

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』

田口卓臣

はじめに

ディドロの『ある父とその子どもたちの対話』は、彼の盟友フリードリッヒ・メルキオール・グリムの編集する『文芸通信』1771年3月1日号に発表され、その後も断続的に加筆された¹。この作品は、法と道徳をめぐるディドロの思想ないし思想的葛藤について知る上で注目に値する。

「法の上に身を置くことの危険について *du danger de se mettre au dessus des lois*」という副題を踏まえれば、この作品で提示されている認識とは、「いかなる場合であっても、ひとは法に従わねばならない」という命題に変換可能だろう。実際、作品執筆当時のディドロについて、グリムの愛人であるデビネー夫人は、ガリアニ神父に向けた手紙の中で次のように語っている。

あなたにお伝えしておかなければなりません。私は、時には法の上に身を置くことの必要性について、哲学者（＝ディドロ）と話し合ったのです。この会話の模様を出版させるとしたならば、私は「法の上に身を置くことの危険について」という題をつけることでしよう。彼は危険であると主張し、私は必要であると主張しました。そのかなり長い口論の後も、（中略）結局、私たちは二人と

¹ Paul Vernière, *Introduction de l'Entretien d'un père avec ses enfants, Œuvres philosophiques de Diderot, Classiques Garnier, 1990, p.405.* ゲルハルト・スタンジェはこの作品を、『文芸通信』に発表された初稿、1773年時点での原稿、1773年以降に加筆され死後に遺された原稿、という三つのグループに分け、加筆されていく箇所の内容の分析を行いながら、ディドロの思想的な変遷を跡づけている。Voir Gerhardt Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie, Universitas, 1994, pp.307-9.* なお、私たちは作品読解にあたって、*Œuvres Complètes de Diderot, Hermann (以後DPVと略記), XII, Entretien d'un père avec ses enfants, pp.465-496* を使用する。『文芸通信』は、*Correspondance littéraire, philosophique et critique, par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., éd. M. Tourneux, Garnier, 1877-1882, 16 vol.* を参照。この雑誌に掲載された作品の書誌については、U. Kølving et J. Carriat, *Inventaire de la Correspondance littéraire de Grimm et Meister, Studies on Voltaire and the eighteenth century (以後SVECと略記), vol. 225-227, The Voltaire Foundation, 1984.*

も各自の意見にとどまりました²。

ディドロは、サロンにおける現実の会話の中で、「法の上に身を置くこと」は「危険」であると主張し譲らなかった。まずこの事実を踏まえよう。しかし私たちは同時に、次のことを銘記しておきたい。即ち、ディドロは自らをモデルとした哲学者「私」を作品の語り手に設定し、その「私」による激しい弁論形式のもとで「法の上に身を置くことの必要性」に関する議論を展開させているのだ。なるほど「私」の雄弁的なディスクールには、様々な人物からの演繹的な反論が対置されているし、しかも後者の論証のほうがより説得的であるとの感想を抱くことも可能である。しかし少なくとも「私」自身が他の人物たちの発言に説得されている気配は微塵もないし、また読者の立場から見ても、作品の最末尾にいたるまで何かが決定的に解決された観はないのである。つまり「法の上に身を置く」という主題をめぐって、危険性/必要性の二律背反が浮上していると言い換えてもよい。

ではなぜ、どのような意味で、「危険性」を強調する命題が、わざわざ作品の副題に冠されているのだろうか。つまりそれは、どのような思想的葛藤を経た上での解答なのであろうか。いやそもそも、それは本当にディドロの出した解答なのであろうか。

確かにそうだと言える。デピネー夫人の証言もそのことを裏づけている。しかしそれがどのような種類の解答であるのかを見極める作業が必要だろう。そのためには作品の細部を注視し、丁寧に解きほぐしてみなければならない。その際、登場人物たちの言表内容や、その内容に与えられている表現形式——とりわけ「私」の言表における内容と形式の関係、そして作品全体が対話形式を選択している事実——に着目しよう³。後に見るように、この視点は

² Diderot, *Correspondance*, éd. D. Roth et J. Varloot, Paris, Editions de Minuit, 1955-1970, tome X, p.253. « Il faut que je vous conte une conversation que j'ai eue avec le philosophe sur la nécessité de se mettre quelquefois au-dessus des lois, que j'intitulerais, si je la faisais imprimer: *Du danger de se mettre au-dessus des lois*. / Après une dispute assez longue, où il soutenait le danger, et moi la nécessité, (...) nous restâmes tous deux dans notre opinion. »

³ ハーバート・ディークマンによれば、ディドロにとっては、自分の思想を説明するにあたってその内容に見合った文学形式を選択することが、それ自体思想的な問題であった。例えば、決定的な解答を与えることのできない問題を扱う場合、彼は conte 形式を採用し、問題に取り組む自分の態度自体を対象化しようとした、とディークマンは言う。この指摘は、六つの contes のひとつと呼ばれる『ある父とその子どもたちの対話』を研究するうえでも示唆に富むものである。Herbert Dieckmann, « La pensée et ses modes d'expression », *Cinq Leçons sur Diderot*, Librairie Droz/Librairie Minard, Genève/Paris, 1959, pp.71-94.

18 世紀哲学にとって根本的な、雄弁 *éloquence* (とその限界) の問題へとつながることになる。

決定的な解の不在

『ある父とその子どもたちの対話』は、語り手の「私」が、「優れた判断力」を持ち「敬虔」で「誠実」なキリスト教信者だった亡き父をしのぶところから幕を開ける⁴。ついで「私」は、ある冬の夕方のことを回想し、暖炉の前で一家四人——「私の父」、弟、妹、そして「私」自身——の交わした会話を再現し始める。この雑談混じりの知的な会話は、外からの訪問者たちの登場によって中断されつつも、作品の最終部まで断続的に引き継がれていく。一方、訪問者たちの登場をきっかけとして、思想的・主題的に重なる幾つかのエピソードが紹介され、さらには、それらのエピソードをめぐる登場人物たちの諸々の意見が対話形式のもとに描き出される。

エピソードは、四つのグループに整理できる。第一に、「私の父」がかつて関わったある神父の遺産相続にまつわる話。これは作品の前半から後半まで全体を通して、幾度か中断をはさみながら続けられていく。第二に、「私の父」の主治医として来訪してきたピッセーが担当する、瀕死の男にまつわる話。この件をめぐる「私」は、哲学者としての「私」の意見に与しない医師を説得しようとして、様々な具体例を織り交ぜた弁論を展開する。第三に、修道院長、警察代理人、技術者を伴ってデイドロ家を訪れてきた帽子屋にまつわる話。帽子屋自身が出した問いに対して、同伴の修道院長たちも含め、多様な価値判断が提示されることになる。そして第四に、「私」の弟が「私」に対して語ってみせる、カルズライオという正義感の強い男の話である——第四については、本稿で詳しくは扱わない——。

これらのエピソードは全て、ある一定の状況に直面した当事者のとった行動が、果たして善であったのか悪であったのか、という価値判断の問題と直結している点で共通している。そしてさらに言えば、どのケースについても最終的な結論が遂に与えられないということが、注意を引く。

帽子屋のケースは最も典型的である。彼自身の証言によれば、彼は病の妻を世話するために、十八年間自分の全収入をつぎこみ負債まで負うことになった。その妻が二週間前に死んだ時、彼は疲労と窮乏の極限に達していた。

⁴ DPV, XII, p.465 : « Mon père, homme d'un excellent jugement, mais homme pieux, était renommé dans sa province pour sa probité rigoureuse. »

おりしも嫁入り財産 dot として彼女が持参した装身具はいまだ新品のままであり、そして検事代理官のミシュラン氏に貸し付けられていた妻の金が返済され、その金額は二万フランにもものぼった。法に従うのであれば、彼女の傍系の親族たちにも財産を分配するのが筋だったが、彼はそれらを盗んでしまった。この証言を終えた帽子屋は、同席する人物たちの前で自問自答する。「私がしたことは善かったのでしょうか？悪かったのでしょうか？」

善か悪か。道徳的対立概念をこのように畳み掛けるように並列し、当該ケースがどちらの概念に帰属するのかを問う疑問文の類型は、デイドロ作品に頻出する。例えば、代表的な小説作品『運命論者ジャックとその主人』では、二人の主人公の対話中にしばしばこのタイプの疑問文が挿入されているし、晩年の劇作品『彼は善人なのか？悪人なのか？*Est-il bon? est-il méchant?*』は、タイトル自体に同型の一文を採用している⁶。これらの文言のうちには、その問題提起に対する決定的な解答の不可能性があらかじめ想定されているように思われる。実際、「これだけ様々な身分の、しかも全て公正で啓蒙されたひとびとから、私が必要としている忠告を聞くことができないとしたら、それはひどい偶然でしょう⁷」という帽子屋の、同席者たちへの期待にも関わらず、彼の問いに対する解答は価値判断のレベルで完全に二分されてしまうのだ。のみならず、個々の価値判断をもたらす根拠も、したがって個々の解答が導き出されるまでの思考のプロセスも、千差万別となるのである。

具体的に解答例を見てみよう。帽子屋に同伴された修道院長、司法官、幾何学者、「私」、「私の父」が出した答えを、各々の核の部分のみ抜粋・列挙すれば以下のようになる。

「修道院長：おそらくその金を盗るべきではなかった。しかし既にそれを盗ってしまった以上、私の考えでは、君はそれを持っておくべきだ。」/「司法官：(略)法というものが存在している。そして法は、君に対してその元金の用益権も所有権も認めてはいない。私を信じなさい。法の求めるところに従いなさい。誠実なひとになりなさい。もし施療院に行かねばならないとしたら、それもしかたがない。」/「幾何学者：(妻の病に消費した金額が、彼の盗んだ二万フランとほぼ同額であることを確かめてから——引用者注) よろしい。もしひとが、二万フラン持っているなかから二万フランを支払えば、残りはずゼロだ。」/「私：法

⁵ DPV, XII, p.480 : « Ai-je bien fait? Ai-je mal fait? »

⁶ Denis Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, éd. Simone Lecointre et Jean Le Galliot, Librairie Droz, Genève, 1976. Voir aussi DPV, XXIII, *Est-il bon? est-il méchant?*, pp.382-479.

⁷ DPV, XII, p.479 : « ce serait grand hasard si je ne trouvais pas dans des personnes d'état si différent et toutes également justes et éclairées le conseil dont j'ai besoin... »

が常識を持たないところでは、哲学は沈黙します。」/「私の父：あなたは私たちに告白しましたね。奥さんの相続財産を奪ってしまつて以来、心の平穩を失つてしまった、と。では、あなたから最も大きな財産を奪ってしまったその金は、あなたにとっていつい何の役に立つのですか？その金をさっさと使つてしまいなさい。飲み、食べ、寝て、働き、もし我慢できるのならば自分の家にとどまって幸せになりなさい。あるいは、もし自分の家にとどまることに耐えられないならば、どこか別の場所に行って幸せになりなさい⁸。」

ここでの目的は、それぞれの解答例とその論理的根拠をこと細かに比較・検証することにあるのではない。重要なのは、これだけ多様な判断が下されている一方で、それに対する何らかの説得的な決着が全くつけられていない、という単純な事実である。判断は、ただ並列されるしかないかのように見える。なるほど上の引用部分の直後に発せられる「私はジュネーヴへ行きます⁹」という帽子屋の宣言は、「私の父」の意見を表面上受け入れているかのようだ。しかしこの帽子屋の決断は、いかなる脈絡もなしに「唐突に brusquement」なされたものであって、しかも彼は宣言するやいなやその場を立ち去ってしまうのである。結局、取り残された人物たちは、帽子屋の決断の根拠についてあれこれ憶測を語り合うだけであり、自分たちの下した判断のうちいずれに最も正当性・説得性があつたのかということに関しては宙吊りを余儀なくされてしまうのだ。

価値判断は多様に分岐せざるをえない。それは、超越的な視点のもとに物事を認識することが不可能であるという事態と相補的である。誰もが納得させられるような決定的な解は存在しないのだ。ところでこのような事態は、ディドロ作品を読む者にとって、さして驚くべきことではない。それは既に『百科全書』編纂時期の彼の中で胚胎していた認識である。というのも、『百科全書』のダランベールによる「序論」やディドロ自身による項目「百科全書」において提示された「世界地図 mappemonde」の比喩——『百科全書』は人間の知識を「世界地図」的な配置のもとに提示する試みであるという比

⁸ DPV, XII, p.481-2 : « Le prieur : Peut-être ne fallait-il pas prendre cet argent, mais puisque tu l'as pris, mon avis est que tu le gardes. / Le magistrat : il y a des lois et ces lois ne t'accordent ni l'usufruit, ni la propriété du capital. Crois-moi, satisfais aux lois et sois honnête homme; à l'hôpital, s'il le faut. / Le géomètre : Eh bien, qui de vingt mille francs paye vingt mille francs, reste zéro. / Moi : La philosophie se tait où la loi n'a pas le sens commun. / Mon père : vous nous avez confessé que depuis que vous aviez spolié la succession de votre femme vous aviez perdu le repos; et à quoi vous sert donc cet argent qui vous a ôté le plus grand des biens? Défaites-vous en vite et buvez, mangez, dormez, travaillez, soyez heureux chez vous si vous y pouvez tenir, ou ailleurs si vous ne pouvez pas tenir chez vous. »

⁹ DPV, XII, p.482 : « je m'en irai à Genève. »

喩——には、次のようなことが含意されているからだ。即ち、世界の知識は、地球の地理が「地図」への投影によって把捉されるのと同様に、言語の媒介によってどこかしら歪みを孕んだ形で獲得されざるをえないということである。当然「地図」を描く者のとる視点によって「世界地図」はいかようにも変形・変質する。その多様性・複数性は、到達されるべき理想状態といった類のものではなく、不可避的な現実として許容するほかないものなのである。

『百科全書』は、なるほど相対的に信頼に足る「哲学者」の視点によって構成されているけれども、結局「世界」そのものを完全に把捉する超越的な知を、そこに期待することはできない。神のみが普遍的な秩序に関する完全な知を有しており、対して人間の知は断片的で、限界があり、常に誤謬に陥る可能性にさらされているのである¹⁰。

認識の条件についての認識、とでも言うべき以上の思考方法は、『ある父とその子どもたちの対話』にもはっきりと刻印されている。その思考方法を支える理論的確信——決定的な解の不在が不可避的な現実であるという確信——が踏まえられた上で、作品内ではさらに、「自然」と「法」との価値対立が描かれる。言い換えれば、この価値対立に関する原理的な解決はありえない。しかし一方で、諸々の個別具体的な生の局面では、ひとは常に・既に一刻を争う判断を、そして実際の態度選択・行動実践を迫られることをディドロは看過しない。認識面での決定不能性を確認するにとどまるのではなく、ある種の実践的な結論を出そうとしているように思われるのだ。したがって私たちもその思考のプロセスを、順を追いながらたどっていきたい。

¹⁰ この分析は次の研究をほぼ踏襲している。Herbert Dieckmann, « Système et interprétation dans la pensée de Diderot », *Cinq Leçons sur Diderot*, pp.46-48. また、ジャック・ブルーストはミシェル・フーコーの『言葉と物』を引きながら、『百科全書』における「世界地図」と「世界」との関係は、「言葉」と「物」の関係と平行であるという正当な指摘をしている。Voir Jacques Proust, « Diderot et le système des connaissances humaines », SVEC, vol.256, 1988. 『百科全書』の「序論」および項目「百科全書」の原典は、D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs de l'Encyclopédie*, そして Diderot, art. « Encyclopédie », DPV, VII, p.216. なお、ディークマンも引用しているディドロのエッセーとして、正しく「われわれの判断の多様性について」というタイトルのものがある。Voir « Sur la diversité de nos jugements », *Œuvres Complètes de Diderot*, éd. Assezat et Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1875, tome IV, pp.22-25. ディークマンの研究を踏まえ、かつ入念な文献批判を経た上で秀抜なディドロ後期政治思想研究としては次のものがある。Gianluigi Goggi, « Diderot, les physiocrates et l'Angleterre », dans *Ici et ailleurs: le dix-huitième siècle au présent - Mélanges offerts à Jacques Proust*, Tokyo, 1996, pp.47-65.

雄弁家の倫理

『ある父とその子どもたちの対話』には、既に指摘したように、ピッセーという「私の父」の主治医が登場する。彼は「私たちの街の元市長ド・ラ・メザンジュール氏というひとのもとで働いていた、年寄りのいかさま執事¹¹」を治療している。「この執事」は、「市長」の名を不正に使うなどして無数の横領・詐欺を犯したかどで、「死刑ではないにしても名誉刑に服することになって¹²」。ピッセー医師は「その地方一帯」の注目を集める「この事件」に対して¹³、中立の立場を保ち、病気の状態が極めて悪い「この執事」の治療を諦めないと発言する。これに対して「私」は激しく反対し、この「悪人」の治療の不当性を証明しようと努めるのみならず、ピッセー医師の考えを変えるべく様々な修辞を駆使した説得の弁論を開始するのである。私たちが注目したいのは、こうした「私」のディスクールの形式が持つ意味であり、と同時に、その言語的表現形式を支える思想的・道徳的・歴史的根拠である。

なぜ「私」は反対するのか？そしてなぜ「私」は医師を説得しようと試みるのか？その根拠は次に引く「私」自身の言葉のうちに見出される。

あなたに、私に、あらゆる善い市民に共通する仕事があります。それは、全力を尽くして共和国の利益のために働くということです。私は思うのです。どっちみち法が共和国から除去しようとしている悪人を救済することは、共和国にとって、利益にはならない、と¹⁴。

言うまでもなく、これは古代ギリシア・ローマにおける「共和国」の理念を参照している。「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いる。「私」によれば、既に「法」が「悪人」とみなした「この執事」の命を救うことは、「共和国の利益」に反す

¹¹ DPV, XII, p.469 : « un vieux fripon d'intendant d'un M. de la Mésangère, ancien maire de notre ville ». 当時の職業等については、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/1996年、を参照。18世紀の法制史についてはマルタンの著作の他に、Marcel Marion, *Dictionnaire des institutions de la France au XVIIe et XVIIIe siècles*, 1923/ réimpression, Paris, 1979 ; Roland Mousnier, *Les institutions de la France sous monarchie*, PUF, 2vols ; 日本語文献として、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、などがある。

¹² DPV, XII, p.469 : « il était à la veille de subir une peine infamante sinon capitale. »

¹³ DPV, XII, p.469 : « Cette affaire occupait alors toute la province. »

¹⁴ DPV, XII, pp.469-470 : « il y a une fonction commune à tout bon citoyen, à vous, à moi, c'est de travailler de toute notre force à l'avantage de la république, et il me semble que ce n'en est pas un pour elle que le salut d'un malfaiteur dont incessamment les lois la délivreront. »

るがゆえに認めることができない。こうした論理展開は、自らがその「共和国の利益」の代弁者を自認すること——その是非はともあれ——によって初めて可能となる。しかも「私」のこの態度選択は、古代共和国への歴史的参照に基づいている以上、具体的には、法廷・議会・公共の広場等で演説を行う雄弁家のイメージへと直結することになる。私たちは後で、「私」の説得のディスクールが、古代の雄弁家の弁論への強烈な意識によって成立していることを見るだろう。だがその具体的検証に移る前に、「共和国」における雄弁家のステータスをめぐるディドロ自身の考え——ただし、ある時点での考え——が素朴に表明された、『1763年のサロン』序文の文言を検討しておこう。

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榮譽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、護民官にならないといけないのだ。あるいは、執政官になることができないといけないのだ。自由が失われた後、アテネにもローマにも、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¹⁵。(傍点、引用者)

ディドロはここで、古代ギリシア・ローマへの歴史的遡行を通して、「雄弁家」の倫理を追究する思想的態度を正当化している。そのスタンスが徹底されるならば、これは論理的帰結として表現内容の思想性にとどまらず、その内容に見合った表現形式の側面、即ち美学的ないし修辞学的なレベルにも通底することであろう。言い換えれば、ディドロ自身の書きつけるテキストの中に、古代の「雄弁家」の文章を想起させる数々の修辞技法がちりばめられねばならないはずだ。それは、「真実の激情」「深い熱意」に駆動された「雄弁家」の高邁な魂が、不可分のものとしての真・善・美を現前させる瞬間でなければならず、またそれを読む者は心を揺さぶられ、説得させられるのでなければならぬ。こうした論旨の是非はともかくとして、それが、自身「雄弁家」であったキケローの著作『弁論家について』を、何らかの形で踏まえたもの

¹⁵ 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. »

であることはほぼ間違いない。

周知のように、プラトンが、知 *episteme* と技術 *techne*、真理と真実らしさ、哲学と弁論術との間に境界線を引き、それぞれの二項対立において後者を過小に評価したのだとすれば、アリストテレスは、それらの対比を厳密な体系によって再把握し、同時に後者——即ち弁論術の問題系——の重要性を復権したと要約できる。対してキケローは、彼らの示した二項対立の枠組み自体を認めず、心と舌、行動の英知 *sapientia* と言論の英知、真理と技術は本質上一体のものであると考えた。これは、両者を分離しようとする思想的風土からは、実際の経験を踏まずに技術論に終始する「修辞学の教師たち」が出現する恐れあり、との危機感に支えられていた。これは当時の歴史的・政治的・思想的文脈において、「哲学＝雄弁」の凋落、「自由」の喪失、ひいては国政全体の退廃に対する危機感と直結していた¹⁶。

キケローの考える真の「雄弁家」とは、万般にわたる広範な知識・教養をおさめた「自由人」であり、人間心理を知悉する賢者である。「雄弁家」は品格 *dignitas*、名聞 *fama vitae*、人格の立派さ *probitas*、賢明さ *prudencia* などの全てにおいて秀でていなければならず、同時に、燃えるような祖国愛に支えられ、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。こうして「雄弁」は、最高の徳のひとつとみなされるのである。以上の思想——例えば「修辞学の教師たち」に対する侮蔑、「雄弁」が倫理的・政治的・社会的に最高の名譽とつながるという認識、「雄弁」のうちに激しい祖国愛を見出すスタンス、「雄弁」と「自由」とを一体のものともみならず思考等々——が、ディドロの『1763年のサロン』序文においても同様に顕著であることは、もはや確認するまでもないだろう。

¹⁶ 以上は、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)を訳者の解説を参照しつつ整理したものである。同時にラテン語原典のフランス語対訳版 *Cicéron, De l'Orateur*, traduit par Edmond Courbaud, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 3 vols.を参照したことを付記しておく。また、アリストテレス『弁論術』戸塚七郎訳、岩波文庫、1992年、およびフランス語版 *Aristote, Rhétorique*, Gallimard, 1998を参照した。古代ギリシア・ローマのテキストに対するディドロの愛の深さについては、J.Seznec, *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Clarendon Press, Oxford, 1957を参照。ディドロは同時代のどの哲学者よりも古典を愛した、とセズネックは指摘する(84ページ)。そして、雄弁の伝統の文脈では、ディドロの崇敬の対象となっていた者の一人としてキケローの名前が挙げられるだろう。それは例えば、愛人ソフィーへの手紙の中で、1762年のカラス事件に触れながら「デモステネスやキケローの雄弁」の必要性を指摘し、カラスに死刑判決を下した判事たちに対する弾劾演説を自分自身書きつけてみせる点にも見てとれる。Voir *Plaidoyer pour Calas*, 15 janvier 1763, DPV, VIII, pp.305-307 (Diderot, *Correspondance*, Editions de Minuit, tome IV, pp.179-181)。

「雄弁家」とその倫理性に関する、こうした思想的・政治的・歴史的な文脈を踏まえておくと、『ある父とその子どもたちの対話』の「私」の言説が美学的・形式的にいかなる賭金を有しているのかがよりよく理解できる。つまり、少なくとも作品内部の「登場人物としての「私」」は、『1763年のサロン』序文およびキケロー『弁論家について』において示された思想を、おおむね忠実に受け継いでいると思われるのだ。なるほど厳密には一定の留保が必要かもしれない。というのも、『ある父とその子どもたちの対話』と執筆時期に近い作品——例えば『ダランペールの夢』や『俳優に関する逆説』——の中では、ひとを感動させ教育しようとする賢者は自分自身を完全に統御し情念に動かされてはいけない、という認識が示唆されているからだ。これは、「真実の激情」「深い熱意」に動かされる雄弁家像を提示した『1763年のサロン』とは正反対の立場であろう¹⁷。しかしこうした相違点を別にすれば、いずれのケースにおいても、聴き手を教える *instruire*、その好意を得る *plaire*、感動させる *toucher*、という弁論の三要件自体は自明の前提とされている。そしてその意味では、私たちの論旨にさしたる影響はないのである。なぜなら『ある父とその子どもたちの対話』で問われているのは、雄弁家の心理状態いかにではなく、「雄弁」そのものの有効性だと思われるからだ。

だが先を急ぐ前に、まずは「私」の言説がいかなる点で「雄弁」を意識したものであるのかを検討しておかねばなるまい。

雄弁という形式

例えば、「私」自身が医者である場合を反事実仮想的に想定した、以下の「私」の言葉を見てみよう。これは、悪執事の治療を言明するピッセー医師に向かって説得を試みる過程から発せられたものであるが、古典の文章の記

¹⁷ デイドロのこの思想的変遷が、医学的・生理学的な知見を道徳的・美学的な問題と突き合わせることを通して可能であったという事実は、重要である。この件に関する詳細な研究は、Hisashi Ida, *Genèse d'une morale matérialiste-Les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Honoré Champion, Paris, 2001. なお、雄弁・法といった主題を扱う本稿も、デイドロの道徳論の側面を明るみにしようとしている。その意味で、医学や生理学などの科学的な知識と、雄弁・法に関する思想とが、道徳論という合流点においてどのような形で結びつけられているのかを考えることは、今後の課題として興味深い。なお『ダランペールの夢』は1769年に執筆されていた。つまり『ある父とその子どもたちの対話』執筆の二年前である。Voir Arthur Wilson, *Diderot, sa vie et son œuvre*, Laffont-Ramsay, 1957/1972, ch.40, pp.462-474.

憶に支えられた修辞技法の粋を尽くしている点で、優れて「雄弁」的なもの
と言えるだろう。

ドクター、よく聴いてください。私はあなたよりも大胆不敵です。私は空疎な
推論によって自分を束縛したりはしません。私は医者です。私は自分の患者を
見つめています。彼を見つめながら、私は彼が極悪人であることに気づきます。
そしてこれが、私が彼に向かって行う弁論です。「不幸な者よ。さっさと死ぬが
いい。それが、お前の身に起こりうるあらゆることなかで、他人にとっても
おまえ自身にとっても、最もよいことなのだ。私はよく知っている。お前を苦
しめている胸の痛みを一掃するためには、何をしなければならぬのか、とい
うことを。しかし私には、それを処方するつもりは少しもない。私は、同国人
たちのまっただなかに再びお前を送り返したりしてまで、彼らのことを憎もう
とは思わない。また、お前が犯すであろう新たな大罪によって、私自身に永遠
の苦しみを準備してまで、同国人たちのことを憎もうとは思わないのだ。私は、
お前の共犯者には決してならないだろう。お前を家にかくまう者をひとが罰す
るというのに、お前を救った者のことを、私が無実だと考えるともいうのか！
それはありえないことだ。もし私がひとつだけ後悔するとすれば、それは、お
前を死に引き渡すことによって、お前を死刑の苦しみから救い出してしまうと
いうことだ。自然なる公正、社会の利益、わが同胞たちの安寧が、告発せよと
厳命している者を、私が生き返らせてやることなど決してないだろう。死ぬが
いい。そして私の技術と手当てによって、怪物の数がひとつ増えたなどと噂さ
れざらんことを¹⁸。」

この文章の内容は、公共の利益、同胞への配慮をうたう点で、『1763年のサ
ロン』序文の内容と重なる。それに加えて、ここでは「自然なる公正」とい
う概念を通して、人間本性としての「自然」の声こそが真に「公正」な判断
を導き出す、という確信が語られている。もっとも、この「自然」の声を、
たとえ「哲学者」という呼称を得ているとはいえ一個人であるに過ぎない「私

¹⁸ DPV, VIII, p.471: « Docteur, écoutez-moi. Je suis plus intrépide que vous; je ne me laisse point brider par de vains raisonnements. Je suis médecin, je regarde mon malade, en le regardant je reconnais un scélérateur, et voici le discours que je lui tiens: Malheureux, dépêche-toi de mourir, c'est tout ce qui peut t'arriver de mieux pour les autres et pour toi. Je sais bien ce qu'il y aurait à faire pour dissiper ce point de côté qui t'opprime, mais je n'ai garde de l'ordonner; je ne hais pas assez mes concitoyens pour te renvoyer de nouveau au milieu d'eux, et me préparer à moi-même une douleur éternelle par les nouveaux forfaits que tu commettras. Je ne serai point ton complice. On punirait celui qui te recèle dans sa maison, et je croirais innocent celui qui t'aurait sauvé! Cela ne se peut. Si j'ai un regret, c'est qu'en te livrant à la mort, je t'arrache au dernier supplice. Je ne m'occuperai point de rendre à la vie celui dont il m'est enjoint par l'équité naturelle, le bien de la société, le salut de mes semblables, d'être le dénonciateur. Meurs, et qu'il ne soit pas dit que par mon art et mes soins il existe un monstre de plus. »

が、いかなる資格において代弁できるのか、という問いが発せられても不思議ではないだろう。このことは後で検討する。

さて、上の文章の技法面ではどのような特徴が見られるだろうか。この点についてよりよく理解するためにも、まずはディドロ自身が「雄弁」の美的効果の問題をどのようにとらえていたのか確認しておきたい。それが最も顕著に現れているのは、彫刻家ファルコネとの論争書簡のひとつ——1766年9月——の中の、次の一節である。

わが友よ、雄弁家の三段論法と哲学者の三段論法とのちがいについて、少しの間注意を向けることをお許しください。哲学者の三段論法は、よそよそしくむきだしの三つの命題によって構成されています。哲学者は、それらの命題のうちの一つについて、命題同士の結びつきを明らかにしようとしたり、あるいはまた、同じようによそよそしくむきだしの三つの命題によって構成された、もうひとつ別の三段論法によって、その真理を明らかにしようとしたりします。彼の論証の全行程が、このようにして続いていくのです。それに対して雄弁家は、自分の三段論法の命題のそれぞれを、無数の付属的な観念によって満たし、飾り、美しくし、強くし、生命を吹き込み、生き生きとさせるのです。つまりそれらの付属的な観念が、雄弁家の三段論法を支えているのです。哲学者の論証は、骸骨に過ぎません。雄弁家の論証は、生き生きとした動物です。それは一種のポリープなのです。それを切り分けてごらんください。すると他のたくさんの動物たちが生まれてくるでしょう。それは百の頭を持った怪物なのです。それらの頭のうちのひとつを切ったとしても、他の頭は相変わらず動き回り、生き長らえ、脅威を与え続けるでしょう。恐ろしい動物は傷つくでしょうが、死ぬことはないのです。この点に注意してください¹⁹。

ここで重視されているのは、単に明晰な論理を並べるのではなく、様々な修辞を駆使して自らの主張に生命力を吹き込むことである。この問題意識は、キケローの説く「弁論」の三要件、即ち聴き手の好意の獲得 *conciliare*、立証・

¹⁹ Lettre à Falconet de septembre 1766, DPV, XV, p.145 : « Permettez, mon ami, que je m'arrête un moment sur la différence des syllogismes de l'orateur et du philosophe; le syllogisme du philosophe n'est composé que de trois propositions sèches et nues, de l'une desquelles il se propose de prouver la liaison, ou la vérité par un autre syllogisme pareillement composé de trois propositions sèches et nues, et ainsi de suite pendant tout le cours de son argumentation. L'orateur au contraire charge, orne, embellit, fortifie, anime, vivifie chacune, des propositions de son syllogisme, d'une infinité d'idées accessoires qui leur servent d'appui. L'argument du philosophe n'est qu'un squelette, celui de l'orateur est un animal vivant, c'est une espèce de polype. Divisez-le et il en naîtra une quantité d'autres animaux. C'est un hydre à cent têtes. Coupez une de ces têtes, les autres continueront de s'agiter, de vivre, de menacer. L'animal terrible sera blessé, mais il ne sera pas mort. Prenez garde à cela. »

教化 *probare*、聴き手の心を動かすこと *movere*、にもつながるものだろう。言論を生業とする者が真の目標として立てるべきは、自らの主張の正当性を自律的に証明するというにとどまらず、むしろその言論の聴き手を心の底から納得させ、「正しい」行動へと駆り立てることである。言い換えれば、思想とは、それ自体のみ自足的に存在するのではなく、他者との関係性の中でこそ生まれ、鍛えられていくものなのだ。真理や倫理といった価値を、美学的な問題と不可分であるとみなすデイドロの思想的選択の賭金は、このような認識を通じてその一端を垣間見せてくれる。

以上の眼目を踏まえるならば、先に引用した「私」の弁論の技法的特徴、それによって期待されている効果などが、おのずと理解されるだろう。まず技法上の特徴としては第一に、単純で散文的な表現というよりは、装飾的かつ美文的な表現が多用されている。第二に、明晰な演繹は度外視され（「私は空疎な推論によって自分を束縛したりしません。」）、崇高さ、優雅さ、高貴さ、煽情的な激しさなどといったものが、文章の基調的なトーンとなっている。たとえ「私」の情念自体は冷徹に自己統御されているにしても、である。第三に、事実とは異なる状況——即ち「私」自身が医者の上に同一化した場合——を仮設することを通して、伝達すべきメッセージに彩を添える修辞技法を採用している²⁰。そしてこれらの技法は全て、聴き手であるビッセー医師に対して、「大いなる公共の利害」のためには悪人を生き返らせてはならないという倫理観を吹き込み、しかも実際の行動に駆り立てるねらいを持っているのである。

確認しよう。「私」の雄弁は、1763年そして1766年時点のデイドロ自身の思想を、実践的にはほぼ代弁している。しかしその「私」が、作品内部の一登場人物であるということを忘れてはならない。この作品では、超越的な語り手の視点から全てが構成され、そして決定的な解が顕示される、という事

²⁰ この第三の修辞は、Georges Molinier, *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992. に依拠するならば、*ethopée* と呼ばれる技法に近いと思われる (pp.142-3)。ただしデイドロが弁論術の体系を用語レベルで理解していたと言いたいわけではない。技法を駆使した弁論の実践に長けている、という点こそが重要なのである。これは、デイドロが青年期に受けた、当時のレトリック教育とも関連している。この点に関しては、ジョルジュ・スニデル「17・18世紀のフランスにおける教育学」野沢協訳（ドベス/ミアラレ編『教育の歴史1』波多野完治、手塚武彦、滝沢武久監訳、白水社、1977年、所収）を参照。なお、レトリックに長じていたデイドロが、後年の教育改革論の中でレトリック教育の廃止を主張している点は、理論的かつ実践的な問題として研究に値する。Voir *Plan d'une université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, éd. Lewinter, XI, pp.745-868.

態は起こらないのである。どうということなのか、改めて具体的に見てみよう。

雄弁の機能不全

『ある父とその子どもたちの対話』において特筆すべきは、「私」の弁論の豪華さ・華美さであると同時に、それに対する医師の反応のそっけなさである。先に引用した「私」の弁論の直後には、それを完全に無視したピッセー医師の言葉が続いている。彼は「私の父」に療養上の注意を与えるのだが、それをきっかけに雑談めいた会話が始まる。そのため「私」の弁論の内容を、徹底して相対化するような、いやもっと言えばカリカチュア化するような状況が現出してしまうのである。

「医師：こんにちは、お父さん。ああ、それぞれ。夕食後はコーヒーは控えてにしてくださいね。お分かりますか？」/「私の父：ああ！ドクター、コーヒーは、とてもいいものじゃないですか！」/「医師：せめて、たくさん、たくさん砂糖を入れなさい。」/「私の妹：でもドクター、砂糖を摂ると興奮してしまますわ。」/「医師：つまらんことを。ではさよなら、哲学者さん²¹。」

雄弁家としての「私」の説得は、切実な調子を強く打ち出していただけに、逆にそのぶん、滑稽な印象をまとったものとなる。この時、二つのレベルの美学的問題が作品から浮上するのである。第一に、「私」の弁論の美学的問題。ただしこれは、歴史的な限定がつくことを、私たちはキケローの著作との関連性を示すことによって既に確認した。第二に、「私」の弁論とその直後の会話とのコントラストを通して浮き彫りになる問題。これは、「私」の弁論の聴き手もまた一個の意見を持つ発話者として存在することに関わる、つまり対話的形式に内在する美学の問題なのである。

弁論と対話との交錯によるこのような効果は、確かに作品の中では突出した一例である。しかし私たちがこの一例を取り上げたのは、極端なケースの諸問題を析出することによって物事の本質が見えやすくなると信ずるからだ²²。もとより、対話の過程で試みられる「私」の説得の具体例は多岐に渡

²¹ DPV, XII, p.471 : « Mon père : Ah! Docteur, c'est une si belle chose que le café! /Le docteur : Du moins beaucoup, beaucoup de sucre. /Ma soeur: Mais, Docteur, ce sucre nous échauffera. /Le docteur: Chansons. Adieu, Philosophe. »

²² 雄弁と対話のコントラストについては、18世紀後半から革命期までの言論形成を追った次の論文が存在する。Michel Delon, « Procès de la rhétorique, triomphe de l'éloquence (1775-1800) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, sous la direction

っている。幾つかの例を挙げるならば、病人が大犯罪人だったとしても救うのか、助けた悪人が自分の友人を殺してしまったとしたらどうするのか、などといった反事実仮想的な問いの提示、あるいはまた、ペストにかかった強盗を殺した墓掘り人に対する称賛演説、等々によって、「私」は医師に非を認めさせようとしている。これらの全てに対して、ピッセー医師は簡潔な反論を対置する。例えば、「私」に対して逆に問いたただす形での「病人が犯罪者であると宣告する権利は、誰にあるのですか？私ですか？」「彼の行いについて裁く権利は、誰にあるのですか？私ですか？」²³といった発言である。ここには、医師として担当する者に対しては、「善人なのか？悪人なのか？」という価値判断の審級をカッコに括るスタンスが見て取れる。価値判断上の解を、ピッセーが持ち合わせていないという意味ではない。彼は、敢えてその問題を別の領域——後に見るように、法の領域——に属する物事とみなしているのである。というのも「一歩でもそれを超えてしまったら、いずれ、どこで止めていいか分からなくなってしまうだろう²⁴」から。ここには、裁く権限の所在に関する問い、言い換えれば、いかにして任意の個人が他者を裁く資格を有するのか、という問いが存在している。これは第一に、「自然」の声を代弁する「賢者」の資格に関する問いへと変奏されることになる。また第二に、裁く主体は個人ではなく法自体であるとの理念的命題にもつながるだろう。

かくして、「私」が雄弁家の倫理を賭けて試みた説得は、全て失敗する。雄弁の伝統を想起・模倣・反復することによって、古代共和国の道德観の真正性を現前させようとするねらいは、作品の持つもうひとつの形式——対話体——のもとで、機能不全に陥るのである。「哲学者＝雄弁家」が獲得した真理ないし認識は、透明かつ無媒介的に他者へと伝達されるわけではないばかりか、言語という人間一般の共有する表現形式を潜り抜けることによって、むしろ根源的な否定に出会う可能性すら孕むことになる。ではなぜディドロは、自分自身をモデルとした「私」なる登場人物に、そのような役回りを担わせ

de Marc Fumaroli, PUF, pp.1001-1017. 革命期に再興されることになった「雄弁」の歴史の意味・普遍の意味について考える上でも、ディドロが「雄弁」に対してとったスタンスには、多くのヒントが隠されているように思われる。また、フランス近世における「雄弁」については、Marc Fumaroli, *L'Age de l'éloquence: Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Honoré Champion, 1980.

²³ DPV, XII, p.470 : « à qui appartient-il de le déclarer malfaiteur? Est-ce à moi? » « à qui appartient-il de connaître de ses actions? Est-ce à moi? »

²⁴ DPV, XII, p.470: « s'il faisait un pas au-delà, bientôt il ne saurait plus où s'arrêter »

たのか？

それはとりあえず、かつての自分自身の思想、およびそれが参照する過去の思想に対する批判ゆえである、とみなしうる。『1763年のサロン』や1766年のファルコネ宛書簡に見られたような、「雄弁」の持つ倫理的、政治的、美学的な賭金への素朴な憧憬、および歴史的な遡行を通した権威ある過去の著作への率直な崇敬は、少なくとも『ある父とその子どもたちの対話』の中で、典型的なしかたで相対化されるのである。

しかしながら一方で、ディドロが「私」の弁論に託す形で、他ならぬ雄弁自体を模倣・実践したという事実は見逃せない。もし単に批判をするだけならば、かつての自分の態度ないし過去の著作家たちを、現在というメタ・レベルの地点から否定すれば事足りるからである。言い換えれば、ディドロは一方で「雄弁」への変わらざる信を、他方でそれに対する拭いがたい懐疑を、同時的に有していたと見るべきであろう。事実、この作品の執筆後にも、雄弁的なディスクールを縦横無尽に駆使しつつ、直後にそれを相対化する考察を挿入する、といった相矛盾する実践を、彼は執拗に続けていくからである²⁵。『ある父とその子どもたちの対話』に見られるのも、「雄弁」およびそこに内在する思想への自己同一化と批判との、鋭い対立であり持続的な交錯である。それは止揚されることのない弁証法であり、否定に否定を重ね続ける、絶え間のない思考のプロセスなのである。

こうした矛盾・対立を、現実的解決によってではなく、理念によって統御するのが、ディドロ思想のキーワードのひとつである「後世 *postérité*」だろう。実際、先に引いた雄弁の美学は、「後世」概念をめぐるファルコネとの論争の中で展開されたのであり、またその往復書簡をつぶさに検討するならば、「後世」という語にディドロの託しているイメージが、古代共和国における雄弁のイメージと極めて親和的であることが分かる。しかし「後世」とは、何かを最終的に解決する場所ではない。むしろそのような場所が現実には存在しない、という認識こそが、現実に対して絶えず統制的に働きうる仮想の時空としての理念——「後世」——を召喚するのである。ここで、古代のみならずディドロにおいても継承されている雄弁の伝統が、反事実仮想的な思考の展開を、ひとつの基軸に据えていることを思い起こそう。その時、「後世」

²⁵ その典型は『両インド史』に彼が挿入した諸断片であろう。『両インド史』における「雄弁」の問題については、Michel Delon, « L'appel au lecteur dans l'*Histoire des deux Indes* », SVEC, t. 286, pp.53-66 ; Stéphane Pujol, « Les formes de l'éloquence dans l'*Histoire des deux Indes* », SVEC, t.333, 1995, pp.357-369などを参照。

という理念が、なぜ雄弁の理念と結びつきうるのかが理解できるのである²⁶。だが、『ある父とその子どもたちの対話』において描かれているのは、このような理念的な解決、解決ならざる解決についてではない。むしろそれぞれが徹底して特殊なものでしかない個別具体的な局面において、それを生きる諸個人のミニマルな生を、いかに実践的に保証していくべきなのか、ということが問題とされているからだ。でなければ既に示唆したように、例えば「私」のごとき「賢者」を自称する任意の者の価値判断が、ただちに別のある者の生を侵犯する危険性も出てくるだろう。だからこそ作品の中には、具体的なケース——それがフィクションであるとしても——が描写され、それらに対して個別的に登場人物たちが判断をしようとする様が示されるのである。そして決定的な解ではないにせよ、ある実践上の解、「後世」においては否定されるかもしれないものの、抜き差しならぬその場その状況での判断基準としては一定の機能を持つ暫定的な解が、提出されている。それこそが作品の副題の意味なのだが、これについて検討する前に、18世紀当時の一般的な「雄弁」観がどのようなものであったのかを簡単に確認しておきたい。

「大いなる公共の利害」の不在

当時の一般的な見解を知る手がかりとして『百科全書』は有効である。ここでは特にヴォルテールとマルモンテルの共著とされている項目「雄弁」および執筆者不明の項目「表現法 Elocution」について触れておきたい。これらの項目には、微妙な立場の差異はあれ、本質的な点で一致した見解が見られるからである。

まず項目「雄弁」には以下のような一節がある。

次のことには注目しなければならない。即ち、ひとが「雄弁」の諸々の規則に

²⁶ 「後世」とは、現在に対する未来であるのみならず、過去に対する現在でもあり、したがって限定された時間と場所を超えて偏在しうる普遍的な時空である。しかし、だからこそそれは、どこにも存在しない。デイドロの文章には、反事実仮想的な側面を最も鮮明に表現する文法——即ち条件法 *conditionnel*——が特徴的なしかたで使用されるが、この条件法という表現形式と「後世」の存在様態——存在しない/存在する、という二律背反的な様態——の間には密接な関係がある。この件に関しては、別稿で具体的な作品分析を通じて論じるつもりである。その際に必要なのは、当然「後世」の概念内容の分析だけではなく、むしろ「後世」として振舞う言論行為・表現形式の、思想的メッセージ性であろう。 Voir par exemple, *Le Pour et le contre, ou Lettres sur la postérité*, DPV, XV.

ついて知悉していた国は、この地上にはギリシャを置いて他になかったということ、なぜならそれは真の「雄弁」が存在していた唯一の国だったからであるということ²⁷。

この数行後には、「この「雄弁」は、アテネのような共和国の消滅とともに滅んでしまった。ひとは言う、崇高な「雄弁」は自由だけのものであると²⁸。」と続けられ、さらにその先では、「大いなる公共の利害」を目的としないフランス人について否定的な言及がなされる。

次に、項目「表現法」を見てみよう。

ギリシャ人たちやローマ人たちは、共和政の政府のもとで生き、絶えず大いなる公共の利害について気を配っていた。雄弁家たちは弁論の才能を、主にそうした重要な目的のために使っていたのである²⁹。

この直後、「雄弁は純粋に思弁的な主題 *des matières purement spéculatives* にも適用されうる」と勘違いした者の「過ち」——プラトンがその典型——について触れられた上で、「近代人の雄弁はもつとしばしば、この種の思弁的な主題に適用されている。というのも、大多数の近代人は、古代人のように、取り上げるべき大いなる公共の利害をいささかも有していないからである。近代人たちはだから、雄弁を説得にのみ限定した時、古代人たちよりもさらに多くの過ちを犯した³⁰。」と結ばれるのである。

もはや事態は明らかであろう。項目「雄弁」および項目「表現法」で示されている認識は、先に見た『1763年のサロン』におけるディドロの認識とほぼ完全に重なる。なるほど、「ギリシャにのみ真の雄弁があった」（項目「雄弁」）、「雄弁に関する過った考えを持つ古代人もいた」（項目「表現法」）、「アテネにもローマにもかつては真の雄弁が存在した」（『1763年のサロン』）等々の歴史認識上の微細な相違点はある。だが、「真の雄弁」と「大いなる公

²⁷ Art. « Eloquence » de l'*Encyclopédie* : « Il est à remarquer que la Grèce fut la seule contrée de la terre où l'on connût alors les lois de l'*éloquence*, parce que c'étoit la seule où la véritable *éloquence* existât. »

²⁸ *Ibid.*, : « Cette *éloquence* périt avec la république ainsi que celle d'Athènes. L'*éloquence* sublime n'appartient, dit-on, qu'à la liberté. »

²⁹ Art. « Elocution » de l'*Encyclopédie* : « Les Grecs et les Romains, qui vivoient sous un gouvernement républicain, étoient continuellement occupés de grands intérêts publics : les orateurs appliquoient principalement à ces objets importans le talent de la parole. »

³⁰ *Ibid.*, : « L'*éloquence* des modernes est encore plus souvent appliquée à ces sortes de matières, parce que la plupart n'ont pas, comme les anciens, de grands intérêts publics à traiter.: ils ont donc eu encore plus de tort que les anciens, lorsqu'ils ont borné l'*éloquence* à la persuasion. »

共の利害」「自由」といった政治的・倫理的価値との密接な結びつき、とりわけ「近代」の「フランス」におけるそれらの価値の不在といった認識は、三つのテキストのいずれもが共有しているのである³¹。

「近代」の「フランス」においては、どれだけ技術的に高度な弁論の文章が綴られたにしても、もはや古代のような「真の雄弁」が顕現することはない。キケローの言葉を借りるなら、本質上一体であるはずの真理と技術、心と舌が乖離してしまったゆえの、これは退廃である。いまや人間の生の実態は、理念との幸福な共生を忘却し、そこからかけ離れたところで自足しているのだ。おそらくそれは、自由な市民たちが「大いなる公共の利害」のために政治参加を果たしうるような公的な場そのものが、当時の状況から失われていたことと無関係ではないかもしれない。いずれにせよ「真の雄弁」の不在、言い方を変えれば、雄弁家の倫理の限界、といった認識は、18世紀の知識人が共通して抱えていたものとみなしうる。ディドロの思想もその知的・歴史的な文脈の圏内にあったことは間違いない。だが、既に見てきたように、メタ・レベルに立った歴史認識を構成するのではなく、雄弁の実践とその批判を同時に行い、その両者の背反関係に内在する思想的なパースペクティブをえぐり出そうとしている点に、ディドロの決定的な独創性が存する。実際、雄弁への信と懐疑という矛盾を、対話体形式によって表現・定着した『ある父とその子どもたちの対話』では、その矛盾の一変奏として、哲学者の倫理と法規範との相克という主題が立ち上げられているのである。

「公共の利害」という最高の道徳規範と、「雄弁」との間の幸福な親和性に懐疑の亀裂が走る中で、なおも社会の平和・安寧を目指さなければならないとすれば、当然、別の原理が必要となる。かくして「雄弁」の機能不全を別の位相で捉えなおす時、「法」の問題が浮上するのである。

二律背反から暫定的解へ

『ある父とその子どもたちの対話』には、冒頭から最後まで断続的に語られているエピソードがある。この話について、まず要約しておこう。

³¹ スタロバンスキーは、私欲のために用いられる雄弁と、公共の利害という理念との深刻な相克が、18世紀思想上のテーマとなった旨を指摘している。Voir Jean Starobinski, « Eloquence et Liberté », *Revue suisse d'histoire*, 1976, janvier, pp.549-566.これはマルクスが示した歴史認識——近代国家における「国家」と「市民社会」の分裂——と、原理的なレベルで通底する。

「私の父」は、ティヴェ地方の主任司祭の死後、その遺産相続の実務を行うことになる。相続の候補者たちは「貧しく、大通り・田舎・教会の戸口などに散らばり、そこで物乞いをして暮らしていた³²」ので、遺産が手に入ればこの上ない喜びであったし、「私の父」もこれに答えるべく実務をこなしていた。ところが「蓋もなく、あらゆる無用の書類でいっぱいになった古い箱³³」の中から、「主任司祭の署名の入った遺書」が見つかる。その遺書は「極めて古い日付のもので、遺言執行人に名指された者たちは既に二十年も前に死んでいた³⁴」。そしてそこで「包括受遺者」に指定されていたのは、「パリの裕福な本屋、フレマン家」であった。この「古い箱」の中には、フレマンから神父に宛てられた二、三十もの手紙が未開封のまま放りこまれていた。「私の父」は苦悶する。確かにこの遺書は法的な効力を持つとみなされるだろうが、それが発見された状況からすれば、神父の遺志がそこに反映されているとは推測しがたい、というのが彼の考えだった。しかも彼は、着の身着のままの貧しい相続候補者たちを前にして「憐憫の情 *commisération*」にかられ、彼らにこそ遺産を渡してやりたいと切望していた。

ここに、「自然 *nature*」ないし「良心 *conscience*」の声を聴くべきなのか、「法」という「正義 *justice*」の声を聴くべきなのか、という問題が出来る。前者を主張する代表格としては「私」、後者のひとりとしては、「私の父」が悩んだ末に忠告を求めに行ったブーアン神父がいる。

「私」の主張の核心は、以下の一節に見られるだろう。

自然は永久不変に善い法を作りました。それは、それらの法の施行を保証する正当な力なのです。そしてその力は、悪人に対しては何でもでき、善人に対しては何もできません。私は、この種の善人です。これらの状況や、私が詳しく述べるだろう他の多くの状況において、私は、自分の心、自分の理性、自分の良心という法廷に、自然なる公正という法廷に、この力を召喚するのです³⁵。

ここで語られている見解とは、次のようなものである。即ち「自然」こそが

³² DPV, XII, p.467 : « ses héritiers, gens pauvres et dispersés sur les grands chemins, dans les campagnes, aux portes des églises où ils mendiaient leur vie (...) »

³³ DPV, XII, p.467 : « un vieux coffre sans couvercle et rempli de toutes sortes de paperasses »

³⁴ DPV, XII, p.468 : « un testament signé du curé! un testament dont la date était si ancienne que ceux qu'il en nommait exécuteurs n'existaient plus depuis vingt ans! »

³⁵ DPV, XII, p.484 : « La nature a fait les bonnes lois de toute éternité ; c'est une force légitime qui en assure l'exécution, et cette force qui peut tout contre le méchant ne peut rien contre l'homme de bien. Je suis cet homme de bien, et dans ces circonstances et beaucoup d'autres que je vous détaillerais, je la cite au tribunal de mon cœur, de ma raison, de ma conscience, au tribunal de l'équité naturelle. »

普遍的な道德規範であり、「私」は哲学者としてその「自然」の声を解明し、現実に適用する資格を有している、と。この主張からすれば、全ての価値判断は、「私」自身の「自然=本性 nature」から下されうるし、それに見合った行動を行う者こそが「善人」とみなされることになる。これをさらに展開すれば、いかなる規範も「私」を束縛しない、つまり、一個の私人たる「私」の言葉が普遍的倫理を現前する、といった思想が導き出されてくるはずである。だから作品の末尾で、「私の父」の耳元で囁かれる「私」の以下の言葉は、必然的な帰結であると言えよう。「お父さん、厳密に言えば、賢者にとっては、いかなる法も存在しないのです。(中略)全ての法は例外に従属しているので、法に従うべきか、法をかなぐり捨てておくべきかというケースについての判断は、賢者にこそ任せるべきなのです³⁶。」こうして「賢者」個人の判断の正当性は「自然」の名によって保証され、「私」自身はその思想に一片の疑問すら抱かないように見える。

一方、作品ではこれに逆行する思想が対置されている。「私の父」、「私」の弟の他に、プーアン神父の主張はその一例と言えよう。彼は、紙くず同然に打ち捨ててあった主任司祭の遺書を焼き捨てようとした「私の父」に対して、次のように論している。

証書を承認するかしないかという権限を、誰があなたに認めたのですか？死者たちの意志を解釈する権限を、誰があなたに認めたのですか？(中略)その証書の公正さないしは不公正さについて判断する権限を、誰があなたに認めたのですか？そしてその包括遺贈を、あなたが想像したいような正当な返却ないしはそれに類するような正当な行為としてではなく、不正な贈与であるとみなす権限を、誰があなたに認めたのですか？(中略)誰にも、法を侵したり、死者の考えのなかに分け入ったり、他人の財産を好きなように処分したりすることは許されていません³⁷。

これは作品の副題につながる認識である。「法の上に身を置くこと」は「誰にも許されていない。」さもなくば「私」のように「賢者」を自称する者が、

³⁶ DPV, XII, p.495 : « Mon père, c'est qu'à la rigueur il n'y a point de lois pour le sage. (...) Toutes étant sujettes à des exceptions, c'est à lui qu'il appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'en affranchir. »

³⁷ DPV, XII, pp.474-5 : « qui est-ce qui vous a autorisé à ôter ou à donner de la sanction aux actes? Qui est-ce qui vous a autorisé à interpréter les intentions des morts? (...) Qui est-ce qui vous a autorisé à prononcer sur la justice ou l'injustice de cet acte, et à regarder le legs universel comme un don illicite plutôt que comme une restitution ou telle autre œuvre légitime qu'il vous plaira d'imaginer? (...) il n'est permis à personne d'enfreindre les lois, d'entrer dans la pensée des morts et de disposer du bien d'autrui. »

自らに対して「公正さないしは不公正さについて判断する権限」を認めてしまうことになるだろう。「自然」「良心」の側に立って現行の「法」に欠陥ありとみなす「賢者」の視点は、そもそも「自然」をいかなる資格と権限において代弁する *représenter* ことができるのか、という問いとともに批判されるのである。ブーアン神父の言葉に注意しよう。彼は、「私の父」が「憐憫の情」を感じることや、その感情を込めた形で状況の解釈をすること自体を否定しているわけではなく、そのような解釈を一つでも許してしまえば「いずれ、どこで止めていいか分からなくなってしまう」危険性について指摘しているのだ。彼の主張のなかで問われているのは、「自然」そのものの是非ではない。個人が個人として行う認識・判断・実践が、「自然」というありうべき普遍的価値といかなる回路で接続されるのか、いやそもそも、そんな回路が存在するのか、ということが問題とされているのである。この認識は、「私の弟」によってパラフレーズされている。

判事たちは、お父さんやブーアン神父のように、ひたすら厳密に法に従います。彼らは立派なことをしているのです。判事たちはこんな場合、お父さんやブーアン神父のように、諸々の状況に対して目をつぶるのです。引き続いて起こるであろう不都合のことを恐れるからです。彼らは立派なことをしているのです。判事たちは、お父さんやブーアン神父のように、時には良心の判断に逆らっても、不幸な者や無実の者の利益を犠牲にします。彼らを救うことによって無数の詐欺師を放任してしまうことになってはいけません。判事たちは立派なことをしているのです。判事たちは、お父さんやブーアン神父のように、次のようなことをしてしまうのではないかと恐れるのです。つまり、ある決まったケースでは公正だとしても、他の千ものケースでは有害に機能するような判決を下してしまうのではないかと。というのも、その判決によって多くの無秩序を導きいれてしまうことになるかもしれないからです。判事たちは立派なことをしているのです³⁸。

ここで示されているのは法的安定性という視点である。「私の弟」にとっては、法がひとを裁く——いかなる者も「法の上に身を置く」ことはできない——

³⁸ DPV, XII, p.488 : « Les juges s'en tiennent strictement à la loi, comme mon père et le père Bouin, et font bien. Les juges ferment, en pareil cas, les yeux sur les circonstances, comme mon père et le père Bouin, par l'effroi des inconvénients qui s'ensuivraient, et font bien. Ils sacrifient quelquefois contre le témoignage de leur conscience, comme mon père et le père Bouin, l'intérêt du malheureux et de l'innocent qu'ils ne pourraient sauver sans lâcher la bride à une infinité de fripons, et font bien. Ils redoutent, comme mon père et le père Bouin, de prononcer un arrêt équitable dans un cas déterminé, mais funeste dans mille autres par la multitude de désordres auxquels il ouvrirait la porte, et font bien. »

ことが、理念的な原則である。「判事たち」が「ひたすら厳密に法に従う」のも、彼によれば、この理念を守るためなのだ。なるほど実際には、事件への「法」の適用のしかたが判事の判断によって異なる可能性は十分にあるとしても。法的に判断すべき局面において私情をはさめば、そのことが法の権威を侵し、ひいては法体系内部での論理的整合性をも破壊することにつながりかねない。そこから「多くの無秩序」と「不都合」が「引き続いて起こるであろう」。法規範のなかには、それが一貫性を伴った形で機能しなければならない、という当為が既に組み込まれているのである。

「自然」の代弁者を自認する「哲学者」からみれば、「良心」から見て悪法と判断されるものに服従する必要はない。他方、「法」を擁護する「私の弟」が問うているのは、「自然」自体の価値としての正当性いかんではなく、果たしてそれが個人によって代弁されるものなのか、という論点である。極論すれば、いかに悪法であってもそれが一貫して適用されれば、「自然」の論理において行使される判断よりは、招き寄せる結果の悪は少ない、という思想が「私の弟」の見解のうちには潜在しているのである。かくして「私の弟」は、雄弁家の倫理や「自然」の道徳を振り回す「私」に対して、実際的な見地に基づいた批判を行う。

いかなる立場の人間であっても、彼が何らかの共同体に所属し、またその共同体の一構成員としてしか実存できない以上、彼個人から発せられる価値判断は「法」規範以上の普遍性を持たない・持つてはいけぬのだ。「賢者」は、一私人として実存するという人間一般に共通の「法則 loi」を背負わされているのであり、そうである以上、彼の語る倫理が普遍的なものを現前しているとみなすことは危険である。この認識は、啓蒙専制君主でさえ最終的には批判の俎上に上げる、ディドロならではの思考方法であり、最良の啓蒙主義が、啓蒙主義自体への自己批判を含んでいることの証左である³⁹。こうして「雄弁家」による説得の失敗は、必然的だったことが分かる。「雄弁」への信/懐疑という矛盾は、形態を変えて、「法の上に身を置くこと」の「危険性/必要性」という二律背反として変奏され、そしてある結論とともに乗り越えられようとしているのだ。

もとよりその結論とは、掛け値なしに最善のものでもなければ、永久不変

³⁹ 啓蒙専制君主批判の主題は、エカテリーナ二世に宛てた作品において顕著である。*Mémoires pour Catherine II*, éd. Paul Vernière, Garnier Frères, 1966 ; *Observations sur le Nakaz*, éd. Paul Vernière, Classiques Garnier, 1963 ; *Diderot et Catherine II*, éd. Maurice Tourneux, Calmann-Lévy, 1899.

に通用するものでもない。それはあくまでも暫定的なものである。そもそも「法がひとを裁く」という理念自体が、実現の極度に困難なものであるのだから。その自覚は「私」の弟の言葉の中にも刻印されている。しかしそれが暫定的であるにせよ、共同体の統治にあたって一定の権威を持つとするならば、現実の個別具体的な生の局面の中で難しい対応を迫られた場合に、少なくとも、ひとが著しい過ちを犯さずに行動しうる蓋然性は高まるであろう。法は理念としての超越者であり、社会の安寧を保証するための、ある種の手続きの正義なのである。

それにしてもまだ疑問は残る。本当にそれでいいのだろうか？と。法およびそれを司る政府権力が暴走を始めた場合、「法の上に身を置くことの危険」をうたうだけでは、あまりに無力感の伴う態度選択ではないだろうか？これはモンテスキューの思想を受け継ぐディドロにとって、極めて重要な問いである。本稿では、この問いに対するディドロの答えとして、あくまでも「哲学者」としての立場に立った場合のそれに限定して、一瞥しておきたい。

「狂った法」への永久批判——『ブーガンヴィル航海記補遺』

事は、既に『ある父とその子どもたちの対話』の圏外へと離れつつある。確かにこれから触れることは、この作品に内包されていた問題系の一環と言える。だがディドロは、この作品では満足な解答を示し得なかった点をめぐって、別の作品を通して、全く異なる様相のもとにそれを捉え直し、読み替え、解決しようと試みているのだ。あらかじめ指摘しておけば、この試み自体からも遂に最終的な解が引き出されることはない。解答を出すというよりは、問いを立て直し、問題の新たな姿を引き出すことが、ディドロにとって思想の謂いであるから。ここでその役割の一端を担っているのは、1774年ごろまでに『文芸通信』に発表された『ブーガンヴィル航海記補遺』（以後、『補遺』と略記）である。この作品の第五章には、匿名の人物たちの以下のようなやりとりがある。

「A：では、習俗という言葉を、あなたはどのような意味で理解しているのですか？」/「B：法に対する全体の服従、法に合致した品行のことであると理解しています。その法が善いものであるにせよ、悪いものであるにせよ、です。もしその法が善いものであれば、習俗も善いものとなります。もしその法が悪いものであれば、習俗も悪いものとなります。もしその法が、善いものであろうと悪いものであろうと、全く守られなければ、社会にとって最悪の状況となり

ます。習俗が全く存在しなくなるのです⁴⁰。」

ここでは、法の善し悪しをめぐる価値判断は一旦カッコに括られている。共同体の問題を考える場合、少なくともディドロにとって最も本源的なのは、法の倫理性そのものではなく、法がその共同体において規範として機能しているか否か、ということである。「習俗」がいかにかげりようとも、その事態を引き起こすような実定法の欠陥がいかにかげりようとも、法の支配という必要最低条件が遵守されているのであれば、その共同体には改善可能性がある。しかし法が法として機能しないケースにおいては、社会の抱える危機は決定的に深刻なものとなる。規範がひとつに統合されていないこと、それは無法・無秩序の日常的な横行、つまり事実上の、その共同体の崩壊を意味しているからだ⁴¹。ディドロは、具体的な常識感覚から生まれる善悪の価値基準の此岸に、オルタナティブな倫理を定位する。「習俗」とは、そのようなレベルでの倫理であり、そこには、共同体では「秩序」——ここでは法の支配——が維持されるべきである、という当為が組み込まれている。だからこそ「習俗」の不在は、「最悪の状況」とみなされるのだ。

これが、「法の上に身を置くことの危険」を主題とする『ある父とその子どもたちの対話』の、延長線上にある認識であることは明瞭だろう。だが重要なのはその先である。必要条件としての法の支配が確保された状況下、「賢者」にはある役割が義務づけられているのだ。

狂った法に対して批判の言葉を発し続けましょう。その法が改革されるまでずっと。そして改革を待つ間は、その法に従いましょう。自らの私的權威によって悪法を破る者がいれば、他のあらゆる者が善い法を破ることも正当化されてしまいます。たったひとりで賢者でいるよりも、愚か者たちの中で愚かにして

⁴⁰ DPV, XII, *Supplément au Voyage autour du monde de Bougainville*, pp.629-630 : « A : Qu'entendez-vous donc par des mœurs?/B : J'entends une soumission générale et une conduite conséquente à des lois bonnes ou mauvaises. Si les lois sont bonnes, les mœurs sont bonnes; si les lois sont mauvaises, les mœurs sont mauvaises. Si les lois, bonnes ou mauvaises, ne sont point observées, la pire condition d'une société, il n'y a point de mœurs. »

⁴¹ 『ブーガンヴィル航海記補遺』では、「三つの法」という考え方が示される。ヨーロッパには「自然法」「市民法」「宗教法」という法規範が同時に存在しているため、ひとは時と状況によって参照する規範を都合よく取り替え、結果としていかなる法も「法」として機能しなくなってしまう、というのがそこでのディドロの趣旨である。これは『ある父とその子どもたちの対話』における「法の上に身を置くことの危険」という認識をさらに押し進めたものである。Voir Introduction de *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, éd. Lewinter, tome IX, pp.72-78.

いるほうが、不都合は少ないものなのです⁴²。

ここで確認しておこう。『補遺』は、「道徳的観念とは関係のないある種の肉体的行為を、道徳的観念と結びつけることの不都合をめぐる、AとBとの対話」という副題に見られる通り、性交一般、近親相姦、乱交等々の倫理性を問うた作品である。それゆえ『ある父とその子どもたちの対話』のように、「法」をめぐる暫定的ではあれ一般的な見地を提示した作品とは異なり、『補遺』の主題は特殊な領域に限定されたものとの見方が成り立つだろう。つまり二つの作品を、留保なしに地続きのもののみならずとは慎まなければならない。

にも関わらず、上に引いた一節は、それ自体としては一般的な文脈に適用可能な命題である。事実それは、「後世」をめぐるディドロの議論の中では、とりわけ悪法を批判し続けながらも、その法に従って毒杯を飲むソクラテスの英雄的なイメージとともに、しばしば反復確認される認識なのである。

引用箇所でも語られていることは、疑問の余地のない程に明瞭であろう。「哲学者」も一人である以上、彼の名ないし「自然」の名において普遍的な倫理観を現前させようと主張する権限、ましてやそれを社会に適用できると主張する権限を持ち合わせるべきではない。だが、この当為は、いささかも「哲学者」の思想的・倫理的確信自体を打ち消すものではない。彼は一人として「法」に服しながらも、その「法」の欠陥、悪、誤謬を矯正するために、絶え間のない批判を浴びせ続けるのである。「狂った法」への批判は、おそらくは「哲学者」が特権的に持ちうる知的権利でもあり、同時に「哲学者」と名指される者に固有の責務でもある。もとよりこれは、あくまでも哲学者個人としての立場表明であって、実際の社会システムの改革、およびそのための政治的な技術等が、ディドロにとって同様に根本的な課題であったことは、言うまでもない。国家統治の円滑な機能を考察することの極限においては、当然、権力の暴走を堰きとめ、場合によっては革命の可能性をも反事実仮想的に検討しておく、といった批判意識も現れてくる。この観点に則って書かれたものの最高の一例が、時のロシア皇帝エカテリーナ二世に向けた建言書『訓令に関する所見』であろう。

⁴² DPV, XII, p.643 : « Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme et en attendant nous nous y soumettrons. Celui qui de son autorité privée enfreint une loi mauvaise, autorise tout autre à enfreindre les bonnes. Il y a moins d'inconvénient à être fou avec des fous qu'à être sage tout seul. »

法を破ってはならない法を破らなくてはならない。ディドロはこのアンチノミーを提示し、同時にこれを解決するために『ある父とその子どもたちの対話』を書いている。しかしこの作品では、留保なしの結論が示されるわけではない。持続的な思考の変遷を通して、現実にはひとが行動する上での指針として暫定的な解答が出される。その解答とは、副題にも見られるように、法を破ってはならない、という命題である。

だが、その命題もさることながら、それが導き出されるにいたった思考の過程こそが読まれなければならない。とりわけ、真理のためには時として「法を破らなくてはならない」との立場を堅持する「哲学者」を設定し、対話形式の中にはめ込むことによってディドロが産み出した思考実践のダイナミズムを。そこでは、古代共和国における「雄弁家」のステータスが召喚され、共和主義の価値観——倫理的・美学的・政治的・歴史的——のもとにこの世界の全ての事象に対処しようとする思考類型が存分に展開されると同時に、その価値観が全く別の価値観からの否定を経験することによって追い込まれる機能不全の様が書き込まれる。古代においては幸福な調和のもとに共生していた——と18世紀知識人が考えた——「大いなる公共の利害」の観念と社会の平和・安寧の観念は、このようにして分裂を宣告され、それに代わって、現実面での最小悪を重んじる政治学的な配慮から、「秩序」の維持、即ち法の支配という主題が、改めて定位し直される。

これは言うまでもなく、この世界に関する超越的な認識の不可能性という、ディドロにとっては根本的な前提である思想とつながっている。何らかの価値判断を下す場面における最終的な解の不在、「われわれの判断の多様性」という不可避的な現実、そこから生まれる深刻な人間的対立を、「法」は、解消・緩和・調停するために存在する。そこで目指されているのは、多様な個人が自らの私的権威にしたがって「多様な判断」を行使する事態を防ぐことである。個人による普遍の代表という主題への懐疑が、人間を超えた価値規範の必要性を要求するのである。

しかし一方でその「法」が、国家権力によって、そしてそこに潜在する暴力の可能性によって担保されている現実がある。だから「法」が「狂って」しまった場合、その暴走を緩和するための様々な政治的技術が必要となる。こうした技術論について『ある父とその子どもたちの対話』自体は詳らかにしない。この作品が問題とするのは——それを正面から取り上げるのは『補遺』なのだが——「哲学者」としていかなる態度選択をすべきかということのみである。その態度とは、絶え間のない法＝国家批判である。

こういつてよければ、ディドロが身を置いていた *se mettre* 場所は、法の「上 *au-dessus*」でも「下 *au-dessous*」でもなく、そのどちらでもあり、したがってそのどちらでもない不在の、反現実仮想的な場所であった。言い換えれば、彼は、共和主義の臨界、および「法」の臨界を、もろとも明らかにするような視点から考えたのであり、それは法と倫理の間に介在せざるをえない亀裂を常に想起させる類のものである。とはいえこの視点は、具体的にどの場所にあるのかを指示できるような、固定的なものではない。それはむしろ可変的なのだ。

言い方を換えよう。ディドロは、普遍の確信と、現実におけるその適用との間で、往還的な思考を持続する。理念と現実との間の相克は、ディドロにとって、何か最終的な解決や止揚がもたらされるようなものではない。彼は、普遍への志向を手放さぬ一方で、実際上の状況や諸要素に対する柔軟な対応を忘れない。彼の態度選択上の原則とは、いかにより少ない悪とともに人間のミニマルな生を保証できるのか、その最低限の保証の後でいかにして現実を矯正していくことができるのか、を吟味し続けることであった。要するに、普遍の確信、最小悪の政治学、そして矯正可能性の模索といったスタンスが、順繰りに彼の価値判断の過程で浮上し、その都度その都度の選択の指針となるのである。著作ごとに判断を変え、前作との矛盾をもともしない彼の思考法は、いい加減さゆえに可能となったわけではない。全く逆に、徹底的に一貫した自己吟味の持続が、彼自身をして終わりのない判断の修正を行わしめるのである。ディドロを読む時に必要なのは、したがって彼の可変性の源を、恒常的な変化を生み出す原理を、汲み取ろうとすることなのだ。