリオリ)から始まる。

ライプニッツのこうした経験重視は、ペルティエによれば、「経験」(experientia)の意味を、①出来事、②感覚そのもの、または現象自体の可感的知覚、③知性によって表明され、かつ個物の知覚または現前する対象を把える認識から生じたもの、「現実的经验」、④現実的经验の行使に由来する習慣、という四つに区別したヨアヒム・ユンギウスの『ハンブルク論理学』(*Logica Hamburgensis*, 1638)に影響を受けている³⁵⁾。諸学における発明術の改革というライプニッツの「普遍学」構想は、真に論証的な百科事典を目論み、理性の第一原理と、経験のそれからなる一覧表を求めている。ただ、幾何学の命題のように「経験」が及ばないものもあり、また真空の存在や地球の自転なども経験ではなく、論証によって認識され得る。

ニュートン派が想定する「隠れた性質」(qualitas occulta)³⁶⁾は経験され得ないだけでなく、形而上学的にも不可能である。彼らはライプニッツに抵抗し、自らを経験論者と見做したが、そこには「自分は機械論者ではない」という主張も込められていた。しかしライプニッツはニュートンとは違う意味で「経験哲学」(philosophie expérimentale)を理解する。ライプニッツは、経験論者が経験や観察から何も推論せず、現象を救えなければ無意味だと考える。経験もまたその「基礎」をもたねばならず、経験が混雑したものなら、経験は真理の認識に貢献しない。そして経験の基礎を提供するのが形而上学であり数学なのである。ライプニッツは、君主マインツ選帝侯に宛てた『諸々の技芸と学の興隆のための協会をドイツに設立する提案の概要』(1671年頃)の中で、「理論家と経験論者の幸せな結婚」(felix connubium Theorici Empiricis)を説いており³⁷⁾、注目に値する。「観察」といっても、それ単独では全能でない。観察できない所を補い埋めるのが理論であり仮説である。

ライプニッツにおける「経験」の重要性は明らかだが、しかし彼は単に諸領域の実証的知、データの収集・蓄積だけを言っているのではなく、「経験とは何か」についても考え及んでいる。「経験」は分析可能な一定の基礎を有し、混雑したものと判明なものがある。だから「感覚は混雑(confusa)した表象である」という定式化をするなら、それは一方的で誤りである。

3・2 「〔経験としてわれわれに知られる〕経験」とは何か

純粋な幾何学・数学を経験的所与にいかにして結合し、「可能な経験」を構成するのか。1686年の論文『運動法則に関するデカルト及びその他の人々の顕著な誤謬の簡潔な証明』³⁸⁾においてライプニッツは、あらゆる場所的変化で保存される力を「尺度」概念 mv^2 で規定しようとした。ライプニッツからみればホイヘンスは、形而上学的基礎づけなしに単に諸現象を記述しただけであり、それに対して、 mv^2 という尺度へのアプローチは、物理学的というより認識論的な動機をもつ。ライプニッツは、尺度の産出と記号化を経てのみ、超越論的经验の経験知は可能と考えていた。そのため的前提は、(i)「法則〔または必然性〕」(客観的)、(ii)「経験」(相互主観的)、(iii)「感覚所与」(主観的)、という三つの認識次元の区別である³⁹⁾。「経験」は、法則と感覚与件の両者を総合することによってのみ、自立した意義を持つ認識形式であるだろう。つまり、個別の感覚データが記述されるだけでなく、個々の作用の結合が関心の対象を形成し、 mv^2 による抽象化を経て初めて、単なる感覚所与は「経験」へ精製される。

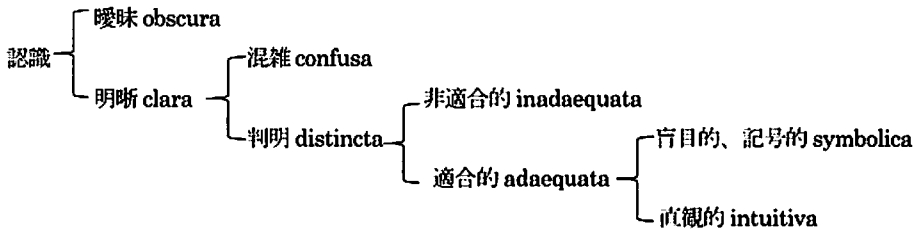
経験科学は法則的真理に依存しているが、経験知の認識形式すなわち尺度 mv^2 そのものは偶然的

である。ライプニッツは尺度をカテゴリーと考えるが、しかし尺度は実際の計測には不十分であることも見ている。したがって対象には「プレバラート化」が必要である(A VI 6, 147)。対象的尺度を基礎とした経験的構成は、しかし経験的知性のカテゴリーを断念できない。しかしまた経験知は、対象的尺度に基づいた経験的構成なしには不可能である(A VI,6.453)。

ゆえにライプニッツは経験的構成における尺度の使用を、概念の分析によらず、知性的な性質の方へ向ける。この行き方は、ヴォルフやラムベルトを通じて、カントのコペルニクスの転回を準備するであろう⁴⁰⁾。ともかくライプニッツは、経験知は尺度の表示を介してのみ可能であることを認識した。そして、この尺度が、端的に与えられたアポステリオリなものではなく、「構成」されるものでなければならない、ということを示したのである。

3・3 「適合的認識」の意味と射程

経験科学としての自然科学におけるカテゴリーの実在性realitasに関して注目すべきは、ライプニッツ中期の論文『認識、真理、観念についての省察』(*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*,1684)⁴¹⁾において提示される「適合的認識(概念、観念)」(*cognitio (notio, idea) adaequata*)の概念である。これをハイデッガーはカントの「純粋悟性概念」の先駆と見る(GA26,81)。この点もライプニッツの「経験」概念の性格を考える上で重要である。



ライプニッツは「真なる認識(概念、観念)とは何か」について、「何が観念や認識の区別(*discrimen*)とその基準(*criterium*)として確定されねばならないか」を論じる⁴²⁾。ライプニッツはデカルトの明晰判明知の規則がなお主観的心理的なものに止まるとし、論理的客観的な基準を提示する。まず「明晰」(*clara*) (≠「曖昧」)は他の観念との区別をも含む。「判明」(*distincta*) (≠「混雑」)な観念は他の観念との相違を示すだけでなく、かく区別せしめている徴表(*nota*)を枚挙できなければならない。デカルトでは他の観念からの区別が強調され、「判明」をもって観念の区別は終わるが、ライプニッツでは判明な観念自体をさらに分析し、すべての構成要素が整合的であり矛盾を含まないことが確認できたとき、もしくは分析が最終項まで進められた場合に「判明」はさらに「適合的」(*adaequata*)と呼ばれる。(この*adaequata*は*ad-aequare*に由来し、事物/対象への志向性、一致を意味する故、「十全」ではなく「適合的」と訳すべきであろう。ただし、「その完全な例が人間に与えられ得るか私は知らない。しかし数の概念はそれに近い」(A VI,4A, 587,Z.12f)。最後に「適合的」観念は(それを持つ仕方に関して)、諸要素がすべて一度にありありと(*totum simul praesentialiter*)直観される場合には「直観的」と呼ばれ、「最も完全な」観念である。しかしわれわ

れは一々分析を行う代わりにこれらを既知と見做して、「記号」や「言葉」を代用するのが常であり、このとき観念は「盲目的」(caeca)とか、「象徴的」(symbolica)な観念と呼ばれる。

以上が『省察』論文に示された認識（観念、概念）の四段階の区別の概要である。この中で「判明」にライプニッツがさらに加えた「適合的」はどのような意義をもつのだろうか。

ハイデッガーは彼の最も集中的なライプニッツ解釈である1928年夏学期講義の中で、『省察』論文における上述の「区別」をラテン語原典に依拠し逐文逐語解釈している⁴³⁾。そして「適合的」認識の提示は、デカルトでは「判明」止まりだった区別に新しい区別を追加したに止まらない決定的な意義をもつ、と注意する。「適合的認識においてわれわれは〔事物の〕その何ということ、すなわち事象内容(Sachverhalt)・あるいは概念の実在性(realitas notionum)を把握し、〔事物の〕何で・有るか(Was-sein)において、すなわちその本質において諸概念が指す事柄を把握するのである。・・・本質認識としての適合的認識は、認識されたもの自体を可能ならしめるものについてのアプリアリな認識である」⁴⁴⁾

「適合的認識」は、それによって事物の可能が担保される「実在的定義」なのである。かくてハイデッガーは、SeiendesのWasやSachhaltigkeitのアプリアリな規定としてのこの「適合的認識」という発想こそ、カントにおける、事物の超越論的な規定たる「純粹悟性概念」に繋がる面を含むと論定する⁴⁵⁾。カントの「純粹悟性概念」(カテゴリー)は、対象の実在的な諸規定であることは出来るが、対象の現実的な諸性質である必要はない。対象のVorhandenseinに依存し経験的な情報を得ることがなくても、対象の「何であるか」を規定し得るアプリアリな概念が機能してこそ「経験」が可能になるのでなければならない⁴⁶⁾。

ライプニッツも、彼の自然学／物理学における「経験」は単なる知覚内容でも、アプリアリな必然性でもなく、むしろその両方から構成されており、そして両者を媒介するものが必要であると考えていた（これが、所与を量的に把握し法則に結びつける「尺度」や、あるいは「記号」の基にある発想である）。ただ、そこには「いかにして可能か」という認識論的な問いはまだ見られない。

3・4 『省察』論文におけるライプニッツの対話的思惟

ところで「盲目的」、「記号的」認識は誤謬ではない。なぜなら、「判明」を前提とした次の段階の区別だからである。分析に伴う要素諸概念を「言葉」や「記号」で表し、既知のものを見なして先へ進む方法であり、代数、算術、合成概念でも広く行われている。ここには自分だけでなく、相手にも「わかったもの」として受け入れさせるという面があるのではないか。これは管見では従来指摘されなかった点である。「記号」や「言葉」はモノローグ的思考だけの道具ではない。それは、デカルト『方法序説』(特に第一部、二部)⁴⁷⁾、あるいは『省察』(特に第一、第二)⁴⁸⁾における独白的、独我論的ともみえる論述の仕方とは大きく異なっている。

前節で見たライプニッツの『省察』論文冒頭の「認識の区別」では、「われわれ」と「私」を慎重に区別して論述が進んで行く。「われわれ」は単なる修辞、つまり「私」の代用ではない。自分だけで断定し結論へ直進するのではなく、相手が（この場合は読者が）受け入れやすいように、反感をもたないように工夫が凝らされている。数例示そう：まず第二段落の「われわれ [=あなたも

私も⁴⁹⁾が確かな定義をそれについて持っていない術語を私が考察する場合は常にそうである⁵⁰⁾であるが、「われわれ」とは「あなたも私も」を意味する。「記号的認識」の箇所は「私」と「われわれ」の掛け合いで進行している。「そういう認識の完全な例を人間が呈示できるかどうか私にはわからない(nescio)」という文では、「あなたは呈示出来ますか？」と暗に問いかけ、「呈示できない」と最初から断定することはしない。「でも大抵は〔この「大抵」(plerumque)を入れることで、相手にも受け入れ易くする〕、とくに分析が長くなると、事物の本質をわれわれは一挙に直観はできず、事物の代わりに記号を用いる」。ここでも「できませんよね」と語りかける感である。「このような認識を私は盲目的とか記号的とか呼ぶことにしている(apperare soleo)。代数学や算術において・・われわれはそういう認識を用いている(utimur)」。ここでは、soleoという習慣を意味する助動詞を投入して、自己主張をやや緩和し、相手に受け入れ易くしているのである。

以上のように、ライブニッツは読者に「われわれ」と呼びかけ、あなたも私も、実際そうしているでしょうと同意を取り付け、この認識を「自分は・・と呼んでいます」と言う。言外に「でもあなたは他の呼び方をしたいかもしれませんね」という含みをもたせている。それによって読者も「自分としてはもっと別の言い方をしたいが、でもライブニッツ氏がそう呼びたいなら、それでもよいだろう」と受け入れることができる。

ライブニッツの思惟は、つねに読者または文通相手を想定し、そのプライドや感情にも配慮する。他者からの異論反論を予想し、回避しつつ、同意を得るように努める。これを他者の理解を踏まえ漸進するディスクルスの(<dis-currere)な思考と言うことができるだろう。

往復書簡では、例えばアルノーとの文通のように、相手からの反応や批判にも十分に配慮し、自説の修正や取り下げも辞さない(例:「個体概念」説)。相手と一致できる点を探し、相手の確認を求めるのである。このような書簡における「論争術」(ars disputandi)は近年ダスカルらが注目した⁵¹⁾。しかし直接相手との論争に勝とうとする文通テクニックだけでなく、上に見たように学術論文『省察』でも種々レトリックが見出される。『省察』論文は、マルブランシュとアルノーの「概念」論争が執筆の機縁だった。デカルトの「明晰判明知」の規則を論理的基準を欠くとして批判し、神の存在論的論証については、もし「神の概念が可能であるならば」という留保の必要を訴えたライブニッツ自身のマニフェストでもあった。それだけに他者＝読者の同意を獲得すべく、他者への配慮が種々いたるところに込められている。ライブニッツが「論証」による「真理」の発見を重視することは間違いないが、その思考は「他者」との緊張・往復・理解を通じて鍛えられ展開されるような優れて対話的な思考である、と言えよう。

ライブニッツは、手紙の長所として、結論を急ぐあまり論争的になりがちな論文に対し、手紙は勝者と敗者を分別せず、相手の同意を得やすいと考えていた。また自ら情報網のハブとして機能し、学者のネットワークの構築・維持・拡大を望んでいた。文通によって実現される「学者の共和国」(res publica litteraria)の理念、あるいは諸学の共同研究を「理論と実践」(Theoria cum praxi)という鍵語と共に目指す「諸学協会」(Societät der Wissenschaften) (アカデミー) 設立構想についても論じる予定であったが、すでに紙数も残り僅かなので割愛する。

結語 — 「通俗哲学」と「形而上学」 —

ライプニッツは、デカルトと異なり、〈わかりやすさ〉と〈経験との一致〉を旨とする「通俗哲学」を積極的に標榜した。しかし冒頭のゾフィー＝シャルロッテ宛書簡(1704.5.8.)と同年に執筆された『人間知性新論』には、彼の「通俗哲学」概念の別の用法が見出される。同書第二部第29章第12節でライプニッツは、「一般の読者」(les lecteurs ordinaires)のために書く場合、表現のヴァリエーションが誤謬や誤った推論を生じさせないように注意すべきだとし、「公教的すなわち通俗的(exotérique, c'est à dire populaire)な書き方と、真理を発見することに専念する人々のための秘教的なもの(l'acroamatique)との間に古代の人々が置いた区別」に言及する⁵²⁾。「序文」でも、「彼〔＝ロック〕はより通俗的(populaire)に語るが、この私の方は時にはもう少し秘教的(acroamatique)にそしてより抽象的(abstrait)に話さざるを得ない」と言う(A VI, 6, 48)。つまりライプニッツは「公教的すなわち通俗的」よりむしろ「秘教的」であろうと示唆する。

この相違は、彼の「通俗的」(populaire)の概念が或る幅もしくは揺らぎを含むことによる。つまりライプニッツにおいて「通俗的」はたしかに一方では、“一般読者のために表現に留意してわかりやすく”の意であり(『人間知性新論』の著者本来の立場)、ライプニッツは積極的な意味で「通俗的」＝「公教的」であろうとしている(ただし表現が不正確にならないように努めるべきだが)。しかし他方では、今見たように、「通俗的」は公衆受けを狙った曖昧な書き方(ロックを指す)を意味する。つまり、ライプニッツはロック『人間知性論』(1690)の流行を悪い意味での「通俗性」にあると見て、その意味でなら自分は「秘教的」(acroamatique)でありたいとも表明するのである。実際に『弁神論』第186節では、デカルトの秘意の「策略」(tour)、「哲学的術策」(ruse philosophique)に言及し、これへの或る種の評価を仄めかしているのである⁵³⁾。

「通俗的」には、単に「俗流的」ではない積極的に「公教的」と言い得る部分もあるとしても、しかしやはり限界をライプニッツは認め始めてもいる。その現れが「形而上学的厳密さ」(la rigueur métaphysique)という言い方である。『人間知性新論』第二部第25章第5節はロックの代弁者フィラレートに対し、「関係」(relation)を説明する：「しかし、形而上学的な厳密さにおいては、すべての事物の実在的結合のゆえに、完全に外的な規定などというものは全く存しない、というのが真である」⁵⁴⁾。つまり経験主義による限り、フィラレートが言うように、二つの基体または項のあいだの關係は、最も低度の実在性(realité)しかもたない、との結論になるだろう。つまりロックとの対決では、一方で経験知を吟味し、それなりの評価をする、だが経験知では届かない「形而上学的厳密さ」をもライプニッツは認める。そして最晩年の『モノドロジー』では「演繹」の方法を採用し、「形而上学的厳密さ」によって「モノド」を定義するのである。他方「モノド」概念を殆ど封印した『弁神論』(1710年)はその意味では、「秘教的」(acroamatique)な『モノドロジー』に対して、「通俗哲学」と称され得る。

『モノドロジー』は「モノド」の定義→「知覚」と「欲求」の定義→「統覚」と「無意識の知覚」の提示、と進み、§20～27において「無意識の知覚(極微知覚)」の説明を行う。とくに§26～27では連想、記憶について論じた後、§28でこう述べるのである：「人間といえども、表象間の連

結がただ記憶の原理によってのみ為されるあいだは、動物と同じような行動をしており、〔中略〕じつはわれわれの行動の四分の三は経験派的(empirique)なものでしかない(„et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos Actions)。(Mo. §28; GP VI, 611引用は西谷裕作訳〔KI, 9, 214〕による)。

つまり、人間の認識活動もたいていは経験的なものでしかない。経験的な認識は誤謬とまでは言わないものの、それは「統覚」・「反省」に伴われた認識としての形而上学（必然真理）には届かない、と言うのである。もっとも、他方では、アポステリオリな知（例：顕微鏡学の知見→生物の充満の肯定、前成説）はアプリオリな知＝形而上学を否定するものではなく、形而上学に一致はするとライブニッツは『モナドロジー』の中でも記している⁵⁵⁾。しかし経験知は、形而上学の知を積極的に構成することまではできない。

ここでは、ゾフィー＝シャルロッテ宛書簡で見たような積極的な「経験」評価は後退している。これら二つの引用（「形而上学的厳密さ」、「人間の活動の四分の三は経験的である」）から見えてくる、経験的知に関するライブニッツの一種のペシミズムは何を意味するのだろうか。

パトリック・ライリーは2014年10月ハノーファーでの講演で「ウィーンの三位一体」を提示した⁵⁶⁾。すなわち、1714年7月～8月ウィーンで執筆された『モナドロジー』が、これに先立ち5月に同地で書き上げられた『原理』との形式的かつ内容的な相似関係にあることは周知の通りだが、ライリーによれば、7月1日当地の学術サークルで行われた講演が非常に重要であり、この三著作の三位一体（父：『モナドロジー』——子：『原理』——聖霊「ウィーン講演」）を見なければならぬ、というのである。この三つ目のものが「自然神学の創始者としてのギリシア人」について論じた講演で、「永遠の哲学」(philosophia perennis)の理念が示されている。唯一の神を認識する学としての「自然神学」こそ形而上学の実質である。

「通俗哲学」と「経験哲学」そのものは最晩年期1714～16年でも否定されていないが、しかし「永遠の哲学」としての自然神学＝形而上学のためにいわば場所を譲ったのである。「モナド」を語る文法は、「経験」ではなく、「形而上学的厳密さ」、「演繹」なのである。「実体」を感覚で経験することはできない。形而上学概念たる「単純実体」の前景化に反比例して、「通俗哲学」は最晩年にはあまり目立たなくなる。ライブニッツも最終的には「通俗哲学」に限界を見て、明快な表現とひきかえに意味そのものが不正確になるリスクを重く受け止める。『モナドロジー』の論述が、表面の簡潔さに反して、難解で演繹的であるのもそのためである。

さてライブニッツ以後、Popularphilosophieは十八世紀ドイツ啓蒙哲学を通じて次第にネガティブな意味を帯びて行く。この意味でPopularphilosophieが最初に紹介されたのがW.L.G.Eberstein, *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit*, 1794であったと言われる⁵⁷⁾。そこではPopularphilosophieは、Sulzer, Mendelssohn, Platner, Eberhardら「ライブニッツ＝ヴォルフ学派」の「根本性の精神」への対抗として取り上げられる。一方でPopularphilosophieの効能は、著作が「一般にわかりやすいという利点」（これにより、一層高度で学問的な認識への道が閉ざされた人間の心をより有害な諸概念から解放するよう導くことができる）を心がける点にあり推奨される。しかし他方、Popularphilosophieはまさにその特色である

「わかりやすさ」と「経験との一致」への要求のために多くの非難を招くことになる。ヘーゲルが『弁神論』を「通俗書」だと決めつけ酷評した裏にはこうした歴史的経緯があった。ライプニッツ自身「すこし砕いて」(un peu familièrement)書き下ろし、流布させやすい小型版で刊行した『弁神論』が、「モナド」概念には（既に1695年以降受容していたにも拘わらず）その「難解さ」の故に触れなかった⁵⁶⁾その事情もここから理解できるであろう。

文中略記法

（テキストに関するもの）

A=*Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923-.

GP=*Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz*, 7Bde.,hrsg.v. C.I.Gerhardt, Berlin 1875-90. Nachdruck: Olms, Hildesheim 1978.

K=『ライプニッツ著作集』（工作舎）第Ⅰ期(1988-1999)(=K I)、第Ⅱ期(2015-2018)(=K II)

AT=*Œuvres de Descartes*. Publ. par C.Adams et P.Tannery.13 vol. Paris 1897-1913. Repr. 1973-1981.

TW=*G.W.F. Hegel. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp Frankfurt a.M. 1969-1971.

GA=*Martin Heidegger Gesamtausgabe*,Frankfurt a.M., 1975-.

（著作名に関するもの）

Mo.=Leibniz, *Monadologie*.

Med.=Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.

NE.=Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Théod.=Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté et l'origine du mal*.

KrV.=Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

『省察』=ライプニッツ『認識、真理、観念についての省察』1684

『原理』=ライプニッツ『理性に基づく自然と恩寵の原理』1714

『規則』=デカルト『精神指導の規則』1628

注

1) Torquato Tasso (1544-1595)。イタリアの叙事詩人。

2) "...et qu'elle est fondée sur deux dictons aussi vulgaires que celuy du theatre italien..."(A I,23,348,Z.25f.)。

"aussi"を"est fondée"にかけて読む。"vulgaires"は"dictons"にかかり、"populaire"は"toute ma philosophie"にかかる。

3) vulgaire とは区別される積極的な意味での populaire は、「共通的」、「常識的」とも訳され得るであろうが、慣用も考慮し、とりあえずは「俗」という漢字が含み得る「平板」、「不正確」というニュアンスを除去した上で、「通俗」と訳しておく。

4) G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III.Teil: Neuere Philosophie (Theorie Werkausgabe,

Bd.20, Suhrkamp Frankfurt 1971).

- 5) Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, III-3, AT, X,367: „...nihil jam un vulgari Philosophia reperiatur tam evidens & certum, ut in controversiam adduci non possit...”.
- 6) Fünftes Schreiben an Samuel Clarke, Quatrieme Reponse, sur 43, §113ff., GP VII, 417ff.
- 7) Lettre à l'Abbé Conti, 6.12.1715 : *Der Briefwechsel von G.W.Leibniz mit Mathematikern*, hrsg.v. C.I.Gerhardt, Berlin 1899; Reprint: Olms 1987, S.266.
- 8) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe): “Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe ...insgesamt sensifiziert”(A271=B327).
- 9) GP VII, 417-420; Lettre à l'Abbé Conti, 6.12.1715 , *ibid.*.
- 10) ハイデッガーや西田幾多郎におけるような時期区分が定着している訳では必ずしもない。しかし近年は ミシェル・フィションやブランドン・ルックなど、前期と後期を区別して考える研究者が多い。
- 11) Vgl. J.Ritter, K.Gründer, G.Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* , Bd.9, Schwabe Basel, 1989.
- 12) アリストテレスの ἐξωτερικοί λόγοι : *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 26; VI 4, 1140 a 3, *Eth.Eud.* 18, 1217 b 22; II 1, 1218 b34, *Polit.* 15, 1254 a 33; III 6, 1278 b 31; VII,1,1323 a 22, *Met.* XIII 1,1076 a 28; *Phys.* IV 10, 217 b 30.
- 13) *Eth.Nic.* I 13, 1102 a 26 ; VI 4, 1140 a 3 : 「公刊の所論」（高田三郎訳：『哲学のすすめ（プロトレプティコス）』の所論を指す）、「公刊された論述」（朴一功訳）、「外部に向けた論考」（神崎繁訳：「アリストテレス自身の講義計画に属さない議論を指すもの」）。
- 14) その他にも *Eth.Eud.* I 8, 1217 b 22; II 1, 1218 b34 「学外の論議」（茂手木元藏訳）、*Polit.* III 6, 1278 b 31; VII,1,1323 a 22 「公開的議論」（山本光雄訳）、*Met.* XIII 1,1076 a 28 「学外でも」（出隆訳）のように異なった意味で訳されている。
- 15) *Ibid.* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*).
- 16) *NE*, II, chap.29, §12: “La distinction des anciens entre la maniere d'ecrire exoterique c'est à dire populaire et l'acroamatique...” (A VI,6,260,Z.26).
- 17) An Vincent Placcius, vom 21.2.1696; A II,3,129.
- 18) *Ibid.* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*)
- 19) *Regulae*, *ibid.* , AT, X,367
- 20) *Ibid.* (op.cit.)
- 21) K I,8,126 (佐々木能章訳)
- 22) Kurt Müller/ Gisela Krönert, *Leben und Werk von G.W.Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt 1969, S.179- 185.
- 23) *Op.cit.*.(Chronik),S.185.
- 24) ヴェーアマンは、哲学における「公教性」と「秘教性」の伝統的な区別はライプニッツにおいて変形され、ライプニッツの「公教性」原理には①簡略化、②産婆術、③〈二重の方法〉原理の意味での発見または解釈学、という三機能が指摘されると言う：Klaus-Rüdiger Wöhrmann, *Die Unterscheidung von Exoterik und Esoterik bei Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, Bd.21, 1980, S.81
- 25) Vgl. Helmut Holzhey, *Exoterik und Popularphilosophie bei Leibniz*, in: *V. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge*, Hannover 1988, S.222-231

- 26) 引用中の訳は、大西光弘・橋本由美子・山田弘明訳による（K II, I, 359-366）。
- 27) ライプニッツの哲学は、スコラの専門用語の詮索ではなく理性自身で判断せんとする宮廷夫人たちに支持され、その意味で「婦人哲学」と呼ばれ得ると、U・ヤオホは社会史とジェンダー論の視点から論じている。Ursula Pia Jauch, *Leibniz und "Damenphilosophie": Zu einem besonderen Aspekt der Popularphilosophie*, in: *Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge*, Hannover 1988.
- 28) A I, 23, S. 346 ; K II, I, 362
- 29) これらの類比的推理のうち、有機体には死滅も誕生もなく収縮と展開があるのみ、自然のいかなる空隙中もさらに微小な生き物で充満している、などの論点は、「通俗哲学」とは一線を画す、といえよう。それらの論点は、「演繹」的方法を採用し「形而上学的厳密さ」の方法で書き下ろされた『モノドロジー』でも、大きな役割を占めるからである (§20-21, 66, 70-76 etc.)。
- 30) *NE.*, IV, chap. 6 (Des propositions universelles, de leur vérité, et de leur certitude), §8, A VI, 6, 404f.
- 31) *NE.*, Préface, A VI, 6, 49
- 32) *NE.*, II, chap. 4 (De la Solidité) §4 ; A VI, 6, 126, Z. 16
- 33) An Johann Friedrich von Hannover, von der 2. Hälfte Oktober 1671, A II, I (2. Auflage), 262, Z. 1-4.
- 34) A VI, 4A, N. 259, S. 371.
- 35) Arnaud Pelletier, *La philosophie expérimentale de Leibniz*, in: *Studia Leibniana Sonderhefte*, Bd. 46 (Leibniz's *Experimental Philosophy*), Stuttgart 2016, S. 16.
- 36) 注 7 (GP VII, 417ff.) および以下を参照 : Leibniz, *Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovaciones qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum* (スコラの諸性質と空想的叡智体との再興に反対する実在的哲学に賛同する反野蛮的物理学者), GP VII, 337-344.
- 37) *Gundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät in Teutschland zu auffnehmen der Künste und Wißenschafften*, A IV, I, N. 43, S. 536, Z. 28 (§24).
- 38) *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae* (GM VI, 117-128)。『学報』(*Acta eruditorum*) 1686年3月号に発表。運動量 (mv) の保存を主張するデカルト物理学の根拠を攻撃し、後に「活力」(vis viva) と呼ばれる概念 mv^2 を提示。それに先立つ同年2月に執筆した『形而上学叙説』第17節でも述べられている。
- 39) Hartmut Hecht, *Rationalismus und Erfahrung. Leibniz' Begriff der Erfahrungswissenschaften*, in: *V. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge*, Hannover 1988, S. 198. 本節 3・2 の考察は同論文に多くの示唆を受けている。
- 40) Hecht, op. cit. S. 200-201.
- 41) *Acta Eruditorum Lipsiensium* (ライプツィヒ学報) 1684年11月号 537-542頁。
- 42) この『省察』論文において、「(真なる) 認識」(cognitio)、「概念」(idea)、「概念」(notio)、「定義」(definitio) は置換可能な概念として用いられている。「概念」は、それ自身で真なる命題を肯定する。酒井潔『世界と自我—ライプニッツ形而上学論攷』(創文社 1987)、411頁以下。
- 43) Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vorlesung SS 1928, GA 26, hrsg.v. Klaus Held, Frankfurt 1978, 2. Aufl. 1990, S. 78-85. なお、酒井潔『ライプニッツのモノド論とその射程』(知泉書館 2013)、第Ⅲ部第七章「ハイデッガーの思惟におけるライプニッツ受容の展開」

(139-182 頁) を参照いただければ幸いである。

- 44) Heidegger, GA 26 (op.cit.), S. 80; 『論理学の形而上学的な始元諸根拠—ライプニッツから出発して』酒井 潔訳・ハイデッガー全集第 26 巻 (創文社 2002)、88 頁。
- 45) Heidegger, GA 26 (op.cit.), S. 81.
- 46) Kant, *KrV*, A128, B104, B106 usw.
- 47) 例 えば AT VI 18: “Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolu d’aller si lentement.....” という表現; 「明晰判明」知の「四つの規則」の叙述 AT VI 20。
- 48) とくに「省察一」の「懐疑」のところ (AT VII 8-16); 「省察二」の冒頭 3 段落 (AT VII 17-18); 「省察二」の「蜜蠟の比喩」 (AT VII 24-32) など。
- 49) 下線は筆者による。以下同様。
- 50) 以下『省察』論文からの引用 (A VI 4A, 585-588) にあたっては米山優訳 (K I, 8, 26-33) を参照した。
- 51) Marcelo Dascal, *G. W. Leibniz, The Art of Controversies*, Springer 2006.
- 52) A VI, 6, 260.
- 53) 「・師が思わせぶりに言っただけのことを真正直に奉じた者もいた。これは明らかにデカルト氏の策略であり、哲学的術策の一つであった。例えば、彼は熱心なコペルニクス主義者であったのに、地球の運動を否定するような策略を施すなど、言い逃れの道を用意していたこともある」*Théodicée*, §186, GP VI, 227; (佐々木能章訳)、K I, 6, 295f.
- 54) A VI, 6, 227.
- 55) *Mo.* §76: “Et ces raisonnemens faits a posteriori et tirés des experiences s’accordent parfaitement avec mes principes deduits a priori comme cy-dessus” (GP VI, 620).
- 56) Patrick Riley, *Leibniz’ Monadologie als Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von Hartmut Rudolph, Wehrhahn, Hannover 2017; Ders., *Leibniz, Platonism, and Judaism: The 1714 Vienna Lecture on ‘The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy’*, in: *Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Bd. 34 (*Leibniz und das Judentum*), Stuttgart 2008, S. 95-108.
- 57) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (op.cit.).
- 58) 厳密には、『弁神論』の中に「モナド」は一回だけ、それもごく表面的に現れる (§396; GP VI, 352)。

La « philosophie populaire » et la « philosophie expérimentale » chez Leibniz

Kiyoshi SAKAI

Leibniz tente de rendre l'expression plus compréhensible et concise et qualifie sa philosophie de « populaire ». Plus précisément, sa philosophie est « populaire » au sens aristotélicien d'« exotérique » opposé à « ésotérique ». S'appuyant sur les vérités nécessaires, elle diffère notamment de la « philosophia vulgaris » attaquée par Descartes, qui considérait que cette dernière manquait d'évidence et de preuve. Elle ne revient donc pas non plus à la « Popularphilosophie » du dix-huitième siècle que Hegel attaquera. D'ailleurs, pour Leibniz, non seulement la vérité a priori mais aussi « la réponse à l'expérience » sont indispensables. Sa philosophie a été considérée comme un intellectualisme dans lequel la pensée aurait la priorité sur l'expérience. Or Leibniz pense que l'expérience joue un rôle important dans tous les domaines du savoir, y compris les mathématiques et la métaphysique. Il met ainsi l'accent sur la « philosophie expérimentale ».

2017 年秋季大会・一般研究発表要旨

83頁～103頁は学会ホームページ上で公開

SECRET

CONFIDENTIAL

2018 年春季大会・一般研究発表要旨

104頁～115頁は学会ホームページ上で公開

公 募 論 文

ブルードンと社会契約論

伊多波 宗周

はじめに

アレントの有名な議論に、革命という語の「不可抗力性」の含意が、19世紀には「歴史的必然」としての発展という概念へと展開し、自然状態のような断絶的「はじまり」を設定する仮説のリアリティが喪われたというものがある。前者の代表例にブルードンの「永続革命」概念が挙げられた¹⁾。たしかに、たとえば、『経済的諸矛盾の体系』（1846）で、ブルードンは、労働の組織化は世界の始まりから終極まで行われ続けると述べ（SCE 175）、「不可抗力」概念を用いつつ（SCE 1347）、人間社会が相互性に基づく社会へと移行する必然性を根拠づけようとした。それを一読すると、切れ目なき自生的発展の必然性が主張されているように見える。

初期のブルードンは、合理主義の傾向が強いと言われ²⁾、最初の社会哲学書『日曜祝祭論』（1839）の冒頭で、ルソーを引き合いに、意志による統治を批判し、「事実」の発見による法治を主張して以降（CD40）、社会の科学を基礎にした漸進的な人間社会の進歩を主張した。『所有とは何か』（1840）では、はっきりと、「意志の主権＝至上性（souveraineté）は理性の主権に道を譲り、科学的社会主義のうちに消滅して終わるに違いない」（QP339）とも述べられた。

アレントは、「肉体の必要＝欠乏（needs）」に駆られた貧困者がフランス革命の舞台に登場して以降、歴史的必然という考えのリアリティが、「生物学的」なものであったとも述べ、そのような捉え方と、意見の交換過程が排除されるルソーの一般意志論が同質だと批判する³⁾。その見方において、ブルードンとルソーは同列に批判できる思想であると捉えられている。

たしかに、切れ目なき「永続革命」の必然性が、仮に、一般的理性のようなものに担保されると主張されていたなら、ブルードンがいかにもルソーを批判しようと、同列の思想として批判されてよい。だが、『諸矛盾』においてもすでに、社会変革の必然性は、「別の必然性」の選択なのだという特有の考えが示されていた⁴⁾。つまり、自生的進歩の必然性が素朴に主張されたわけではない。さらに、二月革命から数年経つと、社会全体と個との関係において、後者が前者に回収され得ないと強調する傾向が前面に出る。両者ともに「自由」の問題である。

『諸矛盾』以降、「漸進的アソシエーション」論の構想を練っていたブルードンだが、二月革命後の『十九世紀における革命の一般理念』（1851）において、個別者間の「契約」概念を鍵に、「自由への桎梏」としてアソシエーションをも批判する方向に舵を切る。それは、自らの初期思想にお

ける合理主義的傾向への反省とも読める。実現すべき社会像があり、それが必然だと主張されるとして、では、変革に個々の人間はいかに関わるのか。これは社会変革の思想に普遍的な問題と言える。本稿は、そのような問題意識のもと、ブルードン思想の展開における契約概念の本格的導入の重要性を明らかにし、アレント的整理から逃れるブルードン思想の姿を見る。同書第4研究「権威の原理について」においてこそ、最も本格的なルソー批判が展開されるのだ。

ブルードン思想について、前期のアナキズムから後期の連合主義へ、と整理されることも多い。その場合、権威の廃絶を唱える『革命の理念』と、自由と権威の均衡を唱える『連合の原理』（1863）との距離が問題とされる。本稿は、『革命の理念』で全面化する契約の発想が、初期思想から踏み出されたものであり、アナキズムも連合主義も、そうした契約概念に基づいた社会構想の二つの徹底化された帰結であることを主張する。以下、まず、『革命の理念』第4研究で交換的正義に基づく社会像が提示されたことを確認し（§ 1）、ブルードンの社会契約に「水平／垂直」「部分／全体」という二つの対立軸が関わることを明らかにした上（§ 2）、同書におけるルソー批判の論点を整理して（§ 3）、その問題性を指摘しつつ、ブルードンがアナキズムを唱えるに至った論理を明らかにし（§ 4）、連合主義へと至る後期思想で、契約に基づく社会像の、アナキズムとは別の徹底化がなされたことを指摘して論を閉じる（§ 5）。

1. 配分的正義から交換的正義へ

『革命の理念』第4研究で、ブルードンは、アリストテレス以来（正確に言えば、トマス以来）の、正義をめぐる概念セットに関し、配分的正義に代えて、「歴史の論理においても法の論理においても配分的正義の後継である交換的正義へと達しなければならない」（IG186）と述べる。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第5巻で部分的正義を配分的／矯正的に分けた後、応報についての議論を行なった。現代のアリストテレス解釈の主流では、応報における正義が交換的正義と呼ばれる。他方、トマスは、「配分的」が全体と部分の関係なのに対し、「矯正的」と応報はいずれも部分と部分の関係であると捉え、後者を包括して「交換的」と呼んだ。それを踏まえ、ホップズは、「交換的」と「配分的」の概念セットを、契約者の正義と仲裁者の正義（公正）と再定義した⁵⁾。こうした正義の種類に関する議論を、ブルードンは原理の移行の議論に変形する。

「歴史の論理」を見よう。人間社会の最初の秩序は、家父長的・位階的で、「権威」を原理とし、そこでの正義はもっぱら配分的正義、「一人の上位者が、下位者たち各人に帰属するものを引き渡す」ものだった（IG182）。「社会と家族のあいだに想定されたアナロジー」により、「政府志向の偏見」が人々の意識に深く浸透し、政府は「正義の自然的な執行機関、弱者の保護者、平和の管理者」と見なされ続ける（IG183）。革命以後、政府は役割を果たさず、財の配分は「偶然に委ねられ」ており、人民は秩序が必要だという声を上げるが、偏見に囚われたままであるため、交換的正義に基づく「経済的組織化」こそが必要だと認識できていない（IG184-186）。

だが、ブルードンの見立てでは、ルター以降、権威の原理が否定され始め、とりわけジュリユー（Jurieu, P.）の考え方は画期的萌芽だった（IG186-187）。ブルードンがそこに読み込むのは、「統治の理念のアンチテーゼとしての社会契約」である。そして、その思想を歪めたのがルソーだと名指

され、サン＝シモンの「統治的体制に代わる産業的体制」の議論により、統治の否定が再開されたという道筋を描く（IG195-196）。ただし、サン＝シモンは契約の思想を展開したのではなく、事実の観察に基づく人類の進歩の法則から移行の必然性を確認した。対して自らは、特に二月革命以降、経済的諸機能の分析と信用・交換の理論から、統治の否定を導き出したと位置付ける（IG198）。このようにして、「歴史の論理」として、交換的正義への転換が近づいているとされる。

2. ブルードンの契約概念と「水平／垂直」「部分／全体」の対立軸

権威の原理にかわる原理は、契約の原理である（IG187）。前者は、上位者／下位者の垂直関係による正義を社会秩序の基盤としたのに対し、後者は、水平的な交換関係の正義をもたらす。だが、それだけであるならば、初期以来の相互性の主張の繰り返しである。配分的／交換的正義概念の導入により、ブルードンは、それらの概念が携えてきた部分／全体の対立軸を自らの思想に注ぎ込むことになる。ここにまず、ブルードン思想展開上の『革命の理念』の意義がある。

ブルードンは、一般的な「契約」と、「社会と呼ばれるものがそこから生じるべき協約」、すなわち社会契約とを重ね合わせていく⁶⁾。ブルードンは、「契約」と「統治」の概念とが互いに相容れないという『革命の理念』の根本発想を確認しつつ、契約の内容と効果を定義づける。まず、内容は、人間と人間が「自らを本質的に生産者であると宣言して、互いに統治へのあらゆる野望（*prétention*）を放棄する（*abdiquer*）」と同時に、「二人以上の個人のあいだで、一定の範囲と期限内で、交換と呼ばれる産業的な能力を組織化することに合意する」というものであり、効果は、「人間の自由と福祉が増大する」ことにある（IG186-187）。契約の当事者には、個別具体的な利害があるのだから、契約者の義務は「相互の（*réciroque*）引き渡し」についての「個人的な約束」に由来する「双務的（*synallagmatique*）」なものでしかありえない（IG188）。つまり、部分たる個別者の自由を全体へ譲渡するようなものではありえない。

「相互放棄」による水平性の確認以上に重要なのは、組織化への「合意」である。「契約」に後者が含まれるのは、交換という能力が否応なく「全体」を生み出すためだと考えられる。『所有とは何か』で示された「集合の力（*force collective*）」（QP217）が、『革命の理念』において「非人格的な作用」であると再定義され（IG161）、個別者同士が経済的な能力を集合させるとき、各部分を越えた「全体」がその作用により生み出されると捉えられる。相互放棄と同時に、「全体」の生成への合意がなされ、個別者は、その「部分」であると位置付けられることになる。

『革命の理念』でアソシエーション（結社）の原理が否定的に捉えられるのは、このことと関連する⁷⁾。それは、非人格作用である集合の力とは対照的に、「意志的な誓い（*engagement volontaire*）」を旨とし、経済的な力を形成しないばかりか、責任の共有を謳う「労働者の自由への桎梏」である（IG161-162）。「自由の一部を譲渡する（*aliéner*）」結社契約は、社会契約とは「何の共通性もない」。社会契約は「本質的に交換的契約であり、契約者を自由なままにしておくだけでなく、その自由を増大させ、契約者の財の全体をそのままにしておくのみならず、財産を増やす」（IG189）。ブルードンは、個別者同士の双務的な契約こそ、社会の基礎となる協約だと明言する。それは「いかなる外的権威にも従わず、それだけで個別者たち（*parties*）に共通の法を作り、

彼らの主導権による法の執行をししか準備していない」（IG188）⁸⁾。

個別者の契約により生成する「全体」の自律性の主張である。「社会契約は、市民および、その利害と関係の全体（universalité）を包括しなければならず、「一人でも契約から除外されれば」、その契約は「社会的ではない」。それは「自由に論議され」、「参加するすべての個人に同意され、署名される」ものでなければならない（IG188-189）。このように、交換的正義による水平性の強調は、「全体への譲渡」を否定するが、社会の全体性を否定するものではない。これは、事実の発見に基づく法治という初期の発想とは異なる、社会契約の徹底化の発想である。

「政府（統治）」と「秩序」に因果関係はなく、それは「秩序」の特殊な形態にすぎないと述べられることから（IG202）、ブルードンが、全体としての秩序を契約概念から基礎づけようとしていることは明らかで、現有の社会を進歩における過渡的なものと捉える初期の発想からは踏み出されている。だが、契約で生まれる非人格的作用がもたらす全体性が、市民の全体性と一致すると構想することには困難が付随する。秩序であるからには、「一定の範囲と期限内」での水平的契約関係だけでは足りず、だからこそ、通常、垂直的な「権威」が、持続的に「全体」の正統化の働きを担うと考えられるのだ。結論から言えば、この書が、国家の廃絶という強い主張へと導かれていくのは、契約概念導入の論理的帰結であると考えられる⁹⁾。「法の論理」の内実を形成するルソー批判を見ることで、ブルードンが何と格闘したかを確認しよう。

3. 『革命の理念』第4研究におけるルソー批判

まず、ルソーの議論の最小限の概略を確認し、ブルードンによる批判の要点を整理する。

ルソーは、「構成員の人格と財産を守るための結合」、「各人は自分自身にしか服従せず、自由のままである」ような結合を生み出す、各人の共同体全体への全面的譲渡（*aliénation totale*）を唯一の社会契約として設定する。これにより各人は「一般意志の最高の指導のもとで人格とすべての力を共有のものとする」が、この契約は、明文化されておらずとも、政治体のあるところでは、暗黙のうちに認められたものと考えられる（CSI-6）。それゆえ「少なくとも一度の全員一致」があったと想定できると考えられる（CSI-5）。

ドラテも指摘するようにルソーは二重契約を採用せず（cf.CSIII-16）、唯一の契約は「諸個人と公衆（*le public*）の相互契約」（CSI-7）という「擬制」であり、個別者間の契約ではない¹⁰⁾。個別者の「共通の利害」ゆえに社会的紐帯が形成されるのであり、これにしたがい社会は統治されねばならない。主権者は「集的存在」で、主権とは、一般意志の行使である（CSII-1）。こうして、全員一致の社会契約の帰結として、「一般意志の行為」である（CSII-6）立法においては、「最大多数者の意見（*voix*）がそれ以外の者を拘束する」（CSIV-1）。他方、個別的行为から成る執行権は、主権者一般のものではない（CSIII-1）。政府の設立は、主権者による法の制定行為（政府体の設置）と、法の執行行為（指導者の指名）の複合である（CSIII-17）。

ブルードンのルソー批判は、（1）社会的・経済的な関係性を度外視して、政治的な関係性をしか見ない点、（2）集的存在としての人民の実在性を認めない点、（3）立法に個別者が実際に関わるわけではないという点、という順に展開する。

一つ目の論点「政治的関係をしか見ない」点について、ルソーの社会契約が、交換的行為でも結社の行為でもなく、「市民に選ばれた裁定者 (arbitres) を構成する行為」であり、双務的な権利／義務関係を度外視して「刑罰および裁判権」にのみ関心をもつような契約だと断じられる (IG189-190)。ルソーの議論の構成と緊張関係を捉えない粗い批判だが、的外れとも言えないのは、ルソー自身の留保にも関係する。原初の契約は、諸々の立法に先立って所有権を確立する。共同体への「全面的譲渡」により、財産は奪われるどころか、合法的占有へ、すなわち、享有 (jouissance) から所有へと変わり、占有者は、「公共的財の保管者 (dépositaire)」として国家の構成員に認められ、外国人に対しては構成員たちが力を結集して財を守ることになる。こうして、身体能力等の自然の不平等を補う道徳的・法的平等が確立される (CSI-9)。だから、ルソーの考えでは、社会契約は個別者による放棄 (renonciation) ではなく、「有利な交換 (échange avantageux)」でさえある (CSII-4)。留保が加えられるのは、「道徳的・法的平等」の箇所への註である。そこで、「悪い統治」のもとでは、平等は見かけのものにすぎず、貧者は貧困状態にとどめられること、「事実においては」法が常に「持てる者」に有利なものであることが述べられる (CSI-9)。

強く解釈すれば、唯一の契約の「擬制」を政治体から抽象できるには、すでに「良い統治」がなされていなければならないという制約があるということだ。ブルードンの批判は、ルソーが、それにもかかわらず、契約の内実を経済的な関係を埋め込まず、困難なく、統治者の指名までを論理的に構成している点に矛先を向けていると捉えることができる。それゆえ、個人の善性が社会により墮落すると捉えるルソーが、われわれを「徹底した孤立」に留め置き、「本質的であるはずの経済的なことについては、出生と投機の偶然性に委ね」、「人々の間の不和を永遠化」すると非難されるのだ (IG191-192)。それに対置される、生産者の「実定的 (positif) で実質的な (réel) 契約」 (IG190) の広がりには、「擬制」から生じる垂直関係を含まず、誰も統治者にならない。社会契約は、現実的なものとして、個別者同士の関係から作動し始めることができる。そのように整理できだろう。アレントに反し、この発想には「はじまり」がある。

二つ目の論点は、展開されてきた契約の思想を裏切るように読める問題含みの論点である (§ 4 で論じる)。ルソーによれば、「人民という集合的存在 (être collectif) は、統一的実在 (existence unitaire) をもたない抽象的人格」であり、「一般理性が個別理性とまったく区別されないゆえ、個別理性を最も発達させた人が、一般理性を最もよく代表することになる」。これは「誤っており、まっすぐに専制主義につながる」 (IG192-193)。このような論点である。この議論の直前、ブルードンは、ルソーが一般意志という考えを「巧妙に捨て」、多数意志に基づく選挙での代表者・受託者の指名に結局は回帰し、彼らが「人民の名で立法」し、「その命令は法の力を持つ」のだとする (IG192)。立法者についての見解は誤りだが (cf. CSIII-13)、統治者に絞って捉えれば、契約の擬制において、譲渡されたのと同じものが個別者全員に均一に還っては来ず、特定の部分 (個別者) のみが全体を代表してしまうということだと考えられる。

この批判に、初期以来の意志概念批判を織り込み、人民という集合的存在が、固有の集合的理性を具え、統一的実在性をもつのだと主張される。この論点が導く帰結として、ルソーにとって「政府は社会に対して外的である」 (IG193) と批判されるが、この「社会」の語の用法からして、ここで、

ブルードンが、全体社会としての人民の実在性を念頭に置いていることが分かる。

三つ目の論点は、第4研究の主題である「権威」概念との関連において展開される。ここでの批判は、ルソーの「市民は法に従うことで、自らの固有の意志に従っているに過ぎない」という議論に対し、「法は、私の参加（participation）なしに作られた」、「国家は私となんら交渉しないし、何も交換しない」（IG205）と述べることで始まる。個別者と国家が、水平的関係にも部分同士の交換関係にもないことの確認である。そのうえで、ルソーが、かつて「上から来る」ものだった政府を、投票の機構により、「下から来る」ものとしたと認めつつ、それは「本拠を家族とする権威」への無理解ゆえのものだと断じる。「権威に従わなければならない人々が、まず権威を布告するというのは矛盾である」（IG207）。つまり、垂直関係のベクトルを変えることは権威の原理の本質からしてありえないと捉えるのだ。関連して、第6研究の冒頭には次のような要約も見られる。「多数決による法は、私の法ではなく、力の法（loi de la force）である。したがって、多数決から生じる政府も、私の政府ではなく、力の政府である」（IG267）。

4. ルソー批判のはらむ問題性とアナキズム

ルソー批判において、全体性をめぐる二つの考えが交錯している。一方は、水平的な契約関係から生じる全体性と、その漸進的広がり（第一と第三の論点）、他方は、現有社会における人民の全体性である（第二の論点）。未来の「契約の体制」において、水平的な関係性が人民の全体性と重なり合うことが想定される。他方、革命の正当性を述べる著作の性質上、現有の人民の集合的理性が認められ、その全体が社会原理を権威から契約へと変える必要性も述べられる。

このことゆえに、水平的契約の連なりという独自の社会契約の論理の提示と、ルソーの社会契約論への批判とが、完全には対応していないが、他方で、ブルードンはルソーの議論を養分に、はじめ提示した「契約」には含まれていなかった内容を充填し、最終的に首尾一貫した議論を構築したとも考えられる。ルソー批判の第二の論点内の「政府は社会に対して外的」という記述に、ベルトー（Berthod, A.）は、ブルードンの対置する秩序が「内在的で自生的（spontané）」だと註釈する（IG193 n.60）。われわれが問うべきは、自生性と内在性がなぜ両立するのかである。

第一の論点において、政治的関係をしか見ないとルソーを批判しつつも、人格・財産の保護、つまり、ルソーにとっての唯一の契約に関しては、「社会契約の条件はたしかにこの通りである」と述べられるのを見逃してはならない（IG191）¹¹⁾。これは、§2で確認した相互放棄と経済的組織化への合意というブルードンの契約定義には入らないはずのものである。「契約」に、定義で書かれたもの以外の条項も入るのだと考えるべきだろう（はじめ「個別者に共通の法」と言われたもの。註8参照）。実際、ブルードンは、別の箇所でも、交換価格をめぐる議論を展開する際、「価値の構成こそ、諸々の契約の中でも契約の最たるもの」「他の契約すべてを要約する契約である」と述べる（IG291）。人格・財産の保護にしても、価値の構成にしても、持続的規範性を契約内容に含むものであり、「非人格的作用」の自生によるのとは違う全体性が想定される。

第三の論点の文脈で、課題は、「諸利害の相違を統一へと帰着させ、個別の財と一般の財を同一視し、自然的不平等を教育の違いによって消去し、政治的・経済的な諸矛盾をすべて解決するよう

な和解（transaction）の形態を探ること」（IG203）だと述べられる。ここで「政治的」という語が使われ、「契約」が解決策であること、「二人の生産者のあいだで社会契約が決意されうるなら、何百万人のあいだでも同様である」（IG203）と述べられることから、ブルードンが、垂直的なルソーの社会契約を批判をしつつ、水平的契約の内容を充填させ、契約の連なりが社会の全体性に届き、持続的規範性をもつと構想していることは明らかだろう。

持続的規範性が念頭に置かれる以上、社会契約の範囲とその外部という問題を避けることはできない。ルソーの人格・財産の保護は、§ 3で見たように、外国人（*étranger*）との関係においてこそ、意味を持つものだったし、社会契約を結ぶことへの反対者は、「市民のうちの部外者（*étranger*）」であり、国家が設立されているなら、そこへの居住は、社会契約・主権への服従に同意していると見なされるのであった（CSIV-2）¹²⁾。「自らの手による署名」の広がりとしての「実質的な」契約を主張するブルードンは、そのような論法を肯定することはできない。

こうして、『革命の理念』は、否応なくアナキズムの主張へと導かれる。全体性についての二つの考え方に応じて、アナキズムへの理路も二重である。まず、現有社会の人民の全体性を前提に、その集合理性が追求していくべき革命のプログラムの道筋がある。「いかなる移行措置も代替措置もなしに、完全かつ即座に上級・下級裁判所を廃止することは、革命にとって最初に必要なことのひとつである」（IG314）という主張は、その最たる表れである。

他方、水平的契約が広がり、やがては社会契約の外部自体がなくなるという、「普遍的〈共和〉（*République universelle*）」（IG333）への道筋がある。革命の「最も決定的結果」は、「労働と所有を組織したのち、政治的中央集権、すなわち国家を廃絶することであり、その結果として、革命的契約に諸国民が署名するのにつれ、外交的関係を消去することである」（IG336）。これは、契約の自生的広がりの全世界化である。ブルードンは、一つ目の道筋が、二つ目の道筋を整流するという構図を描く。「税関の廃止により、社会的革命は、[...] フランスから外国へと伝播し、ヨーロッパ、ついで地球全体へと広がる」（IG292）という理路である。

ブルードンは、「契約の体制」が、「真に人間と市民による統治、真の人民主権、共和国を構成する」（IG268）とさえ述べる。「統治」「主権」概念の使用は混乱を招くが、集合理性を具えた人民の外延と、水平的契約関係の広がりの外延が一致し、部分同士の水平的関係だけで全体性が構成されるとき、これらの概念は、垂直的な関係性、あるいは、契約とその外部との関係性において持っていた意味を失うという含意だろう。だが、問題は、水平的関係における双務的な規範以外のものがなければ、そこには至らないとブルードン自身の論理が語り出す点である。

こうして、『革命の理念』の要所で「科学」が登場するのは、論理的な帰結であると言える。ブルードンは、「社会経済の諸法則は、人間および立法者の意志からは独立のもので、われわれの特権は、それを認識すること、われわれの尊厳は、それに従うことである」と初期以来の考えを述べた上、そのように認識し、従うことは、市民相互間の契約によってのみ可能だとする（IG281）。さらに、契約の世界的広がりについて述べる中で、端的に、「宗教や権威でなく、科学が各国で社会の規準、諸利害の至上の裁定者となれば、政府は無価値となり、世界のあらゆる立法は、一致する」（IG334）と述べられる。契約概念と結びつけられる点では一貫しているが、科学に基づく規

範性が、契約を媒介としなければならない必然性はないはずだ。

『革命の理念』の議論は、全体への垂直的譲渡なき個別者間の水平的関係としての社会契約の徹底化を志向する点では一貫している。だが、個別者の契約が社会の全体性を構成し、垂直関係を廃棄して双務的な規範性が成立した状態になりうるのは、未来の時点においてである。ルソーの契約が、擬制的過去の時点に現有秩序の基礎を見出すのに対し、ブルードンは、未来の時点にそれを見出すのだ。未来へ至る過程を科学が正統化する以上、そこには規範性がある。そのとき、多数決による法が「私の法」ではないと同じように、科学の規範性に依存する法もまた「私の法」と呼ぶのは困難ではないかという当然の疑問が生じる。これは、部分／全体の対立軸を導入した『革命の理念』が、最終的に、全体性を担保する持続的規範性を、水平的な個別者間で生まれるもの以外に求めなければならなくなったという、論理的な帰結であると考えられる。

5. 後期ブルードン思想における社会契約の捉え方と連合主義

後期ブルードン思想において「均衡」の概念が重要性を帯びることはよく知られ、科学の規範性は思想の前面から撤退する。そして、志向される社会像が、最終的にアナキズムから連合主義（fédéralisme）へと変化するため、温和で現実的な方向へと舵を切ったと見なされることもある。だが、本稿は、連合主義とは、現有の社会における、全体なき部分同士の契約を徹底化した思想であると捉える。ここでは、『革命における正義と教会における正義』（1858,第2版1860）での社会契約に関する議論を確認し、それをうけて『連合の原理』（1863）で提示された連合主義が、どのような理路で、アナキズムとは別様の徹底化と見なせるのかを明らかにし、論を結ぶ。

大著『正義』の見逃せない最大の論点の一つは、国家と「集合の力」が結びつけられる点である。それは、次のように要約できる。それぞれの人間集団は「集合の力」をもつが、「国家は、性質と対象を異にするいくつもの集団の集合（réunion）から生まれる」ゆえに、国家を形成するのは、「上位の次元の集合性」である。そのとき、各集団は「個別者（individu）」として、「新しい力の展開に協力しており」、「結合する諸機能の数が多いほど、その力は大きくなり、調和は完全になる」（JRE II258）。そうして社会の実在性を構成しているのは、「部分同士の関係」であり、国家を構成する諸集団を結びつけるのは、「交換（commutation）の関係」であるとされる。社会的力の特性は、「本質的に交換的である」（JRE II259）。

この議論は、社会集団を部分とみなし、その部分同士の交換関係から生じる上位の「集合の力」で国家が構成されるというものだ。先立って、ブルードンは、正義と社会契約の関係について述べる。同情等と区別される正義は、自らと他者と共に同等の「人間的尊厳」を認めることに本質があり¹³、社会は正義により存続するが、正義の進展は、自由の進展に比例し、宗教や共産主義のように、「個人人格性（personnalité）を社会や国家に吸収する傾向にある」ものは、正義に反する（JRE I414-416）。そう述べた上で、ブルードンは、正義と社会契約を結びつける。『革命の理念』とは意味づけが異なり、文字通りの社会契約なるものは存在しないとされるが¹⁴、「意識の形式」および、諸個人が維持する「隣人関係と交換」によって「アプリオリに与えられた」ものとしては¹⁵、「社会の契約ないし構成は存在する」こと、それが、「人間が集団を形成するに際し、彼ら相互の尊厳

の同一性と連帯とを宣言する」ものであるとされる（JRE 1419）。

ここで強調されるのは、「社会に内在的な正義」（JRE 1420）という考えである。宗教が依拠する「超越的な正義」ではなく、人間が相互に尊厳を感じ、認めることに本質をもつ正義である。上記の議論から、個別者の人格性を吸収せず、相互的に尊厳を認める個別者の意識と、相互の関係から生み出される社会集団の正当性が認められ、さらに、それら社会集団を単位＝個別者として、同様に構成される国家がありうるという考えを見ることが出来る。『革命の理念』の議論と接続するならば、水平／垂直の対立軸を持ち出さずに、部分と部分の相互的關係の枠内に、国家をも位置付ける発想であると見ることが出来る。そして、相互の尊厳の確認に基づく社会像は、個別者にとって外的と言え科学の規範性なしにも成り立ちうるものとして提示されている。

『連合の原理』において、あらゆる政体は、権威と自由との「均衡（balancement）」であると述べられることは（PF272）、以上の議論を踏まえれば驚くべきことではない。部分同士の交換という構図はそのままに、後期思想では、かつて垂直的なものとして批判されるのみだった「権威」が、思想の中にしかるべき位置を占めるようになったと捉えられるからだ。同書では、「父の権威」に起源を持つ権威の制度として、一人による全体の（君主制）、および、全体による全体の統治（共産主義）が、契約に起源を持つ自由の制度として、各人による全体の（民主政）、および、各人による各人の統治（アナキー）が類型として挙げられるが、いずれも純粋な形態ではありえないとされる（PF274-279）。水平的契約の全面化ではなく、契約によって、いかに権威を中和化するかが問題である。こうして、契約概念が再度、思想の前面に登場する。

ブルードンは、「政治的契約」が「尊厳と道徳性を獲得する」条件として、「双務的で、交換的であること」、「契約の目的が、一定の限界内に閉じていること」を挙げた上で、市民と国家との関係で、それらが満たされるためには、「国家に供したのと同じだけのものを国家から受け取ること」、「契約が形となるための特別な目的に関するのではない限り、市民の自由、主権、主導権が保持される」ことが必要だとし、その意味での政治的契約を「連合」と呼ぶ（PF317-318）。この箇所への註でも、ルソーに言及され、その社会契約が「擬制」であったのに対し、連合の体制における社会契約は、実定的なものであると述べられる。そこで、契約が、「契約者の意志に応じて、合法的に修正される」と考えられることに注目しなければならない（PF318n.）。双務的な契約が言われる以上、「契約者」とは、市民と国家の両方であって、市民のみではないと言えるからだ。ここでは、国家も「部分」であるような、部分と部分の交換的關係という発想が採られていると言える。（§ 3での「国家は私と交換しない」という議論を思い出したい。）

つづけてブルードンは、国家、地方、市民の関係において、執行権力が、契約当事者の優位に立つことはできないと述べて、分権の思想を展開する（PF319）。そして、権威と自由という二つの原理に基づく「二つの力を均衡させること（*équilibrer*）」とは、「互いの尊重」に基づき、それらを「一つの法に従わせること」だと明言され、契約の文面が、「二つの敵対する力に等しく課される」（PF325）と述べられる。当然、「部分」としての国家にも、という意味である。この箇所の註で、「法」とは何かについてのありうる解釈が整理される中、初期に採用された（CD94）モンテスキューの「事物の關係の表現」とは異なるものとして、法は「人間の意志の調停の規約」とあるとい

う解釈を示し、自らの「契約と連合の理論」をここに位置付ける (PF325n.)。最終的には、「事実」の発見を旨とする科学に全体社会の規範性を求めることになった『革命の理念』とは異なり、ここでは、徹底して部分同士の関係のみが想定されている。

結論を述べよう。アレントの整理に反し、少なくとも『革命の理念』以降、ブルードンは、社会変革を切れ目なき発展の図式では語らない。アナキズムは、個別者が自由に水平的契約に参加する「はじまり」をもつものとして描かれ、その観点からルソーの社会契約が批判される。だが、契約が全体社会へ到達することを想定するため、個別者間からは発生しない規範性が求められることになった。他方、後期の連合主義においては、純粹な形態でのアナキーがありえないと明言され、社会秩序から権威が除去できないと捉えられる。それは、水平的関係の全体社会化としてのアナキーを諦めるものとも言えるが、むしろ、双務的契約以外のあらゆる規範性から個別者を解放し、徹底して部分同士の契約で構成されるものとして社会を構想するものである。その意味で、やはり、全体部分関係による配分的正義の発想を根底から否定しているのである。

註

ブルードンの以下の著作からの引用は、略記と M.Rivière 版の頁で示す。CD: *De la célébration du dimanche*; QP: *Qu'est-ce que la propriété?*; SCE: *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 2vols.; IG: *Idée générale de la Révolution au XIX^e Siècle*; JRE: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4vols.; GP: *La guerre et la paix*; PF: *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*. また、Rousseau, J.-J., *Du contrat social* (éd. Pléiade) は、略記 CS に続き、篇 - 章番号のみ示す。強調は原著者による。

- 1) Arendt, H., *On Revolution*, Penguin Books, 2006(1963), p.49 「永続革命」の概念は 1848 年 10 月 17 日の新聞論文で提示された (Proudhon, P.-J., *Mélanges*, tome 1, Lacroix, 1868, p.143)。
- 2) Gurvitch, G., *Proudhon. Sa vie. son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, p.u.f., 1965, p.16
- 3) Arendt, *op.cit.*, p.66
- 4) 拙稿「反神論と「別の必然性」」『倫理学年報』66, 日本倫理学会, 2017, pp.99-112
- 5) 拙稿「交換的正義概念の系譜におけるアリストテレスと問いの源泉」『研究論叢』90, 京都外国語大学, 2018, pp.33-54; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012, II-2, 61, 1; Hobbes, Th., *Leviathan*, Oxford UP, pp.99-100
- 6) この点を詳細に分析した研究として、Chambost, A.-S., *Proudhon et la norme*, Presses universitaires de Rennes, 2004, pp.111-131 規範性をめぐる問いは本稿と共通で、精密な議論が展開されるが、同論が「契約の義務の道徳的側面の強調」(p.130)が一貫して見られると結論するのに対し、本稿は、契約概念が、二つの別の徹底化に辿り着く論理を見ることに集中する。
- 7) Vincent, K.S., *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, Oxford U.P., 1984, pp.196-198 は、この批判が、「原理」のみを対象とすると述べており、正しい。
- 8) 「法」の語の使用は、「契約の体制」と「法の体制」を対置し、権威・配分的正義に基づく後者を否定する文脈上 (IG187, 268)、混乱を招くが、「契約という至上の法のもとでの経済的諸力の組織化」(IG202)

とも言われるゆえ、「契約」と置換可能である。§ 4 で内実を見る。

- 9) Bancal, J., *Proudhon, Pluralisme et autogestion*, tome2, Aubier-montaigne, 1970, pp.109-110は、諸研究を挙げ、アナキズムの主張は論争的・一時的とするが、本稿は思想展開上の意義を見出す。
 - 10) Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1971, pp.222-223
 - 11) 関連して、『革命の理念』では初期に否定された私的所有権が認められる（IG271）。
 - 12) この点にもルソーは、移動の自由が認められた国家においてのみと留保をつける（CSIV-2）。
 - 13) この定義自体は、『所有とは何か』においても示されたものである（QP303）。なお、この論点は、配分的／交換的正義の問題にとって重要である。たとえば、デル・ヴェッキオは、「人格の等しい尊厳」は配分の論理に基づくのだから、交換的正義の前提に配分的正義があり、後者が正義の根幹だとする（Del Vecchio, G, *Justice*, Philosophical Library, 1953, p.53, p.67n.13）。
 - 14) なお、『正義』でも、ルソーの社会契約論は専制的であるとして批判される（JRE III184）。
 - 15) 『正義』と『連合の原理』の間に書かれた『戦争と平和』では、社会契約は「アプリアリに与えられたもの」ではなく、相互的で事実的な「力」を基礎とすると再定義される（GP183-186）。同書の意義については、Jourdain, É., *Proudhon, Dieu et la guerre*, L'Harmattan, 2006, pp.25-58。
- [* 本研究は、JSPS 科研費 JP16K21528 の助成を受けたものです。]

Proudhon et le contrat social

Munechika ITABA

Cet article a pour but d'éclairer la logique de la pensée du « contrat » chez Pierre-Joseph Proudhon(1809-1865). On a souvent discuté sur la distance entre l'anarchisme d'*Idée générale de la Révolution au XIX^e Siècle*(1851) et le fédéralisme de *Du principe fédératif*(1863). Nous pensons que les deux pensées proudhoniennes ont résulté de la même notion du « contrat » qui est présentée dans la quatrième étude d'*Idée générale*. Dans les sections 1 et 2, nous voyons le caractère de cette notion chez Proudhon. Ensuite, dans les sections 3 et 4, nous élucidons la structure de la critique de Rousseau par Proudhon et la raison de l'anarchisme, qui est défini comme totalité de l'enchaînement des contrats horizontaux. Enfin, dans la section 5, après avoir confirmé des modifications de la pensée sur le contrat social, nous définissons le fédéralisme comme la pensée du « contrat » des parties sans le total.

シモンドンにおける「前個体的なもの」概念の再考

宇佐美 達朗

ジルベール・シモンドンが1958年に博士論文の主論文として提出した『形態と情報の概念に照らした個体化』（以下『個体化論』とする）の眼目は、個体という存在の実在性を捉えるにあたり、個体という結果からその原因へと、つまり個体を生み出し、その個体に個性性（あるいは此性）を付与する個体化の原理へと溯ろうとするのではなく、個体化の働きにおいて個体を把握する点にあった。この企ては、質料形相論と結びついた考えである個体化の原理を斥けるものであり、あるいは原理という表現を保持するなら、これを形相や質料や原子（ないし原子を結合させる力）といった個体化に先立つものではなく、個体が発生し生成するその過程に探るものであると言える。ところで、シモンドンは不生不滅の実体や無からの創造を認めないのであるから、個体に先立つ存在をまったく想定しないわけではない。本稿で考察される「前個体的なもの *préindividuel*」はこうした試みのなかで要請された概念であり、その概念規定は、個体化の際にエネルギーを供給し、個体化以後も個体とともに存続する、というものである。個体化の過程から個体を捉えるために導入されたこの概念は、しかし同時にシモンドンの個体化論の急所ともなりうるように思われる。たとえばそれは、個体化に立ち会い、その過程を段階的に追ってゆく態度との齟齬として見出されるだろう¹⁾。ここでは、主体の位置という観点から問題化を行なうのではなく、メルロ＝ポンティがコレージュ・ド・フランス講義の準備ノートに書きつけた一節から出発して、前個体的なものの概念を再考することにしたい。

以下では、まず、前個体的なものに対するメルロ＝ポンティの問いかけからこの概念の同一性に関して問題化を行ない（第一節）、個体化の速度ないし状態という概念からその同一性を検討したうえで（第二節）、物理的領域と生命的領域に共通の前個体的存在とは別に、主体における意識化によって見出される前個体的存在として「自然 *Nature*」が構想されていると指摘することで（第三節）、シモンドン哲学における前個体的なものの概念の位置づけを再考する。

1. 前個体的なものの概念に対するメルロ＝ポンティの問いかけ

1959年度のコレージュ・ド・フランス講義の準備草稿において、メルロ＝ポンティはシモンドンの個体化論に言及し、自然と歴史の共通点としてそれらがともに個体化であるとしたうえで、次のような一節を残している。

シモンドンはそれ [=歴史的個体化] を、前個体的なものに負うものであると考えている——物理的個体や生物が由来するのと同じ前個体的なものに—— [しかし] それは同じなのか？ 集団的なものが、あるいは精神的なものさえもが個体化をそれへと開く存在は、物理的個体が

出てくるそれとは別のものであってはならないのか？²⁾

もちろん、ここでのメルロ＝ポンティの問題系は必ずしもシモンドンのそれと重なり合うわけではない。とはいえ、シモンドンの文脈へと十分に引きつけるなら、物理的・生命的な次元（メルロ＝ポンティのいう自然の個体化）での前個体的なものと精神的・集団的な次元（歴史的な個体化）でのそれとの同一性に疑念を呈するメルロ＝ポンティの問いかけは十分検討に値するものであるように思われる。シモンドン自身はこれらの同一性あるいは差異について明確には述べていないが、仮に同一性を認めた場合、シモンドンの個体化論は一者からの流出という新プラトン主義的な考えに、あるいはすべてを物質的作用へと還元するような唯物論に近づくこととなるだろう。だが、すべての個体が同じ前個体的なものに根ざしているという一元論的な考えは、前個体的なものを個体化の原理とみなすことに通じうるがゆえに、シモンドンにとって容認できるものではない。したがって、前個体的なものは同一ではなく、そこにはなんらかの差異が見出されるのでなければならない。そして実際に『個体化論』を検討するなら、おそらくはメルロ＝ポンティの想定に反して（あるいはその主張通り）、シモンドンはあらゆる個体化に同じ前個体的なものが見出されるとは考えていなかったことがわかる。本稿の目的は、そのような前個体的なものの同一性を否定し、ひいてはさまざまな個体がそこから出てくる淵源としての前個体的なもののイメージを払拭することにある。

ところで、こうした存在論的な淵源としての前個体的なもののイメージは、実のところ、『個体化論』で用いられている表現に由来するものであるように思われる。そこでまずはシモンドンがこの概念に与えた規定を確認しておくことにしたい。ここでは特に、最も抽象的・普遍的な仕方概念規定が行なわれている「序論」を検討する。

既に見たように、質料形相論も（原子論を含む）実体論も、ともに個体という結果から個体化の過程を説明しようとする点で不十分であるとされる。そうした質料形相論的でも実体論的でもないアプローチをとるシモンドンが採用したのが、個体化から個体を認識するという筋道である。これは質料形相論や原子論の実体論における探求の方向性を単純に逆転させたものではない。この道筋は、質料形相論や実体論が個体に与えていた存在論的優位を個体化の働きへと与えなおすことで、個体（あるいは第一実体）の存在論的な地位を二重に相対化するのである。個体は「相対的な実在」として、つまり「それ以前には前個体的実在を前提とし、また個体化以後も単独では存在しない、存在の或る種の位相」として把握されることとなる（ILFI, p. 24）。個体が二重に相対的であるというのは、第一に、「完全な存在」（ILFI, p. 25）であるところの前個体的なものに生ずる位相（phase）とみなされるからであり、そして第二に、個体化以後、その個体化によって汲み尽くされなかった前個体的なもののポテンシャル・エネルギーを引き継ぐかたちで個体とともに生ずる環境（milieu）と連合したものとみなされるからである。こうして個体は、みづからがその一部をなすところの、それゆえ自身よりも大きな系（système）において考察されることとなる。前個体的なものは、個体とそれを相補う環境からなる系の存立条件として、つまり一度の個体化によっては汲み尽くされず、新たな個体化を可能とするようなポテンシャルに満ちた完全な存在、存在である限りでの存在

として規定される。

個体化のエネルギー源という規定を理解するには、シモンドン自身が度々用いる結晶化の例が或る程度まで有効であるだろう。前個体的なものは実際、結晶化の過程における過飽和溶液に相当するものとして理解することができる。つまり、新たな相（＝結晶）へと分離可能なほどに飽和しているにも拘らず、溶液という単一相を維持している準安定平衡によって、前個体的なものは特徴づけられる³⁾。準安定状態にある存在はそれゆえでありながら一を超えたもの（plus qu'unité）として理解される。シモンドンによれば、この準安定性こそ、運動と静止、不安定性と安定性という対概念に基づく存在理解を刷新するものである。ただしここで注意しなければならないのは、結晶化という範例は有効だが万能ではないということだ。「結晶化によっては物理的個体化の実在性は汲み尽くされない」（ILFI, p. 26）のである。実際、前個体的なものは準安定性によってだけでなく相補性によっても特徴づけられる。前個体的なものにおいて行なわれる個体化（つまり位相の分離）とは存在の二重化であり、前個体的な状態はたとえば「波動あるいは粒子として、物質あるいはエネルギーとして現れうる」（ILFI, p. 26）。波動と粒子の相補性は実在にみられる根源的な準安定性の認識論的な反響（retentissement）であり、量子論と波動力学は「前個体的なものが前個体的なものとして介在するさまざまな表出を通して前個体的なものを表現する二つの仕方」とみなされるのである（ILFI, p. 27）。ここから、シモンドンが量子力学（とりわけレイ・ド・プロイの理論）に寄せる大きな関心が理解されるだろう。前個体的なものは、こうして、波動としても粒子としても振る舞う光子のように、同一性を超えたもの（plus qu'identité）として理解される。

個体という存在を相対化する完全な存在、存在である限りでの存在とみなされる前個体的なものは、以上のように、準安定性と相補性（つまり「plus qu'unité et plus qu'identité」）によって特徴づけられるような個体化のエネルギー的条件として概念化される。この概念があらゆる存在の淵源あるいは根本としてのイメージを纏いうるのは、前個体的なものが「完全な存在」や「存在である限りでの存在」といった表現に加えて、「あらゆる個体化に先立つ」もの、「あらゆる個体化以前」のものとも言われ（ILFI, p. 32）、あるいは個体化以後に「自然」として個体と連合し新たな個体化を可能とするとされる（ILFI, p. 28）からである。とりわけ後者については、シモンドン自身によってフェシスやト・アペイロンといった古代ギリシア哲学の概念と結びつけられているがゆえに、或る種の自然概念への回帰を促しうるだろう。おそらくこれら表現には制限がかけられねばならない。次節では、これら表現を捉えなおす準備として、『個体化論』に見出されるいくつかの考えを検討することにしたい。それらはおもに個体化の区別に関わる。

2. 個体化の速度、第一の個体化と第二の個体化

メルロ＝ポンティの問いかけは、物理的・生命的な次元での前個体的なものと精神的・集団的な次元でのそれとの同一性に疑念を呈するものであった。本稿は、シモンドン自身のテキストに依拠したうえでこれに同意するものであるが、そのためには個体化の次元の区別について検討しておかねばならない。

『個体化論』では個体化の水準（niveau）あるいは状態（régime）に関していくつかの区別が導入

される。まず、最も大きな区別として、(1) 第一の個体化と第二の個体化のそれぞれがあり、これは個体化と個別化 (individualisation) といった用語上の区別によっても表される。この区別は概ね個体の発生と生成とに対応している。個体の誕生であるところの第一の個体化 (シモンドンはこれを真の個体化とも呼ぶ) は一度しか行なわれないのに対して、個性 (あるいは個性) が獲得される過程としての第二の個体化は、連続的であれ断続的であれ、幾度となく行なわれうる (ILFI, p. 262)。また、このような第一と第二の個体化の区別とは別に、(2) 『個体化論』で想定されている存在の三つの水準 (物理的、生命的、精神・社会的) におよそ対応するように四つの個体化の区別がある。すなわち、物理的個体化、生命的 (あるいは生物学的) 個体化、精神的個体化、集団的 (あるいはシモンドンの用語で「個体横断的 transindividuel」) 個体化である。ところで、これらのうち物理的個体化の考察が『個体化論』のほぼ半分、つまり第一部「物理的個体化」を占めるが、それは第二部「生物の個体化」で扱われる他の三つの個体化が物理的個体化に対して軽んじられているからではない。生命的、精神的、集団的な三つの個体化は別々のもの (たとえば生体、精神、共同体) の個体化として捉えられるのではなく、むしろ同じ個体において行なわれる個体化の継起的な三つの水準として構想されているのであって、それらを考察して初めて『個体化論』第二部の目的は果たされると考えられているからである。『個体化論』の構成に表れているこの区別は、(3) 生命を欠いた物質と生命との区別に対応する。

これら三つの区別——(1) 発生と生成に相当する第一と第二の個体化、(2) 物理的、生命的、精神的、集団的な個体化、(3) 非生物と生物の個体化——によって、さまざまな個体化の共通点と差異を捉えることができる。たとえば、物理的個体化と生命的個体化はともに第一の個体化とみなされるが、非生物と生物の個体化であるという点で大きく異なり、また、生物の個体化にみられる三つの継起的な個体化には、第一の個体化 (生命的個体化) と第二の個体化 (精神的・集団的個体化) という大きな差異が見出される。以上からも気づかれるように、シモンドンにあって個体化の水準は、たしかに物理的個体化なくして生命的個体化はなく、生命的個体化なくして精神的・集団的個体化はないとはいえ、そのそれぞれが独立した段階をなす物質—生命—精神—共同性のような単純で線的な階層構造にはなっていない。物理的個体化が終わって初めて生命的個体化が行なわれるのでも、生命的個体化が終わって初めて精神的個体化が行なわれるのでもない。そうではなく、先立つ個体化の過程が宙づりになるなかで、その個体化の生み出したものを巻き込み、延長するようにして新たな個体化が行なわれるのである。したがって、個体化どうしの関係を考えるうえで、或る段階から別の段階へ個体化が進行ないし退行するというのは誤った、あるいは少なくとも精確さに欠ける表現であると言わざるをえない。

個体化どうしの関係を単純な階層構造によらずに捉えるには、個体化の速度あるいは「状態 régime」という概念に着目するのがよいだろう⁴⁾。この概念には明確な規定が与えられていないものの、前個体的なものの概念の場合と同様に『個体化論』の「序論」を検討するなら、個体が反映している個体化の特性として「展開 déroulement」や「様相 modalités」とともに「状態」が挙げられていることが (ILFI, p. 24)、さらには前個体的なものや準安定性を指すものとして用いられていることがわかる (ILFI, p. 26-28)。「状態」概念は個体化の過程だけでなく個体化以前のその条件に

も関わる。「状態」とは、発生の過程だけでなく、個体化以前の準安定状態を、すなわち安定しているが別の状態へと変化しうる状態をも指す概念なのである。そして重要なのは、この概念もまた非実体論的な態度から要請されたものであるということだ。

個体化を説明するのに実体を前提とする代わりに、われわれは個体化のさまざまな状態 [régimes d'individuation] を、物質、生命、精神、社会といったさまざまな領域の根拠とみなす (ILFI, p. 32)。

物質や生命、精神、社会といった領域は、それぞれが互いに独立したものとしてではなく、個体化の「状態」によって区別される。実際、物質と生命に関してシモンドンは、「生命と生命を欠いた物質は或る意味で、実在が進化する二つの速度 [deux vitesses d'évolution du réel] として扱うことができる」(ILFI, p. 313) とする。これはさらに「前生命的で前物理的な同じ実在が個体化する二つの速度 deux vitesses d'individuation d'une même réalité prévitale et préphysique」とも言い換えられている (ILFI, p. 314)。ここから、物質と生命の差異、個体化に関する第三の区別は、個体化の速さあるいは「状態」の差異に、つまり本性の差異ではなく程度の差異にあると言える。事実、シモンドンは、物理的なものと生命的なものとともに組織構造 (organisation) を持つとみなすという論点を『個体化論』の重要な主張の一つとしているのである (ILFI, p. 192)。

以上から、物理的個体と生物に関しては、おそらくはメルロ＝ポンティの理解したように、シモンドンはそれらがともに同じ前個体的存在に由来すると考えていたと言える。ただしこの「同じ」は条件つきのものとして理解しなければならない。それは前個体的なものが準安定性と相補性によって特徴づけられるからだけではなく、この前個体的なものが「前物理的 préphysique」で「前生命的 prévitale」なものとして概念化されているからである。これが意味するのは、「微視的物理学的 [な現象] と呼ばれる、大きさのオーダー [ordre de grandeur] の小さな現象は、実際のところ物理的でも生命的でもない」ということ、つまり閾値となる一定のオーダーを超えない限りその存在は物理的とも生命的とも言えないということである (ILFI, p. 152)。量子力学に代表される現代物理学がその表出を研究対象とするようなマイクロなオーダーにある存在について⁵⁾、いわゆる個体を使うような意味でその同一性を認めることは、すなわち数的に一であると言うことはできない。ただし、認識の限界でもあるそのオーダーは決して絶対的ではなく、科学的あるいは技術的な条件によって変動しうるものであり、それゆえ前物理的で前生命的な前個体的存在は、カントのいう物自体のように絶対的に不可知のものとしてではなく、むしろ探求の対象として理解されるべきである。この前個体的存在はさらなる探求のための作業仮説として機能しうる。その仮説的性格は探求を止めるのではなく、むしろ促し続けるのである。

3. 前物理的でも前生命的でもない前個体的存在としての自然

第一の個体化（物理的個体化と生命的個体化）において前個体的なものは前物理的で前生命的である点で同じであり、したがって究極的には同じ前個体的なものから物理的個体と生物が出てくる

とみなしうるとして、では、第二の個体化における前個体的なものはこれと同じものであると言えるのか。これこそメルロ＝ポンティの問いかけの要所であった。これに対して本稿では次の仮説を提示することにした。それはすなわち、シモンドンは作業仮説としての前物理的で前生命的な前個体的存在とは別に、いわば前物理的でも前生命的でもないような前個体的なものを第二の個体化に見出しており、これを「自然」として概念化した、というものである。シモンドン自身は第一の個体化における前個体的なものとして第二の個体化におけるそれが別のものであると直接明言はしていないので、自然概念が『個体化論』でどのように導入されているのかを検討し、間接的にこれを検証することにした。

シモンドンにおける自然概念に関してまず確認しておかねばならないのは、それが基本的に人間と自然の対立や峻別を前提としてはおらず（ILFI, p. 297）、両者を含むようなものとして構想されているということである⁶。シモンドンは自然概念を提示するにあたって古代ギリシア哲学におけるフュシスやト・アペイロンなどに言及しているが、こうしたソクラテス以前の哲学者たち、とりわけイオニアの自然哲学者たちへの言及は、おそらくたんなる思想上の嗜好の表れとしてではなく、ソクラテスによって人間の領域と自然の領域が分離される以前の統一を捉えようとする志向として理解すべきだろう⁷。ただしここで重要なのは、そうした企てそのものというより、人間と自然を包含するものとしての前個体的実在が、第二の個体化にあたる精神的個体化および集団的個体化を、つまりは主体の発生を前提としているように思われる点である。

実際、自然概念が導入されるのは基本的に精神的個体化および集団的個体化が問題となる場面であって、物理的個体化が考察される『個体化論』の第一部や、生命的あるいは生物学的な個体化が考察される箇所（ただし第二部全体の概略が示される第一章第一節を除く）にはこの概念は見出されない。自然概念は個体化の水準が精神的なものから集団的なものへと移行する場面において導入されるのである（ILFI, p. 166）。そのときこの概念は、閾値となる特定のオーダーよりも小さなものとして仮定される前個体的存在とは異なり、個体化以後に個体が新たに個体化する際にエネルギーを供給するもの、つまりシモンドンが連合環境と呼ぶようなものとして概念化されている。自然は、個体化以前に想定される前物理的で前生命的な存在というより、むしろ「連合した自然」（ILFI, p. 166 ; cf. ILFI, p. 28）とも呼ばれるように、個体化以後に個体によって担われている前個体的実在として考えられている（ILFI, p. 297）。この実在は、したがって、精神的個体化や集団的個体化のエネルギー的条件であるという点で、第一の個体化における前物理的で前生命的な実在と同様に、前個体的である。

注意しなければならないのは、このような自然、つまり個体によって担われ、個体に新たな個体化を可能とする完全な存在は、いわゆる外界としての環境以上のものとして構想されているということだ。シモンドンは『個体化論』第二部第三章第一節第八項で次のように述べている。

個体はそれ自身であるだけでなく、それ自身よりも上位のものとして存在している。というのも、個体化によって汲み尽くされない [...] より完全な実在をみずからでもって運んでいるからだ。個体は、個体化した存在としての自身のほかに存在するような実在へと結びつけられて

いることを意識するのである。神話的な還元を行なうなら、このような実在をダイモン、ゲニウス、靈魂とすることができる。そのときこの実在には、第一の個体を二重化し、監視し、ときに服従させ、その死後も個体として生き延びることもある第二の個体がみとめられる。また、超越としての側面を強調するなら、この同じ実在に、個体に外的な靈的個体が存在していることの証拠を見出すこともできる（ILFI, p. 296）。

個体（つまりここでは主体）がそれへと結びつけられていると意識する「より完全な実在」は、さらに先の段落でイオニアの自然哲学者たちのいう自然あるいはト・アペイロンと呼ばれている（ILFI, p. 297）。この自然が外界以上のものとみなされるのは、主体によるその意識化が精神—社会的な次元を、集団的（個体横断的）な次元を準備するからだ。第二の個体化を可能とする自然は、物理的存在や生物だけでなく、主体に対して内在的なものとして現れるダイモンやゲニウス、あるいは超越的なものとして現れる天使などといった靈的な（spirituel）存在をも含むような多元的実在として概念化されているのである⁹¹。前個体的実在としての自然は、靈性の次元や集団の次元を含む点で、自然科学の対象となるような自然（これはソクラテスによって人間の領域から切り離されたとされる自然の領域に相当するだろう）よりも大きなものとみなされる。この実在は、まさに主体の個体化が問題となる精神—社会的な次元をも含む点にその「完全さ」があるがゆえに、主体によって、その主体を超出するものとして感じ取られ意識されることで、あるいはむしろ——シモンドンにあっては個体化に先立って存在しこれを支配するような個体化の原理は斥けられるのであるから——そうした意識化と同時に見出される⁹²。

この前物理的でも前生命的でもない前個体的実在は、第二の個体化のエネルギー的条件となる点で第一の個体化における前個体的存在と等価であるが、その一方で、第二の個体化において個体の意識化から生み出される点で前物理的で前生命的な存在と同一視することはできない。それらはともにその誕生の瞬間そのものには立ち会うことができない点で仮説的なものにとどまるが、一方は個体よりも遥かに小さなオーダーのものとして想定されるのに対して、もう一方は個体よりも遥かに大きなオーダーのものとして想定されるのであるから、そこにはやはり差異が見出されねばならない。以上をもってメルロ＝ポンティの問いかけへの返答としたい。

ところで、このような前物理的でも前生命的でもない前個体的なものとしての自然と、前節まで見てきた前物理的で前生命的な前個体的存在との関係はいかなるものと考えられるだろうか。自然概念のさらなる検討や自然哲学としての展開可能性については、それらが要請する理論的な前提ゆえに本稿の目的を大きく逸脱してしまうため詳論することは適わないが、とはいえ第一の個体化における前個体的存在の「同じ」には一定の条件があったように、ここで区別した前個体的なものとの差異についても、これをいわば実体化しないための条件を確認しておくべきだろう。その条件とは、自然という実在が或る意味で生み出されるのは主体の意識化によるのだとしても、この前個体的実在は決して純粋に精神的なもののみならず、というものである。自然は純粋あるいは斉一な実在としてではなく、物理的で、生命的で、精神的で、集団的な水準が見出されるようなものとして構想されるのである。したがって、前物理的で前生命的な前個体的存在、つまり作業

仮説としての前個体的なものもまた、それが主体の思考を進めるうえで仮定されるものである以上、自然のうちに見出されるものとみなすこともできるだろう。重要であるのは、シモンドンが繰り返し述べているように（cf. ILFI, p. 165, 272, 313）、全面的に物理的であったり、生命的であったり、精神的であったりするような世界は想定されえないという点である。この点が無視されるなら、自然は唯物論的ないし唯心論的な一元論に至る概念となるだろう。

おわりに

あらゆる個体の淵源となるような前個体的なものは、唯物論的なものであれ唯心論的なものであれ、シモンドン哲学には組み込まれていない。では、前個体的なものを形容する際にシモンドンが用いる表現、すなわち「完全な存在」や「存在である限りでの存在」、さらには「あらゆる個体化に先立つ」といった表現をどのように理解すればよいか。存在論的淵源というイメージを前個体的なものの概念へと忍び込ませ、これを絶対化ないし実体化しようとする表現には制限がかけられねばならない。最後にこの点について検討しておきたい。

おそらくやはり強調すべきは、個体化から個体を思考するために前個体的なものの概念は導入されたという事実である。シモンドンはこの概念によって個体を相対化し、一つの系を構成する部分として、あるいは存在に生ずる位相の一つとして捉えなおしたのであった。「完全な存在」や「存在である限りでの存在」といった表現はこの文脈において理解されねばならない。つまり、前個体的なものが「完全」であると言われるのは個体に対してであり、また「存在である限りでの存在」であると言われるのは「個体化された存在である限りでの存在」である個体に対してなのである。実際、シモンドンは、ト・アペイロン（つまり前個体的存在としての自然）が無際限であるのは個体に対してのみであるとしている（ILFI, p. 301 ; cf. ILFI, p. 296）。この条件を度外視して前個体的なものを形容する表現を絶対化するなら、そのときは、唯物論的であれ唯心論的であれ、一元論的で全体論的な存在理解へと陥ることになるだろう。シモンドンにあっては系の複数性、あるいは個体化の複数性が、さらには前個体的なものの複数性すら前提とされている以上、このような絶対化は容認し難い。

これと同様に「あらゆる個体化に先立つ」という表現も系という観点から相対化されねばならない。この表現は、たしかに大きさのオーダーが閾値以下であるような前物理的で前生命的な実在については妥当しうるとしても、しかし大抵の場合、そのようなオーダーを分析に組み込むのは有効ではないだろう。結晶化の例で言えば、前個体的なものに相当する過飽和溶液はそのようなオーダーにあるとは言えない。分析が有効であるには適切なオーダーが基準として設定されなければならない——これこそバシュラールが大きさのオーダー概念にみた認識論的帰結にほかならない——であり、したがって「あらゆる個体化に先立つ」という表現はたんに基準の設定された系における位相の不在を、または単一相が維持されている状態を指すものとして理解されねばならない。前個体的なものは基準となるオーダー抜きには考えられないと、あるいは、個体化の段階によってその役割が変化しうるとさえ言うことができる¹⁰⁾。個体化の分析に、極限まで抽象化された存在論的淵源としての一元論的な存在は必要ないのである。

註

- 1) この点については特に以下を参照。廣瀬浩司「個体化の多数性と存在の統一のかなたに(情報・エネルギー・システム)——ジルベール・シモンドン思想の射程(1)」『東京大学教養学部外国語科研究紀要』第42巻第2号、1994年、79-94頁。米虫正巳「個体化に立ち会うこと——シモンドンと「第一哲学」の(不)可能性について」『フランス哲学・思想研究』第16号、2011年、3-15頁。なお、個体化に立ち会うことの問題(これは個体化の認識の問題へと通じる)の困難さについては、個体化の認識が直接的でも間接的でもないものとして構想されていることにその一因があると考えられる(cf. Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [2005], Grenoble, Jérôme Millon, 2013, p. 36. 以下では参照に際して略号「ILFI」を用いる)。それゆえこの問題に取り組むには、個体化の認識において決定的な意義を有する類比概念や、あるいは『個体化論』に見出される時間論をも検討する必要があるだろう。この点については稿を改めて検討することとしたい。
- 2) Maurice Merleau-Ponty, « Notes de travail inédites (Bibliothèque nationale de France, volume VIII) », *Chiasmi International*, nouvelle série 7, 2005, p. 40. ただしこの草稿が実際に使われることはなかった。Cf. Emmanuel de Saint Aubert, « De l'être brut à l'homme : Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, nouvelle série 7, 2005, p. 25-30. これらテキストには廣瀬浩司氏による邦訳がある(『思想』第1015号、2008年11月、47-54 ; 55-61頁)。
- 3) 前個体的なものは単一相であるとされる(ILFI, p. 310) 一方で、前個体的なものには位相が存在しないとも言われる(ILFI, p. 25)。もっとも、シモンドンが位相概念に与えた相対性を考慮するなら、これらは同じ事態を意味していると言える。つまり、位相は他の位相に対してのみ思考されるのであり、それ自体で絶対的に思考されるものではない(cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 2012, p. 221) のだから、単一の位相は位相の不在に等しいこととなる。このような「存在多相論 *théorie des phases de l'être*」とも呼ばれる考えは、複数の位相を前提とする点で多元論的である。
- 4) 「régime」は「体制」という政治的・行政的な規則のシステムを指す訳語があてられることが多いが、ここではこの語を科学技術的な意味で理解して、「状態」という訳語を提案したい。つまり、活動等を規制し統制する静的な枠組みとしてではなく、エンジンの回転速度や機械の作動様態といった意味で、いわば動的に安定した状態として理解することとしたい。
- 5) 現代物理学との関わりについては、たとえば2013年8月にスリジー・ラ・サールで催されたコロックの記録論集(*Gilbert Simondon ou l'invention du futur : Colloque de Cerisy, sous la direction de Vincent Bontems*, Paris, Klincksieck, 2016) に収められた一連の論考がある。Vincent Bontems & Christian de Ronde, « Simondon, l'hypothèse du préindividuel et de la mécanique quantique : Une interprétation réaliste non substantialiste du formalisme quantique » (p. 183-201) ; Gilles Cohen-Tannoudji, « Physique des particules et individuation selon Simondon » (p. 203-208) ; Matteo Smerlak, « Individuation et transduction dans le vide quantique (Feynman Hawking et Simondon) » (p. 209-215)。ところで、「大きさのオーダー *ordre de grandeur*」(あるいはたんに「オーダー」) 概念について、その重要性をあらためて強調しておきたい。「個体化論」の「序論」では、実体や形相や質料といった概念に代わる、それらよりも根本的な概念として、(初

期) 情報や内的共鳴、ポテンシャル・エネルギーなどとともに大きさのオーダーが挙げられている (ILFI, p. 32)。この概念は位相 (phase) や系 (système) と同様、物理学の用語から採られたものであると考えられるが、その来歴は——着想元としてバシュラール『近似的認識試論』(1927年)などが想定されるものの——詳らかにされていない。ともあれ重要なのは、科学的対象の測定や認識と深く結びついたこの概念がシモンドンにあっては存在理解と不可分な点である。それによれば、個体という存在（あるいはその「活動する中心 centre actif」）は異なる大きさのオーダーのあいだにあり、これらオーダー間では或る種のフィードバック（シモンドンはこれを「内的共鳴 *résonance interne*」と呼ぶ）が行なわれる。強調しておかねばならないのは、こうしたオーダーの大小関係は絶対的なものではなく、存在の完全性に基づくものであれ規定—被規定関係に基づくものであれ、階層的な序列構造を構成しないという点である。オーダーはそれとして存在するのではなく、相対的なのだ。

- 6) シモンドンにおける自然概念のこのような性格については特に以下を参照。米虫正巳「自然哲学は存在し得るか——シモンドンと自然哲学(上)」『思想』第1032号、2010年4月、34-51頁；〈一〉以上のものでしたの「自然」——シモンドンと自然哲学(下)」『思想』第1034号、2010年6月、226-243頁。
- 7) 博士論文の副論文で1958年に初版が刊行された『技術的对象の存在様態について』——特に世界に対する主体の在り方における技術的对象の位置づけが論じられる第三部「技術性の本質」——もこうした試みの一環として捉えられるべきだろう。もちろん、そこで目指されているのは自然と人間の統一への素朴な回帰ではない。ソクラテス以前のギリシア哲学に見出されるこの統一は、シモンドンにあっては技術の哲学的な考察を通して目指されるのである。技術的对象は実際、いわゆる外界としての自然と主体とのあいだにあり、そうした自然（シモンドンはこれを地理的環境と呼ぶ）と人間的世界とのあいだに技術的環境を生み出すものとみなされる。このような水準での技術的对象の分析、すなわち「技術的对象の現象学」は、「人間と技術的对象との関係の心理学」へと延長されうる (Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 332)。なお、副論文ではその可能性が示唆されるにとどまっていた技術性の心理学は、その後さらに展開されることとなる。たとえば *Sur la technique* (Paris, PUF, 2014) の特に « Psychologie de la technicité » (p. 27-129) を参照のこと。また、国際哲学コレージュ設立に際して1982年に書かれたデリダ宛ての要望書の下書き（実際に送られたものでは該当箇所は削除されている）で構想が展開された「技術美学 *techno-esthétique*」(cf. *ibid.*, p. 379-396) もその一環とみなすことができるだろう。
- 8) 副論文の第三部で導入される「魔術的位相」、すなわち「ポテンシャルに満ち、二重化することで構造化される原初的な魔術的宇宙」(Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 216-217) もまた、このような意味での自然の一つと考えられる。事実、魔術的位相は思考の一樣相、つまり主体が世界の内に在るその仕方の一様態として、ただし主体と世界が未分化な状態として構想されているのである。
- 9) これはシモンドンにおける発明の問題系と結びつく論点であるが、その詳細な検討は別稿に譲らねばならない。なお、自然という前個体的実在は個体によって感じ取られることで見出されることから、集団的個体化における感情 (*émotion*) の理論の重要性が理解される。すなわち、感情とは「前個体的なもの」の残留感覚 [*rémanence*] を個体化された存在のうちに示すものであり、「自然の無際限性 [=アペイ

ロン] のただなかで、確立された集団的なものにおける関係を主体のうちに呼び起こす実在的なポテンシャルである」(ILFI, p. 305)。

- 10)『個体化論』の「結論」冒頭、それまでの議論をまとめるなかで、「この限り [=存在が前個体的実在と個体化した実在とからなる総体とみなされる限り] で、前個体的実在は——生物にとって——個体以後の実在 [réalité postindividuelle] でもある」(ILFI, p. 307n) と注記しているように、シモンドンは前個体的なものの相対性に自覚的であったと考えられる。

Une remise en question de la notion simondonienne de « préindividuel »

Tatsuro USAMI

Pour saisir la réalité de l'être comme individu sans faire appel à l'hylémorphisme ni au substantialisme, Simondon introduit la notion de l'être préindividuel, conçu comme condition énergétique de l'individuation et antérieur à toute individuation, notion inséparable de sa réforme conceptuelle de l'individu. Or, la définition même, qui suppose l'antériorité du préindividuel par rapport à toute individuation, pourrait en faire une origine absolue de tous les êtres, ce qui paraît difficilement acceptable. L'objectif du présent article est ainsi de mettre en cause cette compréhension qui absolutiserait le préindividuel, en reprenant une question posée par Maurice Merleau-Ponty portant sur son identité dans différents domaines. Cela permet d'échapper l'absolutisation abusive de la notion simondonienne et d'éclairer ses deux aspects : hypothèse de travail scientifique et Nature prise avant la dissociation du monde et du sujet humain.

ドゥルーズにおける「可能的なもの」の概念再考 ——最初期論文群から晩年までを貫くものとして——

小倉 拓也

はじめに¹⁾

ジル・ドゥルーズの哲学は、例えば『差異と反復』を中心とする前期の仕事が「潜在性の存在論」²⁾と形容されるように、しばしば「潜在的なもの *le virtuel*」の概念によって特徴づけられる。ドゥルーズにおいて潜在的なものとは、真に実在的と考えられる世界の理念的な構造の存在様相であり、経験の条件を構成すると同時に、経験における新しいものの発生を説明することを可能にするものである。潜在的なものは、基本的に「可能的なもの *le possible*」と対比されて論じられており、後者ではなく前者こそが重視される（DR 272-274）。それゆえ、ドゥルーズ哲学をめぐる言説においては、概して、潜在的なものが肯定的なものとして、可能的なものが否定的なものとして位置づけられる³⁾。

しかし、ドゥルーズの仕事の総体において見るなら、可能的なものを単に否定的に規定することはできない。例えば、晩年の『哲学とは何か』（1991年）では、哲学と芸術を定義する際、哲学の生産物である概念が「潜在的なものの実在性」に関係づけられると同時に、芸術の生産物である作品が「可能的なものの現存」（QP 168）と定義されている。潜在的なもの／可能的なものに負わされた従来の価値づけをこの議論に単に引き写すなら、ドゥルーズは哲学に比して芸術を貶めていることになるだろう⁴⁾。しかし、実際には、芸術の身分は哲学に対して否定的なものとはみなされておらず、可能的なものはそれ固有の還元不可能な重要性を持っている⁵⁾。

そして、このような可能的なものの重要性は、それが位置づけられるべきと本稿が考える「疲労 *fatigue*」、「老い *vieillesse*」、「消尽 *épuisement*」の問題系とともに、1940年代の最初期論文群から1990年代の晩年の仕事に至るまで一貫している。このことが、ダヴィッド・ラブジャードの編纂による『書簡とその他のテキスト』（2015年）の刊行によって、以前より見えやすくなった。事実として、可能的なもの、そしてその文脈を構成する疲労、老い、消尽は、ドゥルーズ哲学において最も長い歴史を持ち、論じ続けられるもの、なのである。本稿は、ドゥルーズにおける可能的なものの概念を、疲労、老い、消尽の文脈に位置づけながら再考し、潜在的なものの概念のプレゼンスによって見えにくくなっている、それ固有の重要性を明らかにすることを目指す。

1. 疲労、老い、消尽の位置づけ

まずは、可能的なものがそこに位置づけられるべき疲労、老い、消尽の問題系について簡潔に確認しておきたい。これらをめぐっては、一般には『消尽したもの』（1992年）での疲労と消尽の概念的区別がよく知られていると思われるが、それらは、それ以前からドゥルーズ哲学において密接

に関連したものとして論じられている。

① まず『差異と反復』の議論を見ていこう。ドゥルーズは、『差異と反復』第二章の時間の三つの総合をめぐる議論において、そのうち「第一の総合」を、不活性な物質の状態がそうであるようなまだ差異のない無時間的な呈示の繰り返しから、各呈示を「想像」によって「縮約」することで厚みのある「生ける現在」を構成することとして論じている。このとき、そのように構成された現在が、第二の総合によって「純粹過去」の一水準として保存されることなく、再び不活性な物質の状態へとほどけることが「疲労」(DR 105)と概念化される。そして、このような純粹過去の総合なしにはほどけざるをえない可滅的な現在が「消尽する現在 un present qui s'épuise」(DR 105)と形容される。つまり、『差異と反復』では、不活性な物質の状態からそれ以上のものとして構成される厚みのある現在が、再び物質の状態へと還元されてしまうことが、ほぼ同じ意味で疲労そして消尽と呼ばれているのである。それらは、時間の第一の総合が第二の総合へと乗り越えられず、三つの総合からなるシステムが存立せずに解体する契機をしるしづけている。

② 『哲学とは何か』では、疲労の概念との関係において、老いの概念が論じられる。そこで老いは、疲労の不可逆の様態、「限りない疲労 une immense fatigue」(QP 201)として明確に定義される。それは、未分化な深淵とされるカオスからそれ以上のものとして構成されるシステム、つまりカオスモス(カオイド)が、その存立性を失い、私たちがもはや「縮約」することもままならない「心的カオス」(QP 201)へと転落することを意味している。③ その翌年の『消尽したもの』では、かつてはほぼ同じ意味で用いられていた疲労と消尽が明確に区別され、消尽は、疲労がまだ保持している「可能的なもの」の尽き果てとして定義される(É 57)。それは「起き上がることも、横たわることもできず、座ったまま死を待つという最も恐ろしい姿勢」(É 64)である。つまり消尽とは、不可逆の疲労としての老いの、さらに果てとしての、死の待機にほかならない。

このように、疲労、老い、消尽は、同列に語られたり、区別されたりしながらも、基本的にひとつの同じ問題系を構成していることが分かる。それらはいずれも、感覚的水準における自己および世界の原初的な総合が、存立的なシステムの構成へと至らずに——あるいは構成されたシステムがその存立性を失うことで——解体することを意味しており、その解体の様態の違いが三つの概念を区別する。つまり、疲労は回復可能なもの、老いは不可逆的なもの、消尽は尽き果てたものである。そして、消尽において尽き果てており、疲労において保持されているもの——それゆえ老いにおいて失われつつあるもの——が、「可能的なもの」とされているのである。

以上、ドゥルーズにおける疲労、老い、消尽の問題系を簡単に確認したが、この問題系は、すでに1940年代の最初期論文群において展開されている。そして、同じくそこで登場している可能的なものの概念は、この疲労、老い、消尽の問題系のなかで理解することができる。以下では、このような観点から最初期論文群を説解していこう。

2. 最初期論文群における可能的なもの

ここで扱う最初期論文は、「女の記述」(1945年)、「キリストからブルジョワジーへ」(1946年)、「発言と輪郭」(1946年)である。これらについてはすでに、そこで際立つ他者論や倒錯論に関して、

ドゥルーズの後の仕事との関連が指摘されている⁹⁾。そこで、本稿としては独自に次のような読解格子を設けたい。ここで問題とされているのは、現にこうでありそれ以上でも以下でもない「厳密に客観的な世界」のなかにあつて、それに還元されないものを、① その外部を開示する「可能世界の表現」（＝男・〈他者〉）と、② 内部性を執拗に保持する「可能的なものの肉」（＝女）とに見いだすことである。そして、可能的なものがそれに抗して要請される「現にこうである」こと、あるいはそのような状態へと還元されてしまうことが、疲労、老い、消尽という語彙で語られているのである。本稿の考えでは、最初期論文群で際立つ他者論と倒錯論は、より広くこのような枠組に位置づけることができる。そして、ドゥルーズの後の仕事についても、このような枠組から捉えなおすことができるだろう。

2-1. 可能世界の表現

「女の記述」は、当時の哲学的他者論の批判的検討から開始する。ドゥルーズの診断では、ハイデガーにおいても、それを批判したサルトルにおいても、「他者は単に主体であるときにだけそれ固有の構造を持つ別の〈私〉にすぎない」とする、「意識の相互性に関する古典的な錯覚」（LAT 253）が繰り返されているという。ドゥルーズはこの錯覚を排除するために、次のような「大原則」から出発する。「事物はみずからの意味作用を持つために私を必要とはしなかった」（LAT 254）。ドゥルーズはこれを「疲労」によって説明する。件の大原則にしたがうなら、私が疲労しているという意識を持つことも、対象や世界にそのような意味を付与することもなく、端的に疲労がある。疲労は意識から独立して客観的である。世界は疲労であり、それ以上でも以下でもない。

しかし、この「厳密に客観的な世界」には、それを転覆する否定の契機が含まれているという。それが他者である。

ところで、この厳密に客観的な世界、主体なき世界は、みずからの内に固有の否定の原理、無化作用の原理を隠し持っている。それは諸対象のなかのひとつの対象であるが、この対象はやはりそれ自身の特殊性を持っており、諸対象のなかで最も客観的なものである。私たちはそれを〈他者〉と呼ぶ。（LAT 254）

他者は、疲労でありそれ以上でも以下でもない世界のなかで、その態度や所作——しなやかなステップや穏やかな息づかい——をとおして、疲労でない世界を表現する。他者とはそれゆえ、「現にこうである」に還元されない、「不在のもの」の現前の行為であり、「可能世界の表現」（LAT 254）である。そして、可能世界の表現である他者は、客観的に疲労である世界を否定することをとおして、疲労していたのは単に私だったのだと私に意識させる。翌年の「発言と輪郭」で、ドゥルーズはこの契機を「〈私〉の差し押さえ」（LAT 277）と呼んでおり、それを主体なき世界における主体化の契機と考えている。

最初期論文群ではこのように、可能世界の表現は、意識的主体に先立ち、現にこうである世界に到来し、それを否定し、〈私〉を差し押さえる、不意の出来事として記述されている。この特徴は

「キリストからブルジョワジーへ」においても現れている。そこでは、現にこうである「厳密に客観的な世界」が、人間の内的生活を疎外する「産業的技術的世界」に重ね合わされているが、その世界のなかであって、労働者が経営者のために働くことをやめる可能世界を開示する〈指導者〉が、キリストになぞらえられ、その神的顕現が強調される。

キリストは、私たちにひとつの可能な外的世界を開示し友情をもたらす〈指導者〉である。その現前は、親しい取り巻きのなかで出現するのではなく、大通りで、道の曲がり角で、野原で、ある可能世界の不意の開示によってみずからを押しつけてくる。(LAT 268)

ここまでで、次の二点を指摘しておきたい。第一に、可能世界の表現を不意の出来事とする特徴づけは、後の「ミシェル・トゥルニエと他者なき世界」（初出1967年）で論じられる「構造としての他者」（LS 358）とは、同じ定義を持ちながらも位相が異なっているという点である。構造としての他者は、日常世界の知覚的現出を可能にするア・プリオリな形式であるが、最初期論文群における可能世界の表現は、結果的に日常世界に対して構成的となるとしても、それ自体としては、あくまで現にこうである世界の彼方を開示するものなのである。これについては次項（2-2）および次節（3-2）でいくらか詳しく見ていくことにしよう。

第二の点は、可能世界の表現が、明確に、疲労を打ち消すものとして論じられている点である。ここで疲労は、現にこうでありそれ以上でも以下でもない世界の、単なる一事例ではなく、それ自体を表す概念として用いられており、先に確認したドゥルーズにおける疲労、老い、消尽の問題系を初発的に構成している。これも次節（3-1）でいくらか詳しく見ていくが、後の『差異と反復』において、可能世界の表現としての他者が、心的システムにおける差異と強度の消失に抗う「エントロピーの局所的逆行」を組織する「包み込みの中心」（DR 329）として論じられるとき、中心にあるのはこの疲労を打ち消すものとしての可能的なものの観念である。

2-2. 可能的なものの肉

さて、ドゥルーズは以上に論じた他者を「男・〈他者〉」と限定し、批判的に評定する。その理由は、先のキリストに言及する引用でも触れられている「友情」にある。友情とは、「男・〈他者〉」が私たちに与える可能な外的世界の実現（LAT 258）、あるいは「指導者が開示する可能な外的世界の実現」（LAT 267）である。可能世界の表現は、それ自体としては、現にこうである世界に還元されない彼方を開示するものだが、しかしその彼方は、私たちがそれに同意し、それを受け入れ、実現しようとする、すなわち「友情」とセットなのである。そうである以上、現にこうである世界の彼方は、彼方として維持されえず、当の世界に対して構成的にさえなる。

こうしてドゥルーズは、可能世界の表現とは別の仕方ですら「現にこうである」を逃れるものの探求へと移る。それが「女」である。ドゥルーズによる女の記述、とりわけそこで女に帰属させられる諸々の特徴は、「シンプルに、ナイーヴなイメージにこだわるべき」（LAT 255）と言われているように、ステレオタイプ的で、セクシズム的ですからあり、批判されるべき点をいくつも含んでいるが、

ここでは議論を進めることにしたい。ドゥルーズによると、当の「ナイーブなイメージ」とは、「化粧をした女」である。化粧は、可能な外的世界を表現しない。

女は、外的世界ではなく内的世界を表現する。あるいは内的生活を表現する。それは物質的なものと非物質的なものとの同一性であり、それが女の本質そのものをなす。男・〈他者〉が、何よりも外部性によって定義されるのに対して、女は、並外れた、熱い、生き生きとした内部性である。〔……〕化粧はこの内部性の形成物である。（LAT 259）

女は、現にこうである世界の彼方を指向するのではなく、その世界のなかで、内的世界、内的生活、つまり彼女自身の還元不可能な内部性を執拗に保持する。この内部性のあらわになったもの、その形成物が化粧であるが、それは内部性を暴露するものではなく、内部性をそのままに具現化し、現前させるものである。上の引用で「物質的なものと非物質的なものとの同一性」ということで言われているのはこのことである。現にこうである世界のなかの、しかしそれに還元されることのない、このような受肉した可能的なものの現前が、可能世界の表現に対して「可能的なものの肉」（LAT 256）と定義される。そしてドゥルーズは、化粧もその一様態であるこのような内部性の保持の様態として、「秘密」、「嘘」、「眠り」について記述していき、さらに、失敗することを運命づけられた内部性への接触とその解体の試みとしての「愛撫」について記述する。このとき、いまだ術語として用いられているとは言えず、解釈が難しい箇所ではあるが、「愛撫は愛のすべてを消尽するだろうか」（LAT 265）と問われていることから、不可侵の内部性の侵略と解体を「消尽」として理解することができるだろう。

以上見てきたように、現にこうである世界に還元されないものは、可能世界の表現としての男・〈他者〉と、可能的なものの肉としての女とに求められている。前者が実現とセットであるがゆえに彼方を彼方として保持しえないのに対して、後者は還元不可能な内部性を執拗に保持する。しかし、女もまた、内部性が損なわれる「二重の危険」にさらされているという。第一に、「若」すぎると、女は男・〈他者〉のように振る舞おうとする」（LAT 259）。このとき女は、男のように可能な外的世界を表現しようと欲して、その内部性を損なう。そして——こちらが重要なのだが——第二に、「老い」すぎると、女は何も表現しない事物へと還元される」（LAT 259 強調引用者）。老いとは、還元不可能な内部性を保持する可能的なものの肉が、しかしどうしようもなく、単なる事物へと還元されること、その内部性を失い「現にこうである」に還元されることなのである。このように、最初期論文群においてすでに疲労、老い、消尽の問題系が展開されていることが確認される。

以上の読解から、最初期論文群における可能的なものの問題構成を次のようにまとめることができる。

課 題：現にこうである世界——疲労でありそれ以上でも以下でもない世界——に還元されないもの、それを打ち消すものの希求。

対抗①：可能世界の表現である男-〈他者〉は、現にこうである世界の彼方を開示する。

難点①：しかし、その可能世界は、それを実現しようとするこつつまり「友情」とセットであり、彼方は彼方として保持されない。

対抗②：可能的なものの肉である女は、還元不可能な内部性を執拗に保持し、内部性をそのままに現前させる。

難点②：しかしその内部性も、老いにおいて、現にこうである世界に還元されてしまう。「現にこうである」への不可逆的な還元としての老い。

こうして、最初期論文群における可能的なものの問題が、疲労、老い、消尽として萌芽的に指し示される「現にこうである」こと、およびその全面化に対して、それに還元されないもの、それを打ち消すものを、可能世界の表現や可能的なものの肉によって希求するものだということが理解できるだろう。ドゥルーズの哲学はこのような希求に貫かれている。後に触れるが、『哲学とは何か』における「来るべき民衆」の影」の幻視も、『シネマ2』（1985年）における「この世界を信じること」も、このような可能的なものの議論の延長線上に位置づけることができる。

3. 可能的なものの、その実現からの切り離し

次に、以上に確認した最初期論文群における可能的なもの問題構成から、『差異と反復』と『意味の論理学』における議論を捉えなおしていこう。焦点は、先の節で言及した二つの点、つまり、トゥルニエ論における「構造としての他者」との異同と、『差異と反復』における「エントロピーの局所的逆行」を組織するとされる「包み込みの中心」である。いずれにおいても、**可能的なもの**を実現から切り離すことが問題となる。まずは後者から見ていこう。

3-1. 『差異と反復』における可能世界の表現

『差異と反復』の第五章で、ドゥルーズは自身が記述してきた潜在的なもののシステムの抗いがたい「劣化」について考察している。物理学的なものであれ、生物学的なものであれ、心的なものであれ、システムはすべからくその差異と強度を漸進的に消失する傾向にある。これに対してドゥルーズは、そのような差異と強度の不可逆的消失に抗い、執拗に差異と強度を保持するものを「包み込みの中心」と呼ぶ。包み込みの中心とは、「あるシステム——その総体はしかし劣化に服している——のただなかにおける、諸々の小島、エントロピーの局所的逆行」（DR 329）である。そしてドゥルーズは、「繰り広げられつつある〔劣化しつつある〕心的システムのなかには、諸々の含み込みの価値、つまり包み込みの中心が、何としまもあるものでなければならない」（DR 333）と主張する。心的システムに関してこのように当為的に要請される包み込みの中心が、「可能世界の表現としての〈他者〉」（DR 335）である。このような可能的なものの規定は、最初期論文群における疲労を打ち消すものとしての可能的なもの問題構成を、潜在的なものとしてのシステムの存立に関わるものとして練り上げたものと言える。

しかし、最初期論文群の「友情」と同様に、可能世界の表現は、それをめぐる「私たちと他者と

の共同」や「私たちと他者との争い」によって「解体」してしまう（DR 335）。劣化は原則的に不可逆的、全面的であり、逆行は局所的でしかありえず、その逆行すらも潰えて、現にこうである世界に尽きてしまう（まさに疲労、老い、消尽）。それゆえ、差異と強度の消失に抗う可能な施策は、次のような「規則」の要請とならざるえない。「他者とともにみずからを繰り広げすぎないこと、他者を繰り広げすぎないこと、その含み込まれた諸価値を維持すること」（DR 335）。これは、「男-〈他者〉」のように可能な外的世界の表現でありながらも、しかし「友情」を取り結ぶことなく、つまり実現することなく、あたかも「女」の不可侵の内部性のようにそれを執拗に保持することの要請である。いまや男/女の別は重要ではなくなり、問題は可能的なものを実現から切り離し守ることに集約されるのである⁷⁾。

3-2. トウルニエ論における時間の構造化の地位

次に、同様の観点からトウルニエ論を検討しよう。このテキストは、ドゥルーズ研究において、可能世界の表現としての他者に関して最も言及され、また最初期論文群との関連が最も指摘されるものである。実際それは、最初期論文群における可能世界の表現としての他者の理論を、ゲシュタルト心理学と構造主義精神分析の知見を盛り込んで展開したものだと言える。注目すべきは、ここで論じられる可能世界の表現としての他者に、最初期論文群では示されていた不意の出来事としての特徴が一見したところ消滅しており、もっぱら私たちの日常世界の知覚的現出を支える「構造」として特徴づけられている点、そしてそれゆえに、そうした日常世界の彼方を開示するために、もはや可能的なもののない「他者なき世界」、そして「他者とはまったく異なるもの *tout-autre qu' autrui*」（LS 368）が指向される点である。それゆえトウルニエ論は、前者を批判的に退け後者を称揚することで、可能的なものの批判という構図になっている。

しかし、他者の機能はそれだけではない。ドゥルーズによれば、可能世界の表現は、世界の知覚的現出の構造化よりも根元的に、時間を構造化しているという。ドゥルーズは次のように述べている。「他者によって、私の意識は必然的に「私は……であった」へと、つまり、もはや対象と一致することのない過去へと急変することになる」（LS 360）。どういうことだろうか。トウルニエ論において、時間の構造化を論じる箇所は明らかに言葉足らずであり、正直なところよく分からない⁸⁾。ここで、最初期論文群がヒントになる。前節で確認したとおり、最初期論文群では、可能世界の表現としての他者は、意識的主体に先立って、疲労である世界に到来し、それを否定する不意の出来事であった。そしてそれによって、疲労していたのは単に私だったのだと私に意識させることで、はじめて〈私〉を差し押さえるのであった。

まさに、不意の出来事としての可能世界の開示によって、私の意識は「私は……であった」というかたちで、「もはや対象と一致しない過去へと急変することになる」のであり、「他者はそれゆえ、意識と対象の区別を、時間的な区別として保証する」（LS 361）のである。ドゥルーズは、〈私〉を差し押さえるこの「時間の次元の配分」が、知覚的現出の構造化よりも「より根元的」（LS 361）であると明言している。意識とその対象の原初的な分離としての時間の構造化は、そのような分離を前提とする知覚的現出の構造化よりも、権利上先行するからである。知覚的現出の構造化

と時間の構造化は、いずれも可能世界の表現の効果であり、その可能世界は二つの別のものではないが、そこには論理的な前後関係、論理的な位相の差異があるのだ。そして、この位相の差異を定義するものは、まさに「友情」の有無にほかならない。

以上の考察から、次のように考えることができる。ドゥルーズは、実現とセットである可能的なもの、それ自体としては実現から——少なくとも権利上は——切り離された可能的なものを区別している、と。実際、この区別は後期の仕事において前景化されているように思われる。例えば、『記号と事件』（1990年）に収録された対談で、「民衆」をめぐるアントニオ・ネグリの問いに応えて、「ユートピア」から「仮構 *fabulation*」が峻別されるとき（PP 235）、そして『哲学とは何か』で、「仮構」がまさに、芸術作品がそれであるところの「モニュメントの行為」（QP 158）、つまり「可能的なものの現存」の行為と定義され、そこに、いまここで欠けている「来るべき民衆」の召喚が求められるとき、可能的なものには、実現とは無関係にその現存において作用する特異な機能が与えられるのである。

4. 可能的なものの現存の行為

最後に、『哲学とは何か』における可能的なもの、とりわけその現存の行為としての仮構について見ていこう。ドゥルーズとガタリは、この書物を「老いが到来する晩年にのみ提出することのできる」（QP 7）ものとしている。老いという観点、つまり不可逆的な疲労という観点が、この書物の議論を根底において規定している。本稿の序盤で見たとおり、老いにおいて私たちは「心的カオス」に転落するのであった。事実、本書において、哲学、科学、芸術は、いずれもカオスとの関係において定義されている。カオスは次のように定義される。

カオスは、その無秩序によってではなく、無限速度によって定義されるのであり、カオスのなかに輪郭を現す形態はすべてその無限速度によって消散してしまう。それは空虚であるが、無ではなく、潜在的なものである。この潜在的なものは、すべての可能的な粒子を含み、すべての可能的な形態を描くのだが、それら可能的な形態は、存立性も準拠もなく、いかなる結果ももたらさずに即座に消失する。それは誕生と消滅の無限速度である。（QP 111）

注意しなければならないが、この潜在的なものは存立性を欠いており、いまだ存立的なものとしてのシステムではない。問題は、いかなる結果ももたらさずに諸要素が流産し続けるカオスを、いかにして把握し、存立性を有したシステム、つまりカオスモス（カオイド）へと変成させるのかということである。ここでは科学は措き、哲学と芸術についてのみ確認しよう。哲学は「概念の創造」の営みと定義されるが、概念とは、無限速度で現れると同時に消える諸要素の全体を、有限な感覚的経験にはできない仕方で一挙に俯瞰する思考の形式である。つまり哲学は、無限であるものをそのままに把握する。これに対して芸術は、無限速度で現れると同時に消える諸要素を合成し、それらを一時的に具現化し、一時的に持ちこたえさせるもの、すなわち被知覚態と変様態からなる芸術作品、「モニュメント」を創作する。ドゥルーズは、概念と作品をそれぞれ、潜在的なものの

実在性と可能的なものの現存に関連づけている。

モニュメントは、潜在的な出来事を現働化するのではなく、それを具現化あるいは受肉する。モニュメントは、潜在的な出来事にひとつの身体、ひとつの生、ひとつの宇宙を与える。〔……〕このような宇宙は、潜在的でも現働的でもなく、可能的である。それは、美的＝感性的カテゴリーとしての可能的なもの、すなわち可能的なものの現存である（「可能的なものを、さもなくば私は窒息してしまう」）。これに対して、諸々の出来事〔＝概念〕は、潜在的なものの実在性であり、すべての可能的な宇宙を俯瞰する〈自然〉-思考の形式である。（QP 168）

概念が、すべての可能的な宇宙、つまり無限速度で現れると同時に消える諸要素の全体を俯瞰する思考の形式であるのに対して、モニュメントは、それらを俯瞰するのではなく、一時的に受肉し、具現化することで、有限を介して無限を垣間見させる「可能的なものの現存」である。一見すると、無限であるものをそのまま把握する思考の形式である概念の創造は、有限なものを介して、一時的、部分的に無限を垣間見させることができるにすぎない可能的なものの現存よりも「優れている」ように見えなくもない。しかしそうではない。思考の形式ではなく、世界内に受肉し、具現化したものであるということが、可能的なものの現存に固有の意義を与えるのである。

その意義が際立つのが「老い」においてである。老いとは、不可逆の疲労であり、カオスから出来た私たちが再びカオスへと落ちていくことであり、それと同時に、もはや何も新しいものない「現にこうである」へと閉じ込められていくことである。このような「心的カオスへの転落」（QP 201）に対して、可能的なものの現存は、概念には不可能な仕方、特異な抵抗を形づくる。それが、「モニュメントの行為」、つまり可能的なものの現存の行為としての「仮構」（QP 158）である。ベルクソンから援用されたこの概念は、私たちが直面するカタストロフィに際して、死の表象に対抗する表象を生み出し、宗教的な絆を構成する幻視能力を意味する。思考の形式である概念は、逆説的にも、そのようなまがいものの表象をつくりだすことはできない。これは、世界内に受肉し、有限を介して無限を垣間見させる、可能的なものの現存に固有の力である。

すでに言及したとおり、ドゥルーズは、仮構をユートピアの代替概念として導入している。ユートピアは実現すべきプログラムであり、私たちに「友情」をもってそれを実現するよう促すが、老いにおいて幻視されるものは、実現とは無関係に捏造されるまがいものの表象であり、それゆえに実現から切り離された——おそらくは脳の摩耗という物理的制約によって、幻視されるだけでもはや実現することがかなわない——純粹可能である。この可能的なものは、心的カオスに転落し、現にこうである窒息させるような世界のなかで、私たちが息をするための空隙をもたらすのである。「可能的なものを、さもなくば私は窒息してしまう」。可能的なものの現存の行為は、不可逆の疲労において、それを超えてなお消尽しないものを——しかし果たされるかどうかとは別に——「約束」⁹⁾するのである。そのような「窒息」のなか、「おぞましい苦しみ」（QP 105）のなかでのみ、それに抗して「来るべき民衆」の影」（QP 206）は垣間見られるのである。

結語に代えて

以上、本稿では、ドゥルーズにおける可能的なものの概念を、そのキャリアを貫くパースペクティブから再考することで、潜在的なものに対して否定的に評定されることのない、それ固有の意義を明らかにすることを試みた。ドゥルーズの哲学は、最初期論文群から一貫して、現にこうである世界に尽きないものを希求するものであり、そのなかで可能的なもの、とりわけその現存の行為である仮構は、不可逆の疲労としての老いであっても、それを超えて存続するもの、消尽しないものを垣間見させることで、私たちが耐え難い世界のなかで、しかしそれに尽きることなく、別様に生きて、そして死んでいくことを可能にするのである。そして、『シネマ2』において、まさに「可能的なものを、さもなくば私は窒息してしまう」（IT 221）という言葉とともに、「聖骸布やミイラの包帯のなかに保存され、死滅することなく、鋪石を突き破って出てきて、現にこうである世界のなかで生を証言する、そんな種子を信じるように」（IT 225）、「この世界を信じる理由」を要請するとき、ドゥルーズは消尽した世界でなお、たとえ奇跡のようなものだとしても、可能的なものの希求を手放さなかったのである。

略号一覧

Félix Guattari との共著を含む Gilles Deleuze の著作への参照は、下記の略号と頁番号とで示す。DR = *Différence et répétition*, PUF, 1968; LS = *Logique du sens*, Minuit, 1969; IT = *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, 1985; PP = *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990; QP = *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991; É = « L'épuisé », in Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Minuit, 1992; LAT = *Lettres et autres textes*, David Lapoujade (ed.), Minuit, 2015.

註

- 1) 本稿はドゥルーズ科研第3回大会(研究課題番号:26284004、研究代表者:楡垣立哉、2016年12月23日、於:グランフロント大阪)での発表「約束」の一部に依拠したものであり、また、小倉拓也『カオスに抗する闘い——ドゥルーズ・精神分析・現象学』人文書院、2018年近刊、と記述上重なる部分があることをことわっておく。
- 2) 鈴木泉「潜在性の存在論——前期ドゥルーズ哲学の射程」、『情況』第3期、第4巻、第3号、情況出版、2004年、191頁。
- 3) 典型的なものとして、ドゥルーズにおける可能的なものの批判と潜在的なものの概念の彫琢をカントに対する乗り越えの企図としてマイモンとベルクソンの思考の線上に位置づけている Daniel W. Smith, "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible," in *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9, 2009 を参照。ちなみに、先に引いた鈴木は、ドゥルーズにおける可能的なものの意義に注意を引いている。鈴木、前掲書、207頁、註13。
- 4) ピーター・ホルワードはこのような観点から哲学と芸術の身分を差別化している。Peter Hallward, *Out of*

This World: Deleuze and the Philosophy of Creation, Verso, 2006, p. 129.

- 5) 管見のかぎり、可能的なものの概念の意義について最も説得的な議論を構成しているのは、Ronald Bogue, "The Art of the Possible," in *Revue internationale de philosophie*, No. 241, 2007 であるが、ボーグは可能的なものに潜在的なもの共通する意義があることを論証することに専心しており、結果的に前者の意義を後者のそれに還元してしまっているように見受けられる。
- 6) 例えば、鈴木泉「雀斑と倒錯——ドゥルーズの最初期思想瞥見」、『紀要』第29号、神戸大学文学部、2002年。
- 7) このような友情の拒否は、件の「規則」の「～すぎたはいけない ne pas trop」という語法と合わせて、千葉雅也の切断論を想起させるかもしれない。Cf. 千葉雅也『動きすぎたはいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社、2013年。
- 8) 管見のかぎり、知覚空間の構造化よりも根元的と規定されている時間の構造化の論理について、説得的な注解を目にしたことはない。私たちもかつてこれを明示的にペンディングせざるをえなかった。小倉拓也「ドゥルーズ哲学における「他者」の問題」、『フランス哲学・思想研究』第16号、日仏哲学会、2011年、78頁、註6。
- 9) 可能的なものに関わる「約束 promise」という考えは、Ronald Bogue, *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Routledge, 2003, p. 177 より得た。

Reconsidérer le concept du « possible » chez Deleuze Une réflexion allant de ses premiers essais aux dernières années

Takuya OGURA

Depuis les années 1960, la philosophie deleuzienne a souvent été caractérisée comme l'élaboration du « virtuel » et la critique du « possible ». En effet, tout au long de sa réflexion allant de 1940 à 1990, Deleuze a donné au possible un rôle fondamental dans sa problématique de la « fatigue », de la « vieillesse » et de l'« épuisement », où le monde est réduit de manière irréversible à ce qu'il est et n'est plus en devenir. Chez Deleuze, la cohérence de sa conception du possible, en particulier son acte de l'existence, est ce qui permet de contrer cette fatigue. Il est la « promesse » de l'inépuisable, de ce qui subsiste en droit au-delà de la démolition en fait de nos vies.

デリダと歴史主義のアポリア——フーコー論からグラマトロジーへ

亀井 大輔

脱構築で知られる1960年代のデリダの思考の根底には、〈歴史を思考する〉というモチーフがあるように思われる。本稿は、このモチーフを浮き彫りにする試みのひとつとして、歴史主義をめぐるデリダの議論に焦点を当てたい。1990年のインタビューにおいて、デリダは「私自身の歩み、私自身の仕事において、歴史主義に対する批判は、まず第一に決定的なモチーフである」¹⁾と述べている。これは、直接にはフッサールの歴史論に取り組んだ『幾何学の起源・序説』（1962年）についての発言である。しかしそれにとどまらず、歴史主義への批判は、それに続いて発表され1967年の著作に収められる諸議論においてもデリダの批判的活動を動機づけているように思われる²⁾。

「歴史主義は、歴史を思考せねばならないとみなす代わりに、歴史を前提としてしまっている」³⁾とある哲学者は述べている。これを引き継いで言えば、〈歴史を思考する〉ためには、歴史主義を批判することによって歴史主義に陥ることを回避しなければならないということになる。本稿が示したいのは、この時期のデリダの思想的課題がまさにこのことにあったということである。しかしまた、それとともに示したいのは、歴史主義を回避すべくそれを批判することは容易ではないということである。歴史主義を批判する方途は、いわば道なき道（アポリア）、容易に通過を許さないものであって、歴史主義をいかに批判するかという難問（アポリア）は、デリダの脱構築の思考の根幹にとどまり続けているだろう。

本発表では、先のデリダの発言を真に受けつつ、デリダの歴史主義とのかかわりを描き出すことにしたい。まず、デリダがフッサールから受け継いだ歴史主義批判の内容と、それが抱えるアポリアについて要点を押さえる（1）。次に、「コギトと狂気の歴史」におけるフーコー批判の動機が、歴史主義批判であることを明らかにする（2）。最後に、『グラマトロジーについて』でデリダが歴史主義のアポリアと格闘していることを示したい（3）。

1. 歴史主義のアポリア

歴史主義と呼ばれるものは分野や文脈によってさまざまであり、一纏めにして定義することは困難である。とはいえ本論にかかわるかぎりでは、歴史主義のひとつの意味は、歴史を越えた普遍的なものの存在を認めず、すべては歴史のなかに属するものであり、したがって何らかの時代や文化に属するものとみなすという点にある⁴⁾。そして、こうした歴史主義がしばしば批判されるのも、歴史を越えた普遍的真理を認めないということによって、あらゆる言説が一定の時代や文化のなかでの言説にすぎないことになり、自らの主張の真理性が維持できず、相対主義や懐疑主義に陥ってしまうからである。

フッサールが『厳密な学としての哲学』（1911年）において、ディルタイの世界観（*Weltanschauung*）の哲学を歴史主義と批判するのもこの理由からである。フッサールによれば、世界観と呼ばれるものは、特定の事実的で歴史的な文化形成態である⁵⁾。それは一種の有限な理念であって、幾世代も通じて遂行され、その最終的完成が無限遠点にあるテロスとして設定されるような学問の無限の理念とは区別される。有限な理念にもとづくものは、せいぜい生活上の規範や知恵であって、学問が探求する知とは原理上異なる。それゆえ、世界観の歴史的構造のなかでは無限の理念を意味づけることができない。世界観の哲学にとって、有限な歴史的構造を超え出るものを思考することはできないのである。

デリダはこうしたフッサールの歴史主義批判を継承し、先のインタビューでフッサールを、「歴史主義を体系的で厳密な仕方ですべて告発した最初の思想家」と評価し、その批判を「科学性、真理、客観性一般についてのあらゆる問題設定の第一の公理」とみなしている⁶⁾。デリダはフッサールが「無限の理念」と呼んだ、全体的構造を超え出るものを、構造によって閉じることのできない「開け（*ouverture*）」と呼んでいる。「そもそも構造主義的意図を挫折させることになるのは、つねに開けのごとき何かである。ある構造のなかで私がけって理解できないもの、それは、構造がそれによって閉じざるものとなる何かである」（ED 238/320）。デリダはこのように、有限な理念と無限の理念のあいだにある「厳密な境界そのもの」（ED 239/322）を、閉域と開けの関係として問い直す。

しかしその一方で、デリダは、フッサールの思想も一種の歴史主義に陥るという危険を指摘している。それは『ハイデガー——存在の問いと歴史』の第6回の講義で、ヘーゲル、フッサール、ハイデガーの歴史性にかんする比較を進めるなかでなされた言及である（H 196-202）。それによれば、フッサールの歴史性の議論は、ハイデガーからみれば近代という「世界像の時代」のなかに属している。「フッサールが必然的な、しかし限定された身ぶりによってディルタイの世界観（*Weltanschauung*）のテーゼを批判できたのは、この世界像（*Weltbild*）のなかにおいてである」（H 201）。ハイデガーの『世界像の時代』によれば、近代とは存在者の全体を像として定立する時代である。フッサールの思考もこの時代に所属するのではないかとデリダは問う。世界像の時代としての近代もひとつの世界観であってみれば、無限の理念を掲げるフッサールの歴史論もひとつの世界観の表明にすぎず、それ自体が歴史主義に陥ってしまうだろう。フッサールが歴史主義を批判していただに、「フッサールの歴史哲学をひとつの世界観や世界像にしてしまうのは、とりわけ重大な、一見支持できない非難である」（H 197）。

このように、歴史主義を批判する立場もまた歴史主義に陥ってしまうという事態、これを本稿では〈歴史主義のアポリア〉と呼ぶことにしたい。というのも、これはフッサールだけの問題ではないはずだからである。歴史主義を逃れようとするいかなる主張も、その言説をとりまく時代や文化との結びつきをもつ以上、歴史の制約を受けざるを得ない。さらに言えば、いかなる言説も伝統によって受け継がれた言語や概念を用いて紡がれる以上、その結びつきから逃れることは原理上、困難である。

したがってこのアポリアは、デリダ自身にとってのアポリアでもあるだろう。実際、デリダがこのアポリアを正面から受け止めていることを窺わせる一文が、『ポジション』にある。そこでデリ

ダは、フッサールの歴史主義批判が妥当性をもつと述べながらも、フッサールによる批判が「究極的には真理についての一種の歴史的目的論に依拠する」（PO 79(23)/156(23))という点に留保を置きつつ、次のように問い返している。「真理と学問（普遍性の価値、遍時間性、価値の無限性、等々）より以外のものの名において歴史主義を批判することは可能だろうか」（PO 79(23)/157(23))。本稿はこの問いを、デリダが自らに引き受けた課題として聞き取ることにしたい。以下では、そのような視点から、デリダの1960年代の二つの論考を検討し、デリダが歴史主義といかにかかわったのかを明らかにしたい。

2. フーコー論における歴史主義批判

まず検証したいのは、デリダのフーコー論において、こうした歴史主義の問題がその議論の中心に位置していることである。

1963年3月4日、コレージュ・フィロゾフィックにおいてデリダはミシェル・フーコー『狂気と非理性——古典主義時代における狂気の歴史』（1961年）についての講演を行なった⁷⁾。1972年になってフーコーがデリダへの反論を発表したことで生じる、いわゆるデリダ・フーコー論争の発端ともなった講演である。この講演および論争にかんしては、理性と狂気という魅力的なテーマや、デカルト解釈の是非をめぐる多くの議論が積み重ねられてきた⁸⁾。以下ではまず、デリダが講演で提起したフーコーに対する問いをあらためて確認しておきたい。

議論の冒頭で、デリダは二つの問いを提起している。第二の問いは狂気の歴史の諸前提についての問いであるが、それに先立って「いわば先決的な問い」（ED 53/64）として提起される第一の問いは、「デカルトの意図についてわれわれに呈示された解釈は正当化されるだろうか」（ED 53/64）という問いである。この問いは、フーコーのデカルト解釈の正否を検討するといった意味合いで受け取られるかもしれない。しかし、それだけではない。デリダによれば、ここでの「解釈」とは、一方で「デカルトが言ったこと」と、他方で「ある『歴史的構造』とのあいだにある『ある種の通路、ある種の意味論的連関』」のことである（ED 53/64）。それはすなわち、デカルトの述べていることと、フーコーが古典主義時代と呼ぶ特定の歴史的構造との関係をめぐる問いであり、さらに言えば、デカルトの意図はその歴史的構造のなかに所属しているのか、という問いである。フーコーは『狂気の歴史』第一版の序文（第二版で削除された）で、自身の企てを「狂気を捕らえている歴史的総体（…）の構造論的な研究」⁹⁾としており、「古典主義時代」の構造を表現する範例的なものとしてデカルトを取り上げた。つまりフーコーは、デカルトの哲学的言説が古典主義時代という「歴史的構造」に所属したものであることを前提としている。したがって「この〔＝デカルトの〕意図はそれに割り当てようと欲せられているような歴史的意味作用を有しているのだろうか」（ED 54/65）という問いは、デカルトの意図を歴史的構造のなかに所属させるというフーコーの解釈——歴史主義的な解釈と言えるだろう——は妥当か、という問いとして受け取ることができる。「歴史的構造」のことを後段で「有限的世界観（Weltanschauungen）」（ED 94/119）と言い換えていることも、これが歴史主義の問題であることを物語っている。

では次に、フーコーへの批判として提出されるデリダのデカルト解釈が、フーコーの言う「歴史

的構造」との関係においてどのような意味をもつのかを考えてみたい。デカルトの「第一省察」では、まず感覚に対する懐疑がなされ、次に狂気の仮説がいったん排除されたあと、夢の可能性について吟味されたのちに、悪霊の仮説が登場する。デリダは悪霊の仮説を、「全面的狂気」(ED 81/102)の可能性を示したものと解釈し、それを「狂気の仮説の誇張的激化」(ED 79/98)と呼んでいる。この解釈によれば、たとえ思考および世界全体が狂気に満たされたとしても、コギトとは、そうした世界を超過する瞬間のことであり、「私が狂人であろうとなかろうと、われ思う、われあり」(ED 86/108)。こうしてデリダの見解は次のように端的に表現される。「だから私 [= デリダ] は、すべては(デカルトにおいて) 特定のある歴史的全体性に還元されるが、誇張的企図だけは還元されないと考えている」(ED 88/112)。

それに対し、フーコーはコギトのこうした世界超越的な性格を捉えておらず、コギトを古典主義時代という世界のなかに所属させている。デリダはこの点で、フーコーがデカルトを歴史主義的に扱い、古典主義時代への「〈コギト〉の監禁」という暴力、「全体主義的で歴史主義的なひとつの暴力」(ED 88/111)をふるっているのではないかと問うのである。デリダの論述に即して言えば、たしかにフーコーは「出発点では歴史性一般の起源についての問いを提起」しているという点で「歴史主義から解き放たれている」が、しかし「彼の書物が企図の実行においてしばしばその〔全体主義、歴史主義の〕危険を冒している」(ED 88/111)ということをデリダは告発する。

重要なことは、こうした批判の矛先が、たんにフーコーのデカルト解釈にとどまらず、『狂気の歴史』というフーコーの書物の企てそのものに向かっているということである。というのも、世界全体を超過する瞬間点としてのコギトは、それによって世界が全体として現れるような点¹⁰⁾、「全体をまめかれることによって全体を思考せんとする企図がそこに根づいている点」(ED 86f/109)でもあるからである。フーコーが歴史的全体的構造として古典主義時代を語ることも、この点を起点として可能となるはずであり、したがってこれは「フーコー的物語の可能性」(ED 86/109)が根づく点でもある。フーコーがコギトの瞬間点を歴史的構造に所属させることは、それゆえフーコーが自分の書物の拠って立つ地点を自ら忘却し抹消することに帰着する。

こうした歴史主義批判を通じて、デリダの〈歴史の思考〉が浮かび上がってくる。デリダが重視するのは、哲学と歴史との関係である。フーコー論のある註において、哲学とは「無限についての思考」(ED 90(1)/115(14))とみなされている¹¹⁾。ただし無限の思考といっても、デカルトのように積極的無限性を肯定することではない。そうではなく、有限なものを越えるもの、あるいは有限性のなかに、その外部としての無限性へと通じる裂け目が不可避免的に含まれていることを思考することである。すなわち、「有限な隠れ処を超えて思考しようとする意図」、「いかなる有限な全体性によっても(…) 汲み尽くされないものについての思考」(ED 90(1)/115(14))である。こうした有限性と無限性との境界を思考することこそ、デリダにとっての〈歴史の思考〉と呼べるだろう。というのもデリダによれば、「哲学に固有の歴史性」は、「誇張と有限な構造、全体性を超えゆく過剰と閉じた全体性とのこの対話、歴史と歴史性との差異」(ED 94/119)のうちにあるからである。このようにデリダにとって〈歴史の思考〉は、歴史主義を批判することによって、歴史的構造とそれを超過するものとの差異を思考することである。

ここまで、デリダの1963年のフーコー論に、歴史主義批判のモチーフを見出す作業を行ってきた。デリダはその後、1964年のレヴィナス論「暴力と形而上学」や、1964-65年のハイデガー一講義を経て、1965-66年に「グラマトロジーについて」を雑誌掲載し、1967年にそれを第一部とした書籍版を刊行する。しかし、そこでデリダが脱構築と呼ばれることになる議論を展開しようとするとき、こんどは彼自身が歴史主義に陥る危険に身をさらしているように思われる。そのことを次に見ていこう。

3. 『グラマトロジーについて』における時代（エポック）の問題

デリダは『グラマトロジーについて』で、周知のようにロゴス中心主義や音声中心主義と特徴づけられる形而上学の歴史を語っている。すなわち、パロールを特権化して優位に置くと同時に、エクリチュールの価値を低下し抑圧しようとする運動としての歴史である。『グラマトロジー』の議論の全体はこうした歴史についての見方に依拠しており、それなしには脱構築と呼ばれる議論はそのインパクトを失うだろう。

こうした歴史論を密かに支えているのは、「時代（*époque*）」という語であるように思われる。「学とエクリチュールというこのうえなく多様な概念を通じて今日照準をあてられているものすべての統一は、（…）ひとつの歴史的-形而上学的な時代によって規定されている」（DG 14/上18）。すなわち、ヨーロッパの知の始まりから現在にいたるまで、形而上学の時代やロゴス中心主義の時代と呼ばれる、あるひとつの歴史的構造が支配していて、とりわけ20世紀に入り、知の関心が言語の問題に向かうことによって、その構造が揺さぶられつつあるが、しかしその構造の支配は依然として続いている、というわけである。

だが、フーコー論から『グラマトロジー』へと目を移すとき、デリダのこうした議論に対して次のような疑念が湧かないだろうか。第一に、デリダが形而上学の歴史の時代を語るとき、かつて批判したフーコーと同じ問題が生じるのではないか。つまり、デリダが語る歴史や時代もひとつの「世界観」ではないかという問題である。もしそうだとすれば、歴史主義の批判は免れない。まさに歴史主義のアポリアである。第二に、『グラマトロジー』の第二部に占めるルソーの位置づけは、ある時代の範例として、『狂気の歴史』におけるデカルトと同じではないのか。すなわち、フーコーにとってのデカルトを批判しておきながら、デリダ自身もルソーをひとつの時代に閉じ込めているのではないか、という疑問である。

こうした疑念については、まさしくデリダも自覚しており、それを回避しようと努力していたように思われる。そのさい、時代（エポック）という語をどのように理解するかということがポイントになる。デリダは書籍版に付した「はしがき」で、「時代という語は、次の諸規定で汲み尽くせるものではないけれども、われわれは、歴史的全体性と構造的形態とを取り扱わねばならなかった」（DG 8/上12）と述べており、フーコーの「古典主義時代」と同様、形而上学という「時代（エポック）」もひとつの歴史的構造であることを暗に打ち明けている。しかし他方、デリダは時代という語を用いるにあたってかなり慎重な論の運びをしている。たとえば、「われわれがここで素描している態度を適切に把握するためには、新たな仕方ですべて「時代」、「ひとつの時代の閉域」、「歴史的

系譜」という表現を理解せねばならず、まず第一にそれらをあらゆる相対主義から引き離さねばならない」(DG 26/上37)。あるいは、「時代への所属・非所属の運動は、あまりにも微妙であり、またこの点についてはすぐにでも錯覚に陥る危険性があるため、ここで一気呵成に解決することはできない」(DG 24/上34)。こうした文章に、歴史主義のアポリアに対するデリダの格闘の形跡を見ることができよう。

このデリダの時代（エポック）の思考を明確にするために、以下では、その意味を次の二つの関係のなかで明らかにしたい。

第一に、デリダの時代（エポック）と、フーコーが「古典主義時代」というときの時代（*âge*）との違いである。たしかに両者とも歴史的構造を指しているが、フーコーの古典主義時代がその発端と終結を記す出来事によって時期を画定されるのに対し、デリダの時代（エポック）は起源と終末をもたないことが強調される。デリダが終わり（*fin*）と閉域（*clôture*）を区別するのは、そのためである。「われわれは、この時代の閉域を垣間見ているだけである。われわれは終わりと言っているのではない」(DG 14/上18)。「それ [=記号の時代] は、おそらくけっして終わらないであろう。しかしながら、その閉域はすでに素描されているのだ」(DG 25/上36)。たしかにデリダは、「来たるべき差延の時代」(DG 142/上194) という言い方もしており、これは形而上学の時代の後に新たな時代の到来を感じさせる恐れがある。また、「書物の終焉とエクリチュールの開始」という章題は、書物の時代の終焉とエクリチュールの時代の開始、という意味で受け取られかねない。しかしそうした誤解に対してデリダがすぐに弁明したように、「限界画定された閉域のうちに捕えられているものは、無際限に継続することができる」のであって、「この表題はまさしく、書物の終焉は存在しない、エクリチュールの開始は存在しない、と告げている」(PO 23/25) ののである。

第二に、時代（エポック）という語にかんするハイデガーとの関係の重要性である。ハイデガーは『アナクシマンドロスの言葉』などで、*Epoche* という語を時代や時期という意味だけでなく、存在のエポケー（中断、停留、隠蔽、遮蔽……）といった意味も込めて用いている。「暴力と形而上学」(ED 114, 213/148, 285) や『ハイデガー』講義 (H 217) ですでにこのことに言及していることから明らかなように、デリダはハイデガーの「存在のエポケー」から想を得ている面が大きい。ハイデガーの場合、哲学ないし形而上学の時代には、存在者の下に〈存在〉が隠されているとされるのに対し、デリダの場合、音声中心的な時代の背後にエクリチュールの働きが隠されている、と言えるかもしれない。

ただし、デリダがハイデガーのエポケーの考えをそのまま受け入れているわけではないことにも注意しておきたい。ハイデガーが存在論的差異の思考によって、時代に隠されたものを〈存在〉と呼び、その統一性や結集性を疑っていないのに対して、時代に隠されたとみなすエクリチュールの働きとは、つまるところ差延の運動のことであり、そこには何らかの統一的なものは残らない。ハイデガー的な結集的な〈存在〉も、デリダにとっては脱構築されるべきものである¹²⁾。

では次に、「ルソーの時代」と呼ばれる議論をどのように受け取るべきかという問いに進みたい。デリダもまた、形而上学の時代にルソーを「監禁」していると言えるのだろうか。そうではないことは、デリダがルソーを論じるにあたって、「常軌を逸したもの——方法の問題」という節で提示

した自らの方法についての解説において明らかだろう。デリダによれば、テキストを「読解する」とは、書かれたものをたんに重複し二重化するような註釈を行なうことでもなければ、テキストの外にある実在性や超越的な「意味されるもの」を目指すことでもない（「テキスト外なるものはない」）。批判的読解とは、「著作家が、言語というエレメントによって所属する歴史とのやり取り」（DG 227/下35）のなかに、すなわちここでは「ルソーと歴史とのあいだの一定のやり取り」のなかに、ある「産出」（DG 234/下44）を行なうことである。それは次のように、書き手と、書き手が所属する時代のあいだにある裂け目のようなものをテキストに刻み込む作業であろう。

「著作家は、ひとつの言語のなかで、またひとつの論理のなかで書くのであるが、彼の言説はその言語や論理の固有の体系、法則、生命を定義上完全には支配することができない。彼はただある仕方、またある点まで、体系に支配されながら、そういったものを用いるにすぎない。そしてつねに読解は、著作家が用いる言語の諸図式の、彼には気付かれていないある関係を、〈彼が支配しているもの〉と〈彼が支配していないもの〉との間に探求しなければならない。この関係は、影と光の、弱さや力の、ある量的な分布ではなく、批判的読解が産出するべきひとつの〈意味する構造〉である。」（DG 227/下35）

このことを行なうためには、書き手が所属する歴史に対して外的なものを、そのテキストのなかに見出すことが必要となる。「われわれは、ロゴス中心主義的時代の全体に対して、ある外的な地点に到達することを望んでいた。この外的な地点から出発して、この全体（…）の（…）脱構築に着手することができるだろう」（DG 231/下41）。こうして脱構築は——デカルトのコギトの世界超越的な瞬間のように——時代を超出する地点を必要とする。デリダはそうした地点を、ルソーのテキストに、とりわけ代補の概念やエクリチュールの理論に見定めたのである。このように、デリダにとってのルソーとは、形而上学の時代の範例ではなく、「ロゴス中心主義的時代の決定的な分節化を認識する」ための「大変良い検出器（révélateur）」（DG 231/下42）なのである¹³⁾。

こうしたデリダの見解を、前節で見たフーコー論と関係づければ、デリダが歴史主義といかに格闘しているのが判明する。フーコーに対する歴史主義批判のポイントは、歴史的構造に対する外的な地点を、当の構造のなかに閉じ込めてしまったと非難することにあった。そのことから見れば、『グラマトロジー』におけるデリダも、形而上学という時代の歴史的構造について語ることによって、自ら歴史主義に陥る危険を冒している。しかし同時に、その構造の外部の地点を参照する読解を繰り広げることによって、歴史主義を回避しようとしているのである。したがって、脱構築とは、歴史主義をいかに批判するかという問いに対するまさに回答であると言えよう。デリダの〈歴史の思考〉は、このようにフーコーへの批判を経由して、脱構築へと展開していったのである。

ただし、最後に付け加えるなら、歴史的構造に外的な地点は——ふたたびフーコー論でのデリダの記述を参照すれば——、それが「語られ、安定を得、転落し、必然的に忘れ去られる」（ED 94/119）という危険のうちにある。デリダはフーコー論で、「歴史と歴史性の差異」について語ったあと、この差異について次のように続けていた。

「〔歴史と歴史性の差異とは〕言い換えるなら、〈コギト〉と〈コギト〉がそこで象徴化するもの（狂気、錯乱、誇張など）が語られ、安定を得、転落し、必然的に忘れられるような場所、という

よりも時であって、その際、過剰についてのまた別の語りのなかでそれらの再活性化、それらの覚醒にまでいたるのだが、この過剰はまた後にまた別の失墜、また別の危機ともなるだろう。」(ED 94/119)

こうした「危機と忘却」の反復によって、脱構築の思考が歴史主義に陥る危険は、つねに存続する。言い換えれば、〈歴史主義のアポリア〉は終わりなく回帰するのである。したがって、脱構築の起点としての外的な地点を思考することは、こうしたアポリアを必然的に伴うことになる。それゆえ最後に、〈歴史の思考〉は、〈歴史主義のアポリア〉をアポリアとして受け止め、それと格闘し続けることによってのみ遂行されるのだ、ということであらためて確認することにしたい。

結びに代えて

終わりに、デリダの歴史主義をめぐる議論がその後、とくにフーコーとの関係において、どのように展開されたのかをざっと見ておきたい。そのために、いわゆるデリダ-フーコー論争についても、本稿の観点から一瞥しておく必要がある。

本論でも述べたように、フーコーはデリダの講演の9年後になってからデリダへの反論を公表した。すなわち1972年、フーコーは日本の雑誌に「デリダへの回答」を発表し、それを改訂したデリダ批判「私の身体、この紙、この炉」を『狂気の歴史』の第二版に付録として収録するとともに、第一版の序文を削除したのである¹⁴⁾。ではデリダの歴史主義批判にフーコーが応答しているのかと言えば、そうではない。その反論の内容からは、デリダがフーコーに提起した批判をフーコーが正確に受け止めたようには見受けられないし、むしろ第一版序文の削除によって、第二版以降、デリダがフーコーの古典主義時代を「歴史的構造」とみなす根拠が読者の目から隠されることになった。また、その反論がデカルト読解をめぐる争点を前面に押し出したことで、かえってデリダの批判の意図が見えにくくなったように思われる。フーコーの反論は、その後の論争にとって、デリダの争点を隠すように機能したという面があるのではないかとさえ思われる。

さらにひとつの疑問として、なぜフーコーの反論は1972年になるまで出されなかったのかという問いがある。この点については、フーコーが歴史をめぐるデリダの批判を密かに受け止め、自らの方法論を練り上げるまで待つ必要があったからだ、という見方もありうる¹⁵⁾。実際、フーコーが『知の考古学』(1972年)で、自らの思考は「世界観」ではないと述べているときには、他の議論に混じってデリダのことも念頭にあったのかもしれない¹⁶⁾。

その一方で、デリダの方は、フーコーの歴史についての考え方を受け入れることは最後までなかったようである。事実、フーコーの死後に発表された新たなフーコー論「フロイトに公正であること」(1991年)でも、あらためて「時代」についての問いをめぐって議論が進んでいる。デリダは、こんどはデカルトではなくフロイトをめぐる、古典主義時代とその前後へのフロイトの所属の問題や、『狂気の歴史』という書物自体の「フロイトの時代」への所属の問題を論じている。そこでデリダは、フーコーが前提とする「時代」の自己同一性を疑っている。時代を分割する「自己への差異」が、「時代(エポック)、時代(âge)、エプスーメー、(…)パラダイムといったものの同一性にひびをいれ」、「諸々の布置、総体、時代(エポック)、歴史の時代(âge)」といったもの

の統一性に混乱を導入することになる」¹⁷⁾。

こうして結局のところ、デリダにとって歴史の何らかの総体性を表す概念は依然として、脱構築されるべきものとみなされている。〈歴史の思考〉は、こうした歴史や時代のひび割れを思考することとして、デリダの脱構築の思考のモチーフであり続けたのである。

ジャック・デリダの以下の文献の引用にあたっては、略号とともに原書・日本語訳の頁数を付記した。日本語訳があるものはできるかぎりその訳文を尊重しつつ、一部表記を改変させていただいた。なお強調のイタリックは、傍点で記した。

Jacques Derrida

DG: *De la grammatologie*, Minuit, 1967. [『根源の彼方へ グラマトロジーについて（上・下）』足立和浩訳、現代思潮社、1972年]

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（新訳）]

Po: *Positions*, Les Éditions de Minuit, 1972. [『ポジション』高橋允昭訳、青土社、1992年（増補新版）]

H: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, 2013.

註

- 1) Jacques Derrida, *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Galilée, 2011, pp. 34-35. [「政治と友愛と」安川慶治訳、『批評空間』II -9、1996年、63頁]
- 2) なお、『幾何学の起源・序説』執筆・刊行と重なる1961-62年度にデリダは、ソルボンヌにて、「フッサールと歴史主義の批判」という全1回の講義を行なっている。MS-C001, box 5, folders 10, "Husserl et la critique de l'historicisme" 1 séance, Jacques Derrida Papers, Special Collections and Archives, University of California, Irvine. 全体として10枚表裏、計20頁の手稿である。
- 3) ジャン＝リュック・ナンシー「有限な歴史」「無為の共同体」西谷修・安原伸一郎訳、以文社、2001年、192頁。
- 4) デリダは歴史主義の要点を次のように語っている。「歴史主義は——その本質的図式において——次のように述べることにある。すなわち、各々の時代、各々の共同体は、その独自性において、またその置換不可能性とその歴史的不可逆性において、各々自らの真理 (sa vérité)、論理、規範をもつ。それゆえ、普遍的な意味などはない」(H 168)。
- 5) エトムント・フッサール『厳密な学としての哲学』佐竹哲雄訳、岩波書店、1969年、82頁以下。Cf. Edmund Husserl, *Husserliana XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1986.
- 6) Jacques Derrida, *Politique et amitié.*, p. 35. [「政治と友愛と」63頁]
- 7) 講演原稿は1963年に雑誌掲載された (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 68(4), 1963, pp. 460-494)。そ

の次号には、correspondanceとしてデリダの追加文書が掲載されており（pp. 116-119）、1967年に『エクリチュールと差異』に掲載されるさい、その追加文書も組み入れ、さらに加筆するかたちで改訂がなされた。なお、雑誌版から削除された箇所もあるが、そこには1961年に死去したフランツ・ファノンへの僅かながらの言及もあり、興味深い（p. 466）。

- 8) ここで論争についての膨大な文献を精査することはできないので、近年発表された日本語文献のうち、参考になった次の二つを挙げるにとどめる。啓蒙の問題に重ね合わせるかたちでデリダの論点を的確に捉えていると思われるものとして、佐藤淳二「〈啓蒙〉・「狂気」・歴史——デリダとフーコーをめぐるノート」『層——映像と表現』vol. 5、ゆまに書房、2012年、80-103頁。フーコー研究の立場からフーコーのデリダ批判を論じたものとして、藤田公二郎「フーコーのデカルト読解」『一橋社会科学』第7号、一橋大学大学院社会学研究科、2009年、187-211頁。
- 9) Michel Foucault, « Préface », *Dits et écrits 1954-1988*, Gallimard, 1994, p. 164. [『狂気の歴史』田村俣訳、新潮社、1975年、13頁]
- 10) デカルトのコギトのこうした役割は、山川偉也『ゼノン 4つの逆理』講談社学術文庫、2017年（原本は1996年）では「パスカルの眼」と呼ばれ、その意義が明らかにされている。そのさいデリダのフーコー論も参照されている（267頁）。
- 11) ただし、デリダにおいて哲学という語は、フーコー論の直後、『ハイデガー』講義あたりから力点の置き方が変わり、現前の形而上学とほぼ同義的に用いられることが多くなる。
- 12) こうした議論は、1980年の論考「送付」で行なわれている。そこではハイデガーの存在のエポックへの疑問ないし脱構築が示されている。「いくばくかでも表象があったのならば、それによって、この事実によって、ハイデガーが表象についての提出する存在の遮蔽時代〔エポカル〕という説解は最初から問題含みのものとなる。」Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987, p. 136. [『プシュケー I』藤本一勇訳、岩波書店、2014年、179頁]
- 13) したがって、ルソー論において歴史は重要な問題となる。これについては次を参照。Andrew Dunstall, "The impossible diagram of history: 'History' in Derrida's *Of Grammatology*," *Derrida Today* vol. 8-2, Edinburgh University Press, 2015, pp. 193-214.
- 14) 同じく日本の雑誌には「歴史への回帰」も掲載された。この論考をデリダへの暗黙の応答と見る論者もいる。Cf. *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, Presses universitaires de Caen, 2011, p. 110.
- 15) 前掲註8の佐藤論文がこの見方を提出している。
- 16) ミシェル・フーコー『知の考古学』慎改康之訳、河出文庫、2012年、35、300頁。
- 17) Jacques Derrida, « Être juste avec Freud ». L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, 1996 p. 137. [『フロイトに公正であること』——精神分析の時代における狂気の歴史』石田英敬訳、『精神分析の抵抗』青土社、2007年、200頁]

Derrida et l'aporie de l'historicisme : de son essai sur Foucault à la grammatologie

Daisuke KAMEI

La philosophie de Jacques Derrida dans les années 1960 est, nous semble-t-il, sous-tendue par le leitmotiv de « penser l'histoire ». Pour essayer de mettre ce leitmotiv en lumière, notre présentation se concentre en particulier sur ses discussions de l'historicisme. Derrida dit dans un entretien de 1990 que « [l]a critique de l'historicisme dans mon propre trajet ou dans mon propre travail, c'est d'abord un motif déterminant. » Dans notre discussion, en prenant ses mots au sérieux, nous précisons son engagement dans la question de l'historicisme. Premièrement, nous saisissons le point essentiel de la critique de l'historicisme que Derrida a héritée de Husserl ainsi que l'aporie qu'elle contient. Deuxièmement, nous montrons qu'une motivation de sa critique à Foucault dans « Cogito et histoire de la folie » est encore aussi celle de l'historicisme. Troisièmement, nous voudrions montrer comment Derrida se bat contre cette aporie dans *De la grammatologie*.

老化の対人関係 —レヴィナスにおけるブルーストから—

古怒田 望人

エマニュエル・レヴィナス（1906-1995）は、哲学者のなかで老化を詳細に記述した数少ない存在である。そのようなレヴィナスの老化の記述には、不可解な対人関係が垣間見られる。

（老化する）主体は他者に向かっている。（老化する）主体の存在は他者に向かって死に瀕する。その存在は意味のうちで死にかける。そのような老化のうちでの主体性は唯一で、代替不可能なものである […]。（AE,67,カッコ内は引用者）

このように死に近づき老化する主体が、他者との対人関係と結び付けられて記述される。なぜ、老化は誰かと結びつく出来事とみなされるのか。本論はこの問いを解明するものである。本論ではまず、後期レヴィナスが記述する老化の不可解な対人関係の構造を概観する。次に、この老化の不可解な対人関係の記述が、ブルーストの『失われた時を求めて』における老化の対人関係をモデルとしたものであることを示す。最後に、『失われた時を求めて』における老化の対人関係の描写を分析し、レヴィナスが記述する老化の不可解な対人関係を解明する。

第一節 後期レヴィナスにおける老化の不可解な対人関係の記述

本節では、後期レヴィナスの老化の対人関係の記述を概観し、その記述が一般的な老化論においては不可解なものであることを見る。ここから、一般的な老化論とは異なった視点-ブルーストの老化への視点-が後期レヴィナスの老化の記述の解明に必要であることを示す。

〈近さ〉

第一にレヴィナスは、老化の対人関係を〈近さ *proximité*〉という概念で特徴づける。

老化の忍耐のうちで、近さの […] 忌避できなさは、こういうことができるなら、記憶可能な時間の手前で […] 分節化される。（AE,69,下線は引用者）

老化のうちで〈近さ〉と呼ばれる他者との関係性が生起するのである。この〈近さ〉とは、ある二人の者の空間的な接近を意味しない。そうではなく、上記のように、主体の能動的な時間性（「記憶可能な時間」）に還元されることのない対人関係を意味する。

しかし、この〈近さ〉は一般的にはきわめて不可解な構造をなしている。そこで、〈近さ〉のこ

の不可解さを示すために、レヴィナスが存在論的な〈何性〉に代わって〈近さ〉において際立つとする、「誰qui」の「誰性quis-nité」(cf.AE,31)という人間性の具体的な記述をみたい。そこでこの「誰性」の時間的水準が明示されている。

しかし、それらのモノに触っていた手、存在者たちによって踏み固められた場所、彼ら存在者もっていたモノ〔…〕もろもろの名残、もろもろの遺品〔…〕（こうして）認識は近さへと〔…〕回帰する。世界内の対象と道具として資格づけられた物質は、これもまた、人間的なものを通して、その近さによってわたしに憑りつく物質である。(EDE,318下線、カッコ内は引用者)

世界内的な道具として扱われるモノが、「名残」や「遺品」という言葉が明瞭に示すように、「人間的なもの」、〈過去〉の〈誰か〉の痕跡を伝えるものとして触発する現象、それが〈近さ〉のひとつのあり方である。〈近さ〉とは、〈誰〉という人間性が、〈過去〉の水準で現れる現象なのだ。

しかし、なぜ老化の対人関係は過去の他者に限定されるのか。というのも、老化は、逆に、認知症等で記憶を曖昧とし過去の他者とのコミュニケーションを困難にするとみなされるからだ。

身体的苦痛と隔時性

加えて奇妙にも、老化の〈近さ〉の体験は、以下のように身体的苦痛として記述される。

他者への曝露は〔…〕近さであり、隣人による憑りつきである。隣人による憑りつきとは、自己に反した憑りつき、つまりは苦痛 *douleur* である。〔…〕いわゆる身体的苦痛を受け、侮辱と傷に、病と老化にさらされた身体性のうちに蓄積される逆行性 *adversité* である〔…〕。(AE, 71, 下線は引用者)

〈近さ〉という老化の対人関係は、受動的な身体的苦痛のうちで体験される。

レヴィナスは、なぜ、老化した身体の苦痛が誰かとの結びつきになると述べるのだろうか。また、なぜ老化は身体的苦痛に限定して記述されるのか。

さらに、〈近さ〉における老化としての身体的苦痛は「持続(cf.AE,71)」という時間性の相において生起すると記述される。この時間性の構造も、能動的に想起=再現前化不可能な時間性、「隔時的過去(cf.AE,18)」という特異な時間性である。この特異な時間論的側面も概観してみたい。

まず、〈近さ〉の時間性は、受動的な苦痛を孕む想起=再現前化不可能な時間性とされ(cf. AE,108-113)、対人関係における同化不可能な他者との〈隔たり〉を基づける時間構造となる。

近さは時間化するが、隔時的時間から時間化する。意識は想起によって取り戻し可能な時間のうちに宿り、そのうちで維持されるが〔…〕、近さは、このような時間の外で—その彼方で、あるいはそれを超えて—隔時的時間から時間化する。(AE,107)

そして、この能動的な想起を越えた「隔時的時間」が〈わたし〉にとってリアルな時間となるの

は、老化としてだとされる。

時間—回帰なき失われた時—が隔時性であり、わたしと関わるのは、記憶による回収を越えた老化としてである。(AE,67)

更にこのように老化として現実化した〈隔時性〉から、他者との呼応する対人関係が生起する。

誰が不在であっても、誰かであることを、回避不可能な仕方、呼びかけられる者、それが主体である。〔…〕（そして）老化という隔時的時間性としての存在者の存在という形で、〔…〕（このような）呼びかけへの応答は生起する〔…〕。(AE,68,カッコ内は引用者)

以上のように、老化の〈近さ〉の時間性の記述もきわめて特異である。レヴィナスの記述だけでは、なぜこのような特異な時間性（〈隔時性〉）が老化として記述されるのか明らかではない。

まとめれば、レヴィナスは老化を、身体的苦痛と特異な時間性を介した過去の他者との対人関係をなす契機として記述する。このような老化の記述は、その限定された仕方と特異な構造のために、一般的な老化の議論では説明のつかないものである。この記述を老年学が提示する65歳以上ないし70歳以上の「成人期に続く人生最後の時期」（和田攻ほか,2837）という客観的なライフステージには還元するならば、その細やかな経験構造の記述の内実は抽象化されてしまう。

問題は、次の三つの問いに纏められる。a)なぜ老化の対人関係が受動的な身体的苦痛に限定されるのか、b)なぜ老化が〈隔時性〉という特異な時間性の現実化とみなされるのか、c)なぜ老化が過去の他者と繋がる〈近さ〉という対人関係として記述されるのか、これらである。

以上のような理由から、レヴィナスの老化の不可解な対人関係の記述を一般的な老化論とは別の観点から解明する必要がある。そこで本論では、レヴィナスによるマルセル・ブルーストの作品、『失われた時を求めて』の読解を分析することをとおして、この解明を行いたい。

第二節 レヴィナスにおけるブルースト

〈近さ〉と愛＝エロス

確かに、愛憎のあり方をひとつの軸として描かれた『失われた時を求めて』における対人関係は愛＝エロスの次元にあり、倫理として対人関係を記述するとされる後期レヴィナス思想とはかけ離れた次元にあるように見える。

だが、後期レヴィナスは〈近さ〉という老化における対人関係を、愛としても記述している。

〔…〕絶えることなきわたしの動揺として、その最上級に達した近さは、唯一のもの、ひいては一者と化す。共有を期待することのない愛のように、近さはこのとき相互性を忘れる。(AE,103,下線は引用者)

とはいえ、このような〈愛〉は〈善〉に従う倫理的行為なのではないか(cf.AE,13)。けれども、後期レヴィナスは同じ著作で「近さが描く叙情性の転義」を「愛する人に愛を語りつつ、愛すること-愛の歌、詩の、芸術の可能性」(cf.AE,185)と記述する。すなわち、〈近さ〉の叙情性は、芸術が生むような愛、ブルースト的な愛=エロスをも含意する（「転義」）のだ。実際、後期レヴィナスは上記の引用と同時期の講義のなかで「他者への愛」を「他者の死による情動」という過去の他者への愛=エロスとして記述している(cf.DMT,121)。

加えて、この〈近さ〉概念をレヴィナスがはじめて主題的に記述した1947年当時のブルースト批評において、以下のように〈近さ〉が論じられている。

コミュニケーションの挫折は認識の挫折とみなされている。だが、その際、認識の成功がまさに他者の隣接を、他者の近さを消し去ってしまうという点は無視されている。

愛が他者との融合であるとするのなら〔…〕、マルセル（主人公）はアルベルチーナを愛してはいない。(NP,123,カッコ内、下線は引用者)

ブルーストの愛=エロスとは、レヴィナスに基づけば、同化不可能な他者との〈近さ〉なのだ。このように、老化の〈近さ〉という対人関係のモデルは、ブルーストにおけるアルベルチーナとの愛=エロスである。では、レヴィナスはどのように『失われた時を求めて』を読んだのか。

レヴィナスにおけるブルースト

レヴィナスのブルースト読解、それは老化という死にゆきの孤独が、逆説的にも、他者との愛=エロスという〈近さ〉の契機となる、というものだ。1940年代から終戦までの戦争捕虜時代にレヴィナスが集中的にブルースト読解を行った『捕囚手帳』に遡って、この点を紐解きたい。

まずこの『捕囚手帳』においてレヴィナスは、『失われた時を求めて』では、孤独における苦痛が、アルベルチーナとの結びつきの契機となると論じる。

他者と関わること、それは私の孤独である、そしてその（孤独における）他者の振る舞いのすべてが、私の孤独を動揺させるものとなる。〔…〕アルベルチーナとの結びつきをなすのは、マルセル（主人公）の苦痛である〔…〕。(GE1,145,カッコ内は引用者)

では、この「苦痛」とは何か。それは、〈身体的〉苦痛であると考えられる。なぜならレヴィナスは、ブルーストが身体を対人関係成立のための最後の契機とみなす描写を『捕囚手帳』に細かに書きとめているからである(cf.GE1,77)。実際、仏文研究者の湯沢英彦も、身体的苦痛こそが『失われた時を求めて』における対人関係の核になっていると論じている(cf.湯沢,2001,304-307)。

さらに、この当時レヴィナスが身体的苦痛という体験の構造において注目していたことは、愛=エロスとしての対人関係である。

現在に対する希望は、現在の苦しみ *souffrance* のために希望するが、現在の苦しみは、たとえ次の瞬間に報われるとしても […] 慰められないままであろう。現在に対するこの希望の具体的なかたち—ペッティング。(CE1,186,訂正線は原典)

レヴィナスは、身体的苦痛（「現在の苦しみ」）をその苦痛に意味を与えるような愛＝エロスの対人関係（「ペッティング」）と結びつく体験とみなすのだ。当時のレヴィナスのブルースト読解も、このような身体的苦痛における愛＝エロスという文脈からなされていたと推察される¹⁾。

以上の経緯から、1947年のブルースト批評において、身体的苦痛における対人関係である〈近さ〉が、『失われた時を求めて』の愛＝エロスの文脈で提示されたのである。

ところで、現存する資料においてレヴィナスが最初に老化を考察したのは、『失われた時を求めて』にかんする『捕囚手帳』での覚書においてである。そこでは、以下のよう綴られている。

[...] (2) ブルーストはこの思考という観念を、[...] 老化によってもつ。[...] この老化は、一つの観念への具体的な {そして適切な} 接近なのであり、これなしにわたしたちは否定的＝具体的ではない概念しかもちえない。 (cf. CE1,73, 下線は引用者)

ブルーストにおける老化とは、「思考という観念」に適切な具体性を付与する体験である。そして、この思考が向かう事象のひとつは、これまでの議論を考慮すれば、愛＝エロスという対人関係だろう。老化とは、愛＝エロスという対人関係への思考が具体化するひとつの経験なのだ。

以上から、レヴィナスが『失われた時を求めて』の読解から老化の対人関係の記述を形成したことは明らかである。実際、1965年の論文で他者へと結ぶ隔時的時間性が「老化、失われた時を求めて (cf. EDE, 216)」と記述されており、レヴィナスが後期においてもブルーストの老化概念を念頭に置いて対人関係を記述していたことが分かる²⁾。そのため、後期レヴィナスの老化の不可解な対人関係の記述の解明には、『失われた時を求めて』における老化の描写の分析が必要なのだ。

第三節『失われた時を求めて』における老化の対人関係

本節では、『失われた時を求めて』における老化の対人関係の描写を分析する。その分析により、後期レヴィナスが記述した老化の不可解な対人関係を解明する。

『失われた時を求めて』の最終巻、『見いだされた時』におけるテーマのひとつは〈老化〉である。午後の集いで他の人々の老化を目の当たりにした『失われた時を求めて』の主人公は、彼自身のうちにある老化に直面する (cf. 『見出された時Ⅱ』, 233/三四-三五)³⁾。本論が目指すのは主人公がこのように自らの老化に直面しながら、老化について語るこの作品最後の場面である。

身体化した時間の観念

以下のように、ブルーストは「過ぎてしまった歳月」という老化における人間の姿を時間の身体化として特徴づけ、その身体化においてある種の過去の実在が顕在化するとみなす。

この身体化した時間の観念、私たちから切り離されることなしに過ぎてしまった歳月の観念、それを私が今、こんなにも強く浮き彫りにしようとしているのは、現にこの瞬間にもゲルマント大公邸において、スワン氏を送ってゆく両親の足音が、また、いよいよスワン氏が帰っていてママンが二階に上がってくることを告げる門の小さな鈴の音が、この踊るような、金属的な、いつまでもつづく甲高いさわやかな響きが、依然として私の耳に聞こえていたからだ。〔…〕つまりこの鈴の響きは常にそこにあったのだし、また、その鈴と現在の瞬間とのあいだには、無限に広がる過去全体、私が自分で負っているとも知らなかったこの過去があったのだ。（『見いだされた時Ⅱ』,351-352/二七六～二七八、下線は引用者）

「私が自分で負っているとも知らなかったこの過去」、つまり、「無限に広がる過去全体」は、「過ぎてしまった歳月」という老化として〈身体化〉してはじめて主人公のうちで顕在化する。このようなある種の過去の実在は、老化した時、具体的に生きられることとなるのだ。

老化における過去の他者との結びつき

次に、このような老化における過去の他者との結びつきを見たい。上記の語りについて、ブルストは、老化という「身体化した時間の観念」における主人公とその恋人アルベルチーナとの結びつきを描く。注意すべきは、a)この時点でアルベルチーナは死していること、b)死者という過去の他者、アルベルチーナは、先の語りを参照すれば、想起可能な思い出の水準ではなく、老いた身体において初めて顕在化する過去の実在の水準において現れているということである。

〔…〕諸々の人間の身体が、それらの身体を愛する人たちにかくも多くの苦しみを与えることができるのは、それがこんなふうに過去の時間を含んでいるからであり、また実に多くの喜びと欲望の思い出を含んでいるからだ。本人たちにとってはすでに消え去った思い出だが、いとしい身体を回想したり、それを時間の秩序のなかに長くのぼしてゆく男にとっては、はなはだ残酷な思い出で、その男はこの身体に嫉妬する、それもこの身体の破壊を願うくらいに嫉妬するのである。〔…〕その思い出は、今でこそまだ男（主人公）を苦しめているが、身体への欲望によって維持されることがなくなれば、男のうちでも死に絶えてゆくことになるだろう。私が眠っている姿を眺めた深遠なアルベルチーナ、彼女はもう死んでしまった。（『見いだされた時Ⅱ』,352/二七八～二七九、カッコ内は引用者）

老化した身体において、主人公は過去の他者としてのアルベルチーナと結びつく。

繰り返しになるが、ここで老いた身体を介して結びつくアルベルチーナの「思い出」は、想起=再現前化可能な過去の水準ではなく、老いてはじめて顕在化する〈過去全体〉というある種の過去の実在の水準にある⁴⁾。このような特異な過去におけるアルベルチーナとの結びつきが、主人公を「苦しみ」触発するのである。これが、ブルストの描写する老化の対人関係である。

では、このように〈過去全体〉におけるアルベルチーナと結びつく老化の〈仕方〉とは何か。以

下では、この想起＝再現前化不可能な過去から触発する対人関係の〈仕方〉を見てゆきたい。

〈忘却の忘却〉の彼方からの触発

まず、先に言われたアルベルチーナの「思い出」は、想起可能な過去ではないという点を再度確認しておきたい。というのも、その語り以前に、アルベルチーナは忘却されたと幾度も主人公の口から言われ（cf.『見出された時Ⅱ』）、そして、この忘却は極限へと達するからだ。

ところで今の私は、このように別人になってもうアルベルチーナを愛していないことに、苦しんではいなかった。[...] ところが今では、もう彼女を愛していないことなど、どうでもよかったのだ！（『見いだされた時Ⅱ』,343/二五九～二六〇）

「もう彼女を愛していないことなど、どうでもよかったのだ」、すなわち、愛したアルベルチーナを忘却したという事実すら忘却してしまったのが、老いた主人公のアルベルチーナに対するあり方なのである。老化において想起＝再現前化可能な対人関係は壊れる。老化とは、〈忘却の事実すら覚えておくことが出来ない〉という朽ちる身体を受動的な〈呆け〉の体験であることをブルーストはここで克明に描いている。

それでも、このような〈忘却の忘却〉の後の語りにおいて、アルベルチーナの「その思い出は、今でこそまだ男（主人公）を苦しめている」と綴られた。それゆえ、老化において過去の他者との対人関係は、〈忘却の忘却〉の彼方で、何らかの仕方ですべて再創設されるのだ。

そして、〈忘却の忘却〉の彼方の対人関係だからこそ、老化がかかわる過去は、想起可能な思い出ではない〈過去全体〉という特異な過去の実在として語られたのである。古東哲明によればブルースト的な過去とは「かつて一度も現在であったためしが無い過去」である（cf.古東,2011,93）。

以上のことは、老化してはじめて顕在化する過去の実在におけるアルベルチーナとの関係が、能動的に想起不可能な時間性、〈隔時性〉における過去の他者との関係であることを意味している。

では、〈忘却の忘却〉のうちで消失してなお、その消失の彼方で過去の他者へと結びつける触発とはどのようなものなのか。

身体的苦痛が触発すること

その触発は、〈身体的苦痛〉を介した対人関係である。ブルーストは『失われた時を求めて』のある個所で、そのように想起可能な思い出を越えた過去の他者との結びつきを描写している。

アルベルチーナの悪徳の現実が、私の心のこんなに深くまでしみ通らせた苦痛は、ずっと後になってからたいそう役に立った。私が祖母に与えた苦しみのように、アルベルチーナが私に与えた苦しみは、彼女と私のあいだを結ぶ最後の絆であり、思い出よりもさらに長く生きのびた。というのも、あらゆる身体的なものが持っているエネルギーの保存によって、苦痛は記憶の与える教訓さえ必要としていないからだ。そんなわけで、月光を浴びて森で過ごした美しい夜の

数々を忘れてしまった男も、そこでかかったリューマチには依然として苦しみつづけるのである。（『逃げ去る女』,108/二三二）

まずここでブルーストはアルベルチヌから受けた精神的苦痛と、身体的苦痛をパラレルに記述している。精神的苦痛は身体化されると彼は考えているのだ⁹¹。

そして、このような身体化された苦痛における結びつきは、想起=再現前化される思い出の彼方で（「アルベルチヌが私に与えた苦しみは〔…〕思い出よりもさらに長く生きのびた。」）、アルベルチヌとの「最後の絆」となる。なぜなら、身体的苦痛は、〈呆け〉のために能動的に想起不可能でもなお、私を受動的に触発し、その苦痛に孕まれた過去の他者と結びつけるからである。

老化の体験において語られた、「その思い出は、今でこそまだ男（主人公）を苦しめている」という事態は、このような身体化された苦しみを介した過去の他者への受動的な触発を意味する。このような過去の触発をブルースト研究の第一人者、アントワーヌ・コンパニオンは「知性の記憶」に対置された「身体の記憶」と呼ぶ（cf.コンパニオンほか,2014,50）。「身体の記憶」は、老化の〈忘却の忘却〉の彼方で、わたしを触発するのである。

他面で、それ自体が対人関係の再創設の契機となるからこそ、老化は、それが〈忘却の忘却〉や身体的苦痛というある種の障害であるにもかかわらず、意味をもつのだと言ええる。呆けや苦痛は、誰かから与えられた苦痛と結びつくことで意味をもつものとなりうる（ゆえに、「現在の苦しみ」は愛=エロスにおいて報われると記述されたのだ）。そして、その苦痛が誰かから与えられたものとなるのは、呆け、苦しむ老化という隔時的な時間の身体化においてなのである。

まとめれば、〈忘却の忘却〉の彼方で、老化の身体的苦痛を介して「身体の記憶」が触発されることで創設されるアルベルチヌとの愛=エロスがブルーストの描く老化の対人関係なのだ。

再びレヴィナスへ

以上のような、『失われたときを求めて』の読解から、レヴィナスによる老化の不可解な対人関係の記述は理解可能となる。第一節で提起した三つの問いに答える形でこの解明を行いたい。

まず、レヴィナスが老化の対人関係を受動的な身体的苦痛に限定して記述したのは、老化においては〈忘却の忘却〉のために、能動的な想起=再現前化を介した過去の他者との関係は絶たれているからである。老化の身体的苦痛における受動的な触発という過去の他者への結びつきが、〈忘却の忘却〉（〈呆け〉）の彼方で、「最後の絆」となるのだ。

次に、老化が隔時性の現実化であるのは、ブルーストが描いたように、老化の対人関係が〈忘却の忘却〉を介して生起するからである。逆説的にも、過去の他者との能動的な関係を断ち切る〈忘却の忘却〉は、想起=再現前化不可能な時間における過去の他者との対人関係の基盤となる。老化の時間性と過去の他者との対人関係の時間性は〈記憶を越えたこと〉という点で結びつく。

最後に、老化が〈近さ〉という過去の他者と結びつくあり方として記述されたのは、『失われたときを求めて』における老化の対人関係がレヴィナスの記述のモデルだからである。老化という〈消失〉は、逆説的だが、誰かの〈残存〉の契機となり、愛した過去の他者との絆を再創設する。

以上のように、プルーストの老化の描写の分析を介することで、一般的な老化論では不可解なレヴィナスの老化の対人関係の記述は理解可能なものとなる。

おわりに代えて—レヴィナスにおける愛＝エロスの多元的性愛観

本論は、後期レヴィナスにおける老化の不可解な対人関係の記述を説明する為に、レヴィナスへのプルーストの影響を細かに追っていった。そこから見出されたことは、レヴィナスが一貫して、プルースト的な愛＝エロスをモデルとして対人関係の記述を練り上げていたことである。

そしてこのプルースト的な愛＝エロスとは〈身体的苦痛〉、ジュリア・クリステヴァのプルースト論を参照するならば「苦しい快楽」というマゾヒズム的体验からなる（cf.コンパニオンほか,2014,180）。レヴィナス自身の言葉を借りるならばセクシュアルな主体の性的快楽は「他者の性的快楽を性的に快楽すること」（TI,304）なのだ。このように晩年に至るまで、レヴィナスの対人関係論は、ユダヤ＝ヘブライ的な男女による生殖を一義とする一元的でヘテロセクシャル的な性愛観を逸脱してゆく性愛をモデルとしている。これが、本論が見出したひとつの発見である。

それゆえ、レヴィナス思想を、ヘテロセクシャル的な観点ではなく、プルーストのような多元的性愛の観点から再考察する必要がある。本論が明らかにしたように、このようなレヴィナスのセクシュアリティ論への問いは、レヴィナスが〈他者〉と呼ばれる問いをプルーストという多元的性愛の作家の描写からモデリングしていた以上、レヴィナス思想そのものに関わる問いである。このきわめて重要なレヴィナス思想における問いを提起することで本論を綴りたい。

以上

註

- 1) 確かに、『時間と他者』（1947）においては、愛＝エロスは主に〈未来〉として記述される（cf.TA,81）。だが、レヴィナスの愛＝エロス論の重点は苦痛を「現在そのものにおいて膺う」こと（cf.Æ1,186）にある。ゆえに愛＝エロスの時間のベクトルは一義的な問いではない。
- 2) また1959年の講演「可能なものの彼方」での一節も参照（cf.Æ2,309）
- 3) 『失われたときを求めて』における老化の重要性については増田,1997参照
- 4) 作中でアルベルチーナは想起可能な過去に抗する存在として描かれる（cf.小黒,2009,155-161）
- 5) 例えば、精神疾患が身体現象として現れてくることをここで想起されたい（cf.野間,2006）

【凡例】

レヴィナスの著作には次のような略号を用いる。また『失われたときを求めて』は原典の発行年数が明確ではないため、各巻の邦題にて代える。*Le temps et l'autre*=TA、*Totalité et infini* = TI、*En découvrant l'existence* = EDE、*Noms Propres* = NP、*Autrement qu'être* = AE、*Dieu, la mort et le temps* = DMT、*Œuvres 1* = Æ1、*Œuvres 2* = Æ2

【参考文献一覧】

（五十音順。発行年はすべて原典初版年を第一に記載〔発行年数の不明確なブルーストの著作のみ参照した版の年数〕）

小黒昌文『ブルースト 芸術と土地』名古屋大学出版会 (2009)

Cohen-Levinas, Danielle, *L'instant littéraire et la condition d'otage. Levinas, Proust et la signification corporelle du temps (from Levinas et l'expérience de la captivité, Lethiellieux Editions [2011])*

古東哲明『瞬間を生きる哲学』筑摩選書 (2011)

コンパニオン、アントワヌほか『ブルーストと過ごす夏』(2014) 國分俊宏訳 光文社 (2017)

野間俊一『身体の哲学 精神医学からのアプローチ』講談社選書メチエ (2006)

Proust, Marcel, *Albertine disparue* (Folio classique[2015]) / 邦題『失われた時を求めて 11 第六編 逃げ去る女』鈴木道彦訳 集英社文庫 (2007)

同, *Le Temps retrouvé* (Folio classique[2015]) / 邦題『失われた時を求めて 12 第七篇 見出された時Ⅰ』、『失われた時を求めて 13 第七篇 見いだされた時Ⅱ』鈴木道彦訳 集英社文庫 (2007)

増田裕美子「時間と老い：ブルーストを中心に」（『二松学会大学国際政経論集 第五巻』[1997] より）

和田攻ほか『看護大辞典』医学書院 (2002)

湯沢英彦『ブルースト的冒険—偶然・反復・倒錯』水声社 (2001)

Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre* (1948) (Puf[1983])

同, *Totalité et infini* (1961) (2012, Livre de Proche)

同, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1947-1967) (Vrin [2006])

同, *Noms Propres* (1976) Fata Morgana

同, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) (Kluwer Academic Publishers[1991])

同, *Dieu, la mort et le temps* (1993) (Livre de Proche [2014])

同, *Œuvres 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Note philosophiques diverses*, Grasset/Imec (2009)

同, *Œuvres 2. Parole et silence*, Grasset/Imec (2011)

Le rapport humain dans le vieillissement -Par Levinas dans Proust-

Asahi KONUTA

Le but de cette étude est à élucider le contenu particulier de les descriptions de le vieillissement dans la pensée tardive d'Emmanuel Lévinas. Ce contenu est que le philosophe souvent considéra le rapport à autrui comme le vieillissement. Premièrement, nous donnons une vue sommaire de sa description énigmatique du vieillissement. Puis, nous montrerons que cette description s'inspire de *À La Recherche Du Temps Perdu* de Proust. Finalement, lorsqu'on étudie l'influence de ce dernier sur le philosophe, on va expliciter la structure du vieillissement esquissé dans son analyse du rapport à autrui.

デカルトはラムス主義者か ——初期デカルト認識論に見る数学的方法の一側面

佐藤 真人

1. はじめに

デカルトに先立つこと約八十年、論理学・修辞学・教育法などで数々の業績を残したペトルス・ラムス（ピエール・ド・ラ・ラメー）がデカルトに及ぼした影響の可能性が語られるようになって久しい。中には反スコラの姿勢や方法の重視、当時の俗語であるフランス語で哲学を著したといった観点から、ラムスをデカルトの先駆者と見る研究もある¹⁾。はたしてデカルトは自らの哲学的方法を練る上で、ラムスの思想から実際に何らかの影響を受けたのだろうか。

結論を言えば、デカルト自身がラムスについて全く言及していない以上²⁾、その直接の影響の有無を断言することはできない。しかし、デカルトは同様にスコラ哲学の影響についても言及していないが、デカルトが直接・間接にスコラ哲学から受けた影響については、ジルソンを始めとする諸家が指摘してきた³⁾。たとえ哲学者自身が明言しないことでも、残された記述や諸背景等からそれを浮き彫りにすることが哲学史上の務めの一つであるなら、ラムスからデカルトへの影響を検討することも決して無駄な作業ではあるまい。はたして「ラムス—デカルトの軸」⁴⁾というような繋がりが両者に認められるのかどうか、もしあるなら、それはどのような軸なのか。この疑問を、ラムスの思想と、『規則論』を中心としたデカルトの初期認識論の形成とを照らし合わせて洗い出し、デカルトの方法の一特徴を浮き彫りにしようというのが本稿の狙いである。

2. ラムスとデカルトの方法の対比 — 先行研究の問題点

ラムスとデカルトを対比する研究は、ブリュイエルが先鞭をつけている⁵⁾。彼はラムスの弁証法的方法の影響をデカルトのとりわけ初期思想に認め、その表れを『規則論』が述べる方法と数学 *mathesis* の二つの側面から分析した。ラムスとデカルト双方に共通してみられる事項として、方法の面では、発明する *invenire*、判断する、直観 *intuitus* や精神の眼で見るといった鍵となる行為に光を当て、数学については *mathesis* という語彙の共通点以上に、諸学問の中でも際立つその明証性のために、方法の形成に資する規範的な学問と見なし、両者とも数学に特権的な地位を認めていた点を指摘した。しかし、この点に関するラムスとデカルトの共通点はあくまで限定的であろう。というのは、ともに数学を規範として方法を樹立したにせよ、ラムスの方法の目的は、弁証法的な推論と学問の教授（さらには宗教的考察）にあったのに対し、デカルトの方法はあくまで真理探究を目的としているからである。この意味で、ブリュイエル自身が結論するように、最終的に理性と神学の一致を目指す弁証法的方法と、その形成に寄与する学問としての普遍数学 *mathesis universalis* と発見的な論理学の同一視、そしてライブニッツ自身のラムスの方法への言及⁶⁾ などが

ら見て、ラムスの影響をより多く受けたのは、デカルトよりもおそらくライプニッツと言えるだろう⁷⁾。

ロビネはブリュイエールの分析をさらに推し進めた。ラムスとデカルトに共通してみられる発明や判断という方法上の行為だけでなく、その中で重要な役割を担う直観、自然の光、単純本性、普遍数学 *mathesis universalis* といった内容についても、『規則論』に見られ得るラムスの思想の痕跡と発展をロビネは検討している。ブリュイエールとロビネは共に『規則論』の方法に見られる弁証法的側面について言及し、デカルトの数学の実践は弁証法的方法を確立するためと見ている。が、そのような「数学的弁証法」や「デカルト的弁証法」⁸⁾ というようなものを、実際にデカルトの思想や『規則論』に認めることはできるのだろうか。これに関して忘れてはならないのは、デカルトが弁証法と論理学について常に否定的な点である⁹⁾。『規則論』の論述の仕方に、たとえある種の進展や推論があるにせよ、それは教授法や証明法の確立を目指したラムスの弁証法的な推論とは全く異なり、精神が独力で真理を発見するための方法の論述が、順を追って演繹的に展開しているにすぎないからである。

ファーベークはロビネの議論を取り上げ、若きデカルトのオランダ駐留時代の友人であるベークマン（ライデン大学数学教授で、ラムスの数学・物理学・弁証法について講義をしたスネリウス [またはスネル、屈折の法則の発見で知られるヴィレブロルト・スネルの父] の生徒だった）を經由して、デカルトがラムスの思想に触れた可能性を認めつつも、確かな裏付けが無い以上、類似の用語を使ったという理由でデカルトをラムス主義の流れに位置づけることは有益ではないと指摘した¹⁰⁾。ファーベークが言うように、当時のオランダでは、ドイツ経由で流入したラムス（プロテスタントゆえ、まずドイツやスイスで受け入れられた）の思想が盛んだった（スネリウスがその中心におり、ベークマンはその流れに身を置いていた）とはいえ、さらにデカルトのオランダ滞在がその後も長かったとはいえ、ラムス主義の潮流にデカルトが身を浸したという確たる痕跡は今のところ無い。

しかしながら、ラムスが王立教授団（のちのコレージュ・ド・フランス）の数学講座に名を残すほど優れた数学者だったこと、そしてラムスもデカルトも、方法を形成するために数学を最重要視したことは確かであろう。ド・ビュゾン¹¹⁾ は、ラムスにとっての数学の効用を検討し、デカルトとの相違や影響の可能性を明らかにするに際し、ラムスによるエウクレイデス『原論』註釈書の序文に記された以下の部分を引用している。「これ以上に結ばれ、繋ぎ合わされ、確固としたものは何も無く、強固な基礎のように原理が確立されれば、帰結の証明は確証される。続いて、明白かつ明証的に結論されたことから、他のことも結合し、そして学問のすべての記述は互いに繋がり、結びつくのである」¹²⁾。このような基礎としての原理や、証明の連鎖的な帰結という考えには、確かにデカルトとの一定の共通点が認められる。しかしド・ビュゾンはこの点には注目せず、ラムスが数学 *mathesis* の語で指し示すものの検討にすぐさま入る。その内容には立ち入らないが、*mathesis* (*universalis*) という共通の語の使用が、ラムスとデカルトとの繋がりを示すわけではないと結論し（尤もな結論であろう）、それを裏付けるため、ラムスが（デカルトとは異なり）数学を弁証法のためにどう使ったかの分析に入る。

ここで注意が必要なのは、ラムスとデカルトの関係の可能性を考える上で、*mathesis (universalis)* の概念の歴史的文脈にあまり引きずられ過ぎないことである。両哲学者にとって数学研究はあくまで自身の方法を練磨するためのものであり、また、デカルトは普遍数学 *mathesis universalis* なる語をコーパスで「第四規則」後半で二度しか使わなかった。この後半部分は、ライプニッツが入手した所謂ハノーファー手稿では『規則論』全体の末尾に付録として置かれ、また近年ケンブリッジ大学で発見された『規則論』の草稿によれば欠如している¹³⁾。デカルトが（ほぼ）全く使わなかった語の出自や概念の歴史背景を辿るより（それは別の議論になろう¹⁴⁾）、本稿では、デカルトがその語の使用によって目指したことを考察したい。それは「順序と尺度に関する学問」（AT X, 378, 5-6）とデカルト自身が明言し、その内容は「第六規則」以降、特に「第十四規則」が詳述しており、これを検討するほうが我々の疑問点にとっては有益と思われる。その前に、デカルトが方法を形成するにあたり、参照した可能性のあるラムスの方法について検討しよう。

3. 中項による学知の鎖 —ラムスの場合

ラムスによるエウクレイデス『原論』註釈書の序文には、先に引用した部分の直前に、ド・ビュゾンが引用も言及もしていない以下のような記述がある。「初めの中項 *media* によって、中項はあとのものによって、そしてすべては相互に、ある種のホメロスの金の鎖 *catena* のように繋がれ、結合している」。ラムスは、エウクレイデスの述べる定義から命題への一連の流れに「金の鎖」のような結合を見た。そしてその鎖は「中項」によって一つに繋がれている。もしラムスとデカルトの思想にある種の共通点があり、前者から後者への影響の可能性を考えるなら、この言明が表すように、中項によって諸項を結合して連鎖を成すという認識方法に我々はそれを見るであろう。奇しくも両者は、この方法を伝統的な数学という同じ源流から得ている。そして『規則論』が冒頭から繰り返し強調するのは、数学研究そのものでも、ましてや普遍数学でもなく、ラムスによる序文同様、すべての学知を結合することの重要性なのである。この点で、ラムスとデカルトがそれぞれに考える連鎖は、はたして重なり合うところがあるのだろうか。

方法に対する「金の鎖」という比喩を、ラムスは『弁証法』第二巻でも使っている。まず、方法を自然からのものと賢明さからのものとに分類し、「自然からの方法とは、全くそして絶対的に最も明証的で最も周知のことが冒頭に置かれる方法である。…自然に最も明証的なものが、教理の順序と供述においては先行しなくてはならない」¹⁵⁾。自然な方法を重視し、自然な明証性を学知において最優先するという考え方も、ラムスとデカルトは共通点があると言えよう¹⁶⁾。

そして学知の自然性に対する両哲学者の信頼は、ともに学知が種子として我々の精神に植え付けられているという、学知の生得（本有）性を根拠にしている¹⁷⁾。ラムスによれば、学知の種子は生まれながらに精神に存在しているので、それは草原の植物と同じく、自然に芽を出す。「草原で草は自然に生まれる。しかも場所によってはより多く、より実り豊かに。このように人間の精神には、自然によって技芸の種子が植え付けられていると考えねばならない、しかも人によってはより豊かに」¹⁸⁾。ラムスは、自然が植え付けた種子や、その果実である自然な方法を、自然であると同時に技芸に属するものとも見ている。なぜなら、それらは「技芸と教理の伝統において保たれ、判断で

ある限りにおいて、必要な言明と正しく結論された三段論法にこたえる」¹⁹⁾、すなわち、論理学の必要を満たす技法を訓練するために精神に備えられた自然な手段だからである。論理学や弁証法において必要な技芸こそが、ラムスにとってもっとも自然な学知や方法であり、学知や方法は、我々の精神に生得的で自然なものほど、我々が作り上げた学問や技芸に最も自然に当てはまる。結果として、我々にとって自然なものは同時に技芸的なものでもあった。

ラムスにとって、そのように自然と同一視される技芸の様々な方法は切れ目なく結びついているので、一つだけを省いたり除外したりすることはできない。「技芸のこの方法はある種の長い金の鎖のように思われる…そこにおける環は相互に依存しあうまでに達し、すべては一緒に組み合わさっているので、すべての順序と連続を断ち切らずには何ものをも省くことができない」²⁰⁾。このように連鎖を成す「技芸の方法」の着想をラムスは数学研究から得ており、自ら序論と註釈を施したエウクレイデス『原論』は、その源の一つであろう。ところが『原論』に対するラムスの態度は、その註釈時とその後とは同じではない。『原論』を註釈していた頃、ラムスはおそらく数学を何らかの形で反スコラの学問改革に取り入れようとしていた。しかしその考えが確固たるものに纏まらないまま、やがて王立教授団の雄弁術と哲学の教授になったラムスは、修辞学や弁証法についての多くの著作を発表するうち、エウクレイデスは公準・公理や命題を同語反復的に提示するだけで、学問にとって必要なことを省いていると痛烈に批判するようになった²¹⁾。すべての学問が普遍的かつ方法的であるために必要なのは、論理とそれに基づく証明であり、それは数学にとっても例外ではない。数学は論理学の法則によって確立されなければならない、命題は真理を述べるだけでなく、証明されなくてはならない²²⁾。後年のラムスにとって、若年時に打ち込んだ数学研究は、論理学と弁証法に資する学問の一つなのである。

論理学者ラムスはさらに、算術と幾何学を峻別した点で、これら二教科の統一を目論んだ青年デカルトとは決定的に異なっている。ラムスによればこの二つの学問のうち、順序として先に論ずべきは算術で、幾何学はその後に来るものだが、エウクレイデスはその順序を転倒させたうえ、二つを混同した。「算術は算術的に、幾何学は幾何学的に」教えられるべきと主張する王立学校教授ラムスは、この主張の論拠として、以前は公然と批判していたアリストテレスの『分析論後書』中の「ある類の論証は他の類に適用できない」という議論に頼るのである²³⁾。

ラムスは「学知の連鎖」の考えをエウクレイデスの数学から得ておきながら、これを数学そのものではなく、アリストテレスを援用して弁証法や論理学への適用を目論んだ。そしてラムスの言う連鎖は、アリストテレス論理学に倣って、一般から特殊へと至る順序を成すものだった。対して成年デカルトは特殊から一般を導き出す方法を取るが²⁴⁾、若年時の『規則論』においては、ラムスと同じく一般から特殊の順序に沿って、さらには公準のごとく冒頭に置かれた規則から、順を追って演繹的に導き出される事柄に沿って記述が進む。これは『規則論』がそれまでのデカルトの数学研究を反映し、始めに想定した定義や公準、公理から、確実に引き出すことのできる個別の命題へと演繹的に進む数学、特に『原論』の方式に倣って論述されたことを如実に示していると言えよう。

4. 連鎖と結合術・記憶術

ロッシやイエイツは、ラムスやデカルトの方法を、ルルスの影響または反発の下にあった十六・十七世紀の結合術や記憶術の流れに位置づけて考察している²⁵⁾。この視点で見ると、ラムスとデカルトが時を隔てて交錯している可能性が浮かび上がるが、それはあくまで間接的なものである。

その可能性の一つは、若きデカルトが触発されたオランダの友人ベークマンであり、ルルス（とその註釈者アグリッパ）に対する二人の態度に見られる。ルルスの術は真理を語るより、無知な人々の賞賛を得るのを目的にしているとのデカルトの印象に対し、ベークマンは、ルルスの術は細分化した知識を言葉で多様に結合しているだけで、文字に囚われて中身の無いものだと同意した²⁶⁾。この点につき、さらにベークマンはルルスの術をラムスの論理学と対比させ、ルルスの術は個別の学問を教えるには良いが、論理学の代わりにはならないと日記に書き留めている²⁷⁾。ベークマンはライデン大学でラムス主義者のスネリウスに学んで以降、推論の進め方のみならず、機械学の考察においてもラムスの方法の影響を大きく受け、日記の随所でラムスに言及している²⁸⁾。ベークマンにとって論理学とは、ラムスの論理学に代表されるものだった。

ベークマンは日記の巻頭に、数学、自然学から倫理学をも含む全学問の結合を誦い、以下のように記した。「なぜ学術arsを相互間で従属させないのか、なぜ学問を一般的にしないのか… すべての学術の知scientiaは一般的なのだから、論理学のように」²⁹⁾。ベークマンにとってすべての学問が結合した一般的な学知の体系は、論理学がその代表だった。デカルトと同様に学知に対するルルスの術の効用を否定し、同様に全学問の結合を構想しても、論理学をルルスの術と同断に批判したデカルトとは異なり、ベークマンは論理学を範として学知の体系を考察した。

二つめの間接的な接点の可能性は、シェンケリウス（シェンケル）である。キャローによれば、デカルトがベークマンに問い合わせたルルス主義者の術には、当時流行っていたシェンケリウスの記憶術も含まれていた³⁰⁾。デカルトはシェンケリウスの記憶術を「べてん師のもの」と批判し、学知の「神秘のすべての鍵」は、相互に依存関係にあるイメージによって正しい因果性の秩序を確立することにあり、これこそが真の記憶術だと記した(AT X, 230, 3-25)。このようなデカルトの「記憶術」は、例えばベーコンの主張などと比べても神秘主義者たちの方法に近く、これをいわば合理化したものとイエイツは見ている。さらにイエイツは、デカルトがシェンケリウスの弟子パエップの書を参照した可能性も指摘しており³¹⁾、そこには例えば以下のような表現がある。「相互に連結した、自然な、または人工的な連鎖catenaを我々は形成する… 中間物media、または中間のmediusイメージを置くことで、先行するものとそれに続くものの、イメージの、または場の知識を導入する」³²⁾。イメージを介して知識の連鎖を形作るパエップの記憶術は、イエイツが見たように、シェンケリウスを批判したデカルトの「真の記憶術」とも、のちに見るように、デカルト自身が唱える中項mediumを介した知識の連鎖の考えとも近いものがあると言えよう。

しかし、この時期にデカルトが考えていた具体的な知識の連鎖とは、ルルスの術や記憶術、または学問一般を可能にする論理学ではなく、量に関する全問題を解くことができる「まったく新しい学問」³³⁾である算術と幾何学の結合、すなわち解析幾何だった。表現の類似性や当時の流行等を鑑みて、デカルトがラムスやシェンケリウスから想を得たことは充分あり得るが、認識相互を媒介し

て一つの連鎖に結びつけるものは、デカルトにとっては記憶したイメージではなく、三段論法に代表される論理学や、他者への説明を主眼に置く弁証法でもなかった。一切の誤りから免れ、ひと繋がり真理を確実に手にするには、デカルトには数学的方法より他無かったのである。

5. デカルトの方法における中項

知識の連鎖という観点で考えるとき、そのための方法をデカルトはどのように数学研究から抽出したのだろうか。『方法序説』第二部では有名な四つの規則が語られるが、その中で「枚挙と見直し」を説く第四の規則において、ラテン語訳（『序説』の十年後の1647年出版）には、フランス語原本にあった「至る所 partout」（AT VI, 19, 3）の訳語が無く、代わりに「中項 *media* を探し、困難な部分を概観する」という句がある³⁴⁾。この考えは第六・第七・第十一規則など『規則論』の随所に見られ、わけても第十七規則（AT X, 459, 5-461, 10）の内容の要約と見ることができる。『序説』が述べる方法の発見時期は、『規則論』の構想と執筆の時期と重なっており、この箇所では中項の語を持ち出すことに不思議は無い。なぜ『序説』ラテン語訳だけが中項の語を記し、フランス語原本では省かれたのかは不明だが、『規則論』の圧縮版とも言える『序説』の少なくともラテン語訳には第四の規則に中項の探究を入れなおしたこと、これをデカルトの晩年と言えり時期の出版に際して行ったことは、デカルトの方法に占める中項の重要性と、それを哲学者が長らく忘れていなかったことを示すに足るであろう。

この点に関し、デカルトの方法についてのポワッソン神父の註釈に、以下のような注目すべき記述がある³⁵⁾。「これらの規則のうち、実践がもっとも難しいのは最後のもの（註：諸問題を関連づけて比較すること）である。なぜなら…学校で中項 *Medium* と呼ばれる項 *Moyen* を必要とし、それを見つけるのは容易ではないからである」³⁶⁾。「学校で中項 *Medium* と呼ばれる項」とは、論理学の初項と末項（または両端項。三段論法ならば大前提と小前提）を共通に含み、両者を媒介するために用いられる中項で、これはアリストテレスが『分析論前書・後書』で詳述している、論理学の核とも言える概念である³⁷⁾。ところがデカルトは、三段論法を含む論理学は真理発見のためには役立たないと一貫して批判しており³⁸⁾、論理学からこの語を借用した可能性はきわめて低い。ではデカルトは、諸問題を関連づけて比較するための中項という考えをどこから取り入れたのだろうか。

6. 中項による認識結合法の形成 —デカルトの場合

若きデカルトがその最初期の研究で *medium* という語を用いたのは、まず音楽論においてだった。第一作の『音楽提要』で何度か登場するこの語はいずれも、音から音への急激な移行を避けて円滑に繋げるため、算術的に導き出される中間の音として言及されている³⁹⁾。極端を避け、釣り合い *proportio* を追究したデカルトの音楽論にとって⁴⁰⁾、聴覚の快と「数学的な適合性」⁴¹⁾ という二つの観点から、中間 *medium* は重要な役割を担っていた。

次に *medium* の語が現れるのは数学に関するメモの中だった。「すべての問題において、両極の二項を明示的もしくは暗示的に結び付ける何らかの中項 *medium* が見つけられねばならない」⁴²⁾。引き続き、両極の二項の例として円と放物線が挙げられ、中項として円錐が挙げられていることか

ら、ここで数学的問題が念頭に置かれていることがわかる。続く段落には共通項 *communis mensura* という語が現れ、「時間を測るため、時計の形式で用いられる空間。二つの種類をそれにおいて結合させる同様のもの」⁴³⁾ という記述がある。時間と空間という異なる二項を時計という共通項を通じて関係づける作業には、数（非連続量）と空間（連続量）を連関させることで、両者を相互に置き換えて表現可能な「まったく新しい学問」⁴⁴⁾ すなわち解析幾何を樹立しようという若きデカルトの試みが明確に現れている。そのためには、諸項を通約して結ぶ中項あるいは共通項の役割が重要となるが、数学的に考えられたその概念は「学校で中項と呼ばれる項」である論理学の中項と同じではない。そしてこのメモこそ、『規則論』に至って一つの完成を見る「中項による認識の結合方法」の原型を示している。

デカルトがこの着想を数学から得たなら、出身校のラ・フレーシュ学院で用いられ、デカルトも参照していたと考えられる、クラヴィウスによる『原論』の註釈書からの可能性がある⁴⁵⁾。学院を運営したイエズス会の設立者ロヨラはパリ大学に在籍中、神学のみならず数学を含む教養科目の講義も受け、おそらくはその経験を活かし、当時は大学でのみ教えられていた数学をイエズス会による学校教育にも取り入れることにした。そしてイエズス会の「学事規定」で数学教育を定める任に就いたのがクラヴィウスなのである⁴⁶⁾。彼が註釈した『原論』第一部第五巻は比例について解説し、その後半は算術比例、幾何比例、調和比例についての詳述に当てられ、とりわけ規則7は中項 *medium* を用いた連続比例の発見法について述べている。数学において、事物間の「多様な関係あるいは比例」(AT VI, 20, 3-4)の考察に注力した若きデカルトは、当然ながら『原論』に通暁していた。そしてデカルトが参照した『原論』はクラヴィウスによる註釈書はもちろん、様々な共通点を考え併せると、ラムスによる註釈書も含まれる可能性が大いにある。『原論』第五巻の定義3によれば、*ῥατῖο* (ratio) とは同じ類の二つの大きさに関するある種の関係であり、定義6によれば、同じ比をもつ複数の大きさは比例している *ἀνάλογον* (proportionalis) と言われる。つまり比例 *ἀναλογία* (proportio) とは、複数の比が量的に等しい関係(例えば $a/b = c/d$ や $a/x = x/b$)にあることを指す。

このような比例による認識について、デカルトは「第十四規則」で以下のように展開する。既知のものから未知のものを導き出すには、前者と後者の共通観念 *idea communis* を介した単純な比較 *comparatio* が必要である。例として挙げられた $A = B, B = C, \therefore A = C$ の比較(「すなわち A と C が B であることに応じて比較され得る」, AT X, 439, 21-24)によって得られる知識は、『原論』のアナロギアの定義をそのまま表している。デカルトにとって、中項または共通の尺度 *communis mensura* を介して諸項の関係を測り、比例 *ἀναλογία/proportio* の相等性に還元してその関係を明らかにする方法が比較 *comparatio* (com : ~と、par : 等しい・類似の)であり、または色や味のように量的関係に還元できないものを、図形等の測り得る尺度に当てはめ、その比例関係を(たとえ近似的にでも)量的に定めて認識する方法が類比 *analogia* (441, 15-20)なのである。デカルトのこのような中項を介した諸項の比較または類比による認識の結合法は、クラヴィウスの註釈書にせよ、ラムスの註釈書にせよ、明らかに『原論』の比例概念に基づいた上で発展したものであろう。

7. 結びに代えて 一類比による認識へ

ラムスもデカルトも、共にスコラ哲学の権威と戦った。そのための言わば理論武装の一環として、論理学や弁証法の彫琢に注力したラムスとは対照的に、デカルトは、既知の事項を真実らしく話すことにしか役立たない論理学や弁証法をスコラ哲学の悪しき伝統の一つと見なし、これらを哲学ではなく修辞学と考え、自らの真理発見法から排除した。しかしラムスもデカルトも、ともに数学研究から多くの想を得ており、両者の方法には共通点が認められる。

デカルトにとって真理はたしかに、弁証法家たちの連鎖からは抜け落ちるのかもしれない(AT X, 406, 3-4)。しかしデカルトが「純粋数学の要諦はただこの点にのみある」(385, 3-4)と断言する方法の目的は、中項を求めて諸項を比例関係のもとに織り成し contextus (383, 24)、それによって「すべての問題が確実な方法によって検証されるためにそこに還元されるべき、探究される事物の系列」(383, 24-26)、つまり認識の連鎖を編むことにあった。なぜなら、「すべての学問は結びつき、相互に依存しあっている」(361, 16-18)からである。ただ、デカルトの連鎖は説明を念頭におく弁証法や論理学によるものではなく、あくまで数学研究に基づいた真理発見法による産物だった。

クラヴィウスによる『原論』註釈書の序文に、数学の特殊性について述べた興味深い表現がある。数学は物質から独立した事物を扱うが、実際には物質中に沈潜しているため、「数学は形而上学と自然科学の中間 medium の位置を占めている」⁴⁷⁾。この表現は、青年デカルトの方法の形成で数学が果たした独特な重要性を的確に表しているように思われる。しかし中項を用いて知識を繋げる、数学に基づいたデカルトの真理発見法は、『規則論』以後どうなったのだろうか。この問題は、『規則論』以前と以後のデカルトの研究を方法的に分かつ基準の一つとなった。なぜなら、中項や共通項を介した知識の連結法は、『規則論』が一般化を試みたにも関わらず、その後再び数学に限定されるからである。その果実が『幾何学』であり、その方法の端的な概念は第一巻の冒頭に、比例中項の発見方法と、同じ量を表すには図形と等式のどちらにも還元可能なこと、つまり幾何学と代数学が連結できることが述べられている。諸項をその共通項で結びつける方法は、『規則論』で計量可能な図形や数を介した一般的な認識方法へ昇華が図られながら、自然学と形而上学では適用しきれないことから、再び数学へとその使用が戻された。中項を見出すには、二項の関係の正確な測定が求められる。『規則論』で中項が尺度 mensura の概念と切り離せなかったのは、それが量に関わる限りにおいて、まず諸項の関係を測る metior 必要があったからである。

とはいえ、このような認識の連結法は、量の単純な計測が不可能になる『規則論』以後の研究では、はたして完全に放棄されたのだろうか。アリストテレスは『分析論後書』で、類の異なるものを考察する際の類比（アナログイア）の有用性を強調した上で、「類比によって同じ事柄は、中項に関しても類比によって同じ中項を持つ」⁴⁸⁾と述べた。これはデカルトにも認められる考えで、既にデカルトは「第十二規則」で、物体の認識とその物体との間には類似点が無いことを指摘し、その関係はただ「類比によってのみ解されなければならない」(AT X, 415, 22-27)と言った。これはその後の自然学で、物体の認識はその意味によって（『世界論』第一章）、あるいは比較または比喩 comparaison によって（『屈折光学』第一講）されなければならないとする方法論へ発展する。そしてこの方法は自然学だけではなく、形而上学の認識にも応用されることになる。

その特徴的な例は「第四答弁」に見られる。そこでは神が存在する原因を説明するため、神の本質を「類比によって作用因へ関係づけて」（AT VII, 240, 12-13）、その原因は神自身にあること（いわゆる神の自己原因）を説明している。測り得ないもの、比例関係が判明に示されないものを類比によって認識するのは、そこに共通の尺度が無く、中項が割り出せないため「単純かつ明白な比較」（AT X, 440, 10-11）ができない理由による。有限な精神の持ち主が神のような把握不可能な存在を考察するためには、理解し得る尺度ないし中項を介した類比が不可欠で、ここでは「事物の積極的な本質」（AT VII, 239, 18）を「何か中間的なもの」（239, 17）として神の作用因へ関係づけて考える必要がある。すなわち、神の「汲み尽くせない力能または広大無辺な本質」（236, 11）という積極的な理由（236, 12-13）を「中間的なもの」として作用因へ関係づけることで、神が自己原因であるという測り得ない認識へも達することができる。「中間的なもの」を介したこのような類比は、神の本性の考察へ「自然の光を導くためにきわめて必要」（241, 17-18）な方法なのである。ここでデカルトは類比の例として、辺を無制限に持つ多角形は円に見なし得ることを挙げており、このような所にも、デカルトにとって類比は数学を発祥とする方法であることがよく表れている。なお、ここでデカルトが神の本質としての形相因を説明するための拠り所として、『分析論後書』に言及しているのは象徴的である（242, 16-17）。この書は中項と類比について詳述しており、デカルト自身はその点に触れていないが、類比の着想をそこから得て（批判的にせよ）それを援用する上で、アリストテレスが役立った可能性があるからである。

けれども、このような影響の可能性があるとは言え、デカルトをアリストテレス主義者と見ることはできない。同様に、学問の連鎖や普遍数学などの概念、中項を介して認識を結合する方法等に共通点があり、影響の可能性が否定できないとは言え、デカルトをラムス主義者と見なすことはできまい。先人たちと共通の語や概念を用いる場合にせよ、スコラ学者と論争する際にせよ、デカルトはただ、「既に昔からあって用法も認められている用語」（AT X, 378, 7-8）や概念を援用したにすぎない。その内容や用法はあくまで独自の、言うなれば「デカルト主義」的なもので、デカルトの哲学体系が独自であるだけ、そこに登場する語や概念の用法、知識の方法論もまた独自のものとなる。本稿が検討してきた知識の連結法も、その事実をよく表していよう。

注

デカルトのテキストの引用は(*Euvres de Descartes*, Charles Adam et Paul Tannery [éd.], Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974; 1996 (ATと略称、続いて巻数、ページ数、行数を記載)に拠る。

- 1) 例えば Charles Waddington, *Ramus (Pierre de la Ramée) : sa vie, ses écrits, ses opinions*, Paris, Ch. Meyrueis, 1855, p. 10 & p. 387; Émile Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, Didier, chap. II, 1862, とりわけ pp. 73-74; André Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien*, Paris, Vrin, 1996, I, chap. IV.
- 2) ラムスによって設立され、その名を冠されたコレージュ・ド・フランスでの当時の数学講座「ラムス講座 la chaire de Ramus」についてデカルトは二回言及しているが（1634年4月付メルセヌ宛書簡、AT I, 288; 1648年12月18日付某宛書簡、AT V, 257, 6）、ラムス本人や、ましてやラムスの思想についてで

はない。

- 3) Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930 ; Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Puf, 1981 ; Roger Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca ; London, Cornell Univ. Press, 1999, etc.
- 4) A. Robinet, *op. cit.*, 副題。
- 5) Nelly Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée : renaissance et âge classique*, Paris, Vrin, 1984.
- 6) Leibniz, *De arte combinatoria*, éd. Gerhardt (GP) IV, p. 51 & p. 55; p. ; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GP V, livre IV, chap. I, §2, p. 338; chap. II, §1, p. 346; chap. XVII, §4, p. 428 & §8, p. 436 ; *Textes inédits*, éd. Grua, p. 650, etc.
- 7) N. Bruyère, *op. cit.*, pp. 194-201 & pp. 353-394.
- 8) A. Robinet, *op. cit.*, p. 151 ; p. 263 ; p. 277
- 9) 「第二規則」 AT X, 365, 6-9 ; 「第十規則」 AT X, 405, 21-406, 26.
- 10) Theo Verbeek, « Notes on Ramism in the Netherlands », in *The Influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Science*, Basel, Schwabe, 2001, p. 47-49.
- 11) Frédéric de Buzon, « Mathématiques et dialectique : Descartes ramiste ? », in *Les Études philosophiques*, 2005/4 (n° 75), p. 455-467, repris dans *La science cartésienne et son objet : Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré champion, 2013, pp. 34-58.
- 12) Petrus Ramus, *Euclides*, Paris, Louis Grandin, 1545 ; Paris, Thomas Richard, 1549, Préface, f.1v. - 2r.
- 13) 2011年にケンブリッジ大学でRichard Serjeantsonによって発見された草稿で、出版が待たれている。
「第四規則」後半を欠くだけでなく、全体がAT版『規則論』の約四割の長さしかない。これが著されたのはAT版のものより先か後か、議論が分かれる（cf. *Œuvres complètes*, I, éd. J-M. Beyssade & D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 2016, pp. 299-301）。
- 14) cf. David Rabouin, *Mathesis universalis : l'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*, Paris, Puf, 2009.
- 15) Pierre de la Ramée, *Dialectique*, Paris, A. Wechel, 1555, p. 120.
- 16) デカルトが真理認識において自然性を重視したことは、例えば『方法序説』AT VI, 12, 25-13, 1 ; 63, 31-64, 5 ; 77, 24-30, etc., 自然の光の無謬性への全面的な信頼など、随所に表されている。
- 17) 『規則論』における学知の生得性については「第四規則」AT X, 373,3-24; 376, 12-20 参照。
- 18) *P. Rami Scholarum mathematicarum libri unus et triginta*, Bâle, Eusebius, 1569, p. 10.
- 19) *Dialectique*, p. 120.
- 20) *Ibid.*, p. 122.
- 21) P. Ramus, *Collectanea, praefationes, epistolae, orationes*, Paris, Dionysius Vallensis, 1577, pp. 173-174.
- 22) *Ibid.*, p. 176. Cf. Isabelle Pantin, « Ramus et l'enseignement des mathématiques », in *Ramus et l'Université*, Cahier V.L. Saulnier, 21, éd. Ruc d'Ulm/ENS, 2004, pp. 71-86.
- 23) P. Ramus, *Collectanea*, p. 171. Cf. アリストテレス『分析論後書』第一巻、第七章 75a39-75b1; 75b14-17; 第九章 76a22-25.

- 24) 「第二答弁」 AT VII, 140, 28-141, 2. 但し「第六規則」は、普遍が存在するためには個別に依存しているという「普遍の相対性」についても指摘している（AT X, 382, 21-24）。
- 25) Paolo Rossi, *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano ; Napoli, R. Ricciardi, 1960、パオロ・ロッシ『普遍の鍵』、国書刊行会、1983年；Frances Yates, *The Art of Memory*, New York, Routledge, 1966; 1999、フランセス・イエイツ『記憶術』、水声社 1993年。
- 26) 1619年4月29日付デカルトからベークマン宛書簡、AT X, 164, 15-165, 23 ; 1619年5月6日付ベークマンからデカルト宛書簡、AT X, 167, 5-168, 17.
- 27) *Journal tenu par Isaac Beeckman*, I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1939, pp. 294-295, cité dans AT X, 63-65.
- 28) ラムスのベークマンへの影響については以下を参照。Klaas van Berkcl, *Isaac Beeckman on Matter and Motion*, Baltimore, The John Hopkins Univ. Press, 2013, pp. 156-163.
- 29) Beeckman, *Journal*, I, p. 1.
- 30) *Étude du bon sens*, éd. V. Carraud & G. Olivo, Paris, Puf, 2013, p. 151, n. 49
- 31) F. Yates, *op. cit.*, p. 374.
- 32) *Crisis, iani phaosphori, in quo Schenkelius illustratur*, Lyons, 1619, pp. 16-17, cité dans Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1970, p. 464, n. 41.
- 33) 1619年3月26日付ベークマン宛書簡、AT X, 156, 7-157, 3.
- 34) « tum in quærendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis », AT VI, 550, 24-25.
- 35) この部分を AT 版では、『規則論』の AT 版（写本）とは異なる原本（あるいはケンブリッジ大学版か？）に関する説明としているが、E. Martineau はこれを失われた『良識の研究』（1623年までに執筆）に於いての説明としている（*Étude du bon sens*, p. 153, n. 58）
- 36) Nicolas Poisson, *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de René Descartes*, Vendôme, 1670, p.76 ; AT X, 476.
- 37) 25b32-38 を始めとして、中項に関する説明は『分析論前書・後書』の随所にある。とりわけ知識と論証の構造について解説した『後書』第一巻は、そのまま中項の機能に関する解説書でもある。アリストテレスは中項による推論と論証の一般的な方法を説きつつ、その方法は常に数学を視野に入れている。例えば中項によって結ばれた事柄は、数学においては理性の働きで見ることができるが、議論（ロゴス）においては見失われることがあると述べる（『後書』77b28-33）。この指摘が、中項による連結を数学的にのみ考えることをデカルトに決心させた契機の一つとなった可能性もあろう。
- 38) 例えば第二規則、AT X, 363, 21-365, 13 ; 第十規則、AT X, 405, 21-406, 26 ; 第十四規則、AT X, 439, 24-440, 5 ; 『方法序説』第二部、AT VI, 17, 11-26.
- 39) 『音楽提要』、AT X, 106, 5 ; 116, 3 ; 117, 22 ; 119, 3.
- 40) *Ibid.*, AT X, 91, 5-9 ; 92, 12-16, etc.
- 41) 1619年1月24日付ベークマン宛書簡、AT, X, 153, 4.
- 42) 『思索私記』 AT X, 229, 16-18. M. Serfati は、この「哲学的本質」に関わる点をデカルトの思索の「定数の一つ *une des constantes*」と見ている（*De la méthode*, Besançon, 2e éd., 2011, p. 50）.
- 43) 『思索私記』 AT X, 229, 22-23 ; 229, 27-230, 1.

デカルトはラムス主義者か
——初期デカルト認識論に見る数学的方法の一側面（佐藤）

- 44) 1619年3月26日付ベークマン宛書簡：「...scientiam penitus novam...」、AT X, 156, 8.
- 45) *Christophori Clavii Bambergensis e Societate Iesu Operum mathematicorum*, Mainz, Reinhard Eltz, 1612.
- 46) Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 25 ; p. 318, n. 2 ; « Descartes et les mathématiques au collège », in N. Grimaldi & J.-L. Marion (éd.), *Le Discours et sa méthode*, Paris, Puf, 1987, pp. 187-211.
- 47) Clavius, *op. cit.*, I, Prolegomena, p. 5.
- 48) 『分析論後書』第二卷、第十七章 99a15-17.
- 本稿は JSPS 科研費（課題番号 17J04467・特別研究員奨励費）の助成を受けた研究成果の一部である。

Descartes ramiste ?
— une méthode mathématique dans l'épistémologie du premier
Descartes

Masato SATO

La possibilité de rapport, de parenté ou d'influence de Pierre de la Ramée sur la pensée de Descartes est déjà un objet classique d'étude dans les recherches cartésiennes. Quoique Descartes ne mentionne jamais la Ramée, certains historiens de la philosophie trouvent celui-ci même précurseur de celui-là. Si l'on trouve quelques traces d'influence scolastique dans la pensée de Descartes, malgré l'absence de référence effective par celui-ci, en peut-on trouver de similaire, y a-t-il un « axe de la Ramée – Descartes », comme le prétend André Robinet ? Cet article a pour but de mettre en relief, en comparant la pensée mathématique dialectique de la Ramée avec la méthode du jeune Descartes développée par ses mathématiques, un trait proprement cartésien qui, quoiqu'il emprunte certes certains termes et notions à ses prédécesseurs, se trouve dans son projet d'enchaîner toutes les connaissances par leurs *media* ou par analogie.

精神から有機組織へ——シャルル・ボネの唯物論的心理学

沢崎 壮宏

シャルル・ボネ（1720-1793）はジュネーヴの博物学者である。アリマキの単為生殖を実証した昆虫学者として、蒸散の仕組みを究明した植物生理学者として、ポリプの再生実験を報告した生物学者として歴史に名を残している。しかし、もうひとつ、ボネには心理学者としての業績もある。フランスで観念学を、ドイツで精神生理学を準備した。すると、心理学者としても大きな足跡を残しているわけである。だが、それにしては、フランス語圏では、ボネの心理学は真剣な研究対象となつてこなかったように思われる。実際、『心理学試論』の2006年版（Paris, L'Harmattan）が解説として掲載するのは、依然、19世紀の論文（Lemoine, Albert, *Charles Bonnet : Philosophe et naturaliste*, 1850, p. 17 - 171）である¹⁾。

ボネの心理学がフランス語圏で無視されてきたことには理由がある。感覚主義あるいは唯物論のレッテルを貼られてきたからであり、事実、『有機体論考』はフランスで禁書に処されている。それに対して、ボネは、自分が唯物論者であることを否定しているし、唯物論を論難しているし、後には護教論を展開してもいる。とはいえ、ボネの心理学が唯物論に大きく傾いていることは疑いがないと思われる。しかし、それなら、ボネが自分で唯物論を斥けるために挙げている理由を斥けられるのか——しかも、ボネの心理学あるいは哲学の内側で。ボネは、非物質的実体の措定を余儀なくさせる理由を2つ挙げている——1) 心の能動、2) 心の単純さ。

われわれは、上の2つの理由の不十分さ、つまり、ボネの心理学が非物質的実体を必要としないこと、を論証する。心は本当に能動的なのか。また、心だけが単純——多を孕みながら「一」を形成する——なのか。ボネ自身の哲学に訴えながら、2つの問いに「否」と答えよう。というのも、心に具わる力をして非決定状態を脱させてくれるのは神経繊維の運動であり、心が動くにせよ、その動き方を決定するのは神経繊維にほかならないのだから。また、判明な観念を抱く心は同時に複数の観念を抱く——多を孕む「一」——のでなければならぬとして、そのような「一」を実現する仕組みを調べられるのは心だけではないのだから。物体の「有機組織化 l'organisation」こそ、そのような「一」を実現させるための手続きにほかならない。

以下、その唯物論的性格を際立たせる形で再構成してから（第1節）、ボネ心理学が非物質的実体を必要としないことを明らかにする（第2節）。

1-0) 身体が心を決定する

シャルル・ボネが哲学に転向して初めて心理学を論じる著作『心理学試論』²⁾は、その「序文」に「一般原理」掲げる。そして、その「一般原理」にまで遡る過程を明らかにしてくれるのが『心の諸能力に関する分析試論』³⁾である。結局のところ、ボネが心理学を論じる両著作は同じ「一般

原理」の注解である。というわけで、われわれも、ボネ自身の注釈の線に副ってボネ心理学の「一般原理」を注解してみよう。

「一般原理」

「①心l'âmeは、その力を通して知られるほかなく、②その力は、その結果を通して知られるほかない。③その結果は、物体〔身体〕を介して現われてくる。④物体〔身体〕は心の働きの普遍的道具である——あるいは、そのように見える。⑤「感覚器官」の助けがなければ、心が観念を得ることはなく、⑥どれほど霊的〔非物質的〕に見える観念も、その起源はやはり物体〔身体〕的である。⑦以上は明らかである。⑧心は、霊的な観念を形成するのに「語」——観念の「記号」——の力を借りるものであり、⑨その語〔の力を借りること〕こそ、霊的な観念の「物体性」の証拠である。⑩心の本性は絶対に知られないのだから、⑪心のうちで考察される観念がどんなものなのか、それはわからない。しかし、⑫対象が脳に刻む特定の運動が心において特定の観念に恒常的に対応すること、それはわかっている。だから、⑬その運動は、運動から生じる観念の自然的〔生得の〕記号のようなものである。⑭その運動を脳のうちに観察できる知性なら、本を読むように脳を読むことだろう。⑮運動と観念——霊的実体と物的実体——の間に自然な〔本性上の〕関係があるからではない。⑯創造者の定める法則のおかげ、⑰人間には見通せるはずのない驚異の合一のおかげである。

「⑱観念の最初の形成が運動に由来するのみならず、⑲観念の再生産も同じ原因に依存するように見える。⑳「知る」力に加えて、心には「動かす」力もある。㉑身体のださまな器官が心に働きかけるのと同じく、心もださまな器官に働きかける。㉒心が感覚器官の繊維を動かすのである。㉓対象が繊維に生じさせたのと同じような振動を繊維に生じさせる。㉔すると、心身合一という神秘の法則のおかげで、その振動に結びついている観念の映像——記号——が直ちに再生産される。㉕内的感覚が心の「起動力」を確信させてくれる。㉖この証拠の明証性は、弱めたくとも弱められないものである。」(EP序文1-3)

唯物論的性格の色濃く滲み出ている「一般原理」である。第1段落が心の働きの身体への依存を強調している。身体は「道具」ながら(④)、その「道具」が心の働きを決定している、というのである。なるほど、第2段落は、心が身体を動かすことを断言している(㉑㉒㉓)。しかし、その働きで観念が「再生産」——想起——されるには、それに先立って神経繊維が運動しているはず、ということも強調されている(⑲)。まして、その「最初の形成」には神経繊維の運動が必要不可欠で(⑱)、感覚器官が「助け」なければ、心が観念——心の変様——を得ることはない(⑤)。心があっても、身体から働きかけられないかぎり、何ら変様しないまま、だから、何の観念も抱かれないままである。観念を決める——心の変様の仕方を決める——のは身体であり(⑱)、その意味で、観念の起源は身体にある。だから、観念はすべて「物体性」を帯びないわけにはいかない(⑥)。

しかし、それなら、心が身体を動かす、とどうして断言できるのか。「内的感覚」に説得されてしまうからである(㉕)。その説得力——「明証性」——を弱める術はない(㉖)。しかし、明証的

な証言は、だからといって、事実を忠実に報告しているのだろうか。証人は「内的感覚」ひとり、他に証人がいないのだから、その証言能力を正確に評定できる方法がない。なるほど、心が身体を動かすのかもしれない。だが、どのようにして動かすのか、その仕組みはまるで理解されない——「驚異の合一」(⑩)「神秘の法則」(⑪)。それでも、どのようにして動かすのか、がどのようにして決定されるのか、それは知ることができる。外的事物、その事物が神経繊維に刻む運動、結果として生起する観念、三者が「恒常的に対応する」からである(⑫)。その点は、「内的感覚」の場合と異なり、複数の証言——実験・観察・症例報告——の合致で確認されているところである。

神経繊維1本1本が観念ひとつひとつと厳密に対応しているのか、その点は判断を留保しなければならぬにせよ、運動と観念、両者の1対1対応は確実、とすることがボネ心理学の出発点である。だからこそ、観念そのもの——「心のうちで考察される観念」——を論ずることなく、それでいて、運動を論じることを通して心について調査できる。心そのものについては闇の中ながら(⑬)、それでも、その変様の仕組みを明らかにすることができるのである。運動〔身体〕と観念〔心〕、両者間に「本性」上の結びつきはなくとも(⑭)、それでも、事実、両者は「生まれながら」にして結びついている(⑮)。だから、運動という「語」——「記号」——の忠実さを信用して、心の変様を読み取ればよい(⑯)。

1-1) 「観察の精神」——外からのアプローチ

ボネの心理学、その出発点は観察事実——症例報告——である。そして、その報告に出発点を準備させるもの、それは「観察の精神」(EA 前文 i) である。つまり、博物学の方法を心理学にも持ち込もう、というわけである。ボネは心に対しても外からアプローチする。しかし、心でないものに対して通用する方法が心にも通用するのか——もちろん。「観察の精神」は「学問・技芸のための普遍的な精神」(i) なのだから。だが、その普遍性を請け合ってくれるのは何か。博物学と心理学、心の内側と外側、両側で同じ原理——「精神」——が通用することを何が保証してくれるのか。その保証は、「今日、どの哲学者も、人間の観念が感覚器官に由来することを認める点では一致している」(ii) ということである。観念の起源が心の外側にある、と請け合われているなら、外からのアプローチが有効でないはずはない。

しかし、哲学者の間で満場一致の承認が得られるのは、数多の観察事実が合致するからである。すると、観察で知られることを信用してよい、と観察が教えてくれるわけである。なるほど、観察を巡る循環がある。しかし、悪循環に陥っていなければよい。そして、悪循環に陥らないため、ボネは「観察の精神」に「発明の方法」(v) を組み合わせる。つまり、観察で得られる「事実をそれぞれ解剖して最小部分にまで解体し、その最小部分を個々に吟味する」(iv)。その上で、その「最小部分を互いに結びつける関係を探る」(iv) ののである。「関係」を見通せるほど「十分に単純な事物を知覚する」(vi) ことが「発見する」ことである。

わざわざ解体してから組み立て直すのは、そうすることで「生成の順序」(xxi) を明らかにできるからである。「観念の生成順序」を辿ることで「観念の仕組み」が判明する。しかし、無論、「関係」を把握して「生成順序」を再現する——「仮説」形成——には、「私が自分で自分に課す原理」

(v) が欠かせない。なるほど、ここに、ボネの合理主義——ライプニッツの遺産——を見て取ることもできよう。しかし、ボネは観念をすべて感覚器官に由来させるはず。すると、「原理」までも感覚器官に由来するのか——そのとおり。ボネが「自分で自分に課す原理」には、未来永劫、同じ仕方で課されつづける始原的——アプリアリ——なもの、などという性格はない。仮説の形成を導き支える「原理」さえも、経験に照らして、その適否を診断されるのである——「私は仮説を、事実立脚するよう、つまり、事実からの自然な帰結となるように形成する」(EA 序文 2)。「自然な帰結」であるかどうか、それを決めるのは観察である——「心の科学も、物体〔身体〕の科学同様、観察と経験〔実験〕に立脚する」(EA 前文 xvii)。

というわけで、心を外から、つまり、脳を観察しなければならない。しかも、他者の脳を研究しなければならない。「自分で自分の脳を研究するより、他者の脳の産物を研究する方がずっと簡単」(vii)——「精神は自分の内側ではなく、外側を見るようにできている」(vii)——だからである。というのも、「精神は同じ対象に長く集中してられない」(vii) ので、よほど逞しい精神の持主でもないかぎり、自分の脳の働きに対して「観察の精神」を発揮するわけにも、「発見の方法」を駆使するわけにもいかない。そして、逞しい精神の持主による「省察」(vii) にしても、独り善がりに陥りがちである。だから、他者の脳の働きを観察するに如くはない。簡単に観察できる、というのは大事な点である。簡単に観察できるものほど信用できるのだから。また、観察——「注意」(ii) は「観察の精神」の同義語である——が疲労——繊維を構成する「分子間の摩擦」(EA 344)——を伴う点も見逃せない。心が身体に依存するなら、身体が疲れるものなのだから、心も疲れるのは道理である。心が疲れないなら、あるいは、疲れが顧みられないなら、身体が壊れてしまうかもしれない。事実、ボネは昆虫観察に心血を注ぎすぎて失明した（そして、哲学者に転じた）。外からアプローチされる心は、人間——「混成的存在者 un être mixte」——を構成する要素のひとつとしての心である。そのような心について調べるには、「心の体験するもの全体の最初の起源として、物理学〔生理学〕にいつも立ち返らなければならない」(EA 前文 xiii)。

1-2) 記憶の物質性——「胚」の「予先形成」

心のあらゆる働きについて、あらゆる観念について、その「身体的基盤」にまで遡ろう——心が感覚のうちに識別するものには身体的基盤がある」(EA 685)——というのである。その「基盤」とは、神経繊維——「感覚繊維 les fibres sensibles」——である。「繊維」は、それを構成する分子を単純に並べただけのものではない。「特定の運動を生じさせるための微小機械」、つまり、すでにして有機組織化〔機械化〕されている。どの「繊維」にも固有の「組成」があり——特定の観念とそれぞれ1対1に対応する——ながら、それでいて、どの「繊維」にも、「衝突に譲歩できる力と、衝突で刻まれる決定を保持できる余地」(EA 684) が具わっている。要するに、塑性がある。おかげで、どの「繊維」にもそれぞれ固有の観念を何度もくり返し生じさせられるほどの「性向」が調えられる。しかも、「厳密に同じ仕方で働く原因」(EA 619) でなくとも、それでも、同じ観念が再生産されることになる、という。運動と観念、両者間の厳密な1対1対応が破綻しているせいではなく、「感覚繊維が互いに連絡している」(EA 601) せいである。特定の運動にそれぞれ傾いている「繊維」

はすべて脳で連絡する。そして、その「連絡」から観念連合が生じる——「観念連合は運動連合に依存し、運動は器官間の連絡に依存する」（EA 269）。こうして、「身体的基盤」の上に「脳の有機組織化だけで観念の想起を説明」（EA 459）できる可能性が切り拓かれてくるわけである。実際、「心を特定の仕方に変様させる力を脳が保存している」（EA 95）ので、その脳で「1本の繊維が動きはじめると、結びついている他の繊維も動きはじめ」（EA 449）てしまい、止めどなく、芋蔓式に観念が浮かんでくることとなる。観念の継起の手に負えなさ、これもまた観念の「物体性」の証拠にほかならない。

最高に霊的な観念にまで「物体性」を認めるボネながら、殊更に強調するのは記憶の物質性である。もう実証済み、と言わんばかり——「記憶は全面的に霊的なもの、と抗弁しようとしても無駄である」（『哲学的再生』219⁴⁾）。確かに、脳の損傷が記憶を変性させる、そのような臨床事実はすでによく知られていた。また、記憶が人格の基盤を形成する——「私」は記憶が保持してきた観念のうちに保存される」（EA 706）——ことも経験的事実として広く受け入れられていた。すると、記憶が脳の働きに還元されるのだから、人格の同一性も脳の働き——「感覚繊維」の「総体」（EA 709）——で決まる、ということである。護教家ボネの信じるどころ、人格は死後も同じまま保存されなければならない。そして、人格の同一性を支える記憶の同一性が脳機能の同一性だけで支えられる——「記憶の座が身体にあるのだから、人格は心よりも身体に依存する」（EA 708）——のなら、脳も不死でなければならぬわけである。少なくとも、その核となる部分——「エーテル体」とも呼ばれる中心部分で「心の座」となる——は死を免れなければならない。その「座」こそ、ボネが「*le germe*」と名づけて、その不変性を支持するものである。死という自然な過程を乗り越えられるほどに見事な有機組織化を遂行できるのは、自身、自然を超える存在者だけなのか。ボネの答えは「然り」——「繊維1本の形成さえ、機械論〔力学〕では説明できない」（『有機体論考』51⁵⁾）。そのような存在者の手で、「胚」は宇宙の誕生に先立って有機組織化されていなければならない——「物理的予先決定」。「胚」の「予先形成 *la préformation*」という、終生、ボネのお気に入りだった仮説は、1758年、ハラーが卵黄中に縮小版の鶏を観察したことで確証されたものと思われた。

2-0) 二元論？

以上、第1節で、ボネ哲学の唯物論的性格を浮き彫りにしてきた。心の変様である観念は、神経繊維の働きに1対1に対応づけられるので、繊維の働きに換言して論じられてよい。つまり、心の状態はすべて脳という機械の有機組織化の具合で決まるわけである。しかし、われわれとしては唯物論的性格を強調したものの、ボネ自身は自分が唯物論者であることを強く否定している。心を非物質的実体として立てなければならない理由がある、というのである。要するに、二元論者を自任している。なるほど、ボネの哲学にデカルト主義的性格を指摘することは難しくない。「発明の方法」が『方法序説』第2部の「方法」——「4規則」——を思い出させるだけではない。そもそも、「一般原理」からして、まるで「明晰判明知の規則」を遵守するかのよう、知られ方から存在の仕方を導いている——心が身体を介して知られることから、身体への機能上の依存を結論している。加えて、「分離の規則」⁶⁾まで援用されている。つまり、知覚の上で対立するものは、事物そのもの

に即しても対立するはず、というのである——「物質に承認されている属性との明かな対立を孕むものが私の内側に知覚されるなら、物質とは別の原因から生じている結果である、と断じて何の危険もない」（EA 前文 xvi）。

しかし、どうして危ぶまなくてよいのか。デカルトに倣って、神の誠実さを頼りにしているのか。いや、ボネはデカルトほど知的直観——人間の合理性——を信用していない。なるほど、合理主義に与する側面もある。因果律に対する信頼はとりわけ大きく、継起する概念が因果として知覚されるなら、その順序は脳で継起する運動の順序を忠実に写している、という。ただし、順序だけである。

事実を超えるものは、何であれ、人間にとって闇——濃さに差はあれ——にほかならない。因果論は、どんなものであれ、事物の継起する順序を知ることには根本的に限定される。〔……〕。因果関係が見えにほかならず、人間のものの見方、理解の仕方に左右される現象であっても、それでも、事物の順序——継起——は事物そのものに即して不変、何であれ、人間による推論を支えてくれる堅固な土台となってくれるのである。（EA 123）

原因にせよ、結果にせよ、両者を結ぶ仕組みにせよ、事物そのものに即して何であるか、断言できることは何もない。それでも、脳で生起する運動——どんな運動か、それはさておき——の順序だけは知られる、とすることで、心の働きに関する仮説形成のための突破口が開かれるわけである。しかし、だからといって、「分離の規則」の使用までが正当化されるものだろうか。物体に帰される属性と両立しない特性が知られるとして、そこから、物体でない存在者がある、と結論することは許されるのだろうか。

知覚を得るための器官も手段もないせいで人間に知られないまま、そんな属性が基体中にあるかもしれない。だが、未知のものであれ、既知の属性に対立するはずのないことは明らかである。矛盾するものが同一の基体中で両立するのは不可能なのだから。（EA 245）

だが、既知の属性と両立しないからといって、その属性を帰属させるために新しい実体を立ててよいものか。そのような結論の怪しいことは、実のところ、ボネ自身も気づいている。身体から心を知ることではできても、心から身体を知ることができるなどという保証はない。そのような非対称を忘れないかぎり、順序のほか、概念間の関係から事物そのものに即する関係を導くわけにはいかない。

ある知覚から別の知覚への移行、その可能性が感覚されても、だからといって、両者を事物そのものに即して結びつける関係がある、ということにはならない。〔……〕。2つの知覚を事物そのものに即して結びつける関係が、物理〔身体〕的なものだから、という理由だけで感覚されないこともある。（EA 461）

というわけで、「分離の規則」の使用は正当化されないはずである。「内的感覚」にしても、「意志が行使される、という証言には打ち克ちがたい」(EA 503) ものがあるにせよ、「腕を動かすのは心である、とまで証言しているわけではない」(EA 504) のである。それもそのはず、本性上の結びつきがないのだから、心身間に必然的關係——因果関係——の見出されるはずもない。すると、「心に歸される働きが未知なる仕組み〔人間行動を模倣する自働機械〕の結果である、ということも可能」(EA 505) なわけである。そのような可能性は否定しきれない。すると、「有機組織体だけで現象を説明できるのなら、どうして心の介入に訴えるのか」(EA 501)。「心は身体運動の傍観者にすぎず、身体だけで生命維持活動をすべて遂行している」(EP XXXII) という仮説——随伴現象説——を支持することはできないのか。

2-1) 「心の起動力」、ただし、「非決定状態」

そんな仮説は「大胆に過ぎる」とボネは言う。というのも、そんな仮説と「自由である、という感覚——明晰判明この上なく、自分を行動の作者と確信させてくれるほどに鮮烈——が両立する」(EP XXXII) とは考えにくいからである。(EP XXXII)。しかし、「行動の作者」として確信される「自分」とは何なのか。心を「傍観者」とすることが「自由である」ことと両立しない、というのだから、「自分」とは心のことなのだろう。しかし、心とは何なのか。「心とは、いつも自分に現前していながらも自分を知らない」(EP XLI) ようなものである。

この上なく緊密に感覚器官に結びついていながら、心は、外的対象の働きに教えられるまで感覚器官の現実存在を知らないままである。同様、自分に起動力が具わっていることも、感覚経由で快苦に教えられるまで知らないままである。(EP XLI)

心は、自分自身の現実存在を知るにも「感覚経由」である。つまり、自己触発する、ということがない——「自分が感覚器官に働きかけている、というだけでは、心には何の感覚も生じない」(EP XLI)。器官から働きかけられることで、心は、自分が動かしていることを漸く発見する。だが、それなら、動かされて動かしているのかもしれない。「自由である、という感覚は、自分で自分を、強制されることなく最善に向けて決定した、という意識」(EP XLIX) であるとして、本当に、心が自分で自分を決定しているのか。自分で「最善」を決めているのか。そうではなく、強制されないまでも、感覚器官に決定されているのではないか。それこそ、第1節で論じたとおり、ボネの心理学が教えるところである。

ライブニッツに倣って充足理由律を重んじるボネは、理由なしの決定——無差別の自由——の可能性を認めない。心に決定を下させるための「動機」がなければならない。そして、事物について観念を得るには神経繊維に刺激されるほかない——「心は事物について得られる観念に基づいて意志するほかない」(EP LI)。それなら、神経繊維が心を決定しているのではないのか。ボネの心が一般観念を直接に把握できず、個別的な「語」に力を借りなければならない——観念の「物質性」の証拠——のは、その証拠ではないのか。つまり、ボネの心に現れるのは個別観念ばかり、という

ことである。そして、観念の個別性を決める特定の運動があるにちがいない。

知覚は思考実体に生じる運動にほかならない。だから、知覚についても、運動している物体と同じように推論されるはずである。つまり、思考にも特定の度合いの速さ、質量、方向があるにちがいない。(EP XXXV)

運動の仕方を個々に決定されてから漸く動くのなら、心の能動——「起動力」——は、「心の介入」を要請しなければならなくなるほど「物質に承認されている属性との明かな対立を孕む」特性、というわけではないのである。「心の起動力は、本性上、未決定状態にあって、単に動かせる、というだけ」(EP XLII) なら、物体と何も変わらない——物体も動かされると動く。「動機なしに自己決定できない」(EP XLV) のも同じ。つまり、物体も心も慣性に支配されており、どの方向にどれだけ動けばよいのか、外から決定される——「心は、外的原因が能動状態に置いてくれないかぎり、永遠の無活動状態に留まることだろう」(EA 178)。心を決定する「外的原因」は脳にある。脳で神経繊維が密に連絡するようになれば、情報が総合されて快苦が伴うようになる。その快苦が心を動かす「動機」となる。神経繊維が心を可能態から現実態に移行させる。

能動を意志するのは、そのための動機があるからである。その動機とは、感覚——観念——である。だから、感覚する能力に従属する。感覚する能力は器官の働きに従属し、器官の働きは対象の働きかけに従属する。〔……〕。この点こそ、人間という存在者に関する学知全体の土台である。(EA 494)

だから、「思考、意志、自由は、物体の変様であるにせよ、人間に物体を教えてくれる属性から絶対的に独立、しかも、その属性と両立不可能な変様である」(EP XXXV) と言うとき、ボネの念頭にあるのは「意志」の能動でも、「自由」という能動でもない——「意志は、自由と同じく、単なる能力にほかならず、その行使は感覚性 la sensibilité に従属する」(EA 679)。それでは、ボネの念頭にあるのは何なのか。

2-2) 「心の単純さ」、あるいは、多を内包する「一」

「心の単純さ、あるいは、非物質性」(EP XXXV) である。ボネは、「単純」であることを「物質でない」ことと同値する。

唯物論者がどう頑張っても、感覚の単純さを満足のいく形で説明することはできまい。「私」という感覚——いつも「一」にして「単純」で「不可分」——を満足させるためにこそ、心と呼ばれる非物質的実体の現実存在に訴えるのである。(EA 509)

「単純さ」とは、数多の神経繊維から次から次へと伝えられてくる雑多な情報が同じ「一点」に

集約されることである。同時に現れる複数の対象——観念——が同一の「私」の下に束ねられる。ただし、複数のまま、つまり、対象が互いに混ざり合わないまま——「中樞神経」に束ねられながらも、合成されない。複数の観念を束ねながらも、融合して一様にしてしまわないことが肝心である——「完全に一様な感覚では、心が何も判別できない」（EA 575）のだから。多を判然と保存したままで「一」を形成しなければならぬ。さもないと、論証することも、推論することも、そもそも、判断を下す——命題を形成する——ことからできなくなってしまう。判断を下せるためには、複数の観念が比較されなければならない。そして、複数の観念が比較されるためには、その比較を遂行する同一主体の下、複数の観念が複数のまま同時に現前しなければならない。

しかし、観念が繊維の運動に由来するとして、「一点」に寄り集まりながら、それでいて、ひとつに融合しないでいられるものだろうか——「一点〔私〕はどうして知覚の個々と全体とに、しかも、個々の知覚を融合させないまま、同時に応じられるのか」（EP XXXV）。というのも、複数の物的運動を集約すれば、普通、合成されてしまう——「合成運動」——はずなのだから。すると、「心に現れる観念の多数性は心の単純さを疑わせる困難であるどころか、心の単純さの強力な証拠」（EP XXXVIII）なのである。心が物質でないからこそ、「その変様は複雑にして複数の決定を同時に孕む」（EP XXXVIII）ことができるのである。

ボネはライブニッツを援用する——「知覚するとは、多を一において表象することである」（EP XXXVIII）。なるほど、ライブニッツの場合、心〔一〔モナド〕〕が宇宙〔多〕を表象する。しかし、ボネの場合、「多を一において表象」できる、その意味で「単純」な存在者は心だけだろうか。博物学者ボネは有機組織体——昆虫、植物、ポリプ、……——を研究してきた。そして、心理学の名の下、人間行動を「複雑至極な有機組織化からの必然的な結果」（EP LXXVII）として捉えようとしているところである。それなら、有機組織体が「多を一において表象する」、そのような可能性を探っていてもよさそうなのである。ところが、逆である。ボネは、心と有機組織体、両者の差を強調している——「単純な実体に生じることと有機組織体に生じること、どうして両者を比較できようか」（EA 127）。しかし、われわれとしては、ボネ自身に反論したい。多を「一点」で内包することは、有機組織体との共通点のほうではないだろうか。

脳を構成する神経繊維がすでにして有機組織化されていること、その点はすでに論じたとおりにながら、どうして、「予先形成」されていなければならないのか。「胚」という「一点」に多が多のままで保存されている——「胚」は不可滅である——からである。調和を維持して一様に陥らせないための仕組み、なるほど、そんな仕組みは機械論〔力学〕の射程を超えている——「有機組織化されている存在者を機械論的に説明するの不可能である」（『有機体論考』21）。だから、「胚」の形成——有機組織化——は、機械である宇宙の誕生に先立たなければならない。しかし、機械論の限界が物質の限界、と決まっているわけではない。なるほど、有機組織化には神の手助けが欠かせないにせよ、有機組織化されてしまえば、物質だけで多を「一点」に内包しつつけられる。

「作用が一にして多であるほど、結果の調和は大きくなる」（EA 817）と言いながら、ボネは、有機組織体と単純な存在者、両者の差を強調するのと同じくらい、『自然の観照』で「宇宙の調和」——「普遍的連鎖」（第VII章）——を強調している。そして、『有機体論考』でも、自然の「廣大

無辺な多様性」(94)を強調しながら、「一と多で物理的美が成立している」(55)と論じている——「有機的秩序と自然の豊かさ」(EA 488)。もう明らかだろう。ボネは、多を「一点」で内包するための仕組みを有機組織体にも認めているのである。そもそも、有機組織化とは、そのような仕組みに与えられている名である。すると、ボネは、「心の単純さ」に訴えて非物質的実体の現実存在を導くわけにはいかないはずなのである。

結論

博物学者ボネは、人間に生具の合理性——知的直観——を、学知形成に不可欠なことは認めるにせよ、学問を完成させるための道具として全面的に信用することはない。しかし、その「改善可能性 la perfectibilité」には大いに期待を寄せている。そんなボネが、心理学の名の下、究明しようとするのは、心そのもの——霊的な心——ではなく、人間全体——「混成的存在者」——を構成する一部分としての心、身体と合一しているかぎりでの心である。そのような心は、身体を通して知られるほかない。いや、身体を通して知られる以上のことは棚上げるほかない。ボネは、心の非物質性を断じて否定していないし、非物質的な存在者の現実存在も打ち消していない。しかし、心理学から霊的な心への言及を追放しようとしており、その意味で、心理学を実証的な科学として仕上げようとしている——心を論じながら、非物質性に言及しない学問的姿勢の可能性を切り拓こうとしている。どんな可能性が切り拓かれるのか。

ボネ『心理学試論』は教育学への言及で論を閉じる。ボネは、身体が心的状態を決定すること、この決定論が教育学の出発点となることを期待している。決定されているからこそ、心の状態を変えられる、というのである。ボネの決定論——単純な機械論による決定論ではない——は運命論ではない。心の状態を操作したければ、身体の状態を操作して脳を配線しなおせばよい。そして、身体の状態を操作したければ、身体を取り巻く環境をデザインしなおせばよい。人間を取り巻く環境とは社会である。結局のところ、社会環境をうまく整えることで、人間をして都合よく行動させられる——制御できる——ことだろう。ボネの心理学は、行動科学の可能性を通して、社会科学——道徳科学——の可能性までも見通している。

われわれは、ボネが徹底的な唯物論者である、と断じるつもりはない。ただ、その心理学が心の霊性〔非物質性〕を度外視するものであること、その意味で、唯物論に与するもの、と解されて当然なものであることを論証した。

注

- 1) 日本語で読める研究も、少数ながら、皆無ではない。例えば、飯野和夫「シャルル・ボネの『心理学試論』——人間の「魂」の理解について」、『言語文化論集』、名古屋大学言語文化部、第15巻、第2部、1994年、53-78頁。
- 2) *Essai de Psychologie*, 1755; 『心理学試論』(EP)からの引用は章番号をローマ数字で示す。ただし、「序文 introduction」からの引用は頁数をアラビア数字で記す。

- 3) *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1760；『分析試論』（EA）からの引用は、段落番号をアラビア数字で記す。ただし、「前文 préface」からの引用はローマ数字で、「序文」からの引用はアラビア数字で、それぞれ頁数を記す。
- 4) *La palingénésie philosophique*, 1769；Fayard 版（Paris, 2002）の頁数を記す。
- 5) *Considération sur les corps organisés*, 1762；Fayard 版（Paris, 1995）の頁数を記す。
- 6) 「ひとつのものをもうひとつのものなしに明晰判明に理解することができさえすれば、それでこの2つのもものが異なったものであるということを理解するのに十分である」（デカルト『省察』、「第6省察」、AT VII 78）。

De la spiritualité à l'organisme – la psychologie matérialiste de Charles BONNET

Takehiro SAWAZAKI

Charles BONNET (1720-1793), célèbre naturaliste genevois, on l'a considéré comme « spritualiste inconséquent ». Pourquoi inconséquent ? Parce qu'il a essayé de décrire les activités mentales en termes des « fibres sensibles », c'est-à-dire, de débarrasser de la psychologie la spiritualité. Mais pourtant, lui-même, il se défend toujours de la position matérialiste, en faisant appel de la propriété mentale, proprement immatérielle, « la simplicité de l'âme » – unicité du *moi* perceptant. Cependant, malgré lui, la simplicité n'est pas la spécialité de l'âme, mais peut être un produit de l'organisation matérielle. Nous le démontrons.

マルブランシュの可能世界論と最善世界の複数性

橋 英希

1. はじめに

神による世界の創造とは、無数の可能世界のなかからある一つを選択し、これを現実化することである。したがって創造に先立つ神の知性のうちには、無数の可能世界が選択肢として存在していた。この事実はキリスト教神学が前提とする神概念を認める者のほとんどが共有するところであろう。だが、それら可能世界のなかに「最善世界」が存在するか否かという点は意見が分かれるところである。ある者は、いかなる可能世界についても、それよりもよい世界が存在すると考え、最善世界の存在を否定する（非存在説）。あるいは、よく知られているようにライプニッツのような者は、他のすべての可能世界よりもよい可能世界がただ一つだけ存在すると主張する（唯一説）。そしてこれらに加えて本稿が複数説と呼ぶところの立場も当然ある。すなわち、ある複数の可能世界が存在し、それらは等しくよい世界であり、かつそれらを除く他のすべての可能世界よりもよい世界であるという主張である¹⁾。

マルブランシュ研究におけるほとんどすべての解釈者たちは、最善世界の存在をめぐる立場が非存在説と唯一説に尽きるという想定を暗黙裡に立てた上で、マルブランシュは明らかに後者に立つと考えてきた。ただ一人複数説の可能性に言及するのがSchmaltzである。彼はライプニッツとマルブランシュを対比させて次のように指摘する。ライプニッツにおいて複数説は論理的に不可能な立場であるのに対し、マルブランシュはその可能性を認めていた。確かに彼はライプニッツと同じく唯一説を採用しているが、しかしライプニッツとは異なり、複数説は唯一説とともに論理的に可能な立場ではある、と²⁾。本稿はこのSchmaltzの研究を踏まえつつ、しかしさらに一步踏み込んで次を主張する。マルブランシュにおいて複数説は論理的に可能な立場であるのみならず、彼は実際にそれを採用してもいたのだ、と。

本稿は第2節で、マルブランシュが最善世界の非存在説を受け入れず、確かにその存在を認めていたということを確認することから始める。第3節では、Schmaltzが注意を向けていないところの、「実験はある種の啓示である」という一見奇妙なテーゼに注目して、マルブランシュが実際に採用していたのは複数説であるということを示す。第4節では、この主張へのありうる反論に答えることを目的として、マルブランシュの創造論において複数説が可能な立場であることを、Schmaltzの議論とは異なる本稿独自の仕方で、すなわち、神による可能世界からの選択を数学的最適化問題になぞらえることで示す。

2. 最善世界の存在とその選択

2-1. 創造の動機と無差別な決意

神は無数の可能世界のなかからある一つを選択し現実化した。だが、そもそも、選択がなされるためには何であれ世界を創造しようという決意がなければならない。とにもかくにも世界を造ろうとの決意があってはじめて、いかなる可能世界を選択すべきか、という点について熟慮が働くはずである。そこでまずは次の問いを立てよう。何を動機として神は世界の創造を意志したのか。マルブランシュは神の意志を「愛の運動」とし、神の意志が向かう先を神の愛するものとする。ところで神は「自らを無限にかつ必然的に愛し」(OCXII,200)³⁾、かつ「神の愛の運動は、われわれにおいてそうであるように外部から来るのでもなければ、神を外部へと向かわせるのでもない」(Ibid.,201)。神の運動の「出発点 (principe)」のみならず「終着点 (fin)」までもが他ならぬ神自身というわけだ (Cf. Ibid.)。マルブランシュはこのような神の愛を「利己愛 (amour propre)」と呼びさえる (Cf. Ibid.)。しかし、神の意志をこのように自己回帰的な愛の運動として規定することには、少なくとも世界の創造という点に関して一見したところの困難がある。神とは異なる「外部」である以上、世界は神の愛の対象とはなりえず、神は世界の存在を意志することができないということになりはしないか。

神の愛がもつ利己的性格と、世界の存在というこの疑うべからざる事実とを調停するために、マルブランシュは「讃嘆 (gloire)」⁴⁾なる概念を持ち出す。彼は建築家の例を引き合いに出して説明する (Cf. Ibid.,202-3)。ある建築家が優れた建築物を作ったとしよう。各部屋が使い勝手よく配置されているとか、構造が堅固であるとか、美的調和を備えるといった特徴をもつ建物である。すると彼はこのような優れた作品を制作しえた自らの力量を自ら讃えることになるであろう。作品の制作は建築家の自己讃嘆へと通じうるのである。このことと類比的に、神は優れた世界を創造することで自らを讃える。マルブランシュは、神による世界創造の動機がこのような自己讃嘆にある、と考える。自らを愛しそして自らのみを愛する神が世界を創造しえたのは、世界へと愛の運動を向けたからではなく、優れた作品を作り上げる自らの偉大さに「満足 (complaisance)」(Ibid.,203)を覚えるためなのである。このように、エゴイストな神⁵⁾による世界の創造という逆説的な事態が、讃嘆概念によって説明されるのである。

自己讃嘆は創造の決意の成立条件を明らかにするのみならず、さらに、創造が非必然的であること、ないしは無差別の自由にもとづくことをも説明する。神が創造を決意するとすればそれは自己讃嘆のためであるが、しかし世界の制作を通しての自己讃嘆は神にとって欠かすべからざるものではなく、したがって創造を決意しないこともできたのである。というのも、わざわざ世界なるものを創造することによって自らが優れた製作者であることを確認せずとも、神は自らの偉大さをすでに知っているからである。自己讃嘆という動機は神を創造へと決意させつつ、しかしだからといって創造を必然化させることはない。「神は完全な自由によって、つまり全き無差別性 (une entière indifférence) でもって、世界の創造を意志する」(Ibid.,176)。世界を創造するかしないかという選択において、神がそのいずれの選択肢を選ぼうとも、結果として生じる自己讃嘆の度合いに差別は生じないというわけである。創造はこの意味において神的意志の無差別な行使の現れなのである⁶⁾。

2-2. 最善世界の存在

次いで、創造それ自体の決意をめぐる問題から、本稿の主題である可能世界からの選択をめぐる問題へと目を移そう。ここでは創造するかしないかの選択ではなく、神はなぜ別の可能世界ではなくある特定の可能世界を選択するのか、あるいは可能世界同士の優劣の基準はどこにあるのか、ということが問題となる。そしてここでもやはり神の自己讃嘆が説明項となる。すなわち、ある可能世界が他のものに比べてよりよいのは、それを選択し現実化することによって神が自らをよりよく讃嘆することになるからである。では神の自己讃嘆をよりよくもたらすのはいかなる世界か。マルブランシュは「神の諸属性をよりよく表現する世界」であるとする。かくして、マルブランシュにおいて「最善世界」は、その現実化が神に最も多くの自己讃嘆をもたらすところの世界、すなわち、神の諸属性を最もよく表現する可能世界を指示する。そして神の諸々の属性のなかでも、目下の最善世界の存在如何という文脈において主題化されるのは、「智恵 (sagesse)」と「力能 (puissance)」である。これらは認識し意志するという二つの働きをもつ者としての神の属性、つまり神の知性と意志がそれぞれにもつ属性である。

第一に、力能の表現は、創造行為の作品 (ouvrage) としての世界がもつ完全性に認められる。つまり、作品は完全であればあるほど神の力能を表現する。作品としての世界は、そのうちにより多くの有機体が存在し、また自由な行為をなすより多くの人間が存在し、また救済に与るより多くの人間が存在するほど、より完全である。第二に、智恵の表現は、作品ではなく、作品を産出し維持するための手段 (voies) がもつ完全性に認められる。つまり、手段は完全であればあるほど神の智恵を表現する。手段は、一般的であり、普遍的であり、そして単純であればあるほど完全である。可能世界からの選択に際して、神は世界の作品としての価値だけではなく、それがどのような手段によって作られそして維持されるのかをも考慮に入れ、選択をなすのである。「神は被造物の完全性だけではなく、手段の智恵によっても自らを賞賛するはずである」(OCXII, 215)。このことは、創造に際して神の評価の対象となる選択肢が、厳密には無数の可能世界すなわち可能的作品ではなく、作品とその手段との無数の組であるということの意味する。われわれはこれまで神がもつ選択肢を「可能世界」と呼んできたが、その実質は〈作品、手段〉という二つの要素をもつ組なのである。このことを踏まえた上で次の箇所を目を向けてみよう。

神はあらゆる可能的作品とそれらの各々を産出するためのあらゆる手段とを永遠にわたって見た。そして、神は自らを讃えるためにのみ活動し、自らのあり方に従ってのみ活動するので、次のような手段によって産出され保存される作品を意志することへと自己決定した (s'est déterminé) のである。すなわち、その作品と結びつくことによって、それとは別の手段によって産出される別の作品よりもいっそう神の賞賛へとつながるところの、そういう手段である。
(Ibid., 214)

この箇所に示される考えを敷衍しておこう。創造に先立つ神の眼前には〈作品、手段〉の無数の組が選択肢として並ぶ。組の各々の要素はそれぞれに固有の完全性をもっており、一方が神の力能を、

もう一方が神の智慧をそれぞれ表現するが、両者は一体となって高次の完全性を形成する。作品の完全性と手段の完全性を組み合わせたこの高次の完全性を「全体の完全性」と呼ぼう。引用箇所によれば、神が選択の際に比較考量するのはこの全体の完全性であり、選択肢のなかで最大の完全性をもつ組、つまりは他よりもいっそう神の自己讃嘆をもたらす組を選択する。

全体の完全性はどのように計算されるのか、作品の完全性と手段の完全性はいかなる関係にあるのか、等々と言った問題は第4節で見ることにして、ここでは、マルブランシュが最善の組としての最善世界の存在を認めていたということだけを確認して次に進むことにしよう。

2-3. 選択の必然性と無差別性

本稿にとっての問題はもちろんのこと、最善世界はただ一つだけ存在するのか、あるいは複数個存在するのかということにある。ここでは、この問題に答えるための準備作業として、唯一説と複数説それぞれの場合における選択の必然性と自由について確認しておく。

まず、可能世界のなかにただ一つの最善世界が存在するとしよう。この時明らかに、神が最善世界を選択しないということは不可能である。創造の動機は自己讃嘆にあるのだから神はよりよく自らの諸属性を表現する可能世界を選択し、より多くの自己讃嘆を得ようとするはずである。確かに創造そのものの決意は無差別な仕方ではなされるが、一旦この決意が下されるや、神は必然的に最善の可能世界を選択することになる。

次に、複数の異なる可能世界が存在し、それらは等しくかつ他の世界よりも神の諸属性をよく表現するとしよう。この時神の選択は無差別になされることになるとマルブランシュは言う。

神が自らの諸計画に対して無差別であるのは、それらが同程度に智慧を備え、同程度に神的存在であり、同程度に神の讃嘆へとつながる場合のみである [...]。(Ibid.,215)

最善なる選択肢が複数個ある場合神はその一つを無差別に選ぶことになる。だがここで、そもそも、神による無差別なる選択というものがはたして可能なかどうか、これが問われねばならないだろう。というのもこれが不可能となれば、最善世界が複数個ある状況では神の選択は無差別になるということをもって、最善世界は複数個ありえぬという結論が導かれるからである。

マルブランシュの神による無差別な選択というものを理解するためには、Schmaltzがそうするように⁷⁾、ライブニッツの見解との対比が有用であろう。実際彼は上のような論理でもって複数説を否定するからである。周知のとおり彼もまた最善世界の存在にコミットし、そして唯一説を採用するが、複数説は無差別なる選択が神にとって不可能であるがゆえに否定されるのだ。その不可能性の根拠となるのは「十分な理由の原理」である。「最善の系列が存在しないかぎり、神は何ものも創造しなかったであろうことは明らかである。というのも神は理由なしに働くことができないからである」⁸⁾。ライブニッツがここで実際のところ対峙するのは最善世界の非存在説であるが、Blumenfeldが指摘するように⁹⁾、これは同時に複数説を否定する議論としても読むことができる。等しく価値のある複数の選択肢から一つを取り出すことは、何らかの根拠に基づいたものではあり

えず、十分な理由の原理に反するからである。この原理がライブニッツの神において無差別の選択が行われる可能性を排除する。

さて、マルブランシュにおいては、神の選択を根拠づけるものは結局のところその自己愛に帰着するのであった。神は自己愛ゆえに自らの属性を最も表現する可能世界を選択し、最も大きな自己讃嘆を得ようとする。したがって、複数ある最善世界からどれを選び現実化しようとも、神はありうる限り最大の自己讃嘆を覚え、その結果自己愛は最大限に満足する以上、そのいずれを取っても神の目的は達成される。かくして、複数の最善世界からの選択という局面は、いずれの選択をなそうとも神の自己讃嘆という観点からみればすべて結果は等しいという点で、これに先立つ創造それ自体の決断の局面と同様の状況である。よって、後者において無差別なる決意が認められる以上は、前者においても同様に無差別の選択が認められなければならない。神をしてある最善世界を選択し他の最善世界を選択せしめないようにするような理由がなくとも、神は無差別にそのいずれかを選ぶことができる。マルブランシュの神は、ライブニッツの神とは異なり、ピュリダンの驢馬が直面するような状況にあっても決定不全に陥ることなく決断を下すことができるのだ。こうしてマルブランシュにおいては、無差別の選択がありえぬということから複数説が否定されることはないのである。

ところで、前節で確認したように、マルブランシュは最善世界の非存在説を否定する。よって、マルブランシュが最善世界の存在について採用しえた立場は唯一説あるいは複数説のどちらかである。このことから次の二つが彼の創造論において成り立つと言える。

- 1) 可能世界のなかにただ一つの最善世界が存在する場合、そしてその場合にのみ、神はそれを必然的に選択し、現実化する。その結果が現実世界の存在である。
- 2) 可能世界のなかに複数の最善世界が存在する場合、そしてその場合にのみ、神はそれらのなかからある一つを無差別に選択し、現実化する。その結果が現実世界の存在である。

すなわち、この現実世界が、神による無差別な選択の所産なのか、あるいは必然的な選択の所産なのかを判明すれば、彼が最善世界についてのありうる二説についてどちらを採用していたのかを判明するのである。そして私は、自然学における方法論上のあるテーゼ、すなわち「実験はある種の啓示である」との主張が示唆するのは前者であると考ええる。

3. 啓示と神的意志の恣意性

以下に示す『運動伝達の法則について』の1700年版からのテキストにそのテーゼが登場するが、この箇所でもマルブランシュは、自然学における原理と実験との関係についての自身の考えを明らかにしている。

われわれは創造主の計画を包括的に理解することもできなければ、計画と神の諸属性との関係も把握することができないので、宇宙のなかに運動の絶対量を保存するか保存しないかは、神の純粹に恣意的な意志に依存するようと思われるのであり、かくして、われわれはその点〔保存されるか保存されないか〕について、実験が与えてくれるようなある種の啓示によってでし

か確信することができないのである。(OCXVII-1,55)

この著作は1692年に初めて出版されたものだが、初版においては、運動の絶対量保存則が原理として立てられ、さらにこれが神の属性からア・プリオリな仕方でも演繹されるものと考えられていた(Cf. *Ibid.*,71,73)。自然学の原理は実験とは独立にその真であることが確立されるものとされていたのである。しかしこの考えはその後紆余曲折を経て根本的に改められることになる。1700年版においては絶対量の保存則が誤りであることが認められ、代わって運動量のベクトル保存則が受け入れられたのである。さらに、上のテキストが示すように、自然学の原理の演繹的導出は不可能であり、いかなるものがこの現実世界において成り立つのかは実験によって、そして実験によってのみ明らかにされるべきことが自覚されるに至ったのである。実験はこの現実世界で成り立つ原理的法則を開示する唯一の手段とみなされることになった。

それ自体としては凡庸とも言えるこの見解が本稿にとって興味深いのは、かくなる実験が啓示と言ひ換えられていることである。これはどういうことだろうか。マルブランシュにおいて啓示に担われる認識論的な役割を確認するために、物体存在の証明をめぐる議論へと目を転じよう。

マルブランシュは「物体についての厳密な論証を与えることは不可能である」(OCXII,137)と主張する。というも、曰く「物体の存在は恣意的 (*arbitraire*) である。物体が存在するのだとしても、それは神が物体を創造しようと意志したからである」(*Ibid.*)。整理を与えると、物体存在は神の創造の意志に由来するが故に恣意的であり、この恣意性故にその存在証明は不可能である、ということになる。第2.1節で確認したように、世界（そしてその一部である物体）を創造することの決意は無差別な仕方なされるのであった。つまりは、世界を創造するかしないかの二者択一は何らの理由にも基づかない仕方なされる。「物体を創造しようとする神の意志」がこのような特徴をもつからこそ、それに由来する物体存在に恣意性が認められるのである。すなわちここでの「存在の恣意性」の内実は「神の無差別かつ理由なしの意志に由来してある」ということにある。そして、だからこそ、われわれはその存在を理性による推論によって導き出すことができないと、つまりは論証不可能であると結論されることになる。

しかしマルブランシュによれば、だからと言って、われわれはデカルト的な外界懐疑の危機に陥ることにはならない。物体存在について確かな信念をもつためには、神が確かに物体を創造したということを知らなければならないが、これは演繹的には不可能であれ、ある経験的な仕方によって可能なのである。聖書を紐解くことである。聖書のなかには、物体の存在を想定しなければ説明がつかないようなエピソードが多く記述されている。物体が存在しなくなれば聖書の記述は誤りだということになってしまう。しかるに聖書という啓示がわれわれを欺くはずがない。「物体を創造することを神が確かに意志したということ」をわれわれに確信させる手段は啓示以外にはない」(*Ibid.*)。かくしてマルブランシュにおいて啓示は、神の無差別な意志に由来するものを厳密な論証によるのではなしに開示するもの、ないしそうした役割をもつものとして要請されるのである。

以上において確認したマルブランシュの実験観と啓示観をまとめると次のようになる。

3) 実験は、自然学における原理的法則を開示するという意味において、啓示である。

4) 啓示は神の無差別の意志に由来するものを開示する。

そして、これらより、

5) 自然学における原理的法則は神の無差別の意志に由来する。

私はこの5)こそが、この現実世界が神の無差別な選択の結果創造されたということの証拠である
と考える。というのも、自然法則は世界という作品を維持するための手段であり、5)は結局の
ところ、この現実の物理世界を維持するための手段が神の無差別な選択に由来するということ
を述べているからである。そして第2.2節で見たように、可能世界からの選択は実質的には
〈作品、手段〉の組からの選択であるから、手段が無差別に選ばれたということは可能世界
からの選択が無差別に行われたということを含意する。かくして、第2.3節の終わりに掲げた
命題2)より、可能世界のなかには複数の最善世界が存在するのである。つまり、マルブラン
シュが5)を認めるとする限りは、彼は最善世界の複数説を採用していたと考える他ない
のである。

4. 最善世界複数説の可能性

この結論に対して次のような反論があるかもしれない。以上の議論は、自然学の方法論上
のあるテーゼに注目しながら、それとは独立の理論であるように思われる創造論上の
テーゼを結論するという意味で、間接的なものである。マルブランシュの創造論それ
自体についての検討のみからこの結論が導き出されたわけではないのである。しか
し、そもそも彼の創造論において、複数の最善世界という概念は整合的なものであ
ろうか。そうでなければ、この結論は彼の理論からすれば不整合な立場を彼に帰
するということになり、解釈として認められるものではない。

以下ではこの反論に答えるべく、マルブランシュの創造論は最善世界の複数説を
少なくとも許容するというを示す。問題を数学的な仕方ですべて直すための準備作
業として、以下の三点を指摘することから始める。

第一に、あるテキストが示唆することだが、全体の完全性の算出は作品と手段の
両完全性の和によってなされる。例えば、八の完全性をもつ作品と二の完全性
をもつ手段からなる組の完全性、すなわち全体の完全性は十だとされる¹⁰⁾。

第二に作品の完全性と手段の完全性とのある関係を指摘しよう。第2.2節で
見たように、マルブランシュは（唯一であるか複数であるかはともかく）手段・
作品からなる最善の組が存在すると主張する。作品の完全性と手段の完全性の
組み合わせによって得られる全体の完全性には最大のものがあるということ
である。しかるに、作品の完全性には最大のものがない。「神は、いかなる
作品についても、それに比べてより完全な作品を造ることが無際限にできる」
(OCIII,341)からである。これら二つの主張が両立可能であるためには、
手段の完全性と作品の完全性のあいだにある関係のあることが要求される。
トレード・オフの関係である。すなわち、手段の完全性がより大きいほど
（一言で言ってより単純であるほど）作品の完全性はより小さくなり（一言
で言ってその出来栄が悪くなり）、逆に、前者がより小さいほど（複雑な手段
であるほど）後者はより大きくなる（作品の出来栄が良くなる）¹¹⁾。両者が
こうしたトレード・オフの関係にはなく、一方の増加が他方の増加に相即する
となれば、全体の完全性は両者の和によって算出されるのだから、最完

全な組すなわち最善世界は存在しないということになってしまう。もちろんこのトレード・オフ関係それ自体は最善の組の存在を保証する十分条件ではない。しかし少なくともその必要条件である。

第三に、全体の完全性同士の優劣は単に和が大きいか小さいかで決まるわけではなく、その合成要素である手段の完全性と作品の完全性との間にある種のバランスが備わることもが評価の基準となる。というのも、マルブランシュ曰く「神は作品が神の讃嘆に寄与する (honor) ことを望む。[…しかし] 神は手段が神の汚名となる (deshonor) ことを望まない」(OCXII,213-4)。すなわち、作品の完全性がいかに大きかろうとも、それがために、トレード・オフ関係によって手段の完全性があまりに小さければ、そのような〈作品, 手段〉の組は神の選択に値しない。そしてこの反対も言えるだろう。つまりは、その一方の完全性があまりに大きく、その結果として他方の完全性があまりに小さいところの極端な組は、一つの属性の讃嘆へとつながるが、もう一つの属性の讃嘆へとつながらない、いやそれどころか神に汚名を着せることになってしまうのである。あくまで一例であるが、次の二つの組〈作品=0.1, 手段=100〉、〈作品=7, 手段=5〉を比べると、前者が両完全性の和の多寡という点では圧倒的に勝るが、しかし作品の完全性があまりに小さいために、後者の方がよい組だということになる。

以上の三点を数学における最適化問題の定式化に倣って整理しよう。最適化問題とは一般に、複数の変数 x, y をもつ実数値関数 F について、ある制約条件のもとで関数の値を最大とするような変数の値を求める問題である。 F は目的関数、制約条件下における目的関数の最大値は最適値、求められた解は最適解、また、制約条件を満たす変数は実行可能解と呼ばれる。最適解はこの実行可能解のなかから選ばれることになる。マルブランシュによる最善世界の選択理論にあてはめて考えれば、作品の完全性と手段の完全性が変数 x, y 、全体の完全性が目的関数 $F(x, y) = x + y$ に相当し、制約条件は、一つに x と y がトレード・オフ関係にあること、もう一つに極端に小さな x ないし y を含むものは最適解たりえないこと、この二つとなる。マルブランシュの神にとって、最善世界の選択はこのような最適化問題を解くことに見立てられるのである¹²⁾。

以上の大雑把な整理を洗練させるために、トレード・オフ関係という制約条件を次のように述べ直そう。作品と手段の両完全性を実数値関数 $f(z), g(z)$ によって表したとき、 f を狭義単調増加関数、 g を狭義単調減少関数とすると、 f の値が増加するとき g の値は減少し、その逆もしかりである。これは f と g がトレード・オフ関係にあることを意味する。こうしてトレード・オフ関係は最適解についての制約条件ではなく、目的関数の持つ一つの性質として考えられることになる。もう一つの制約条件についてはどうだろうか。これは次の集合に含まれる z のみが実行可能解であるということを要求する。

$$Z = \{ z \mid \text{十分に小さな } a \text{ に対して } f(z) > a \ \& \ \text{十分に小さな } b \text{ に対して } g(z) > b \}$$

実行可能解からなる集合をこのように定義することで、 f の値をあまりに小さくする z と、 g の値をあまりに小さくする z は非実行可能解となる。

以上を踏まえて、マルブランシュの神が可能世界からの選択に際して解いた最適化問題を定式化すると、次のようになる。

目的関数： $F(f(z), g(z)) = f(z) + g(z) \rightarrow$ 最大

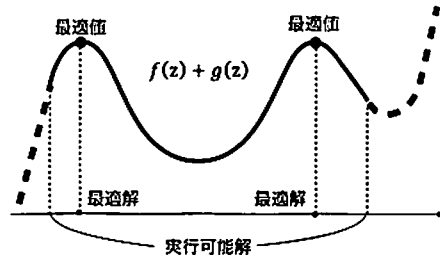
（ただし f と g はそれぞれ狭義単調増加関数、狭義単調減少関数）

制約条件： $z \in Z$ （上の定義を参照）

かくして、マルブランシュの創造論において最善世界の複数説が可能かどうかは、このように定式化された最適化問題において、最適解を複数もつような関数 F が存在するか否かに懸かることになる。

答えは当然ながら肯定的であり、適切に f と g 、そして制約条件を設定すれば、 $F(z) = f(z) + g(z)$ の

グラフは例えば図のようになる。グラフの実線部分は z が制約条件を満たす場合の $F(z)$ の値を、点線部分はそうではない時の値を表す。図にあるようにこの時 $F(z)$ の最適値は二つ存在する¹³⁾。



かくしてマルブランシュの創造論において最善世界の複数説は論理的に可能なのである。

5. おわりに

本稿は、マルブランシュの創造論、とりわけ最善世界の存在をめぐる議論の整理を通して次の二つの結論を得た。第一に、今見たように、最善世界の複数説はマルブランシュにとって不合理な立場ではなく、彼がそれを採用していたとしても何ら不思議ではないこと。第二に、マルブランシュが実際のところ採用していたのは唯一説ではなく複数説であること。後者の結論を導く本稿の議論は、複数説が成り立つとしない限りは「実験はある種の啓示である」というテーゼがマルブランシュのコーパス内に存在することが説明されえない、ということであった。これを言い換えると、彼の体系においてありうる二つの最善世界存在説のうち、件のテーゼをよりよく説明するのは複数説であり、したがってそれが正しい、ということになる。

最後に、本稿の主張は単に最善世界の数をめぐるトリヴィアルなものではないことを確認しておきたい。複数説によれば、この現実世界は神の無差別な選択に由来するということになるからである。確かに、唯一説におけるのと同様、最善ではない選択肢を取ることは神にとって依然として不可能である。その意味において複数ある最善世界のいずれかを選ぶことは必然である。しかしそのなかからどれを選ぶかという点について神は無差別であり、選択の一切に無差別性を認めない唯一説とはこの点で異なる。唯一説はこの現実世界を必然的な選択の所産と捉えるが、われわれの複数説は現実世界の在り方にある程度の必然性は認めつつも—それは必ずや最善世界の一つである—、同時にそこに神の理由なき意志の表出を認めるのである。

ここで、マルブランシュの創造論が悪の問題をめぐる弁神論的議論を主要な目的として形成されたということを思い起こさなければならない。複数説が提示するこの世界観は彼の弁神論のプロジェクトとよく合致するのだろうか。最善世界の複数説という観点から彼の弁神論を検討するという課題は本稿では手付かずのまま残された。複数説がマルブランシュの弁神論の解釈に何か積極的な貢献を果たすということが示されたならば、それはより内実の伴った立場として、彼の哲学体系全

体の内に確固とした位置をもつことになるだろう。この点については今後の研究の進展に期待したい。

注

- 1) この立場は管見では哲学史研究においてほとんど論じられていないようであるが、現代の分析宗教学においては活発な議論の対象となっている。Cf. Klaas J. Kraay, Aylish Chantler & Kirk Lougheed, 'God and Possible Worlds,' *Oxford Bibliographies*, 2015, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0249.xml> とりわけその God's Choice if There are Multiple Best Worlds の項目を参照。
- 2) Tad M. Schmaltz, 'Malebranche and Leibniz on the Best of All Possible Worlds,' *The Southern Journal of Philosophy*, 48-1, pp. 28-48, 2010, pp.46-48
- 3) マルブランシュのテキストを引用する際は、*Œuvres complètes de Malebranche*, sous la direction d'A Robinet, Vrin, 1958-1966 の巻数と頁数を本文中に表記する。
- 4) フルティエールの辞書によれば「*gloire*」は「神の無限なる力能や偉大さがもつ壮麗さ」、あるいはこれが転じて、神の壮麗さに「賞賛 (*honneur*) を与えること」。なお「*honneur*」の項には「敬意を証し立てること」とある。マルブランシュが創造の動機としての「*gloire*」を論じる際、これを（神の素晴らしさに）「感嘆し」（神を）「讃える」といった動詞が名詞化されたものとして主に用いるので、ここでは「讃嘆」という訳を与えた。Cf. Antoine Furteière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690
- 5) Gouhier の表現に倣う。Cf. Henri Gouhier, *La philosophie religieuse de Malebranche*, Vrin, 1948, p. 16
- 6) 創造の決意の無差別性を確保しようとするマルブランシュの議論には反論の余地がありえ、実際幾人かの研究者は、マルブランシュ的な神の創造の決意は必然的にならざるをえないとする。この点に関してマルブランシュを擁護する試みとしては次の優れた邦語論文を参照されたい。奥村敏「マルブランシュの創造論（三）」愛知大学文学論叢第七〇輯、一～三一頁、一九八二年
- 7) Schmaltz, 'Malebranche and Leibniz on the Best,' p.46
- 8) G. W. Leibniz, *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, edited and translated by B. C. Look and D. Rutherford, Yale University Press, 2007, p. 212, 213
- 9) David Blumenfeld, 'Is the Best Possible World Possible?,' *The Philosophical Review*, 84-2, pp. 163-177, 1975, p. 173; David Blumenfeld, 'Perfection and Happiness in the Best Possible World,' in *The Cambridge Companion to Leibniz*, edited by N. Jolley, pp. 382-410, 1995, p. 396
- 10) 「完全性の度合が八である作品、つまり神的属性の特徴を八の度合で備えている作品は、神的属性を二の度合でしか表現しない手段によって産出されるならば、全体で神的属性を十の度合でしか表現しない。しかし完全性の度合が六でしかない作品、つまり神的属性を六の度合でしか表現しない作品は、神的属性を同じく六の度合で表現する手段によって産出されるならば、神的属性を十二の度合で表現する。したがってこれら二つの作品のうち一方を選択するとしたならば、神はより完全ではない方を

選ぶことであろう。なぜならより完全ではない方は、手段と一体になるや、神的属性の特徴をより備えることになるからである」(OCIX,1085)。

- 11) Moreau もまた同じ考えをマルブランシュに帰している。Cf. Denis Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Vrin, 1999, p.99
- 12) 可能世界からの最善世界の選択が数学的最適化問題として考えられうるということについて、現代の分析宗教哲学者による次の論考から示唆を得た。Lloyd Strickland, 'Determining the Best of All Possible Worlds,' *The Journal of Value Inquiry*, 39, pp. 37-47, 2005
- 13) 例えば $f(z) = 0.1z^5 + 2z$, $g(z) = -z^3$ とするとその和のグラフは本文の図のようになる。そして f と g の定義次第では正の方向に発散しない F であるとか、あるいは無限個の最適解をもつ F をも考えることができるだろう。

RÉSUMÉ

Malebranche et la pluralité des meilleurs mondes

Eiki TACHIBANA

Pour Malebranche, comme pour tous les philosophes de la tradition chrétienne, il y a une infinité de mondes possibles dans l'intellect divin, dont la volonté divine choisirait un au moment de la création afin de le concrétiser comme monde actuel. Déjà ici on est face au problème auquel nous nous attaquerons dans cet article: quel monde Dieu a-t-il choisi? Presque tous les spécialistes de Malebranche s'accordent à penser qu'il a été contraint d'élire le meilleur parmi les mondes possibles. Nous nous proposons, contrairement à cette interprétation majeure, de défendre une thèse selon laquelle le créateur aurait choisi un des plusieurs "meilleurs mondes" possibles, en examinant un texte portant sur une méthodologie des sciences naturelles qui déclare assez curieusement: « l'expérience physique est une sorte de révélation divine ». Certes, et très judicieusement, on pourrait objecter et douter de sa crédibilité: de toute façon, "la pluralité des meilleurs" est-elle une notion cohérente d'un point de vue malebranchiste? Pour y répondre, nous essaierons de reformuler le problème de choix divin comme un problème d'optimisation mathématique et d'écarter l'incohérence prétendue

デカルト「第二省察」における「*pronuntiatum*」としてのコギトについて ——ストア学派論理学における「*ἀξιωμα*; *axioma*」概念との対照による哲学的コギト解釈——

田村 歩

1. 問題の所在

以下の引用は、デカルト¹⁾がその著『省察』において、思惟する限りにおいて存在するところの私（以下「コギト」と表記）について最初に言及した箇所であり、本研究にとって最も重要となるテキストである。

「いま、誰か知らぬが、極めて有能で狡猾な欺き手がいて、策をこらし、常に私を欺いている。〔…〕だが私が自らを何ものであると考えているあいだは、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう。このようにして私は、すべてのことを存分に考え尽くしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私は在る、私は存在する」というこの「*pronuntiatum*」は、私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である、と」(Med., AT-VII, 25.)

ここではコギトが「私によって言表されるたびごとに〔…〕必然的に真である」と主張されているが、その真であることの必然性が「私によって言表されるたびごとに」という条件を満たすことで確保されるのはなぜか。本研究の目的は、デカルトが付した「言表される」ないし「捉えられる」と「たびごとに」という文言の意味を哲学的観点から把握することによって、コギトを哲学的に解釈することである。そしてそのためには、ここであえて訳出しなかったが、これらの文言が最終的に掛かる「*pronuntiatum*」という語に焦点を当て、この概念的規定について分析を行うことが不可欠であると考えられる。

これまでのデカルト研究史を顧みればただちに確認されることだが、この語は長らく「命題 [proposition (Eng./Fre.); Satz (Ger.)]」と訳されるのが常であった²⁾。しかしデカルトの全著作群を語彙論的分析の対象とするならば、「*pronuntiatum*」の「命題」との同一視は承認されえないと思われる。なぜなら、デカルトは「命題」という意味で「*propositio*」ないし「*enuntiatio*」という語を、『省察』以前から、しかも厳密にスコラ論理学の用法に則って使用しているからである。初期の著作『精神指導の諸規則』を参照しよう。

「ところで、直観が有するこれらの明証性と確実性とは、単に「*enuntiatio*」に対してのみではなく、どのような推理に対しても要求される。というのは、たとえば2と2の和は3と1の和に等しい、という結論があるとしたとき、単に2と2の和が4であること、3と1の和もまた

4であることだけが直観されるのではなく、加えて、これら二つの「*propositio*」から先の第三
〔の「*propositio*」〕が必然的に結論される、ということも直観されるべきであるから」(*Regulae*,
AT-X, 369.)

この短い文章の中で「*propositio*」と「*enuntiatio*」とが使い分けられているということは看過されるべきではない。スコラ論理学において、両者は〔主語・述語を備えた完全な文という〕同じ形式を有するが、しかしアンセルムスが「*propositio*」を三段論法の「大前提」——「小前提」は「*assumptio*」——の意味で用いている³⁾ように、またフォンセカが「〔三段論法の〕直接的な要素は、それによって三段論法を積み上げるところの「*propositio*」である」(*Institut.*, VI, 252.)と説明している——「*enuntiatio*」の定義はすでに第1巻でなされるのに対して、「*propositio*」の定義は第6巻の「三段論法の構成要素について」と題された9章で初めてなされる——ように、さらに、トマジウスが〔デカルトの死後間もなく刊行された〕『初学者のための論理学一問一答』において、「*propositio*」と「*enuntiatio*」とは互いに類義語であるが、前者は「三段論法の中に見出され」、後者は「三段論法の外に見出される」と説明している (Cf. *Erot. Log.*, 51.) ように、両者には用法上の区別が存在していたことが理解される。そしてデカルトにおいても、「*enuntiatio*」と「推理」とが並置され、「*propositio*」がこの「推理」の部分とみなされていることは明らかであるし、しかも、「三段論法」ということば自体は用いられていないがしかしこの「推理」は明らかに三段論法の形式 ($2 + 2 = 4, 3 + 1 = 4 \therefore 2 + 2 = 3 + 1$) を取っているのである。従ってこのテキストは、三段論法を構成するか否かで「*propositio*」と「*enuntiatio*」とが区別されうるといふ両者の伝統的な用法をデカルトが踏襲していたことを示唆するものであるといえよう。

さらにデカルトは、「*propositio*」を幾何学的論証の構成要素としても使用している。そのような論証の順序とは、『省察』「概要」によれば、「求められている命題について何かを結論するのに先立って、これが依拠しているところのすべて〔の前提〕を前以て書き知らせておく」というものであって、メルセンヌらから「事から全体を、貴方にはお手のもの幾何学的な様式によって、いわば一瞥して読者各位の心を満足させるよう」(*2ae Obj.*, AT-VII, 128.) 求められたデカルトは、「第二答弁」附録「神の存在および靈魂の身体からの区別を証明する、幾何学的様式で配列された諸根拠」においてその要請に答えるべく、「定義 [*definitiones*]」・「要請 [*postulata*]」・「公理すなわち共通見 [*axioma sive communes notiones*]」・「命題 [*propositio*]」・「証明 [*demonstratio*]」による論証を行った。そしてこの種の論証はもちろん総合的であり、「*propositio*」は、論理学においてと同様に幾何学においても、他の命題と関係づけられることによって真理値が与えられるものなのである。

以上の語彙論的分析⁴⁾から導出される要点は、デカルトは伝統的な論理学ないし幾何学に関するこれらの語の知識を有していたにも関わらず、そのうえであえてそれらを「第二省察」のコギトに対しては使用しなかった⁵⁾ということ、従って「*pronuntiatum*」を他の語に置換して理解すべきではない〔また「命題」という現代語が中世の「*propositio*」や「*enuntiatio*」を含意するならば、この訳語を使用すべきではない〕ということである。つまり、この語はそれ自体として扱われなければならないのだ。

ところが、ここでただちに困難が生じる。というのも、「*pronuntiatum*」という語はデカルトにおいて一度しか使用されていないからである。従って、必然的に他者の著作を参照する必要性が生じる。つまり、デカルト以前の哲学的著作、とりわけ彼が学院時代に接触した〔あるいはその可能性が高い〕スコラの文献における用例から、その概念規定を分析し、それがデカルトの文脈に合致しうるかを検討することが先決課題となる。

2. スコラにおける「*pronuntiatum*」の用例と用法

スアレス、フォンセカ、コインブラ註釈者たちの諸著作において、この語の用例がいくつか確認される。ここでは原文の表記も重要となるため、ラテン語のまま引用しよう。

Hujus loci sex sunt maxime seu communia pronuntiata.

Quidquid convenit definitioni, convenit Definitio.

Quidquid non convenit Definitioni, nec Definito.

[...]

(*Institut.*, 354.)

Pronuntiatis tradit Alistoteles.

Quod in uno Similium valet, valet in caeteris.

Quod non valet in uno nec in caeteris.

(*Ibid.*, VII, 404.)

Pronuntiatum hoc, *Impossibile est idé simul esse, & non esse, est principiú simpliciter [...]*

(*Comment. Metaph.*¹, IV, 351.)

Potest igitur hoc uno Pronuntiato doceri.

Si id quod minus verisimile est, verum est, & id etiam erit, quod magis verisimile videtur.

(*Comment. Metaph.*¹, 409.)

Accedit illud Alistotelis pronuntiatum in Praedicamentis, cap. de Relatione [...]

(*Ibid.*, V, 827.)

[...] juxta commune illud Philosophorum pronuntiatum, *A potentia & objecto paritur notitia [...]*

(*Ibid.*, V, 1029.)

Et quoad hoc verum habet in illa pronuntiatum illud: *Causa in actu simul est cum effectus in actu.*

(*Metaph. Disput.*, XXVI, sec. II, 577.)

Et hoc sensu verum habere potest in hac causa aliud pronuntiatum Aristotelis: *Causa in potentia non est*

necessario simul cum effectu, sed potest esse prior [...]

(*Ibid.*)

Sit igitur secundum pronuntiatum. Alteratio comparata cum latiore ratione mobilis, secundum utramlibet illarum duarum notionū, imperfectior est quā latior. Hujusce pronuntiatum veritas inde suadetur, [...]

(*Coll. Coninb.*, 1, 41-42.)

これらの用例から判明するのは、「*pronuntiatum*」と呼ばれている文言が、過去の哲学者たち（引用箇所のはアリストテレスや十字架のヨハネ）からの引用であるか、あるいは重要なものとしてイタリック体で強調されるべき標準的主張であるということだ——たとえば第三の引用箇所における、アリストテレスから借用されたイタリック体の文言は、明らかに「公理」に属する知（＝矛盾律）であるが、「*axioma*」ではなく「*pronuntiatum*」と呼ばれている。それは、「同時に在りかつ在らぬということはありません」という文が、ここでは実際に公理として機能しているのではなく、アリストテレスの主張として単に紹介・注解されているにすぎないからである。これは他の用例についても合致することであり、「*pronuntiatum*」と呼ばれている文言は、「*propositio*」および「*enuntiatio*」と同じ形式（＝完全な文）をもってはいるが、これらとは違って実際に何かしらの論証を構成しているのではない。つまり、一方である主張が実際に論証を構成する場合、それは「*propositio*」や「*enuntiatio*」や「*axioma*」と呼ばれ、他方でそれが単に紹介・注解されるという場合、「*pronuntiatum*」と呼ばれるのである。そしてこの語は、最後の〔コインブラ註釈書の〕用例において「*hujusce pronuntiatum*」という名詞が「第二にいわれる〔*secundum pronuntiatum*〕（be said secondly）」ことの内容を指していることから解るように、〈～によって／一般的にいわれていること〉という非専門的な意味で用いられているのであって、固有の学術的用法をもってはいないと考えられる。なお以上の論点は、この語が散見されるのは〔トマス『神学大全』、ボエティウス『命題論』註解、オッカム『大論理学』といった〕専門的学術書においてではなく、教育的目的をもつ〔フォンセカやコインブラの〕註解書においてである、というテクニカルな事実によっても正当化されるであろう。

しかし「*pronuntiatum*」のこのような用法はデカルトの「第二省察」に合致しない。なぜなら、「私は在る、私は存在する」ということは、広く承認された標準的主張でも、また〔デカルト本人のものを含む〕他の著作からの引用でもない（『省察』原本では、AT版と異なり、「私は在る、私は存在する〔*Ego sum, ego existo*〕」の記述はイタリックではない）し、また『省察』という著作は何らかの主張の紹介・注解を目的としたものではないからだ。さらに、デカルトのコギトは、「私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である」といわれているように、主体がある文を理解し発話することで、その内容が真となるような（J.-L. MARIONによれば、発話される限りにおいて存在を産出するような）言明であるが、先の用例をみる限り、スコラの用法では発話の現実的な遂行に重きが置かれてはいないのである。

従って、デカルトの「*pronuntiatum*」を如何に理解すべきかについての端緒をスコラの著作のうちに見出すことはできないといえる。そこで残された選択肢は、スコラ以前の思想との関連を探

ることである。そしてこのような方法の妥当性は、デカルトがほぼ確実に読んでいた⁶キケロ『トウスクルム荘対談集』によって示されるだろう。

「あらゆる「*pronuntiatum*」——この語は、今のところギリシャ語の「*ἀξιωμα*」を訳そうとして私の頭に浮かんだもので、もっとよいものがあれば後で別の語を使うであろう——というものには、真か偽しかないのである」（*Tusc. Disput.*, I, 376.）

このテキストから、「*pronuntiatum*」という語は、「*ἀξιωμα*」というギリシャ語の訳語として導入されたものであることが解る。ここで重要となるのは、「*pronuntiatum*」が、「真か偽である」といわれているように、証明不可能かつ必然的に真であるところのペリパトス学派の「*ἀξιωμα*」ではなくストア学派の「*ἀξιωμα*」を指しているということ——もしもこれがペリパトス的「*ἀξιωμα*」すなわち「公理」を指しているのだとすれば、「真か偽」ではありえない——であり、そしてこれは、後述のように、「それ自体で完全であり、それ自体における限りで表明されるレクトン」である。もっとも、キケロが「*pronuntiatum*」や「*enuntiatio*」と訳出したこのストア的「*ἀξιωμα*」概念は、アリストテレスの権威およびストア学派論理学に関する一次資料の散逸という状況によって、中世においては主題的に論じられることがほとんどなかったといってよい。事実、「*ἀξιωμα*」のラテン語転写である「*axioma*」は一般的に「公理」というペリパトス的用法で用いられており、デカルトも「*axioma*」を「公理すなわち共通知見」（*2ae Resp.*, AT-VII, 164; *P.Ph.*, AT-VIII, 23.）の意味で用いていたのであるし、また、ストア的「*ἀξιωμα*」を訳出しようとしたキケロ（『運命について』）もペリパトス的「*ἀπόφανσις*」を訳出しようとしたポエティウス（『命題論』註解）も共に「*enuntiatio*」という訳語を使用した⁷が、中世で標準的となっていたのはポエティウスによる「*enuntiatio* = *ἀπόφανσις*」だったのである⁷。

しかし論者の見解では、ストア的「*ἀξιωμα*」の概念的特徴はデカルトのコギトのうちにも明確に認められる。しかも、この語がはじめてラテン語に翻訳されたのがデカルトにとって馴染みの深かったキケロの著作（『トウスクルム荘対談集』・『アカデミカ』）であるし、また17世紀には、ストア学派論理学に関する詳細な解説がみられるセクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』（ラテン語版）が広範に流布したのである。これらの事実を鑑みれば、デカルト的「*pronuntiatum*」をストア的「*ἀξιωμα*」に関連づけて解釈する試みには一定の妥当性があるといえるだろう。以下では、デカルトのコギトとストア的「*ἀξιωμα*」との概念的類似性について分析していく。

3. ストア的「*ἀξιωμα*」とデカルト的「*pronuntiatum*」との概念的類似性について

前節ですでに指摘したように、「*pronuntiatum*」という語はストア的「*ἀξιωμα*」（以下「*ἀξιωμα*」という場合、ストア学派のそれを意味する）の訳語としてキケロによって導入されたものであり、彼はこれを「真か偽である」ところのものであると説明している。もっともこれだけでは先の「*propositio*」や「*enuntiatio*」とは区別されえないが、しかし当書の数ヶ月前に執筆された『アカデミカ』では次のように述べられている。

「論理学の基礎は、何であれ表明されたもの [*quidquid enuntietur*] ——これを彼ら（＝ギリシヤ人）は「*ἀξίωμα*」と呼んでいるが、それはつまり発話されたもの [*effatum*] である——は真か偽である、ということだ」（*Acad.*, II, 68.）

このテキストによれば、「*ἀξίωμα*」とは、『トウスクルム荘対談集』での説明と同様に「真か偽である」ところのものであるが、しかし一体何が「真か偽である」のかといえば、それは「表明されたもの」なのである。また、3世紀のセクストス・エンペイリコスもその著『ピュロン主義哲学の概要』において、ケケロ同様にストア学派論理学に言及しており、「*ἀξίωμα*」について次のように記述している（以下の引用はラテン語版）。

「そして「*axioma/pronuntiatum*」とは [...] それ自体で完全であり、それ自体における限りで表明されうる [*pronuntiabile/enuntiabile*] レクトン [*λεκτόν/dictum*] であるといわれている」（*Pyrrh. Hyp.* [1621], II, 73/*Pyrrh. Instit.* [1787], II, 90.）

このようにセクストスによれば、「*ἀξίωμα*」とは「レクトン [*λεκτόν*]」、すなわち〈語られうるもの〉の一種であって、その〈語られうるもの〉のうちで「それ自体で完全であり、それ自体における限りで表明されうる」ものが「*ἀξίωμα*」なのである。そして、ケケロやセクストスの著作における「表明／発話されたもの [*quidquid enuntietur/effatum*]」ないし「レクトン（語られうるもの）」であるという説明は、「*ἀξίωμα*」の性質を極めてよく表している。というのも、「表明されたもの」である以上、それは、それを表明する者および表明される時間ないし状況との関係が考慮される必要があるが、これらとの関係性が常に考慮されるという点がまさに「*ἀξίωμα*」の特徴であるからだ。この概念を、3世紀のアレクサンドロス（アプロディシアスの）による『アリストテレス「分析論前書」註解』——これは1521年に *In Priora Analytica Aristotelis Commentaria* というタイトルで出版されている。これをデカルトが読んだことを実証するテキスト的根拠はないが、フォンセカの注釈書の索引に彼の名前が記載されており、ここでは「*ἀξίωμα*」概念を明確にするために参照する。この作業によって、ストア的「*ἀξίωμα*」とデカルト的「*pronuntiatum*」との概念的類似性を説得的に論証することが可能となるであろう——およびストア学派論理学に関する先行研究をたよりに明確化したい。

「*ἀξίωμα*」の第一の特徴として、その真理値は一時的な性質にすぎない、すなわち、その真理値は時間ないし状況によって変化する、ということが挙げられる。たとえば「ディオンは〔今〕生きているならば、ディオンは〔これから〕生きるであろう」という「*ἀξίωμα*」は、ディオンの生きているときに発せられたとしても、ディオンが健全である場合と瀕死である場合とでは真理値が変化するのであり、時間ないし状況によっては前件が真であっても後件は偽になりうるといわれる⁸⁾。また「ディオンは散歩する」という「*ἀξίωμα*」は、ディオンが今現在散歩しているということに関係しているものであり、もしこの「*ἀξίωμα*」が翌日に発せられれば、これはディオンがそのとき（＝翌日）散歩しているということに関係することとなるのである。オックスフォード大学教授 S.

BOBZIEN は、「*ἀξιωμα*」のこのような特徴に鑑み、当学派論理学において「「ディオンは散歩する」は真である」のようにいわれるとき、これは「「～」は今現在真である」という意味で理解されなければならないと指摘している⁹⁾。またなぜこのように「*ἀξιωμα*」の真理値が、その発せられる時間ないし状況によって変化するのかといえば、当学派論理学において「*ἀξιωμα*」が現実的かつ個別的な事態を描写するためのものとみなされていたからであり、そしてこの点において、主語と述語との概念的結合を抽象的に問うペリパトスの命題 [πρότασις] とは異なる——このことは、「ディオンは散歩している」、「晴れである」、「この男は死んでいる」といった「*ἀξιωμα*」の具体例からも理解されるであろう——のである。

第二の特徴として、ある種の「*ἀξιωμα*」は特定の時点で、偽になるのではなく消滅するということが挙げられる。たとえば「ディオンは死んでいる」と「この男は死んでいる」（「この男」はディオンを指示する）という二つの「*ἀξιωμα*」が同時に発せられる場合、前者は真となりうるが、後者はなりえないとされる。なぜなら、ディオンの生前には両者はともに偽であっても、前者の「ディオオン」という語は、常に表示可能であるところの個的質を表すので、ディオンの死後にはその真理値が偽から真へと変更されるだけであるが、後者の「この」という語によってその場その場で表示されるものは、状況が変化すれば〔同一のものとしては〕表示されえないので、ディオンの死後には後者の「*ἀξιωμα*」は「破壊される [φθειρεσθαι]」のであり、その場合もはや真偽の問題は生じないからである¹⁰⁾。

さて以上を踏まえたうえで本稿が最も強調したい点は、この「*ἀξιωμα*」の二つの特徴が、「*pronuntiatum*」としてのコギトのうちにも明白に見出されるということである。第一に、コギトの真理性は現在、すなわちそれが言表されるその時点と不可分であるということ——デカルトが方法的懐疑の末に結論づけたのは、「私は在る、私は存在する」というこの「*pronuntiatum*」は、必然的に真である」ではなく、「私は在る、私は存在する」というこの「*pronuntiatum*」は、私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である」であったことに注意しよう。つまりデカルトは、この「*pronuntiatum*」を無条件で真と結論づけたのではなく、「私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに」という時間的な制約を課したのであって、これが真となるためにはこの制約が満たされなければならないのである。しかしながら、「私によって言表されるたびごとに〔…〕必然的に真」であるからといって、私がそれを現実的に言表しなければならないということは論理的に帰結しないのであるから、この制約それ自体は、私がそのような行為（＝言表する／精神で捉える）を遂行するところの実際の時点を何ら特定してはいない（このことは、たとえ「私は歩く、ゆえに私は存在する」という推論が真であったとしても、だからといってそれは私が現実的に歩いていることを含意していないということと同じである）。それは、私が現実的に言表することではじめて特定されるのである。そしてこの「*pronuntiatum*」は、まさに私が実際にそれを言表するところの時点が特定されている場合においてのみ真たりうる。換言すれば、この「*pronuntiatum*」が真となるのは、私が現実的にこれを言表しているまさにその時点のみなのであり、従って、これが「真である」といわれるとき、それは「*ἀξιωμα*」と同様に「今現在真である」という意味で理解されるべきである。そしてこのような

解釈は、コギトを「特殊なものの認識 [*particularium cognitione*]」(2ae Resp., AT-VII, 141.) とみなす「第二答弁」の主張にも対応しうるのであろう。

第二に、さらに、「私は在る、私は存在する」という「*pronuntiatum*」は、「*ἀξιωμα*」と同様にある時点で生成し、またある時点で消滅すると考えられるということ——生成する時点とはまさに「私によって言表される […]」という時点であり、他の何者でもなくこの〈私〉によって発せられて初めてこの「*pronuntiatum*」は成立する。ではこの制約から外れた場合はどうなるのか。〈私〉によって言表される／精神によって捉えられるならば、[その時に限って] 真である〉の真を取ると〈私〉によって言表されない／精神によって捉えられないならば、真でない〉となる¹¹。しかしこの場合の〈真でない〉というのは、〈偽である〉ということではなく、真偽がもはや問われえないということであると考えられる。というのも、「私は在る、私は存在する」という「*pronuntiatum*」が生じるのは「私によって言表されるたびごとに […]」であるのだから、この制約から外れた時点で、この「*pronuntiatum*」はそもそも生じていないということになるのであって、もはや真でも偽でもありえないからだ。しかし仮にこの「*pronuntiatum*」が偽であるということが私に知られているとすれば、そこには実在的不整合が生じていることになり、この「*pronuntiatum*」が偽であるということが偽であるということになるだろう。従ってこれは、「私によって言表されるたびごとに […]」真であるか、もしくはそもそも存在していないか（いまだ生じていないか、すでに消滅しているか）のいずれかなのである。そしてこのことは、〈私〉という語の使用に依拠していると考えられる。すなわち、〈この〉といった指示詞をもつ名詞や指示代名詞を主語とする「*ἀξιωμα*」がその発せられる状況の変化によって消滅しうるように、〈私〉を主語とするコギトも、状況の変化、すなわち「私によって言表」されなくなることによって消滅する——繰り返すが、これは決して偽になるということではない——のである。しかも、一見すると、「この男（＝ディオンは死んでいる）」という「*ἀξιωμα*」の消滅はディオンの指示対象の不在に起因し、「私は在る、私は存在する」という「*pronuntiatum*」の消滅は「言表」という行為の不在に起因するという点で両者は異なると思われるものの、しかしながら、「私は在る、私は存在する——これは確実である。だが、どれだけのあいだか。もちろん、私が思惟するあいだである。なぜなら、もし私が思惟することを一切やめてしまえば、おそらくその瞬間に私は存在することを完全にやめるということになるから」(Med., AT-VII, 27.) という主張に鑑み、「言表」を「思惟」の様態と捉えるならば、私による言表行為の不在は、同時に〈私〉という指示対象の不在でもあり得ると考えられるのであって、従ってデカルト的「*pronuntiatum*」はやはり「*ἀξιωμα*」の第二の特徴をも備えているといえるだろう。また補足すると、この「*pronuntiatum*」が言表されずに存在していないということは、これが偽である、またはそう思われるということではなく、そもそも真偽判断の対象外であるということなのだから、〈少しでも疑わしいものは偽とする〉というデカルトの方針に反することもありえないのである。

4. 結語

これまでの分析および考察を総括すれば、デカルト的「*pronuntiatum*」は、伝統的なスコラ論理学における「*propositio/enuntiatio*」概念よりはむしろ、ストア学派論理学における「*ἀξιωμα*」概念に

類似したものであったと結論づけることができる。もっとも、当学派論理学に関する書物のうちでデカルトが実際に触れたものをすべて特定することは現状不可能であるし、また彼が自身の「*pronuntiatum*」を「*ἀξιωμα*」と重ね合わせていたということを実証するテキスト的根拠もない。しかしながら、その「*ἀξιωμα*」の解説がなされている諸著作へのデカルトの接触可能性、および、本稿が分析したデカルト的「*pronuntiatum*」とストア的「*ἀξιωμα*」との概念的類似性という状況証拠に鑑みれば、「第二省察」におけるコギトをこの「*ἀξιωμα*」と関連させて解釈することは可能であると思われる。さらにいえば、仮に「*pronuntiatum*」という語の採択にあたって「*ἀξιωμα*」概念がデカルトの念頭になく、単に用語が借用されただけであったとしても、そのことは本稿の研究成果を棄損するものではない。なぜなら、彼が「第二省察」で伝統的な学術用語である「*propositio/enuntiatio*」を使用しなかったことは事実なのであり、それとは異なった系統に属する概念である「*ἀξιωμα*」の特徴を明確にし、それとコギトとの概念的類似性を分析することによって、コギトにおける従来のスコラ論理学の用語では換言されえない側面、および先行研究では注目されてこなかった側面を抽出することが可能となったからである。

では本研究の成果を踏まえたうえで、今後如何なる哲学的問題に関する議論を展開することが可能となるのか。それは、デカルトの自然学ではなく形而上学における「経験」の重要性に関する議論である——本研究結果に基けば、「*pronuntiatum*」としてのコギトは、その発せられる現在時点に真理性が拘束されるストア的「*ἀξιωμα*」と同様、現実的に「私によって言表される」というその現在時点においてのみ真となる。すなわち、「たびごとに」という制約は、G. Rorty-Lewisのいう「非時間的な必然性」¹²⁾ではなく、コギトの言表ないし精神的把握の現実的遂行によって特定された時点を表しているのだ。そしてこのような行為の現実的遂行の重要性は、「経験」の問題として読み換えられると思われる。一般的に「経験」の対象は「現実的に生起している事態」であり（ある事態を命題として知解することは、それが現実的に生起していることを必ずしも必要としないという点で、「経験」とは異なる）、また、何かが現実的に生起しているということは、生起しているところの状況や時間といったそれを取り巻く環境が特定されうる状態にある——ある事態が生起したところの、あるいは生起しているところの時間や状況が特定されえないということは、それが実際には生起していなかったことを意味する——ことだといえるだろう。であるとすれば、没時間的であるところの一般的な「命題」とは異なり、「私によって言表されるたびごとに」という特定の時点を含む、現実的かつ個別的な事態を描写するものであるがゆえにその真理性が現在時点から分離されえないストア的「*ἀξιωμα*」の概念的特徴を共有する「*pronuntiatum*」としてのコギトは、ある種の「経験」の対象でありうると思われる。もっとも、デカルト形而上学における「経験」の概念的規定については詳細な議論が必要であるが、しかし、彼がコギトの知の獲得にさいして「経験」を必要としていたことは、「彼は自らの存在を、[...] 自らが存在するのでない限り思惟することはありえないと経験することから学び知る」(2ae Resp., AT-VII, 140.) や「もとより私は、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というように、私自身のうちで経験するものにだけ私は注意を向けるのである」(Ent. Burm., AT-V, 147.)、「これらのもの(=存在、思惟、懷疑)はそれ自体によってでしか知られえず、それらについては、私たち自身の経験や、各人がこれらを検討するときに自らのう

ちで経験するところの意識、すなわち内的証言によってでなければ納得することができない」(R.V., AT-X, 524.) という言述から明白であるし、またD. KAMBOUCHNERが強調するように、自らの思惟と存在との連関を「思惟するためには存在しなければならぬ」といった一般的形式に依拠することなく覚知させるのは、このような「経験」に他ならないのである¹³⁾。そして本研究は、コギトの「私によって言表されるたびごとに […]」という制約に着目し、その発せられる状況および時間から不可分であるストア的「*ἀξίωμα*」との概念的類似性を指摘したことで、コギトの解釈史に新たな視点を導入することだけでなく、デカルトの〈経験の使用〉に関する研究の発展の一助として資することにも、いくらか成功しているものと思われる。

註

- 1) 一次文献の引用については、慣例的略号、巻数(ローマ数字)、頁数(アラビア数字)の順で示す。デカルトのものは、René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, eds. Ch. ADAM et P. TANNERY, nouvelle présentation, 11 vols. (Paris: J. Vrin, 1964-1974) に依拠し、巻数の前に AT の略号を示す。またデカルト以外の一次文献はガリカ(Gallica)ないしミュンヘン・デジタル化センター(Münchener DigitalisierungsZentrum)のサイト上に公開されている電子版に依拠し、略号と書誌情報は以下のとおりとする。
Acad. = CICERO, *Academica*, in *Marci Tullii Ciceronis de Philosophia* (1546). / *Coll. Coninb.* = Colégio das Artes, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*, [...] (1600). / *Comment. Metaph.*^I = FONSECA, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, I (1599). / *Comment. Metaph.*^{II} = FONSECA, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, II (1599). / *De Inv.* = CICERO, *De Inventione*, in *M. Tullii Ciceronis Opera* (1537). / *Erot. Log.* = THOMASIIUS, *Erotemata Logica pro Incipientibus* (1692). / *Institut.* = FONSECA, *Institutiones Dialecticae: Libro Octo* (1567). / *Metaph. Disput.* = SUÁREZ, *Metaphysicarum Disputationum* (1614). / *Pyrrh. Hyp.* = SEXTUS, *Sexti Empirici Opera Quae Extant*, trans. H. ESTIENNE (1621). / *Pyrrh. Instit.* = SEXTUS, *Sexti Empirici Opera Graece et Latine*, trans. J. A. FABRICIUS (1718). / *Tusc. Disput.* = CICERO, *Tusculanae Disputationes*, in *Marci Tullii Ciceronis de Philosophia* (1546).
- 2) リュイヌ公らによる仏語版『省察』においても「*pronuntiatum*」の訳語が「*proposition*」(*Meditations*, AT-IX, 19.) となっており、当該箇所に関して多くの英訳(*The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, trans. J. COTTINGHAM (Cambridge: C.U.P., 1984); *Meditations on First Philosophy*, trans. M. MORIARTY (Oxford: O.U.P., 2008).) や 独訳(*Meditationen über die Erste Philosophie*, übers. Ä. BUCHENAU (Leipzig: F. Meiner, 1915); *Meditationes de Prima Philosophia: Lateinisch-Deutsch*, übers. C. WOHLERS (Hamburg: F. Meiner, 2008).) はこの仏語版『省察』を参照したものと思われる。一方で、この語を「命題」と訳さない翻訳としては cf. *Méditations métaphysiques*, trans. M. BEYSSADE (Paris: Librairie Générale Française, 1990); *Meditations, Objections, and Replies*, trans. Roger AREW, et al. (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Inc., 2006).
- 3) Cf. J. J. E. GRACIA, "Propositions as Premises of Syllogisms in Medieval Logic," in *Notre Dame Journal of Formal Logic* 16, no. 4 (1975): 546.
- 4) この分析は、田村 歩「コギトの哲学的解釈のための語彙論的調査および予備的考察——デカルト「第

二省察」における「*pronuntiatum*」の訳語を巡る問題」（『哲学論集』、上智大学哲学会、46号、2017年、113-127頁）に基づく。

- 5) 『省察』以外ではコギトが「*propositio*; proposition」と呼ばれる箇所があるが、しかしこのテクニカルな事実、「第二省察」のコギトを「命題」とはみなせないという本稿の主張を補強するものである。なぜなら、「命題」としてのコギトには「思惟するものが存在しないということはない」や「思惟するためには存在しなければならない」という一般的知見が付されているのであって、そこで「*propositio*; proposition」の用法は、他の命題との関係によって真値が決定されるという従来の用法とたしかに一致しているからである。
- 6) デカルトにおけるキケロの影響については cf. Deborah BROWN, "Descartes and Content Skepticism," in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. K. DETLEFSEN (Cambridge: C.U.P., 2013), 25-42; Stephen MENN, *Descartes and Augustine* (Cambridge: C.U.P., 2002), chap. 5, sec. B.
- 7) Cf. Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols. (Bâsel: Schwabe Verlag, 1999), 1509-1510.
- 8) Cf. ALEXANDROS [Aphrodisiensis], *Alexandri In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, ed. M. WALLIES (Berlin: Reimer, 1883), 177-178.
- 9) Cf. Susanne BOBZIEN, "Stoic Logic," in *The Cambridge Companion to Stoic Philosophy* (Cambridge: C.U.P., 2003), 87.
- 10) Cf. ALEXANDROS [Aphrodisiensis], *op. cit.*, 177-178; Susanne BOBZIEN, *op. cit.*, 90; William KNEALE and Martha KNEALE, *The Development of Logic* (Oxford: O.U.P., 1962), 153-155.
- 11) もっとも、論理的にはある命題の裏が真とは限らない。しかし、「もし私が思惟することを完全にやめるならば、おそらくその瞬間に私は存在することをまったくやめることになるだろう」（*Med.*, AT-VII, 27.）という言述に従えば、この裏は、デカルトの体系においては真であるといえる。
- 12) Cf. Geneviève RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, vol. 2 (Paris: J. Vrin, 1971), 251-252.
- 13) Cf. Denis KAMBOUCINER, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), 66.

Le *Cogito* comme le « *pronuntiatum* » chez Descartes : en comparaison avec le concept stoïcien : « ἀξίωμα »

Ayumu TAMURA

Descartes affirme : « [...] enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition [*pronuntiatum*] : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » (*Meditations*, AT-IX, 19). En cet article, j'essaie d'interpréter le *Cogito* de Descartes en remarquant ce terme : « *pronuntiatum* ». Plus concrètement, je montre que le « *pronuntiatum* » dans la Seconde Meditation signifie l'« ἀξίωμα; axiomata » stoïcien, en faisant référence aux textes de la logique stoïcienne, les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus et les *Commentaires sur les 'Premiers Analytiques' d'Aristote* d'Alexandre d'Aphrodise.

メルロ＝ポンティにおける知覚経験の未規定性

田村 正資

1. はじめに

私たちの目の前にある対象——たとえば、テーブルの上に置かれたプラスチック製の赤いコップ——は三次元的な奥行きを持つ立体として経験されている。知覚経験を現象学的に反省するとき、この事実にはほとんど疑う余地がないように思われる。奥行きを持つもの、すなわち、いまここにいる私たちからは見えない背面を持つものとして、対象は経験されている。私たちは、目の前の赤いコップを手にとろうとすると、なんら起伏のない平らな壁に手を当てるときのように掌を垂直に立てたりはしない。多くの人が、自分の視点からは見えないコップの背面に沿わせるように、指を丸めて手をのばすだろう。このとき、コップは壁に描かれた平面的な絵としてではなく、背面を持つ対象として「見られ」、経験されている¹⁾。しかし、私がいまコップを見ているパースペクティブからは、当然ながらコップの背面は「見えない」。だとすれば、その背面はどのように経験されているのだろうか。

このような問いへの解決としてメルロ＝ポンティに帰属される説明のひとつに、知覚経験の「未規定性」に訴える議論がある。背面を持つものとして対象が経験されるというのは、言い換えれば、別の視点から見たときには別の側面を現すものとして対象が経験されている、ということでもある。メルロ＝ポンティは、対象が別の視点からも見られるものであることを、いま私が知覚している対象の周囲に拡がり、その背景をなす「未規定なもの」が保証するのだと述べている。ある視覚経験のうちで、周縁的な諸対象についての視覚は、私が中心にある対象をじっと見据えている限りは後景に退いてぼやけている。それゆえ、周縁的なものについての視覚は、知覚経験のうちに含まれてはいるものの、はっきりとした内容を持たない。しかし、この「未規定なもの」は単に内容を持たない部分として度外視してよいものではなく、知覚経験というゲシュタルトを構成し、対象に恒常性と奥行きをもたらす役割を担っている。

本論では、メルロ＝ポンティにおける知覚経験の未規定性について論じる。上述のような未規定性の概念は、知覚対象が諸々のパースペクティブを貫いて保持する同一性を議論する際に登場する。それは、知覚対象と対象の見え方とを区別するために導入されている。知覚経験の未規定な内容は対象の見え方に影響を及ぼしており、その見え方のうちで、私の知覚経験から独立した対象が提示される。メルロ＝ポンティは、このような議論をライプニッツ的な立場の批判から始めている（第二節）。Kelly (2004)はメルロ＝ポンティが論じたこの未規定性を「知覚の規範性」として定式化した（第三節）。しかし、Kellyが定式化したメルロ＝ポンティの議論には、彼がライプニッツ的な立場を批判する際に指摘したものと同型の問題が見出される。そこで、Kellyの導入した「強い規範性」に批判を加えながら、メルロ＝ポンティのテキストを再解釈する（第四節）。そのとき私た

ちは、メルロ＝ポンティによる知覚の「強い規範性」からの譲歩を見出すことができる。「規範性」は個別の経験に対して一方的な影響関係にあるのではなく、「未規定性」によって結びつけられた個別の経験によって絶えざる干渉を受けながら作り変えられる「弱い規範性」でなくてはならないのである。

2. ライブニッツの「実測図」に対するメルロ＝ポンティの批判

メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』の「身体」と題された章の冒頭で、知覚経験における「現れ」と「対象そのもの」についてのある種の区別を批判している。

われわれの知覚は対象に到達する。そして対象は、ひとたび構成されると、われわれがそれについて持つ、あるいは持つことができるであろういっさいの経験の根拠として現れる。たとえば私は隣の家をある角度から眺める。ひとはそれをセーヌ川の右岸から別の仕方で見ただろうし、家の内部から、さらに飛行機から、それぞれ別様に眺めるだろう。家そのものは、これらの現れのいずれでもない。ライブニッツが言ったように、それはこれらのパースペクティブの、そしてあらゆる可能なパースペクティブの実測図である。つまりそこからこれらのパースペクティブのすべてが導出される、それ自身はパースペクティブを伴わない起点であり、どこから見られない家である。(PP, 81)

知覚経験において、私たちは家という対象そのものに到達する。しかしながら、あちらから見られた家も「この家」であり、こちらから見られた家も「この家」である。したがって、私が知覚する家そのものは、私がいま持っている家の「現れ」とは同一視されない。それは同じ家についてのどの現れとも異なっているが、それらの現れを伴うほとんどの経験において、私は当の家そのものを見ている、ということが支持されている。

そこである人々は、私たちの諸々のパースペクティブ的な経験がそこから導き出されてくる根拠としての家そのもの、つまり知覚対象を規定しようとする。たとえば、玄関口であるとか、庭に面した窓側といった、あらゆるパースペクティブ的な現れがそこから導出される理念的な家を、当の家についてのあらゆる現れの背後に想定するのである。だが、そうした主張をする人々に対して、メルロ＝ポンティは次のような疑問を向ける。

だが、これらの言葉は何を意味しているのだろうか。[...] 家そのものはどこから見られないというのは、家が見られえないものだという事と同じではないだろうか。(PP, 81)

「実測図」としての家そのものは、私たちが実際に見ることができるものではない。だとすれば、この「どこから見られない家」に私たちが知覚によって到達しているということを私たちが理解することは不可能である。

メルロ＝ポンティがライブニッツを引いて批判する実測図というのは、私たちが実際に持つ個々の現れに対して上位にあり、それらを束ねる理念である。この上位の理念のもとに束ねられることによって、個々の現れはある対象についてのものであると保証される。実測図はこのような仕方での経験の根拠をなすと考えられている(cf. PP, 83-85)。しかし、いま私が持っている経験のうちに直接現れていないもの、かつ、私が実際に見ることができないものを根拠として私たちの経験を理解

することは困難であるとメルロ＝ポンティは指摘している。

上述の批判をまとめれば、次のようになる。私たちの知覚経験において、具体的な現れに還元しえない対象が経験されているという直観を理解しようと試みるときに、私たちが持つ一連の現れが総合されうる根拠としてすべての現れがそこから導き出されるような、それでいて、いかなるパースペクティブにも現出しない理念的な対象を想定することはできない。

だがしかし、私たちが知覚経験において対象そのものに到達しているという直観をメルロ＝ポンティが手放すことはない。

しかしながら、私が私の眼で家を見るというとき、もちろん私は何か論争の余地のあることを述べているのではない。[…] 見るということがある場所から行われ、しかもそのパースペクティブのなかに閉じ込められないということが、いかにして可能であるかを理解しなくてはならないのである。(PP, 81)

パースペクティブな制約のなかで対象そのものを見るという事態はいかにして理解可能なのか。これが、メルロ＝ポンティの問いかけである。この問いかけに対してメルロ＝ポンティ自身が与える説明はどのようなものであるのか。メルロ＝ポンティにおける知覚の「規範性」というトポスを切り開いた、Kelly (2004)の画期的な解釈を手引きとして、次節で検討する。

3. 知覚を動機付ける「あらゆるところからの眺め」としての「規範性」

「見る」ことが、その都度特定のパースペクティブに制約されていながらも、特定のパースペクティブへの「現れ」には還元することのできない対象を捉える経験であること、それはいかにして理解可能なのか。フッサールやメルロ＝ポンティは、「背面を持つ対象」の経験の問題としてこの課題を捉えなおしている。背面とは、いまこの場所から見ている私に対しては現れていない対象の側面のことである。率直に言って、私には対象の背面は見えない。しかし、私が見ているこの対象は「私からは見えていない背面を持つもの」として経験されている。本節では、「背面を持つ対象」の現象学から出発して、対象の知覚経験の特徴を説明しようとするメルロ＝ポンティの議論を、Kelly (2004)の解釈に基づきながら検討する。

Kelly も比較のために述べているが、フッサールは対象の背面を「未規定的なもの」と捉えていた(cf. Husserl (1973))。すなわち、知覚によって到達される対象は、私の知覚経験によっては未だ規定されていない側面を持つものとして経験されているのである。フッサールの考えでは、対象ははまだ感覚的に「充実されていない」背面を持つものとして経験されている。背面はこのとき、私たちの作用のうちで仮定される、と考えられている。

それに対して、メルロ＝ポンティにおける「未規定なもの」は性格が異なる。彼は対象の背面ではなく、対象を囲む視野を「未規定なもの」と捉えた。そのうえで彼は、対象の経験を説明するためには「未規定なものを積極的な現象と認めなければならない」(PP, 12)と考えるのである。そこから彼は、背面を持つ対象の経験を、対象と対象を取り囲む「未規定な」領域との関係から説明しようとする。そのアイデアは次のように展開される。

私がひとつの対象を見ることができるのは、諸々の対象がひとつのシステムないしひとつの世

界をかたちづくり、その各々がおのれのまわりに、その隠れた相の観察者として、またこれらの相の持続性の保証として、ほかの諸対象を配置している限りにおいてである。[...] つまり、家屋そのものは、どこからも見られない家ではなく、あらゆるところから見られている家である。完成された対象は半透明である。それは、対象の深みで互いに交叉し合い、隠れたものを何も残さない現実の無数の眼差しによって、あらゆる方面から貫かれているのである。(PP, 82-83)

私の視覚の中心にある対象は、背景に退いた諸々の対象から、私からは隠されている相の保証を受け取っている。この背景的な対象は、それらがある場所から私の視覚の中心にある対象を見るとき視点の視点を代替している。

〔背景的な〕諸対象は周縁へと後退して色褪せる。だが依然としてそこに存在し続けるのである。ところで、私はこれらの諸対象とともに、これらの諸対象の地平をも手に入れている。

そしてこの地平のなかには、私がいま見つめている対象も、周縁的に見られた姿で含まれている。それゆえ地平は探索の過程を通じて対象の同一性を保証している。(PP, 82)

背景的な対象は、照明のように対象を照らしているわけではない。すなわち、対象の見え方に直接的な仕方で働きかけているわけではない。しかし、それらは背景に後退することによって、図化された対象との空間的な関係を示している。そしてその関係のうちに、図化された対象の周縁的な姿、すなわち対象の背面が含意されている。背景は図としての対象によって中断されるのではなく、対象によって遮られるように経験されており、背景が図に対して後退するということがそのまま空間的な手前と奥の関係の現れとなっているのである (PP, 9-10)。図-地関係を基本とした対象の空間性によって、私は別の視点から見られた対象が最初の知覚の対象と同一であることを認識できるのである。

したがって、次のような帰結を導き出すことができる。すなわち、対象を対象として捉えるためには、対象についての知覚経験は背景を持たなければならない。背景を持つことで、対象は背面を持つものとして経験される。それゆえ、「背景を持つ」知覚は、そうでないものよりも内容的に豊かなものとなる。たとえば、「皮膚の一部をルーペで見ればわかるように、生ける身体も、あまりに近くから、それを浮き立たせる背景なしに見られたときには、もはや生ける身体ではなく、月の風景にも似た異様な物質の塊となる」(PP, 348-349)。

このように、メルロ＝ポンティは単なる「現れ」に尽くされない内容を持つ対象の把握を、「背景」として知覚経験のうちに含まれる「未規定性」によって説明しようとしている。そのような戦略を採る限りは、「対象そのもの」を完全に把握するための実測図を持ち出してくる必要はない。なぜなら、「背面を持つ対象」の経験を説明するために、いまの私の知覚経験に現れているものを持ち出してくるだけでよいからである。

以上のような考えからの帰結として、三次元的な対象についての完全な把握をもたらしてくれるパースペクティブ、三次元的な対象を最適に捉えるような単一の視点は設定することが出来ないということがわかる。なぜなら、対象は、それが内容を伴って把握されるためには、パースペクティブ的な現れに対してつねに背面を持たなければならないからである。したがって、背面を持つ対象

の経験を説明するための単一の視点というのは理念に過ぎない。Kelly はそれを「どこでもないところからの眺め(view from nowhere)」と呼ぶ。これは、さきほど見たライブニッツ的な実測図のことであり、メルロ＝ポンティはこのような戦略との差異化を図って、上述のような議論を展開しているのである。

だが、メルロ＝ポンティが論じる対象の知覚は、背面を持つ対象を把握する経験であるだけでなく、対象の背面が見える位置まで廻り込み、対象を最適な仕方では捉えるように私の眼差しを促し、「動機付け」る経験でもある (cf. PP, 56-63)。知覚経験が持つ「動機づけ」的性質を説明するために、Kelly は「あらゆるところからの眺め(view from everywhere)」という仕方ではメルロ＝ポンティの議論を再定式化する。Kelly によれば、メルロ＝ポンティが述べた知覚経験の「未規定性」は、「あらゆるところからの眺め」を私に提示するような仕方では機能している。

あらゆるところからの眺めは、私自身が持ちうる眺めではないが [...], 私自身のパースペクティブがそこから逸れていると感じられるような眺めなのである。(Kelly (2004), 92)

では、この「あらゆるところからの眺め」は、私の個人的な経験とどのような関係にあるのだろうか。Kelly は次のように述べている。すなわち、「ある対象について私が実際に持つことができるあらゆる視点は、規範からの偏差である」(Kelly (2004), 92)。未規定性は、私が取りうる他の視点を知覚経験のなかで開示することによって、この「あらゆるところからの眺め」という理念に私を導く。「あらゆるところからの眺め」に照らして、「あの」視点からは私がいま持っている視点よりも対象が「よりよく／より悪く」見える、という仕方では別の視点の可能性は規範的な動機付けを私にもたらす。すなわち、個別の知覚経験は、対象の単なる「現れ」以上に、ある規範に照らした対象の「現れ」同士の序列付けという内容を含むことによって、単なる「現れ」に尽きないような対象の性格を明らかにするのである。

実際には不可能であるが、もし私が「あらゆるところからの眺め」を持つことが出来たとしたら、それはその他の特定の視点からの眺めのいずれに対しても、対象についてのよりよい把握となる。しかし、このことは特定の視点からの眺めがいずれも等価であることを意味しない。いくつかの視点は、別の視点よりもよい眺めを提供するのである。それゆえ、背景的な対象を、それらが置かれている場所からの視点に換算して見ることはすでに、背景というものを規範的に理解することだと Kelly は考える。

では、対象についての諸々のパースペクティブ間の「よりよく／より悪く」という序列はどのように設けられるのか。Kelly は、よりよいパースペクティブは、対象の「開示的(revealing)」な特徴を明らかにすると説明する。対象の質的な特徴をどれだけ露わにしているか、がパースペクティブの「よさ」を定義している。開示的な特徴へと私たちの眼差しを促し、規範的な役割を果たす「眺め」について、メルロ＝ポンティは次のように述べている。

私が対象を、そのあらゆる位置、距離、現れにおいて同一視するのは、あらゆるパースペクティブが、典型的なある距離と典型的なある方向において得られる知覚に収斂する限りにおいてなのである。この特種的な知覚が知覚過程の統一を保証し、おのれのうちにあらゆる他の現れを集めるのである。(PP, 348)

開示的な特徴とは、このような典型的な距離、典型的な方向を持った特権的なパースペクティブにおいてははっきりと把握される特徴である。Kelly は、特権的なパースペクティブを「あらゆるところからの眺め」と見なす限りにおいて、対象の特徴がこの特権的な知覚のなかで余すところなく開示されると考えているように思われる。

三次元的な、背面を持つ対象の経験はパースペクティブ的な対象の現れだけでは説明することができない。だから、メルロ＝ポンティは知覚経験の内容に含まれているもののうち、中心的な対象を浮かび上がらせる背景の経験に着目した。Kelly はこの「未規定性」の議論を引き継ぎ、最適な視覚からの偏差として私たちの知覚を動機付ける「規範」という論点を展開したのである。

しかし、ここで考えておかなければならないのは、メルロ＝ポンティが述べる「典型的な知覚」を「あらゆるところからの眺め」と解釈する限り、私たちは実際にはこのような眺めを持つことはできないという点である。開示的な特徴へと私たちの眼差しを誘導するためには、規範は前もって理想的な開示的特徴について私たちに告知らせているのでなければならない。だが、はじめに検討したメルロ＝ポンティの実測図批判によってその道はあらかじめ閉ざされている。したがって、メルロ＝ポンティと Kelly の主張に共通する「規範」には問題があると言わなければならない。この点について、次節で論じる。

4. 「あらゆるところからの眺め」の論駁と「未規定性」の役割の再考

前節では、Kelly の議論を手引きとして、メルロ＝ポンティにおける「知覚の規範性」について論じた。しかしながら、ここまで確認してきたメルロ＝ポンティの主張は結局のところ、「対象そのもの」は私にとって「見えているもの」ではない、というメルロ＝ポンティ自身が退けた考えと同様の主張になってはいないだろうか。

Kelly の解釈から浮かびあがってくるメルロ＝ポンティの描像によれば、諸々のパースペクティブは、「私の前にひとつずつ次々と提示されるのではなくて、独自の大きさとかたちを持った物への移行過程としてのみ現れるにすぎない」(PP, 349)。すなわち、「対象そのもの」は私たちが経験によって所有したことのない「規範」として機能し、そこから諸々のパースペクティブ的な経験を導出して位置づけるための理念になっている。私の知覚経験が、いま現在の現れに還元されないような対象についてのものであることは、いま現在の知覚がある特権的な眺めへと収斂していくことによって保証されている。

しかし、「どこでもないところからの眺め」批判で言われていたことは、私たちの諸々の現れが総合される根拠として、すべての現れをそこから導き出してくるような、経験によっては捉えられない上位の理念的な対象を持ち出すことによって、私たちの知覚経験が理解不可能なものになってしまうということであった。そのように考えたとき、「あらゆるところからの眺め」という規範に対しても批判を加える必要がある。なぜなら、Kelly によれば、対象の「あらゆるところからの眺め」は、私たちの知覚を、対象の特徴を余すところなく開示する特権化されたパースペクティブへと誘導するものであると同時に、私が実際に持ちうるパースペクティブではないからである。

Noë は、Kelly がメルロ＝ポンティ解釈のなかで論じる知覚が、目的論的な性格を持つことに対

して異議を唱えている。すなわち、「あらゆるところからの眺め」が特権化されたパースペクティブを頂点とする秩序を前提することを批判している。

あるコインを眺めるときに、それに適した、あるいは不適切な視点があることには確かに同意することができる。しかし、それが知覚経験のなかで示されていることを認めるならば、それは知覚がある特定の目的にのみ関わるということを認めることになる。視覚そのものは特定の目的と相関的なものではなく、見ることは汎用的な営みである。それゆえ、なんらかのパースペクティブだけが特権的だという主張をすることはできない(Noë (2012), 53)。

Noë の議論をまとめれば、次のようになる。すなわち、Kelly が述べているような、「あらゆるところからの眺め」と結びついた「規範」が知覚経験のなかで働いていることを認めるならば、知覚経験が特定の目的に奉仕するような活動であることもまた認められることになる。そうすると、知覚経験が汎用的なもので、様々な行為・解釈に接続されていくことが十分に説明できなくなってしまう。

知覚経験が特定の目的に奉仕するものではなく、多様な行為・解釈に接続されるものでなければならぬ、という知覚経験の「汎用性テーゼ」を認めるならば、少なくとも知覚経験と「規範」のあいだに一方的な関係を認めることはできない。個別の経験は、「規範」を揺るがし、それを作り変えていくような力も持たなければならない。

Hopp は、Kelly による「あらゆるところからの眺め」が「どこでもないところからの眺め」と同様に、メルロ＝ポンティに帰属することのできない考えであると述べている。彼は、対象の特徴を余すところなく開示するパースペクティブという考えそのものに、メルロ＝ポンティは同意しないだろうと考える。なぜなら、メルロ＝ポンティが批判したのは、家のような知覚対象を、理念的に可能で調和のとれた統一的なパースペクティブの相関者として、つまりは永遠の相にある理念的な観察者からは隠れることの出来ない場所として考えてしまうことだからである (cf. Hopp (2018), 635-636)。

Hopp の議論では、Kelly の述べるような「規範」がそもそも対象の特徴を完全に現すことのできる単一の視点として考えられていることが批判されている²⁾。私たちは決してそのような視点は持ちえないのだし、それを想定し、その相関者として対象を経験しているわけではない。

上に挙げた両者の批判を踏まえて、Kelly の「あらゆるところからの眺め」を「規範」と見なす考えそのものの不整合をここで指摘しておこう。仮にもし、対象の「あらゆるところからの眺め」を私たちがあらかじめ持っているのだとしたら、私たちは対象を「よりよく」見るために動く必要などない。では、「あらゆるところからの眺め」自体は持っていないが、理念的に想定されたその眺めへの促しをつねに経験していると考えるのはどうだろうか。しかし、つねに私の知覚が何らかの規範との比較によって「よりよい」知覚へと向かうように促されているのであれば、私の知覚は絶えずひとつの方向へと収斂していき、最終的には或る特権的な知覚に落ち着くこととなる。だが、私たちは絶えずそのように促されているわけではない。私たちが一通りの的確な視点へと促されると言えるのは、メルロ＝ポンティがまさしく「絵画」の事例³⁾によって「よりよい」知覚を説明する場合のような、鑑賞的な態度に立ったときだけであろう。そして、その目的論的な構造は、知覚

に関する最適な状態を前提してしまうことになるだろう。

さらに言えば、いまこの視点がつねに規範からの偏差としてのみ対象の知覚経験における役割を果たすのだと考えると、個々の眺めはある単一の序列にしたがった「よりよく／より悪く」以上の意味を持たなくなり、特定の視点からの眺めが私たちにもたらす相貌の特徴を軽視することになる。しかし、私たちの個々の知覚経験は、私たちがそれ以後持つような経験に対して決定的な影響を与えることがしばしばある。たとえば、打ち上げ花火をそれとなく眺めている人は、いつもそれを二次元的な縦横に拡がる光の点の集合として経験している。だが、そのような人がひとたび真下から（これまでよりも格段に近い距離で）打ち上げ花火を見上げたとき、手前側に迫ってくる光点と奥に向かって遠ざかる光点の違いに目を開かせられる。それ以降彼女は、打ち上げ花火をいつものように離れたところから見るときにも、奥行きを持った光点の集合として経験するようになるだろう。

ここで言いたいのは、個別の経験のうちに現れた特徴が「規範」に対して働きかける力を持ちうるということである。すなわち、「規範」は個別の経験から獲得されるものを含みうるものでなければならない⁴⁾。

要するに、Kelly は「規範」という考えを強く解釈し過ぎるあまりに、「いまこの眺め」が持つ意味をなおざりにしてしまっているのである。そしてその結果、メルロ＝ポンティが行ったライブニッツ批判と同様の批判にさらされることになる。では、それはメルロ＝ポンティ自身のテキストについても当てはまるのだろうか。最後にそれを確認し、「未規定性」についてのさらなる研究の方向性を示唆して本論を締めくくろう。

「規範」の弱さに着目しながらメルロ＝ポンティのテキストを読み直すとき、彼は個別的な経験を越えた上位の規範の働きを認めつつも、同時に、「私の経験の枠内でのみ」その明証は有効なものである、という仕方で譲歩していることが明らかとなる。

諸々の地平の総合は、ただ推定の上での総合に過ぎず、それが確実に正確に行われるのは、対象を直接とりまく範囲においてだけである。[...] それは実際、知覚的経験において現れるがままに、対象を未完成で開いたままにしておく。(PP, 84)

実在するものとしてのひとつの物やかたちや大きさのすべての知覚が、つまりすべての知覚的恒常性が、ひとつの世界の措定と、私の身体と諸現象とが互いに密接に関係付けられている経験のシステムの措定とに導くことは、たしかに真実である。しかしながら、経験のシステムは、私がまるで神でもあるかのように、私の前に繰り広げられてはいない。それはある観点から、私によって体験される。私はその傍観者ではなく、その部分である。(PP, 350)

Kelly の議論は、あくまで個別の視点に依存する「規範」の弱さを取り逃がしている。「あらゆるところからの眺め」として定式化された規範は、Hopp が指摘するような、何ものも隠されることなくすべてが開示される理念としてのパースペクティヴに逆戻りしてしまうか、Noë が言うように、単一の目的論的な秩序を導入し、個別の経験が他の経験に与える影響を取り逃がしてしまう。経験のシステム全体を統御する特定の「規範」という考え方は、個別の経験の意義を消し去ってしまうのである⁵⁾。

だが、ここで私たちがやらねばならないことは、Kelly の「規範性」の議論をそっくり退けてし

まうことではない。これもまた、たしかにメルロ＝ポンティが認めている経験の働きであり、かつこの「規範性」という論点は、知覚経験の持つ「動機付け」という特徴を説明するために導入されたものだからである。問題は、メルロ＝ポンティの立場の曖昧さにある。それをより明瞭なものにするためには、Kelly が抉り出した「規範性」を踏まえたメルロ＝ポンティ解釈に、一定の修正を加えるという仕方で行進していかなければならない。メルロ＝ポンティは、知覚の「規範性」と、単一の視点と身体に制約された私たちの知覚の関係を次のように述べている。

私の知覚の有限性と、いっさいの知覚の地平としての世界全体への知覚の開けを同時に可能にしているものは、[...] 諸々の知覚経験が互いに連結しあい、動機付けあい、含みあい、世界の地殻が私の現前の領野の膨張に過ぎず、その本質的構造を超越するものではないということ、そして身体はそこでもつねに作動者であって決して客体とはならないということ、こうしたことによるのである。(PP, 350-351)

経験は、唯一の規範によって序列付けられた目的論的な階梯にひとつひとつ積み上げられていくのではない。そうではなくて、「それぞれのパースペクティヴが他のパースペクティヴのなかに移行する」(PP, 380)という仕方で行進し、経験が互いに連結し合うのである。このとき、個別の知覚経験を連結させるのは、経験の時間性と言語の媒介である。

たとえ地平を介してあらゆる他の側面を目指そうとも、私の人間的な眼差しが対象に関して指定するのはただひとつの側面だけである。時間と言語を媒介とせずには、この側面を以前の視覚像や他人のそれと比較することは決して出来ない。(PP, 83-84)

個別の経験は時間と言語によってつなぎ合わされていくことになる。そして、「これらの異なった諸瞬間を通ずる私の経験の結合は、ひとつの不変項の概念によってさまざまな遠近法的な眺めを結びつけるのはまったく違った仕方で行われる」(PP, 380)。このような連結は、上位から一方的な影響を与える「強い規範」としてではなく、あくまで積み上げられた過去の経験や知識というかたちで規範的な力を及ぼしている。したがって、超越的な対象が経験されるために超越的な規範が必要とされているわけではない。「どこでもないところからの眺め」のオルタナティヴとしてメルロ＝ポンティが提示するのは、「あらゆるところからの眺め」という最善説ではないのである。

メルロ＝ポンティによる知覚経験の「未規定性」を探求する私たちに開かれているのは、上位の「強い規範」を示唆するような「あらゆるところからの眺め」ではなく、個別の経験を互いに組み合わせる動機付けの力を与えるような、知覚経験の蝶番としての「未規定性」という主題なのである。

5. おわりに

本論では、知覚経験における対象の超越性を説明するためにメルロ＝ポンティが導入した、対象の周囲を取り囲む背景としての「未規定性」という概念についてまず論じた。それから、知覚経験の「未規定性」から、対象の最適な知覚へと私たちの眼差しを動機付ける「規範性」を導き出す Kelly (2004)の研究を紹介するとともに、それがメルロ＝ポンティ自身によってなされた批判を免れていないことを指摘した。そして、この「規範性」が抱える複数の問題点について、近年の研究

を参照しながら批判を加えた。そのうえで、「未規定性」概念を展開するメルロ＝ポンティ解釈の方向性として、「規範性」を強調して個別の経験を軽視するのではなく、個別の経験を繋ぎ合わせる媒介としての役割を果たす「未規定性」という論点が重要であることを示した。

本論で検討したメルロ＝ポンティの議論は、諸々の知覚経験をある理念のもとに「総合」というフッサールの方向性よりも、現在の知覚経験のさらなる捉え直し、「分節化」という方向性を強調するものになっている。これは、冒頭で検討した「実測図」批判のもとで知覚経験を再検討するという目的に照らしたとき、有望なものであると言えるだろう。知覚経験における「規範性」と「未規定性」を共に引き受け、「総合」ではなく「分節化」へと向かう知覚経験の特徴を、メルロ＝ポンティの論述を導きとしながら、さらに詳しく探求していくことが望まれる。

註

- 1) コップが壁に描かれた絵ではないと知っているからそうするのだ、と言われるかもしれない。しかし、コップが目の前にあるかのように見える錯視をそうとは知らずに経験しているときでも、私たちは同じように手をのぼすだろう。錯視に対する私たちのこの率直な振る舞いは、現れの次元で語られるべき私たちの経験の性格をよく反映している。
- 2) 「見ること」を規範的に考えるとき、それが単なる視点の優劣の問題に留まらないことを指摘したのは、フッサールを批判するレヴィナスであった。「見ること」を単なる「光の比喩」の枠内でしか考えていないフッサールに対し、レヴィナスはまったく異なった現れ方をする対象を想定している。「一冊の本は、たとえばひとつの石とはまったく異なる仕方であらわれ、私たちに与えられる」(Lévinas (2001), 75)。タルムード解釈を着想点としてこのような論点を導きだしたレヴィナスは、「読むこと」としての知覚経験について論じている。「釈義の比喩」から導き出される「読むこと」としての知覚経験という論点は、メルロ＝ポンティが『見えるものと見えないもの』において知覚を「釈義」として述べた一節を引いて「読むこととしての見ること (seeing as reading)」について論じた Landes (2013) の議論と結びつけることができるが、ここでは展開しない。
- 3) 「画廊の絵画にとって同様、それぞれの対象にも、これを見るにあたって要求される最適の距離があり、またいっそうよくそれが見て取られる方向がある」(PP, 348)。
- 4) ただし、ここで出した「打ち上げ花火」の例や、判じ絵の経験に認められるように「規範」の形成はある程度の不可逆性を伴っている。すなわち、対象が一度ある仕方で見られるようになると、それ以前の仕方で見えることは難しくなる。また、メルロ＝ポンティはこのような「規範」を形成する経験として、単に知覚的なものだけではなく、言語的交流による影響があることを強く主張している (PP, 83-84)。
- 5) もちろん、Kelly はメルロ＝ポンティに沿って、これがある種フッサールの、真に客観的な事物についての経験のシステムであるという考え方は退けようとしている (cf. Kelly (2007))。

文献表

メルロ＝ポンティの著作と略号（訳出にあたっては、邦訳を最大限活用し適宜修正を加えた）

PP: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945. [『知覚の現象学』中島盛夫訳、法政大学出版局、1982年]

その他の文献

Hopp, W. (2018), "Ideal Verificationism and Perceptual Faith: Husserl and Merleau-Ponty on Perceptual Knowledge," in: Zahavi, D. (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 623-649.

Husserl, E. (1973), Hua XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Clasges.

Kelly, S. D. (2004), "Seeing Things in Merleau-Ponty," in: Carman, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 74-110.

Kelly, S. D. (2007), "What Do We See (When We do)?," in: Baldwin, T. (ed.), *Reading Merleau-Ponty*, London: Routledge, pp. 23-43.

Landes, D. A. (2013), *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, London: Bloomsbury.

Lévinas (2001), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin.

Noë, A. (2012), *Varieties of Presence*, Cambridge: Harvard University Press.

付記：本研究は JSPS 特別研究員奨励費（課題番号：17J09278）の助成を受けたものである。

L'indéterminé de l'expérience perceptuelle chez Merleau-Ponty

Tadashi TAMURA

Dans cet article, nous abordons «l'indéterminé» de l'expérience perceptuelle que Merleau-Ponty a introduit afin d'expliquer la transcendance des objets. Il y a déjà une recherche axée sur «l'indéterminé» chez Merleau-Ponty. A commencer par «l'indéterminé», Kelly (2004) a montré l'idée de «normativité» qui motive nos yeux à la perception optimale des objets. Cependant, l'idée de «normativité» qui a été développé ici, n'échappe pas à la critique faite par Merleau-Ponty lui-même. Par conséquent, après l'introduction de la recherche de Kelly, en se référant aux recherches récentes, nous examinons des problèmes divers au sein de l'idée de «normativité». Ensuite, nous montrons que, en tant que procédé d'interprétation de «l'indéterminé», il est plus important de ne pas négliger des expériences individuelles qu'insister sur la «normativité». Finalement, nous essayons, selon Merleau-Ponty, de mettre en lumière le rôle de «l'indéterminé» en tant que charnière qui relie les expériences individuelles.

ベルクソンにおける〈生命〉探究の方法の発展

野瀬 彰子

序

本稿の目的は、ベルクソンが「生命 (la Vie)」¹⁾を探究するために用いる方法を、ベルクソン哲学の発展を考慮に入れながら、解明することである。『創造的進化』以降ベルクソンは、〈生命〉の探究を自らの哲学の中心的な課題としていく²⁾。それは、〈生命〉がわれわれ人間を含めあらゆる生けるもの³⁾を創造し、しかも生氣のないものすらも〈生命〉から発生してきたと考えるからである⁴⁾。しかし、〈生命〉によって創造されたものの一つであるわれわれが〈生命〉について知ることなどできるのか。ベルクソンは或る種の方法を用いることで〈生命〉についていくらか知ることができることを主張する。そこで、本稿では、ベルクソンが〈生命〉探究のために用いる方法がいかなるものかを解明し、〈生命〉についてのベルクソンの理論を検討する手がかりの一つを示したい。ただし、ベルクソンの方法とそれによって導き出される結論は、『創造的進化』から『道徳と宗教の二源泉』（以下、『二源泉』と記す）までのあいだで発展している⁵⁾。ベルクソンは、『二源泉』において自らが用いる方法を「事実の線 (lignes de faits)」という語を使って説明する⁶⁾。本稿ではその方法を〈事実の線による推論〉と呼ぶ。〈事実の線による推論〉は『二源泉』以前に「意識と生命」という論文⁷⁾において既に示されており、しかも『二源泉』における推論は『意識と生命』における推論の続きである。そこで、本稿では、『意識と生命』の内容から〈事実の線による推論〉の仕組みと特徴とを明らかにする。そうして、〈事実の線による推論〉を用いることで『二源泉』において何ゆえ〈生命〉についての理論が発展するのかを解明する。

本稿は次の順序で説明を進める。本稿第一節では、経験に基づいて推論することによって〈生命〉についていくらか知ることができる所以を明らかにする。〈事実の線による推論〉は、経験に基づいて推論を行うという点では『創造的進化』における〈経験に基づく推論〉と共通している。しかし、〈事実の線による推論〉は、独特な仕組みと特徴をもつ点で〈経験に基づく推論〉から区別される。そこで、本稿第二節では、〈事実の線による推論〉の仕組みと特徴とを、『意識と生命』における推論の内容を確認しながら、解明する。そうして、〈事実の線による推論〉を用いることで『二源泉』において〈生命〉についての理論が発展する所以を明らかにする。

1. 経験に基づく推論

1-1. 二種の知についての理論

何らかの方法によって〈生命〉についていくらか知ることができるのは、『意識と生命』で〈事実の線による推論〉という方法が示される以前に、『創造的進化』において既に説明されている。『創造的進化』の序においてベルクソンは、経験に一切基づいていない「純粋な推論」(EC VI)に

よっては〈生命〉という実在（cf. EC VII）について知ることができないが、経験に基づいて推論を行うならば〈生命〉についていくらか知ることができると述べている（cf. EC VI, IX-X）。本稿では、『創造的進化』で示されている方法を〈経験に基づく推論〉と呼ぶ⁸⁾。確かに、本稿第二節で示すように、〈経験に基づく推論〉は〈事実の線による推論〉とは区別される。しかし、経験に基づいて推論を行い、そうするがゆえに〈生命〉についての探究を可能にするという点では、〈経験に基づく推論〉と〈事実の線による推論〉は共通している。しかも、経験に基づいて推論を行うことで〈生命〉についての探究が可能となる所以は、『創造的進化』における知性と直観という二種の知についての理論からこそ説明される。端的に述べれば、それは、経験が、人為的で相対的なものの知性による認識だけでなく、自然的で絶対的なものの知である直観にも裏づけられているからである。本節では、経験に基づいて推論を行うことによって〈生命〉について知ることができるとして、『創造的進化』における記述から明らかにする。それでも、〈経験に基づく推論〉だけでなく〈事実の線による推論〉も〈生命〉探究の方法として有効であることを説明することになる。

まずは、知性と直観という二種の知についてのベルクソンの理論を確認しよう。ベルクソンが知性と直観という二種の知の存在を主張するのは、われわれ人間が通常行っている認識とは別種の知があると考えられるからである。われわれの通常の認識が知性であり、それとは別種の知が直観と呼ばれる。直観の存在は、〈私の意識〉⁹⁾についての知に関する例から次のように説明される。私は通常〈私の意識〉の変化を或る意識状態から別の意識状態への移行（cf. EC 1）として把握する。その際、各々の意識状態は、それ自体は変化せず（固定的であり）（EC 4）、互いに区別される（相互外在的である）（cf. EC 3）という性格をもつ。固定的で相互外在的なものを認識するわれわれの通常の認識機能を、ベルクソンは「知性」（cf. EC V, VII, VIII, etc.）と呼ぶ。しかし、知性のみでは〈私の意識〉の変化を知ることができない。というのも、知性によれば、〈私の意識〉の変化は、〈自我〉（EC 4）という「基体」（EC 3-4）を覆ういわば個性が或る意識状態から別の意識状態へと移り変わるということ形で把握されるからである。諸々の意識状態に覆われていてそれ自体については何も覚知されていない（cf. EC 3）〈自我〉によって、私が〈私の意識〉の変化を知っているなどというのは、不可解である。それでも、私は〈私の意識〉の変化を確かに知っている。ただし、基体と個性とが切り離されずにそれ自体絶えず変化している〈私の意識〉を、知性に認識されるものを媒介とせずに、「直観」（EC 178, 47, 91, etc.）しているのである。

知性によって認識される意識状態及び〈自我〉は、知性による認識のために作り出される人為的なもの（cf. EC 4）である。それに加え、それらの意識状態及び〈自我〉は、知性による認識を止めれば同時になくなるのだから、知性に相対的なものである。それに対して、直観される〈私の意識〉は、人為的に作り出されないし、知性によって認識される人為的なものから再構成されもしない、いわば自然的なものである。さらに、〈私の意識〉は持続しており、過去が自ずと保存されその過去全体が現在に含まれている（cf. EC 4-5）。そうだとすると、〈私の意識〉が在る限り、私は〈私の意識〉を直観していることになる。というのも、或る契機に〈私の意識〉についての直観がなくなるなんてことがあるなら、〈私の意識〉の過去全体を保存していることにならなくなるからである。それゆえ、〈私の意識〉は、常に直観されており、場合によってなくなる相対的なもの

のではなく、常に存在している絶対的なものなのである。かくして、知性が人為的で相対的なものの認識であるのに対して、直観が自然的で絶対的なものの知であると言える。

1-2. 直観と経験

知性及び直観との関係から経験というのがいかに位置づけられるかを精確に捉えることで、経験に基づく推論によって〈生命〉の探究が可能となる所以が分かる。それは、経験が直観という自然的で絶対的なものの知に裏づけられているからである。経験のうち直観に裏づけられていないものはない。知性のはたらきを被っているわれわれの日常的な経験ですら、直観がなければあり得ない。例えば、私が〈私の意識〉の変化を或る意識状態から別の意識状態への移行として知性によって把握する際、知性によって認識される意識状態や《自我》は人為的で相対的なものにすぎないのだった。しかし、知性が人為的で相対的なものの認識だと言っても、知性は何もないところから意識状態や《自我》をつくり出すのではない。〈私の意識〉についての直観がまずなければならない。直観されている〈私の意識〉を知性は「内面的生を人為的に模造したもの」（EC 4）に置き換えるのである。〈私の意識〉についての経験と同じように、いかなる経験も直観に裏づけられている¹⁰⁾。それゆえ、純粋な推論などというのは事実上あり得ないのである。

ところで、以上のように考えると、いかなる推論も経験を参照していることにならないだろうか。しかし、ベルクソンの主張する経験に基づく推論は、ただ単に経験を参照すれば良いというわけではない。例えば、ベルクソンが「機械説」（EC 16, 37）を批判するのは、経験を一切参照していないからではなく、経験において認めているはずの〈私の意識〉及び生けるものの持続、そして生けるものと生気のないものとの区別を、推論において無視してしまい（cf. EC 39）、生けるものを生気のないものと同様に扱うからである。〈私の意識〉及び生けるものの持続、生けるものと生気のないものとの区別に一貫して従って推論せねばならない。経験において認められているこうした事柄に一貫して従う推論こそが、ベルクソンの言う経験に基づく推論なのである。

ただし、経験に基づく推論は、あくまで〈生命〉について知性によって推論する方法であり、〈生命〉について直観する方法ではない。確かに、〈生命〉についての欠けるところのない知などというのがあるとしたら、知性が人為的で相対的なものの認識である以上、〈生命〉についての直観だと考えられる。しかし、人間は〈生命〉によって創造されたものの一つにすぎないのだから、人間たる私が〈生命〉と一体となり〈生命〉を無媒介に直観するなどということはあり得ない。それでも、自らの有する限りの直観を手がかりにし、〈生命〉について推論することはできる。ベルクソンが『創造的進化』から『二源泉』までで主張する〈生命〉探究の方法はいずれも、直観に従いつつ〈生命〉について知性によって推論し、知れる限りのことを知るための方法なのである。

2. 〈事実の線による推論〉

2-1. 「事実の線」という比喩

〈事実の線による推論〉は、直観に裏づけられた経験に基づいて推論をするという点で、〈経験に基づく推論〉と共通しており、それゆえ〈生命〉の探究を可能にする方法である。だが、〈経験

に基づく推論」と〈事実の線による推論〉とのあいだには相違もある。〈事実の線による推論〉は、独特な仕方では推論を進め、経験にいかに基づくかという点や推論を進めることで何が得られるかという点において特徴をもつ。そして、その特徴によって、〈事実の線による推論〉は〈生命〉についての理論を発展させることを可能にする。そこで、本節では、〈事実の線による推論〉の仕組みと特徴とを『意識と生命』における推論の内容を確認しつつ明らかにする。

「事実の線」という語を使って説明される方法は、ベルクソン自身の出版した著作では¹¹⁾『意識と生命』と『二源泉』において明示されている（ES 4, DS 263）。ところで、「事実の線」という語はあくまでレトリックにすぎずそこにベルクソンの独特な方法を見出すことはできないとも考えられるかもしれない。だが、知性と直観についての理論を基礎においてベルクソンの推論を整理していけば、『意識と生命』と『二源泉』において同じ独特な方法が用いられていることが読み取れる。確かに、「事実の線」という語は比喩ではある。『二源泉』において、ベルクソンは〈事実の線による推論〉を測量士の用いる「交会法」に譬える。「測量士は、彼が既に到達した二つの点から順々に照準を合わせて、到達できない一点までの距離を測る」（DS 263）。この譬えから、「事実の線」は、一見、二本の線が引かれ、それらをずっと延長していくと特定の一点で必ず収斂する、幾何学における点と線をイメージさせる。そして、そのイメージから、「事実の線」も、ひとたび二本引かれれば必ず特定の一点たる結論が導き出されるようなものと考えられるかもしれない。しかし、『意識と生命』及び『二源泉』において「事実の線」は二本以上引かれる。二本以上の線は必ず特定の一点で収斂するわけではない。しかも、〈事実の線による推論〉は、いくつかの「事実の線」が引かれれば必然的に或る特定の結論が導き出されるという類のものでもない。「事実の線」とその「延長」及び「収斂」は、幾何学における点と線のイメージで理解できないのである。それでも、「事実の線」を引く作業、「事実の線」の「延長（prolonger）」（ES 4, DS 263）と「事実の線」の「収斂（converger）」（ES 4, 17, 22, DS 263）という比喩に対応する三つの作業から、〈事実の線による推論〉は成り立つ。それでは、三つの作業とはいかなるものか。

2-2. 「事実の線」を引く

第一に、「事実の線」を引くとは、意識について「意識は～」という形で規定を与えることを表している。『意識と生命』においてベルクソンはまず意識についての三つの規定を与える。それらの規定が三本の「事実の線」と呼ばれる¹²⁾。第一の「事実の線」は、「意識は過去を記憶し将来を予期する」（cf. ES 4-6）である。第二の「事実の線」は、「意識は選択の機能である」（cf. ES 9-10）である。第三の「事実の線」は、「意識は物質を自らのために利用する」（cf. ES 15-17）である。

それらの規定はいずれも〈私の意識〉についての私の経験に基づいており、しかもその経験は〈私の意識〉の直観に裏づけられている。例えば、第一の「事実の線」については次のように考えられる。「意識は過去を記憶し将来を予期する」と言うが、「過去に寄りかかり将来に傾くという二つの部分」（ES 6）がまずあり、それらの部分から意識が構成されているわけではない。仮にそうだとしたら、二つの部分がいかにして結合しているのか分からない。そうではなく、過去についての記

憶力と将来についての予期とが分割不可能な形で連続している〈私の意識〉がまず直観されているのである。その直観がまず在り、それから意識が過去についての記憶力と将来についての予期とを含んでいることが規定に表現される。第二の「事実の線」及び第三の「事実の線」も、同様に、〈私の意識〉についての直観がまずなければ引くことができない。

そして、この第一の作業に、〈事実の線による推論〉の特徴の一つがある。その特徴とは、直観されている内容を語に表現した規定を出発点としている点である。〈私の意識〉が持続していることによってもつ性格が、「事実の線」に表現される。意識についての規定は、直観に裏づけられてはいるが、直観されるものを知性によって語で表現したものである。

2-3.「事実の線」の「延長」

第二に、「事実の線」の「延長」とは、意識についての規定の意識概念の外延を拡げていくことを表している。第一の作業で示された意識についての規定は、あくまで人間たる〈私の意識〉についての規定であり、その規定の意識概念は〈私の意識〉或いは人間の意識しか外延に含まない。〈事実の線による推論〉の第二の作業では、その意識概念の外延を拡げていき、〈私の意識〉のみならず私以外の生ける存在の意識をも含む規定となり得るのを経験に基づいて確認するのである。「事実の線」の「延長」も、経験に基づいて行われ、その経験は或る種の直観的な知に裏づけられている。以下では、第二の「事実の線」を例にそのことを確認しよう。

「事実の線」の「延長」は、私以外の生ける存在についての経験に基づいて行われる。第二の「事実の線」とは、「意識は選択の機能である」というものだった。この規定は、人間たる〈私の意識〉のみならず、動物一般の意識にも当てはまる。というのも、動物のなかでも「反応がほとんど機械的に思えるほど単純化」(ES 9)しているアメーバにおいてさえ、意識が選択の機能であると実と言えるからである。アメーバは、「自らの栄養素にできる基質」が目の前にあるということは何らかの刺激により知ると、即座に仮足を突き出し、決められている運動をする (cf. ES 9)。それでも、アメーバの運動も、物質の作用に比べればいくらか未確定で予見不可能である。なぜなら、未だ仮足が作り出されていない契機においては、アメーバが仮足をつくり出して行う運動を予見できないからである。アメーバにおいても、「漠然とした形」ではあるが、「選択する能力、すなわち特定の刺激に、いくらか予見されない複数の運動によって応答する能力がはたらいている」(ES 10)。アメーバのこうした未確定で予見不可能な運動を、ベルクソンは「選択の萌芽」(ES 9)と呼ぶ。アメーバにおいてさえも意識が選択の機能を果たしているのならば、どんな動物においても意識は選択の機能だと考えられる。こうして、「意識は選択の機能である」という規定の意識概念が、〈私の意識〉のみならず動物一般の意識を外延に含むと認められる。

しかも、私以外の生ける存在についての経験は、或る種の直観的な知に裏づけられている。というのも、アメーバが未確定で予見不可能な運動を行なっていることは知性によっては認識され得ないからである¹³⁾。私はアメーバという私以外の生ける存在について或る種の直観的な知をもっている。『意識と生命』においてベルクソンは、私以外の生ける存在についての直観的な知を「類比(analogie)」(ES 6)と呼ぶ。ベルクソンが『意識と生命』で述べる類比は、私以外の生ける存在と

私との「内的な相似」（ES 6）をそれによって私が知る直観的な知として記述されている。

こうして、〈事実の線による推論〉では、「事実の線」を引く作業も、「事実の線」の「延長」も、経験に基づいて行われ、かつそれらの経験はいずれも直観に裏づけられていることが確認される。

2-4. 「事実の線」の「収斂」

ところで、第二の「事実の線」の「延長」のみによって示されたのは、意識概念が動物一般の意識をもその外延に含むということである。「事実の線」が生ける存在一般の意識まで「延長」されるのは、第三の作業である「事実の線」の「収斂」を経た後である。「事実の線」の「収斂」とは、複数の規定の外延が重なり、複数の規定が互いに関係づけられることを表している。

『意識と生命』では、まず、第一の「事実の線」と第二の「事実の線」とが「収斂」させられる。第一の「事実の線」によれば「意識は過去を記憶し将来を予期する」のであり、第二の「事実の線」によれば「意識は選択の機能である」のだった。ところで、「選択をするためには、行うことのできるものを念頭におき、さらに、既に行ったことの好都合または不都合な諸帰結を思い出さねばならない」（ES 10）。選択の機能には過去を記憶し将来を予期することが不可欠であり、過去を記憶し将来を予期しているときにしか選択の機能は果たせない。二つの規定の外延は重なる。そして、「意識が選択の機能である」ために「意識は過去を記憶し将来を予期している」というように関係づけられる。それが第一の「事実の線」と第二の「事実の線」との「収斂」である。

その後、「事実の線」が生ける存在一般の意識にまで「延長」される。第二の「事実の線」はまず動物一般の意識まで「延長」され、動物一般の意識が選択の機能をいくらか果たしているのだった。それに対して、植物にも意識がある可能性はある（cf. ES 10-11）が、植物の意識が単独で選択の機能を果たしているとは考えられない。それでも、動物が未確定で予見不可能な運動或いは選択的行為を行うにはエネルギーが必要で、そのエネルギーは植物が光合成によって太陽光から取り出し蓄積する（cf. ES 14）ものである。動物による選択の機能或いはエネルギーの消費には植物によるエネルギーの蓄積が不可欠であり、植物によるエネルギーの蓄積が行われるときにしか動物の意識による選択の機能はない。さらに、植物によるエネルギーの蓄積は、動物による選択の機能のために行われていると言える。意識が過去を記憶し将来を予期することと意識が選択の機能を果たすこととの関係と同様の仕方、植物によるエネルギーの蓄積と動物によるエネルギーの消費との関係を理解できる。植物によるエネルギーの蓄積は動物による選択の機能と一つのはたらきを成し、植物の意識さえも選択の機能のためにはたらいっている。それゆえ、いかなる生ける存在の意識も選択の機能に向かっている¹⁴⁾と考えられる。こうして、第一の「事実の線」と第二の「事実の線」が「収斂」させられ、生ける存在一般の意識へと「延長」させられる。

ところで、ベルクソンは「事実の線」の「収斂」が確からしさの増大をもたらすと述べている（cf. ES 4, DS 263）。ただし、〈事実の線による推論〉における確からしさの増大は、いっそう数多くの「事実の線」を「収斂」させることで、その推論の導き出す結論の確からしさを無際限に増大させていくという類のものではない¹⁵⁾。確かに、「事実の線」の「収斂」は確からしさの増大をもたらすが、それは次のような意味に限定される。「事実の線」が一本のみでも、〈生命〉について考える

ことは可能である。例えば、「私の意識は選択の機能である」という規定は、私が生ける存在の一個体である以上、生ける存在一般の意識が選択の機能である可能性を排除しない。そして、〈私の意識〉を創造した〈生命〉に選択の機能が由来しているとも考えることも可能である。だが、一本の「事実の線」ではあくまで〈生命〉についてそのように考えることが排除されないだけである。それに対して、意識についての複数の規定が、生ける存在一般の意識まで外延を拡張され、それでもなお外延が重なり互いに関係づけられるのが確認されるならば、それはその推論が正しいからだと思われる。というのも、「事実の線」は〈私の意識〉についての直観に裏づけられた形で引かれ、「事実の線」の「延長」も類比という直観的な知に裏づけられているからである。直観が自然的で絶対的なもの知である以上、「事実の線」を引くこともその「延長」も全く人為的に行われているわけではないのだから、「事実の線」が「収斂」させられるのは、全くの偶然でないとしたら、推論が正しいからに他ならない。この場合、一本ではなく複数の「事実の線」が「延長」された上でも「収斂」させられ得るのが重要なのであり、「事実の線」の数が確からしさに比例するわけではない。ひとたび複数の「事実の線」が「延長」され「収斂」させられ得るのが確認されれば、「事実の線」の数が増えても確からしさがさらに増大することはない。〈事実の線による推論〉では、新たな「事実の線」の「収斂」は、〈生命〉についての理論に新たな内容を付け加えるものである。そして、新たな「事実の線」を「収斂」させると〈生命〉についての理論に新たな内容が付け加えられるということこそ、〈事実の線による推論〉の第二の特徴である。

2-5. 『意識と生命』における人間的直観に裏づけられた推論の結論

それでは、『意識と生命』における推論によっていかなる結論が導き出されるのか。

第一の「事実の線」と第二の「事実の線」とを「収斂」させ「延長」することで推論されたのは、生ける存在一般の意識が過去を記憶し将来を予期するという仕方を選択の機能に向かっているということである。とはいえ、植物の意識さえも選択の機能に向かっていると考えするには、植物の意識が動物の意識と一つのはたらきを成すと捉えねばならない。むしろ、その一つのはたらきが、過去を記憶し将来を予期するということを介して、選択の機能に向かっているのである。そのはたらきこそベルクソンの言う〈生命〉である。ベルクソンは、生ける存在一般の意識についての規定を、〈生命〉についての規定として捉え直している（cf. ES 14-15）。こうして、第一の「事実の線」と第二の「事実の線」との「収斂」及び「延長」は、〈生命〉についての次の規定に至る。〈生命〉は、過去を記憶し将来を予期するのを介して選択の機能へと向かっているのである。

そして最後に、第三の「事実の線」を「延長」したものと〈生命〉についての以上の規定との外延が重なり関係づけられ得るのが確認され、三本の「事実の線」による推論の結論が導き出される。第三の「事実の線」は、「意識は物質を自らのために利用する」というものだった。第三の「事実の線」と「収斂」させるためには、第一の「事実の線」と第二の「事実の線」とが至った〈生命〉についての規定を物質と関係づけねばならない。その規定によれば、植物が太陽光をエネルギーに変えるのは動物による選択の機能のためなのだった。ところで、植物がそこからエネルギーを取り出すところの太陽光は物質のはたらきの一種である。それゆえ、〈私の意識〉が物質に関する無数

の出来事を縮約し自らのために利用するのと同様に、〈生命〉は、植物において物質に関する出来事の一つをエネルギーとして蓄積し、動物による選択の機能のために利用していると捉え得る。こうして、第三の「事実の線」も、「延長」され、第一の「事実の線」と第二の「事実の線」に「収斂」させられ得る。〈私の意識〉だけでなく〈生命〉も、物質を自らのために利用していると言えるのである。そして、〈生命〉についての次のような規定が導き出される。〈生命〉は、或る種の記憶力によって物質のはたらきを蓄積し将来の行いを準備するという仕方では物質のはたらきを利用して、選択の機能へと向かっているのである。

だがそれだけでなく、『意識と生命』では、人間による選択的行為が〈生命〉の方向性において最も進んでいるということも示されている。〈生命〉が未確定で予見不可能な運動へと向かっているのに対して、物質は必然的な法則に従っておりその作用は予見可能である（cf. ES 12, 13）。〈生命〉は、物質を利用するが、当の物質に対立する方向へ向かうはたらきなのである。そして、現存する生ける存在のはたらきのうち物質に最も根本的に対立するのが、人間による選択的行為である。アメーバを含めいかなる動物も、未確定で予見不可能な運動をいくらか行っているのだった。ただし、動物のなかでも人間とそれ以外の動物とのあいだには区別がある。人間以外の動物は、特定の刺激に特定の「自動機構」によって応える（cf. ES 20）。それに対して、人間は複数の選択肢のなかから実際に行う行為を選択する（cf. ES 20）。或る刺激を受け取った際、人間がいかなる行為を行うかは未だ決定していない。それゆえ、人間のほうが、それ以外の動物に比べ、いっそう未確定で予見不可能な運動を行ない、物質にいっそう根本的に対立していると考えられるのである。

かくして、『意識と生命』における以上までの〈事実の線による推論〉の結論は次の二点で表せる。第一に、〈生命〉は、或る種の記憶力によって物質のはたらきを蓄積し将来の行いを準備するという仕方では物質のはたらきを利用して、未確定で予見不可能な運動へと向かっている。そして第二に、〈生命〉の方向性において最も進んでいるのは人間による選択的行為である。

結論に代えて一『二源泉』における神秘的直観に裏づけられた推論へ

ところで、『創造的進化』第一章（cf. EC 11-29）で以上の結論の第一の点と同様の主張がされ、『創造的進化』第三章（cf. EC 251-267）で以上の結論の第二の点と同様の主張がされている。それは、『意識と生命』の以上までの〈事実の線による推論〉が、神秘家ではない凡庸な人間たる私の有する〈私の意識〉についての直観、いわば人間的直観にしか従っていないという点で、『創造的進化』における〈経験に基づく推論〉と同じだからである。〈経験に基づく推論〉においては、人間的直観に裏づけられた経験にしか基づくことができない。なぜなら、〈経験に基づく推論〉は、私に直観されているものと知性によって認識されるものとの区別に従って推論をするからである。それゆえ、神秘家の有する直観、すなわち「神秘的直観」（DS 268, 272, 281, 338）は、直観であるとはいえ、神秘家でない私に直観されないのだから、〈経験に基づく推論〉には導入され得ない。

だが、『二源泉』においては、『意識と生命』における人間的直観に裏づけられた〈事実の線による推論〉の続きとして、神秘的直観に裏づけられている経験、すなわち「神秘的経験」（DS 101, 259, 261, 263）に基づいて推論が行われる。それは、〈事実の線による推論〉によれば、人間的

直観だけでなく神秘的直観にも従って推論を進めることができるからである。〈事実の線による推論〉の出発点は、直観されるものを語に表現したものとたる「事実の線」である。神秘家の言葉¹⁶⁾から「事実の線」の形に当てはまるように意識についての規定を取り出すことができる。そして、神秘的経験に基づく「事実の線」を人間的直観に裏づけられた三本の「事実の線」へと「収斂」させることで、〈生命〉についての理論に新たな内容が付け加えられる。かくして至る結論とは、端的に述べれば、〈生命〉は人間による選択的行為を越えて〈創造する者の創造〉へと向かって行くということである。本稿では『二源泉』における推論の内容を詳述できない。だが、〈事実の線による推論〉という方法の仕組みと特徴とを、『意識と生命』の内容から明らかにすることができた。そして、〈事実の線による推論〉によって〈生命〉についてのベルクソンの理論が発展するのは、その方法によって神秘的経験をも推論に導入できるようになるからだとということが分かった。

文献表

ベルクソンの著作に関しては、略号を用いて書名を示し、括弧内に頁数を記す。

Bergson, Henri. *Matière et mémoire*, Puf, 2008 (1896). (=MM)

——. *L'évolution créatrice*, Puf, 2009 (1907). (=EC)

——. *L'énergie spirituelle*, Puf, 2009 (1919). (=ES)

——. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Puf, 2008 (1932). (=DS)

——. *Mélanges*, André Robinet (ed.), Puf, 1972. (=Mélanges)

Cariou, Maric. *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne, 1976.

Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*, Puf, 1966.

François, Arnaud. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, Puf, 2008.

François, Arnaud(ed.). *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010.

Jankélévitch, Vladimr. *Henri Bergson*, Puf, 1959.

Nabert, Jean. « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, 48, no.4, 1941, pp.283-300.

Worms, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Puf, 2004.

杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』創文社, 2006年.

瀧一郎『『二源泉』とアナロジーの美学』（『生の哲学の彼方 ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』再読』東京大学人文社会系研究科, 2008年, pp.51-74）.

註

1) 本稿では、ベルクソン独自の意味をもつ「生命 (la Vie)」(cf. EC 49, 339) を〈生命〉と記す。

2) 『創造的進化』の序で、ベルクソンは〈生命〉について探究することが可能であると主張する (cf. EC VII-IX)。さらに、『二源泉』においても、〈生命〉がどこから来てどこへ向かうのかを探究するのが哲学

の目的であると述べている（cf. DS 264, 274）。

- 3) 個体だけでなく生物種や個体を構成する諸細胞なども広く表す概念として「生けるもの (vivant)」を使う。
「生ける存在 (être vivant)」は、細胞などの部分ではなく個体を表していると解釈する。
- 4) 「いかなる生命もいかなる物質的なものと同様に始源としているところの当の始源に至るには、さらに遠くへと向かわねばならないことになる」(EC 239)。
- 5) 『物質と記憶』第四章でもベルクソンは自らの用いる方法について説明する (MM 203-209)。確かに、『物質と記憶』における方法が発展することで〈経験に基づく推論〉と〈事実の線による推論〉が生じる。とはいえ、直観に立ち戻るのみではなく直観に基づいて推論をする点は、『創造的進化』以降の方法にとりわけ認められる。『物質と記憶』における方法については別の機会に論じることとする。
- 6) 「事実の線」という語に注目する先行研究は少なくない。いくつかの先行研究は、諸科学による観察・実験の結果や神秘家の事例をベルクソンが自らの理論の根拠とする際に、当の観察・実験の結果や神秘家の事例のことを「事実の線」と呼んでいると考える (cf. Nabert (1941, pp. 283, 289), François (2008, pp. 214-215))。「事実の線」をベルクソン哲学の経験主義的な性格を象徴するものと捉え、『物質と記憶』や『試論』の内容をも「事実の線」という語を使って説明する研究もある (cf. Jankélévitch (1959, pp. 2, 28), Deleuze (1966, p. 16))。だが、これらの先行研究は、事実或いは経験が知性と直観との関係においていかに位置づけられるか考えておらず、かつベルクソンの方法の発展を無視し『意識と生命』と『二源泉』の方法が独特なものであるのに気づいていない。
- 7) 原文からの引用との混同を避けるために、以下では『意識と生命』と記す。
- 8) 『創造的進化』で用いられる方法は「経験に基づく推論」(DS 263)と『二源泉』で呼ばれる。本稿では、『創造的進化』で用いられる方法をとりわけ指す場合〈経験に基づく推論〉と記す。
- 9) 本稿で〈私の意識〉と表記するのは各個体が直観している自らの意識を指す。私という個体の意識だが、同じ個体でも他者の意識は私に同様に直観されないので、個体の意識とは記せない。
- 10) 後述するように、私以外の生けるものについての経験は類比という直観的な知に裏づけられている。さらに、生氣のないものについての経験さえも或る種の直観に裏づけられていることが、『創造的進化』第三章で示される。生氣のないものの知性による認識は、〈私の意識〉の「弛緩」(EC 202, 203, 213, etc.) についての直観からきているのである。
- 11) ベルクソン自身が出版したものではないが、Mélanges に取められている「心身平行説と実証的形而上学」というフランス哲学協会での報告でも、「事実の線」という語にベルクソンは言及している (Mélanges 483, 484)。だが、結論を端的に述べれば、『意識と生命』と『二源泉』で示されるベルクソンの独特な方法は、この報告では未だ示されていない。
- 12) 『意識と生命』では「事実の線」が全部で四本引かれる。残りの一本は、人間としての私の経験ではなく、例外的人物の経験に基づいて引かれる。本稿では紙幅の都合上第四の「事実の線」については省略するが、人間としての私の経験に基づく三本の「事実の線」に関する箇所だけでも、〈事実の線による推論〉がいかなる方法かは十分説明できる。しかも、『二源泉』で新たに引かれる神秘的経験に基づく「事実の線」は『意識と生命』における人間の経験に基づく三本の「事実の線」による推論の続きとして引かれるのであり、『意識と生命』における第四の「事実の線」は『二源泉』において神秘的経験に基

づく「事実の線」に置き換えられる。

ところで、Françoisは、『意識と生命』の概説において、七本の「事実の線」が「意識と生命」で記されていると解釈する（ES 223-224）。だが、Françoisの解釈を採るには、ベルクソンが本文で「第三の事実の線」（ES 15）と述べているのをベルクソンの誤りだと考えねばならない。しかも、「事実の線」を列挙するのみで、〈事実の線による推論〉がいかなる方法かをFrançoisは明らかにしていない。

- 13) 『創造的進化』第一章によれば、知性によって認識される物質的対象の運動或いは変化は、固定的なもの位置の移動から再構成される。その場合、過去と同じ運動が何度でも反復することが可能となる（cf. EC 8）。知性によって認識される運動は予見可能な運動のみである。
- 14) ベルクソンは〈生命〉が何らかの決まった目的を目指していると捉えること（すなわち目的説）を批判する（cf. EC 266）。それゆえ〈生命〉に目的はないが、方向性はある。
- 15) 参照する経験の数を増やすことで結論の確からしさを無際限に増大させていけるのを、ベルクソンの方法の特徴とする先行研究もある（cf. ES 223-224, Cariou (1976, p. 62), François (2010, pp. 27, 33)）。その特徴は〈事実の線による推論〉には認められない。だが、本稿では詳しく説明できないが、『創造的進化』における〈経験に基づく推論〉は、参照する経験の数に比例して確からしさが増大していく方法だと言える。しかし、その反面、『創造的進化』における〈経験に基づく推論〉には〈事実の線による推論〉の第二の特徴が認められない。
- 16) ベルクソンは、神秘家の言葉のうち「神は愛であり、愛の客体である」（DS 267）という定型句にまとめられる箇所に注目する。この定型句は「ヨハネの第一の手紙」及び十字架のヨハネから来ていると考えられている（cf. DS 447, Notes du chapitre III, no. 149）。

Le développement de la méthode pour rechercher la Vie chez Bergson

Akiko NOSE

Cet article se propose de saisir le mécanisme et les particularités du « raisonnement par des lignes de faits », en considérant le développement de la philosophie de Bergson, de *L'évolution créatrice* à *Les deux sources de la morale et de la religion*. La Vie est, dans la philosophie de Bergson, le principe qui crée les vivants. Mais, comment Bergson éprouve-t-il l'existence de la Vie ? La méthode qu'il utilise dans *Les deux sources* est « le raisonnement par des lignes de faits ». Il est vrai qu'il a déjà expliqué sa méthode dans *L'évolution créatrice*. Mais, « le raisonnement par des lignes de faits » présente la procédure unique de raisonnement. Cette méthode se compose de trois phases, 1/tracer des lignes de faits, 2/les prolonger, et 3/les faire converger. Grâce à cette dernière, Bergson peut introduire l'expérience mystique dans son raisonnement et éclaircir non seulement l'existence de la Vie mais également la destination de la Vie.

ラカンのヘノロジー——プラトンの『パルメニデス』を中心に

信友 建志

1. イントロダクション

一九七一年・一九七二年度の講義でラカンは言う。分析家のディスクールのほしりはソクラテス的対話に見られるという見方もあるが、むしろプラトンの『パルメニデス』においてそれが確認されることであろう (sem 19, 138-139)、と¹⁾。この時期が評価のピークであるにしても、ラカンはその理論展開のなかでしばしば『パルメニデス』を、とくに一者論と関連づけて扱っている。

本稿はそれをうけて、『パルメニデス』との関係でラカンの目に触れたであろう新プラトン主義的なテキストも援用の対象としつつ、ラカンにおける「一者」概念——それをわれわれは、このあと見るようにラカン本人にならって「ヘノロジー *hénologie*」と呼ぼう——の整理を試みる。そのための第一歩として本稿では、『パルメニデス』への言及を中心とした、ラカンと一者論の関わりを、かれの思想の発展を追う形で整理していくことにしたい。そこで明らかになるのは、冒頭に紹介した晩年、一九七〇年代の言及に留まらず、各年代にわたって、ラカンにとって分析の目指す目標の一部はつねに『パルメニデス』と関連づけられていることである。それを確認することが本稿の目的となる。

2. 予備作業：ジルソンとラカン

プラトンの『パルメニデス』とパルメニデス本人のテキストに大きな齟齬があることはよく知られている。ラカンが論じるパルメニデスも、パルメニデス本人のテキスト解釈の伝統からすれば違和感を感じさせる点が多い。ラカンはおおむね作品を *Le Parménide*、個人名を *Parménide* と表記して区別しており、本稿では『』の有無でそれを区別する。

その違和感の理由は、かれの『パルメニデス』解釈がかなりヘーゲル的な新プラトン主義的であるためである。おそらくそれは、かれがエティエンヌ・ジルソンに多くを負っていることに由来する。

さて、ラカンは、みずから掲げ始めた一者論のスローガン「一者あり *Y a d'Un*」を一九七二年五月四日の時点で「ヘノロジー *hénologie*」としている (sem 19, 153)。

ラカンはここでヘノロジーを「新造語」と呼んでいる。こんにちではある程度知名度を得たといっているこの語だが、この語は一般に一九四八年のジルソンの著作に由来するものと見なされている²⁾。こうした事情を考えれば、ラカンはこの語をエティエンヌ・ジルソンの大著『存在と本質』³⁾から学び、かれの造語として言及した可能性が高い。

ラカンはジルソンに対する偏愛を隠さない。ラカン本人はジルソンを、フロイト以前にわたしの師であった、と語っており⁴⁾、かれの著作を読むことは自分に剰余享楽を与える、とまで述べてい

る(AE, 473)。このような事情を勘案すれば、この忘れられつつある哲学史の巨匠を、ラカンの「一者」概念の参照先の一つと想定するのは無理がない。そしてジルソンの「ヘノロジー」は、プラトンの『パルメニデス』解釈について残された課題を解決するプロティノス、という文脈において登場している。つまり、ここでのヘノロジーは『パルメニデス』の新プラトン主義的解釈、という伝統の流れに位置づけられると見てよいはずだ。

ジルソンは次のように述べている。

「一者の教義においては、逆に劣位のもは優位のもがそうではないところのもののおかげで存在している、というのが一般原則である。つまり、優位のもは自分が持っていないものしか与えたためしががない[...]プロティノス自身が問題を提起している。『一者はいかにしておのれが持っていなかったものを与えるのか』[t. V, 3. 15]答えはよく知られている。『なぜなら一者のなかには何もものないからである。すべては一者より生じる。存在があるためには、一者自身は存在してはならず、一者は存在を生み出すものでなければならない[...]』⁹⁾

ラカンの研究者であれば、一九五八年のラカンの有名な定式、「愛とは持っていないものを与えること」(E, 618)を連想せざるを得ない一節である。もちろん、酷似していることだけを口実にしても問題の本質には迫れない。しかし通常、存在者は神的存在が愛を与えることによって存在するに至る、とされる。つまり、その存在を分有させられるのであって、「持っていないもの」という意味での「非存在」を分有させられるわけではない。この点で、持っていないものを与えることに愛を見るラカンの逆説的な定式は、かれの一者論の発露と考えるとよいだろう。

このように、ジルソンの議論は今後の展開を考える上でも大いに参考になる。前半にジルソンの論点、後半にラカンの主張と対比させる形で、こちらでテーゼ化したかれらの見解をあげよう。

[T-1] 一者は存在しない：エスは非存在 non-être である

[T-2] 一者は持っていないものを与える：愛は持っていないものを与える

[T-3] 一者は存在を生み出す：実-存 ex-sistere とは存在しない外部にのみ依拠するものである。

ジルソンは次のようにこれを展開させる。ひとは一者を考えることはできず、また一者もみずからを考えない。思惟とはそれが行われた時点ですでに一者によって生み出された「存在」であり、したがって思惟は存在そのものである⁹⁾。ラカンもそれをパルメニデスの思想として受け取っていたことも確認される(AE, 514)。ここからさらに二つのテーゼを付け加えよう。

[T-4] 一者は思惟不可能である：現実的なものの不可能性 impossible

[T-5] 一者もまた思惟せず、思惟は存在に等しい：エス (je ne pense pas) と無意識 (je ne suis pas)

われわれはラカンがこれらのジルソンの見解にたいする知見を有した上で「一者」および「ヘノロジー」を語っているものと前提する。もちろんそれは、ラカンの一者論がすべてジルソンに賛同しているという意味ではない。しかし、次節で見るラカンの断片的なパルメニデス解釈に整合性をもたらすには、ジルソンという補助線は引き続き有用なのであり、以降の議論では該当箇所に適宜この番号を挿入して両者の関係を明確化することとする。

3. 初期ラカン（一九五〇年代）と『パルメニデス』 ：象徴的なものの論理としてのパルメニデス

既存の資料のなかでラカンが最初にプラトンの描いた『パルメニデス』について引用したのはおそらく一九五五年六月二十九日、以下の箇所と思われる。

「《他者》からはじめましょう。これは根底的な《他者》、『パルメニデス』でいえば八番目か九番目の《他者》にあたります。それはまた、主体のもつ関係の現実的極であり、フロイトはそこに、死の本能との関係を結び合わせたのです」(sem 2, 370)

八番目か九番目とは曖昧だが、ここでは、おそらくラカンが参照したと思われるジャン・ヴァールの『パルメニデス』研究⁷⁾を参考にしよう。それによれば次のようになる。[仮説8] 一者の非存在を仮定すれば、一以外のものはなんの規定を受け入れねばならないのか。[仮説9] 一者の非存在を仮定すれば、そして一以外のものだけがあるとしたら、それはなんでなければならないのか。

パルメニデスの立論における他者がどうやら「死の本能」と関連づけられているらしい、ということを除けば、この箇所の真意はまだ曖昧である。一九六〇年のパルメニデスへの言及をもとに、さらに類推しよう。

「われわれの述べたことを説明するために、パルメニデス的な絶対主義を出発点に欲望の問いを提出してみるのはどうでしょう。絶対主義とはここでは、存在ではないものすべてを抹消するという意味においてですが、とすれば[...]すべての実在は存在欠如のなかでのみ生きている、ということになるでしょう」(sem 7, 341)

ここに出そろった要素は、死の本能、抹消、そして存在欠如というきわめてラカンのなタームである。パルメニデス的な世界では《他者》に相当するものはすべて存在を抹消される可能性を孕んでおり、そのことで存在は存在欠如に裏打ちされた「実在」と呼ばれるべきものになる。ラカンはそれをフロイトの言う死の本能と関連づけ、その事態を引き起こすのを「一者」と見た、とまとめられよう。このとき、ラカンは根底的な《他者》Autre radicalという言葉を使っている。この時点ですでにラカンは《他者》の持っている二重の性格に気づいている。最終的にはラカンはそれを《他者》と一者に分離させることになるのだが、そのアイディアはかなり早い段階で登場しているのである。ラカン本人が「一者」概念を本格的に導入するのはまだ先のことになるが、たとえば

一九六九年四月三〇日の段階では《他者》l'Autre、S(A)と対比される「脱性的 a-sexué」な《他者》が un Autre、S(A)という表記で論じられている (sem 16, 381)。

一九七三年のラカンはこの「根底的な《他者》」という語を明らかに一者そしてこの脱性的な経験と結びつけてこう語る。「われわれは、《他者》、根底的な《他者》を出発点に議論を続けよう。これは性に孕まれる非関係性によって——そのときひとがおそらく「脱性化」の経験によってのみ一者がある、ということに気づくやいなや、喚起される」(AE, 539)。根底的《他者》、そして脱性化という二つの語を架橋すれば、それを一者の系譜に乗せることができる。したがって本稿では、ラカンが《他者》に設けたこれらの区別の一方を一者と総称できると考える。さらに、中期ラカンの節で改めて論じるように、《他者》は無意識、一者はエスの系譜にさらにまとめられることも予示しておこう。このような一者と《他者》の関係を説明できる点に、ジルソンを通した新プラトン主義を導入する意義がある。

おそらく、ここでラカンが言及しようとしていたのは、八番目か九番目かにかかわらず一者の非存在を、それも『パルメニデス』篇での逆説的な意味ではなく、新プラトン主義的な意味でまっすぐに「非存在の存在」を想定することだ [T-1]。ラカンにとって、それはかれの象徴界の原理そのものとして捉えられていた。この時期のかれにとって、人間と象徴界の関係は、非存在と存在の関係であり、象徴的プロセスの目的は非存在を存在に至らしめることなのである (sem 2, 354)。興味深いことに、この原理はかれの最晩年、一九七五年にほぼまったく同じ形で繰り返されているので⁹⁾、これに関してはややアナクロニズムにも、異なる時期の発言を援用することは許されるだろう。この最晩年のラカンによれば、この斜線を引かれた《他者》、つまり「《他者》の《他者》はない」というかれの五〇年代からのテーゼは「存在とその否定がまったく同一である」とパラフレーズされるのである。

一者は『パルメニデス』を額面通りに読めばそう受け取れるような、端的な非存在なのではなく、ある種の働きを持った一者、《他者》としての存在の世界を非存在に落とし込むことも可能であり、にもかかわらず存在に対し、その実存 existence、のちのラカンであれば ex-sisterer と呼ぶであろうものを贈与する働きとしても機能しているのである [T-3]。

この時期のラカンにとっての分析家の地位のひとつの側面は、「解釈がその暗示的効力を発揮するはずの、存在の住まうことのなくなった地平を再発見する」(E 641)という一九五八年時点でのラカンの発言と関連づけて説明できよう。住まうことのなくなった déshabité という語は、あきらかにハイデッガーの「言語は存在の家」の反転だが、それこそが一者の場である。ラカンはこれをフロイトにならって自我分裂と呼び、またかれの術語にしたがって欠如 manque、裂け目 faille とも呼んだ。「象徴的なものの優位」を唱えていたこの時期のラカンにとって、象徴的なものの目的はまさにこの「非存在」を存在へ至らしめることだったのであり、非存在の存在を欠如の引き受けというかたちで担う主体を到来せしめることでもあった。言ってみれば初期ラカンの『パルメニデス』は、かれの構造主義的な色彩の強い象徴界の性格を裏づけるものだったのである。一者の基礎は同一性ではなく差異性にある (sem 19, 144) というのちのかれの見解は、自己差異化原理という構造主義の特性そのものといっていいたいだろう。

4. 中期ラカン（一九六〇年代）：『パルメニデス』から集合論へ

この時期、つまり一九六〇年代のラカンにとっての「一者」は、ふたつの観点から用いられている。ラカン本人が振り返るように、それは、第一段階としての『パルメニデス』、第二段階としての「集合論」である (sem 19, 200)。

第一段階は、一九五八年六月に最初に試みられ、いくつかの試案の検討ののち、一九六一年の講義で固まった「一の線 *trait unaire*」概念である。これはフロイトの「単一特徴 *einzigiger Zug*」を仏訳したものだ。フロイトがそれを用いたのは、同一化に見られる三形態のうち、主体が対象の単一の特徴を捉えて同一化する場合を表現するためだった。

自身の理論に内在的な意味でも、ラカンにはこのフロイトの概念を拡張する必要があった。鏡像に代表される自己イメージを先取りする必要性として描かれていた「鏡像段階論」は、その鏡像を承認する審級としての《他者》を、さらにはその同意の印となるなんらかの特徴を要求するものへと展開される。それによって主体の生の歴史のなかで連続して入れ代わる諸々の想像的同一化の単一の特徴が固定されるからである。この同一性が確認される継起を精神分析では「反復」と呼んでいる。この特徴こそ、「一の線」ということになる。

一九六一年六月七日の講義でラカンは、「シニフィアン の 優位」を説いた思想家としてのイメージをひっくり返すように、その「一の線」が自分のこれまで称揚してきたシニフィアンとは「対を構成しない」という点で異なる、むしろシーニュである、とその復権を明言する。ここでも改めて「愛は持たないものを与える」というテーゼが確認される [T-2]。この年の講義でラカンは、みずからのこのテーゼがプラトンの『饗宴』 202a に由来するものであることをすでに告げている (sem 8, 149)。

この欠如は、ジルソンの一者論の文脈では、「非存在」としての一者による贈与の場である。しかしここで語られるのは一者論の神的愛ではなく、むしろ《他者》がその拒絶、愛の拒否等々により欲求不満を与えるが故に、愛という無条件の要求が構成されるという臨床知である。この無条件さの故に、最終的に求められるものは「無駄に＝無のために *pour rien*」であり、それを維持することが主体の欲望となる。一九五八年の段階でラカンは、「持っていないものとして与えられる」のがシーニュであるとし (sem 5, 253)、また《他者》の拒絶の際に現れるシーニュのことを、記章 *insigne* という語で表現する (sem 5, 316) が、そこにすでにこの「一の線」概念の淵源が見られるとあって良いだろう。

ついで第二段階は、ミレールの一九六五年の「縫合」論文に端を発する集合論である。

ミレールの論文に繋がる最初の要因のひとつと思われるものは、ラカンが一九五九年六月十日にもちいた過剰な一者 *un en trop* (*un en plus*) という用語である。それは主体にとっての存在欠如（女性にとってファルス の 不在）ないし存在過剰（男性にとって去勢恐怖）とされている。ここでも、一者は不在ないし過剰というかたちで主体の構造に侵入してくる。ラカンは欲動、欲望といったかれの概念のさまざまなレベルで、この無尽蔵とも言うべき運動性がある種の自己構造化能力を持っていることを、数理論理学の力を借りて概念化しようと試みていた。ミレール論文の示唆もあって

「空集合」概念を導入したラカンは、ポイントを絞って「集合としての一者と要素としての一者」とだけ述べるようになる (sem 19, 143)。つまり、要素としての内容がゼロであっても、その空集合がひとつ、と考えることで、ゼロと1が生成され、あとはその繰り返しで自然数の数列全体、そしてその濃度たる \aleph^0 が導出できる、というものである。

一者論にひきつけてそれを解釈しよう。原初の一者の存在を認めつつ、それが非存在の存在であることも認めること、つまり空集合としてそれを登場させることができれば、あとは自然数の数列に代表されるひとつの秩序が導ける。そして、ここで登場する1こそ、さきほどの「一の線」とされることになる。これによって、一者にはその能産性が、その「一の線」の反復の場となる《他者》には、ある種の自己差異化という構造主義的能力が、それぞれ付与される。

このような中期の段階において、分析家の役割はどのようなものとしてラカンに意識されていたのだろうか。

まずは、ラカンにとってのこの「一者」のステイタスを考えなければならない。一九六〇年のラカンは言う。「宇宙は非存在という純粋状態にある欠損である」(E, 819)。そしてこの続きで、それが声となって聞こえてくる場を享楽と呼んでいる。一九七三年のラカンは「エスとは非存在です」と語る⁹⁾。

つまり、ラカンにおいては一者の名のもとに、享楽、エス、非存在という系列が存在していると想定したい。《他者》、つまり無意識の領域の自己差異化という動作原理に当てられていた一者が、ここでエスの領域の能産性に移行している、と考えられる [T-1]。

ここでの一者は『パルメニデス』が言うように、純粋に言論的つまり思惟の領域であり、現実に対応関係を持つ必要はなく、矛盾関係も許容される。ヴァールの見解 [8] と [9] でも [8] は端的に矛盾であるが、[9] に関しては二重否定を肯定と取らなければ矛盾は共存しうることが分かる。これで、ラカンが珍しく、フロイトの伝統であれば無意識に当てるべき「矛盾を知らない」をエスにあてはまるものと移動させている (sem 14, 1967.3.15) 理由が分かる。こうしたエスと無意識の対比の意図が反映していると考えられるからである。

他方で無意識としての《他者》の領域には欠如があり、すべてのシニフィアンはその欠如を潜在的な参照項としている。つまり潜在的には欠如にたいして現実の対応関係を持つ。ヴァールの仮説 [8] では、一者を欠いた多者たちが互いのみを参照関係とすることによって奇妙な混乱に陥ることが描写されていたが、これはある意味で、シニフィアンは他のシニフィアンに回付されて一時的な意味作用を得るしかない、という性格を先取りして表現している。のちにラカンが『パルメニデス』をアヴァンギャルドと評する所以の一つである (AE, 547)。こうしてみると、斜線を引かれた《他者》、無意識をパルメニデス的な「存在」に当てるのは、エスと一者に比してさほど無理がないと思われる。中期ラカンの一者論はこのふたつの領域の対比を形成することに用いられている [T-5]。

では、このときの分析家のポジションはいかなるものか。この非存在について、ラカンはパルメニデス本人の有名な「断片七」を引用する。力づくで非存在たちを存在へ屈服させることは決して

できぬ。このような道を汝の思惟から遠ざけねばならぬ。そしてラカンは次のように述べる (sem 14, 1967.4.26)。「このような道」、これこそ『ソフィスト』によって開かれた道であり、これはわれわれ分析家はその為すべきところを知るやいなや、大きな影響を及ぼすことになるはずだ、と。つまり、非存在から存在へ、というルートを、分析家は選ぶことになるのである。

ここまでは前期の立場とそうは変わらない。しかしラカンはここで、存在の補注、投げ捨てられた石、それが精神分析家にとっての剛石となる対象 a だとも述べている。

対象 a 概念の変遷について詳述するには余りに紙幅が足りない。ここでは、六〇年代ラカンの「対象 a」概念のもつ二面性だけを論じよう。まず、シニフィアンの機能の不完全性、《他者》の欠如により主体の消失が生じる。これは主体が《他者》のなかにみずからをたしかなかたちで保証し、《他者》のディスクールのレベルで位置づけ名づけることを可能にするものをなにも見いだせないときを指す。この「存在欠如」において主体は無意識の主体となる。だが、欠如しているシニフィアンの補填物として対象 a が発生する。それを fading と呼んだ理由をラカンはこう比喩的に説明する。「この fading とは音声の再生装置で生まれたもので、音声が消え、消失してしまったのですが、しかし伝達機器の媒体自体においていろいろと変わった形で再び現れるときに使われるものです」(sem6, 368)。まるでデリダのような幽霊的性格が、対象 a のひとつの側面である。こちらは無意識、より正確にはシニフィアンの論理から生じる対象 a といっている。

他方で、この彼岸にある一者を「失われた対象」と設定することもできる。ラカンがいささか唐突に「ラメラの神話」というかたちでリビドーを導入したのは、それが理由である。この奇妙な神話によると、ラメラとは有性生殖を行うようになったことで生体から失われた薄片部分 (E 846) であり、「存在しないという性格」(sem 11, 150) をもち、ゆえにそれを説明するには神話をもってせざるをえない。しかし同時に、それは身体へのしるしづけによって物質化されることはありうる。それは失われた部分という意味で死をしるしづけることでもあり、それゆえ死の欲動となる。ラカンはこれによって、《他者》とはべつの、しかし象徴化の困難な存在を神話化して一者を描こうとしている、とわれわれは解釈する。この「しるしづけ *marque*」による物質化はエス、より正確には享楽の断片化によって生じる対象 a といっている。

この二系列は、乱暴にくくれば《他者》由来の対象 a と、一者由来の対象 a の対比である。ラカンは一九六六-一九六八年の二年度の講義でそれらを整理にかかる。分析家はその意味の効果の外にいる。つねに意味効果の外にある無意味な対象、言ってみれば屑としてのそのあり方により対象 a の位置に置かれた分析家は、「思惟しない」という性格を持つ一者の側、「わたしは考えない」というその存在、それがもつ常に「余分な一者」を生産し続けるような《他者》の側の「純粹差異」に辿り着いたものとされる。こうして一者と《他者》が分析家を介して止揚される可能性を、ラカンは考えていたと思われる。

言ってみればこの時点でのラカンにとっての『パルメニデス』は、二つの系列を総合しうる純粹差異と能産性の原理である。だが分析家の解釈は、前期のように主体の存在欠如を意図するのではなく、この対象 a に焦点をあてており、ジルソンらの描く広義の意味での新プラトン主義にも、これに該当する概念らしきものは明確に現れてきはしないように思われる。ここにラカンのオリジナ

ルな位置がある¹⁰⁾。

5. 後期ラカン（一九七〇年代）：ヘノロジーの登場

ラカンの「ヘノロジー」は、一九七一年-一九七二年度の講義『あるいはもっと悪く』（sem 19）で本格的に展開され、それ以降、少しずつ議論が積み重ねられていくことになる。

Ya d'Un、それがこの年度の講義のスローガンのひとつとなる。直訳すれば「一者あり」だが、その一者とはなにか。この年度の講義から、その性格を洗い出していこう。

まず、それはたとえば「一者の言 Un dire」などのように、ただひとり語るものである。

「一者は考えません、ただひとりで考えるということさえありません。しかし何かを言います、そのことが一者の特徴とさえいえますし、その関係や、真理とは何かという観点からその意味するところの問いについてひとが目を向けることも期待していません。論理さえ期待していません。なぜならそれが論理というものだからです」（sem 19, 185）

対話者を差し置いてひとりで喋るパルメニデスこそ一者そのもののようだと皮肉りつつ、ここでラカンは精神分析の自由連想との比較をおこなっている。

ついで、そこで語られることはなんなのか。ラカンのシニフィアンの定義から言えば、他と関係を持たない、「非関係性」の言はシニフィアンではあり得ない、それゆえラカンは当初これを、シニニ、記章などといった言葉で表現しようとした。他と関連づけられないのであれば、あるシニフィアンが他のシニフィアンに回付されることで生じるとされる意味も生じさせない。無意味である。ラッセルが数学を評した「正しいのかも意味があるのかも分からない」という言葉を流用すれば、それは意味や真理の次元にない（sem 19, 184）とラカンは述べ、そしてこのゆえに一者はかれのタームという現実的なものと見なされることになる（sem 19, 140）。

その具体的な側面はなんなのか。一者から《他者》への介入と呼ぶこともできたであろうものは、一九五七年一月二〇日の時点ですでに予告されている。機知などの与える「驚き」により、「考えるわたし」としての無意識をその思惟の外にあるものから脅かし、発言の主体としての「わたし」を消失させてしまう。ラカンは、この「わたし」の消失を「現前者の発言 le dire du present と対立する限りでの発言の現前 le present du dire の例としてこの感嘆以上のものはありません」（sem 5, 61）とまとめていたことがある。これは晩年のラカンがその一者論において一者の特徴とした「一者の言 Un dire」を予告する。他方で、すでに集合論を手にしていたラカンは、それは空集合とも表現する。ラカンはこの動きを「このもっとも奇妙なものの侵入」、その発生の「無軌道な側面」（sem 19, 110）と表現している。

ラカンは、この一者をふたつの側面から見ている。ひとつは反復されるものであり、シニフィアン構造がここであきらかにされる。対象aでいえば、第一の系列、《他者》由来の対象aはこちらの運動から生じるものである。もうひとつは語ることの享楽という側面であり（sem 19, 165）、こちらは一者の言の生成を目標とし、その過程で対象aの第二の系列、すなわち一者由来の対象aを生

成する。

だが対象aを重視した中期からのシフトを物語るのは、これから確認するように後期のラカンがその「一者の言」の特性を、反復の場合とは対照的なものと見た点であろう。

まず、この言は、それでもやはり反復と同様に、主体の個別的特異性、このもの性とも言うべきものを規定するが、同時に「集合論においてすべての集合の要素は空集合の等価物」(sem 19, 164)となるというかたちで、一と多という議論を回収する機能も果たす。

ではだれが「一者の言」を発するのか。ラカンによれば、それ自体としては「思考不可能」な「非存在」である[T-4]。そしてこの「非存在」から発して存在に至るもの、それをラカンは外在 ex-sistererと呼ぶ。そして、『パルメニデス』篇で問題となる το εἰσιόντης(瞬間 instant)が空集合の産出、つまり非存在から存在へという外在の発生[T-3]を意味するものと理解するのである(sem 19, 135)。

この一者の外在 ex-sisterer、古典的な一者論であれば発出とも呼ぶであろう原理を、意味や真理とは別のところで見出すこと。つまり通俗的な新プラトン主義の流出論にあるようなヒエラルキー関係を避けたかたちで見出すこと。それが、ラカンが数理論理学に依拠する理由だった。これが第一段階としての『パルメニデス』、第二段階としての「集合論」である。それはもちろん、意味や真理を無化するニヒリズムの反映ではない。端的に意味や真理が《他者》の領域に属するものだからである。さいわい集合論には、空集合を元に数列の生成を語る論理がある、ということが、ラカンにとっては（その数学的正当性はともかく）ヒントになった。

ラカンはライブニッツがモナドという言葉で表そうとしたものも、そのような意味での空集合であったことについても触れている(AE 547)。だがそれは、人間世界においては分有でも流出でもなく、一者の外傷的な traumatique 侵入の穴 trouとしての外傷的穴 troumatisme(sem 21, 1974.2.19)の一面を表現するヘナド hénadeであり、むしろ最悪宇宙と呼ぶにふさわしいものだ。だからこそラカンは、精神分析は外傷的両親が無知に行っていることを意図的に行う(sem 19, 151)と述べていたのである。

このように、分析の目指すものは、この後期の段階では無でも対象aでもなく、一者を外在させ、その繰り返しを引き起こすことになる。この数年後、ラカンはそれをサントームと呼んだ。フロイト以来、症状はつねに意味の次元にあり、その解釈を助ける要素のひとつが反復 répétitionであった。われわれが「反復と対照的」としたのは、サントームにある純粋な享楽の一者という現実的なものの繰り返し réitérationである。そしてこの年度の講義の時点では、ラカンはそれをこう予示している。

「精神分析、それはなんでしょう？ それは昏きもの、[ディスクールへト]包含されていく過程で昏迷してしまったものについて理解されていることを、身体の一点にしるしづける marqueひとつのシニフィアンという事実を通じて見定めることです」(sem 19, 151)

6. まとめに代えて

こうして概観してみると、ラカンにとっての『パルメニデス』およびその一者論の解釈は、強い新プラトン主義の影響下にあり、その目的は他なるものと一者、存在と非存在の峻別とその関係性

としての実存、という議論の構造を援用して、精神分析の概念である《他者》とエス、そしてかれの概念であるシニフィアン構造と享楽との対立、およびその関係性としてのしるし *marque*（そしてこののちのエクリチュール）を位置づけることで一貫している、と考えられる。このスタイルは、かれの五〇年代後半から六〇年代前半のいわゆる「欲望のグラフ」とも共通しており、その点でつねに一貫した問題系を抱えていた、と見ることもできよう。

これを援用すれば、たとえば、今日の代表的なラカン解釈としてのミレールのラカン読解の特徴として、しばしば批判的に語られるかれの「現実的なもの」概念への偏重が、実際には分析家のあり方の鍵となるという意味での「一者」の偏重だ、ということもわかる。より正確に言えば、一者論の対立構造としてわれわれが取り出すもののうち、「現実的なもの」および「享楽」という、この対立構造の後者の比重が高まっている、と解釈すべきだろう。

この重心移動がどこまで正しいかは、ラカンの概念のなかでも新プラトン主義の伝統には位置づけにくい、たとえば対象 *a* のような概念をどう最晩年のラカン理論に位置づけるか、等々にかかっていることになろう。一見すると、中期ではある種の循環的、弁証法的過程に乗せられていた対象 *a* は、後期に入るにつれその比重を落としているようにも見え¹⁾、本稿のやや図式的な説明を支持するようにも思える。しかし、あるいは対象 *a* を『パルメニデス』に見てとる可能性は依然残る。それは今後の課題としたい。

注

- 1) ラカンの *Écrits* は E、*Autres Écrits* は AE、セミナー各巻は *sem* と略記し巻号を後ろに付した。また未発表のセミナーに関しては原則として *Association freudienne internationale* の電子版を用い、巻号のあとに講義日を記載した。書誌情報は以下である。
Lacan, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966; Lacan, J. *Les formations de l'inconscient. Le Séminaire Livre V(1957-1958)*, Paris, Seuil, 1998; Lacan, J. *Autres Écrits*. Paris, Seuil, 2001; Lacan, J. *Le transfert. Le Séminaire Livre VIII(1960-1961)*, Paris, Seuil, 2001; Lacan, J. *Ou pire.... Le Séminaire Livre XIX(1971-1972)*, Paris, Seuil, 2011; Lacan, J. *Le désir et son interprétation. Le séminaire VI (1958-1959)*, Paris, Seuil, 2013.
- 2) たとえば以下を参照。Wyller, E. A. *Platons Parménides*, I kommisjon hos H. Aschehoug (W. Nygaard), 1960, p. 191.
- 3) Gilson, E. *L'être et l'essence*, J. Vrin, 1994.
- 4) Lacan, J. "Du discours psychanalytique (Conférence à l'université de Milan le 12 mai 1972)", dans *Lacan in Italia 1953-1978*. Milano, Édition La Salamandra, 1978.
- 5) Gilson, *ibid.*, p. 45.
- 6) Gilson, *ibid.*, pp. 40-44.
- 7) Wahl, J. *Étude sur le Parménide de Platon*, F. Rieder 1926. なおラカンが九つと言った仮説は通常は八つと解釈されている。九つ上げているヴァールとの関係が示唆される理由である。
- 8) Lacan, J. Journées des cartels de l'École freudienne de Paris. Maison de la chimie, Paris, *Lettre de l'École freudienne*.

1976, n° 18, pp. 263-270.

9) Lacan, J. Intervention dans une réunion organisée par la Scuola freudiana, à Milan, le 4 février 1973, dans *Lacan in Italia 1953-1978*, p. 84.

10) 次の文献では、この問題についてはジルソンの「非本質的なもの」概念を手がかりにこの点が論じられている。信友建志「ラカンの『ヘノロジー』再構成への試論」（『人間存在論』第二四号（掲載予定））。

11) 上記文献ではそれを「循環から圧縮へ」と論じている。

Vers l'hénologie lacanienne---autour de « Parménide » de Platon

Kenji NOBUTOMO

Jacques Lacan a affirmé qu'on trouverait un précurseur de son discours de psychanalyste dans Parménide décrite par Platon. Cet article examine la signification de Parménide pour lui à chaque période de son développement théorique. Lacan s'est inscrit dans la tradition de l'hénologie néo-platonicienne, dont la formule est « au-delà de l'être il y a de l'Un comme supérieur », et il l'a utilisée pour faire une sorte de dichotomie entre $S(A)$, qui a correspondu l'être néo-platonicien et ça freudien, qui a correspondu l'Un. Dans les années 1950, l'Un parménidien a signifié pour lui un des principes qui ont expliqué son concept « le symbolique » et la pulsion de mort. Dans les années 1960, il a essayé de dialectiser les deux dans son « objet a ». Dans les années 1970, avec son slogan « Y a d'l'Un », la primauté de l'Un sur l'être a expliqué la répétition, qui cause la nouvelle structure de symptôme, « sinthome ».

あなたの声が、音ではなく、言葉として私に届くのはなぜか —ベルクソンおよびソシュールの理論による言語理解と共感のモデル化—

長谷川 暁人

1. はじめに

本論では、なぜ私たちは他者の発話を理解し、そこに共感することができるのかを考察する。論考は以下のように進められる。まず、言語が持つ一般性と固定化の作用について確認しつつ、持続を暗示する言語運用を定式化する。次にソシュールのラングとパロールの概念をベルクソン哲学に適用しながら空間と持続の連続性を確保する。最後にシニフィエ/シニフィアン概念をベルクソンの記憶理論と重ね合わせながら、意味理解と共感が生じるメカニズムを解明する。

2. 言語の一般性、固定化とベルクソンパラドクス

「私たちは必然的に語(mots)によって自らを表現し、また大抵の場合空間において思考する」(DI3)とベルクソンは語る¹⁾。私たちは語、すなわち空間的に配置された記号に仮託することによってのみ、自らを表現することができるのである。語はそれぞれが規定の意味を有しており、言語化するというはその枠組みの中に自らの思考を当てはめていくことに他ならない。だが、ここには一つの大きな問題がある。それは、このような一般的な意味しか持つことのない語は、私たちの持続の固有性を表現しえないということである。それゆえベルクソンは次のように語る。

私たち各人が自分なりの仕方での愛し方や憎しみ方を持つのであり、それでその愛情や憎悪は各人の人格全体を反映している。しかし言語はこれらの状態をどの人の場合にも同じ語で示す。それゆえ言語は、愛情や憎悪や、人の魂を揺さぶる無数の感情の、客観的で非個人的な面しか固定できなかった(DI108-109)。

そしてまた、持続の固有性を一般性に還元してしまうことは、同時に持続の流動性を固定化してしまうことをも意味する。持続は豊かな質的差異を生み出しながら常に移り変わっていく途切れない継起だが、語はその無限のニュアンスを汲み取ることができない。言語(langage)が「物質の対象の間にあるのと同じはっきりとした明確な区別、同じ不連続を打ち立てるように要請する」(DI3)ために、持続の相互浸透の間に区別が持ち込まれ、固定化が生じる。結果として「最も生き生きとした思想でさえも、表現の形式の下で凍る。語は観念を裏切る。文字(lettre)が精神を殺す」(EC603)という形でベルクソンは言語を批判することになる。ジャンケレヴィッチが障礙(empêchement)としての言語について語るとき、念頭にあるのは同様に、この一般性と固定化を押しつけてくる言語の暴力性である²⁾。

一方で、このように言語批判を行なっているベルクソン自身も、自らの思想を言語によって開示しようと試みている。言語による持続の表現不可能性を糾弾しながらその言語を駆使して持続を表現しようとする³⁾ベルクソンに対し、シュッツは「ベルクソンパラドクス」という形でその二重規範を指摘した⁴⁾。このパラドクス⁵⁾にはこれまでいくつかの応答がある。ベルクソンに外在的なものでは、コラコスキのようにこれを「自己言及のパラドクス(paradox of self-reference)」の一種と考え、言語に様々なレベルを設けることでパラドクスを回避しようとするものがある⁶⁾。内在的な解決案としては、マラーキーなどのように、ベルクソンが使う比喩表現に着目するものがある。彼は比喩を「流動概念(fluid concept)」であると考え、固定化された語義をぼかし、持続を暗示することに役立つと考えた⁷⁾。これはベルクソン自身の発言とも整合性を持つ解釈である⁸⁾。本論もこの方向性を採用する。

しかし、ここで強調しておきたいのは、比喩はその表現形式そのものによってではなく、語の一般的な意味を逸脱することで固定化された枠組みをずらし、受け手に対し理解のための努力を強いることによって効果を発揮する、ということである⁹⁾。このような言語の側面を浮かび上がらせることはできないだろうか。

3. 言語をラングとパロールに分離する

言語(langage)をより厳密に区分けするために、ソシュールからラング(langue)とパロール(parole)の概念を借りてくることにしよう。『一般言語学講義』では「ラングは言語を運用する能力の社会的産物であると同時に、個人がこの能力を行使するために必要な、社会によって取り入れられた取り決めの総体」(LG25)であり、「分類の原理」(LG25)でもであると定義される。それは「文法体系」(LG30)であり、共同体が採用している枠組みなのである。一方でパロールは「常に個人的なもので、個人が常に実行の主体となる」(LG30)ものである。ソシュール自身は、ラングを「本質的」(LG31)なものと考え、パロールは「付随的、多少なりとも偶発的」(LG31)なものだと考える。なぜなら、実際の言語運用としてのパロールは常にラングに従っており、その音声器官も発声の過程も、意味の伝達にはなんの影響も与えないからである。それゆえソシュールは言語探究の基礎として「ラングに第一の地位を与える」(LG27)ことができる、という。

そしてまたソシュールは完成され、静止したものとしての「共時態(synchronie)」(LG141)、つまり言語から時間性を取り除いた部分を言語の本質とみなす。なぜなら、実際の言語が時代によって変化していくものだとしても、その根本の部分は不変であり、ソシュールにとってはその変わらないものこそが言語学にとって重要な本質だったからである。そのため、言語の変化する側面、「通時態(diachronic)」(LG194)はラングの探究にとってはやはり副次的なものに過ぎなくなる。

ラングとパロールの区分をベルクソンに適用する試みには、ガンバラが先鞭をつけている。ガンバラは、「社会的(social)」な性格を持つラングに対し、「個別的(individuelle)」なものであるパロールに着目する¹⁰⁾。そして共時的なシステムであるラングに対して、実際の発話(énonciation)や言説(discours)が持続を担うと考える¹¹⁾。しかし、確かにベルクソンは『意識の直接与件』において社会的な自我と個別的な自我を分け、後者を持続のうちにある本質的な自我であると語るが¹²⁾、そ

の対比がそのままラングの社会性とパロールの個別性に重ねられるわけではない。というのも、仮にパロールが個別的な活動であるとしても、もし完全に社会的なラングに従っているのなら、それは結局のところ社会的な領域における活動にすぎないからである。そして、パロールが持続を暗示する可能性を有しているとしても、それがどの程度可能なのかも明らかではない。

ラングとパロールがベルクソン哲学にどのように位置づけられるのかを明らかにするために役立つのは、次の引用だろう。

洗練されていようと、粗雑であろうと、ラング(langue)はそれが表現しうるより多くのものを暗に含んでいる。パロール(parole)は本質的に非連続であり、それゆえ配置された語によって進むのだから、思考の動きの主要な諸段階に、飛び飛びに道標を立てるだけ(ne fait que jalonner)である(MM269)。

時代は重なるが、ソシュールとベルクソンの間には直接的な影響関係は存在しない。だがこの記述には言語を成立させる原理としてのラングと、その個々の運用としてのパロールが対応する形で語られている。そして、ラングが含む多くのものをパロールが示すが、それは思考の主要な諸段階に道標を立てる「だけ」であると限定が付されている。この部分を看過するわけにはいかない。パロールはどのようなものであれ、あくまでラングに従って行なわれる言語活動であり、思考を語によって表現しているという点でラングの持つ一般性や固定化作用を引き継いでいる。

シェルニアフスキーもまた、ソシュールが使用するラング/パロールの概念をベルクソンに適用する。そして、ラングは「可分性(divisibilité)」、「不変性(invariabilité)」、「同時性(simultanéité)」を持つがゆえに、ベルクソンにおける空間(espace)と同一視できる、という¹³⁾。しかしその対極である持続の側に置かれるものはパロールではない。むしろパロールは空間と持続の「混合(mixte)」として「中間的(intermédiaire)」な位置にあるのだという。そして、持続の極に置かれるものは、罗兰・バルトが「文体(style)」と呼ぶものだと語る¹⁴⁾。

バルトは『エクリチュールの零度』において、「ラングは文学の手前にあり、文体はほぼ彼方にある」ものであり、文体は「著者の個人的な秘密の神話の中にある」のだと述べる¹⁵⁾。ここでは文体は個人のうちで作られられた歴史であり、その言語運用を決定づけているようなある種の必然性として描かれている。ガンバララとシェルニアフスキーの見解は次のように図表化することができる。

	空間	混合	持続
Gambarara	ラング		パロール
Cherniavsky	ラング	パロール	文体

しかし、本当に文体を持続の極に置くことができるのだろうか。確かに文体は個人の内面的な歴史を担ってはいるが、バルト

は後の『記号学の原理』では「文体には伝統から持ち越された、つまり集団(collectivité)に属する言語モデルが染み込んでいる」と語っている¹⁶⁾。ここではバルトは文体のある種のイディオレクト(個人言語)のようなものであると捉えている¹⁷⁾。だが、イディオレクトは定義上言語であり、そうである限り何らかの形で社会化されているはずである。そしてまた、バルトの枠組みでは、文体

がラングと結びつき生み出すのはエクリチュール(écriture)である。「ラングと文体の間にもう一つの形式上の現実、すなわちエクリチュールのための場所がある」とバルトは語る¹⁸⁾。文体はラングと結びつき、個人が選び取ることができる社会的な言葉遣いとしてのエクリチュールを生み出す。それゆえ文体は社会的なラングを運用する際の個別の現れ方を左右するが、それ自体が既に社会的なものであり、言語の徴を帯びている。ゆえに、文体を持続の極に置くことはできない。

4. .空間と持続の極を定め、連続性と影響関係を明らかにする

ここまでの考察で明らかになったのは、言語の一般性や固定化作用は空間の極であるラングからもたらされるものであり、その対極には具体的な混合物であるパロールを生み出す何らかの個別的な力が存在する、ということである。では、持続の極に置かれるものはなんだろうか。それは、ベルクソン自身によって「直観(intuition)」という言葉で指し示されている¹⁹⁾。直観はベルクソン哲学において持続を認識するための方法として提示されることが多いが、ベルクソンはしばしば個人が行なうあらゆる表現の根底にあるものとしての直観について述べる。例えば『思考と動くもの』の「哲学的直観」では、まさに哲学者が自らの思想を言語によって表現しようと試みる際に、苦心して「根源的(originelle)な直観の単純性を次第に増す近似値によって表明する」(PM1347)過程が存在すると語られている。「直観は精神そのものであり、ある意味において生命そのものである」(EC722)と言われるように、直観は言語の侵襲を免れており、イディオレクトですらない。しかし、直観は言語化の宿命を背負っている。「知性作用であれ直観であれ、思考はおそらく言語を使用する」(PM1275) 必要があり、「直観はしかも知性(intelligence)によってしか伝えられない。直観は観念以上のものである。しかし伝えられるためには観念に騎乗しなくてはならない」(PM1285)のである²⁰⁾。それゆえ、このような図表化がベルクソンの意にかなうものとなるはずである。

空間	混合物	持続
ラング (原理)	パロール (現実化された表現)	直観 (潜在的な力)

持続の極にある潜在的な力としての直観は、空間の極にあるラングによる加工を経て、混合物であるパロールとして現実化される。ラングは原理であり、一挙に与えられる。直観は時間的な性質を持つ。パロールはラングに従わなければならないが、その発話には線状性がある。ベルクソンは物質においても薄められた形で持続が存在することを「私が一杯の砂糖水を作ろうとする場合、とにもかくにも、砂糖が溶けるのを待たなければならない(EC502)」と表現するが、同様にパロールが展開されることも、私たちは待たなくてはならないのである²¹⁾。

しかし、ここでパロールをラング(空間)および直観(持続)のアマルガムとして規定するためには、そこに連続性ないしは融合可能性がなくてはならない。ここではドゥルーズがベルクソンから引き出した収縮と弛緩の概念が適用される。

持続は物質のもっとも収縮した(contracté)段階に他ならず、物質は持続のもっとも弛緩した(détendu)段階に他ならない²²⁾。

持続は直観そのものだが、現実のものとなるためには言語によって受肉化されなくてはならない。一方で物質や言語は空間において固定され、ラングもまた言語の一般化と固定化を担っている。すなわち、ベルクソンにおいては空間的な物質と時間的な持続は持続の差異という形で存在論的な統一を果たしているのである。

5. パロールとはどのような言語活動か

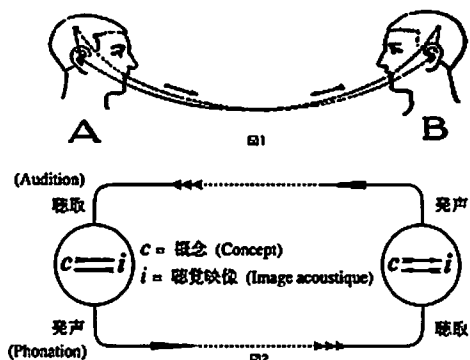
このように、パロールをただのラングの現実化ではなく直観との混合物であると考えることによって、動的な言語というものを考える必要が生じてくる。コセリウはソシュールに対し、言語をラングの視点から、そして共時態として探究することに異を唱えた。それは、言語は「エルゴン（製品）ではなくエネルギー（力）」²⁴⁾であり、完成した静的なものではなく変化し続ける力そのものだからである。そしてこの言語の変化を担っているものがパロールである。ラングの中にパロールは含まれないのに対し、「パロールの領域に身をおけば、パロールとラングが同時に含まれる」のだから、パロールの探究こそが言語学がまず取り組むべき課題なのである²⁴⁾。言語変化はソシュールを含めた全ての言語学者にとって自明のこととして認識されながら、共時態においては等閑視されてきた現象である。コセリウによれば「言語変化の発端は対話の中にある」²⁵⁾のであって、対話者の一方が既存のモデルからずれた発話の様式を持つこと、つまり「改新(Neuerung)」を行ない、他方の聴き手がそれを受容すること、すなわち「採用(Übernahme)」することによって言語は変化していくのだという。

もしパロールがただの不変であるラングの個別的な現実化に過ぎないならば、言語は変化していくことはないはずである。しかし言語は意味を伝達する機能を果たしながら変化し続ける²⁶⁾。そこには個人による言語運用の揺らぎと、潜在的な持続がパロールとして現実化されてくる際のラングからの逸脱がある²⁷⁾。とはいえ、ここではより厳密な定式化が求められている。言語の通時性がパロールの現実の使用から生じるものであり、それが生きている人間の言語運用に端を発するものとしても、持続がそこにどのように関わっているのかは明らかではない。そしてまた、パロールでありさえすれば、あるいは通時的でありさえすれば持続を暗示できるというわけでもない。実際の言語運用はごく習慣的な、単に意味を伝達するものから、語の意義をぼかし持続を暗示するようなものまで多彩な幅を持つ活動だからである。ベルクソンが「会話(conversation)は保存(conservation)に似ている」(PMI322)と語るとき、そこで想定されているのは安定を求める、生活の実践上有益な言語運用である。そのような言葉は持続をほとんど暗示することがない²⁸⁾。2節において強調されたように、持続を暗示するための言語運用とは、既存の言語形式を逸脱し、語義をぼかすことで受け手に努力を強いるものでなくてはならない²⁹⁾。そこで、パロールをより詳細に検討していく必要がある。

そもそも私たちが実際の言語運用において他者の言葉を理解するとき、一体何が起きているのだろうか。ベルクソンは『物質と記憶』において、知らない外国語で話される二人の人物の会話を聞いている場合を想定する。未知の言語で話されているその会話は、私にとっては聞き分けることも復唱することもできない雑音に過ぎない。もしこれが母国語であったなら、同じ音の集合の中

からはっきりとした言葉を聞き分けることができる。このような違いは、「聴覚的印象(impressions auditives)が、聞き取られた語句を分解したりその主要な分節を示す力のある生まれかけの運動(mouvements naissants)を組織する」(MM255)ことによって生じるとベルクソンは言う。耳に入ってくる言葉は、それを模倣しようとする私の自動運動になるのである。私とその言葉を聞き取れるようになるためには、何度も反復することで雑音だった音声が多分節化され言語の形を取る必要がある。こうして私の意識に生まれかけの筋肉感覚という形で「運動図式(schème moteur)」が形成されることになる。外国語が聞き取れるようになるということは、「発声筋の運動傾向を耳の印象に連携させる」ことであり、運動的随伴(accompagnement moteur)を完全にすること(MM255)なのである。この運動図式は身体に属するものであり、筋肉感覚として現れてくる。そしてまた、身体において習慣づけられてもいる。だが、一方で自らの身体をその方向に差し向け、対象の運動を分解し、それを再構成しつつ自らの身体に働きかけることをも含んでいる。その意味で、ベルクソンはそこには「完全に機械的な行動以上のものがある」(MM258)と語り、ジャンケレヴィッチもまた運動図式は「精神的なもの身体的なもの集合場所(rendez-vous)なのである」³⁰⁾と語る。

この探究に理論を与えるために、さらにソシュールからシニフィエとシニフィアンを借りてくることにしよう。ソシュールは、言語記号は事物と名前を結びつけるのではなく、概念(concept)と聴覚映像(image acoustique)を結びつけているのだという(LG98)。そして、この概念と聴覚映像をそれぞれシニフィエ(signifié)とシニフィアン(signifiant)という語に置き換える(LG99)。ソシュール自身はこの図からラングに対応する領域を定めようとしているのだが、実際の対話においては、シニフィエ(概念)は一般観念として、そしてシニフィアン(聴覚映像)は音声として表れてくる。図1を参照してみよう(LG27)。ここで、実際の発話の場面について考えてみる。AとBという二人の人物が会話をしているとき、回路の出発点はAである。Aのうちに抱かれる一般観念



としてのシニフィエ=記号内容は、記号化されて指示するためのシニフィアン=記号表現となる。そしてそのシニフィアンは具体的な音として発声され、その音波がBの耳に伝播する。この音声による物理的な刺激がBのうちで対応する一般観念としてのシニフィエを喚起することになる。この一連の過程は図2によって表される(LG28)。パロールにおいては、運動図式によって音声を分節化することと、それによって一般観念を喚起させることが必要となる。

6. 記憶論と接続しつつ理想的な言語運用を規定する

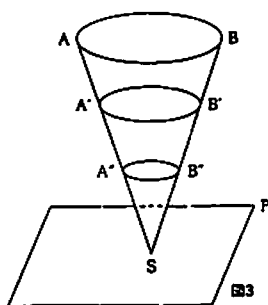
こうして、パロールにおける分節化と意味理解が図式化された。こうした一連の過程において、シニフィアンが音となった声が伝えられるのと同様に、シニフィエも伝達されるように思われる。だが、シニフィエは声とともに伝達されるのではない。ベルクソンは次のように語る。

私は、あなたの思考と類似した思考から出発して、ちょうど立て札のように、その時々私に道を示す言語的(verbal)イメージに助けられつつ、その思考の曲折をたどるならば、あなたのパロールを理解するだろう(MM269)³¹⁾。

パロールの理解は、思考から出発してイメージを助けとするのであり、イメージから出発するのではない。この箇所は、ドゥルーズが指摘するように、記憶の想起と重ねて考えなくてはならない。

ベルクソンは記憶と同じ仕方と言語を分析する。私たちが人から話される言葉を理解する仕方は、私たちがある記憶を見つけ出す仕方と同じである。耳に聞かれた音声と、それに連合するイメージとから意味を再構成するのではなく、私たちは意味の要素の中に、それからこの要素の一つの領域の中に、一気に位置を占めるのである³²⁾。

ベルクソンは、純粹記憶は持続の蓄積としてそれ自身を保存し続ける潜在性だと語る。それは現在にとって全く無力であり、有用性を持たないものである。つまり、具体的に思い出されるような心理的存在ではなく、あくまで形而上学的な概念なのである。では、想起はどのようにしてなされるのか。ここでは、ベルクソンの円錐図が理解に役立つ(図3参照、MM302)。円錐の底面ABは



記憶の全体を表している。頂点Sは身体を意味しており、世界である平面Pと接点を持っている。私たちは現実の生活において、意識平面A'B'やA''B''といったどこかの段階を取りながら生きることになる。私たちは生きている限りなんらかの水準で(夢想に浸るのであれ、現在の状況に反射的に反応するのであれ)記憶を現在に挟み込んでいるのであって、この円錐の様々な平面はその心理的生活に対応している。

では、想起はどのように行なわれるのであろうか。まず私たちの持続の蓄積である純粹記憶はそれ自体あらゆる空間化を免れている潜在的な力であって、いかなる表象でもない。それが、内部での働きかけによって具体的な表象すなわち記憶イメージ(image-souvenir)として現実化してくる。

私たちの記憶は依然として潜在的な状態である。私たちはそのようにして、適切な態度を取りながら、単に私たちの記憶を受け入れようとするだけである。少しずつ私たちの想起は濃縮する霧のように現れる。それは潜在的(virtuel)な状態から現実的(actuel)な状態へと移る(MM277)。

このとき、私たちは円錐図のどこかの水準を取るわけだが、「それぞれの水準は、過去のあれこれの要素ではなく、常に過去の全体を含んでいる。各水準はただ、多かれ少なかれ弛緩または収縮した水準においてこの全体を含んでいる」のである³³⁾。そしてこの現実化には二つの運動がある。

一つは並進(translation)の運動であり、その水準に適した表象をもたらすものである。そしてもう一つは回転(rotation)の運動であり、現在の状況に最も役立つ側面をそこへ差し向けるものである(MM307-308)。そして「純粹記憶は展開して記憶イメージとなり、次第に運動図式の中にはまり込むことができるようになる」(MM270)。すなわち、想起というものは現在の身体が直面している状況に対応するある種の身体的態度として現れてくるのである。これは私たちが誰かの言葉を聞いて、それに対応する要素の中に飛躍することと同じである。

ラングに従って発話されたパロールは、私たちに働きかけてくることによって、記憶の現実化を促す。純粹記憶は記憶イメージとなり、それは一般概念としてシニフィエと対応している。「こうして定まる円錐形の中で、一般概念は頂点Sと底面との間を、絶えず浮動しているだろう。Sではそれは身体的態度あるいは発音された語という非常にはっきりした相をとる。ABではそれは無数の個別的イメージという同様にはっきりした相を示す」(MM301)。シニフィアンは音声となり、空気の振動として物質性を強く帯びている。一方で一般概念としての意味はシニフィエと対応しており、私たちの記憶が現実化してくるある過程に位置づけられる。私たちが思考から出発してイメージの助けを借りるということは、私たちが直接的にシニフィエをやりとりするのではない、ということを示している。私たちはシニフィアンを介して、自らのイメージにアクセスしつつ、それぞれのシニフィエを内部に抱くのである。

習慣的に行なわれる会話は、ただ一般概念としての意味を伝達するだけの行為である。シニフィアンとしての音声とシニフィエとしての意味の習慣的な結合を断ち切るような言語運用、語が持つ一般的な枠組みを揺るがし、個別的なものへと遡らせ共感を促すような言語運用こそが、私たちの持続を分有するパロールだと言えるだろう³⁴⁾。抽象的な一般概念のレベルに留まるシニフィエのみを喚起するような言語はシニフィアンと緊密に結ばれており、そこでは私たちは意味の伝達のみを目標としている。しかし、個別のイメージとしてのシニフィエを呼び起こすような場合には、語の一般的な意味のみならず、持続そのものがシニフィアンを介して暗示されているのである。

注

- 1) ここでベルクソンは空間的思考に「大抵の場合 le plus souvent」という限定を付している。空間化を免れる思考とは、表現されないままにとどまっている直観、ないしは記号的表現に転化される以前のイメージなどのことであろう。ただし、どちらも伝えられるためには言語という記号的表現に頼る必要がある。
- 2) 「言語は実際、道具(instrument)というより障碍である。言語は、表現するのと同じだけ隠し、歪める。言語は、trahirという動詞が持っている二つの意味でtrahitする。つまり、暴露し裏切る」Jankélévitch(1959), p.167.
- 3) ここで、ではベルクソンは言語を使用しなければよかったのではないか、という反論が出るかもしれない。だが、二つの点で言語は必要なのである。一つは、「言語がなければ、知性は考察する関心を持っていた物的対象に固定されていたと推察できる」(EC630)と言われるように、言語が知性の解放、抽象的思考の成立に役立ったという歴史的事実である。そしてもう一つは後述するように、どのような直観

も言語化されなければ伝えられないという実践的要請である。

- 4) 『これらの〔持続や精神を表現するために使われる空間的な〕用語は初めから誤解を招きやすいものであり、数や空間と関係のない多数性の概念は、純粋な反省的思考にとってどれだけ明晰であろうとも、常識の言語には翻訳されることができない』私はこれをベルクソンパラドクスと呼んだ」Wagner(1983), pp.274-275.
- 5) パラドクスは他にも様々に定式化する。例えば「私たちが唯一反感を感じるのは言語人 (homo loquax) であり、彼が考えるとき、思考は彼の言語の反省に過ぎない」(PM1325)」という批判も言語によってなされており、また「私が真の哲学的方法に目を開かれたのは、内的生活に初めて経験の領域を見出したのち、言語による解決を投げ捨てたときである」(PM1330) といった宣言もやはり言語によって語られている、というように。
- 6) Kolakowski(1985), p.33.
- 7) Mullarkey(1999), p.153.
- 8) 「人がうまく表現できないものを、直喩 (comparaison) や隠喩 (métaphore) が暗示する (suggérer)。それは回り道ではない。まっすぐ目的へと進んでいるだけなのである」(PM1285)
- 9) すなわちデッドメタファー (dead metaphor) は持続を暗示しない、ということである。
- 10) Gambarara(2001), p.302.
- 11) *ibid.*, p.303.
- 12) Cf.D185-86.
- 13) Cherniavsky(2009), p.90.
- 14) *ibid.*, p.95. 「ラングの空間性に対抗するところのものは芸術家、詩人、小説家、あるいは作家の魂における感情や情動であるように思われる。それは言語的な水準にあって、人がバルトの『文体』と呼ぶものである」
- 15) Barthes(1993), p.145.
- 16) *ibid.*, p.1476.
- 17) イディオレクトの範囲を広げ、ある言語集団における共通の言語活動として定義するとエクリチュールになるとここでバルト自身が述べている。文体は必然的なものであり、エクリチュールは選び取れるという違いがあるとはいえ、両者は本質的に言語というものの社会的な洗礼を受けているのである。
- 18) *ibid.*, p.147.
- 19) 「直観的に考えると持続において考えることである」(PM1275) なども参照。
- 20) 哲学者は一度直観から飛躍 (élan) を受け取った後は直観を捨てることを余儀なくされる」(EC697) という一節がこれに対応している。
- 21) ベルクソンは別の箇所では等質的な時間を「言語の偶像 (idole du langage)」(MM342) であると語る。言葉によって指し示すことができるように思われるが、実際には宇宙 (univers) そのものが持続している以上、それはどこにも存在しない虚構なのである。
- 22) Deleuze(1966), p94.
- 23) Coseliu(1947), p.24.

- 24) *ibid.*, p.25.
- 25) *ibid.*, p.67.
- 26) 語のレベルでも、バルトが提唱したようにデノテーション (*dénotation*) に対しコノテーション (*connotation*) が付け加えられていく。
- 27) ベルクソンは言語の「原始的な機能 (*fonction primitive*)」は「共同作業を目的とする伝達」であると語る。そうした社会的な機能を果たすために、人間は「再発明 (*réinventer*)」つまり言語の「形を変える (*varier la forme*)」必要があるのだという (PM1320)。ここでベルクソンが考えているのは、言語の内的な変化、それも形態や音韻ではなく意味の変化であろうと思われる。つまり、世界の変化を指し示すために言語も変化し続けなければならないということである。一方、直観が言語に働きかけることで、記号に過ぎなかった語を「詩 (*poésie*)」や「散文 (*prose*)」などの「芸術の道具 (*instruments d'art*)」に転じさせた、という歴史的な経緯も語られる (PM1321)。こちらは、持続の直観を受け手に示すために語の持つ枠組みを拡大したりぼかしたりする方法である。本論では、言語変化というものを前者の社会的なレベルでの有用性に根差すものであると同時に、後者のような直観を暗示するための非日常的な言語運用からも生じるものであると考える。
- 28) 「私たちは、思考はそれが固定される言語のうちに埋め込まれることで終わり、語は、特にそれが抽象概念であるときには、我々が再びその語を通過することを免じてくれると言った。そこには莫大な利点がある、人が思考する際の操作の驚くべき単純化がある。しかしそこには不都合もまた存在する。多くの場合、人はその意味 (*sens*) や意義 (*signification*) を考え直すことなしに語を繰り返しかねない。こうして、不適切な用語で考えが表現されることになる」 (C. 1225)。
- 29) メルロ＝ポンティ (1953) は「哲学をたたえて」において、ポール・ヴァレリーの言葉に寄せつつ、紙の上や空間に固定された非連続な言葉 (*langage*) が存在するとともに、思考の等価物でもあり対抗物でもある「生きたパロール (*parole*)」があることをベルクソンは知っていた、と語る。しかしこれに続くのは言語の持続性ではなくむしろベルクソンにおける言語の知性的役割であるが、「生成するベルクソン像」ではイマージュ豊かなベルクソンの言語運用が称揚されている。Cf. Merleau-Ponty (1953), p.36.
- 30) Jankélévitch, *op. cit.*, p.116.
- 31) 「どんなイマージュも持続の直観にとって代わることはできない」が「イマージュは少なくとも私たちに具体的なもののうちに留めておくという利点を持つ」 (PM1339) を参照。
- 32) Deleuze, *op.cit.*, p.52.
- 33) *ibid.*, pp.55-56.
- 34) ベルクソンが小説家に対して抱く両義的な感情が、この言語運用の難しさを表している。「私たちは小説家の才能を、感情や概念が言語のために落とし込まれていた公共的領域から、それらの感情や概念を引き出す能力に基づいて判断する」が、結局彼らはそれらを「多数の細部を描写する」ことによって表現する (DI108-109)。その点で「この小説家が私たちに提示するのめやはり感情の影に過ぎない」が、その影を示し「相互浸透のいくらかを外表現のうちに置き入れることで、彼は私たちに反省へと誘った」とも言われる (DI88)。しかし、それは「必要に迫られて」であり、誰一人として「方法的 (*méthodiquement*)」に進もうとした者はいなかった、と苦言を呈してもいる (PM1268)。

参考文献

ベルクソンの主要著作からの引用は *œuvres*(1959), PUF による。各々の著作のタイトルは以下の略号によって表記し、引用に際しては頁数を付記した。

Essai sur les Donnés Immédiates de la Conscience 『意識の直接与件』:DI

Matière et Mémoire 『物質と記憶』:MM

L'Évolution Créatrice 『創造的進化』:EC

La Pensée et le Mouvant 『思考と動くもの』:PM

また、*Cours I*(1990), PUF 『ベルクソン講義録 I』:C.I からの引用も同様に表記した。

ソシュールの引用は F.de Saussure(1979), *Cours de linguistique générale*, Payothèque からのものであり、引用にあたっては略語 (LG) と頁数を併記している。

Barthes, Roland (1993), *œuvres complètes*, tome I, Seuil

— *Le Degré Zéro de l'Écriture* 『エクリチュールの零度』 pp.137-190.

— *Éléments de Sémiologie* 『記号学の原理』 pp.1465-1526.

Cherniavsky, Axel(2009), *Exprimer l'esprit : Temps et langage chez Bergson*, L'Harmattan

Coseliu, Eugenio(1974), *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, Wilhelm Fink Verlag München

Deleuze, Gilles(1966), *Le Bergsonisme*, PUF

Gambarara, Daniele (2001), *une philosophie de la signification*, Ed. Claudia Stancati, *Henri Bergson : esprit et langage*, Mardaga, pp.299-308.

Jankélévitch, Vladimir (1959), *Henri Bergson*, PUF

Kolakowski, Leszek (1985), *Bergson*, St. Augustine's Press

Merleau-Ponty, M(1953), *Éloge de la philosophie*, Collections idées, Gallimard

Mullarkey, John ed(1999), *The new Bergson*, Manchester University Press

Wagner, H.R. (1983), *Alfred Schutz : An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press

Pourquoi ta voix m'atteint-elle en tant que mot, pas en tant que son?

Akito HASEGAWA

Tout en critiquant le langage, Bergson écrit des livres en usant du langage. Une telle contradiction de la part de Bergson peut s'expliquer en considérant les concepts de “Parole” et de “Langue” tels que Saussure les définit. Ce que Bergson critique en fait est la langue comme principe de spatialisation, alors que la parole, considérée comme discours individuel, a pour fonction d'exprimer implicitement la durée.

Comment la parole peut-elle ainsi suggérer une continuité ? Il est possible de le comprendre en appliquant à Bergson les concepts de “Signifiant” et “Signifié”. Dans la parole individuel, en utilisant le “Schéma moteur”, nous divisons la voix que nous entendons. C'est ainsi que le signifiant peut être transmis à notre interlocuteur. Quant au signifié, il est provoqué chez l'interlocuteur par le processus d'actualisation d'un souvenir virtuel, au sens de Bergson.

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

はじめに

本稿は、前期ミシェル・フーコーの思想を取り上げ、そこに見られる哲学的思考の運動を概略的に再構成しようとするものである。この試みによって、その哲学的思考の運動の内に一つの重要な理論的契機、すなわち「狂気の呼び声」とでも言い得るような契機が存在していることを明らかにしたい。

前期フーコーの思想は一般に、「考古学」(archéologie)と呼ばれる歴史研究のかたちをとって展開されたと言える。最初の著作『狂気の歴史』(1961年)では「心理学の考古学」がおこなわれ、続く『臨床医学の誕生』(1963年)では「医学的まなざしの考古学」がおこなわれ、さらに『言葉と物』(1966年)では「人間諸科学の考古学」がおこなわれた。そして最後に、それら全ての成果を踏まえて、考古学という方法論自体についての理論的考察が『知の考古学』(1969年)にまとめられたのである。それゆえこれまでのフーコー研究では、前期の思想を哲学的に理解するにあたって、その『知の考古学』を重要な手引きとすることが多かったように思われる。しかし実際のところ同著においては、フーコー自身が明記しているように、それ以前までに実践された考古学をたんに理論的に解説しなおすというよりは、むしろ、そうした仕事から出発して新たに考古学を鑄みなおすことが問題になっていた¹⁾。したがって『知の考古学』の考古学を、それ以前までの考古学と単純に同一視することはできないのである。

それゆえ前期フーコーの思想を理解するためには、『知の考古学』を先取りせずに、それ以前の一連の考古学的著作を改めて読みなおさなくてはならない。また、それらの歴史研究では必ずしもその哲学的企図が明確に示されているとは言えない以上、当時のほかの副次的なテキスト、たとえば講演、書評、インタビュー記事なども少なからず参照しなくてはならないだろう。そのように前期フーコーのアルシーヴを広く踏査することではじめて、フーコー自身が主題的には論じなかったものの、歴史研究を通じて体現したその哲学的思考を、それ自体として浮かび上がらせることができるようになるだろう。そうした哲学的思考の内実をいっそう理解可能なものにするために、本稿では独自に三つの概念を理解の格子に据えることにしたい。それらの概念とはつまり、本稿の題目を構成している三つの用語、すなわち「狂気の呼び声」、「超越論的考古学」、「自己解体」である。これらの用語はたしかに、いずれもフーコー自身が練り上げた概念とは言えないが、しかしそれらを通じて前期フーコーのアルシーヴを読みなおしたならば、その哲学的思考の理路をいっそう一貫したかたちで取り出すことができるように思われる。

そういうわけで、本稿では最初に、『知の考古学』以前の考古学がいったいいかなるものであつ

たかを検討し、それが結局「超越論的な考古学」であったことを明らかにしたい。次に、その超越論的考古学がいかに理論的に展開していたかを検討し、そこに一種の「自己解体的な運動」が存在していたことを指摘したい。そして最後に、その自己解体的な運動の内に、「狂気の呼び声」とでも言い得るような理論的契機が潜在していたことを明らかにしたい。

1. 超越論的考古学

すでに述べた通り、前期フーコーの思想は、考古学という歴史研究のかたちをとって展開された。先行研究では一般に、この考古学が、伝統的な哲学、とりわけカント以降の超越論的哲学と根本的に対立するものだと理解されてきた。というのも、フーコー自身がそうした主張を『知の考古学』の中で理論的に力説していたからである²⁾。しかしながらこの著作の考古学は、前述した通り、それ以前までに実践された一連の考古学と必ずしも同じものではない。考古学は当初から、超越論的哲学の伝統と一線を画していたわけではなく、実のところその反対で、まさしくそうした超越論的哲学の伝統の中から生み出されてきたものであったように思われる。つまり、世間に流布したフーコー観からすればかなり違和感のある言葉遣いかもしれないが、「超越論的な考古学」こそが問題になっていたのである³⁾。

この点を明らかにするために、まず、フーコーが書いた一つの論争的なテキスト、すなわち「批評における怪物性」を参照することからはじめたい。このテキストでフーコーは、アメリカのある批評家が、フーコーの「考古学」という用語をフロイトに帰着させていることに反論し、その語が実際にはカントに由来するのだと述べている⁴⁾。すなわち、「カントはこの〔考古学〕という語を、ある思考の形式を必然的なものにするものの歴史を指し示すために用いていた」というのである。この歴史についてもっと詳しく見ていくために、フーコーがここで参照していると思われるカントのテキストを確認しておこう。それはすなわち、『ライプニッツおよびヴォルフの時代以降のドイツにおける形而上学の進歩』の関連草稿である。問題の一節は次の通りである。

哲学についての哲学的な歴史はそれ自体、歴史的ないし経験的に可能なのではなく、理性的に、つまりアприオリに可能である。なぜなら、そうした歴史が〈理性〉の諸事実を確立するとしても、その諸事実を歴史的な物語から借り受けるのではなく、哲学的な考古学という資格で人間〈理性〉の本性から引き出すからである。そうすることで思想家が一人間として、世界の諸事物の起源や目標や目的について理性的に考えることができたのである。たとえばそれは、世界に内在する何らかの目的だったのか、それともたんに因果連鎖があるだけだったのか、あるいは人間性それ自体の目的こそが諸事物の出発点をなしていたのか、というふうに⁵⁾。

形而上学の進歩を明らかにするために、カントはこのように「哲学についての哲学的な歴史」を取り上げている。この歴史はたんなる経験的な歴史ではなく、あくまで理性的な歴史である。それはつまり、〈理性〉の諸事実を経験的に調べ上げる年代学ではなく、そうした諸事実を〈理性〉自身の内側から哲学的に掘り起こす歴史学である。カントはおそらく、この歴史学を経験的な歴史学と

明確に区別するために、考古学という語を用いたと言えるだろう。フーコーの考古学は、まさしくこのカントの「哲学的な考古学」に由来しているのである。

この哲学的考古学は、当然ながら、カントの超越論的哲学と内的に結びついたものであると言えるだろう。たしかに超越論的哲学は、経験の可能性の条件についてのアプリアリな知である以上、アポステリオリな個々の経験的事実は取り扱わず、一見したところ歴史とは縁がないように思われるかもしれない。しかしながら実際のところ超越論的哲学は、いかなる歴史とも無縁であるわけではない。この哲学は、たしかに経験的事実の因果論的な歴史とは一線を画しているが、しかし理性の目的論的な歴史とは内的に結びついているのである。というのも超越論的哲学それ自体が、まさしくその理性の目的論的歴史を通じてこれまで進歩してきたはずだからであり、またこれからも進歩していくはずだからである。ここに見出されるのはすなわち、超越論的なものの歴史にほかならない。

このいくぶん逆説的な響きをもった歴史、いわゆる「超越論的な歴史」という哲学的テーマは、フーコーによれば、超越論的哲学の伝統を通じて、カントからヘーゲルを経てフッサールに至るまで、脈々と受け継がれてきた。おそらくフーコー自身もまた、その伝統の中から出発し、自らの思想を形成してきたと言えるだろう。実際、フーコーがカントから考古学という用語を引き継ぎ、その名の下で前期の著作全てを執筆したのは、すでに見てきた通りである。だがそれだけではない。たとえばフーコーは、よく知られているように、大学院生時代、J・イポリットの下でヘーゲル研究者として出発し、修士論文「ヘーゲル『精神現象学』における歴史的超越論性の構成」⁶⁾を執筆した。この「超越論的歴史」を思わせる標題の論文は今もって未出版だが、そのヘーゲル論はおそらく、博士論文『狂気の歴史』以降も尾を引き続けていたように思われる。というのも、このフーコーの最初の主著で企図されていたことは、その序文に記されているように、理性と狂気の「弁証法的な歴史」の起源に立ち返るとのことだったからであり⁷⁾、後年フーコー自身もこの点を振り返って、そこには依然としてヘーゲル哲学の影響が残存していたと述べていたからである⁸⁾。あるいはまたフーコーは、後期フッサールの超越論的現象学、とりわけ晩年の小論「幾何学の起源」の問題意識を批判的に受け継ぎつつ⁹⁾、そこから「具体的アプリアリ」や「歴史的アプリアリ」などの鍵概念を独自の仕方でも継承した¹⁰⁾。つまり彼は、『狂気の歴史』では「心理学の起源」を、『臨床医学の誕生』では「臨床医学の起源」を、『言葉と物』では「人間諸科学の起源」を明らかにするために、それらの認識の具体的なないし歴史的アプリアリを探究したと言えるのである。実際フーコー自身も当時、そうしたフッサールの著述を批判的に継承することで、考古学の概念をいっそう深めることができると語っていた¹¹⁾。このようにフーコーは、カントやヘーゲルやフッサールなどを読解することで、超越論的哲学の伝統の中から自らの思想を紡ぎ出していったのである。その限りにおいて、前期フーコーの考古学は、依然として超越論的哲学の理論的枠組みから完全には抜け切れておらず、いまだ超越論的なものであったと言えることができる。

以上より、前期フーコーの思想が超越論的な考古学であったことが示されただろう。それゆえ次は、そうした考古学の内実さらに迫り、それに固有な哲学的思考の運動を検討していきたい。

2. 自己解体

それでは、フーコーの超越論的考古学には、いかなる哲学的思考の運動が存在しているのだろうか。前節で見た通り、フーコーは、超越論的哲学の伝統の中で自らの思想を形成したが、しかしだからと言って、その伝統の内に安住し切っていたわけではない。彼はその理論的枠組みから出発しながらも、その枠組み自体を徹底的に批判し、根本的に乗り越えようと企てていたのである。だからこそ前期フーコーの一連の著作、超越論的考古学の著作においてすでに、超越論的哲学の伝統それ自体への批判的な言辭を少なからず見出すことができるのだ。たとえば、『狂気の歴史』では理性と狂気のヘーゲル的な弁証法が告発され¹²⁾、『臨床医学の誕生』ではフッサール流の現象学的知覚が問いに付され¹³⁾、『言葉と物』ではカント以来の「経験的超越論的二重体」なる知が退けられているように¹⁴⁾。ここに見出されるのは、まさしく超越論的考古学の自己解体的な運動とでも言うべきものである。

この自己解体的な運動をいっそう明らかにするためには、超越論的考古学の基本的な企図を今一度確認しておくことが重要だろう。超越論的考古学とは、先ほど触れたように、超越論的歴史の起源を探究する学問である。たとえば哲学の歴史が問題になっているならば、哲学者はけっして、経験的な調査を通じて、紀元前五世紀に古代ギリシャで彫刻家と助産婦の息子が哲学をはじめたという歴史的事実を実証的に明らかにするのではない。哲学者は、自らの理性それ自体に問うことで、その理性が由来するところの理性一般の目的論的發展の糸を現在から過去へと遡り、哲学の起源にまで立ち返るのである。そして哲学の最初の言葉を、最初の意味通りに復元し、理解しようと努めるのである。それはつまり、フッサールが「幾何学の起源」で、幾何学の歴史に即して語ったこととおおよそ同じことである。そういうわけで超越論的考古学は、理性がおのれ自体によっておのれの起源へと遡行するという一般的な企図を有しているのである。

しかしながらこの企図は、徹底的に追求されたならば、ある一つの困難に行き当たる恐れがあると言えるだろう。その困難とはつまり、理性は、たんにおのれ自体が歴史の中で発生した瞬間に立ち返るだけでなく、さらにもう一步遡って、そうした発生を可能にした歴史的な条件、歴史的なアプリオリにまで立ち返らなくてはならなくなるということである。言い換えれば、理性は、理性の発生以前にまで、理性の手前にまで遡らなくてはならなくなるということである。これは、理性が理性であり続ける以上、不可能な課題であるだろう。というのも、理性の手前にあるものを明らかにするためには、それに先立って、おのれ自身理性であることをやめなくてはならないからである。もし理性であり続けたならば、まさしくそうしたおのれ自身の存在そのものによって、理性の手前への通路をすっかりと塞いでしまうことになるだろう。このような困難はおそらく、ハイデガーが、フッサールの企図を徹底化させることで行き当たった難題と別のものではないだろう。というのも彼は、伝統的な理性を頽落的なものとして根本的に退け、そうした理性の手前にある〈存在〉へと立ち返ろうとしたからである。

まさしく以上のような困難から、理性の自己解体的な運動が必然的に要請されることになる。理性は、理性であり続ける限りにおいて、理性の原初的狀態に立ち返ることはできるが、しかしその原初的な理性を歴史的に可能にしたいっそう原初的なもの、つまり理性一般の歴史的な条件にまで

立ち返ることはできない。その歴史的な条件を明らかにするためには、理性はそれ自体、理性であることをやめ、理性に先立ついっそう原初的なものに立ち返らなくてはならない。つまり理性は、おのれの道具立てによっておのれ自体を批判し、おのれを徐々に解体していかなくてはならないのである。

実際フーコーは、超越論的考古学の企図を徹底化することで、そうした自己解体的な運動へと導かれていたように思われる。この自己解体を進めていく上で、フーコーにとって重要だったのは、ハイデガーの問題機制を批判的に継承したブランショやバタイユなどの文芸批評家たちの思想だったと言えよう。というのもフーコーは、そうした文学批評家たちが、伝統的な哲学から、したがって伝統的な理性からその外部へと抜け出す上で、重要な導きの糸だったと述べているからである¹⁵⁾。事実、前期フーコーは、彼らに関していくつかの重要な文学論を書き残している。たとえば、ブランショ論「外の思考」では、ブランショが、伝統的な作者の主観性から、あるいはその内面性から抜け出し、「外の思考」へ、作者以前の文学的言語の戯れへと立ち返ろうとしたことが高く評価されている¹⁶⁾。また、バタイユ論「侵犯への序言」では、バタイユが、伝統的な哲学の主観性を、理性の限界に対する「侵犯」によって卒倒させ、原始的な生へと立ち返ろうとしたことが高く評価されている¹⁷⁾。これらの議論では、いわゆる「作者の死」、あるいは「主体の死」が問題となっているのであり、そこには理性の自己解体的な運動が見出されるのである。

フーコーは、このような先駆者たちの仕事に導かれながら、おのれ自身もまた自己解体の作業を進めていったように思われる。それが顕著に確認できるのは、言うまでもなく『狂気の歴史』である。フーコーはこの著作で、理性と狂気の弁証法的歴史の起源へと立ち返ろうとしたのであり、つまり理性の手前に遡ろうとしたのである。そしてそれがためにフーコーは、おのれ自身もまた理性から脱しながら、その狂気の歴史を描き出す必要があったのである。つまり、もはや理性に依拠した言語によってではなく、「支えなき言語」¹⁸⁾によって、その抑圧された歴史を語り出していく必要があったのだ。彼はその序文の中ではっきりと述べている、「このたんなる語り方の問題の中に、企ての主要な困難が隠されかつ表現されていたのだ」¹⁹⁾と。こうした自己解体的な運動はおそらく、『臨床医学の誕生』を経て『言葉と物』に至るまで続いていたように思われる。『言葉と物』の最終章最終節、すなわち「人間の死」を告げるあの有名な一節²⁰⁾は、そうした自己解体的な運動の完遂を予告したものであると言えるだろう。

以上より、フーコーの超越論的考古学の内には、自己解体的な運動が存在していることが示されただろう。それゆえ次は、その運動の理論的メカニズムをさらに詳しく検討していきたい。

3. 狂気の呼び声

それでは、フーコーの超越論的考古学は、いかなる理論的メカニズムによって、そうした自己解体的な運動を展開することができたのだろうか。たとえそこで問題になっているのが理性の解体であり、したがってまた理論の解体であるとしても、それが理論の内側からなされた自己解体である以上、依然としてそこには何らかの理論的な操作が存在していたはずである。たとえフーコー自身がそうした操作についてほとんど何も語っていなかったとしても、少なくとも理論上は、そこに何

らかの哲学的な手続きが必要だったはずである。その手続きはおそらく、「狂気の呼び声」とでも言い得るものであったように思われる。

この点を明らかにするために、まず、自己解体という仕事の性格を改めて確認しておきたい。自己解体の仕事は、カントやフッサールなどに見られるような自己確立の仕事とはまったく異なったものである。自己確立の仕事では、自己は、自己自身以外の何か別のものに助けを求める必要がない。いやむしろ自己は、ただ自己自身に依拠することによってのみ、ただ真の自己に立ち返ることによってのみ、自己自身を確立しなくてはならない。たとえばカントにおいては、理性が、理性それ自身への「批判」という理論的手続きによって、超越論的な主観性を確立していたように。またフッサールにおいては、自然的態度の主観が、超越論的な「還元」という理論的手続きを経ることで、純粋な主観性へと立ち返っていたように。こうした自己確立の仕事とは対照的に、自己解体の仕事では、自己は、自己自身以外の何か別のものに助けを求める必要があるだろう。なぜなら、もし自己が自己自身にしか依拠しなかったならば、その理論的手続きはひとえに自己の能動性によって果たされるということになり、その結果、まさしくそうした能動性が働き続けているということそれ自体のために、自己は解体されるどころか、結局のところ反対に保存されてしまうことになるからである。そういうわけで、自己解体のための理論的手続きは、自己以外の何か別のものによっても導かれねばならず、その限りでどこか受動的なものでなければならないのである。

そうした理論的手続きはおそらく、カントの批判やフッサールの還元よりも、むしろハイデガーの「呼び声」の契機に近いものであると言えるだろう。というのも、その理論的契機においては、所与の自己とは異なるいっそう根源的なものから呼び声が届くからであり、それを聴き取ることが問題となっているからである。つまり、聴取の根源的な受動性が問題になっているのだ。たしかに前期ハイデガーでは、良心の呼び声が問題となっており、その声はいまだ本来的な自己に由来するとみなされていた。しかし後期ハイデガーでは、〈存在〉の呼び声が問題となり、その声は、もはや自己とは異なるいっそう根源的なものに由来するとみなされることになる。良心の呼び声から〈存在〉の呼び声へ、ハイデガーが思索を徐々に深めていくにつれて、声の由来はいっそう自己から遠く隔たったものとなっていくのである²¹⁾。

おそらくフーコーは、こうしたハイデガーの試みの延長線上で仕事をしていたと言えるだろう。実際彼は修業時代、前期ハイデガーの強い影響下においてピンスワンガーの現存在分析を翻訳出版した。たしかにその後すぐにそうした仕事とは距離を置くようになるが、しかしそれは、フーコーがハイデガーの思想を根本的に乗り越えたからというよりは、むしろ前期ハイデガーから後期ハイデガーへ、その関心が徐々に移っていったからだろう。おそらくは、後期ハイデガーに魅了されていたブランショを通じて、その問題機制を更新したのである。そういうわけで、フーコーの超越論的考古学、その自己解体の運動の中には、この呼び声という理論的契機が存在しているように思われる。

しかしながらその呼び声は、もはやハイデガーにおけるような良心にも〈存在〉にも由来しないだろう。それはまた、ブランショにおけるような文学的言語の存在、つまり「文学空間」にも由来しないだろう。フーコーは呼び声の由来を、良心よりも、〈存在〉よりも、文学空間よりもいっそ

う遠くへと遡らせようとしたように思われる。それはすなわち狂気であり、あるいは狂氣的言語の存在である。今一度『狂気の歴史』の企図を振り返ろう。その著作で目指されていたのは、すなわち、理性と狂気の弁証法的歴史の起源に立ち返ることであり、それゆえ理性の確立以前に遡ることであった。それはつまり、理性と狂気が未分化であるような根源的なカオスに遡ることであった。そのカオスとは、「知によるあらゆる把握以前の生き生きとした狂気それ自体」のことであり、それゆえ「野生状態」の狂気のことであり、いうなれば根源的な狂気にほかならない²³⁾。この狂気は、『言葉と物』になると、ある種の根源的な無秩序、すなわち「ヘテロトピア」(hétérotopie)として語られることになるだろう²⁴⁾。まさしくこうした根源的な狂気こそが、フーコーの超越論的考古学において呼び声を発しているものであると言えるだろう。つまり、狂気の呼び声の問題なのだ。この狂気の呼び声を聴き取ることで、フーコーは、おのれ自身理性から身を引き剥がし、自己解体を進めることができたのであり、またそれによって、理性と狂気の弁証法的歴史の起源にまで立ち返り、呼び声の由来であった根源的な狂気それ自体に接近することができたのである。

ここにはニーチェの思想の深い影響を認めることができるだろう。というのも狂気は、ニーチェにとって極めて重要なテーマだったからである。実際ニーチェは、前期の主著『悲劇の誕生』で、系譜学によって悲劇の起源へと遡り、陶酔と狂乱の神、狂えるディオニュソスの重要性に立ち返っていた。このディオニュソスは、フーコーにおける狂気に相当するものにほかならない。というのもフーコー自身が、『狂気の歴史』の中で、そのディオニュソスとアポロンの悲劇的な対立を念頭に置きながら、狂気と理性の根源的な分割を問題にすると述べていたからである²⁵⁾。さらにまたニーチェは、後期の仕事を通じて、人間による人間自身の克服という一種の自己解体的な作業を進めていき、最終的にまさしく自らが狂気に陥るに至った。この狂気は一般に、彼が患っていた梅毒の病理学的な結果として理解されているが、しかしおそらくまた、彼の思想の哲学的な帰結としても理解しなおす必要があるだろう。事実、フーコー自身もそうした解釈を示していた。彼は、1964年のニーチェ・シンポジウムで、ニーチェの系譜学を自己解体的な運動として描き出し、それが最終的に「狂気の経験」に行き着くと主張していたのである²⁶⁾。そういうわけで、狂気のテーマはニーチェの思想の根底に存在し続けていたと言えるだろう。つまり、フーコー以前にニーチェにおいて、狂気は呼び声を発していたのである。

以上より、フーコーの超越論的考古学には、狂気の呼び声という理論的契機が存在していたことが示されただろう。この契機のおかげで、超越論的考古学はおのれ自体を解体していくことができるのである。

おわりに

したがって今や、前期フーコーの思想を辿りなおし、そこに見られる哲学的思考の運動を概略的に再構成することができたとと言えるだろう。前期フーコーの思想とは超越論的考古学であり、その哲学的思考の運動とは自己解体にほかならず、そこには、狂気の呼び声という理論的契機が存在しているのである。だからこそ当時のフーコーは、かつて狂人たちが書いた数々の古文書、空虚で不可解なその狂気の言語に耳を澄まし続けたのだろう。彼は述べている、「耳を傾けて、世界のあの

つぶやきの方へと屈み込み、けっして詩にはならなかったあれほど多くの空想、けっして覚醒時の色彩を帯びるには至らなかったあれほど多くの幻想に気がつくことができるよう努めなくてはならない²⁶⁾と。というのも狂気の言語は、理性の語りの歴史から排除され、抑圧され、「忘却」²⁷⁾されてきたからである。ハイデガーの存在忘却にも比すべきこの狂気の忘却を打ち壊し、その空虚なつぶやきに耳を傾けなくてはならない。その不可解な言語を、理性によって翻訳することなしに、あるがままにつぶやかせておかななくてはならない。そういうわけでフーコーは、自らの仕事の最も重要な部分があくまで、狂気の言語そのものに語らせているところにあるのだと述べているのである²⁸⁾。このように前期フーコーの仕事においては、狂気の呼び声が実際に、現実のなまなましい言語活動として鳴り響いていたと言えるだろう。

しかしながら、このフーコーの超越論的考古学は、その自己解体的な運動を極限まで推し進めていったとき、本当に根源的な狂気を到来させることができるのだろうか。フーコーはたしかに、当初そのように考えていた。それゆえ彼は、前期の研究の間、西洋理性の歴史の起源に決定的に回帰することで、その歴史に自らピリオドを打ち、「最後の書物」を書き上げようと夢見ていた²⁹⁾。その〈書物〉においては、フーコー自身の主体性が完全に解体され、根源的な狂気の言語の中に四散してしまうとみなされていた。おそらくそういうこともあって当時のフーコーは、現実生活でも近い将来筆を折って、西洋から遠く離れた場所へ移り住むことを夢見ていたのだろう。しかし実際には、最後の〈書物〉も書かれなかったし、西洋の〈外〉へ完全に移住することもなかった。フーコーの超越論的考古学が自己解体的な運動の限界で辿り着いたのは、おそらく、根源的な狂気の到来というよりも、むしろ、そうした議論の理論的枠組み全体の崩壊であったように思われる。それはつまり、超越論的考古学において理性が解体すればするほど根源的な狂気が接近するというような終末論的な思考それ自体の崩壊である。理性の完全な消滅は結局、その理性によって思念されていた根源的な狂気をも同時にかき消してしまったということだろう³⁰⁾。そしておそらく、そうした理論的枠組み全体の廃棄によって、フーコーは、超越論的哲学の伝統と一線を画するに至ったように思われる。

かくして前期フーコーの超越論的考古学は、『知の考古学』に至って、まったく別の考古学へと一新されることになるだろう³¹⁾。超越論的考古学(アルケオロジー)とは結局のところ、その語源が指し示す通り、超越論的歴史のアルケ(archè)、すなわち起源の学にはほかならなかった。『知の考古学』は、この起源の概念を根本的に批判し³²⁾、アルケオロジーという語に対して独自に新たな意味を吹き込むことになるだろう。それはすなわち、「アルシーヴ(archive)の記述」という意味である³³⁾。それこそが言表や言説の考古学、つまり知の考古学をなすのだ。そこではおそらく、唯一の起源ではなく複数の起源が探究され、自己解体の運動ではなく自己変容の実践が展開され、根源的な狂気ではなく批判的な狂気が参照されることになるだろう。今後ははたがって、そうした新たな考古学の理論的枠組みがいかなるものであるかを、超越論的考古学と対比しつつ、明確にしていかななくてはならない。

注

- 1) Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 27-28 [フーコー『知の考古学』、慎改康之訳、河出書房新社、二〇一二年、三七～三八頁]
- 2) Ex. *ibid.*, p. 264-265 [三七九～三八〇頁]
- 3) もっとも、前期フーコーの内に超越論的な考古学を認めるのは、本稿が初めてではない。以下の先行研究は、本稿の議論を展開する上で、基本的な出発点をなした。Cf. F. Gros, *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de Michel Foucault. De l'Histoire de la folie à L'archéologie du savoir*, Thèse de Doctorat à l'Université Paris XII, 1995 ; L. Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, 2012.
- 4) Cf. Foucault, « Les monstruosités de la critique », trad. F. Durand-Bogaert, in *Dits et écrits II*, Gallimard, 1994, p. 221-222 [フーコー「批評の怪物性」、大西雅一郎訳、『ミシェル・フーコー思考集成IV』所収、筑摩書房、一九九九年、一三〇～一三一頁]
- 5) Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit, Vrin, 1973, p. 107-108 (下線は引用者による)
- 6) D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 2011, p. 57 [D・エリボン『ミシェル・フーコー伝』、田村俣訳、新潮社、五七頁]
- 7) Foucault, « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », in *Dits et écrits I*, Gallimard, 1994, p. 160-162 [フーコー『狂気の歴史』初版への序、石田英敬訳、『ミシェル・フーコー思考集成I』所収、筑摩書房、一九九八年、一九五～一九七頁]
- 8) Foucault, « Se débarrasser de la philosophie », in Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 87-88 [フーコー「哲学を厄介払いする——文学について、これまでの軌跡について」、『わたしは花火師です』所収、中山元訳、筑摩書房、二〇〇八年、六六頁]
- 9) フーコーにおけるフッサールの影響については次の雑誌を参照のこと。ただしその所収論文は、おおむね現象学者の側からフーコーを解釈しており、現象学を批判的に乗り越えようとするフーコーの潜在力が、少なからず読み損なわれているように思われる。Cf. *Philosophie*, N° 123 : « Foucault : a priori, phénoménologie et histoire de la raison », Minuit, 2014.
- 10) Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, édition originale, PUF, 1963, p. XI, 196, 198 [フーコー『臨床医学の誕生——医学的まなざしの考古学』、神谷美恵子訳、みすず書房、一九六九年、一〇、二六〇、二六六頁] なお、フーコーは「歴史的アプリアリ」の概念を、『知の考古学』で考古学と一緒に新たに錚なおそうと試みたが、しかしおそらくその概念が依然としてあまりにも現象学的だということで、その著作の後、完全に放棄することになる。
- 11) D. Defert, « Chronologie », in *Dits et écrits I*, p. 24 [D・ドウフェール「年譜」、石田英敬訳、『ミシェル・フーコー思考集成I』所収、一八頁]
- 12) Cf. Foucault, « Préface [à l'*Histoire de la folie*] »,
- 13) Cf. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, p. X, 201 [九、二六九頁]
- 14) Cf. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, chap. IX, § IV [フー

- コ「言葉と物——人文科学の考古学」、渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、一九七四年、第九章第四節)
- 15) Cf. Foucault, « Se débarrasser de la philosophie », p. 86-88 [六五～六七頁]
- 16) Cf. Foucault, « La pensée du dehors », in *Dits et écrits I* [フーコー「外の思考」、豊崎光一訳、『ミシェル・フーコー思考集成 II』所収、筑摩書房、一九九九年]
- 17) Cf. Foucault, « Préface à la transgression », in *Dits et écrits I* [フーコー「侵犯への序言」、西谷修訳、『ミシェル・フーコー思考集成 I』所収]
- 18) Foucault, « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », p. 166 [二〇三頁]
- 19) Ibid. [同頁]
- 20) Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, p. 398 [四〇九頁]
- 21) Cf. J.-F. Courtine, « Voix de la conscience et vocation de l'être », in J.-L. Nancy (dir.), *Cahiers confrontation*, n° 20 : « Après le sujet qui vient », Aubier, 1989 [J-F・クルティエヌ「良心の声と存在の召命」、廣瀬浩司訳、J-L・ナンシー編『主体の後に誰が来るのか?』所収、現代企画室、一九九六年]
- 22) Foucault, « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », p. 164 [二〇〇頁]
- 23) Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, p. 9-10 [一六頁]
- 24) Foucault, « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », p. 161-162 [一九六～一九七頁]
- 25) Cf. Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Dits et écrits I*, p. 569-571 [フーコー「ニーチェ・フロイト・マルクス」、大西雅一郎訳、『ミシェル・フーコー思考集成 II』所収、四〇九～四一〇頁]
- 26) Foucault, « Préface [à l'*Histoire de la folie*] », p. 164 [二〇〇頁]
- 27) Ibid., p. 160-161 [一九五～一九六頁]
- 28) Ibid., p. 166 [二〇二頁]
- 29) Cf. Foucault, « Le livre et le sujet », Première version de *L'Archéologie du savoir*, Introduction, in F. Gros et al. (dir.), *Michel Foucault*, L'Herne, 2011, p. 74-77.
- 30) この理論的枠組み全体の崩壊は、本性上謎めいたものであるだろう。というのも、その崩壊を説明できる哲学的言語がさしあたって存在しないからである。手持ちの哲学的言語はすべてそれ自体、当の崩壊の内に巻き込まれているのだ。それゆえフーコーはその出来事を、ただ「ニーチェ的な笑い」によってのみ説明しようとするだろう。Cf. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, p. 353-354 [三六三～三六四頁]; Foucault, « Se débarrasser de la philosophie », p. 86-87 [六五～六六頁]
- 31) 筆者はかつて、『言葉と物』と『知の考古学』の間に、一見したところ、考古学という主題上の連続性があるにもかかわらず、実際には認識論的な断絶が存在していることを指摘したことがある。Cf. Kojiro Fujita, *Pour une philosophie de la subjectivation. Etude sur Michel Foucault*, Thèse de Doctorat à l'Université Paris-Est, 2015.
- 32) Cf. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 36-37, 161-164, chap. IV-II [五〇～五二、二三四～二三九頁、IV章 II 節]
- 33) Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre », in *Dits et écrits I*, p. 771-772 [フーコー「ミシェル・フーコー、近著を語る」、慎改康之訳、『ミシェル・フーコー思考集成 III』所収、筑摩書房、一九九九年、一九七～一九八頁]

L'appel de la folie L'archéologie transcendantale et sa destruction de soi chez Foucault

Kojiro FUJITA

Cet article cherche à reconstituer sommairement un mouvement de la pensée philosophique dans les écrits du premier Foucault. D'abord, nous essayons de montrer que ceux-ci se sont développés comme l'archéologie qui a son origine dans la philosophie de Kant et donc qui ne s'échappe pas encore de sa problématique transcendantale : il s'agit de l'« archéologie transcendantale ». Ensuite, nous tentons de montrer qu'il y avait là un mouvement de la pensée philosophique par lequel l'archéologie transcendantale se détruit soi-même pour s'affranchir du thème transcendantal : il s'agit de sa « destruction de soi ». Enfin, nous visons à mettre en lumière que ce mouvement autodestructeur comprenait un moment théorique, une opération quasi-heideggerienne qui rend possible la destruction de soi : il s'agit de l'« appel de la folie ».

ラカンにおける構造と歴史——「シニフィアンの論理」について

松本 卓也

1. ラカンと構造主義

1966年12月29日、『フィガロ・リテレール』誌は『エクリ』を刊行したばかりのジャック・ラカンにインタビューを行っている。インタビュアーは、ラカンを構造主義の潮流に属する者とみなした上で、実存主義と構造主義との対立を主題化せんとして、次のようにラカンに問う——「〔ジャン＝ポール・〕サルトルは、歴史を断固として拒絶しているという点に関しても、あなたを非難しています」。この質問に対して、ラカンは次のように答えている。

ひとが何と言おうとも、〔クロード・〕レヴィ＝ストロースですら、歴史をまったく拒絶してはいません。彼が拒絶しているのは、歴史の弁証法です。共時的であるとされる構造——つまり歴史の外部——と、通時的であるとされる歴史に突き刺された弁証法とのあいだに、粗雑な対立をつくるひとがいます。ですが、それは不正確なのです。私の著作〔＝『エクリ』〕のなかにローマ講演といわれるテキスト〔＝1956年に公刊された講演論文「精神分析におけるパロールとランガージュ機能と領野」〕がありますから、それを開いてみてください。そうすれば、私が歴史に対して与えている重要性を推しはかることができますから。歴史は、私にとって無意識の領域と共通の外延をもったものなのです。無意識とは歴史です。体験は、一次的な歴史性によって印付けられています。こういったことはすべて、私の本のなかにはっきりと書かれています。私のほうでは、サルトルの諸著作を読んでいるのですが、おそらくサルトルは私を本当には読んでいないということでしょうね¹⁾。

周知のとおり、サルトルに代表される実存主義は、個人が歴史のなかでいかに生き、いかに社会に参加し行動するかという問題に主眼をおいていた。反対に、構造主義は、個人が主体的に「自らの人生を選択する」と思っているときに、すでに何らかの構造が働いていること、言い換えれば歴史的に共有された思考や行動のパターンが働いていることを暴き出したとされる。つまり構造主義は、人間が社会に参加し歴史を主体的につくることよりも、むしろ歴史の側が人間をつくることを重視したのである。このことを実存主義の側からみると、構造主義は共時的な構造しか扱っておらず、主体が構造を破壊し、それを通時的＝歴史的に変化させていく過程を考慮に入れていないことになる。構造主義に対するサルトルの批判は、まさにこの点をつくものであった²⁾。

だが、ラカンによれば、レヴィ＝ストロースは歴史を拒絶してなどいない。そして、それと同じように、ラカン自身も歴史を拒絶してはいない。では、構造主義——より正確に言えば、ラカンがレヴィ＝ストロースから借用した「構造」の概念——と歴史は、いったいどのようにして両立しう

るのだろうか？ 本稿ではそのことを問うてみたい。

II. ラカンにおける歴史概念——伝承される垂直の歴史

ラカンにとって、精神分析において問題になる歴史とは、いったいどのようなものだったのか。彼は、主体（ここではまず「個人」の意味に解しておこう）の歴史は「理想的同一化〔＝理想への同一化〕の連続」³⁾として展開するのだという。まず、主体の歴史が同一化によって作られるというこの具体的なイメージをつかむために、1957年のインタビューを参照しよう。

幼年期において、鼠男はこういった〔彼の父の不正な負債の〕歴史が語られるのを聞いていました——あるときは、諧謔的な様子で、そしてあるときは覆い隠された様子で語られるのを。…重要であったのは、彼の出生をつかさどるドラマ的な星座であり、いわば、彼個人の前史 *préhistoire* なのです。つまり、伝説的な過去から受け継がれたものです。この前史は、症状という媒介手段によって再出現します。この症状は、この前史の運び手となっているのであって、その運搬は、表象されたある神話において最終的に結び合わされるために、誤認可能な形式で行われます。その神話の姿を、主体は何も知らないうちに再生産します⁴⁾。

ここではフロイトの症例鼠男が扱われている。鼠男は、立て替えてもらった鼻眼鏡の代金を支払わなければならなくなった際に奇妙な強迫観念を抱くことになるが、フロイトの分析によれば、この症状は、支払いを催促する上官の言葉が「父親が返さなかった負債」——鼠男の父親は、かつて軍隊の下士官として働いていた際に、部隊のお金を賭け事につかっけてしまい、友人からお金を借りて補填したことがあった（そして、その友人にお金を返すことはできなかった）——をほのめかすように聞こえたことと関係していた⁵⁾。ラカンによれば、鼠男は自分の父のかつての罪（負債）のことを家族がなかば伝説のように話すのを聞いて育つなかで、知らず知らずのうちに（無意識のうちに）その罪を伝承しており、その罪を症状へと変形して出現させたのだというのである。言いかえれば、神経症者の症状は、家系において伝承された歴史が、各々の世代において症状として結実したものなのである。こういった主体の症状の歴史的決定について同時期のラカンは何度も語っている⁶⁾。まず、1955年1月19日のセミナーをみてみよう。

無意識は他者のディスクールであるということに戻ります。この他者のディスクールは、…私が入り込んで組み込まれている回路のディスクールであり、私はその回路の鎖の輪の一つです。それは、たとえば、私は父の犯した過ちを絶対に再現すべく定められているというかぎりでは、私の父のディスクールです。…私がその過ちを再現すべく定められているのは、私が父の遺したディスクールを受け継がなければならないからです。それも、たんに私が父の息子だからというだけではなく、誰にもディスクールの連鎖を止めることはできず、私はこのディスクールを他の誰かに歪んだ形のまま伝えるという責務を帯びているからです⁷⁾。

1957年の論文「文字の審級」にも同様の記述⁹⁾がみられるが、これらの箇所においてラカンは、個人の主体としての位置が、生まれる以前からすでに先行世代の語りのなかで決定されていること、そして主体の位置があたかも父系遺伝するかのように伝承されることを述べている。言い換えれば、主体は父—息子—孫……という父性の系譜のなかで生まれ、その系譜のなかで伝承された祖先の罪を自分の世代において症状として再上演することを運命づけられているのである。このような考えを、ラカン自身の表現を借りて「シニフィアンの系譜学 *généalogie des signifiants*」⁹⁾と呼ぶことができるだろう。

さらに、66年のインタビューでラカンが参照するように指示した「ローマ講演」をみてみよう。

未開人が、自分が名前を同じくする祖先の生まれ変わりだと信じるのも、近代人が、ある性質が世代を追って代わる代わる現れてくると考えるのも、象徴的同一化のなせるわざなのであり、この象徴的同一化は、…父性関係の不協和にさらされた主体の中に、エディプスの解離を導き入れる。それが常に病原的な効果の出所になっていることを認めないわけにはいかない。…／歴史的時間の始まり以来、父という人物は、象徴機能によって、法の姿と同一視されてきた。そうした象徴機能の支えは、「父の名」*nom du père*のうちにこそ認められなければならない¹⁰⁾。

ここでもやはり、主体の症状は、「父の名」によって支えられる象徴機能によって決定されており、主体は父（あるいは祖先）への象徴的同一化によって自らの症状をつくり出すのである。それゆえ、この時期（1950年代）のラカンにとって、精神分析家が行うことは、「主体に、己の歴史を自らの無意識として認識するように教える」ことであり、そのようにして認識された主体の歴史を「他者に向けられたパロールのなかで引き受ける」ことであった。このようにしてなされる「歴史の想起」こそが、精神分析において得られる「真理」なのである¹¹⁾。

無意識のうちに（主体が何も知らないうちに）伝承される垂直の歴史は、例えばエディプスが属するラブダコス家の物語（ソフォクレスの3部作『エディプス王』、『アンティゴネー』、『コロノスのエディプス』）のなかにも見いだされる。ラブダコス家においては、父ライオスからエディプスを経て娘アンティゴネーに至るまで、ひとつの真理＝〈法〉が正確に伝達されている（正嫡的に伝承されている）のである。『エディプス王』は国家を襲った干魃、作物の不毛性から物語が始まり、『アンティゴネー』は子供を産まずに死んでしまうことを嘆くアンティゴネーの姿で終わる。ここには、エディプスの父ライオスにかけられた一族が「根絶やし」になるようにという呪いが、世代を経るなかで「不毛性」（『エディプス王』）、「不妊症」（『アンティゴネー』）というシニフィアンとして反復していくさまが見て取れるのである。ラブダコス家の人物はみな、この〈法〉＝真理（父の罪、呪い）の影響下にある。『エディプス王』から『アンティゴネー』に至るラブダコス家の物語のなかでは、登場人物は知らないうちに〈法〉＝真理に従属しており、たとえ彼／彼女らが〈法〉に抵抗しようとしても〈法〉は実現され、各世代の主体の症状として結実する。「法は『知らなかった』では済まされない」という慣用句が、精神分析経験における真理を表現しているとラカンは述べるのは、まさにこの意味においてである¹²⁾。

Ⅲ. ラカンにおける構造主義的な歴史概念——通時は共時において現れる

では、そのような主体の歴史は、いったいどのようにして明らかになるのだろうか。前節までの検討をもとにすれば、精神分析家は己の先祖の歴史を詳細に調べ、そこにあらわれる「シニフィアンの系譜学」を解説していくことが必要なのだろうか？ 言い換えるなら、精神分析とは過去を探索し、主体の歴史を通時的に読み解くことにほかならないのであろうか？

そうではない。というのは——結論を先取りするが——、精神分析においては、通時的な歴史が共時的に現れることこそが重要であり、ラカン派精神分析ではそこに無意識の主体の現れを見出すからである。その論証のために私たちは、ラカンが『エクリ』や『セミネール』のなかで明示的に引用したにもかかわらず、ラカン研究のなかであまり注目されない論文を取り上げたい。それは、レヴィ＝ストロースがレーモン・ド・ソシュールに捧げた1949年の論文「象徴的效果」、および『構造人類学』に収録された際に「象徴的效果」の直後に配置された1955年の論文「神話の構造」である。まず、前者の一節をみてみよう。

言語はたくさん存在するけれども、音韻法則はきわめてわずかしか存在せず、しかもそれらはすべての言語にあてはまる。既知の物語や神話の蒐集は、膨大な冊数にわたるだろう。しかし、多様な登場人物の背後に、若干の基本的機能のはたらきを認めることによって、それらは少数の単純な型に還元される。そしてコンプレックス、この個人的神話もまた、症例の流動的多様がその中にはいつて固まる鋳型としても、若干の単純な型に帰着するのである。／シャーマンがその患者の精神分析をおこなわないという事実から、ある人たちが精神分析的治療の鍵とみなす失われた時間の探求は、神話の個人的、あるいは集団的起源を問題にせずに定義されるべきいっそう根本的な方法の一形態（その価値と成果には無視しえないものがある）にすぎない、と結論することができる。というのは、神話の形式が、物語の内容に優先するからである¹³⁾。

ここでレヴィ＝ストロースは、シャーマンによる治療と精神分析療法を比較しながら、一種の精神療法論を行っている。彼によれば、精神分析は過去の忘却された歴史（失われた時間）を探求していると思われるが、実際にはそのような通時的な起源を問題にしてはいないというのである。これは、まさにサルトルが批判していた「歴史の否定」ではないだろうか？ だが、そうではないのである。それを確認するために、論文「神話の構造」（この論文ではエディプスの物語の構造分析もなされている）を参照しよう。

われわれはいまラングとパロールを、両者がそれぞれ準拠する時間体系によって区別した。さて、神話もまた、この2つの時間体系の諸特性をあわせもつところの一個の時間体系によって定義される。神話は、「天地創造以前」とか、「太初の頃」とか、いずれにしても「昔々」というふうに、いつも過去の出来事にかかわる。しかし神話に帰される固有の価値は、ある時点において展開するものとされるそれらの出来事が、恒常的な構造をもなすことからくる。この構造は、同時に過去、現在、未来にかかわるのである。…この根本的な両義性を明確にするには、

ある比較が役立つだろう。…さて、歴史家はフランス革命を想起させるときどうするであろうか。彼はその〔フランス革命の〕はるかな影響が、多くの不可逆的な、中間の諸事件を通して現在でもなお感ぜられる、一連の過去の出来事に言及する。しかし政治家や、またこれに耳を傾ける人にとっては、フランス革命は別な種類の現実である。すなわち過去の諸事件の継起ではあるが、しかしまた恒常的な有効性を付与された図式でもあって、現在のフランスの社会構造、そこにあらわれる対立を解釈したり、将来の発展のあらましを垣間見たりすることを可能にする。…歴史的でもあり非歴史的でもあるこの二重構造が、神話は同時にパロールの領域に属し（そのものとして分析され）、かつまたラングの領域に属し（その中で定式化され）得るものでありながら、しかも第3の水準において、やはり絶対的対象としての性格を提示している、ということを説明する¹⁴⁾。

この引用からすぐさま理解できるように、たしかにレヴィ＝ストロースは歴史を否定しているのではない。彼はむしろ、歴史がパロール／ラングの2つの領域において、それぞれ歴史的（通時的）／非歴史的（共時的）なものとして現れるという二重構造を指摘しているのである。そして、この二重構造は、通時的な歴史的起源を遡ること（＝失われた時間を探求すること）が、現在における共時的な構造の分析と等価なものとなりうることの理論的根拠となる。すなわち、レヴィ＝ストロースにとって、通時は共時において現れることが可能なのである。

冒頭で引用した66年のインタビューにおけるラカンの指摘、すなわち「共時的であるとされる構造と、通時的であるとされる歴史に突き刺された弁証法」との対立が「不正確」であるという指摘は、まさにこのことを述べているのである。実際、レヴィ＝ストロースの考えの反響は、セミナー第7巻『精神分析の倫理』の次の箇所に明瞭に聞き取ることができる。

このように語源を辿ることはフロイトも絶えず推奨していたことです。つまり、長い伝統や世代を通じて蓄積されてきた痕跡を再発見するためには、言語学的な掘り下げこそが、心的現実を刻印している歴史的伝達を明らかにする最も確実な方法である、ということです。しかし、語源をあまり重視してはいけません。このような見方、語源の探索が、我々が導きの糸に選ぶものとは思わないでください。シニフィアンの現行の使用、シニフィアンの共時的な使われ方をはっきりさせること *L'emploi actuelle, le repérage de l'usage du signifiant dans sa synchronie* の方が、我々にとってもっと重要です¹⁵⁾。

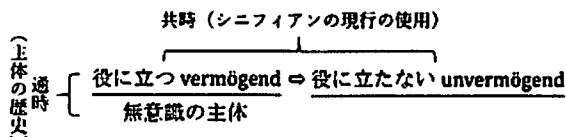
通時よりも共時を重視すること。そして、共時のなかに通時を、すなわち「シニフィアンの現行の使用」のなかに主体の歴史的起源を読み取ること。おそらくラカンは、まさにこれこそがフロイトの方法であるということを知っていた。ここでは一例として、フロイトによる症例ドラの分析を取り上げてみよう。ドラは、父親への非難をくりかえし、同時に転換症状（咳）をも持続させていた。フロイトは、彼女の咳は、「父親に関係したなんらかの意味をもっているのかもしれない」と考えるようになった。次に引用するのは、フロイトによるドラの分析の一場面である。

ドラは、またしても、「Kさんの奥さんが父のことを好きな理由は単に、父が役に立つ *vermögend* 男だからです」と強調した。わたしはそのとき、彼女の表現がもつある種の雰囲気から…この言葉の背後には正反対のことが隠されているのに気づいた。すなわち、「父は役に立たない *unvermögend*」男です。これはもう性的なこと以外意味しようがなかった。つまり「父は男として役に立たない、不能です」。ドラは自分が意識的に知っている事柄を参考にして、この解釈が正しいものと認めた¹⁶⁾。

自分の父親がK夫人と不倫関係にあることを知っていたドラが語った「役に立つ」というシニフィアンは、現在時において何か独特の雰囲気をもっている。フロイトはその点に着目し、この一見たわいもない表現が実は性的な意味を——「父は役に立たない *unvermögend* [=性的不能の] 男だ」という意味を——もっていることを暴き、その解釈をドラに伝えたのである。さらに、この解釈についてのラカンの1951年の発言を参照しよう。

それと同時に、ドラにおけるエディプス的關係が父への同一化によって構成されていたことが明らかになる。その同一化は、父の性的不能によって促進されたものであり、父が金持ち（役に立つ男）*fortune* であるという自慢できる位置と〔性的不能（役に立たない男）が〕等価なものとしてドラに経験されていた。このことは、「役に立つ（できる）*Vermögen*」という「金持ち *fortune*」に対応するドイツ語の意味が可能にする無意識的なほめかし〔=役立たず（できない）〕によって隠されている。実際、この同一化は、ドラが呈したあらゆる転換症状のなかに透けてみえるし、その同一化の発見が、多くの症状の解消の口火を切ったのである¹⁷⁾。

フロイトは、ドラにおける「役に立つ *vermögend*」というシニフィアンが、他のシニフィアンである「役に立たない（できない）*unvermögend*」との（共時的な）関係において、無意識的（性的な）意味をもっていることを明らかにした。そして、ラカンによれば、この2つのシニフィアンの（共時的な）関係こそが、ドラの不能の父親への同一化という主体の（通時的な）歴史を明らかにし、さらには転換症状の解消を導いた。ここには、「シニフィアンとは、他のシニフィアンに対して主体を代理表象するものである *un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant*」18) というラカンの有名な定式が明確に表現されているとともに、共時的なシニフィアンの連鎖が通時的な歴史（不能の父への同一化）を明らかにすることが例証されている¹⁹⁾。



IV. 論文「主体の転覆」における通時と共時

通時は共時において現れる。この定式化は、『エクリ』のなかでも最難関として知られる1960年

の講演をもとした論文「フロイト的無意識における主体の転覆と欲望の弁証法」（以下、「主体の転覆」）にも確認することができる。まずラカンは、フロイトがフェルディナン・ド・ソシュールやロマン・ヤコブソンの構造主義的言語学の成果を利用できなかったことに注意を促しながら、彼の「無意識」概念を通時と共時という概念によって把握することを試みようとしている。

フロイト以来、無意識はシニフィアンの連鎖である。シニフィアンの連鎖は、反復し、どこかで（別の場所、舞台でとフロイトは書いている）執拗に自らを示し、そして、現実のディスクールや、無意識が知らせる思考が連鎖に対して提供する切断 coupures のなかに干渉する。…／この表現は、フロイトのテキストに属するだけでなく、私たちのものでもある。…この表現の中で核心的な用語はシニフィアンである。これ〔＝シニフィアン〕は現代言語学によって古典修辞法からよみがえらされたものであり、ここではその諸段階を位置づけることはできないものの、フェルディナン・ド・ソシュールやロマン・ヤコブソンといった名前がその黎明期と現在の絶頂を代表している言語学の教義のなかにみられる。…フロイトによって記述された、無意識を支配する一次過程というメカニズムが、ランゲージュの効果のもっとも根源的な諸側面、すなわち隠喩と換喩を…決定づけているのであり、言い換えれば、シニフィアンの置き換えと結合は、ディスクールのなかに現れる共時的次元と通時的次元においてそれぞれ決定づけられているのである²⁰⁾。

つづいてラカンは、シニフィアンがもつ通時的側面を「文の意味がその文の締めくくりによって事後的に決定される」ことによって説明した後、共時的側面を再び重視している。

ところが共時的構造はもっと隠されたものであって、この構造こそがわれわれを起源に導いてくれる。共時的構造のなかに最初の帰属が構成されたものが隠喩であるとすれば、その帰属は、「犬はニャー、猫はワンワン」であることを公表する。この帰属によって、子供は一举に動物そのものとその鳴き声を切り離し、記号をシニフィアンの機能へと高め、また現実を意味作用の詭弁法へと高めるのである…²¹⁾。

シニフィアンがもつ共時的側面——すなわち、「シニフィアンの現行の使用」——こそが、起源——すなわち、主体の歴史的な起源——を明らかにすることができる、というラカンの主張はここでも一貫している。「犬はニャー、猫はワンワン」といういっけん謎めいた表現は、つまるところ人間はシニフィアンを他のシニフィアンのために代理的に用いることができるということであるが、これは「役に立つ *vermögend*」というシニフィアンを「役に立たない（できない） *unvermögend*」という他のシニフィアンのために代理的に用いたドラのことを考えれば、さほど難解ではない。

それゆえ、精神分析臨床における鍵は、何か他のシニフィアンとのあいだの共時的関係をもつシニフィアンを見出すことである。だが、ラカンがいうように、そのような共時的構造は「隠されて」いる。言いかえるなら、ドラにおける「役に立つ *vermögend*」というシニフィアンは、それが

口に出された瞬間においてはその共時的構造が明らかではなく、むしろ他のシニフィアンから切断されたシニフィアンとして出現している。そこに別のシニフィアン（「役に立たない（できない）unvermögend」）を与え、共時的構造を明らかにするのは分析家の役割（解釈）である。解釈は、その切断されたシニフィアンが、「シニフィアンの現行の使用」において共時的構造を形成し、そこに主体の歴史的起源をつげる無意識の主体が現れていることを明らかにするのである。論文「主体の転覆」の次の一節は、この意味において明らかになるだろう。

こうして私たちは、分析セッションにおけるディスクールが価値をもつのは、ディスクールがよろめき、さらには中断される場合のみであるという逆説に導かれる。…/シニフィアン連鎖のこの切断こそが、現実界における非連続性としての主体の構造を証し立ててくれる唯一のものである²³⁾。

分析セッションのなかでは、しばしばドラの「役に立つvermögend」のような謎めいたシニフィアンが、ディスクール（語り）を切断するかのようには現れる。分析家は、そこに別のシニフィアンを、すなわち2つのシニフィアンの共時的構造を読み取り、無意識の主体を確認する。だが、このような解釈によって、無意識の主体はシニフィアンの連鎖によって回収され、ふたたび隠れてしまうだろう。無意識の主体は、瞬間においてしか現れることがないのである。

V. 共時を構造へと形式化する——「〈盗まれた手紙〉」から「縫合」「母体」へ

主体の歴史的起源を「シニフィアンの現行の使用」のなかに見てとるラカンの理論は、『エクリ』の冒頭に配置された「〈盗まれた手紙〉」についてのセミナーにおいて形式化される。歴史を重視するラカンにとって、父に由来するひとつの〈法〉＝真理が血筋のなかで正確に伝達され、通時的に再生産されていくラブダコス家の物語が精神分析における真理のありようを示すものであったとすれば、構造を重視するラカンにとって、もはや父に由来するひとつの〈法〉＝真理の通時的な伝達ではなく、それと等価であると考えられる「その場所に欠如しているもの」という資格でつねにその場に存在するファルス＝手紙の運動こそが重要になるからだ²⁴⁾。この意味で、ラカンの「〈盗まれた手紙〉」についてのセミナーは、真理の伝達における通時的な嫡出性を単一のファルスによって可能になる共時的な構造へと変換していると言うことができよう。

そして、『エクリ』のほぼ全体は、このような「シニフィアンの論理logique du signifiant」によって規定されている。この「シニフィアンの論理」という用語を用いて、ラカン理論が依拠する構造を数学的に位置づけることに成功したのは、若きジャック＝アラン・ミレールであった。1965年2月24日、ラカンと出会って一年と少しがすぎたばかりの21歳の青年であった彼は、『精神分析の枢要的諸問題』のセミナーのなかで「シニフィアンの論理の要素Élément de la logique du signifiant」という発表を行う。翌年「縫合La suture」というタイトルを付され、『分析のためのカイエ』誌に掲載されることになるこの発表においてミレールは、ある集合が余分な「0」を自らのうちに含みうるという事実から、その「0」を新たな「1」とみなす運動をモデルとし、このモデルによって「主

体の定義をもう一つのシニフィアンの〔出現の〕可能性に還元する」ことを試みている²⁴⁾。これは、前節でみたような、共時的なディスクールのなかにおける無意識の主体の現れを集合論的に表わすひとつのモデルだと考えられる。さらに1975年、ミレールは「母体Matrice」と題された論考のなかで、このモデルをより完結に洗練させている。彼の考えによれば、ある全体（Le Tout）があるとき、その全体の外には何も無い。しかし、何も無い、ということは無（Le Rien）があると考えることができるがゆえに、今度は全体と無を含んだ新しい全体を考えることができる。この再-全体化の過程は、無限に繰り返すことが可能である。そして、ある構造のなかからそのつど「無」として出現するものが、ラカンのいう欠如としての無意識の主体に相当すると考えられるのである²⁵⁾。

VI. 構造を爆破する——ジジエクを介し、ドゥルーズとガタリの方へ

ところで、ラカン＝ミレールの「シニフィアンの論理」は、ラカンが自ら批判したヘーゲルの「絶対知」の論理に限りなく接近してしまうのではないだろうか？ ラカンは論文「主体の転覆」の冒頭で、プラトンにおける非理性的状態である「熱狂mania」や、仏教における非-知的状態である「三昧」、あるいはドラッグの使用によるトリップ体験を批判的に取り上げている。これらの体験は、いずれも既存の知（ないし理性）に対して外部にあると考えられるが、この外部はいずれにせよそれらの体験が終わったあとで再び既存の知（や理性）に回収されることが予定されているという点で、まったく転覆的ではないとラカンは言っていた。そして、このような非-転覆的論理への批判は、最終的にヘーゲルの「絶対知」概念の批判へと着地する。

ヘーゲルの知は論理化作用をもつアウフヘーベンを基礎としており、その知はこうした〔非理性的〕状態そのものに対して現代科学と同じようにほとんど重要性を与えていない。現代科学は、こうした状況のうちに、ある対等なものを定義する機会という意味において、経験の対象を認識することができるのであるが、いかなる点においても、ヘーゲルの知は苦行〔＝不幸な意識〕にまったく重要性を与えていないのである²⁶⁾。

ヘーゲルの体系においては、「真理は、自らが混乱させたもののなかに常に再吸収される」²⁷⁾。だが、ラカンが批判するような絶対知のあり方——すなわち、一時的な非理性的状態を、ふたたび理性の内に「縫合」するようなあり方——は、ラカン＝ミレールの「シニフィアンの論理」そのものではないのだろうか？

スラヴォイ・ジジエクは、おそらくこの難点にいち早く気づいた。そして彼は、ラカンにおける構造（大他者）が欠如をつねに内に含むという点において、ふたたびヘーゲルを——それも、「シニフィアンの論理のヘーゲル、中心にある空を反復的に肯定化することとして明確化された自己言及過程のヘーゲル」²⁸⁾を——召喚し、ラカンとヘーゲルをふたたび結び合わせた。一般に考えられるヘーゲルの「絶対知」が、精神のある種の「完成」を意味しているのだとすれば、ラカンは「シニフィアンの論理」において（例えば）「トータル・パーソナリティ」のような十分に発達した人間の成熟状態をあらかじめ想定しているわけではない。ゆえに、ラカン＝ミレールの「シニフィアン

の論理」は一般に考えられている「絶対知」とは異なる。「シニフィアンの論理」の運動は、最終的な終着点を予定しているわけではないのである。そして、ラカンが後に述べたように、ヘーゲルが「もっとも崇高なヒステリー患者」²⁹⁾であるとすれば、ヘーゲルこそが既存の構造（知）に穴を穿ち、構造の非一貫性（絶対知の不可能性）を暴き立てることによって新たな構造の到来を可能にする「シニフィアンの論理」の発明者であったとすらいえるのである。

だが、このような「シニフィアンの論理」においては、その論理が運動するという構造それ自体は不変であり、構造それ自体は逆に絶対性をもつことになってしまう。フェリックス・ガタリが行ったのは、そのような安定した（神経症的な）論理を、（精神病的な）反-論理ないし論理の切断によって爆破することである。次のガタリの記述は、「シニフィアンの論理」における欠如としての無意識の主体や、その「縫合」による回収に対する異議申し立て以外の何であろうか。

重要なのは主体性が空虚の反対だということである…主体性、それは現実界である³⁰⁾。

無意識の主体はない！あるいはそれは抑制の主体であり、抑制された主体、抑圧され、エディプスのなかに再記入された主体である³¹⁾。

「シニフィアンの論理」は、構造を不安定化するものとして出現した主体を空虚（「ゼロ」ないし「無」）としてのみ扱い、それを安定した構造へとふたたび統合してしまう。ならば、「縫合」に回収されないためには、構造に穴をうがつのではなく——というのは、「穴」というものは、その性質上ふたたび「縫合」されてしまうだろうから——、むしろ構造を爆破せねばならないだろう。もちろん、ラカンにそのような反-ラカンの考えがなかったわけではない。すでに私たちは、70年代ラカンが $S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow S_3 \dots$ と絶えず展開し、そのつど無意識の主体が現れては解釈によって再全体化されていく「シニフィアンの論理」から離脱し、 $S_2 \rightarrow S_1$ というシニフィアンを削減していく方向へと向かったことを論じた³²⁾。70年代ラカンは、ラカンと（ドゥルーズ+）ガタリとの生産的な対話を可能にするだろう。1966年のラカンがピン留めした『エクリ』のテキストをおよそ50年後の今日において精読することは、その対話を進めていくための前提条件である。

注

- 1) J. Lacan, "Interview au Figaro Littéraire par Gilles Lapouge," *Figaro Littéraire*, no. 1080, p. 4, 1966.
- 2) J.-P. Sartre, "Jean-Paul Sartre répond," *L'Arc*, no. 30, pp. 87-96, 1966.
- 3) J. Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, p. 178.
- 4) J. Lacan, "Les clefs de la psychanalyse," *L'express*, no. 310, pp. 20-22, 1957.
- 5) S. Freud, "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose," in *Gesammelte Werke*, vol. 7, Fischer Verlag, 1909, p.430.
- 6)フロイトは、「個人が決して学習で手に入れたはずもない象徴関係には、系統発生的な遺産と見なされるだけの資格がある」と述べ、その作用をエディプスコンプレックスと関係づけている。Cf. S. Freud,

- "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse 1916-1917," in *Gesammelte Werke*, vol. 11, Fischer Verlag, 1917, p. 204.
- 7) J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire Livre II*, Paris: Seuil, 1978, p. 112.
- 8) J. Lacan, *Écrits*, p. 495.
- 9) J. Lacan, *Les psychoses. Le Séminaire Livre III*, Paris: Seuil, 1981, p. 226.
- 10) J. Lacan, *Écrits*, p. 278.
- 11) *Ibid.*, pp. 256-61.
- 12) *Ibid.*, p. 272.
- 13) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 225. 強調は引用者。
- 14) *Ibid.*, pp. 231-2. 強調は引用者。
- 15) J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire Livre VII*, Paris: Seuil, 1986, p. 56.
- 16) S. Freud, "Bruchstück einer Hysterie-Analyse," in *Gesammelte Werke*, vol. 5, Fischer Verlag, 1905, pp. 206-7.
- 17) J. Lacan, *Écrits*, pp. 219-20.
- 18) *Ibid.*, p. 819.
- 19) ラカンは、1952年の論文「神経症者の個人的神話」において、実際にレヴィ＝ストロースの神話分析の「〔読解〕 格子を強迫神経症の諸症状に適用」している。Cf. J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose*, Paris: Seuil, 2007, p. 105.
- 20) J. Lacan, *op. cit.*, pp. 799-800.
- 21) *Ibid.*, p. 805. 強調は引用者。
- 22) *Ibid.*, p. 801.
- 23) *Ibid.*, p. 25.
- 24) J.-A. Miller, "La Suture," *Cahier pour l'Analyse*, no. 1, pp. 37-49, 1966.
- 25) J.-A. Miller, "Matrice," *Ornicar.*, vol. 4, pp. 3-8, 1975.
- 26) J. Lacan, *op. cit.*, p. 795.
- 27) *Ibid.*, p. 797.
- 28) S. Žižek, *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, Paris: Point Hors Ligne, 1988, p. 8.
- 29) J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse. Le Séminaire Livre XVII*, Paris: Seuil, 1998, p. 38.
- 30) F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2012, p. 75.
- 31) *Ibid.*, p. 150.
- 32) 松本卓也, 人はみな妄想する——ジャック・ラカンと鑑別診断の思想, 東京: 青土社, 2015.

La structure et l'histoire chez Jacques Lacan : sur la « logique du signifiant »

Takuya MATSUMOTO

Résumé

Dans cette intervention, nous éclairons la relation entre l'histoire et la structure chez Jacques Lacan. Comme on le sait, Jean-Paul Sartre a accusé Lacan de négliger l'histoire de l'homme. En décembre 1966, après avoir publié ses « Ecrits », Lacan a affirmé qu'il n'ignorait pas du tout l'histoire. Dans ses « Ecrits » et son « Séminaire », Lacan a fait référence à « Anthropologie structurale » de Claude Lévi-Strauss et a souligné que l'histoire passée (et future) de l'homme se rapporte simultanément à la structure synchronique actuelle. Jacques-Alain Miller a repris cette relation comme « logique du signifiant » en 1965. Felix Guattari (et Gilles Deleuze) ont proposé de détruire cette logique comme structure fixe et contre-révolutionnaire.

Raymond Aron, critique de Foucault. À propos du dialogue de 1967

Yasutake MIYASHIRO

Introduction

Raymond Aron a posé une très simple question à Michel Foucault : « Où vous situez-vous¹⁾ ? » Comment le théoricien de la séparation irréductible des épistémès y a-t-il répondu ?

Radiodiffusé le 8 mai 1967, le dialogue entre Aron et Foucault révèle une confrontation directe de deux philosophies difficilement compatibles. Pour Aron, il existe une contradiction interne dans la méthodologie foucauldienne. Quand il annonce la « mort de l'homme », c'est-à-dire « l'épistémè où il n'y aurait plus de sciences humaines », l'auteur des *Mots et les Choses* ne sort-il pas de sa propre méthode²⁾ ? La question n'est pas tant de savoir si le passage d'une épistémè à une autre est explicable³⁾, que de préciser à quelle condition Foucault peut fournir une explication objective, donc universellement valable, de ce passage. Une telle explication ne serait possible que si l'historien pouvait s'assurer d'une certaine objectivité de son interprétation en dépit d'une épistémè particulière à laquelle il doit nécessairement appartenir « aujourd'hui »⁴⁾. Or, Foucault ne cesse d'affirmer l'irréductibilité radicale des épistémès. Cette affirmation devrait pourtant être relative à une épistémè singulière où se situe Foucault lui-même. Faute de résoudre cette difficulté, la thèse foucauldienne aboutirait, non à un relativisme raisonnable et presque banal (chaque époque a sa propre manière de penser), mais à un perspectivisme dogmatiquement affirmé. Le problème réside dans le fait que la « même personne qui formule la thèse du relativisme intégral, s'en exclut elle-même en la formulant⁵⁾. »

On est ainsi amené à s'interroger à quelle condition une connaissance objective peut être possible dans le domaine de l'histoire. Or, comme on le sait bien, cette problématique n'est autre que celle du jeune Aron, notamment dans son ouvrage *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938)⁶⁾, que Foucault avait lu⁷⁾. Il s'agit de réfléchir sur la possibilité et les limites de l'objectivité historique sans pour autant nier la pluralité des interprétations légitimes⁸⁾. L'idée est que « plus on veut être objectif, plus il est nécessaire de savoir de quel point de vue, de quelle position on s'exprime et on regarde le monde⁹⁾ ». Il faut ainsi déterminer les limites du relativisme pour sauvegarder la possibilité même d'une certaine objectivité en histoire¹⁰⁾.

Afin d'éclaircir la portée de la réplique aronienne dans le dialogue de 1967, nous examinerons d'abord le problème du rapport entre les sciences humaines et la philosophie. Ensuite, nous analyserons la critique formulée par Aron vis-à-vis de la notion d'épistémè, en examinant aussi la solution aronienne au problème du relativisme dogmatique.

1. Les sciences humaines et la question de l'homme

Concernant le problème des sciences humaines par rapport à la philosophie, il convient de commencer par restituer les idées de Foucault pour les confronter ensuite aux objections du sociologue Aron.

Selon Foucault, la sociologie, apparue au XIX^e siècle, est centrée sur la question de l'homme. C'est

« l'existence des sciences humaines » qui caractérise la pensée de cette époque¹¹). La « configuration épistémologique » du XIX^e siècle consiste en effet dans « la revendication, pour l'homme, du droit à être sujet et objet de la philosophie et du savoir qui porte sur lui-même, homme »¹²).

Au XX^e siècle pourtant, un changement profond intervient dans le domaine du savoir. Les faits humains se définissent désormais en référence à « des structures, des conditionnements, des configurations », non plus à « quelque chose comme l'existence humaine définie par l'expérience, la conscience, la conscience de soi, ou l'inconscient, ou l'originaire ». Dans la sociologie aronienne précisément, « l'existence humaine » est « à référer à des structures et à des conditions au lieu d'être référée à sa propre activité de fondement ». On assiste ainsi à « une dissociation entre l'homme sujet et l'homme objet »¹³). Cette remarque laisse entrevoir la prévision foucauldienne de « la fin prochaine » de « l'homme »¹⁴).

Comment Aron réagit-il à son interlocuteur ? Il lui accorde une part de vérité. Sa réaction n'est en rien surprenante. Il suffit de se rappeler, par exemple, les observations aroniennes à l'égard de la *Critique de la raison dialectique* dans *l'Histoire et dialectique de la violence* (1973). L'ouvrage de Sartre a la prétention de « faire un fondement de la sociologie à partir de la conscience nue ». Pour Aron, « toute existence humaine est socialisée »¹⁵). Point d'accord donc avec Foucault : l'homme est à référer à quelque chose d'extérieur à lui-même.

Aron s'oppose toutefois à l'auteur des *Mots et les Choses* en ce qui concerne le rapport entre les sciences humaines et la philosophie. Si la conscience humaine est inévitablement socialisée, la prise de conscience de cette socialisation nous ramène, selon Aron, au problème de l'homme au lieu de le dissoudre. Car, toute socialisation est particulière. La sociologie ne montre donc pas ce qu'est l'homme, mais bien plutôt différentes figures de l'être humain. Nous sommes alors obligés à « nous interroger sur quelque chose qui dépasserait chaque socialisation particulière ». En d'autres termes, « aucune sociologie n'est finale ». Elle ne saurait répondre à la question philosophique par excellence : qu'est-ce que l'homme ? Foucault aurait pu être d'accord sur cette impossibilité¹⁶). Seulement, Aron ajoute que « toute sociologie poussée jusqu'au bout repose des questions philosophiques¹⁷ ».

Ne nous y méprenons pas. Le rôle attribué par Aron à la philosophie ne revient pas à déterminer la nature humaine comme une essence donnée. Il s'agit plutôt de chercher « ce qu'est la destination humaine » « au-delà de la diversité des sociétés » ou, dit autrement, « la destination humaine au-delà de la destinée ». On retrouve ainsi « une certaine philosophie existentielle, non pas en-deçà de la sociologie mais au-delà ». Le problème de l'homme et de sa vocation se pose de manière d'autant plus aiguë que les sciences humaines contemporaines opèrent une dissociation entre l'homme-sujet et l'homme-objet¹⁸).

Un tel besoin de philosophie est déjà souligné par Aron dans sa thèse de 1938 : *Introduction à la philosophie de l'histoire*¹⁹). Cette demande vient de ce qu'Aron appelle l'« historicité de l'homme²⁰ ». Celle-ci se décline en trois moments. L'homme est *dans l'histoire* : chaque individu appartient à une collectivité qui s'inscrit dans une histoire commune à plusieurs collectivités. L'homme est *historique* : il est formé par le milieu historique dans lequel il est né. L'homme est *histoire* : « l'homme se cherche, dans et par l'histoire, une vocation qui le réconcilie avec lui-même »²¹). L'homme est capable de penser son passé, de s'en détacher et de se donner

un avenir²²⁾.

Par rapport au troisième moment (homme comme histoire), qui fait défaut dans la conception foucauldienne²³⁾, il est intéressant de remarquer que chez Aron, la destination de l'homme ou, ce qui revient au même, « la fin de l'histoire », n'ont d'autre statut que celui d'« idée de la Raison », qui correspond au « royaume des fins » ou à « une société humanisée »²⁴⁾. À la manière de Kant, Aron propose de faire « un usage régulateur » d'une telle Idée. Certainement, on ne saurait prétendre « connaître à l'avance le sens ultime et les voies du salut »²⁵⁾. L'histoire étant imprévisible²⁶⁾, la totalisation s'avère impossible : « la totalité est, par essence, quelque chose qui échappe à la pensée rationnelle »²⁷⁾. La vocation humaine n'a donc qu'une exigence purement *subjective*. Idée de la Raison, la fin de l'histoire est « le "projet" de l'humanité, en tant que celle-ci se veut raisonnable ». Bref :

« L'homme est une histoire inachevée »²⁸⁾.

Est-ce là un humanisme ? Certes, Aron critique « l'humanisme vulgaire »²⁹⁾ oublieux de l'historicité de l'homme. Cela ne revient pourtant pas à dévaloriser, comme le fait Foucault, tout humanisme comme « mollesse³⁰⁾ ». Aron adhère plutôt à l'« humanisme athée ». Ce dernier « ne peut se définir que par l'acceptation des limites de l'existence humaine », sans pour autant renoncer à l'idée que l'humanité se crée, quoique « dans le doute et l'erreur »³¹⁾.

Que faut-il tirer de cette première problématique posée lors du dialogue entre Aron et Foucault ? Leur débat révèle une confrontation de deux philosophies. L'homme est-il capable, comme le croit Aron, de se déterminer pour vivre selon sa vocation rationnelle ? Sans doute faudra-t-il préciser ce qui est proprement humain au-delà de la vie animale³²⁾. Conscient de « sa finitude » et de « son existence unique et limitée », l'homme ne saurait vivre sans « se vouer à des fins dont il consacre la valeur en leur subordonnant son être ». Les êtres humains se dégraderaient « en nature » lorsqu'ils seraient réduits à « ce qu'ils sont par l'accident de leur naissance ou de leur milieu »³³⁾. Reste donc enfin à savoir si et pourquoi il faut choisir la raison et la vie rationnelle. On se trouve ainsi devant une opposition insurmontable des deux philosophies.

Or, la problématique de l'humanisme est en lien étroit avec la notion d'épistémè dans la pensée foucauldienne, car la discontinuité anonyme du savoir amènerait à remettre en question le présupposé d'une subjectivité constituante et transcendantale. Il s'agit, pour le dire autrement, de « libérer le champ discursif de la structure historico-transcendantale que la philosophie du XIX^e siècle lui a imposée³⁴⁾ ». S'il en est ainsi, il n'est pas étonnant de voir que le débat entre Aron et Foucault porte aussi sur le problème de l'irréductibilité des épistémès. Passons donc maintenant à l'examen de ce deuxième enjeu.

2. Critique du perspectivisme

Si Foucault montre « à quel point les épistémès des différentes périodes sont différentes », Aron suggère plutôt que les manières de penser sont moins radicalement différentes que *Les Mots et les Choses* ne le font entendre. Selon lui, une épistémè comporte « à titre de germe » les autres épistémès. Pour illustrer son idée, Aron mentionne « l'histoire de la théorie économique de Schumpeter »³⁵⁾.

Cette remarque ne paraît pourtant pas décisive. Comme le répond Foucault, il s'agirait du « problème de la périodisation », laquelle est « relative au niveau où on se place et à l'objet qu'on choisit »³⁶⁾. Si donc la discontinuité ne se reportait qu'à la périodisation, l'objection aronienne ne serait pas si déterminante. Aron reconnaît lui-même qu'il existe « la pluralité légitime des interprétations³⁷⁾ ».

L'essentiel est ailleurs. À la fin des *Mots et les Choses*, Foucault soutient que « la mort de Dieu entraîne la mort de l'homme ». Pourquoi, demande Aron, Foucault est-il « sûr de voir déjà l'épistémè où il n'y aurait plus de sciences humaines » ? Une telle prévision est problématique, car Foucault sort de sa « propre méthode de l'analyse de l'épistémè des différentes époques »³⁸⁾.

Afin de montrer en quoi consiste cette dérive, il faut examiner attentivement pourquoi et comment Foucault se glisse vers une vision dogmatique des épistémès irréductibles. Écoutons d'abord Aron dans ses propres mots :

« [D]ans quelle structure de pensée, ou dans quelle épistémè êtes-vous ? Et si vous êtes à la fois dans l'épistémè déjà passée et dans celle qui s'annonce, vous démontrez par votre propre exemple qu'on peut être à la fois dans deux façons de penser. Où vous situez-vous ? Quel est le point à partir duquel vous montrez la séparation irréductible des façons de penser, tout en niant cette irréductibilité par votre être même³⁹⁾ ? »

Dans cette série de questions, il n'est pas difficile de retrouver l'argument utilisé par Aron contre « le modèle spenglerien⁴⁰⁾ ». Spengler et Toynbee représentent « des philosophies de la pluralité irréductible ». Bien entendu, Spengler ne parle pas d'épistémè. Mais on pourrait repérer le même type de « décisions philosophiques »⁴¹⁾ chez l'auteur du *Déclin de l'Occident* et celui des *Mots et les Choses*.

Afin d'éviter toute confusion, il importe ici de préciser l'enjeu de ce problème. En effet, le rapprochement avec Spengler n'est pas nouveau. Dès 1967, Michel Amiot a souligné que la logique foucauldienne risquait de conduire à « rapporter chaque science à une totalité culturelle incommunicable aux autres totalités⁴²⁾ ». Foucault a tout de suite répondu à cette critique en distinguant entre la notion d'épistémè et celle de totalité culturelle⁴³⁾. La critique aronienne, quant à elle, porte plutôt sur la *statu* du « discours des discours⁴⁴⁾ », c'est-à-dire celui de la pensée foucauldienne.

D'après Aron, Spengler estime que chaque culture est, « enfermée dans sa solitude, incapable de communiquer avec les autres ». Le système spenglerien est caractérisé par « une négation résolue de l'unité historique ». Suivant cette « philosophie dogmatique du pluralisme », « [c]haque ensemble s'épanouit selon son être propre, à la manière d'une plante condamnée à se flétrir au lendemain de son épanouissement ». Or, Spengler ne voit pas qu'une telle vision historique « dépasse l'expérience dans le sens de la pluralité » : elle n'est pas démontrable par « toutes les données de fait ». Cette vision est en effet liée « à des perspectives choisies par l'interprète ». Or Spengler pousse à l'extrême l'opposition des cultures, à tel point que « sa théorie écarterait la possibilité même de son œuvre », — entendre : « Si les cultures sont incapables de se comprendre, pourquoi Spengler seul serait-il capable de les comprendre toutes ? »⁴⁵⁾

La même objection s'applique sans la moindre difficulté à l'auteur des *Mots et les Choses* : si les épistémès sont incapables de se comprendre, pourquoi Foucault seul serait-il capable de les comprendre toutes ? Son affirmation est pourtant catégorique : « Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une épistémè, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir⁴⁶⁾ ». Ainsi sa théorie (l'irréductibilité des épistémès) écarterait-elle la possibilité de son œuvre (*Les Mots et les Choses*).

Foucault est donc pris, selon Aron, au même piège que le relativisme dogmatique ou, plus exactement, le perspectivisme. Aron relève le même problème chez Mannheim, des phénoménologues existentialistes comme Sartre et notamment Merleau-Ponty, ou encore Peter Winch⁴⁷⁾. On peut y ajouter « le relativisme intégral » du marxisme⁴⁸⁾. De même, la pensée perspectiviste parisienne préoccupe fort Aron. Il consacre ainsi un certain nombre de pages à l'« antihumanisme de Michel Foucault » ou au « nietzschéisme parisien » dans *Marxismes imaginaires*⁴⁹⁾.

Comment peut-on échapper au perspectivisme intégral inconscient de ses propres limites ? Pour creuser cette question, il est utile de réexaminer la critique aronienne du « relativisme historique » de Max Weber ou, plus exactement, de « l'universalité hypothétique (validité universelle à partir d'une décision libre) »⁵⁰⁾. Car, cette critique permet de penser sur la manière de reconstruire une certaine rationalité au-delà des philosophies dogmatiques de l'histoire.

Aron reconnaît toujours la pluralité légitime des interprétations. Les historiens retiennent du passé ce qui les intéresse : « la sélection historique est dirigée par les questions que le présent pose au passé » ou, pour parler comme Weber, par « le centre d'intérêt » de chaque historien. Dans la sélection historique, il existe donc une dimension, sinon arbitraire, du moins décisive. On est ainsi conduit à « une interprétation relativiste »⁵¹⁾. Mais, à partir de ou après cette sélection décisive, les résultats scientifiques doivent être obtenus « par des procédés soumis à vérification et qui s'imposent à tous les esprits⁵²⁾ ». Comme le disait Weber en 1904, « une démonstration scientifique » doit « pouvoir être reconnue comme exacte également par un Chinois ou plus précisément *doit avoir cet objectif* »⁵³⁾.

L'« universalité hypothétique » ainsi définie repose toutefois, selon Aron, sur une certaine simplification. Si « l'ensemble de la construction historique » est orienté par un centre d'intérêt particulier, pourquoi la reconstruction ne serait-elle pas entièrement marquée par « la décision de l'historien » ? Elle serait « solidaire d'un point de vue, d'une mise en perspective » qui ne peut pas être « vraie impérativement pour tous »⁵⁴⁾. La prétention à une validité universelle serait alors foncièrement compromise.

Faudrait-il conclure que le relativisme intégral est inévitable ? Il n'en est rien. La *prise de conscience* de la relativité peut, selon Aron, marquer plutôt « un progrès philosophique ». Il est possible de surmonter le relativisme historique « dès lors que l'historien cesse de prétendre à un détachement impossible, reconnaît son point de vue et, par suite, se met en mesure de reconnaître les perspectives des autres »⁵⁵⁾. Le détachement total est une illusion scientifique ou positiviste. Toute histoire ne peut être reconstruite que d'un point de vue particulier, c'est-à-dire selon le centre d'intérêt de chaque historien. La pluralité légitime des points de vue n'exige pas moins d'entamer une communication ouverte avec les autres afin de surmonter le relativisme historique. La

philosophie aronienne donne ainsi un rôle capital à la « réflexion », qui s'ouvre entre l'universel et le particulier, entre les « Idées éternelles » et le « relativisme historique » ou encore entre la pensée scientifique (ou « vérité ») et la vie (ou « existence »)⁵⁶. L'essence de l'histoire est ainsi appréhendée par Aron comme un dialogue, c'est-à-dire la « découverte et la redécouverte incessante du passé » : « les collectivités comme les individus se reconnaissent elles-mêmes et s'enrichissent au contact les unes des autres »⁵⁷.

Un tel dialogue serait-il concevable dans le cadre de l'irréductibilité des épistémès ? Vue sous cet angle, la pensée de l'épistémè est entièrement fermée à la reconnaissance des autres perspectives. Elle repose en même temps sur le présupposé d'une vérité située au-delà de l'irréductibilité radicale des épistémès. Cette contradiction est due à l'illusion métaphysique que devrait engendrer la pensée de l'épistémè. Ici, l'évitement par Foucault de l'interrogation transcendante (ou du « narcissisme transcendantal⁵⁸ ») se retourne, non certes directement contre sa mise en cause de la philosophie du sujet, mais contre la validité de sa méthodologie⁵⁹.

Enfin, la pensée de l'épistémè pose un autre problème. Au dernier moment de la discussion, Aron remarque que la conception foucauldienne de la discontinuité « est dans une certaine mesure contradictoire avec l'ouverture sur l'avenir⁶⁰. » Le manque de temps l'a empêché de développer suffisamment son objection, mais il n'est pas difficile d'indiquer quelques pistes de réflexion. Pour Aron, l'inachèvement de l'histoire s'explique par le caractère indéterminé du futur, c'est-à-dire la liberté humaine : « l'homme se définit en se situant et en se délivrant de la tyrannie du passé par le choix de son avenir⁶¹. » L'ouverture sur l'avenir tient aussi au fait que la connaissance historique est essentiellement fragmentaire et partielle. L'interprétation du passé reste ainsi toujours renouvelable. Or la discontinuité foucauldienne rendrait difficile la prise de conscience d'un tel renouvellement. Elle abolirait la possibilité même d'un dialogue permanent avec le passé, dans la mesure où elle repose sur la présupposition de l'irréductibilité radicale des épistémès.

Conclusion

Après l'analyse critique du dialogue mené entre les deux grands philosophes français du xx^e siècle, la question n'est évidemment pas de savoir s'il vaut mieux avoir raison avec Aron. Deux remarques s'imposent. D'une part, la philosophie aronienne consiste, non pas dans un retour naïf à la présupposition d'une conscience transparente comme *fondement*, mais bien plutôt dans la restitution à l'homme de sa dimension historique ouvrant sur l'avenir comme *destination*. La critique foucauldienne de la « subjectivité fondatrice⁶² » n'a sans doute pas entièrement tort. Elle contient néanmoins une certaine cécité à l'égard de la possibilité d'un autre humanisme et d'une autre philosophie de la conscience. Il importe de savoir ce que nous voulons de la destination humaine au-delà du champ « entièrement ouvert » de l'homme appréhendé comme « objet du savoir » ou « de l'analyse »⁶³. D'autre part, la raison critique, non dogmatique, engage à réfléchir sur la question des conditions de possibilité de la prétention argumentative à la validité universelle. Le débat entre Aron et Foucault montre bien que la méthodologie de celui-ci peut cacher un dogmatisme qui s'ignore.

Notes

- 1) Raymond Aron et Michel Foucault, *Dialogue*, Paris, Lignes, 2007 (désormais : *Dialogue*, précédé du nom de l'intervenant). Sur ce dialogue, voir la recension par Sophie Bourgault, parue dans *Foucault Studies*, n° 10, novembre 2010, p. 160-162. En ce qui concerne les relations entre Aron et Foucault, voir Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)* [1989], Paris, Flammarion, 2^e éd., 1999, p. 209-210, et Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, Paris, Flammarion, 1993, p. 321-322. Je tiens ici à remercier Simon Serverin d'avoir bien voulu relire mon manuscrit.
- 2) R. Aron, *Dialogue*, p. 18. Aron mentionne Foucault aussi dans son ouvrage posthume *Leçons sur l'histoire* [1989], Paris, LGF, 2007, p. 40-41 et p. 145 (désormais : *LH*).
- 3) Jean-François Bert, « Analyse », dans *Dialogue*, p. 42 *sqq.*
- 4) Foucault considère « le rôle du philosophe » comme étant « le diagnosticien d'aujourd'hui » (M. Foucault, *Dialogue*, p. 22). Voir, à ce sujet, aussi *Id.*, *Dits et Écrits I : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001 (désormais : *DE I*), p. 609 et p. 693.
- 5) R. Aron, « Max Weber et Michael Polanyi » [1961], *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 121.
- 6) *Id.*, *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1938], Paris, Gallimard, 1991 (désormais : *IPH*).
- 7) M. Foucault, *Dialogue*, p. 22.
- 8) Voir R. Aron, *Dialogue*, p. 10 et p. 20.
- 9) R. Aron, *Le Spectateur engagé* [1981], Paris, LGF, 2005, p. 431 (désormais : *SE*).
- 10) *Id.* *Dimensions de la conscience historique* [1961], Paris, Plon, 1985 (désormais : *Dimensions*), p. 16.
- 11) M. Foucault, *Dialogue*, p. 9-10.
- 12) *Ibid.*, p. 18.
- 13) *Ibid.*, p. 15-16, puis p. 19.
- 14) *Id.*, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966 (désormais : *MC*), p. 398. Voir aussi *ibid.*, p. 15.
- 15) R. Aron, *Dialogue*, p. 16-17. Voir, à ce sujet, aussi *Id.*, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971, p. 33.
- 16) Voir *DE I*, p. 644. Sur la question kantienne « Qu'est-ce que l'homme », voir *MC*, p. 351-354, et aussi *Id.*, « Introduction à l'*Anthropologie* de Kant », dans Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit de l'allemand par M. Foucault, Paris, J. Vrin, 2008.
- 17) R. Aron, *Dialogue*, p. 16-17.
- 18) *Ibid.*, p. 17-18.
- 19) À ce sujet, voir *IPH*, p. 399 et p. 401.
- 20) Voir *IPH*, p. 403-404 et p. 423 ; *SE*, p. 75 ; *LH*, p. 17 et p. 33-34.
- 21) *IPH*, p. 184.
- 22) *LH*, p. 34.
- 23) Voir, par exemple, *MC*, p. 381.
- 24) R. Aron, « Histoire et politique » [1949], repris dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005

(désormais : *PLPD*), p. 535, et *SE*, p. 441. La philosophie kantienne a exercé une influence constante sur Aron depuis sa jeunesse jusqu'à ses dernières années (*SE*, p. 441 et R. Aron, *Mémoires* [1983], Paris, Pocket, 1985, vol. II, p. 1035. Sur l'« idée de la Raison », voir aussi vol. I, p. 176, vol. II, p. 735). Concernant les aspects kantistes de la pensée aronienne, il existe une certaine divergence interprétative. Voir entre autres les travaux suivants : Alain Boyer et al., *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2005 (en particulier les contributions d'Alain Boyer, de Georges Canguilhem et de Philippe Raynaud) ; Pierre Hassner, « Raymond Aron and Immanuel Kant », dans José Colen, Elisabeth Dutartre-Michaut, *The Companion to Raymond Aron*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 197-203 ; Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », dans R. Aron, *Liberté et égalité*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, en particulier p. 19 *sqq.* ; Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, J. Vrin, 1984, et « Objectivité théorique et objectivité pratique chez Raymond Aron », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 15, 1989, p. 11-23 ; Philippe Raynaud, « Raymond Aron et le jugement politique. Entre Aristote et Kant », dans Fondation Joseph Károlyi et l'Université de sciences économiques et d'Administration publique de Budapest (dir.), *Raymond Aron et la liberté politique*, Fallois, 2002, p. 123-131 ; Alain Renault, « Politique de l'entendement, politique de la raison », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 15, 1989, p. 25-39.

25) *Dimensions*, p. 44-45 (cf. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Alain Renault, Paris, Flammarion, 3^e éd, 2006, p. 559 *sqq.* [AK, III, 426 ; A 642/B670]).

26) *IPH*, p. 404. Voir aussi *SE*, p. 76.

27) R. Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, LGF, 1997, p. 242

28) *Id.*, *L'Opium des intellectuels* [1955], Paris, Hachette, 2002, p. 165 (désormais : *L'Opium*), puis *IPH*, p. 428. Voir aussi *SE*, p. 75 et *Mémoires*, vol. I, *op. cit.*, p. 175.

29) *Ibid.*, p. 426.

30) *DE I*, p. 643.

31) R. Aron, « Histoire et politique », art. cit., p. 537. L'humanisme aronien n'ignore donc pas que l'« existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique » (*IPH*, p.436-437).

32) Voir *IPH*, p. 398.

33) *Ibid.*, p. 420.

34) *DE I*, p. 712 (voir aussi p. 738). Je tiens à remercier trois lecteurs anonymes de la revue pour leurs remarques critiques, qui m'ont permis d'apporter ici quelques éclaircissements sur l'articulation des deux thèmes du débat. Sur l'évolution de la pensée foucauldienne, voir la note 46.

35) *Dialogue*, p. 19-20. Il s'agit de *l'Histoire de l'analyse économique* (1954). Voir, à ce sujet, aussi R. Aron, *Marxismes imaginaires* [1970], Paris, Gallimard, 1998, p. 312-313. Sur la thèse foucauldienne sur la « coupure » entre Adam Smith et Ricardo, voir *MC*, p. 274.

36) M. Foucault, *Dialogue*, p. 21.

37) R. Aron, *Dialogue*, p. 20.

38) *Ibid.*, p. 17-18.

- 39) *Ibid.*, p. 20. Voir, à ce sujet, aussi *DE I*, p. 738 et *L'Archéologie du savoir* [1969], Paris, Gallimard, 1996 (désormais : *AS*), p. 267.
- 40) Sur « le modèle spenglerien », voir S. Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, *op. cit.*, p. 57-80.
- 41) *Dimensions*, p. 25-26. Voir aussi *IPH*, p. 13 et R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* [1962], repris dans *PLPD*, p. 807. Sur Spengler, on lira aussi *Id.*, « Le déclin de l'Occident », *Le Débat*, n° 28, 1984, p. 4-7.
- 42) Michel Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault » [1967], repris dans Philippe Artières *et al.* (Textes choisis et présentés par), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, PUC, p. 122.
- 43) Voir la lettre de M. Foucault à Michel Amiot [le 8 mars 1967], repris dans *Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 130-143 et, aussi et surtout, *AS*, p. 25-27 et p. 360. Foucault fournit une définition précise de la notion d'épistémè dans *AS*, p. 249-250.
- 44) *AS*, p. 267.
- 45) *Dimensions*, p. 27-28 (et aussi p. 75-77). *Dimensions*, p. 27. Voir aussi *IPH*, p. 184, *L'Opium*, p. 156-157 et R. Aron (dir.), *L'Histoire et ses interprétations*, Paris/La Haye, Mouton & Co, 1961, p. 38 *sqq.* Sur la convergence entre les « marxistes » et Spengler (ou Toynbee), voir par exemple *L'Opium*, p. 159.
- 46) *MC*, p. 179. Je laisse de côté la question de savoir si le remplacement de la notion d'épistémè par celle de dispositif peut résoudre une telle difficulté, car la première n'est qu'une des espèces de la seconde : le « dispositif » est « un cas beaucoup général de l'épistémè » (M. Foucault, *Dits et Écrits*, texte n° 206, cité par J.-F. Bert, « Analyse », dans *Dialogue*, p. 47).
- 47) *LH*, p. 61 *sqq.*, p. 104, p. 207, p. 259-260. Voir aussi R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* [1935], Paris, PUF, 3^e éd., 1966, p. 66-67 et p. 73-74.
- 48) R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique* [1967], Paris, Gallimard, 1976, p. 201-202, et *Démocratie et totalitarisme* [1965], repris dans *PLPD*, p. 1245-1246.
- 49) *Id.*, *La Révolution introuvable* [1968], repris dans *PLPD*, p. 695, et *Marxismes imaginaires*, *op. cit.* en particulier p. 310-321 (sur une affinité épistémologique entre Foucault et Althusser, voir *ibid.*, p. 311). Sur le problème du perspectivisme, Aron évoque aussi Nietzsche (*Dialogue*, p. 18. Cf. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 374). Voir, à ce sujet, aussi *DE I*, p. 604.
- 50) *Dimensions*, p. 17. Voir, à ce sujet, S. Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, *op. cit.*, p. 114 *sqq.*
- 51) *Ibid.*, p. 16-17.
- 52) *Id.*, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 511. Voir aussi *Id.*, *La Philosophie critique de l'histoire* [1938], Paris, Julliard, 1987, p. 241.
- 53) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Paris, Pocket, 1992, p. 130, souligné par Weber.
- 54) *Dimensions*, p. 17-18. En ce qui concerne la critique aronienne de Weber, voir aussi R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, *op. cit.*, en particulier p. 289-290.
- 55) *Loc. cit.*, souligné par nous.

- 56) *Ibid.*, p. 262 et *De la condition historique du sociologue, op. cit.*, p. 54. Sur le rôle de la « réflexion » dans la pensée aronienne, voir Stephen Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995, en particulier p. 49-50.
- 57) *Dimensions*, p. 19. Voir aussi *Id.*, *Penser la guerre. Clausewitz*, Paris, Gallimard, deux tomes, 1976, t. I, p. 25.
- 58) *AS*, p. 264.
- 59) Signalant la confusion foucauldienne « de la vérité et des croyances et désirs que nous entretenons à son sujet », Pascal Engel remarque que l'on ne saurait réduire la fonction du vrai à « des désirs ou des volontés de puissances » (« Michel Foucault : vérité, connaissance et éthique », dans Artières Philippe *et al.* (dir.), *Michel Foucault, Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 2011, p. 322 et p. 324). Voir aussi *Id.*, *Truth*, Chesham (UK), Acumen, 2002, p. 2, p. 5 et p. 148-149.
- 60) R. Aron, *Dialogue*, p. 22.
- 61) *IPH*, p. 187.
- 62) *AS*, p. 158.
- 63) M. Foucault, *Dialogue*, p. 19.

Raymond Aron, critique de Foucault. À propos du dialogue de 1967

Yasutake MIYASHIRO

Résumé : Raymond Aron a posé une très simple question à Michel Foucault : « Où vous situez-vous ? » Comment le théoricien de la séparation irréductible des épistémès y a-t-il répondu ? Radiodiffusé le 8 mai 1967, le dialogue entre Aron et Foucault révèle une confrontation directe de deux philosophies difficilement compatibles. Afin de dégager et d'approfondir les enjeux philosophiques repérables dans ce débat, nous examinerons d'abord le problème du rapport entre les sciences humaines et la philosophie. Pour Aron, la dimension philosophique s'ouvre au-delà de la sociologie. Ensuite, nous analyserons la critique formulée par Aron vis-à-vis de la notion d'épistémè, en examinant aussi la solution aronienne au problème épistémologique du relativisme dogmatique.

『創造的進化』におけるベルクソンの「ポジティヴィスム」

持地 秀紀

序

本稿の目的は、ベルクソンに見出される《positivisme》の両義性に着目しながら、それが有する積極主義としての側面を、『創造的進化』(1907年)(以下、『進化』と略記する)の読解を通じて示すことにある。

そもそも、ある哲学的な立場を示す《positivisme》という用語は、大きく分けて二通りに理解される¹⁾。一つは、観察を通じて獲得される科学的知識を重視し、事象の背後に神秘的ないし超越的な原理を想定しない立場を表す場合であり、これは通常「実証主義」と訳される。こうした《positivisme》は、人間精神の発展の三段階のなかで、神学的段階および形而上学的段階に対して実証的段階を優位に置いたコントの思想に代表される。もう一つは、「積極主義」と訳されるべき場合である。自然法(loi naturelle)に対して人間によって制定された法を実定法(loi positive)と称する場合のように、《positif》という用語は「置くこと、設定すること」を意味するラテン語のponereに語源をもつ。ここから、あらゆる事象の生成を、超越的原理の本性に基づく論理的ないし必然的な帰結として説明するのではなく、ある絶対者の自由な意志的行為の帰結として説明する立場もまた《positivisme》と称される。このような立場は、ヘーゲルの哲学を「消極哲学」と批判し自らの哲学を「積極哲学」と称した晩年のシェリングに見出される。

《positivisme》が有するこの積極主義的な側面は、これまでベルクソンにおいて十分に考慮されてこなかった。というのも、第1節で確認するように、ベルクソン自身も最初はこの用語を科学的な実証主義と同じ意味合いで用いていたからである。しかしながら、『進化』のなかでベルクソンは《positif》を《négatif》との対比において用いており、しかも、この対立の上に形而上学と実証科学の対立を重ねている。したがってそこにはベルクソン自身の手による《positif》の用語法の転換が確認されるのである。われわれはこの点を第2節と第3節を通じて論じる。そして最後に、この《négatif》との対比において《positif》の用語が用いられるとき、この用語が実証主義ではなく積極主義として理解されるべきものであることを示す。こうして積極主義の観点からベルクソンの《positivisme》を読解することによって、かつてラヴェッソンが予告した「ポジティヴィスム的なスピリチュアリズム」²⁾をベルクソンがどのようなかたちで継承したのかが見えてくるだろう。

1. 1901年における「実証的形而上学」

ベルクソンが自身の学説に対して《positivisme》という用語を最初に用いたのは1901年のフランス哲学会『会報』に掲載された「心身並行論と実証的形而上学」においてである。

それによると、学会討議のなかでベルクソンは次の三点を主張したとされる。すなわち、(1)

精神と身体の連関がどの程度認められるのか、つまり心身並行論がどこから始まりどこで終わるのかを示す地点は、われわれの経験の内部で確定される。(Ⅱ)もしこの経験に基づく探究が可能とされるなら、それによって精神と身体との隔たりが徐々に正確に測定され、そこから「生の意味」(signification de la vie)が明らかとなる。(Ⅲ)この「生の意味」が経験的な仕方で一層正確かつ完全に規定されるなら、そこにおいて、直線的で無際限な進歩に開かれた「実証的形而上学」(métaphysique positive)が可能となる。

このような主張がなされる背景には、スピリチュアリズムを「恣意的」(Mél, 475)や「不毛」(Mél, 477)といった批判から擁護しようという意図があった。心身並行論に対する旧来のスピリチュアリズムに、ベルクソンは次のような脆弱さを見ている。すなわち、たとえスピリチュアリズムが精神の身体への還元不可能性を主張するとしても、その主張は単に、精神と身体をはじめから対極的な観念として捉えることから引き出されているにすぎないと批判されかねない。つまり、スピリチュアリズムは「精神それ自体」や「物質それ自体」といった観念を哲学者がどのように規定するかに応じて形成される「恣意的」な学説でしかないことになる。そして、このように純粋な観念から出発する哲学は、人々がその観念を肯定するか否定するかという点でのみ議論されるものでしかなくなり、事実や経験が示すところに即して進展することのない「不毛」な理論となる。

こうして旧来のスピリチュアリズムに浴びせられた「恣意的」や「不毛」といった批判を回避するために、ベルクソンは学会討議のなかで、両極端に位置する観念から出発するのではなく、それらの中間に位置するわれわれの経験の領域、つまり実際に精神と身体との接触地点であるわれわれ自身に対する経験的観察から出発することを主張しているのである。

《positivisme》という用語の最初の使用が以上のような文脈においてであったことを考慮するならば、この用語が意味していたのは、科学と同様の「実証主義」である。つまり、《positif》という用語によってベルクソンが第一に示そうとしていたことは、「漸進的な検証と改修を受け入れ」(Mél, 484)、それによって進歩に開かれている、ということだったのである。形而上学と科学を「実証主義」の下に並べながら、彼は次のように論じている。

反対に、私は来たるべき形而上学のなかに、漸進的で、他の実証科学と同様に実在の注意深い探究によってもたらされた最終成果を暫定的に決定的なものとしてしか認めないよう制約されている、自らのやり方を備えたひとつの経験科学を見る (Mél, 480)。

こうした《positivisme》の実証主義的な側面は、以降、求められるべき新しい哲学のあり方として、ベルクソンによって繰り返し主張されていく。たとえば1911年の講演「意識と生命」でも次のように語られている。

哲学は追加や添削や修正を受け入れ、さらに自らそれらを求めるでしょう。哲学は実証科学のように進歩していくでしょう。こうして哲学もまた協力によって出来上がっていくのです (ES, 4)。

こうしてベルクソンの内には《positif》という用語に対する、実証科学を念頭に置いた用語法が確認される。経験に立脚し、進歩に開かれているという学問のあり方に関しては、形而上学も科学と同様であることが望まれるのである。しかしながら、この経験の領域で何を実と見なすかという点でも両者は同じでなければならないのか。われわれが実証主義としての《positivisme》とベルクソンの《positivisme》との相違点を見定めたいのはこの点においてである。そこで次に『進化』における実証科学に対するベルクソンの立場を確認したい。

2. 『進化』における「哲学的説明」と「科学的説明」

実証主義は一般的に、説明されるべき事象をその背後に想定される超越的な観念からではなく、われわれの観察に与えられる物質的諸要素から説明しようとする。つまり実証主義とは、物質の側に実在性を認めて、「下からの説明」によって事象を説明する立場として理解される。しかしながら、ベルクソンは『進化』において、こうした「下からの説明」を「科学的説明」として批判し、それに対置される「哲学的説明」をより優れた説明様式としている。本節では、『進化』における科学的な実証主義に対するベルクソンの立場を明らかにするために、この「哲学的説明」がどのような説明様式であるのかを、『進化』第一章末尾で論じられている議論に即して明らかにしたい。

そこで問題とされているのは、眼球という極めて複雑な器官の形成が如何に説明されるべきかという問題である。これには従来二通りの説明様式が対立していた。すなわち、一方は、眼球は外的環境からの影響を受けて次第に形成されていったとする機械論的な説明であり、他方は、眼球は生物に予め定められている内的な計画に基づいて形成されていったとする目的論的説明である。だがベルクソン自身の立場は、よく知られている通り、両説明を批判し、「生の根源的エラン」に基づく説明を主張する。そして、そこにおいて現れるのが、「科学的説明」と「哲学的説明」との対立という、より根本的な対立図式である。

まず、科学的説明では、眼球の形成は、それが有する複雑な物質的構造の側から説明される。すなわち、眼球において「視る」ことが可能となるためには、いくつもの物質的諸要素が巧みに組み合わせられて協働する複雑な構造がなければならない。機械論と目的論は、この物質的諸要素の組み合わせられていく過程に、物理法則の働きだけを想定する立場と、そこに予め定められた計画を想定する立場として区別されるにすぎない。いずれにせよ科学的説明において眼球は、その物質的構造が視覚という機能を獲得していく過程において説明される。

しかしながら、ベルクソンはこうした科学的説明を、それが結局のところ「人間の営みを目にして人間の精神が導かれた視点でしかない」(EC, 90)と批判する。つまり、科学的説明は、あたかも人間が何らかの精密機械を「製作」(fabrication)するときのように、自然は生物の眼球を形成していったのだと考えていると言うのである。この「製作」において、眼球の形成は、いくつもの部品を組み合わせる一つの製品を作り上げる様な仕方で、「周辺から中心へ」あるいは「多から一へ」(EC, 93)と進められる。これに対して、ベルクソンが提示する哲学的説明では、眼球の形成は「製作」ではなく、「有機化」(organisation)の働きとして捉え直される。そして、それによると眼球の形成は、「製作」とは反対に、「中心から周辺へ」、言い換えれば「一から多へ」という方向で説明

される。眼球の形成は、もはや複雑な物質的構造の側から説明されるのではなく、視覚という単純な機能の側から説明されるのである。

こうして哲学的説明において眼球は、「視る」という活動が物質の抵抗に出会って停止した地点で纏わざるを得なかった物質的形態として説明される。ベルクソンが用いる比喩で言えば、ヤスリ屑(=物質)の中を突き進む腕の運動(=視覚という活動)が、ヤスリ屑に圧されて停止した地点に残した腕のかたちの空洞のようにして、眼球は形成されるのである。この腕のかたちに空いた空洞を、ヤスリ屑の働きだけで説明しようとしても、どうしてヤスリ屑がそのような構造になったのかを説明することは難しい。だが、実はその背後には腕の単純な運動があったことに注意を向けるなら、説明は容易となる。なぜなら、そこで腕のかたちの空洞を作った本当の原因は、ヤスリ屑ではなく、腕の運動だったからである。そして、この腕の運動が停止した地点に応じてヤスリ屑の配置構造も微妙に異なってくるのと同様に、様々な方向へと進化していった生物の間にも、機能は同じだが、種によって構造が様々に異なる眼球が形成されていったというわけである。

以上が、眼球の形成を「生の根源的エラン」の物質化とするベルクソンによる説明である。それは、観察に与えられる物質的側面から説明を試みる科学的説明とは反対に、説明されるべき事象をその上位に想定される活動性(つまり「視る」という活動)から説明する。したがってそれは、科学的観点とは「まったく異なる」(EC, 94) 哲学的観点に基づいた「独特な説明様式」(EC, 96)として理解されなければならない。

ベルクソンを科学的な実証主義の枠組みにはめ込もうとすると生じる不具合は、こうした点に見出される。すなわち、彼は一方で、形而上学を実証科学と同じように経験に立脚させようとするが、しかし他方で、少なくとも『進化』においては、「下から」の実証科学的な説明様式は批判され、反対に「上から」の哲学的説明が主張されているのである。したがって、ベルクソンのな《positivisme》は、単なる科学的な実証主義の枠組みに収められるべきではない。

3. 《positif》の用語法の転換

そこで次に、『進化』に見出されるベルクソンの《positivisme》を明らかにしよう。そのためにはまず、《positif》に対する彼の用語法を確認しておかなければならない。

前節で示したように、ベルクソンは眼球の形成を、「視る」という活動の側から説明しているわけだが、このとき彼は、科学が眼球の形成に必要なものと見ていた物質的諸要素について、次のように論じている。

[……] その機械 [=眼球] の物質性は、もはや用いられた手段の総体を表しているのではなく、回避された障害の総体を表している。それは積極的な実在 (réalité positive) であるというよりも、むしろひとつの否定 (négation) なのである (EC, 94)。

まずここでは、ヤスリ屑が組み合わさっていった結果腕のかたちの空洞が形成されたのではなく、

ヤスリ屑は腕の運動をせき止めたただけであったのと同様に、眼球を構成する物質的諸要素が、視覚が機能するために「用いられた手段」としてではなく、視覚が纏わざるを得なかった「障害」として捉え直されている³⁾。そしてさらにベルクソンは、科学的説明の下では「積極的な実在」と考えられていたこの物質的諸要素に対して、それを自身の哲学的説明の見地から、視覚という活動の「否定」として、つまり視覚を可能にするどころか、その活動を低減させる「消極的」(négatif)なものとして規定し直している。

ここにベルクソンによる《positif》の用語法の転換が認められる。すなわち『進化』では、《positif》という用語は《négatif》との対比において用いられており、それらはそれぞれコインの表と裏のようにして、実在の積極的側面と消極的側面を指す用語として用いられているのである。そしてベルクソンはこのような用語法に基づくことで、従来科学が《positif》と称していたものを《négatif》として規定し、それとは異なるものとして哲学的に《positif》と称されるべきものを考えているのである。

では、この哲学的に《positif》とされるべきものとは何か。『進化』におけるベルクソンの《positivisme》を理解するうえで鍵となるのは、『進化』第3章における次の一節である。そこでは実証科学としての物理学に対して、形而上学に固有の役割が、次のように論じられている。

形而上学に固有の務めとは、反対に、物理学が下っていく坂を遡って、物質をその起源へと置き戻し、そしてこう言ってよければ、裏返された心理学としての宇宙論 (une cosmologie qui serait [...] une psychologie retournée) を徐々に構築していくことではないだろうか。物理学者と幾何学者の目に積極的 (positif) と映ったものは、この新しい観点からは、真に積極的なもの (positivité vraie) の中断や反転となり、この真に積極的なものは心的な用語で規定されなければならないだろう (EC, 209)。

物理学が対象を微小な諸要素へと分解して行き、その果てに見出される数学的な秩序を《positif》とするのとは反対に、形而上学に固有の務めは、それを「中断や反転」といった否定の作用から現れてくる《négatif》なものを見なし、その上位に「真に積極的なもの」を見る観点に立つことにある。そして、ここでベルクソンが実証科学における《positif》とは明確に区別して用いる「真に」《positif》なものとは、それが「心的な用語で規定されなければならない」と論じられていることから明らかであるように、何らかの精神的な実在として考えられているのである。

本稿の第一節で確認したように、ベルクソンが最初に《métaphysique positive》という表現を用いた際、それが表していたのはひとつの実証主義的な形而上学であった。なるほどこの表現それ自体は『進化』では用いられていないが、しかし上記引用文では、まさしく「形而上学に固有の務め」として、ひとつの《positivisme》の観点を取ることが主張されている。そしてこの《positivisme》は、もはや物質の根底に秩序を見出そうとする科学的な実証主義ではない。『進化』における《positivisme》とは、「消極的なもの」の起源に「積極的なもの」を、言い換えれば、物質的なものの起源に精神的な実在を見る立場なのである。

4. 積極主義としてのベルクソンの《positivisme》

かくして『進化』では、1901年における「実証的形而上学」とは異なるかたちで、形而上学と《positivisme》との連関が主張されている。本節では、この《positivisme》を「積極主義」として理解すべき理由を、さらに以下の三点の考察を通じて示したい。第一に、科学における「実証的なもの」に対するベルクソンの批判について。第二に、「消極的なもの」の起源としての「積極的なもの」について。そして第三に、この積極主義の立場において獲得される实在観について。

4-1. 科学的実証性に対する批判

『進化』では、科学的な意味での「実証的なもの」に対するベルクソンの批判が明確に述べられている。彼は科学が実験と観察を通じて対象の根底に見出されると主張する数学的な秩序に対して、次のように論じている。

人々はこれほど実証的な外観をもつ諸特性のうちに、否定的なものの体系 (système de négations) を、すなわち真の实在の現前よりもむしろその不在を見ることに戸惑いを感じるであろう。だが、忘れてはならないが、かかる秩序を確認し驚嘆するわれわれの知性は、物質性と空間性に行きつく対象の運動と同じ方向へと向けられているのである。知性がその対象を分析して、これを複雑なものにすればするほど、知性が対象のなかに見出す秩序もまた一層複雑なものになる。そしてこの秩序とこの複雑さは、知性と同じ方向に向かうものであるから、知性に対して必然的に実証的な实在であるという錯覚を抱かせるのである (EC, 209-210)。

つまり、観察される対象の内部に数学的な秩序が内在しているように見えるのは、そもそもわれわれの「知性」(intelligence) が対象を物質性と空間性の方向に向けて表象するものであるからなのだ。知性が対象をこの方向に導いて行けば行くほど、対象は諸要素に分解されて「複雑」なものとなり、それに応じて諸要素の間には「秩序」が見出されることになる。だから、科学が実験と観察の繰り返しによって、対象の内にもいつも同じ「複雑さ」と「秩序」を検証するとしても、それは何ら驚嘆すべきことではない。というのは、この数学的な秩序は、われわれが自然の根底に発見したものであるよりも、われわれの知性が自然の根底に表象するものに他ならないからである⁴⁾。

こうしてベルクソンによれば、科学が実証的と見なす数学的な秩序は、われわれの知性に「実証的な实在であるという錯覚」(effet d'une réalité positive) を与えるものにすぎない。したがって科学における「実証的なもの」は、「真に積極的なもの」ではないのである。

4-2. 「真に積極的なもの」としての精神的行為

では、この「真に積極的なもの」とは何か。既に示したように、ベルクソンはそれを、「心的な用語で規定されなければならない」ものとしており、しかも、その「中断や反転」によって数学的な秩序——科学にとっては《positif》なものであるが、ベルクソンにとっては《négatif》なもの——が現れてくると論じていた。この《positif》から《négatif》へ、言い換えれば精神的なものか

ら物質的なものへの反転を、彼は詩作の比喩を用いて次のように論じている。

詩人が私に詩を詠んでくれるとき、私は興味に駆られて彼の思考のなかに入り込み、彼の感情のなかに浸り、彼が語句に分散させた単一な気分を再び生きることができる。このとき私は彼のインスピレーションに共感し、一つの連続的な運動によってそれを追う。この連続的な運動は、彼のインスピレーションそのものと同じように、一つの不可分な行為である。さて、私が私の注意を緩め、私の中で緊張しているものを解きさえすれば、これまで意味の中に埋もれていた音節が、その物質性において一つ一つはっきりと私の前に立ち現れてくる。そのために私は何ら付け加える必要はなく、ただ何かを差し引きするだけでよい(EC, 210)。

ここでは詩が「インスピレーション」という精神的な次元から「音節」という物質的な次元へと下降する過程が、緊張しているものを解いて弛緩させる働きとして示されている。つまり、詩人のなかで未だ分節化されていなかった「単一な気分」、「私」が「一つの連続的な運動」によって追うほかない詩人の「インスピレーション」は、ただその緊張を緩めることによって、単一なものから多様なものに、連続的なものから分節されたものになる。そしてこのようにして、「単一な気分」を構成していた諸要素がひとつひとつはっきりと現れてくるとき、そこに延長が挿し込まれて、精神的なものは物質的なものへと反転するのである⁵⁾。

ところで上記引用文では、この物質的なものの起源としての精神的なものが、ただ精神的な実在として論じられているだけでなく、「一つの不可分な行為」(un acte indivisé)と言い換えられている。なるほどそれは通常の身体的な行為ではない。だが、それでもベルクソンは精神的な実在を、それが緩められることで一挙に物質的なものを生み出す行為として、「自らを解体する創造的な動作」(un geste créateur qui se défait)(EC, 248)として規定している。さらに、上記引用文の直後では、詩の物質性において見出される延長と複雑さに対して、それらが何ら積極的なものを表しておらず、むしろ「意志の欠如」(une déficience du vouloir)(EC, 210)を表しているにすぎないと論じている。

こうした表現を顧みることからも、《positif》という用語に対するベルクソンの用法が、実証主義ではなく積極主義を念頭においたものであったことがわかる。すなわち、『進化』における《positif》は、それが語源的に持っていた「置くこと、設定すること」という行為のニュアンスを保ちながら、あらゆる物質的なものの起源としての精神的な行為に対して用いられているのである。

4-3. 「精神性」と新しさの創出

最後に、以上のような積極主義の立場をとることによって、ベルクソンは実在に対する如何なる観点を確保しようとしているのか。この点を論じるにあたり、まず「精神性」(spiritualité)と「物質性」(matérialité)という二つの用語に対してベルクソンが与えている定義を確認しておこう。『進化』のなかで、彼は次のように論じている。

だが、精神性というものを、常に新しい創造への前進、前提と同じ尺度を持たず、前提によって決定されることのない結果への前進として理解するのであれば、必然的に決定されている

諸関係の間を、結果を予め内に含んだ前提を介して動くような表象は、反対の方向、すなわち物質性の方向を辿っていると言わねばならないだろう。知性の観点からすれば努力のように見えるものは、それ自体としては放棄なのである (EC, 213)。

ここでベルクソンは「精神性」と「物質性」とを、前提と結果の間の連関の違いによって定義している。すなわち、前提に対する結果の連関が非決定のものが「精神性」であり、これに対して、前提に対する結果の連関が予め決められているものが「物質性」である。それゆえ「精神性」においては「常に新しい創造」が認められるが、「物質性」のなかでは「必然的に決定されている諸関係の間を…動く」ことしか認められない。

ところで、科学が対象の内に見出す数学的な秩序とは、まさしくこの「物質性」に他ならない。というのも、物体の内部で常に同じ原因から同じ結果が与えられるとき、われわれはそこに実証的な秩序を見出すからである。だが、こうした秩序は「知性の観点からすれば努力のように見えるもの」ではあるものの、ベルクソンによればそれは「それ自体としては放棄」である。というのは、そこにはただ前提と結果の間の必然的な連関に基づく無機的な連鎖しか認められないからである。

これに対し、ベルクソンは「常に新しい創造」が認められる「精神的なもの」について次のように論じている。

だが、それ自体として感嘆すべきもの、驚きを呼び起こすに値するものとは、實在の不可分な全体が前進しながら実現する、不断に更新される創造である。というのも、数学的な秩序の複雑さがどれほど巧妙なものであるとしても、それによってこの世界にほんのわずかな新しさももたらされることはないだろうからである (EC, 218)。

数学的な秩序の連鎖の中では、常に結果が原因の中に含まれているため、それをどれだけ複雑なものとしたところで、原因の中に無かったものが結果の側で生じてくることはない。だが、「精神性」においては「常に新しい創造への前進」が認められる。そしてこの「新しさ」(nouveau)の創出こそ、ベルクソンが「それ自体として感嘆すべきもの」としているものなのである。

さて、ベルクソンが精神的な行為をあらゆる物質的なものの起源に見る積極主義の立場をとる背景には、この「新しさ」の創出を認める視座を確保しようとする意図があったと考えられる。われわれは既にベルクソンがこの精神的な行為を詩人の「インスピレーション」に例えていたことを確認した。この行為について、彼はさらに次のように論じている。

これまでに書かれたすべての創作に含まれているアルファベットのすべての文字を考えてみよう。われわれは、別の文字が現れてこのアルファベットに付け加わってくることによって、新しい詩が作り出されるのだとは考えない。だが、詩人が詩を創造すること、そしてそれによって人間の思考が豊かになるということをわれわれはよく理解している。この創造は精神の単純な行為であり、その行為は、新たな創造へと続けられる代わりに、停止しさえすれば、

自ずから散らばって語となり、語は分解されて文字となり、そして文字は、すでに世界に存在していたすべての文字に付け加わることになる (EC, 240-241)。

ここでは、予め存在する文字の配列を組み替えていっても結果の中に新しさは生じないと見るマテリアリスムの立場に対する批判が読み取れる。この立場に従えば、詩作において新しさが創出されるためには、既存の文字に新しい文字が付け加わらなければならないといった奇妙な考えに基づく他ない。だが現実には、詩人が詩を創造し、それによって「人間の思考が豊かになる」ということ、すなわち新しさの創出があるということを「われわれはよく理解している」。数学的な秩序を實在とする実証主義の観点の下では認められない「新しさ」の創出が、「精神の単純な行為」(acte simple de l'esprit) を實在とする積極主義の観点の下では認められるのだ。そしてそれ自体として新たな創造へと前進するこの行為が「停止」したところに物質的世界が生じてくるのであるならば、その世界は物理法則によって支配されているのではなく、常に「新しさ」を内包していることになる。

ベルクソンがあらゆる物質的なものの起源に精神的な行為を見る積極主義の立場を取るのには、それによって以上のような「新しさ」を物質的世界の内部に認める視座を確保するためであると考えられる。そしてここにおいて、《positivisme》と《spiritualisme》は重ねられるのである。

結

本稿では、従来「実証主義」との連関で理解されてきたベルクソンの《positivisme》を「積極主義」との連関で再考した。確かにわれわれが第一節で確認したように、「実証的形而上学」という表現がベルクソンによって最初に用いられた際、《positif》という用語が意味していたのは、経験に立脚して修正を受け入れながら進展していくひとつの学問のあり方だった。そして実際、この考えはベルクソンによって繰り返し主張される以上、彼の形而上学が実証主義の側面を有すること自体は否定されるべきではない。しかしながら、われわれが第二節および第三節での考察を通じて見出したのは、むしろ実証科学とは対置される形而上学のあり方であり、科学が「実証的なもの」と見なすものを「消極的なもの」とし、その上位に「真に積極的なもの」を認める形而上学のあり方である。そして第四節で示したように、この形而上学は実証主義としてではなく積極主義として理解されるべきである。なぜなら、『進化』において《positif》と論じられているのは物質に見出される数学的秩序のような「実証的なもの」ではなく、その低減が「消極的なもの」を産出させるような「積極的なもの」に対してであり、この「積極的なもの」をベルクソンはひとつの精神的な行為として論じているからである。ここに、物質的なものの起源にひとつの精神的な行為を見る「積極的形而上学」が認められる。そしてそれは、あらゆるものの根底に「常に新しい創造への前進」という意味での「精神性」を見る、ひとつのスピリチュアリズムの立場と重なり合うのである。かつてラヴェッソンが予告した「スピリチュアリズム的なポジティヴィスム」は、以上のようなかたちでベルクソンの内に見出される。

凡例

ベルクソンのテキストは以下を使用し、引用の際には括弧内の略号とともに頁番号を記した。また、引用文中の〔 〕は引用者による補足、〔……〕は省略を示す。

L'évolution créatrice, P.U.F., Quadrige, 2008. (EC)

L'énergie spirituelle, P.U.F., Quadrige, 2009. (ES)

Mélanges, P.U.F., 1972. (Mél)

Histoire de l'idée de temps : Cours au Collège de France 1902-1903, P.U.F., 2016. (HIT)

文献表

Bréhier, Émile [1968], *Histoire de la philosophie*, tome II « La philosophie moderne », P.U.F., 1968.

Jankélévitch, Vladimir [1959], *Henri Bergson*, P.U.F., 2008.

Le Roy, Édouard [1901], « Un positivisme nouveau », *Revue de métaphysique et de morale*, pp.138-153.

Rey, Alain [2016], *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 2016.

ラヴェッソン『19世紀フランス哲学』杉山直樹・村松正隆訳、知泉書館、2017年。

杉山直樹 [1997]、「『新哲学』論争について」、『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』、1997年、67-111頁。

注

- 1) 《positivisme》を「実証主義」と解するか、「積極主義」と解するかという問題は、単なる翻訳上の問題ではない。そもそも《positif》という用語はフランス語上でも、その意味の変遷が確認される (Rey [2016], « positif, -ive », p.1815)。
- 2) フランス・スピリチュアリズムを先導したラヴェッソンは、1868年に次のように論じている。「かくして多くの徴候からして、スピリチュアリズム的な実在論ないし実証主義と言うべきものの優越をその一般的特徴とする哲学の一時代を、ごく間近なものとして予見してよい。その哲学が産出原理と見なすのは、自らのうちに有する存在について精神が持つ意識であり、精神は、その存在こそが他の一切の存在が派生するもと、依存する先であることを理解する。そしてこの存在とは、精神自身の能動的作用 (action) に他ならない」(ラヴェッソン『19世紀フランス哲学』、337頁)。以降、ラシュリエ、ブートルーを経てベルクソンに流れ着くスピリチュアリズムの系譜は、ラヴェッソンが予告したこの「スピリチュアリズム的な実証主義」の到来を体現する系譜として捉えられる (Bréhier [1968], pp.870-879)。
- 3) ベルクソンによれば、視覚は「権利上」、つまり物質の抵抗に出会わなかった場合は、「われわれの眼差しが到達し得ない無限の事物にまで到達することのできる力」(EC, 94)である。したがって、ジャンケレヴィッチが論じたように、ベルクソンにおいては「動物は眼があるおかげでものが見えるというよりむしろ、眼があるにもかかわらず見える」と言った方が正しいのである (Jankélévitch [1959], p.167)。
- 4) こうしたベルクソンによる科学的な実証主義に対する批判には、彼に先立つかたちで「新しい実証主義」を提唱していたル・ロワからの影響が伺える。ベルクソンとル・ロワの関係については杉山 [1997]を参照。

- 5) ここでベルクソンが精神的なものと同質的なものとの間に想定している関係は、プロティノスが靈魂と肉体との間に想定した関係として理解される。すなわち、プロティノスにおいては、靈魂が肉体の中にあるのではなく、肉体が靈魂の中にあるとされる。実際、ベルクソンは講義録の中で、プロティノスによる心身の捉え方に対して、それを「肉体とはひとつの实在ではなく、ひとつの否定 (négation) なのである」(HIT, 220) という表現で説明している。

Le positivisme bergsonien dans *L'évolution créatrice*

Hideki MOCHIJI

Le terme « positivisme » peut se comprendre selon deux acceptions différentes. D'une part, le terme peut désigner le point de vue philosophique qui consiste à considérer l'ordre mathématique révélé au fond des choses en tant que réalité. Le terme se réfère d'autre part à la perception au fond des choses non de l'ordre mathématique, mais selon un acte volontaire. Or, quand Bergson nomme, en 1901, sa métaphysique comme « une métaphysique positive », le mot « positif » revêt ici le même sens que celui de science positive, c'est-à-dire une recherche progressive fondée sur les faits empiriques. Mais, dans *L'évolution créatrice* (1907), on trouve l'utilisation inversée de ce terme par Bergson. C'est parce que le penseur ne voit plus la positivité dans les faits scientifiques, et, qu'au contraire, il les subordonne à la positivité vraie qu'il faut alors définir en termes psychologiques. C'est ce positivisme spiritualiste que nous allons élucider dans cet article.

自然的システムとしての生物 —ベルクソンとル・ダンテクにおける個性性と老化の問題—

米田 翼

はじめに

本稿では、ル・ダンテクの『個性性と個体主義者の誤り』(以下IEI)¹⁾と対照しつつ、ベルクソンの『創造的進化』(以下EC)²⁾第一章冒頭に位置する「老化と個性性」(EC 15-23)という節を読み直すことで、「生物」ないし「自然的システム」に関するベルクソンの理論的考察の内実を検討する。まずはじめに、このようなアプローチをとる理由について述べておこう。

両者のあいだには、ル・ダンテクが執筆したECの書評論文に端を発する確執があったことはよく知られている³⁾。これに触れられる際には、ル・ダンテクが実証主義的な生物学者であったのに対して、ベルクソンは生命の哲学者であった、という表面的な対立点ばかりが強調される。だが私たちは、これとは別の地点に、具体的には個性性と老化をめぐる両者の記述のうちに、より深刻な対立点を見出すことができる。

EC第一章冒頭の目的は、個性性、老化、進化への帰属という三つの特徴を見出すことによって、生物に対するアプローチを刷新することである、という解釈が一般的である。この点に関して特に異論はない。だが、個性性による生物の定義は常に不十分であるが、老化による定義はさらに先に進むことができる、というヴォルムスの解釈⁴⁾のように、個性性と老化を独立した問題として考察しうるかどうかにについては、議論の余地がある。なぜなら、ベルクソン自身が、人間、滴虫類、木といった事例を通して、個性性と老化を切り離せないものとして考察しているからである⁵⁾。私たちは、この点にル・ダンテクとの接点を見出すことができる。というのも、人間、滴虫類、木といった事例は、ECで参照されるIEIでとりあげられるものだからである⁶⁾。さらに、より重要なのは、ル・ダンテクがIEIにおいて、個性性に関する自説を踏まえて、老化を説明するためのモデルを構築していることである。以上を踏まえるのであれば、個性性と老化を不可分の問題として考察するというECの方針は、IEIに由来するものと考えられることができる。

本稿では、IEIにおけるル・ダンテクの理論に対する反証として、ECの「老化と個性性」の論述を整理することで、個性性と老化が自然的システムの定義においてどのような役割を担うのかを検討する。まず第一節で、ECにおける個性性と老化の問題の位置づけを確認しつつ、本稿で私たちが採用する自然的システムについての仮説を提示する。次に第二節で、この仮説を検証する際にル・ダンテクと対照可能である根拠を示す。第三節では、IEIにおける個性性と老化の理論を詳細に検討する。最後に第四節で、第一節で提示した仮説をIEIとの対照によって検証し、これを通して自然的システムの理解に寄与することを目指す。

1. 本稿で提示する仮説：『創造的進化』における「構成」の問題

まずは、個性と老化を理解する上での問題点を整理しておこう。ECでは基本的に、個体的な存在者である生物ではなく、生命一般の連続的な進展が重視される。この大局的な視点では、個性は否定的に捉えられている。「個性には無限の程度があり、いかなる場所でも、人間においてさえ、個性は充分に実現されていない」(EC 12)。この否定的規定は、個体を構成する有機的要素それ自体が自律性をもつという空間方向と、世代を越えて胚と胚のあいだで生殖要素が連続しているという時間方向から説明される。よく知られているように、これは内的合目的性概念を批判する文脈で主要な論拠をなすものである (EC 42-43)。先に挙げたヴォルムスの解釈は、この論点を重視するものである。

老化についても足早に確認しておこう。ベルクソンは、EC以前の著作では意識的存在に限定して論じられてきた持続の諸特徴のうち、特に「不可逆性」という特徴を、意識的存在以外のものにも見出しうるか検討するために、生物が老化するという事実に着目する。要するに、彼は老化の分析を通して、「何かが生きているところにはどこでも時間が記入される帳簿が開かれている」(EC 16) ということに確証を得るのである。

以上に示した個性と老化の理解には次のような問題がある。第一に、個性に関しては、その否定的規定を重視するあまりに、肯定的規定が看過され、個性概念そのものの内実が捉えられていない⁷⁾。第二に、老化に関しては、不可逆性という特徴が論じられるだけで、それを導出するための議論が未解明である。これらの問題を解決するために、個性と老化について別の角度から見よう。

個性の肯定的規定は、二つのシステム概念を区別する文脈で導入される。ベルクソンは、無生物に関しては、私たちの知覚や科学に相対的なシステムである、「人為的システム」による物質の分割におよそ一致することを認める (EC 12)。だが彼は、人為的システムと同一視することができないような特権的な対象が存在すると言う。それは知覚システムの中心に位置する生物という存在者である (*Ibid.*)。生物は、無生物と同様に延長し、同じ物理法則に従う (*Ibid.*)。にもかかわらず生物を特権視しうるのは、次の理由による。

「生物は自然そのものによって隔絶され、閉じられる。生物は互いに補完し合う異質的諸部分から構成されている *se compose*。それは互いに巻き込み合う様々な機能を遂行する。生物とは個体なのであり、他のいかなる対象も、たとえ結晶でさえも、生物と同じようには個体であると言われることはないだろう。なぜなら、結晶は部分同士の異質性も機能の多様性ももたないからである」(*Ibid.*)。

生物は異質的諸部分を相互補完的な仕方できとまとめることによって構成されるが、結晶のような無生物はいわば同質的諸部分の単なる集積として構成される。そして、無生物とは区別される特殊な構成ゆえに、生物だけが自然に個性を示す。この意味において、ベルクソンは生物を「自然的システム」と呼ぶのである。以上を踏まえると、個性概念を、生物ないし自然的システムの特

殊な構成様態として理解できる。本稿の以下では、このように解される個性性概念を便宜的に「有機的個性性」と呼ぶことにしよう。

ところで、有機的個性性が完全に実現するということは、いかなる構成要素も個体から切り離されたまま生きていけない、ということである。しかし、生殖という事実が示すように、生殖細胞は、有機体全体から分離されても、新しい有機体を「再生産 reproduction」することができる (EC 13)。すでに確認した通り、個性性が完全に実現されない理由はこの点に存する。だが、ベルクソンは次のようにも言う。「しかし、それでもやはり生命は個性性の追求を示していて、自然に切り離され、自然に閉じたシステムを構築する傾向がある」(EC 15)。注目すべきは、彼がこの直後に老化の問題の検討に移ることである。そこでの記述は、不可逆性に関するものを含むが、大部分が生物というシステムにおける時間の実効的な役割に割かれている。

以上を踏まえて次のように考えてみたい。「老化と個性性」においても一貫して自然的システムの「構成 composition」が問題になっている、と。つまり、有機的個性性は構成要素同士の空間的関係に関する規定であり、老化は構成要素同士の時間的関係に関する規定である。この仮説において、個性性と老化は独立した論点ではなく、自然的システムの構成を説明するための補完的な議論として位置づけられることになる。

2. 『創造的進化』におけるル・ダンテック

本稿の以下では、このような仮説をIEIとの対照によって検証する。具体的な検証に移る前に、本節ではECとIEIが対照可能であると考えられるテクスト的な根拠を述べておきたい。

ル・ダンテックは、表面的には、何らかの物質の増減によって老化を説明する理論の一例として言及されるにすぎない (EC 18, n. 1)。ところが興味深いことに、ベルクソンは、説明の枠組みをアプリアリに与えているという同じ理由で、ル・ダンテックとマイノットを同時に棄却するにもかかわらず、明確な理由を提示せずに、ル・ダンテックの理論の方が「もっともらしく深みがある」(EC 18) と述べている。

この言葉は、ベルクソンが暗黙のうちにIEIの問題設定に依拠しているために発せられたものだと考えることができる。その一端を示そう。ECの老化論を考察する際には、しばしばEC冒頭における意識とのアナロジーの役割が強調されるが⁹⁾、少なくとも老化を検討する文脈では、アナロジーの適用は保留されていると見てよい。その根拠となるのは次のテクストである。

「とくに私の身体を考えてみると、私の意識と同じように、身体も幼年から老年へと少しずつ成熟しているのがわかる。私と同様、私の身体も老化するのである。それどころか、成熟も老化も厳密に言えば、私の身体の属性でしかない。それに対応する私の意識的人格の変化に同じ名前を与えるのは、比喩にすぎない」(EC 15, 傍点引用者)。

おそらくこれはル・ダンテックに対する前置きである。実際、ベルクソンが指示しているIEIの参照箇所 (IEI 84-140) の冒頭で、ル・ダンテックはまったく同型の議論を展開している。彼は老化を

検討する際に「持続-年齢 l'âge-durée」と「構造-年齢 l'âge-structure」という区別から出発する (IEI 86-89)。前者は任意の対象が存続する期間を示し、後者は任意の対象がある瞬間において示す分子構造の状態を示す。持続-年齢では、29歳という状態は、「私たちは29年間存続している」という意味で把握される。つまり、持続-年齢は「私の同一性」をあらかじめ前提することで成り立つ。詳しくは次節で検討するが、このような考え方はル・ダンテックの同一性の基準に抵触する。さしあたりここでは、ル・ダンテックが持続-年齢を比喩にすぎないと考えたこと、より正確には、人格的老化 (持続-年齢) が生理学的老化 (構造-年齢) に「スーパーヴィーンする」 (IEI 140) と考えたことが重要である。先に示したベルクソンの前置きは、こうした議論を前提したものだと考えても問題はないだろう。

これにとどまらず、EC 第一章には、IEI と共通の問題設定がしばしば見出される。それを逐一検討することはしない。次節では、EC との対照に有用な範囲で IEI を概説しよう。

3. ル・ダンテックにおける個性性と老化の問題

ル・ダンテックは、もともとは原生生物の実験研究者であったが、処女作『新しい生命論』 (以下 TN) 以降は思弁的な生物学の理論構築へと向かう。後期ル・ダンテックは、生物学者であったというよりも、生物学の哲学者であった。実際、同時代の哲学者パロディの証言に基づくのであれば⁹⁾、ル・ダンテック思想のうちに「個性性の否定」という信念に貫かれた一種の存在論を読みとることも可能である。この視点から見れば、本節で検討する IEI は、ル・ダンテックの生物学の哲学の基盤となる個性性についての理論が形式化された著作とみなせる。以下では、EC との対照に有用だと思われる、第一章第二部「時間における個性性」 (IEI 38-50) と第二章「ひとはなぜ老化するのか」 (IEI 84-140) を中心に、ル・ダンテックの (3-1) 個性性、(3-2) 同化と異化、(3-3) 老化についての理論を確認する。

3-1. 時間における個性性

「時間における個性性」の主眼は、個体主義者の誤りを指摘し、これに対する代案を示すことにある。ここではその大筋を整理しておこう。

ル・ダンテックによれば、個体主義者の誤りとは、「二つの異なる瞬間において、与えられた個体を、同じ名前で示す習慣」 (IEI 38) に由来する言語使用である。彼は、この習慣に根ざした科学的説明が誤りであることを示すために、次のような問題を立てることからはじめる (IEI 38-39)。時刻 i において存在する対象 A は、時間軸方向に間隔 di だけ延長した時刻 $i + di$ において、時刻 i と同一のものだろうか。この問題に対して、彼は二つの可能な応答を提示する (*Ibid.*)。 (1) 時刻 i と時刻 $i + di$ において、観察される対象が類似した特徴を示す場合には、私たちはそれらを同じ A という名前で指示することができる。 (2) 時刻 i において存在する A は、時刻 $i + di$ において存在する $A + dA$ とは異なる対象である。というのも、間隔 di がどんなに小さいものであったとしても、間隔 di を経ることによって A は必ず変化 dA を被るからである。

次にル・ダンテックは、(2) を擁護するために、石灰の化学反応の事例を検討する (IEI 42-43)。

ある時点において、 x 、 y 、 z と呼ぶことができる三つの生石灰の山があり、かつ、空气中に十分な水分と炭酸が含まれているとする。一定の時間を経た後に観察すると、そこに生石灰は存在せず、代わりに消石灰と炭酸石灰が存在している。この事例では、観察の前後で存在する対象が見かけ上類似している（生石灰、消石灰、炭酸石灰は、いずれも白色の粉上の物質として知覚される対象である）。にもかかわらず、多くの者が（1）をしりぞけることになる、とル・ダンテクは述べる。それは、 CaO 、 Ca(OH)_2 、 CaCO_3 の構成要素を見比べて、それぞれCaは同一であるがそれ以外の構成要素が異なるということを識別できるからである。要するに、観察対象の「分子構造」に着目して、その構成要素となる「分子の同一性」を識別する場合のみ、「同一性」に関する言明が可能なのである（*Ibid.*）。この観点からすると、（1）のような考えは、時間を通して存続する個体があるという暗黙の前提ゆえに生じる誤りである（IEI 43）。

まとめよう。ル・ダンテクにとって、一定の時間間隔を通して同一性を保持するような対象、つまり変化することのない対象は、分子のみである。ゆえに、複合的对象（＝構成された対象）の同一性に言明するためには、その構成要素たる分子の同一性に言明するほかない。一見して明らかだが、時間における個性の問題とは、いわゆる通時的同一性の問題に相当する。ル・ダンテクは、分子の同一性という基準を設けて、複合的对象の通時的同一性、あるいは通時的個性性を否定するのである。

3-2. 同化と異化

ところで、生物という対象は、比較的長い時間間隔において連続した変化を被る対象である（IEI 47）。それゆえ、ル・ダンテクの基準からすると、生物に同一性を認めることは難しそうに思える。しかし彼は、生物においては、生体の構成要素たる「形成物質 *matière plastique*」が、時間を通じて変化しないことを示せば、同一性を確保できると考える。ここでル・ダンテクは、「同化 *assimilation*」という生命現象に着目する。「同化現象のおかげで、種の形成物質は、自らを再現するのであり、表面化している基礎的な生命の反応の最中でも自分自身に同一的なのである」（IEI 49）。同化のおかげで、形成物質の分子構造は時間を通して同一性を保持する。

とはいえ、IEIが執筆された1890年代には、形成物質の構造については明らかになっていなかった（IEI 48-49）。それゆえ、ル・ダンテクは生体を構成する形成物質の全体をプラスチック¹⁰⁾という単位で近似することを提案する（IEI 49）。これは次のように正当化される。同化において、形成物質の維持には不必要な付随物が必ず産出される（*Ibid.*）。IEIでは明示されないが、TNにおいて、これは「異化 *désassimilation*」と呼ばれる（TN 247）。異化ゆえに、生体全体をみた場合には、プラスチックという生物の同一性を示す単位と、付随物という生物の同一性とは無関係の単位が混在していることになる。それゆえ、個体主義者のように生体全体に名前を与えるよりも、プラスチックという単位を用いた方がより正確に生命現象を記述できるのである。

以上を踏まえて、ル・ダンテクは「 $a+Q=\lambda a+R$ 」と表現される「同化の方程式」というモデルを導入する（IEI 49-50）。この方程式において、 a はプラスチック、 Q は環境から取り入れられた物質、 λ は1以上の係数、 R は同化に伴う付随物を表現する。要するに、このモデルが示しているのは、

すべての生物は栄養物を環境から摂取して同化を行い、それに伴う異化によって何らかの老廃物を生み出すということである。

3-3. 老化

「ひとはなぜ老化するのか」の目的は、同化モデルを用いて老化の本性を解明することである。すでに確認したように、ル・ダンテックは持続-年齢と構造-年齢との区別から議論をはじめ。これらを区別すべき理由は次の点にある。「持続-年齢の観点では、人間は生まれてからずっと老化している」(IEI 87)。「構造-年齢の観点では、[……]ただ成体の形態においてのみ、いわば発達がすでに終わった後で、老化を特徴づける兆候が示される」(*Ibid.*)。このように、二つの年齢概念は異なる老化観を提示する¹¹⁾。持続-年齢が私の同一性を前提することはすでに確認したので、これが分子の同一性によって棄却されることも推測できるだろう。彼は構造-年齢に基づいて、純粋に化学的な現象として老化を記述するのである。

ル・ダンテックにとって、老化の本性を解明する鍵となるのは付随物Rの役割である。「この項[R]からなる付随物のいくつかは、一般的には固体の状態でプラスチックの表面に沈殿する。こうして、それらの付随物はプラスチックの全体をほとんど殻で覆う」(IEI 96)。ル・ダンテックはこの現象を「被覆 *encroûtement*」と呼ぶ。生体が持続すればするほど被覆は増大するが、この被覆の増大はプラスチックの年齢、すなわち構造-年齢を示している (IEI 97)。また彼は、様々な事例を通して、被覆が増大するにつれて生物の機能が損なわれることを示す。このことから、同化に伴う付随物の蓄積こそが老化の原因であり、老化の内実は被覆によって生体に様々な障害が生じることであると帰結される。

ル・ダンテックは次に、成長と老化の切り替わりについて論じる。「諸器官は、その機能編成のあいだは同化し、[機能編成の] 休息のあいだは破壊される。同化が破壊よりも優勢なあいだは成長しているが、これら二つの作用が拮抗しているときには大人の状態である」(IEI 126)。これが表現しているのは、生物には、同化による成長が優勢な期間と異化が優って破壊が優勢な期間があり、異化が優勢になる期間から老化がはじまるということである。

最後に、ベルクソンとの比較において最も重要な論点を確認しておこう。ル・ダンテックは、「 $a+Q=\lambda a$ 」という状態は不可能であると指摘している (IEI 93)。これは付随物の産出が不可避的であること、したがって老化が不可避的であることを示している。その上で、彼は次のように述べる。「キチン質 [節足動物や甲殻類の外皮の主成分] による外的な被覆という現象を老化の原因とみなすことができるだろう。なぜなら、それは有機体の機能に障害をもたらすからである。しかし、それは若返りによって、すなわちキチン質の脱皮によって修正される」(IEI 137)。これは、すべての生物にとって付随物の蓄積それ自体は不可避的であるが、「脱皮」のような被覆を消去する機能をもつ生物にとって老化が可逆的な現象であることを示している。

4. 『創造的進化』における自然的システム

前節で確認した通り、ル・ダンテックは、(3-1) 分子の同一性という基準に基づいて、複合的対

象の通時的個性を否定した後に、(3-2) 生物という複合的对象に関しては、同化の働きによって、プラステイドの通時的個性が維持されると考える。(3-3) そして彼は、同化モデルを用いた分析を通して、老化とは成長の後に生じる可逆的な現象であると帰結する。本節では、以上を踏まえて、ECの「老化と個性」の論述をIEIに対する反証として理解することで、老化と個性を結びつけて自然的システムを理解しようというベルクソンの試みの内実を可能な限り明確化しよう。

よく知られているように、ベルクソンは「老化と個性」において、老化の深い原因、あるいは内的原因として、「有機的記憶力 *mémoire organique*」(EC 19) を導入する。だが、そのために行われる論証には幾ばくか論理の飛躍がある。その論証とは次のようなものである。

「それ〔思春期や更年期のような劇的変化〕はある決まった年代に起こり、しかもきわめて短い期間に起こる。しかし、たとえそうであったとしても、徴兵の知らせが満20歳の男子に来るように、たんにある年代に達したという理由で、その変化がそのとき突然外からやって来るのだと主張する人はいないだろう。明らかに、思春期のような変化は、生まれたときから、いや生まれる前から、毎瞬間準備されていて、この重大な局面までの生物の老化は、少なくとも部分的には、この漸進的な準備に存している」(EC 18-19)。

この論証の要点は以下の三つである。(1) 老化は規則的な段階を経る。(2) このような規則性は外的原因によっては説明しえない。(3) ゆえに、老化は「生まれる前から」漸進的に準備されている。一見すると明確な主張にも思えるが、(2) から (3) への移行には注意が必要である。確かに、老化を外的原因によって説明できないのであれば、内的原因を指定せざるをえないだろう。だが、そのことによって、内的原因が「生まれたときから」準備されているというだけならまだしも、「生まれる前から」準備されているという代案を示す必然性は自明でない。

この点については、(2) の論点で想定されている論敵がル・ダンテクであると仮定すれば、解消される。IEIにおいて、老化の原因とは、同化に伴う付随物の蓄積にほかならない。この付随物それ自体は、環境から摂取した物質の残滓であり、同化の働きとは無関係のものである。それゆえ、外部環境に由来する付随物を老化の原因とみなすIEIの理論は、外在主義的説明に相当する。このようにル・ダンテクが論敵であるとする、(3) も説明可能である。IEIにおいて、老化の直接的な原因は付随物による被覆であるが、そもそもこの不要な物質は同化に伴うものである。この点を強調するのであれば、同化の働きを老化の原因とみなすこともできる。実際、同化は生得的な働きであるため、個体に内的なものと言える。だが、結局のところ、同化によって老化の規則性は説明できない。なぜなら、同化モデルでは、個体と環境との相互作用によって老化を説明するため、個体が属する環境に応じて付随物の蓄積量が変動するはずだからである。こうした生得的な働きに訴えることができない以上、内的原因は個体の誕生以前から準備されていると考えるほかない。このように解釈すれば、(2) から (3) への移行は説明可能である。

ベルクソンは、以上の論証を通して、老化が有機的記憶力という内的原因によって駆動されるという仮説を提示した後に、この仮説の妥当性を示すために、老化現象そのものを考察するのではな

く、別の角度から考察を加える。次にこの点を確認しよう。

ベルクソンは、観察対象の現在の状態を記述するための二つの方法として、人為的システムと自然的システムを再びとりあげる。彼によれば、無生物に関しては、現在の状態が直前の状態に依存するようなシステム、つまり人為的システムと同一視可能である (EC 19-20)。この意味において、無生物は「絶えず更新される瞬間的現在」(EC 22) に存すると定義される。だが、生物に関しては、無生物と同様の仕方で、その現在の状態を説明することはできない。なぜなら、生物の現在の状態は、その過去全体に依存するからである (EC 20)。

ベルクソンは、この自説を擁護するために、生物を人為的システムと同一視するような対立仮説に対して、次のような反論を行っている。

「ある数学的点に隣接する数学的点が存在しないのと同様、ある瞬間の直前の瞬間など存在しないし、存在しえない。実際、「直前の」瞬間とは、現在の瞬間に、間隔 dt を介して結びつけられている瞬間である。[……] もし数学者がこの間隔に身を置くとと言っても、彼が身を移すのは常にある点、ある瞬間、つまり時間 t の末端なのである。このとき、時点 T までの間隔はもはや問題にならない。」(EC 21-22)。

ここで述べられているように、瞬間と瞬間とを結びつけるような間隔が実在するのであれば、すべての対象を人為的システムと同一視することはできないということになる。では、そのような間隔を構成する働きは何に存するのか。それこそが有機的記憶力にほかならない。有機的記憶力が過去を現在に縮約することによって、生物は一つの切り離しえない間隔として存在するのである。この意味において、「生物または自然的システムの知識は、持続間隔そのもの *l'intervalle même de durée* にかかわる知識である」(EC 22)。

ところで、持続間隔に関するベルクソンの記述は、それ自体明晰なものである。それゆえ、ル・ダンテックとの対照は特に必要ないように思われるかもしれない。しかしながら、両者を比較することによって、ECのテキスト上は見えてこない、持続間隔という理論の存在論的射程を見定めることができる。ル・ダンテックの「時間における個性性」を想起しよう。そこで彼は、時刻 t と時刻 $t+dt$ という二つの異なる瞬間のあいだの間隔 dt およびそれに対応する変化 dA を無視してはならないと言いつつも、実際には、その両端の状態だけを観察して議論を組み立てていた。ここから帰結するのは、複合的対象の通時的同一性の否定という主張は、持続間隔を無視することによってしか成立しえないということである。

これを踏まえてベルクソンの主張を再構成してみよう。繰り返すが、ベルクソンは、無生物のような複合的対象に関しては、「絶えず更新される瞬間的現在」に存するという規定を与えている。このことから、無生物に限れば、彼はル・ダンテックの同一性の基準を受け入れるのではないかと推測される。実際、ベルクソンは、無生物のような複合的対象が部分の移動によって変化するという考えは妥当であると述べている (EC 7-8)。だが、生物においては事情が異なる。生物は、老化の内的原因たる有機的記憶力の働きによって、持続間隔そのものとして存在するがゆえに、通時的

同一性を保持しつつ変化するということになるだろう¹²⁾。

さて、無生物については通時的同一性を認めないが、生物については通時的同一性を認めるというこの奇妙な存在論は、どのように正当化されるのか。それは、生物の特殊な構成様態を二つの観点から規定することによってである。ここで最初に提示した仮説に立ち戻ろう。繰り返すが、生物は無生物と同様に延長し、同じ物理法則に従う。これは生物と無生物が同じ物質的リソースから構成されるということである。だが、それらは、物質的リソースを共有しつつも、その構成様態の差異によって区別される。生物だけが、相互補完的な異質的諸部分から構成され、有機的個性を示す。これは、システムの構成に関するいわば共時的規定である。これに対して、持続間隔は別の規定を与えている。無生物においては、その現在の状態にとって、時間的諸部分はまったく本質的でない。だが、生物は、有機的記憶力の働きによって、持続間隔そのものとして構成されており、時間的諸部分が切り離しえないものとなっている。持続間隔とは、システムの構成に関する、いわば通時的規定なのである。特にこの点において、ベルクソンは『物質と記憶』における記憶力理論を導入していると言えよう。記憶力が過去の残存によって、不可逆的な仕方では時間的諸部分をとりまとめ、まったく新しいものを創造する働きであることについては、EC冒頭で再度確認されている (EC 7-8)。EC以前の著作において、これは意識的存在に限定して認められていたことである。だが、ECにおいて、再度これがとりあげられるときには、たんに時間的部分をとりまとめるだけでなく、物質的リソースを通時的に組織するものとして、そしてそのような仕方では生物を構成するものとして提示されている。生物は無生物とリソースを共有する。しかし、生物だけが、それを時間的に切り離せない部分として組織することで、有機的個性の異質的諸部分を構成するのである。その結果、一つの全体をなす時間間隔こそが自然的システムなのであり、このような構成によって初めて老化の不可逆性が論証されるのである。そして、これは本稿で見えてきたように、ル・ダンテックとの対決によってなされるのである。

結びにかえて

さて、やや付随的な、しかしECを読み直す上では本質的な論点を共有し、問いを開くことで本論の結びとしたい。ル・ダンテックは、TNのなかで「死」についての理論を展開している。すべての生物は絶えず自らを維持する構造の調整作用、つまり同化を示すが、「死がこの協調作用を破壊し、個性が中断する」(TN289)。彼にとって、生物の個性を担う単位であるプラステイドが破壊されること、それこそが死なのであり、すなわち、死とは生物の個性を解体する出来事なのである。ここで注目すべきは、「自然死 la mort naturelle」と「事故死 la mort accidentelle」の区別である (TN285)。前者は付随物の蓄積を原因とする老化に基づく死であり、後者はそれ以外の要因による死である。その上で、ル・ダンテックは、自然死は非常に稀であるため考慮する必要がなく、事故死の方が本質的だと主張する (*Ibid.*)。TNの時点では、理論的な根拠が与えられていないが、IEIにおいては被覆の除去による若返りという論点によって、少なくとも節足動物や甲殻類には自然死が存在しないということが論証されている。さて、ベルクソンはまさにこの論証を棄却して、生物を持続間隔と同定するのであった。すると、次のようには言えないだろうか。ベルクソン

は自然死について言明しているのだ、と。EC第三章の「その弾みは有限で一度しか与えられない」(EC 254)という重要なテキストは、個々の生物が有限な時間しか存在しないということを前提に提示されている。IEIとの対照によって「老化と個性性」を読むのであれば、ベルクソンはECの冒頭で、エラン・ヴィタルの重要な規定を導出しているように思われる。

註

- 1) ル・ダンテックからの引用には、以下の略号を用い、頁数を本文中に付記した。TN: *La théorie nouvelle de la vie*, Paris, Alcan, 1896. IEI: *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, Alcan, 1905 (1898).
- 2) ベルクソンからの引用には、以下の略号を用い、現行版頁数を本文中に付記した。また、翻訳は適宜参考にした。DI: *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, « Quadrige », Paris, PUF, 2011 (1889). EC: *L'évolution créatrice*, « Quadrige », Paris, PUF, 2009 (1907).
- 3) ル・ダンテックによる EC の書評論文 (Le Dantec, Félix [1907] « La biologie de M. Bergson », in *Revue du mois*, t. IV, no2, pp. 230-241) が掲載された *Revue du mois* の編集長エミール・ボレルに宛てた書簡で、ベルクソンは自らの不満を述べている (EC 601-604)。その詳細については以下を参照されたい。Soulez, Philippe et Worms, Frédéric [1997] *Bergson*, Flammarion, pp. 126-127.
- 4) Worms, Frédéric [2004] *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, p. 191.
- 5) ベルクソンは、人間や繊毛虫、つまり高次の生物と低次の生物においては、老化し、完全に個体化されているが、挿し木の事例が示すように、木においては、個性性がはっきりとは示されず、また、何が老化しているのか特定できない、と述べている (EC 15-16)。いずれにおいても、個性性と老化が同時に論じられているのである。
- 6) それぞれ、IEI 第二部第八章「滴虫類のエイジング」(IEI 105-107)、第九章「植物の老い」(IEI 108-123)、第十二章「相称動物の老い」(IEI 134-140)を参照されたい。
- 7) ベルクソンの個性性についての唯一の体系的研究であるジルソンの著作ですら、個性性の肯定的規定についてはほとんど触れられていない。Gilson, Bernard [1985] *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Vrin, p. 43.
- 8) Cf. Worms, *op.cit.*, pp. 182-191.
- 9) Parodi, Dominique [1920] *La philosophie contemporaine en France*, Alcan, pp. 54-55.
- 10) TN では、生命現象の基礎的単位としてプラステイドが導入される (TN 25-28)。
- 11) 成長と老化の関係は、当時の生物学だけでなく、現代生物学においても問題とされる。以下を参照されたい。Comfort, Alex [1956] *The biology of senescence*, Rinehart, pp. 138-161.
- 12) ベルクソンは、EC 第一章冒頭において、「人格は変化しながら、たとえある状態が表面で同一であっても、その状態が深みで反復されるのを妨げる」(EC 6)と述べている。彼は、『意識の直接与件についての試論』においては、このような特徴を生物に認めることに躊躇していた (DI 115-116)。「老化と個性性」において、生物を持続間隔そのものとして規定することによってはじめて、通時的同一性という特徴が生物に認められるのである。

付記

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

**L'être vivant comme le système naturel :
Le problème de l'individualité et du vieillissement chez Bergson et
Le Dantec**

Tsubasa YONEDA

Dans le premier chapitre de *L'évolution créatrice*, après avoir analysé le problème de l'individualité et du vieillissement, Bergson définit l'être vivant comme le système naturel. Cette série d'arguments a pour rôle primordial d'introduire la durée au être vivant, et par là de le distinguer des corps inorganiques. Pourtant, le contenu de cette argumentation n'a guère été expliqué en détail dans les précédentes études. Le but capital du présent article est donc de clarifier la structure et le sens de la théorie de l'être vivant chez Bergson, en la comparant avec une autre théorie proposé par Le Dantec, qui traitait lui aussi, mais d'une façon tout à fait différente, du problématique concernant l'individualité et le vieillissement des êtres vivants.

書 評

329頁～378頁は学会ホームページ上で公開

SECRET



会 員 の 声

清水 高志著

『実在への殺到 Real Rush』

(水声社 2017年)

閉塞する哲学世界の打開を目指す著者の渾身の力作。タイトルも挑発的で、斬新さに溢れている。

先に全体を紹介する

第一章 ヴィヴェイロス論

第二章 交差交換と人間

第三章 鍵束と宇宙

第四章 メイヤスーと思弁的实在論

第五章 幹一形而上学について

第六章 非・ホーリズム的転回—人類学から現代哲学へ

第七章 グレアム・ハーマンについて

第八章 機会原因論的アニミズム

第九章 モノの人格化—オブジェクト指向哲学と西田

スタートは、人類学のヴィヴェイロス論の紹介から切り込む。すべての生物、個物はそれぞれ独自の視点を持つ。この奇異なテーゼは、文化人類学者ヴィヴェイロスによる。しかし、著者は文化人類学の紹介に終わるのではなく、この奇異さを、ライプニッツのモナドロジーに適用して、哲学的普遍性を提示する。このすべての存在物に視点があるモナドロジーは、多元論、多自然論を説く上では有効であり、西田哲学の生命論的パースペクティブを準備する。

この書の探求は、根源的世界、西田で言う場所である。ミシェル・セールは、準客体とか幹形而上学と名付けている。準客体とは、主体であり、客体でもありうる事物関係である。ラグビーボールのように、ボールを巡って人間は取り合いをするが、その取り合いにおいては、ラグビーボールが主体になっている。こうした、主体—客体が転換する世界である。それはまた、細胞でいうと、細胞分裂する以前の、いかなる細胞にもなりうる万能細胞である。こうした、事物が存在する世界の根源を求める。この動きの一つが21世紀の思弁的实在論である。清水氏は、グレハム・ハーマン（アメリカ）やカンタン・メイヤスー（フランス）の思弁的实在論を紹介しつつ、我々の世

界、対象世界、また道具としての世界を考察する。メイヤサーが問い詰めたいのは「人類未生以前 (Ancestral) の世界についての言明を、人は果たしてなしうるのか」である。これを様々な角度から考察する。メイヤサーは、まず自分の立場を相関主義から出発する。これは、出来事は、人間精神との相関、関係を抜きに語られることはないという考えである。人間精神から独立して実在、事物はないということだ。ここから、事実性を確保するために、①私達に神は存在するという独断論者といや存在しない、私達はただ無に帰するという独断論者、②私達に固執する独断論者を批判する相関主義者、③思惟されたものが存在する主観的観念論者、④強い相関主義者である思弁的哲学者を登場させて議論するが、難解になる。これは、ヨーロッパ思考の限界であろうか、結局ナーガルジュナの『中論』の四段階の否定論法 (テトラレンマ) の論理をもってくる。東洋思想への転換の予兆である。メイヤサーの事実性とは諸現象を総合する主体の成立に先立つ状態、ある種の経験、主客未分の純粹経験である。いわば主体-客体に分離する以前、あるいは概念が形成される以前の原初的狀態である。西田の純粹経験、場所論である。これに到達するまでのある意味では清水氏の遍歴である。この西田からウィリアム・ジェームスが紹介される。このジェームス研究は白眉で、一般的に西田の純粹経験、ベルクソンの純粹持続が考察されるが、このジェームスについては、比較的稀である。それは第三章鍵束と宇宙であるが、豊富な哲学知識を生かして、見事にジェームスの理論に光を当て、解明する。西田哲学を専攻する者にとっても、この章は、新鮮に映るはずである。この遍歴は、欧米人に西田哲学が何であるかの理解を容易にさせるであろう。

思弁的実在論については、極めて新しいので、理解しにくさがつきまどっている。彼らは、ハイデガーの道具性、ビリヤードのボール連関、打たれたボールは、派状的に他のボールを打つ。こうした、連関、連続性、ロシアのマトリョーシカなどを通して世界のモノ、物体、の多層性、相互包摂性、連関性を説明する。たとえとしては理解できるが、具体的哲学言語、体系理論がまだ形成途上なので、その普遍的表現においてまだ、正確性に欠ける。グレハム・ハーマンやカンタン・メイヤサーの名前は、この2回ほどのソウル大学、アテネ大学の世界哲学会議では挙がっていない。彼らの理論は、哲学界で市民権を得ているのであろうか？世界哲学会議は、第一回大会がパリで開催され、ベルクソンやアンリ・ポアンカレが活躍した権威ある会議である。

思弁的実在論の考察の苦心は認めるが、途上なので、定着には時間がかかるであろう。これらを踏まえて、最後に西田哲学を論じる。文化人類学、ライプニッツ、現代フランス哲学の成果を西田哲学に生かしつつ、著者の哲学の出発基盤とする。「西田の時間論、そしてそれを巡って転回される他者論、そしてオブジェクト (物) としての他者論は、現代の哲学においてなおいっそう問い直される、人類にとっての根源的な問いに、驚くほど豊かな示唆を与えてくれるのである。」(本書 p.234)

清水氏はこの書を欧米で刊行する予定という。その成功を祈りたい。

(中富 清和)

日仏哲学会2017年度（2017年9月—2018年8月）活動報告

（1）秋季研究大会

2017年9月2日に秋季研究大会を明治大学駿河台キャンパスで開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A会場

10時20分～11時00分 司会：三宅 岳史

原 健一：現在主義の起源——『物質と記憶』における「私の現在」をめぐる

11時10分～11時50分 司会：三宅 岳史

北 夏子：「優美」を巡る思索の限界とその意味——ベルクソンの「優美」を中心に——

11時50分～12時30分 司会：三宅 岳史

持地 秀紀：ベルクソンの形而上学における実証性について

12時30分～13時10分 司会：三宅 岳史

野瀬 彰子：『創造的進化』における〈生命〉探究の方法——〈経験に基づく推論〉の解明と検討

B会場

9時00分～9時40分 司会：本間 義啓

奥堀 亜紀子：不連続な時間の哲学——ジャンケレヴィッチとレヴィナス

9時40分～10時20分 司会：本間 義啓

根無 一行：臆病さは悪を招くか——レヴィナスとヴェイユ

10時20分～11時00分 司会：本間 義啓

桑原 旅人：大他者への侮辱——ラカンによるプラトン『饗宴』注釈——

11時10分～11時50分 司会：澤田 直

山本 千寛：アンリ・ルフェーヴルにおけるスタイルと欲望——「人間の生産」と『空間の生産』の接合点をめぐって——

11時50分～12時30分 司会：澤田 直

大江 倫子：後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続（2）——『法の力』と正義

12時30分～13時10分 司会：澤田 直

亀井 大輔：デリダと歴史主義のアポリア——フーコー論からグラマトロジーへ

C会場

9時40分～10時20分 司会：増田 靖彦

戸澤 幸作：ジル・ドゥルーズ『差異と反復』における回帰と信

10時20分～11時00分 司会：増田 靖彦

山森 裕毅：artificeの哲学と〈雀蜂・蘭〉の機械状生態学：フェリックス・ガタリ
『アンチ・オイディプス草稿』より

11時10分～11時50分 司会：廣瀬 浩司

宇佐 美達朗：シモンドンにおける「前個体的なもの」概念の再考

11時50分～12時30分 司会：廣瀬 浩司

得能 想平：ジャン・イポリットの問題系

12時30分～13時10分 司会：廣瀬 浩司

上野 隆弘：パシュラールの化学哲学における分類論の検討

D会場

9時00分～9時40分 司会：山田 弘明

有賀 雄大：デカルト『精神指導の規則』における確実性について

9時40分～10時20分 司会：山田 弘明

田村 歩：デカルト形而上学における「経験」の機能

——「直観」および「知解」との対照において——

10時20分～11時00分 司会：山田 弘明

佐藤 真人：デカルト渦動説の成立 -原理と現実のはざままで

11時10分～11時50分 司会：香川 知晶

平松 希伊子：トゥールーズで発見されたデカルト『省察』印刷前の写本をめぐる

11時50分～12時30分 司会：香川 知晶

橘 英希：複数世界は存在するか——マルブランシュにおける神の選択と自由と——

12時30分～13時10分 司会：香川 知晶

竹中 利彦：マルブランシュの「神の一般意志」からルソーの「人民の一般意志」へ

[総会] 14時20分～15時05分

[シンポジウム] 15時15分～18時15分

テーマ：女性と母の哲学の展開：フランス哲学を出発点にして

司会：河野 哲也（立教大学）

提題者：棚沢 直子（東洋大学名誉教授）：「個人・種・ジェネレーション—女性から見た世代
関係をめぐって—」

中 真生（神戸大学）：「産む性」をめぐる—生殖と「母性」再考—

藤高 和輝（大阪大学）：「バターからボーヴォワール、そしてトランスジェンダーの現象
学へ」

(2) 春季研究大会

2018年3月24日(土)に春季研究大会を南山大学名古屋キャンパスで開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A 会場

10時00分～10時40分 司会：津崎 良典

久保田 進一：デカルトの生得観念について

10時45分-11時25分 司会：津崎 良典

田上 慧：スピノザにおける時間の存在論的定位置

11時30分-12時10分 司会：村瀬 鋼

酒井 麻依子：メルロ＝ポンティにおける「類型」——ソルボンヌ講義の文化人類学
解釈を通して

12時15分-12時55分 司会：村瀬 鋼

横田 仁：実効的自由と真理—メルロ＝ポンティの動機づけ概念をめぐって—

B 会場

10時00分～10時40分 司会：平井 靖史

小嶋 恭道：フーコーにおける「想像力」の問題

10時45分-11時25分 司会：平井 靖史

長谷川 暁人：ベルクソンにおけるテキスト解釈学の基礎づけ—技術的解釈の可能性—

11時30分-12時10分 司会：合田 正人

平田 公威：『千のプラトール』における言語学受容について

12時15分-12時55分 司会：合田 正人

市川 博規：ジャン＝リュック・ナンシーの哲学における空間的な形象について

C 会場

10時00分-10時40分 司会：加國 尚志

大江 倫子：後期デリダにおけるハイデガーの遺産相統一『他の岬』と歴史性

10時45分-11時25分

渡辺 貴史：東西思想の結節点としての無知に分類される想定外の事態—デリダの脱
構築論と東洋思想の無に関する考察を通じて

11時30分-12時10分 司会：加國 尚志

小川 歩人：1960年代のジャック・デリダにおける想像力と自己の問題——『グラ
マトロジーについて』におけるJ.J.ルソー読解を中心に——

12時15分-12時55分 司会：加國 尚志

岡本 かおり：レヴィナス『全体性と無限』における「語り」について—ベイトソン
を手がかりに—

[シンポジウム] 14時20分-17時30分

会場：R49教室

テーマ：「17世紀の哲学と科学—デカルトとライプニッツ—」

司会：香川 知晶（山梨大学）

提題者：佐藤 真人（日本学術振興会特別研究員PD・東京大学）：「デカルトのアナログ—知の統一のための比較と類似しての結合的認識法—」

長綱 啓典（帝京大学）：「観察と記録—ライプニッツの公衆衛生行政構想における経験的知の役割—」

酒井 潔（学習院大学）：「ライプニッツにおける「通俗哲学」と「経験哲学」の意味」

(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奨励賞2017年度（第五回）の受賞者を小倉拓也氏（受賞論文：「ドゥルーズにおける「可能的なもの」の概念再考—最初期論文群から晩年までを貫くものとして—」）に決定しました。2018年9月8日の総会時に表彰式を執り行う予定です。

(4) 『フランス哲学・思想研究』第23号発行 2018年9月1日

(5) その他

秋季大会の前日に、日仏哲学会提案型ワークショップを開催しました。

総題：「金森修の科学思想史とエピステモロジーのこれから」

日時：2017年9月1日（金）15時00分-19時00分

会場：明治大学 駿河台キャンパス リバティタワー 1083教室

司会：近藤和敬（鹿児島大学）

発表：山口裕之（徳島大学）「金森修の最後の仕事：『科学技術をめぐる抗争』」

中村大介（豊橋技術科学大学）「〈抵抗するエピステモロジー〉の系譜：バシュラール、カヴァイエス、カンギレム」

近藤和敬（鹿児島大学）「金森修の科学思想史と哲学研究にとっての科学思想史の役割」

春季大会の前日に日仏哲学会提案型ワークショップを開催しました。

題目：「拡張ベルクソン主義は何をなしえたか・なしうるか——PBJ 2015-2017『物質と記憶』の総括と展望」

日時：2018年3月23日（金）16時30分-19時30分

会場：南山大学 名古屋キャンパス R棟56教室

司会進行役：安孫子 信（法政大学）

コメント：安孫子 信（法政大学）

杉村 靖彦（京都大学）

三宅 岳史（香川大学）

岡嶋 隆佑（慶應大学）

米田 翼（大阪大学）

応答者：平井 靖史（福岡大学）

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」（書式自由）を、原則として電子メールでお送り下さい。入会申込書には、氏名・郵便番号・住所・所属・専門分野・正会員の推薦者名（会則第5条による）を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記事務局口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4000円です（会則第9条による）。

（事務局） 〒565-0871 大阪府吹田市山田丘1-2 大阪大学人間科学研究科

楡垣研究室内 日仏哲学会事務局（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

2019年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2019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2018年12月末日、秋季大会に関しては2019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。

編集委員会委員長：加國尚志 (Email: kakuni@lt.ritsumeai.ac.jp)

『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：2018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(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上記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。以下の規定に従ってご投稿下さい。

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、2018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、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。

第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。

第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。

付則

- 1 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
- 2 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。
- 3 本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。

編集後記

『フランス哲学・思想研究』第23号をお届けします。

今回は公募論文の本数が例年より多くなりました。厳正な審査を通過した論文が増加することは、本学会の研究水準の向上を物語っているものと思います。

機関誌の充実とともに、学会費の大半を占める刊行費用も増加する傾向にあります。会員の皆様にはよろしくご了解をいただき、今後も学会活動のご支援をよろしくお願いいたします。

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：檜垣 立哉

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、
檜垣 立哉、藤田 尚志、村上 靖彦、村松 正隆、山田 弘明（五十音順）

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

（編集長*、副編集長**）

Sommaire

Colloque automne 2017 : Le développement de la philosophie de la femme et la mère

Tetsuya KONO, Introduction	1
Naoko TANAZAWA, Conceptualiser les rapports sociaux de génération : essai basé sur la lecture de philosophes françaises ...	2
Mao NAKA, Autour du "sexe de la procréation" : reconsidérer la reproduction et la "maternité"	11
Kazuki FUJITAKA, De Butler à Beauvoir Genre et éthique de l'ambiguïté chez Beauvoir	25

Colloque printemps 2018 : La philosophie et les sciences au 17^e siècle—Descartes et Leibniz

Chiaki KAGAWA, Introduction	36
Masato SATO, L'analogia de Descartes : méthode épistémologique et combinatoire comme comparaison et analogie pour l'unité de la science	37
Keisuke NAGATSUNA, Die Ideen des Observationssystemes bei Leibniz im Kontext seines Gesundheitspolitik ...	52
Kiyoshi SAKAI, La « philosophie populaire » et la « philosophie expérimentale » chez Leibniz	66
Résumés des communications au colloque 2017/2018	83

Études:

Munehika ITABA, Proudhon et le contrat social	116
Tatsuro USAMI, Une remise en question de la notion simondonienne de « préindividuel »	128
Takuya OGURA, Reconsidérer le concept du « possible » chez Deleuze Une réflexion allant de ses premiers essais aux dernières années	140
Daisuke KAMEI, Derrida et l'aporie de l'historicisme: de son essai sur Foucault à la grammatologie	152
Asahi KONUTA, Le rapport humain dans le vieillissement-Par Levinas dans Proust-	163
Masato SATO, Descartes ramiste ? – une méthode mathématique dans l'épistémologie du premier Descartes	174
Takehiro SAWAZAKI, De la spiritualité à l'organisme – la psychologie matérialiste de Charles BONNET	187
Eiki TACHIBANA, Malebranche et la pluralité des meilleurs mondes	199
Ayumu TAMURA, Le <i>Cogito</i> comme le « <i>pronuntiatum</i> » chez Descartes : en comparaison avec le concept stoïcien : « ἄξιωμα »	211
Tadashi TAMURA, L'indéterminé de l'expérience perceptuelle chez Merleau-Ponty	223
Akiko NOSE, Le développement de la méthode pour rechercher la Vie chez Bergson	235
Kenji NOBUTOMO, Vers l'hénologie lacanienne— autour de « Parménide » de Platon	247
Akito HASEGAWA, Pourquoi ta voix m'atteint-elle en tant que mot, pas en tant que son?	259
Kojiro FUJITA, L'appel de la folie. L'archéologie transcendantale et sa destruction de soi chez Foucault	271
Takuya MATSUMOTO, La structure et l'histoire chez Jacques Lacan : sur la « logique du signifiant »	282

Yasutake MIYASHIRO, Raymond Aron, critique de Foucault. À propos du dialogue de 1967	294
Hideki MOCHUJI, Le positivisme bergsonien dans <i>L'évolution créatrice</i>	305
Tsubasa YONEDA, Le problème de l'individualité et du vieillissement chez Bergson et Le Daniec	317
Comptes rendus	329
Opinions	379
Editorial	381

『フランス哲学・思想研究』第23号

発行 2018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

頒価 1500円

1. Name of the person or organization
2. Address
3. City
4. State
5. Zip
6. Telephone number

