

雄弁家は「後世」から呼びかける

ディドロとカラス事件 その1

田口 卓臣

序

1761年10月13日夜、トゥルーズのプロテスタント信徒ジャン・カラスの家において、一家の長男マルク-アントワヌが首吊り死体となって発見された。18世紀フランス最大の冤罪事件として名高いカラス事件の端緒となった出来事である¹。この一件をめぐるトゥルーズのパルルマン法院は、父親であるジャンが長男のカトリックへの改宗を阻むために彼を殺したとの風評を根拠として、十分な審理も経ぬままにジャンを断罪した²。かくして1762年3月10日、幾多の拷問にも関わらず一貫して無実を主張するジャンの訴えもむなしく、死刑が執行されることになる。

やがて事件の経過に不審を抱いたヴォルテールが、処刑されたカラスの名誉回復および遺された一家の救済のために数年越しのキャンペーンを展開し、遂にはパルルマン法院をして判決の過ちを認めさせるにいたった事実は広く知られている。彼の活躍ぶりは、一世紀以上後のドレフュス事件とエミール・ゾラの関係³を語る際のモデルケースともなり、現在にいたるまで様々な研究

¹ カラス事件については、José Cubero, *L'affaire Calas, Voltaire contre Toulouse*, Librairie Académique Perrin, 1993; René Pomeau, *Voltaire en son temps*, t. 4, « Ecrasez l'infâme », Voltaire Foundation and Taylor Institution, Oxford, 1994, ch.IX, pp.131-159; 高橋安光「カラス事件」『一橋大学研究年報法学研究』第5号、1964年、pp.1-132; 小林善彦『ルソーとその時代』「カラス事件」「ヴォルテールとカラス事件」大修館書店、1973年、pp.134-241を参照。事件の法的側面については、石井三記『18世紀フランスの法と正義』名古屋大学出版会、1999年、第1章「法制史的背景」、第2章「カラス事件」、pp.1-51を参照。本稿は、とりわけ最後の文献の成果に多くを負っている。

² 木崎喜代治は「最高諸法院のひとつにすぎない」Parlementを「高等法院」と訳すのは不適切としている。木崎「18世紀におけるパルルマンと王権 (I)」『経済論叢』第134巻、第5・6号、1984年、p.21を参照。

³ ユダヤ人ドレフュスの冤罪事件に関しては、小倉孝誠・菅野賢治編訳+解説『ゾラ・セレクション』第10巻「時代を読む1870-1900」、藤原書店、2002年; 菅野賢治『ドレフュス事件のなかの科学』青土社、2002年を参照。

の生産を喚起してきた。だがこうした状況にあつては、ヴォルテールの近傍で事件を異なる立場からみつめた哲学者の存在は自然と忘却されてしまう。いなむしろ留意すらされないとと言っても過言ではない。啓蒙哲学の最先端に位置していたドニ・ディドロのことである。

私たちはこれから、ディドロがその愛人ソフィー・ヴォランに宛てた 1762 年 9 月 30 日付けの短い書簡を分析の対象として取り上げる⁴。この書簡がカラス事件を主題として扱っているのみならず、そこにおいて当の事件と、ディドロの思想上極めて重要な地位を占める「雄弁 *éloquence*」の問題とが、注目すべきしかたで関係づけられているからだ。後に見るように、それは冤罪事件一般の存在様態を抉り出すに足る問題性を孕むと同時に、この地上に開示されるべき普遍的正義の追究というスタンスにも関わっている。認識と実践が分かちがたく結びついこの哲学的問題を、ディドロのテキスト特有の美学的効果に配慮しながら考察していくことにする。

ヴォルテールの闘争、エリー・ド・ボーモンの闘争

だが目的の作業に取りかかる下準備として、まずカラス事件に関する 18 世紀当時の議論が、いかなる論点をめぐるものであったのかを粗描しておかねばなるまい。それは大別すれば二つのポイント、即ち第一にアンシャン・レジーム期を通して形成された刑法制度の不備、第二に宗教的偏見がもたらす社会的・政治的な弊害である。具体的には、法と宗教道徳とが不可分的に結合する現実、過酷な刑罰や拷問、身分によって裁判上の取り扱いに不平等が存すること、被告に対する法的保護措置の欠如、そこから生まれうる罪刑の専断の危険性などが明るみにされ、批判の俎上に載せられた。わけでも事件の証拠収集や審理のプロセスには幾多の難ありとみなされたのである⁵。

以上のような批判が広く巻き起こるためにはヴォルテールの存在が不可欠だったが、彼のキャンペーンに協力した弁護士たち、とりわけヴォルテールが絶賛を惜しまなかったエリー・ド・ボーモン *Elie de Beaumont* の貢献も見逃せない。これは事件をめぐる当時の思想潮流のみならず、本稿で取り上げるディドロのテキストを理解するためにも銘記しておく必要がある。という

⁴ Diderot, *Lettre à Sophie Volland* [Jeudi, 30 septembre 1762], *Correspondance*, éd. D. Roth et J. Varloot, Paris, Editions de Minuit, 1955-1970 [以後 CORR と略記], IV, pp.179-183; Diderot, « Plaidoyer pour Calas », in *Œuvres Complètes de Diderot*, Hermann, éd. Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varloot [以後 DPV と略記], XIII, pp.305-307.

⁵ 以上の要約は石井三記、前掲書、pp.7-10, p.20 に拠っている。

のもそこには、まさしく彼ら二人の名前が引き合いに出されているからだ。

さてヴォルテールがカラス裁判における諸疑問点を平易かつ鋭く抉り出したとすれば、エリー・ド・ボーモンはそれを法的に通用する言葉で立論しなおしたと言える。この見かけ上の差異は、対象読者の差異に由来している。つまり前者が無数の手紙攻勢やパンフレット出版などを通じて、フランス国内外の一般読者の関心をひく作戦を取ったのに対し、後者は職業弁護士として専ら法廷での説得に精力を傾けたのである。しかしこうした戦略上の差異をカッコで括るなら、彼ら二人の立論は事実問題と法的問題の二つにまたがっている点で、しかも考察内容に重なる部分が多い点で、一体のものとして論じることが可能である。

カラス事件をめぐるヴォルテールの考えを知るうえで役立つのは、1762年6月末出版の『トゥルーズで下された判決とカラス氏の死に関する原資料集』、1762年8月出版の『エリザベス・カニングとカラス一家の物語』、1762年11月から翌年1月の間には完成していたものの、出版は1763年11月まで先延ばしにされた『寛容論』である⁶。一つ目の『原資料集』の中に収められている六つの資料、即ち「カラス未亡人の手紙からの抜粋」「母親カラス未亡人への息子ドナ・カラスの手紙」「大法官閣下へ」「顧問会議に御出座の国王陛下への請願書」「父親、母親ならびに兄を弁護するドナ・カラスの訴訟趣意書」「ピエール・カラスの供述」は全て、事件当事者たちの名のもとにヴォルテールが代作したものである⁷。1762年9月30日付けのディドロの書簡を抜こうとする私たちにとって、さしあたって重要なのは『寛容論』以前の諸テキストと言えるのだが、それらに潜在する問題系をより具体的に引き出した『寛容論』にも一定の目配せはしておくべきだろう。他方エリー・ド・ボーモンについては、彼が最終審であるパルルマン法院の判決を破棄するよう誓願すべく、1762年8月23日に司法関係國務会議に向けて提出した訴訟趣意書、正確には「アンヌ・ローズ・カビベル夫人つまりカラス未亡人とその子どもたちのための訴訟趣意書および鑑定報告」が注目に値する⁸。

⁶ Voltaire, *Pièces originales concernant la mort des sieurs Calas, et le jugement rendu à Toulouse*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, 1877-1882, Garniers Frères, tome 24, pp.365-397; *Histoire d'Elisabeth Canning et des Calas*, *ibid.*, pp.398-412; *Traité sur la tolérance*, *ibid.*, tome 25, pp.13-118.

⁷ *Extrait d'une lettre de la dame veuve Calas ; Lettre de Donat Calas fils à Mme veuve Calas, sa mère ; A Monsieur le Chancelier ; Requête au Roi, en son conseil ; Mémoire de Donat Calas, pour son père, sa mère et son frère ; Déclaration de Pierre Calas*. また中川信訳+解題『カラス事件』、富山房、1978年、pp.i-xviを参照。

⁸ Jean-Baptiste-Jacques Elie de Beaumont, *Mémoire à consulter, et consultation pour la dame*

以上を踏まえたうえで事実問題の論点を検討してみよう。ヴォルテールによれば、まず第一にマルク-アントワヌの死の原因は自殺である⁹。彼は根拠薄弱な「うわさ ouï-dire」の拡大がパルルマン法院の判決を左右したとの観点から、その拡大の源となったカトリックのプロテスタントに対する宗教的偏見を暴き、もって他殺説を斥けるのである。次に彼は、「二年間も両足のリューマチ」を患う「六十八歳の老人」が、「並外れた腕力と身のこなしの非常な軽さ」とで知られている二十八歳の青年」を一人で首吊りにすることは不可能との見解を示している¹⁰。加えてそもそもマルク-アントワヌには、パルルマン法院の主張とは逆に、カトリックに改宗する意図などなかったと指摘するのである¹¹。

既に見たようにエリー・ド・ボーモン¹²の立論は、このヴォルテールの考えが法的言説へと変換されたものとして読むことができる。彼はまず、外部犯行説、自殺説、内部犯行説の三つの仮説を立て、各仮説の検討を行いながら自殺説こそ最も妥当と結論する¹²。とりわけ内部犯行説——パルルマン法院の主張——に関しては、以下のような三つの根拠とともに全面的に否定している。それは第一に、父親が息子を殺すことなど真実らしくないとする「精神的不可能性」。第二は、老人の体力では若者を殺すことは不可能とする「物理的不可能性」。第三は、事件当夜カラス宅に来ていたラヴェス青年と、カラ

Anne-Rose Cabibel, veuve Calas, et ses enfants, in Recueil de différentes pièces sur l'affaire malheureuse de la famille des Calas, de l'Imprimerie Le Breton, Imprimeur ordinaire du ROI, 1762, 東京大学社会情報研究所図書館所蔵[R-a 6011], pp.1-70.

⁹ 例えば「母親カラス未亡人への息子ドナ・カラスの手紙」には、「マルク-アントワヌ・カラスが自らその生命を絶ったと考えるのが最も真実らしい」とある。Voltaire, *Lettre de Donat Calas fils à Mme veuve Calas, sa mère, op. cit.*, p.371, note 2: « Il est de la plus grande vraisemblance que Marc-Antoine Calas se défît lui-même (...) ». なお、20世紀に入ってから幾人かの歴史家たちが、マルク-アントワヌの自殺を否定する見解を出した。Voir Emile Faguet, *Calas, La Revue (Ancienne « Revue des Revues »)*, vol. LXXXX, (Du 1er avril au 15 juin), 1911, pp.335-348; Marc Chassaigne, *L'affaire Calas*, Perrin, Paris, 1929. ここではこれらの歴史家の所説をとりたてて論駁しない。既にそれらが十分な反論にさらされていることに加えて、本稿の目的が、あくまでもディドロを論じることにあるからである。

¹⁰ 同じく「母親カラス未亡人への息子ドナ・カラスの手紙」を参照。Ibid., p.374: « Mais comment se peut-il faire qu'un vieillard de soixante et huit ans, que j'ai vu pendant deux ans attaqué d'un rhumatisme sur les jambes, ait seul pendu un jeune homme de vingt-huit ans, dont la force prodigieuse et l'adresse singulière étaient connues? »

¹¹ Ibid., p.376, note 2: « Il est reconnu que Marc-Antoine ne devait pas abjurer: donc il est impossible que son père l'ait immolé à la fureur du fanatisme. »

¹² Elie de Beaumont, *Mémoire à consulter...*, p.20: « 1. Avait-il été tué par des étrangers? »; p.21: « 2. Marc-Antoine s'était-il défait lui-même? »; p.23: « 3. Calas, pere, avait-il tué son fils? » 三つの仮説の命名は、石井三記、前掲書に従った。

ス家の女中の行動等から演繹的に導き出しうるとされる解、つまり「法的不可能性」である¹³。彼はまた、裁判官たちが参照した当該事件の「証言命令書 *monitoire*¹⁴」を引用してその恣意性を指弾しながら、命令書によって収集された証言を四種類に整理し¹⁵、全てが根拠薄弱であることを証明していく。

かくしてエリー・ド・ボーモンは、以上の考察を根拠としながら、あやふやな状況証拠たる「徴表 *indices*」ではなく「裁判官の心に一点の疑いも残さぬ証拠¹⁶」の必要性を訴えることになる。これは判事の判断の可謬性を重視する立場であり、裁判官の自由裁量を認める主観主義をではなく、確実な証拠に基づく審理を追究する客観主義を標榜するものと言える。もっとも客観主義の思想は当時の法制度内部においても「法廷証拠主義 *théorie des preuves légales*」の名の下に存在していた。これは文字通り、裁判官に証拠の自由な評価を許さず、あらかじめ証拠の証明力を法定しておく考えかたである。だがこの理論は、当時のイタリアの哲学者ベッカリーアが『犯罪と刑罰』の中で批判した「拷問」を、法廷証拠の一要素と位置付けている点で問題があった。のみならず、有罪か無罪かの認定において客観主義がとられる一方で、その認定後の科刑については一転して判事の自由裁量に委ねられるという現

¹³ Elie de Beaumont, *Mémoire à consulter...*, p.23: « Impossibilité morale »; p.24: « Impossibilité physique » et « Impossibilité légale ». 第三の根拠を説明するためには、カラス事件の全体を描かなくてはいけなくなるので、ここでは省略する。私たちの目的は、エリー・ド・ボーモンがいかに関の論点を形式化したのかを確認することである。

¹⁴ 「証言命令書」は、ルイ十四世時代の 1670 年 8 月に出された刑事王令の第 7 章に明文化されている。Voir *Ordonnance criminelle de 1670*, tit. VII « Des Monitoires », in *Recueil général des Anciennes lois françaises depuis l'an 420, jusqu'à la Révolution de 1789*, éd. Isambert et al., Belin-Leprieur, Paris, tome XVIII, 1829, pp.384-385. これは重罪事件の情報収集のために、世俗裁判官の要請にもとづき、教会裁判所が布告し、各教区教会の日曜日のミサのときに破門をちらつかせながらなされる命令である。この制度は宗教と政治が結合した悪弊の一つとみなされた。石井三記、前掲書、p.7。当時の法制度に関する文献としては、フランソワ・オリヴィエ・マルタン『フランス法制史概説』塙浩訳、創文社、1986 年；野田良之『フランス法概論』上巻、有斐閣、1965 年；Roland Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, Paris, PUF, 1974/1992, t.1-2; Adhémar Esmein, *Histoire de la procédure criminelle en France*, Paris, L. Larose et Forcel, 1882.

¹⁵ エリー・ド・ボーモンは四種類の証言を以下のように分類している。「Discours et mauvais traitemens imputés au pere, soit relativement à son fils Louis devenu Catholique, soit relativement à Marc-Antoine. », « Discours imputés à Pierre Calas, sur son changement de Religion. », « Apparences de changement de Religion dans Marc-Antoine Calas, et Doctrine de l'Eglise Protestante sur ses changemens. », « Indices et Oui-dire relatifs au Fait lui-même » (voir pp.27-42).

¹⁶ *Ibid.*, p.50: « une preuve qui ne puisse laisser sans aucun doute dans l'esprit du Juge. »

実の複雑な状況が存在していた¹⁷。それゆえ私たちは、エリー・ド・ボーモンの客観主義——ヴォルテールの考えの精緻化されたもの——を、あくまでも原理的な認識としてのそれであったと理解しておく必要がある。そのうえで、にも関わらず主観/客観という二項対立の枠組みは必ずしも確実な認識に基づくものではないと考えることも可能である。ディドロのテキストにはこの種の視点が含まれている。

さて次に、法的手続きをめぐる論点を検討していこう。ヴォルテールが着目するのは、パルルマン法院によって下された一連の判決の間に一貫性がない点である。彼によれば、マルク・アントワーン殺害のかどで一様に有罪とみなされたはずのカラス家の者たちの間に、死刑（父親ジャン）、追放（兄ピエール）、免訴（母親）といった科刑の差異が存在するのは明らかにおかしい。「この奇異で矛盾した判決を理解しえた者は誰もいませんでした¹⁸」。そして、「裁判官のうちの数人が父親の無罪を長い間主張したにも関わらず、結局は多数派に押し切られてしまった¹⁹」事実を書き添えることで、彼はその審理のプロセスに対する疑義を提起するのである。

一方エリー・ド・ボーモンは、事件の審理のプロセスを三つの時期、即ち「第一期 1761年10月13日当日からトゥルーズ市役人たちによる判決まで」「第二期 父親ジャンに対する上訴およびパルルマン法院による判決まで」「第三期 カラス氏への死刑判決以降に起こったことの要約」に分け、各段階で起きた法的手続き違反を極めて精緻に記述・分析・批判している²⁰。以上の手続き違反に加えて、判決間の矛盾——ヴォルテールによって指摘されたことと同内容のそれ——、そしてさらには、名誉を奪われたカラス未亡

¹⁷ 「法廷証拠主義」に関しては石井三記、前掲書、pp.11-15を要約した。

¹⁸ *Lettre de Donat Calas à ..., op.cit.*, p.375: « Personne n'a conçu ces jugements extraordinaires et contradictoires. »

¹⁹ *Mémoire de Donat Calas à ..., op.cit.*, p.390: « On m'a assuré que plusieurs d'entre eux [=les juges] soutinrent longtemps l'innocence de mon père, mais qu'ils cédèrent enfin à la pluralité. »

²⁰ たとえば逮捕命令が出る前に被告人を逮捕したこと、犯行現場の調書作成が刑事王令に違反したかたちでなされたこと、刑事王令に定められた鑑定医の検真・対質がなかったこと、証言命令が教会法・刑事王令に二重に違反するやりかたで行われたこと、無罪を立証する証人への尋問がいっさいおこなわれなかったこと等である。詳細は石井三記、前掲書、pp.50-51を参照。これらの細かい事実には立ち入らない。訴訟趣意書において事件の法的手続き違反が逐一批判された事実を踏まえておけば、本稿の主題の理解のためには十分だからである。

人の法的救済措置を訴える文章が、訴訟趣意書には書き記されている²¹。

ここで整理しておこう。両者ともに事実問題では、全く疑いをさしはさみ得ない証言や証拠のみを追求する観点から、判事たちが実際に判断材料とした証言および証拠の無根拠さを批判している。しかし一見当然のように見える彼らのスタンスにも、少なくともこれを純粹に認識の問題として捉えるとき、ある種の危うさが含まれていることに注意すべきだろう。この点については、「蓋然性 *probabilité*」という切り口から後に検討する。さて他方、法的手続きをめぐっては、両者ともパルルマン法院が法を犯した事実を重く見ている。そしてこうした事実と法にまたがる彼らの批判の射程は、大掴みに言えば、当時の法制度における具体的・個別的な諸状況へと向かうものであった。制度を与件として受け止めたうえで、そこに見出される矛盾や弊害を矯正するという極めて現実主義的なねらいが、彼らの批判を支えているのだ。そこには時の権力を揺さぶるような、即ち君主制の正義観とは相容れないようなイデオロギーは見られない。アンシャン・レジーム期には「あらゆる正義は国王より発する²²」という定式が司法権や裁判の正当性を根拠付けていたが、この定式に基づき君主からの「委任された正義 *justice déléguée*」を行使するパルルマン法院に対して、ヴォルテールらのようにその行使のしかたに正当性なしと批判することは、むしろ君主権の絶対化を支える論理にもつながりうるものだ²³。それはパルルマン法院が王権の絶対性を受け入れようとせず、しばしばその足を引っ張る振る舞いに出た事情とも関係している²⁴。君主権への跪拝はヴォルテールの出版した『原資料集』の中に「国王」や「大法官 *le Chancelier*」²⁵に向けた「請願書」が挿入されている事実からも明瞭に見て取れる。

言うまでもなくヴォルテールの活動の総体は、所謂一冤罪事件の諸問題を

²¹ Elie de Beaumont, *op. cit.*, pp.69-70.

²² André Langui, « Juridictions », in *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, sous la direction de Lucien Bély, Paris, 1996, p.709: « Toute justice émane du Roi »

²³ 王権の裁判所に対する関係は、厳密に言えば「委任された正義」と「留保された正義 *justice retenue*」の二つの側面を持つ。André Langui, *ibid.*, pp.709-711.

²⁴ 木崎喜代治「18世紀におけるパルルマンと王権 (I)」『経済論叢』第134巻、第5・6号、1984年。

²⁵ 「大法官」の役職は、「アンシャン・レジームの最後の二世紀の間、王国の大官吏たちのなかでも最高位だった」。Marcel Marion, « Chancelier », in *Dictionnaire des institutions de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Picard, 1923/1993, p.83: « Le chancelier de France était, dans les deux derniers siècles de l'ancien régime, le premier des grands officiers de la couronne. » Voir aussi Jean de Viguier, *Histoire et Dictionnaire du temps des Lumières 1715-1789*, Robert Laffont, 1995, pp.819-820.

解決し、プロテスタント一家の名誉を回復したという程度のものではない。彼の活動の類稀なる成果は、この冤罪事件をフランスにおける深刻な社会問題の象徴として世間に認知させたことにある。ヴォルテールは宗教的偏見にとらわれたトゥルーズの住民たちやパルルマン法院の裁判官たちのありようを描き出すことによって、政治と宗教の未分化な状況や法と宗教の不可分に結合する現実を批判し、その考えを積極的に世論に訴えかけた。それは一種の社会変革運動の側面を持っていた。なかでも遅れて出版された『寛容論』にはその色彩が濃厚に見て取れる。なるほどピエール・ベール以来の寛容論の流れを汲むこの著作は²⁶、ベールやその論争相手となったジュリユーに特有の強烈な当事者性を欠いている点で、「寛容」の根拠を突き詰めるといった理念のレベルにおいても、さらには「寛容」の当為を追いつめるといった理念のレベルにおいても、等しく詰めの甘さが目立ちすぎる。けれどもカトリック、プロテスタントの双方に見出される相互的な不寛容を、理性の高みから見下ろし調停しようとするそのヴォルテールの試みは、18世紀当時の啓蒙哲学による反宗教闘争の最先端を担うものであった。『寛容論』の冒頭には次のような宣言が見られる。

しかし、もし罪もない一家の父が誤謬や激情や狂信の手に委ねられてしまうのだとしたら、もし被告が自分を守る方法が彼自身の徳しかないのだとしたら、もし彼の生命を手中にしている裁判官たちが、彼を打ち首にするにあたって犯す危険といつては、思い違いをするだけなののだとしたら、もしこの裁判官たちが一つの判決によって人の命を奪い、それが間違いであったときにも罰せられないのだとしたら、そのとき公の叫びが立ちのぼる。誰もが自分自身のために不安を感じる。市民の生命を守るために設けられたはずの法廷において、自分の生命は安全であるとは誰も思わないことが分かる。そしてありとあらゆる声が一体となって復讐を要求するのである²⁷。

上に明らかなように、ヴォルテールが自らに課したのは徹頭徹尾社会的実践に即した課題である。いかに広く「寛容」の思想の理解者を獲得し、「あり

²⁶ 野沢協訳=解説『ピエール・ベール著作集 第2巻』、『寛容論集』、1979年、pp.744-924を参照。Voir aussi Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1964, Tome II, Ch.16-8.

²⁷ Voltaire, *op.cit.*, p.48: « (...) mais si un père de famille innocent est livré aux mains de l'erreur, ou de la passion, ou du fanatisme; si l'accusé n'a de défense que sa vertu; si les arbitres de sa vie n'ont à risquer en l'égorgeant que de se tromper; s'ils peuvent tuer impunément par un arrêt, alors le cri public s'élève, chacun craint pour soi-même, on voit que personne n'est en sûreté de sa vie devant un tribunal érigé pour veiller sur la vie des citoyens, et toutes les voix se réunissent pour demander vengeance. »

とあらゆる声」「公の叫び」を喚起するか、そしていかに社会や法の改善を実現するか——これがその課題の具体的内容だった。

「デモステネスやキケロの雄弁」

ディドロのカラス事件に対する関わりかたは、幾つかの点でヴォルテールやエリー・ド・ボーモンのそれとは一線を画している。まず、彼が事件に対して示した興味は公には控えめなものであり、せいぜい親しい仲間内の書簡のやりとりにおいてそれを話題として取り上げる程度に過ぎなかった²⁸。ここから例えば、1762年9月30日のソフィー宛て書簡での彼の文章をめぐる否定的な評価、即ちその詩的・文学的価値を認めつつも実際面での有用性に欠けるとみなす立場が生まれたりもしている²⁹。

この種の読解に対しては一定の疑問符が突きつけられてよい。例えばディドロの当の書簡は少なくとも、盟友フリードリッヒ・メルキオール・グリムによる一部改稿を経て、匿名の投稿として雑誌『文芸通信』に掲載されている³⁰。なるほどこれはヴォルテールがカラス事件をめぐる執筆した文章の圧倒的物量には比較すべくもない。しかし『文芸通信』が当時のヨーロッパの名だたる王侯貴族たち十数名、即ち政治の中枢に位置していた人物たちによって購読されていたメディアである事実を想起すれば、当時進展しつつあった具体的な社会変革の流れのなかで、ささやかではあれディドロもその一翼を担っていたと考えるのが自然だろう³¹。

しかしここで重要なのは、たった一通の書簡の社会的実効性いかにを詮索することではない。もしそのテキストが文学的に高い評価を受けるに値するとすれば、むしろそれを具体的な分析を通して示すこと、さらにいえば、それがテキストの思想内容といかなるしかたで関係しているのかを分析することこそ肝腎である。何よりディドロ自身、思想に適合した表現形式を探究す

²⁸ Lettre à Sophie Volland[8 août 1762], CORR, IV, p.97; Lettre à Voltaire [16 septembre 1762], CORR, IV, p.154; Lettre à Voltaire [29 septembre 1762], CORR, IV, p.178; Lettre à Falconet [15 mai 1767], CORR, VII, p.63.

²⁹ 高橋安光、前掲「カラス事件」、pp.76-80を参照。

³⁰ Livraison du 15 janvier 1763, *Correspondance littéraire, philosophique et critique, par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, éd. M. Tourneux, Garnier, 1877-1882, [以後 CL と略記] V, pp.206-208. Voir aussi Jean Varloot, *Introduction du « Plaidoyer pour Calas »*, DPV, XIII, pp.303-305.

³¹ Frank A. Kafker, « Le rôle de Diderot dans l'affaire Calas », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n.21, octobre 1996, pp.7-13.

ること自体を、常に自らの思想的課題とみなしていた³²。カラス事件をめぐる彼の視座の特異性は、ヴォルテールのような社会的実践の積極性においてではなく、むしろこの文学的実践、認識の問題と切り離しえない文章表現そのもののうちに見出されるはずだ。

いよいよ実際にテキストを読んでいこう。全十六段落のこの書簡のうち、厳密にカラス事件について触れられている部分は第二段落から第十段落までである。

ディドロはまずその書き出し、即ち第二段落から第三段落にかけて、

私はあなた（＝ソフィー）に、エリー・ド・ボーモンがカラス一家のために書いた鑑定報告を送ります。来週の日曜日には訴訟趣意書を。これらの書類のうちのどちらにも、デモステネスやキケロの雄弁ならばきちんとつかんでいただろう幾つかの論拠が利用されているとは思えません³³。

と断言することによって考察を押し進めていき、最後の第十段落においては、

いやはや、この訴訟事件には、弁護士たちもヴォルテールも全く気づいていない百もの秘密の論拠が存在するのです³⁴。

と一連の立論を結んでいる。ヴォルテールやエリー・ド・ボーモンに対して正面から批判の言葉が書き付けられていること、そしてその判断の基準として「デモステネスやキケロの雄弁」が挙げられていることに注目しよう。ディドロはカラス事件を「雄弁」の問題として捉えているのであり、その観点は、18世紀フランスで広く共有されていた古代ギリシア・ローマの雄弁を理想視する態度と結びついている。それゆえ当然のごとく彼の立論も「デモステネスやキケロの雄弁」を念頭に置く形で紡ぎだされることになる。ディドロを「弁護士たちやヴォルテール」から截然と際立たせるのは、視点としての「雄弁」ばかりではなく、この文学的実践としての「雄弁」にあると言ってもよい。

³² Voir Herbert Dieckmann, « La pensée et ses modes d'expression », in *Cinq Leçons sur Diderot*, Librairie Droz/Librairie Minard, Genève/Paris, 1959, pp.71-94.

³³ Diderot, *Lettre à Sophie Volland* [Jeudi, 30 septembre 1762], in CORR, IV, p.179: « Je vous envoie la consultation d'Elie de Beaumont pour les Calas. A Dimanche prochain le mémoire./ Je ne trouve pas que ni dans l'une de ces pièces, ni dans l'autre, on ait tiré parti de certains moyens dont l'éloquence de Démosthène et de Cicéron se seroit particulièrement emparée. »

³⁴ *Ibid.*, p.181: « Eh bien, il y a dans cette cause cent moyens secrets que les avocats ni de Voltaire n'ont point aperçus. »

ひとまずテキストの総体を俯瞰しておこう。「デモステネスやキケロの雄弁がきちんとつかんでいた幾つかの論拠」のうち、ディドロが書簡の中で開陳しているのは二つである。一つ目は「六十年以上の生涯の間ずっと一貫して変わらないこの男（＝ジャン・カラス）の誠実さ³⁵」であり、これを基点としてジャンを犯人とみなすことの不当さを訴える筋立てとなる——ここではとりあえず、善人は犯罪を犯さないという命題の根拠を問わずにおく——。また二つ目の論拠はジャンが刑死直前まで無実を主張しつづけた事実であり、そこから彼を「狂信家」とみなしたパルルマン法院の判断と、その当の事実との間に見られる論理矛盾が証明される運びとなっている——後でより細かく検討する——。前者が被疑者の人格をもとにした弁護だとすれば、後者は純粋に形式論理を突き詰めていくことで判決に内在する無根拠さを暴露していくようなディスクールなのである。即座に気づくこととして、いずれの「論拠」においても、エリー・ド・ボーモンやヴォルテールが執拗に検討した二つの問題——マルク-アントワヌの死の事実をめぐる推理、ジャン・カラスの処刑にいたる法的手続きの批判——がまるごと抜け落ちているのだ。事件の何に焦点を当てるのかという出発点において、ディドロはヴォルテールらと根本的に異なっているのである。

「徳と名誉」の危機、「共和国」の再生

だが事はそればかりにとどまらない。古代末期に確立していた理論によれば、弁論の創作は「発想 *inventio*」、「構成 *dispositio*」、「表現 *elocutio*」、「記憶 *memoria*」、「演出 *actio*」という五つの段階で構成されると考えられていた³⁶。すぐ上で見たディドロの論旨の出発点は、この五つの中の「発想」にあたるものであるが、彼のディスクールはその発想をいかに「構成」するかという点においても、またそれにいかに「表現」を与えていくかという点においても突出している。それを検討していくために、いささか長くなるがテキスト

³⁵ *Ibid.*, p.179: « la probité de cet homme soutenue pendant tout le cours d'une vie de soixante ans et davantage. »

³⁶ Quintilianus, *Inventio Oratoria*, transl. By H. E. Butler, 4 vols, the Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1963-1968. この点については佐々木健一『美学辞典』、「創造/創造性」、p.101 を参照。佐々木によれば、五つの段階のうち「最後の二つは口頭の弁論に特有の仕事であり、文章の作成は三つの段階で完結する」。キケロは『発想論』のなかで、五つ目の段階を「パフォーマンス *pronuntiatio*」と呼んだ。参考文献として高田康成『キケロ ヨーロッパの知的伝統』、岩波書店、1999年、pp.53-54.

の第四段落から第五段落までを引用しておきたい。

それらの論拠のうちの一つ目は、六十年以上の生涯の間ずっと一貫して変わらないこの男の誠実さです。敬意 *honneur* を持たれて過ごした生涯も、もし悪意ある攻撃や犯罪の疑いに対して私たちを守ってくれないのであれば、そんなものがいったい何の役に立つのでしょうか？ もはや不確かな犯罪事件においては、善人と悪人との間に区別などないのでしょうか？ もはや何も善人のために弁護せず、何も悪人に不利な証言はしないのでしょうか？ 善人も悪人も平等に運命 *sort* に委ねられてしまうのでしょうか？ / 私は思うのです。世間で認められた名誉 *honneur* と徳 *vertu* の立場を弁護するべきだったのだ、そして裁判官たちに向かって次のように言うべきだったのだ、と。カラスの不幸な物語を読むとき、そして年老いた父親が、愛され敬われ穏やかに暮らしてきた家族のもとから、そこで死ぬつもりであった家族のもとから無理やり引き離され、幾つかのうわさ *ouï dire* のおかげで処刑台まで連れ去られてしまうのを見るとき、暗い未来 *avenir obscur* が自分に対して定める *destiner* ことのできる事柄について恐怖に慄然としない者はない。善人は彼自身のなかに、諸々の出来事から自分の身を守るものを何も見出すことができない。カラスの死後、善人は悲痛な気持ちで思い知るのだ。自分の過去の振舞いがいくら法 *loix* に訴えかけても徒勞に終わるだろう、と。裁判官諸君、善き人々を安心させよ。人々を徳へと導くがよい、あなたがたがどれほど徳に重きを置いているかを人々に示すことによって。もしひとりの告発された悪人が、あなたがたの前で彼の過去の行いによって半ば有罪と宣告されるのであれば、どうして善人もまた彼の過去の行いによって半ば免罪とされてはいけないのだろうか？³⁷

形式——音韻と表現——に関する分析から始めていくことにする。そのことによって上の文章が単なる愛人との話題づくりのために書かれたものではないことが証明されるだろうから。とりわけ構成が行き届いているのは、第

³⁷ *Ibid.*, pp.179-180: « Le premier de ces moyens, c'est la probité de cet homme soutenue pendant tout le cours d'une vie de soixante ans et davantage. A quoi sert une vie passée avec honneur, si elle ne nous protège pas contre les attaques de la méchanceté et le soupçon d'un crime? Il n'y a donc plus de distinction dans les cas incertains, entre l'homme de bien et le scélérat? Rien ne parle donc plus en faveur de l'un; rien ne dépose donc plus contre l'autre? Ils sont donc également abandonnés au sort? / Il me semble que c'était le lieu de plaider la cause de l'honneur et de la vertu reconnus, de dire aux juges: Lorsqu'on lit la malheureuse histoire de Calas, lorsqu'on voit un père dans la décrépitude, arraché du sein de sa famille où il vivoit aimé, honoré, tranquille, et où il se promettoit de mourir, conduit sur un échafaud par des ouï dire, il n'est personne qui ne frissonne d'horreur sur ce que l'avenir obscur peut lui destiner. L'homme de bien ne voit rien en lui qui le protège contre les événements. Après la mort de Calas, il voit avec douleur que sa conduite passée s'adresseroit vainement aux loix; rassurez, messieurs, les gens de bien; encouragez les hommes à la vertu, en leur montrant le poids que vous y attachez. Si un méchant accusé est à moitié convaincu devant vous par ses actions passées, pourquoi l'homme de bien ne seroit-il pas à moitié absous par les siennes? »

五段落で架空の法廷弁論が開始されるあたりからである。脚注の原文を順番にたどっていき。まず *Lorsqu'on* で始まる節が短い音の連鎖のなかで二度反復される。ついで *père* を主語とする三つの形容詞 *arrach-é*, *aim-é*, *honor-é* が簡潔な韻を踏んでひとつのリズムを創り出すと同時に、それらの語の合間に顔を出した名詞 *fam-ille* が、それらの語の直後の形容詞 *tranqu-ille* と近似する音韻関係によって幅を拡げる。この音韻照応の重層関係はさらに、*fam-ille* を先行詞として受ける関係副詞 *où* が二度差し挟まれることによってその厚みを増している。ある音韻照応が次の音韻照応を喚起し、それがまた別の音韻照応を召還するかのとき文体はしかもより過激になる。*mour-ir*, *oui d-ire*, *aven-ir* の三語が基調のリズムを創り出す最中に、*[il n'est] personne [qui ne] frissonne* と間髪入れずに畳みかけられる。この 2-3-2-3 という母音の分節配置は、その直後の *[l'homme de] bien [ne voit] rien* によって 2-2-2-2 の分節へと変奏され、一層畳みかけられるように速度を上げていく。次から次へとフーガさながら変奏される音韻のヴォルテージが高まったとき、後に見る頓呼法 *apostrophe* の手法によって、突如「裁判官たち」への直接的な呼びかけが開始され(« *rassurez, messieurs, les gens de bien* »), *rassur-ez*, *encourag-ez*, *attach-ez*, *méchant accus-é* といった韻の照応を生み出していく。この四回の韻の反復の後、*à moitié* が同じ一文のなかで反復され、既にかなり前から幾度も鳴り響いてきた *-ien* の音が *l'homme de b-ien*, *les si-ennes* によって再確認されつつ終止符を打たれるのである。単なる音韻面だけではなく、対句的な表現や同じ言葉が多用されることで詩的効果をねらった文体の厚みは、それなりの成功を修めていると言えよう。

形式面ばかりではなく、内容面でも丁寧な読解が要求される。ディドロは第四段落において既に、ジャン・カラスの人格の善性を指摘することから、いつしか人間一般の道徳性を主題化することへと移っている。人間の判断の可謬性に由来する「不確かな犯罪事件 *les cas incertains*」、そしてそこに潜在する冤罪の危険性は、どこかのプロテスタントの男の個別特殊な物語としてではなく、いつどこで「私たち *nous*」の身に降りかからぬとも限らない社会一般の問題として再定位される。これは共同体内部における道徳と法の乖離の主題と結びつくと同時に、そもそも善悪の価値基準そのものの無効性が「*法 lois*」の側から突きつけられているとの認識にまで達している。そしていかなる倫理や正義とも無縁な「法」が共同体の規範として、すべてを決定する

「運命 sort」として機能する³⁸。この認識が当時の現実と比較して極端なものであることは言うまでもない。既にヴォルテールやエリー・ド・ボーモンの思考を検討する過程で、アンシャン・レージュム期の法制度内部においても刑事王令によって基礎付けられた一定の「正義」があったことには触れておいた。だが現実からの極端な遊離が、却って当の現実の抱える諸矛盾をより明敏なしかたで照らし出しようということもまた真である。生涯にわたって無数に執筆されたディドロの「雄弁」的な文章には、常にこの対象遊離による対象照射の側面がつきまとっているのだが、先を急がずに順を追って検討していこう。

「もはや善人と悪人との間に区別が存在しない」という現実認識、道徳的価値判断は避けがたく決定不能に陥るとの世界像は、晩年の劇作品のタイトル『彼は善人なのか？悪人なのか？*Est-il bon? est-il méchant?*』において象徴的に定式化されているように、ディドロ生涯のテーマである³⁹。テキストではこの道徳の実効性の欠如が危機的なイメージとして定着されるとともに、「デモステネスやキケロの雄弁」を発動させる状況設定の意味合いも付与されている——言論実践面とそれを支える思想的・政治的・歴史的文脈の側面の両者にわたって——。

これはどういうことか。18 世紀当時、「デモステネスやキケロの雄弁」は彼らの生きた古代ギリシア・ローマにおける共和政の理念と不可分のものと考えられていた。この理念においては、「共和国」の構成員たる市民たちはその共同体全体の利益のために行動・献身する義務を負っており、その義務としての政治参加が徳 *vertu* や名誉 *honneur* へとつながる。このように政治、社会、道徳のすべてが乖離せず幸福な調和を保つ間、共和国とその市民たちには安全が保証される。そしてそれらの危機に際して己の生命の危険を顧みず

³⁸ ディドロの態度は決して常に一定しているわけではない。例えば 1756 年執筆の『ランドワ氏への手紙』では、決定論の立場から人間の内発的な自由意志や徳 *vertu*/ 悪徳 *vice* の道徳的尺度を一切否定し、個人を社会秩序と全体の利益に従属させようとする。Voir « Lettre à Monsieur Landois », CORR, I, pp.213-214. このテキストはコンディヤックの『自由に関する論文』をきっかけとして始まった 18 世紀後半の自由/必然性の対立をめぐる論争の流れの中に位置づけられる。Voir Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Albin Michel, 1962/1965, pp.315-317. ディドロの決定論的・唯物論的道徳観にはその後もことあるごとに「徳」「名誉」のテーマが回帰してくる。

³⁹ 道徳的価値をめぐる決定解の不在、道徳と法の乖離等の主題がディドロにおいては「雄弁」の問題を通して接続されていることを以下の論文で検証した。田口卓臣「雄弁の臨界、法の必要性 ディドロの『ある父とその子どもたちの対話』、『仏語仏文学研究』第 26 号、東京大学仏語仏文学研究会、2002 年 11 月 15 日発行、pp.19-46。

法廷や議会での言論闘争に身をさらす雄弁家たちには、最高の徳が備わるとみなされ、かつ国家最高級の名誉が約束された。

イデオロギーをも内包するこの種の歴史観は、例えばディドロ自身の著作『1763年のサロン』序文の文言にも刻印されている。

真の雄弁は大いなる公共の利害のただなかでしか姿を現さないだろう。弁論術は雄弁家に対して国家の最高級の位を約束しなければならない。この期待なしには、想像上の、ないしは所与の主題に心を奪われた者が、真実の激情、深い熱意のために興奮することは決してないだろう。そしてその時、世の中には空疎な美文家しか存在しないことだろう。要するに護民官にならなければならないのだ。あるいは執政官になることができないかもしれないのだ。自由が失われた後、アテネにもローマにもはや雄弁家は存在しなかった。修辞学の教師たちが暴君たちと時期を同じくして出現したのである⁴⁰。

一読して明らかなように、ここには古代ギリシア・ローマへの歴史的遡行を介した「雄弁（家）」の倫理の問題、そして「雄弁（家）」の存在にのつての必須条件である——とみなされた——共和政体の問題が簡潔に描かれている。「国家最高級の榮譽」が与えられるべき「真の雄弁」は、市民の「自由」が欠如した政体即ち「暴君」に支配された国家の中ではなく、個人が自立的に意思決定を行うことのできる政治共同体——ポリスないしは「共和国」——において初めて顕現する。ディドロのこの政治観・歴史観はカラス事件をめぐる例の書簡においてもその名を参照されたキケロの思想を受け継いだものとみなすことができる。実際イギリスの18世紀史家J・G・A・ポーコックによって切り開かれたcivic humanism研究の画期的成果によれば、ヒュームやアダム・スミスらのスコットランド啓蒙思想に見られるのはハリントンの『オシアナ』を経由したマキャヴェリの思索——「共和主義」即ちポーコックの表現によればcivic humanism——の影響であり、しかもこの系譜による思想的パラダイムの出現こそが18世紀当時のイギリスの政治・経済論争のテーマを決定したのである。そしてディドロは読書体験や盟友ドルバック男爵等のサロンでの具体的な交流を通して、ヒュームを始めとするスコットラ

⁴⁰ *Salon de 1763*, DPV, XIII, p.340: « La véritable éloquence ne se montrera qu'au milieu des grands intérêts publics. Il faut que l'art de la parole promette à l'orateur les premières dignités de l'Etat. Sans cette attente, l'esprit occupé des sujets imaginaires et donnés, ne s'échauffera jamais d'un feu réel, d'une chaleur profonde, et l'on n'aura que des rhéteurs. Pour bien dire, il faut être tribun du peuple, ou pouvoir devenir consul. Après la perte de la liberté, plus d'orateurs ni dans Athènes, ni dans Rome; les déclamateurs parurent en même temps que les tyrans. »

ンド啓蒙思想に親しく触れていた⁴¹——ただしスコットランド啓蒙における「徳」のテーマは「富」や「情念」との相克の中で把握され、また歴史叙述のジャンルとつながるものであって、1760年代前半のディドロがその問題系の総体に通暁していたとは言い難い——。

さて周知のように、キケロはその主要著作『弁論家について』の中でプラトン-アリストテレスの系譜によって示された哲学/ 弁論術の二項対立的枠組を払拭し、心/ 舌、行動の英知/ 言論の英知、真理/ 技術は本質上一体のものであると考えた。彼の考える真の「雄弁家」とは、万般にわたる知識と教養をおさめることで人間心理を知悉する最高の賢者として、品格 *dignitas*、名聞 *fama vitae*、人格の立派さ *probitas*、賢明さ *prudentia* 等の全てにおいて卓越した存在であるのみならず、燃えるような祖国愛をもって国政の最重要事に関する助言、国民への働きかけ、徳の奨励、悪徳の制止を執り行う責務を負っている。「雄弁」が徳と名誉に関わる知的・倫理的・政治的営為の最高形態とみなされるゆえんである。対していま、実際の弁論経験を踏まずに技術論とその伝達にのみ終始する「修辞学の教師たち」が出現するとすれば、それは本質上一体たるべき真理と技術との乖離が現実化したことを意味する。しかもこうした状況は不可避免的に共和政の崩壊や「暴君」の出現と時を同じくしており、そこでは市民的「自由」が失われ、「雄弁」の営みそのものも機能しえない状態となるのである⁴²。このキケロの政治観がそのままディドロの『1763年のサロン』序文において描き出されていることは、もはや確認するまでもないだろう。

今やカラス事件をめぐるディドロのスタンスは明確な像を結んでいる。それは雄弁家が共和国における市民の「自由」の危機に際して実践する法廷弁論をモデルとしたものである。このときはじめて「世間で認められた名誉 *honneur* と徳 *vertu* の立場を弁護するべきだったのだ」という書簡の第五段落冒頭の文章も、その精確な意味が理解できることになる。ディドロ的「雄弁」

⁴¹ J.G.A.Pocock, *The Machiavellian Moment*, ..., Princeton and London, 1975. ポーコックの仕事の総体を整理した文献として、田中秀夫『共和主義と啓蒙 思想史の視野から』、ミネルヴァ書房、1998年がある。ヒュームの考えた「市民の自由」と「諸学問と技芸」の関係、およびそのディドロへの影響については Gianluigi Goggi, « Diderot et le concept de civilization », *Dix-Huitième Siècle*, 29, 1997, pp.353-373. ディドロのギリシア・ローマの古典の教養の深さについては J.Seznec, *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Clarendon Press, Oxford, 1957 を参照。

⁴² キケロー選集第七巻『弁論家について』*De Oratore* (大西英文訳、岩波書店、1999年) 訳者解説を参照。Voir aussi Cicéron, *De l'Orateur*, traduit par Edmond Courbaud, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 3 vols.

の視点から見れば、カラス事件は社会一般の「名誉と徳」の危機を体現する出来事として捉え直されるだけでなく、そうした危機をもたらした司法権の存在を根拠付ける絶対主義王権が、その諸制度のうちに常に暴走可能性を潜在させたものとして浮きぼりになるのである。これをさらに演繹的に突き詰めていけば、ほとんどカラス事件をして「暴君」の支配を示す記号と解釈するところまで行き着いてしまえるだろう。もとよりテキストの過剰解釈は慎まなければならない。だが仮にこのテキスト執筆時のディドロがそこまで意識しなかったにせよ、キクロを起点とした共和主義の伝統を参照するディドロの思考にはこの種の過激な理論を引き出すポテンシャルが内在しているというほかない。

かくしてヴォルテール/ エリー・ド・ボーモンとディドロとの間には思想的背景の明瞭な差異が横たわっていることが看取されるだろう。前二者が君主政体を所与の現実として受け入れ、あくまでも社会的実践としてその現実の個別的・具体的諸弊害の矯正可能性を模索したのだとすれば、後者はその種の具体性をまるごと度外視し、理念としての共和政体の顕現可能性にこそ文学的実践の賭金を見出ししている——ただしその理念自体、具体的・個別的な歴史の文脈を潜ることでしか得られなかったことは言うまでもない——。アンシャン・レジーム期の複雑に入り組んだ諸制度の中でいかに次善としての正義を見出すかに腐心したヴォルテールらの現実主義的思考とは異なり、ディドロの詩的・美的言論の過激さはこの地上の所与の現実から果てしない高みへと遊離することによって、逆に地上の諸弊害の根源を明るみにする強度を有する点にある。

不在者の召還、対象遊離による対象照射

同じことを別の角度から見るために改めてディドロのテキストに戻ろう。第五段落後半の「裁判官諸君、善き人々を安心させよ。」のような一文が、弁論術独特の手法「頓呼法 *apostrophe*」を想起させることは既に軽く触れておいた⁴³。本稿の分析対象に限らず全般的にディドロの書く文章には、この「頓呼法」即ちある時点でそれまで続けてきた叙述ないし物語から逸脱し、突如不在の聴き手を直接名指すことによってその言論の磁場に召還する手法が多

⁴³ Voir « Allocution » et « Apostrophe », in Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992.

用される傾向がある⁴⁴。例えば後期ディドロが多大な貢献をした歴史書『両インド史』には歴史叙述の合間に国王や暴君への呼びかけと弾劾が挿入されたりしている。『百科全書』の項目「演説 Harangue」では、この種の手法自体が「共和政国家の歴史 l'histoire d'un état républicain⁴⁵」と親近性があるとのヴェルトー神父の見解が引用されてもいる。要するに18世紀当時の知的階層にとって演説口調の文章、わけでも呼びかけの反復を通したそれは「共和政」のイメージを想起させる装置として機能していた。ところでここで注目すべきは、その手法によってもたらされる効果である。

カラス事件は「デモステネスやキケロの雄弁」の視点を通して「徳と名誉」の危機を表象する記号へと変換された。しかし「真の雄弁家」の面目は、この危機をむしろ契機として、他ならぬ「雄弁」の力によって機能不全に陥った善悪の基準を取り戻し、誤った判断や振る舞いに及んだ者たちを明確に断罪しなおすことにある。「頓呼法」はこの目的のために選ばれた表現手段といってよい。この手法を介してディドロは仮想の法廷を演出する。彼は自らを「雄弁家」に見立て、自身邂逅したことのない「裁判官たち」を名指しでその法廷に引きずり出し、あたかもこの瞬間彼らを目前にしているかのような仕方で虚構の演説を書き付ける。もとよりこれが所詮は想像上の効果に過ぎないこと——そしてそのことがディドロの「雄弁」に対するスタンスを複雑にするのだが⁴⁶——を認めたくえでなお、そこでねらわれている効果自体を確認することは無駄ではない。

一言で言えばその効果とは、今ここで普遍的正義が回復し現前するさまを

⁴⁴ この傾向は同じカラス事件を扱ったもうひとつの雄弁的なテキスト——『1767年のサロン』の一節——に著しい。詳しい分析は次回に行う予定だが以下に具体例を挙げておく。そこでは犯罪事件審理における証言の問題をめぐる長い考察が展開された後、突如複数の主体への呼びかけが連呼され、その「頓呼法」の反復を介してカラス事件の裁判官たちを弾劾する仮想演説が繰り広げられるのである。「おおカラスよ、あわれなカラスよ、おまえももしこうした規則によって裁かれていたのであれば、家族の中で尊敬されたまま暮らしていられるはずだろうに。(中略) おお裁判官たちよ、私はおまえたちに質問する、おまえたちに尋ねたいのだ(中略) おお裁判官たちよ、私はおまえたちに尋ねる(中略) おおわが友よ (以下略)」。Voir *Salon de 1767*, DPV, XVI, pp.439-440: « O Calas, malheureux Calas, tu vivrais honoré au centre de ta famille [...] O juges, je vous interpelle, et je vous demande si [...] O juges, je vous demande ce que [...] O, mon ami [...] ».

⁴⁵ article « Harangue » de l'*Encyclopédie*. この点については Michel Delon, « L'appel au lecteur dans l'*Histoire des deux Indes* », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 286, pp.53-66 を参照。

⁴⁶ 「雄弁」に対する肯定/ 否定の二律背反的スタンスについては、前掲拙論「雄弁の臨界、法の必要性」を参照。

呈示することである。それは一種の劇場空間であり、この場所へ有無を言わさぬかたちで召還された不在の者たちは、「雄弁家＝俳優⁴⁷」の弁論の聴き手として自分たちの過ちをひたすら暴露され続ける。その模様は演説＝演劇の観客たる読者によって共有され、正義の回復が確認される。なるほどこの書簡自体はソフィーひとりに宛てられたものに過ぎないが、しかしそれが加筆された形で雑誌『文芸通信』に掲載されたことを今一度思い起こしておこう。つまりこれは複数の読者に読まれることを前提にした文章なのである。かくして「雄弁」は虚構の法廷＝劇場において読者＝市民たちの「徳と名誉」の「共和国」を復活させる。

ところで、こうした不在とその克服の主題は、以上に見たような空間のレベルのみにとどまらず、時間のレベルでも同様に浮上してくる。再び長い引用となる以下の文章——第六段落、第七段落——を通してそれを順番に検討していこう。

第二の論拠はカラスの死についてです。もしこの男が自分の息子の改宗（＝プロテスタントからカトリックへの改宗）を恐れて殺したのであれば、彼は狂信者です。それも想像しうるなかでも最も激しい狂信者のひとりです。彼は神を信じ、自分の命よりも息子の命よりも宗教を愛しています。彼は背教者としての息子よりも死者としての息子を愛するのです。彼はしたがって自分の罪を英雄的行為として、息子のことを自分の神に捧げる生贄としてみなすにちがいありません。とするなら彼の言葉はどうあるべきでしょうか？そして昔の他の狂信者たちの言葉はどのようなものだったでしょうか？それは以下のとおりです。「そうです、私は息子を殺しました。そうです、みなさん、もしもう一度しなければならぬなら、私はやはり息子を殺すことでしよう。私は息子が自分の宗教を棄てるのを耳にするよりは彼の血の中に自分の手を浸すことを望みました。もしこれが罪であるならば、私は罪を犯しました。どうか私を死刑にしてください。」／ところが反対に、カラスは自分の無実を主張しているのです。彼は神を証人としています。彼は自分の死を何らかの知られざる隠れた過ちに対する罰なのだとみなしています。彼は、もし仮に自分が告発された罪に値するのだとすれば、人間たちによって裁かれたのと同じ厳しさをもって彼の神から裁かれることを望むのです。彼は息子に与えられた死を罪と呼びます。彼は

⁴⁷ デイドロは『俳優に関する逆説』の中で、俳優、説教師、画家、雄弁家などを、他者を感動させる立場にあるという点で全て同じ存在として扱っている。また彼の推進した市民劇運動 *drame bourgeois* は劇場をボリスに見立てそれをいかに演出するかという美学的・政治学的なテーマを持っていた。また一般的に見ても、古代から法廷は劇場的な空間としてみなされてきた。

自分を裁いた裁判官たちを天国の法廷で待ちうけ彼らをやりこめようとしているのです。もし彼が有罪であるなら、天地を前にして嘘をついたことになります。彼は最後の瞬間に嘘をついたことになります。つまり彼は自分自身に永遠の罰を課したことになるのです。したがって彼は無神論者ということになります。彼の言葉は無神論者のそれだということになります。しかしもし彼が無神論者なのだとすれば、彼はもはや狂信者ではありません。したがって彼はもはや息子を殺さなかったということになるのです⁴⁸。

「一つ目」の「論拠」とは打って変わって、ディドロがここで試みているのは形式論理の徹底である。細部に目を向けるなら、例えば第六段落において、ある主体——ここではジャン・カラス——に自己同一化する形で論旨を展開する弁論術特有の手法 *éthopée* が適用されていたりもする⁴⁹。しかしより注意を要するのは、ディドロがバルルマン法院の判決の諸前提をそのまま踏襲するところから演繹を進めている点である。「もしこの男が自分の息子の改宗を恐れて殺したのであれば、彼は狂信者です。」ここでは実際の判決においてそうであったように、「彼は狂信者である」という前提命題 (A) と「彼は息子を殺した」という前提命題 (B) とが同列に置かれ、しかも単純接続されている。ところが二つの前提命題から演繹されてくるのはどちらの前提命題をも真っ向から覆す結論なのだ。

命題 A を起点とした論理階梯の進行を簡単に確認してみよう。それは以下のような流れを持っている——彼は狂信者である (A)。ゆえに彼は息子の改宗を阻んだ自分の行いを誇りとしているはずだ。とするなら、彼は息子を殺した事実を隠したりするはずがない。ところが事実は「その反対」だった。

⁴⁸ CORR, IV, pp.180-181: « Le second [moyen], c'est la mort de Calas. Si cet homme a tué son fils, de crainte qu'il ne changeât de religion, c'est un fanatique; c'est un des fanatiques les plus violents qu'il soit possible d'imaginer. Il croit en Dieu, il aime sa religion plus que sa vie, plus que la vie de son fils; il aime mieux son fils mort qu'apostat. Il doit donc regarder son crime comme une action héroïque; son fils comme un holocauste qu'il immole à son Dieu. Quel doit donc être son discours, et quel a été le discours des autres fanatiques? Le voilà: "Oui, j'ai tué mon fils. Oui, messieurs, si c'étoit à recommencer, je le tuerois encore. J'ai mieux aimé plonger ma main dans son sang que de l'entendre renier son culte. Si c'est un crime, je l'ai commis. Qu'on me traîne au supplice." / Au contraire, Calas proteste de son innocence. Il prend Dieu à son témoin. Il regarde sa mort comme le châtement de quelque faute inconnue et secrète. Il veut être jugé de son Dieu aussi sévèrement qu'il l'a été des hommes, s'il est coupable du crime dont il est accusé. Il appelle la mort donnée à son fils un crime. Il attend ses juges au grand tribunal pour les y confondre. S'il est coupable, il ment à la face du ciel et de la terre; il ment au dernier moment; il se condamne lui même à des peines éternelles. Il est donc athée; il en a le discours. Mais s'il est athée, il n'est plus fanatique; il n'a donc plus tué son fils. »

⁴⁹ Voir « éthopée », in Georges Molinié, *op. cit.*

ジャンは死刑が執行される「最後の瞬間」まで自らの無実を主張したのである。こうしてBの前提命題が突き崩される。

そして次に、今度はその事実を起点とした以下のような考察が進められる——カラスは無実を主張した。ところでもし彼が本当に犯罪を犯したのであれば、彼は神の法廷の前で嘘をついたことになる。つまり彼は無神論者である。ゆえに「彼が狂信者であり」かつ「息子を殺した」との前提(A、B)は成立しなくなる。

なるほど論理的手続き上の微妙な飛躍を指摘することはさして困難ではないが、対人論法としての説得性は多少なりとも有していると見るべきだろう。例えば何気ない言葉運びに終始するかに見えて、「したがって彼はもはや息子を殺さなかった」という肝腎の一点のみに複合過去形を採用し、そのほかのほとんどの部分を現在形で通す戦略によって、テキストはそれなりの効果を発揮している。

以上の分析から二つのことが言える。第一に、ディドロは仮想敵の「論拠」において前提されているテーゼそのものから、その前提とは二律背反の関係となるテーゼを引き出している。仮想敵の「論拠」を最大限に活用することで逆にそれを論理矛盾に追い込み換骨奪胎するこの手法は、弁論術の基本戦略の一つであり、例えばかつて一世を風靡した「脱構築」のごときもこれの縮小再生産に過ぎない。第二に、誰もが確実に起こったと認める事実のみを複合過去形で明瞭に指示し、そのほかの演繹的推理を現在形で押し通すしかたには、翻って、事実と反する諸々のケースを実験的に仮設する思考方法が見て取れる。この反事実仮想的な方法は、対象遊離を媒介とした対象照射を戦略的目的に据えている点で、今ここに存在しない者たちを突如召還する「頓呼法」と似ている。

不可避的な事後性、二重の反事実仮想

すぐ先で触れた第二のポイントに着目してみよう。ディドロは架空の法廷弁論の内部で反事実仮想の思考実験を展開し、そのことによって現前たる事実の証明を試みている。だがそもそも当の法廷弁論自体が架空のものであるという事実を想起するとき、この方法論が実のところテキストの言論を駆動する二重の契機として、したがって最重要の契機として位置づけられることが分かるだろう。これは例えば第五段落の前半に、「世間で認められた名誉 *honneur* と徳 *vertu* の立場を弁護するべきだったのだ、そして裁判官たちに向

かつて次のように言うべきだったのだ」と綴られていたことのうちにも見て取れる。しかし以下に引く第八段落の文章を読めば、もはやディドロの採用した思考方法＝書法の一貫性には疑問の余地がない。

さあ選択するがいい、と私は裁判官たちに向かって言っただろう。もし彼が狂信者なら、彼は息子を殺すことができたはずだ。しかしそれは、狂人が自分の宗教に対して持ちうる最も激しい熱狂によってである。彼はつまり死に際して、彼の神によって命令された榮譽あるものとしてみなしたにちがいない行いを恥じたというわけだ。彼はつまり、卑劣にもその行いを否認したことによって、その功德を失ってしまったわけだ。彼の口はつまり、死に際して欺瞞を述べ立てたわけだ。彼はつまり、彼自身が行ったこと、彼自身自慢にしていたにちがいないその行いのために訴えられたとき、その行いを罪とみなしたというわけだ。彼はつまり、自分自身の信仰を棄てたというわけだ。そしてこの世で罰せられたとき、彼はさらに自分のうえにあの世での大いなる審判者の罰を求めているというわけだ。では無神論者とみなす？ あらゆる神や宗教を軽蔑する者が、息子が生まれついた宗教から別の宗教に鞍替えしたがったからといって、いったい全体殺したりしているだろうか？⁵⁰（傍点、引用者）

これまで検討してきた諸々の主題が一気に噴出している個所である。ディドロは再び突如として「裁判官たち」への呼びかけを開始し、次の瞬間には、ジャン・カラスが狂信者だろうと無神論者だろうと彼を犯罪者とみなすことの無根拠さを論証するほうへと移っていく。その論証は短い文章を矢継ぎ早に並べることによって、そしてまた「つまり donc」という論理的接続表現を媒介とした断言口調の連呼によって、あらかじめ全ての反論を封じるようなしかたで実行されるのである。だがいまは特に二つの傍点部分において条件法過去形が使われていることに注意しよう。前者は現実には存在しない法廷弁論を仮想する手続きを示す一文であり、後者は架空の法廷弁論内部で発せられたものである。とりわけ前者の条件法過去形は、ディドロの書き付ける「雄弁」のディスクールが、もはや決して取り返しのできない事実としての

⁵⁰ CORR, IV, p.181: « Choisissez, aurois-je dit aux juges: S'il est fanatique, il a pu tuer son fils, mais c'est par le zèle le plus violent qu'un furieux puisse avoir pour sa religion; il a donc rougi en mourant d'une action qu'il a dû regarder comme glorieuse, comme ordonnée par son Dieu. Il en a donc perdu le mérite en la désavouant lâchement; sa bouche prononçait donc l'imposture en mourant; accusé d'une action qu'il avoit commise et dont il devoit se glorifier, il la regardoit donc comme un crime; il apostasioit donc lui-même, et, puni dans ce monde, il appelloit encore sur lui le châtement du Grand Juge dans l'autre. Athée? pourquoi, contempteur de tout Dieu et de tout culte, auroit-il tué son fils pour en avoir voulu prendre un autre que celui dans lequel il étoit né? » (C'est nous qui soulignons.)

「カラスの死」——「二つ目」の「論拠」の出発点——を契機としていることを、端的に示し切っている。

「無実」と「誠実さ」を疑い得ない「カラスの死」、この一回的な事実に対しては、いかなる名誉回復も、いかなる弁論も事後的たらざるを得ない。『文芸通信』に掲載されたヴァージョンは、この書簡の持つ文学的な求心力を失くしているものの、逆に次のような説明的一文を付け加えている点で、むしろ私たちの解釈の正当性を保証してくれる。

不幸なことにこの論拠（＝カラスの死）は、トゥルーズの裁判官たちによって罪が犯された後にしか、価値あるものとするができない類のものである⁵¹。
（傍点、引用者）

この不可避的な事後性はしかし、条件法過去形の表現を媒介とすることによって、ある種の修復へ向かうような方向性を与えられる。その修復とは、理念の「共和国」の法廷において、即ち想像力によって現実離れした仕方でも再現されたトボスにおいて、全ての徳ある者たち、そして現実には報われなかった者たちに対してめいめいにそぐうしかたで名誉が回復され、ありとあらゆる地上の過失や誤謬が正されることを意味している。なるほどそれは、あくまでも架空の思考実験に過ぎない。しかし不可逆な時間の重力に逆らい、あらゆる過去を現在のもとに引き寄せて裁きなおす点で、この「共和国」はある超越的な判断審級を構成することになるのである。「雄弁家」はそこにおいて不幸な死者の声を代弁し、そのことによって正義の回復をもたらす。

私たちの論旨は、ディドロ研究者にとって重要なキーワード「後世 *postérité*」の概念に接近しつつある。これまで「後世」とは哲学者としてのディドロ個人が、その死後、未来世界の人類の最終審判の前に立つというレベルでのみ語られる傾向にあった。だが「後世」とは、現在に対する未来のみではなく、過去に対する現在のことをも指している。それは条件法過去形という形式によって象徴されるように、人間存在の経験の不可避的な事後性を基礎としながら、その現実を理念のレベルで反転・矯正させるような判断なのである。なるほど1762年時点では、『百科全書』の趣意書を除いたディドロのテキストに「後世」という言葉はいまだ出現していない。それは数年後の彫刻家ファルコネとの論争を待たねばならない。だがその後もディドロが

⁵¹ Livraison du 15 janvier 1763, CL, V, p.207: « Malheureusement ce moyen est de ceux qu'on ne peut faire valoir qu'après le crime consommé de la part des juges de Toulouse. » (C'est nous qui soulignons.)

明らかに意識的に条件法過去形を多用していくこと、その使用が必ずといっているほど「雄弁」の文学的実践として位置づけられていることはもっと注目を浴びてよいはずだ。何よりファルコネとの論争を通してディドロの語る「後世」は、まさしく古代共和国のイメージのもとに語られてもいる。普遍的な正義はかくして、いつか遠い未来の人類によって回復されるものではなく、時間と空間を超えて、どのような場合であろうとも反事実仮想的な思考法——そもそも直説法未来形もいまだ事実ならざるものを仮想する表現である——とともに再現されうるものとなる。

「後世」は、反復する。それはソクラテスに対するセネカ、セネカに対するディドロ、そしてディドロに対する未来のXといったように偉大なる「雄弁家」を特権的な記号として擁しながら、理念の「共和国」として、過去-現在-未来の単線的な時間軸を超出した絶対的判断主体として、常にすでに不正への事後的な矯正を繰り返してきたし、今も繰り返しているし、これからも繰り返していくだろう。ディドロが生涯にわたって書き綴った過去の哲学者の弁護、わけでも「後世」の問題がクローズアップする晩年の『セネカ論』は、この「反復」の視点、反事実仮想的な思考実験の位相から読まなければならない。それは、ひょっとしたらこうありえたかもしれない可能世界の開示であり、不動不変の時間を一瞬ではあれ顕現させる想像力の挑戦でもあった。そしてもちろん同時に、にも関わらず動かすことのできない現実の再確認の作業とも連動していたのである。それがディドロをして『両インド史』という歴史叙述のジャンルに参画させていた、分裂をはらむがゆえに強力なエネルギー源であったことは間違いない。この分裂は第九段落のコメント——彼自身の全立論を終えた後でのコメント——に簡潔に示されている。

私はあなたにむけて、これを急いで書きました。これは冗漫な文章です。けれども、弁論術 *l'art de la parole* の名人であり熟練した者の手にかかれば、最も強烈な生彩 *couleur* を放つことでしょう⁵²。

ここには、「雄弁」という普遍への信が表明されるだけでなく、その普遍の回路に接続し具体的な言葉を紡ぎだすのは、一介の有限な、個別特殊な存在たる「私」に過ぎないとの認識が明確に示されている。普遍と特殊の接続はいかにして可能かという問いは、ディドロの様々なテキストに浮上してくるものであり、「後世」の観念を原理的なレベルで規定している。この書簡では

⁵² *Ibid.*, p.181: « Je vous écris cela à la hâte. Cela est lâche, mais cela pourroit, entre les mains d'un homme habile et maître de l'art de la parole, prendre la couleur la plus forte. »

その問いが問いのままで投げ出されている。

雄弁と蓋然性

ディドロはカラス事件を「雄弁」の視点からみつめていた。そのことは文学的実践のレベルに關してのみならず、事実問題のレベルでも示唆的な認識を与えてくれる。この点に触れて稿を閉じることにはしたい。なるほどソフィーへの書簡の中でディドロは、ヴォルテールらのように犯罪事実そのものをテーマとしているわけではない。しかし例えば『1767年のサロン』で再びカラス事件を取り上げたときにも、また1771年に別の冤罪事件として社会問題となったモンバイイ事件に際しても、彼は犯罪事実の認定における「証言」の問題——証言の「真実らしさ」「真実らしくなさ」、証言の数等——を論じているのである⁵³。これはアリストテレスが『弁論術』の中で、「弁論術」固有の範疇からは除外されるとしつつも、それ自体重要問題とみなして取り上げた「蓋然性 *probabilité*」の概念と関わっている。何よりディドロ自身が、伝聞知としての「事実」認識一般——法廷における証言に限定されない——につきまとう条件を、既に『百科全書』の項目「アグヌス・スキュティクス」の中で次のように定式化していたのである。

一般的に権威は事実の真実らしさに反比例していなければならない。つまり、真実らしさが少なければ少ないほど、大きな権威がますますたくさん必要となるのである⁵⁴。

ここからは、事実認識を主観/客観、自由心証主義/法廷証拠主義という二項対立の枠組みでとらえるエリー・ド・ボーモンのような発想は出てこない。どれほど疑い得ない確実さを有しているかに見える「事実」も、犯罪現場とは別の場所——法廷——で、言語の媒介によってまずはその存在の有無を問わなければならない以上、裁判官が説得されるか否かという契機が不可避免的に混入してしまう。つまり彼らが証言から受ける心証の問題、そしてその証言を行う者の世間からの信頼度の高低が判断基準として浮上するのであ

⁵³ *Consultation tendant à réhabiliter la mémoire d'un fils accusé d'avoir assassiné sa mère, ..., DPV, XX.*

⁵⁴ Diderot, art. « Agnus Scythicus », DPV, V, p.288: « Il faut en général que les autorités soient en raison inverse de la vraisemblance des faits; c'est-à-dire, d'autant plus nombreuses et plus grandes, que la vraisemblance est moindre. »

る——それ以外の基準の有無についてはここでは問わない——。そもそもジャンに死刑判決をくだしたパルルマン法院の裁判官たちの多数派は、ヴォルテールらの目にはあまりに根拠薄弱と見える証言や証拠だけで、犯罪事実は存在したと確信していたのである。もとよりディドロが裁判官たちに同意していたわけではない。また世間の曖昧な基準によって支えられているに過ぎない「権威」を、彼が盲信していたはずもない。事実彼の唯物論哲学は、宗教的権威に対する徹底した懐疑主義を潜ることで生成した。にも関わらず他方で、ディドロの視点からすれば、他者を裁くことのうちには何をもって確実な根拠とみなすのか、その基準をいかに確保すればいいのかという原理的な臨界が内包されているのだ。

あらゆる犯罪事件は、冤罪事件となる潜在的危険性を有している。ディドロは「真実らしさ」の印象と証言者の「権威」との間に見られる関数関係のうちに、「蓋然的なもの」をめぐる認識の条件を見出そうとした⁵⁵。それは恣意的かつ可謬的な人間の認識のありようを受け止めた、ある意味では極めて経験の現実性に即した態度である。そしてこの種の現実性は、「共和国」の理念のもとに「雄弁」を実践し、聴き手を感動させ、その心証を操作しようと試みることと矛盾しなかったのである。

ディドロはカラス事件を「雄弁」の視点から把握し、かつその「雄弁」を自ら実践した。その彼の態度は、現実とはかけ離れた理念の高みから現実を照射するものであり、君主政と共和政の鋭い相克を喚起する類のものであった。そこからさらに、全人類的なレベルでの正義を担保するという「後世」の原理的課題が浮上してきた。

だがここまで検討してきた後で、改めてディドロの「雄弁」の実効性を疑うことはできるかもしれない。カラス事件がヴォルテールによってしか解決されえなかったことは自明である。「デモステネスやキケロの雄弁」がまさに実効性の度合いにおいてその真価を問われるとするならば、文学的テンションは劣るように見えるヴォルテールの著作こそ、むしろ「雄弁」的だったとも言いうるのではないか。またディドロの論点のうち、被疑者の人格の善性を訴える「一つ目の論拠」は犯罪事実を否定する決定的根拠とはなりえない。

⁵⁵ ディドロの「蓋然性」に対する興味は非常に深く、確率の計算に関する小論文も書いている。Voir préface de l'art. « Certitude » de l'*Encyclopédie*, DPV, VI, pp.313-318; art. « Jouer », DPV, VII, pp.563-575; *Sur deux mémoires de d'Alembert*, DPV, II, pp.341-355. 研究としては Jean Mayer, *Diderot, homme de science*, L'Imprimerie Bretonne, 1959.

さらに言えば、ディドロの後期思想の豊穡さを知る者にとって、古典的共和主義の亜流とも言える 1762 年 9 月 30 日の書簡そのものに物足りなさを禁じえない。1770 年代以降の彼が抱えていたのは、「徳と名誉」への無条件的な信頼ではなく、富と徳、情念と徳、政治的徳と個人的モラルティーとしての徳といった、モンテスキューからヒュームなどのスコットランド啓蒙において考察された、解決の困難な矛盾を孕んだ現実的諸問題であった。そのなかで例えば『両インド史』のような著作に「雄弁」的な断片を挿入することにもなったのである。しかしこうした巨大な問題系についてここで論じることはいかなる。私たちはディドロに対する「後世」として、彼の行ったひとつの小さな、しかし重要な実践に対して、それ相応の評価を与え得たことに満足しなければならない。