

自然・欲求・情念

— 初期デイドロとルソー『人間不平等起源論』：序説 —

佐藤 淳 二

一、序：問題としての「情念」

ルソーの『人間不平等起源論』(1755年刊行)において、欲求(besoin)と情念(passion)という二つの概念はどのように関係し、どのように自然の観念と接合しているのか?この問いにいかにか答えるかの方向付けを以下に探りたいが、そのためには、ルソーの議論をデイドロとの論争の文脈に見る必要があるだろう。この二人の交わした対話と抗争とは、かつてJ.ブルーストが見事に示したが⁽¹⁾、ここではやや異なった情念の体制論とでも呼べる視角から再検討しよう。しかしなぜ「情念」なのかは、いささか説明する必要がある。

デカルト以降の情念の問題系で重要なのは、あらゆる存在(「神」もその無限の完全態に過ぎないものとなり得る)を同一不変な単位の反復に置き換え、表象できるという考えが、方法的保証を得たことで、身体・精神の相互作用の再構成が志向されるということであろう。この発想は、啓蒙時代に徹底化・一般化されるわけだが、この代理=表象の支配的な図式によって世界が再構成されるとき、何もそこに「ニヒリズム」だけが成立するわけではなく、再構成された「自然」は、社会連関・文化事象の全てを相対化し、異化する「批判」の根拠としても機能するのである。そこから恐らく帰結する欧州の「危機」は全般化していき、十八世紀中葉の人々はお互いに対面して何ゆえに「不平等」があるのかとまで問いかけ合うに至るのである。そしてこの危機の認識論的な表現が、他ならぬロック哲学であったことになる。神によって施与された同一の真理構造が人間にあらかじめ内在化されているという考えを彼が否定したことで、認識・情動などのあらゆる現象とそれらを担う人間主体の形成・生成の過程へと、理論関心は決定的に方向付けられていったのである。「精神」が「身体」を統御しきれないという「苦しみ」「受動」として論じられていた情念の概念も、この経験論・感覚論の登場とその一般化によって、大きな屈折を被らずにはいなかったと思われる⁽²⁾。

ここから情念論は、それまでの精神と身体「合一」、すなわち「主体」の構成という問題系と平行的に、「主体」としての個体が「全体」とどう関係しうのかという、世界に「投錨」する身体という問題を明瞭にしていく。この新しい問題は、少なくとも三つの平面で同時に展開を続け、相互に複雑な干渉さえも行うことになる。第一に

「心理学」によって分離された身体の平面で、情念が身体の構造にどう影響しその刻印を残すかという問いが生じる。「骨相学」ともつながるこの側面は、同時に身体による情動の「表現」の問題として、「雄弁術」「詩学」のみならず、「絵画」「音楽」など美学一般の問題となる⁶⁾。第二に、自己を統御できないという真理認識の障害は、情念と認識という問いを感覚論の基盤の上で存続させる⁶⁾。最後に恐らく最も重要な動きとして、身体の個別性と精神の持つ全体性・普遍性との対立が、まさに言語や社会实践の平面で問題とされるに至ることが指摘できるだろう。プログラム済みの生得的同一性が免除されると、人は、自立した個人として権利的に無限のヴァリエーションを持つことになる。身体や感覚という「外部」の多様性が、そのまま「内面」の多様性でもありえるわけだ。しかし一方で、身体や感覚は、構造上は誰にも共通でありながら、同一の身体・感覚は他人と絶対に共有できないという両義性(パースペクティブ性格)をどこまでも残す。身体のこの両義性こそが、「情念」という概念によって十八世紀には語られ始めるようになったのではないだろうか?それ故に身体と精神の間に現象する情念は、無限の力の場から個体を分化・差異化し、全体性の中に個別性を確保する「エネルギー」として把握されていくことになるのではないか⁶⁾?だとすれば、こうして情念によって成立する各個人が抗争し、しかもその情念によって他者と結び付きもする場所こそが、「社会」と表象されることになるのであろう。

十八世紀の情念論は、こうして極めて複雑な様相を呈するが、それはあたかも古代の遺跡(修辞学における聴衆の情動の研究)の周囲に新建築がひしめくような旧市街にも似ていよう。考古学の発掘は徐々に行われるより他にないが⁶⁾、ここでは最後の全体と個別という平面に限って、情念の問題の端緒を設定したいと考える。その端緒は次のように問われる。すなわち「全体と個」ないし「神・自然・人間」といういわば存在論の地平にある問いとは別に、いかにして「社会」と「個人」という問題が設定されたのか、ディドロの設問に対して、ルソーはなにをもって答えたのか、そこに情念と欲求という概念はどのような役割を果たしているのか、と。

二、ディドロ：情念／社会／エネルギー

ディドロの出発点は、ロックの文字通り「不肖の弟子」たるシャフツベリーの著作の翻訳である。ここでは、ディドロに固有の問題に深入りせず、ルソーの問題を設定した彼の問いの基本視角だけを素描することを目的とする。「情念」は、個体化の側面を強調されつつ、『哲学的パンセ』の議論につながっていくのである。

1) 初期ディドロの情念論

a) シャフツベリー翻訳

ディドロは、シャフツベリー（仏訳『美点と美質に関するS氏の試論』1745年）を翻訳した際に、すでに情念の問題に出会っている。この書物で「美德」とは「感性と理性を備えた被造物がいつでも統御することができる⁹⁾」情意を持つことであり、「悪徳」とは、このような「統御」を乗り越えてしまう過剰なるものに支配されることである。このシャフツベリーのテキストに介入する翻訳者ディドロの立場は、原文の「力(force)」をしばしば「エネルギー」と訳すことに示されるように、極めて物理学的である。ディドロが、ある訳注¹⁰⁾において人間を楽器に、その弦を情念にたとえているのは、その興味深い例であろう。ディドロの隠喩によれば、弦の調子が「余りにも高くなって」いる時、この楽器は「狂人」と呼ばれ、逆に「愚鈍」の場合は弦が低すぎて楽器は何も受け取らないとされる。

情念のない人間とはだから弦を切られてしまった楽器であるか、弦をはられたことのない楽器ということになる¹¹⁾。

この楽器のメタファーは、情念が否定しえないということだけでなく、さらに拡大適用される。すなわち、調弦の適切な楽器同士が振動によって和音を伝え合う、という社会的調和の隠喩ともなるのである。人間が、調弦に譬えられる教育・形成を適確に受けて、その内部の情念を調和と均衡した体制に従属させるならば、それだけで人間相互に和音が伝達されるのであり、社会の調和はまさに自動的に成立するのである。しかしこのような調和の自動性・自然発生性は、現実に保証されうるのであろうか？物理的の比喩を駆使するディドロとは違って、いまだに悪の存在論（神義論）の地平で思考するシャフツベリーは、そこに一抹の不安を持たざるをえない。その不安の徴候が、合理的説明のつかない「非自然的な」破壊の情念へのシャフツベリーのこだわりであるといえよう。この情念とは、「処刑、苦悩、災厄、天災、血、虐殺そして破壊というものの様子を目にして、人が味わう快楽」¹²⁾と説明される。シャフツベリーはしかし、この不安を人間本性に属するものとして徹底的に思考する代わりに、それを排除・抑圧する道を選択する。これらの危険な情念に「自然の根拠がない¹³⁾」ことを指摘し、人間と「何ら共通性なき怪物¹⁴⁾」、極めて重い「メランコリー」に罹ったため「存在の連鎖」から分離され、抹殺されてしかるべき者だけが、この種の快楽にひたると結論されているからである¹⁵⁾。

このシャフツベリーによって指摘された破壊と死をもたらす過剰で「非自然的な」快楽に対して、ディドロもまた一種の抑圧を遂行するが、その動機は異なっているといえよう¹⁶⁾。恐らく彼は、すでに弦の振動と共鳴、エネルギー論などの新しい比喩によって、存在論・神義論の平面から脱出しようとしており、旧来の議論に立ち返るのを拒否したのかもしれない。しかしこの拒否の理由が本当に明らかになるのは、『哲学的パン

セ』の登場によってである。そこで初めて、「個人」を文化の同一性から区別し個別化する「エネルギー」としての情念が把握されるのである。

b) 『哲学的パンセ』

ディドロの思想的自立を告げる『哲学的パンセ』(1746年)は、その冒頭に有名な情念擁護のテーゼを掲げ、情念が苦しみの源であるばかりでなく「人間の全ての喜びの源泉でもある⁽¹⁵⁾」と宣言する。注目すべきことは、情念のこの積極的評価が、社会的次元で個性を持つこと、他者との比較において個別化することの大胆な肯定となることである。

冷めた情念は普通の人間をつくる。祖国を救うかどうかという時に敵を受身で待つならば、私はただの市民でしかないことになる。友人の危機に際して私が自分の方の危険に目をつぶらないとしたなら、私の友情もただ人間関係の憚り程度のものとなろう。私の愛する者より自分の命の方が大事というのか？それでは私は、凡庸に愛する者と変わりがない⁽¹⁶⁾。

凡庸さから脱出し、類似のありえない個人となること、誰でもない自分になるという欲望が、ここで情念の名の下に全面的に肯定されている。そしてその肯定の根拠こそが「自然」と呼ばれ、個性の源泉が自然によって与えられた「エネルギー」と同一視される。だからこそ自然に逆らうような「拘束」は、「自然の偉大さとエネルギーを無にしてしまう⁽¹⁷⁾」と言われるのである。有機生命体を支える力としてのエネルギーは無限に広がり、我々人間もこのエネルギーの中で無限の可能性を獲得するが、これは無限への拡散ではなく、文化や社会規範からの個人の脱出であり、そのまま個体の差異化が達成されるとされるのである。このような差異の力としての「エネルギー」は、「個人」の実現を「全体」に優先させる価値の逆転を目指す根拠となる。問題は、この逆転の激しさによる不安や眩暈から自分を守るよう自ら励まし力付けることとなるだろう。

人は私に言うだろう、激しい情念を持つことはそれならば幸せということになるのだろう、と。そのとおり、疑いなくそうだ、もしすべての情念が共鳴し合っているならば。情念の間に正しい調和をつくりだして、それらが混乱するのではなからうかなどと心配しないことだ⁽¹⁸⁾。

ディドロは、各情念の均衡化が可能であることを確信する必要があった。むしろ個性をもつこと、他人と異なることで生じるいわば自立への不安を克服することこそが、彼

の関心の中心となる。しかし自立は単なる逃亡では達成されない。この個別化があくまでも「社会」の内部で遂行されねばならないとディドロが執拗に主張し、「個人」となるために「森」に逃げ込み遁世することが拒否される所以だろう¹⁹⁾。とはいえこのディドロの「内在性」という根本的な視野からは、調和を破壊せずには止まない「悪」の可能性があらかじめ排除されてはいないだろうか？「他者」とはいつでも我々を迎え入れ歓迎してくれる「善人」であり、世間に「鬼」は果たして本当にいないのか？「奇跡」を待ち望む宗教的な「熱狂」という制御不能な情念の問題は考察されながら、ホッブスがすでに恐るべき鋭さで提示していた他者の隷属化をめざす他者という新しい問題は、『哲学的パンセ』では問われない。それはディドロが前提していた主体の相互関係に、「外」（すなわち「自己」の不在と死を含意する場所）という契機が欠けているからであろう。すべてが「内在」として構造化される以上（そしてそれ故にこそ、情念による個体化は無条件に肯定されえたわけであるが）、そこにはそもそも「他者」と出会う「外」は生じえないといってもよいだろう。では、ここから思想家を「外」へと連れ出したものは何だったのか？

『百科全書』の編集、さらに投獄体験はディドロにとって最初の生々しい「社会」の経験であったことは間違いない。とはいえ、彼が『百科全書』の諸項目で初めて「社会」の起源にまで遡って問い始めることに示される思想的な断絶は極めて深く、そこに何らかの「理論」の登場や世界観の更新が生じたのではないかと推測させる。そしてこの断絶にルソーの果たした役割は、決して小さくはなかったはずである。例えば『学問芸術論』は、その成立のエピソード以上にディドロの痕跡²⁰⁾と、社会の起源に関するホッブスの問題提起の深刻さとを明白に示すが²¹⁾、それらはディドロからルソーあるいはその逆の一方的な「影響」関係というのではなく、反作用を伴う双方向の「対話」の相で考えられるべきであろう。そこで『学問芸術論』の重要性とは、単に文化・芸術を奢侈とするその批評性にとどまるものではない。『学問芸術論』とは一言でいうと、「文化」が自然や死から人間を保護すると同時に、自然としての人間に禁止・抑圧を強いるという、ヤヌスのような二面性を持つということを決りだし、それを近代の地平（伝統的「神」の去った後の世界）において初めて徹底的に批判したテキストであったといえよう。そこには、文化への本質的な不安と不満が現れているのである²²⁾。従って同一性からの離脱の力を求める点で、この作品はディドロの思想と一致するが、しかし同時にこの同一性そのものを破壊しかねないルソーの思想は、対話者に不安を与えずにはおかなかったであろう。少なくともルソーの作品の与えるこの奥深い不安から自己を守り、さらに広くありうべき「文化」の可能性を確保することが、ディドロによって課題として自覚されるに至っていたのである。

2) デイドロの社会起源論

こうしてデイドロは、個人の登場を前提としつつ文化と社会とを基礎付ける必要に迫られることになる。この問題意識は『百科全書』の諸々の項目に散在するが、ここでは欲求と情念の観点が鋭く現われる項目「欲求」と『ブレード神父弁論続編』を考察することにしよう。

『百科全書』第二巻(1752年)項目「欲求(besoin)」で、デイドロはこの語を、「不在が気づかれたところで引き起こされ、同じくある対象の現前が欲せられることで引き起こされる不快の感情⁽²⁾」であると定義する。欲求は、現前・不在と快・不快の二つの対立の交錯として現れ、不在を意識化した時に生じる不快が、その欠如を埋める現前によって快に転化する過程としてとらえられる。この欲求概念が、社会の起源を説明する。初源の人も、空腹などの欲求から逃れることはできず、この充足をめぐる最初の共働連関が生じたと考えられるからである。この点で、デイドロはモンテスキューを批判して⁽²⁾、自然状態で人間同士を遠ざけてしまう情念(恐怖)の存在は認められないと述べる。

恐怖心によって、人間たちはお互いに相手から逃げていく、と『法の精神』の著者は言う。しかし、お互いに恐怖心が眼に見えることで、人々は必ず集まるようになっていくはずだ。従って人々は合同する。社会の内部では彼らは自分たちの弱さを感じなくなり、そして戦争状態が開始される。社会によって、人々に自然な「欲求」の対象となるものの所有は容易となり、保証されたものとなる。ところが社会は同時に無際限の幻想的「欲求」の観念を与え、これらの欲求は現実の「欲求」よりも千倍も強烈に迫ってくるのであり、しかもこれらの欲求によって、人々は離散したままでもいた場合よりも集ってしまったために恐らくより不幸となっているのかもしれない⁽²⁾。

初源の人間も、相手が「自分」と同じ恐怖を抱いていることを理解する。自分と同一の反応・行動をする他者は、自分の同類であり、自分と同じ構造をもつと推論する能力と、他者の行動の「内面」に同一化してその原因を推測する能力とがここにはすでに前提されている。恐怖という「情念」が克服可能だったのは、この前提された同一化に基づく推論の能力によるのである。そしてホブズの説いたような戦争状態を開始させるのは、共通の欲求をめぐる競争ではなくして、ニセの幻想的な欲求なのであると、デイドロは主張する。社会によって創出される幻想の欲求と身体性に基づく自然的欲求という区別は極めて重要である。たしかに、J. プルーストが指摘したように、引用箇所最後にある「恐らく」の一語は、デイドロの「躊躇」を表現するものではあろう⁽²⁾。しかし「幻想的欲求」の概念は何よりも、ルソーの文化批判に対抗する根拠を、

ディドロに与えたという視点から考えられるべきではなからうか。なぜなら、この二つの欲求の分離によって、自然に根拠を持つ「良い」理性と文化を「幻想」から救出することが可能となったといえるからである。この「幻想性」の成立はディドロ・ロールソーの抗争的な対話の一つの段階を画することになるが、このことが他のどこよりも明瞭な形で現れるのが、『プラード弁論統編』の屈折した過程においてなのである。

項目「欲求」公表と同年に、プラード神父 (l'abbé Jean-Martin de Prades) を弁護する『プラード弁論統編』は地下出版される。感覚論の主張は、アダムの創造と聖書の自然状態の否定という疑惑をただちに惹起せずにはおかないため、ディドロはここでかなり立ち入った認識論・人間論そして社会起源論を展開する。同書の第十節から社会の「欲求起源」論が問題となる。弾劾者であるオーセールの司教は、ホブズ主義の危険を明敏に察知し、共通の欲求からは競争が生じ、この戦争によって人類は滅びたはずであり、だからこそ社会とは神が設立したものとしか考えられないと結論する。この神学からの反論に対して、ディドロは「人々を接近させる欲求」と「人々をお互いに遠ざける情念」とを分離して、項目「欲求」で区別された「幻想の欲求」を、さらに「情念」と言いかえる議論を展開する¹⁹¹⁾。この社会起源の二段階説は、ホブズの理論と同じく最初の人間の接近を動物に近い「群れ」の状態とし、「社会」状態から区別する¹⁹²⁾。この群居段階では、共通の欲求の充足は共同かつ平等に行われ、各個体の間に差別・権力関係は生じない。ところが、この群居が安定し、各自の生存への脅威が減少するにつれ、欲求にかわって「暴力的な情念¹⁹³⁾」が制御不能の状態にまで発展し、分裂と破滅の危機が発生する。

この恐るべき厄介事を人々はどのようにして癒すのであろうか？近づきになり、お互いのかたわらに止どまり、友情のしるしに手を差しおべ合った後に、結局彼らは野獣のようにお互いをむさぼり食い、抹殺し合うことになるのか¹⁹⁴⁾。

こうしてディドロは、破壊の欲望・情念を抱く「他者」という問題を、法と社会の次元で見出すことになる。ここで「他者」同士は、第三の共通の基盤としての「法」を発見することで和解するとされる。この法によって、人間は「もはや規律もなく放浪する野生人ではなく、都市に閉じ籠り、政府に従うような、我々が眼前に見ている人間¹⁹⁵⁾」となる。お互いの生命を賭けた闘争の結果として、新しい共通の服従が生じるわけである。ディドロの社会起源論では、欲求と情念の分離という発想が、神の善意の想定なしで、自然的社会・社交性の立場を説明する論拠となっているといえよう。すべては自然の論理の隙間無い連結によってのみ決定され、段階を追うのであって、そこに超越の次元の介入は一切ない。この意味で、ディドロが引用するプラード神父のテキストは、「利害」を社会の成立根拠とする社会起源論の一つの立場を要約するものとなっている。

「従ってすべてが我々に次のように考えさせることになる。すなわち、彼等は我々の経験するのと同一の欲求を持っており、その結果としてそれらの欲求を満足させるという同一の利害を持っているのだ、と。この結果として、我々は彼等と結び付くことで多いに得をするはずだということになる。ここに社会の起源があり、この社会を可能なかぎり我々にとって有益なものとするために、この結び目をますます強く締めることが、我々には大事なのである。」⁹²⁾

欲求の同一性が目的実現の共働関係を生みだし、そこで「利害関心」が機能する。自分の「利得」が相手の「利得」と同種であり、共働関係の目的合理性を判断・計算するという意味で、これを「理性」と呼ぶなら、まさにその声こそが、社会の紐帯を強め、情念という個体原理のもつ破壊性を抑制するのである。

しかしこのテキストが当時のディドロとその周辺の知識人たちの見解を示すものであるだけいっそう、ルソーの『ナルシス』序文(1753年)との表現の類似は、鮮烈なものとなろう。そこでは「哲学」の退廃・墮落が次のように嘆かれるからである。

尊敬と相互の善意によって形成されている社会のつながりを、「哲学」が緩めてしまふのを見て私は嘆き、また科学・芸術・その他すべての売り買いの対象物が、個人の利害を通じて社会のつながりを強めているのを見ても、私は嘆く。すなわちまったくこういった社会のつながりの一つを強くするには、別のつながりをそれと同じだけ緩めなくてはならないのだ。こう表現しても、矛盾でもなんでもないのである⁹³⁾。

すでに『学問芸術論』とそれ以降の論争から、唯物論的気象論に基礎を置いて、独自の自然状態・社会起源論を発見しつつあったルソーは⁹⁴⁾、こうして「計算合理性」によって社会を基礎付けるマンデヴィル以来の全ての試みに、真っ向から挑戦することになる。そして実はこの『ナルシス』序文の短い注が、「力」とそれを打ち消す「力」との平衡という表象(一方を強めると、他方は弱まる)を提示していることは、ルソーがすでに彼にとって極めて重要な論理を発見していたことを示していよう。この論理こそがルソーの『不平等論』を導く糸となり、彼独特の弁証法を構造化する契機となったのではないだろうか?ここからのディドロとルソーの論争の深さに、果たして我々はどうまで付き従うことができるのであろうか?

三. ルソー『人間不平等起源論』: 情念と不在

『不平等起源論』が再構成するのは、社会の「起源」という「事実」よりもむしろ社

会の起源が可能であったことそのこと自体である。「もはや実在せず、恐らくは実在したことがなく、多分これからも実在しようにもない一つの状態⁶⁹⁾」といわれる「自然状態」をどう解釈するかが、ルソーにおける「欲求」と「情念」との理解に決定的となるのである。

1) 自然状態

ルソーの「自然状態」とは、境界であり、闕であり、「無」である。不平等の「起源」以前に不平等はなく、言語の「起源」以前に言語は存在しないが、自然状態とは「動物」の世界ではない。つまり境界の「無」は、単なる無ではないことになる。例えばルソーが言語を持たぬ人間をもためらわずに人間と呼ぶのはなぜか？それは、ルソーにとって「自然状態」の人間が、単なるタブラ・ラサや石の彫像ではなかったからであろう。何もないという証言がしばしば観察者の無感覚の証拠でありえるように、ルソーの「自然状態」とは、すでに構造化され諸々の力が交錯し均衡しているような「無」なのではないだろうか？そしてこの構造が、まず身体的物質的観点から明らかになるのではないか？

「自然状態」の人間は、環境の物質代謝に完全に内在し、彼の身体はこのシステムの一部を構成している微小なシステムに他ならない。この意味で「自然」は、宇宙・気象を貫くすべての物質連関の総体として、ルソーによって極めて唯物論的にとらえられている。すべてが完全に平衡し、人が誰にも頼らずに生存していける状態であるとされる自然状態には、「生活の仕方の極端な不規則」「過度の余暇」「過度の労働」「余りにも手の入った食物」というような一切の過剰なものが存在しない⁶⁹⁾。では、このような環境に内在する生物を、「人間」と種別化する根拠・理由は何か？自然に溶け込んだように見えるこの自然人にも、すでに何らかの差異が機能しているのではないか？そうでなくて、どうやってその生き物を動物と区別できるのだろうか？

人間は、散らばって、動物たちの間に混在しており、動物たちの巧みな活動を観察し、模倣し、そしてそうすることで野獣の本能の域にまで自分を高めているが、動物は各種族に固有の本能しか持たないのに対して、人間は、恐らく自分に属する本能を何も持たないために、あらゆる本能を領有するという有利な点を持っている⁷⁰⁾。

この重要な一節が示しているのは、動物と人間との本質的な差異であるといえよう。一方の動物は環境との同一性を生得的に備えているのに対して、他方の人間は、このような固有性あるいは自己同一性を持たずに生まれてくるのである。本能とは、自然発生的で内在的な自己同一性を意味し、生まれ落ちた時から特定の場所と役割を自然

によって割り振られているということに他ならないだろう。つまりルソーの自然状態では、動物は環境の体制エコノミーに自動的に(常にすでに)入り込んでいるのに対して、人間は、そのような居場所を生得的には一切持たない。だから自然の連関と一致するためには、人間は本能に代わるものを自力で獲得しなければならないし、少なくともその能力を備えていなければならない。人間が動物を対象として「観察」し、そして「模倣」によって「自分を高め」ることができるとのルソーの指摘は、「比較」の能力を自然人に認めることで、まず「模倣」が可能となる生物として人間の条件が規定されることを意味するだろう。従ってこの自然状態において人間と動物は、その外見的な近さにかかわらず、模倣されるものと模倣するものという受動・能動の關係にすでに置かれており、この意味で両者は根源的に隔てられていることになる。本能を持たないという人間の欠如は、動物のもつ変更不能の自己同一性を、鏡像として自ら映しだし、それを領有する可能性を開いているのである。何ものでもないことが、何ものでもありうるといふ積極性に転化しているといってもよいだろう。

この観点からすると、自然状態の人間が営むとされる動物と同様の生とは、人間が動物へと自己を形成し「高めた」生成の結果に他ならないということになる。この事態を、今度は人間の主体的な能力・機能という視点から描写し直すと、「自由」と「完成能力」という有名な二つの力が現れるのである⁽⁶⁸⁾。そこで従来から解釈の分かれている⁽⁶⁹⁾次の一節の持つ意義は極めて大きいといわねばならない。

自然によって単に本能だけにまかされた未開人は、というよりも恐らく彼に欠けた本能を、まずおぎない、ついで、それをはるかに自然以上に高めることのできる能力によってそれを補償されている未開人は、それゆえ純粹に動物的な機能を営むことから始めるであろう⁽⁷⁰⁾。

ここで完成能力は、補償(dédommager)し、補う(suppléer)という力を発揮している⁽⁷¹⁾。「自己意識」の弁証法とも遠くつながるこのルソーの論理では、「まず」「ついで」と、時間の連続的な継起が設定されていることに注意すべきであろう。当の自然人自身にとっては、「自然状態」は永遠の現在としてのみ意識されるが、この自然人を「観察」する著者ルソーにとっては、時間はすでに流れ始めようとしているのである。この端緒の時間は、各個体が動物の領域にまで「自分を高める」形成のためのいわばマイクロの時間である。しかしそれは同時に「自然状態」の平衡の中に、完全に解消されてしまう時間でもある。この平衡状態を越えて、文明という過剰を生産し、歴史を開始させるいわばマクロの時間は、このマイクロの時間の解消によってようやく押し止められている。こうして自然状態では、時間がすでに流れようとしており、歴史を開始させ進展させる全ての条件はすでに現れているのだが、ただその現われ方が「絶対的に」遅いのである。このような時間の絶対的な遅さを可能とする条件を描写することこそ

が、ここでのルソーの企てを導いていく。何もかも現れないのは、現れないように維持する力が平衡しているからであるが、この「力」とはそもそも「状態」の布置に他ならないから、「自然状態」とは、事物の配置に何の変更・偏差も生じないような「運動」状態と考えることが実相に近いであろう。このような奇妙な環境の運動メカニズムの内部で、自然人は動物と違って「機械」ではないにもかかわらず物質の連関から逸脱しないのである。したがって「物質」として振る舞う「人間」として存在しえることが示されるのである。この二重性あるいは差異の反復・重なりが生じることこそが、ルソーにとって人間という出来事のもつそれ以上遡れない起源の構造であったといえよう。そして人間の欲求を無媒介・直接的に充足するとされる「自然状態」の「仮説」こそが、この構造を頭わにするのである。

こうして「自然状態」の人間は、無限に広がる「存在の連鎖」に一致しているため、この宇宙そのものといえる連鎖と区別がつかなくなっている。そして自然人とは、そのような状態を維持するという意味でのみ「力」を発揮している「存在」である。だがこの同じ「人間」は、逆の方向から見れば物質と区別がつかないといってもよい。だからもし観察者が居合わせることが可能だとしても、それは「無」ないし「非・人間」としか見えないし、この自然人の生と死を区別するものは何かを明瞭に指摘することは困難になるであろう。ルソーの「自然」の観念とはこのような構造の総体である。だとするなら、「欲求」と「情念」とは、この「自然」との一致と差異によって把握されているのではないだろうか？いいかえれば自然構造に一致した運動を許すものが「欲求」であり、この構造から逸脱する運動を生みだし、その限りで「力」として現象するものこそが「情念」と呼ばれるのではないのだろうか？

2) 欲求と情念

自然状態の人間たちは、一人一人が身体の個別性によって独立しつつ、同時に全体の構造に完全に共属している。個別に生じる欠如も、常にその欠如が発生する以前の状態が隙間なく回復されることで解消される。

この人間という動物が、柏の下でたらふく食い、小川に出くわせば乾きを癒し、食料を与えてくれた同じ木の下に寝床を見付け、さあこうして彼の欲求をすべて満足させてしまうのが、私には見える⁴²⁾。

欲求の発生とその充足の前と後に、何の変化も生じないのは、ロック/ディドロの「不安」としての欲求とも異なるし、不完全な個人がその充足のために他者の援助を必要とするようなホップスの概念とも異なる。ルソーの欲求概念は、自然人が単独で生活しながら全体的であり、個別の身体を持ちながら個人としては人格化しない、その

ような構造の要を形成しているのである。そしてこれと反対に、欲求のシステムから人間を逸脱させ、過剰としての個体が浮かび上がる事態が生じる時、そこに「理性」が構成されるのである。

モラリストたちが何といおうと、人間悟性は情念に多くのものを負っており、情念もまた、だれもが認めるとおり、人間悟性に多くのものを負っている。われわれの理性が完成するのは、まさにこの悟性と情念の活動によってである⁽⁴⁵⁾。

情念という障害から悟性の発見してくる普遍性を保護し、正しい判断と結合する理性という概念はここにはない。理性・情念・悟性という三者は、ルソーの体系では、相互的に規定し合い、お互いに交錯して発展していく動態的な関係にある。その三者を結び合わせるものは何か？それは現前でもなく不在でもなく、その間にあるとしか言いようのないもの、すなわちイマージュと呼ばれうるものであろう。

情念もまたその起源をわれわれの欲求から、その進歩をわれわれの知識からひき出す。なぜなら、人は自分がそれについてもつことのできる観念に基づいてか、あるいは自然による単純な衝動によるかでなければ、事物を欲したり恐れたりすることはできないからである。ところが未開人には、あらゆる種類の知の光明が欠けているため、この最後の種類の情念だけしか経験しない。彼の欲望はその物理身体的な欲求を超過することはないのだ⁽⁴⁶⁾。

「自然による単純な衝動」により生じる情念とは、代謝過程の一部に生じた欠如という不均衡の固定化から生じる。欠如が埋まらなければちょうどその分だけ、主体の側に過剰ないし過少の差異が生じることになるが、この差異こそが情念であり、これは主体が均衡を取り戻すとただちにキャンセルされ、「欲求を超過」するような過剰とはならない⁽⁴⁷⁾。しかし他方、不在のものの形象、表象が生じる時、情念は厄介な存在となる。自己充足した現前だけの世界が失われ、不在(過去ないし未来のそれ)が侵入してくるからである。現前の完全性がこのように失われ、人間が「自然状態」におけるような同一性構造を回復できなくなると、不在はイマージュとして自立し、当の主体の力だけではどうにもならないもののように意識されるに至る。すなわち強い意味での「情念」が生じる。この意味で「情念」は常に非自然であり、欲求に対する過剰であろう。そこで「自然状態」からは、あらゆる「見えないもの」としての不在が排除される。そこには、埋めようもない不在としての「死」の観念はない⁽⁴⁸⁾。そしてまた、農業と言語という二つの「技術」が不可能となる。なぜなら前者の成立のためには土地の所有関係という目に見えない「不在」の関係が必要だからであり、後者にとっては、そもそも意思を伝達すべき不透明な内面を持つ「他者」がいなくてはならないからである。世

界と他者が差異化され個別化されない限り、あらゆる技術は不可能となる。そこでは差異の無化と関係の不在が「自然状態」の「歴史」への運動を押し止めているのである。そこでこの「自然状態」の記述を、方法としての「現前」と考えることができるだろう。そこでは「超越」に属する事柄が一切カッコに括られている。この方法としての「現前」によって「自然状態」の主体がすでに構造化され、人間としての「力」を発揮していることで、環境の変化(『言語起源論』のいう有名な「地軸」を傾けた「ちょっとした動き」⁽⁴⁷⁾)さえあれば、欲求と情念の相互媒介によって、次々と新しい欲求(この点については後述)が再生産され、歴史が可能となるばかりか、その進展の凄まじいまでの速さが生じるのである。だからこそ「すべての国民の精神の進歩」が、「彼らが従わせられた欲求に、そしてその結果として彼らにこれらの欲求を充足させるように導いた情念に、正確に正比例した」のを示すのは「容易なこと」とさえ断言されるのであろう⁽⁴⁸⁾。

ところがこのようなルソーのテキストの組織原理が余りにも微妙であるためか、ルソー自身も、自分がどの平面に身を据えて語っているのかしばしば見極めそこない、彼のテキストに奇妙な動きを生み出しているように思われる。言語の起源の考察の後に、ルソーが、暗にディドロらの問題設定を批判して、社会の起源に「相互の欲求」を考えることはできず、自然的な社会・社交性はありえないと議論する箇所⁽⁴⁹⁾がその例だろう。

ともかく、人間をその相互の欲求によって接近させようとか、彼らに言葉の使用を容易にしてやろうとかの配慮を、自然がほとんど行なわなかったということから考えると、この起源の問題に、自然がいかに寄与するところが少なかったかを知ることができようというものだ。実際、このような原始状態において、猿や狼がその同類を必要とする度合いよりも、人間が他の人間を必要とする度合いの方が強いなどということに、何か根拠を想像することは不可能である。また、仮にそういう必要を仮定するとしても、今度は他人を誘って、お互いにこの必要に応じた諸々の条件を設定してみようかという気持ちに人がならねばならない。ところがそのための動機は、どうにも思い付きようがないのである⁽⁵⁰⁾。

欲求=必要の語は原文で三度繰り返され強調されている。まず物理自然の連関の次元で、人間に他者関係(ここでは言語による意思疎通)を生じさせる必然性が否定され、ついで「猿や狼」の次元でも、他者との共同は必然でないと思われる。その理由は、自己と他者の間に「とりきめ」のやりとりを可能とする動機がないからであり、他者の行動を対象化する動機が自然人にはないからである。ここでは「理性」は機能しないが、「理性」が否定されているのではなく、「理性」の普遍性が否定されているのであり、それが歴史的に相対化されているのである。だからこそ、この箇所のルソーの叙

述は、そのまま「歴史」の平面に移行してしまわざるをえない。実際に、ルソーが続けて、社会状態の人間に比較して自然状態の人間は決して「悲惨」ではないと主張する時、彼が念頭に置いているのは、かつて実在し、どこかに実在しているやもしれない「現実の」自然状態であって、方法的な現前によって組織されていた「自然状態」ではないのである。

まったく逆に、野生の人が、知の光に眩惑され、情念に苛まれ、自分のと違う身分境遇について推論をめぐらしたとすれば、これほど惨めなものはないであろう。彼が潜在的にもっていた能力は、いずれも実際に使用する機会があって初めて、発展していくようなものであり、これはまさに神の摂理だった。これら能力が、余計なものとならぬように、またそれが働き出す時期が早すぎも、遅すぎもせず、そして欲求にとって無用となることもないよう定められていたわけである。野生の人は、自然状態で生きるために必要だった全てを、ただ本能の内に持つのみであったのであり、社会の中で暮らしている今必要となっているものは、彼の形成された理性の外にはない⁽⁶¹⁾。

ここでも、「情念」は、不在の状態の想像と結び付き、自分の固有性から離れることを意味している。身体と世界とが表象抜きに関係する「欲求」の次元に対して、情念は「無用」であり、「遅すぎ」たり「早すぎ」たりするズレであり、そして「余計なもの」という超過である。つまり、情念は言葉と物のまさに間^間(l'entre-deux)に成立するのである。だが、引用文の最後の自然状態と社会状態の対立は、半過去と現在との時制の対比で示されるような対立にすぎず、いずれも同じ「歴史」の等質な平面上に位置しているわけである。自然人に「本能」があったといわれているが、ここでルソーがこの「本能」という言葉に託しているのは、むしろ潜在性の観念であったといえよう。

ともかくも「現前」の方法化によって獲得された「自然状態」の観念は、ディドロの発見した身体的欲求と「幻想的」欲求の区別を、さらに尖鋭化するといえよう。無差異の現前を維持する構造としての自然に、本来的な「欲求」は完全に一致しているのである。この一致が失われ、差異が無限に生じてくる時、偏差・過剰としての情念の問題が現れることになる。そこで「個体」を現れさせる本当の力として完全に把握された「情念」が、社会と個人の関係として問われなければならない。

3) 自己愛と憐れみの情

個人が成立することは、ただちに同じ権利を持つ複数の「自己」が相互にどのような関係に入るのかという問いを引き起こす。この問題は、『不平等論』に付された注 XV⁽⁶²⁾や『クリストフ・ボーモンへの書簡』⁽⁶³⁾などで「情念」と呼ばれている「自己愛」

の概念を一方の中心として展開されるといえよう。この概念は、『不平等論』の本文においては「自己保存の欲望」ないし「自己の幸福に対する熱情⁶⁴⁾」とされ、「憐れみの情」の対をなす情念として現れてくる。ここで「欲望(désir)」さらに「熱情(ardeur)」とも言われる「自己保存」の情念は、自己統御が何らかの理由で喪失されたということではなく、むしろ個体が世界の循環から隔たる存在であるだけで、すでに一種の過剰として現れるということであろう。つまり自然人は本能の欠如によって「自然的には」果たせないはずの、自然連関への完全な一致を自ら代償して実現していたわけだが、この「無差異」となっている者として、またその限りでこの人間も自己を実現していると、ルソーは考えているのである。この「自己意識」の側面にアクセントを置くなら、「自己愛」は、ディドロにおける「個人」を生み出すエネルギーとしての情念と形式的には同じと考えることができよう。そしてこの個体化の原理が「情念」と呼ばれるのは、この無と見える「自己」が他者存在を何としても排除しようとする妥協なきものだからである。この多数の自己が「戦争状態」に陥らないのは、自然人の離散生活という想定に基づくことを想起する必要があるだろう。それ故にこの「自己愛」の排他性は、このままでは「社会」そのものを不可能としてしまうのである。従って「社会」の疑うことのできない現存を説明するために、実践的な要請(postulat)として必要になるのが、自己中心化原理に反作用として働き、平衡を回復させるような何らかの力である。周知のように、ルソーの場合この力は「理性」ではなく、「憐れみの情」と呼ばれる。

もし自然が人間に理性の支柱として憐れみの情を与えなかったとしたら、人間はそのすべての徳性をもってしても、怪物にすぎなかったであろう(...)理性によって徳を獲得することはソクラテスやそれと同質の人々に属するかもしれないけれども、もし人類の保存が人類を構成する人々の推理にのみ依存していたとすれば、とうの昔に人類はいなくなってしまうだろう⁶⁵⁾。

しかるに人類は現存する。従って「他人にしてもらいたいと思うように他人にもせよ⁶⁶⁾」という「合理的正義の格律」とは異なる規律が確実にあるはずである。

だから、憐れみの情が自然的感情の一つであることは確実であり、この情は、各個人における自己自身への愛を抑制することによって、種全体の相互の保存に寄与するのである。われわれが苦しんでいる人々を見て、彼らを何の反省もなく救助に行くのは、まさにこの憐れみの情ゆえである⁶⁷⁾。

この憐れみの情を説明するルソーの論理は屈折しており、『不平等起源論』の内部ですでに思考の動揺があるといえよう⁶⁸⁾。しかし『不平等論』全体からは、次のような解釈

を導くことができるだろう。すなわち、自己愛という個人/自己/反省という個体を導出する差異化の系列の対概念として、われわれ/自然/種という全体性の系列を規定する憐れみの情が導入されており、この二つの「情念」は全体構造に共属する二つの契機として把握されている、と。すなわち「自然状態」の完全な構造に共属する「他者」同士は、この構造に属するということそのみを「自己」の内容としており、それ故にこの「他者」たちは皆、お互いに直接的に(「何の反省もなく」)接続しているのである。だからこそ「できる限り他者の苦しみを軽減することで汝の幸福を築け」という「完全性は劣るが、より有用な⁶⁹⁾」格律が成立しうるのであろう。「理性」の推論は、完全性が成立する「計算」の論理空間に移行しているからこそ「完全」であり、ここでは「個性」や身体の個別性格は完全に捨象されることが可能となる。しかし「憐れみ」の格律においては、そもそも苦しんでいる他人は、その個別の身体において苦しみより他なく、ここでは個別性を捨象したり解消したりすることは不可能なのである。ルソーが表現したかった「憐れみ」とはこうして二重に縛られている奇妙な概念となる。ルソーの提示する各主体の構造をそのまま受け取るなら、充溢する全体の「そこ」(=他者)に苦しみという負が生じ、この過少を補うことがそのまま「ここ」(=自己)の幸福を増加させる、とでも表現する他なくなるであろう。しかも、このような憐れみの情は、自然状態に限定されていない。引用文の最後に突如として「われわれ」が現れるように、現在の他者関係の根底にもこのような奇妙な構造がやはり存在し、「我」と「汝」に個体化した現在の言語・社会関係とは、その根底にある「そこ」と「ここ」の場の分岐であり、歴史的な疎外と表象されていることになるのである⁶⁹⁾。

こうして『不平等論』第一部が繰り返し使用する論理は、方法的に指定される「現前」という全体構造(過去・未来あるいは自己・他者の同一化)が、あらゆる差異を差異としたまま無意味化するというものであるといえよう。全てを破壊しかねない情念を生む「性愛」もまた、この構造の変奏の一つに過ぎないのである。実際、「その選ばれた対象のためより大きな度合いのエネルギーをその欲望に注ぐ⁶⁹⁾」ことがなければ、性の欲動も情念とはならないとルソーは断言し、自然人の性的欲動は、「物理自然のものだけに限られ」「たいして残酷でなく」「欲求が満たされれば、欲望は完全に消えうせる」とする⁶⁹⁾。性的な欲動をこうして無害化する企ては、ルソー自身の「抑圧」の徴候としてのその意味とはまた別に、ルソーの理論体系を支える論理を顕わに示している。ルソーの「自然」——『不平等論』の「序文」がいうところの「流砂の堆積」に対立する「不動の基盤⁶⁹⁾」——においては、不在は現前に侵入しえず、そこには過去も未来もない。同一性に貫かれた構造に共属する限り、自己と他者の差異から発生する人間的な時間もありえないからである。時間の発生が止められるとは、完全な共同体の中では完全な孤独が保証されるということであろう。そしてまさにこの逆説的な孤独によって、自然の生む差異・不平等という「偶然」は、実在しながら無意味とされるのである。

しかし、たとえ自然が恩恵の施しの分配にあたって、言われるほどの選り好みをしているのだとしても、ほとんどいかなる種類の関係をも許さないような事物の状態にありながら、どんなに有利に扱われたところで、人はいったいどういう利益を、他人に害を与えてまで引き出すことができるだろうか。愛のまったくないところで美が何の役にたつというのか⁶⁴。

この「自然状態」における関係性の唯名論的ともいえる不在と、そこから必然化する「愛」の不成立という発想こそ、ルソーの体系が突きつける重大な挑戦であろう。そして、こここそ恐らく全体主義と個体主義の極端な一致を特徴とするルソー思想の生誕の場所であり、同時にその「限界」を示す境界でもあったのではないだろうか？ルソーの企ての重大さは、可能な全ての社会が「自然」に絶対に根拠を持ち得ないことの発見を中心としているのである。それ故に、自然的社会・社交性はおろか各個体に共通な欲求を共同して実現するという理性図式さえも消去可能となり、また社会の根拠そのものを自然とは別の場所に設定するというルソーの企てが可能となるのである。つまり社会はどこまでも社会的であるのであり、それは例えば言葉の持つ表象やイメージがその「本物」「オリジナル」と出会うことが不可能であると考えのと同じ構造を持っているといえよう。だからこそ社会を新しい基盤の上に、完全に書き直すことが可能であると確信するルソーは、発展した理性が自然を窒息させてしまう最後の時に「理性は別の根拠の上に再建されざるを得なくなる⁶⁵」と、『不平等論』「序文」で断言するのである。しかしこの「別の根拠」とはいったい何か？そして再建される「理性」とはいったい何なのか？『不平等論』第二部とその後即して、ルソー情念論の最終的な方向を見極めることが必要となろう。

四、『不平等起源論』第二部以降：情念の個性性と欲求の幻想性

『不平等起源論』第二部の言語成立に至るまでの記述は、すでに見たディドロの『ブロード弁論統編』の社会起源論の記述と対応している。しかし両者の違いもまた微妙だが重大である。自然的差異も「理性」との関係においてのみ思考可能だとするディドロに対して、ルソーは、確かに言語と文化の次元においてのみ差異は有意味となるが、さらにそれ以前の無意味な「自然」はいかにして思考できるのかと問いかけているといってもよいだろう。この問いかけからルソーは、社会編成の進展のなかで登場する「新しい欲求」の着想を提示するに至るのである⁶⁶。

1)新しい欲求

共同体の安定により、周囲の環境に対する各個人の負担は軽減される。しかし人々

はまだ「極めて限られた欲求」しか持たないから、この軽減は、社会の側の過剰を生産する。その具体化が「余暇」であり、「生活の便」の発案である。ところが、これら「いくつもの種類の生活の便」は、それを所有することよりも、それを失うことの方を苦痛とし、「第一部」ですべてと排除されてきた不在の現前としての「本物の欲求・必要⁶⁹⁾」が生じる。ルソーに先行する社会起源論は、皆この段階を「起源」としていた。そして不在の制御は、「言語」の分節化を要請する。不在のものの代わりに求める時に、人は言葉の端緒を掴みそれをたぐり寄せるからだ。言語使用は、こうして「すべてがその顔を変える⁶⁹⁾」ほどの変化をもたらす。人々は、森から出て定住を開始し、「群れ」は拡大し、家族同士が結合する。そして「情念」がついに人々を引き裂くのである。

知らず知らずのうちに、人は、優れた点や美しさという観念を獲得し、それらが選り好みという感情を生み出す。お互いに顔を合わせる結果、また会わずにはもういられなくなる。優しく甘美な感情が魂の中に入り込み、これがほんの些細な反対に出会えば、手のつけられぬ狂熱になってしまうことになる。嫉妬は愛とともに生まれる。不和の女神は勝ち誇り、情念の中で最も甘美なものが、人間の血の生贄を受け取るのだ⁶⁹⁾。

愛する対象の不在こそが、「甘美な」亀裂を心に生じさせる。この裂け目は拡大し、「ほんの些細な」障害によって隔てられることにも耐えられず、所有する者への憎悪と変わる。祝祭の供儀の血が浄化するのとは、この他者の欲望への欲望であることが、ここでも語られていよう。この二重の不在が、社会状態を支配する「情念」の構造となる。

この段階で『不平等起源論』の特異な接合構造、その方法論を考えざるをえなくなる。第一部の論理が回り道を辿るのに較べて、第二部の時の流れはなぜこれほどまでに速さを増し、軽やかになるのか？第二部の冒頭は、決して第一部の自然状態の「要約」「反復」ではない。その関係は、たしかに構造と歴史、図式と適用、形式と内容などと名付けることも可能かもしれない。しかしいつでも問題は、その具体的な理解ということになろう。我々はすでに『不平等論』第一部で、そこに流れ始めようとする時間を、ルソーが「絶対的に」遅くし、主体としての人間の構造を描写しているのを見た。これに対して『不平等論』第二部は、第一部で提示された主体構造が、全面的に時間の流れる世界の中にどう運動するかを描写する。少なくともルソーのテキストにとって、「構造」の時間は押し止められているに過ぎず、「不在」なのではない。しかし恐らくそもそも時間と接続・接合しない「構造」なるものが一つの言語の迷いでしかないのは、空間の全くない「時間」を考えることができないのと同断であろうし、この空間と時間の迷宮を、ルソーのテキストは迷わずに歩んでいるのである。

このルソー解釈が正しいとすれば、「第二部」に「歴史」を免れ得たはずの均衡状態が再び生じるといわれることも、一貫して把握できることになるだろう。「始まったばかり

かりの社会⁷⁹⁾に、ルソーが変化の理由を見出さないのは、その社会の構成員相互に何の偏差も生まれず、それぞれが平行線の上を同じ速度で運動するからであろう。なぜなら「力」と現象するものは、この運動の乱れてしかないからである⁸⁰⁾。反復されているのは、この無差異として現象する「状態」の平衡、その実体としての整然とした運動の調和、「他」なるものの不在、そのような事物の配置の在り方である。

こうして、人々の我慢強さは以前ほどでなくなり、自然の憐れみの情もすでにいくらかの変質を被ってしまっているのだが、人間能力の発展のこの時期は、初源状態の無気力さと、我々の自尊心の弾けるような活発な活動状態とのちょうど真ん中に位置しており、必ずや最も幸福で、最も持続し得る時代だったに相違ない。この時代に思いをめぐらせればめぐらせるほど、ますます分かってくることは、この状態ほど大転変に無縁で、人間にとって最良のものであった状態は無く、そして、人間が、この状態から抜け出してしまったことは、共通の利益にとっては決して生じるべきでなかったはずの、何か運命的で不吉な偶然による以外ないはずだということでもある⁸¹⁾。

この力動的静止とも呼ぶべき平衡状態は、「偶然」によって崩れるが、それはそもそもこの「状態」の「平衡」が、「運命の偶然」によってもたらされたに過ぎないからだと考えるべきであろう。偶然のもたらしたものは、偶然が奪っていくのである。

しかしそれでもなおルソーのテキスト全体は、もう一つ先の次元を巡るという印象を否めない。この「次元」を語ることは極めて困難であり、その困難さはフロイトの「本源的シーン」⁸²⁾の「本源性」(ラプランシュ/ポンタリスのいう「シナリオ」としての「本源的ファンタズム」の後からの構成)と、現実の「時間」の流れとの関係を語る難しさと同じだろう。ルソーはこの難しさを何とか手持ちの道具で語ろうとしており、『不平等論』・『言語起源論』そして『エミール』の三つの作品で、あらゆるものは時間の中に現れるがしかしその現れの「外部」と、時間を免れるようにみえる「内部」はどうかかわるのかという問いの周囲を、常に旋回しているのだろう。この時間化できないかに見える「内部」は、『不平等論』第一部の言語論で「純粋に知的な存在」と呼ばれており、この「一般観念」が個別の命名行為からは発生しえないという議論が展開されていた。この問題は感覚論の限界に関わり、絶対に感覚できない「三角形そのもの」などの「一般観念」と感覚はどう関係するのかという問いであった。コンディヤックの展開する議論は、抽象観念が一種の「痕跡の痕跡」であったというものだが、しかし感覚論の前提からこの問題は明瞭に意識されえないし、実際にその議論は極めて錯綜している⁸³⁾。そしてこの問題こそが、現代の最先端といわれるルソー読解の試みにおいてもなお語り尽くされぬ「差異」の概念に関わるのである⁸⁴⁾。

ここでは『不平等論』の想定する「起源」という観念に絞って、「三角形そのもの」

の議論の意味がとらえられるならば十分であろう。「木」を表象する時に、我々は「木そのもの」をも反復しているし、あらゆる「三角形」を紙に描く時に、我々は現に「三角形そのもの」を反復し実現しているし、そうせざるを得ない。この「存在」と「純粹に知的な存在」の紙の裏表のような不即不離の関係(ないし隣接)が、「起源」の反復・回帰の意味を我々に「直観」させるという意味で、ルソーはいわゆる「形而上学」を「使用」しているといえよう。だから「三角形そのもの」という議論の全体は、『不平等論』の中心的な隠喩となり、またこの作品を他の作品に接続する一種の「臍」(フロイトが語った夢解釈の不能点)のごとき脱出口をも構成していると、我々は考える。この隠喩が読者に「起源」とは何かを教えるのは、ちょうど偉大な芸術が、例えば右手でも左手でもない「手そのもの」という表象不可能なものを我々に教える(遠ざけつつ)のに似てもいよう。こう考えることで初めて、「もはや實在(exister)せず、恐らくは實在したことがなく、多分これからも實在しそうにもない」といわれる「自然状態」が、本来的な「起源」たりえる可能性を持つことになるのではないだろうか⁹⁰。少なくともルソーが明瞭に理解していたのは、「これはAである」という構文(指差すという身振りも含む)を使用して事物に名前をつけるという行為が、言語の起源となることは論理的に不可能だということであり、このようにして自己と他者に共に妥当する「本来的な名」が契約・制定されることは、考えることができないということである。もちろんこの奇妙な構造を語り出すやいなや、ルソーをもまた「形而上学」の迷宮に入らざるを得なかったのではあるが、それでも彼の語ろうとした内容の重大性は、いささかも減じることがないということも、強調しておく必要があるであろう。

こうして言語もまた、その差異の根拠を「自然」には持てなくなる。言い換えれば「オリジナル」はどこにも見付けることができないのである。だが「オリジナル」と比べることのできない「コピー」は、すでに「オリジナル」ではないのか?言語の登場によって、すべてはコピーとなり、その意味ですべては「オリジナル」ともなるが、「広大な森は、人間の汗で灌漑すべき微笑む耕地に変わり、そしてこの耕地には、じきに奴隷と悲惨とが、芽をふき、収穫と共に成長していくのが見られることとなったのである⁹¹」といわれるように、世界の景観は、その意味を次々と変更され、「新しい事物の秩序⁹²」すなわちすべてを急激に変貌させる技術の時代が開幕する。この時代は、自然を対象化しなければ「欲求」の充足が不可能となる時代であり、これをルソーは、「全自然への従属」状態と表現している。

他方の側から見ると、人間はかつて自由で何者にも依存することがなかったのに、無数の新しい欲求のために、いまやこうして全自然にいわば従属し、しかもとりわけ同胞に従属することとなる。人間はある意味でこの同胞の奴隷となり、しかも同胞の主人となった人もやはり奴隷なのだ。つまり、豊かであっても、人は同胞の奉仕を必要とし、また貧しければ、人は他人の援助を必要とし、この中間程

度の者も、他人なしでやっていけなくなっているということである⁶⁷⁾。

自然と人間の間には「従属」と「支配」という「力」が生じ、差異を含む関係に移行する。つまり「新しい欲求」とは、仮象ではあるが、また同時にそれなしで現に営まれる生活・実存が不可能となるという「現実性」を備えている。これが「存在と仮象が全く異なった二つの事柄となる⁶⁸⁾」ことである。つまり二次的で派生的であったはずの仮象の次元こそが、ついに「自然的」でかつ「必然的」と表象されるという逆転が生じる。この新しい「秩序」は、存在と仮象(現れ)の対立という概念装置で説明されているが、その内容は、言語使用の定着によって人々の分裂・差異化が固定され、他人からの評価こそが「自己」の「本質」となるということであろう。比較の尺度が出現して、人は他者と共通の単位に還元され置き換えられる。そして理性の計算の平面は、全く「誤り」が生じ得ない「完全な」ものと表象される。この幻想性と厳密性という二重の意味でルソーのいう「新しい欲求」を「物象化」された欲求と呼ぶことも可能だろう。この物象化された欲求の充足が、人々の「狡猾」を呼び起こし、支配欲、野心、「真の欲求からというより他人を下に見たいということから生じる、他に比べてより大きい財産を手にしたというあの熱心⁶⁹⁾」など、一連の情念・激烈な欲望を生じさせる。そしてここで初めて、あの「戦争状態」相互破壊の熱狂が人類を襲うことになるのである。

もしここで細部に入るべきだとしたならば、同じ一つの社会に結合されることで、人々はお互いに比較を行う他なくなり、お互いに遂行し合っている不断の慣用の中に見出される差異を考慮する他なくなるやいなや、どのようにして各個人の間で、信用と権威の不平等が不可避的なものとなるかを説明するのは、容易であろう⁶²⁾。

ここで指示されている情念の「細部」の描写とその原因の究明こそ、これ以降のルソーの理論的文学的テーマとなる。個人が社会の中で他と違う存在となること、あるいはそうなるとする止み難い強い欲望を抱きながら、その欲望が目指す自我理想としての「個人」とは、実は自らを実現するどころか自分のコントロールさえも失い、外部の尺度の単位に還元されたものに過ぎない。これが、「精神」ならざるものに突き動かされるという伝統的情念概念と、表面上は全く一致するルソーの「情念」の内実といえよう。そして、自分に「固有な」ものを、ただ自己の外部にのみ見出だすことになるこの疎外が、要するに情念の支配の内容なのである。

ここでルソーの進路は、「革命による総合」「教育による総合」⁶³⁾へと二重化すると考えてよからう。一方に、自己を「絶対化」し、「自立した」個人を形成して全体と個人の衝突の基盤を奪うという道がある。また他方に、「新しい欲求」の次元で、物質的な

「自然」に比べれば派生的だがしかし「完全」な、非物質的「自然」としての「社会」を制定する企てがある。この「啓蒙」の二重のプロジェクトは、個体と全体の間を塞ぐ「障害」としての文化そのものを「透明」化し、両者を「和解」させることを目的とすることになるのである。

2) 病いによる治療

ディドロが『百科全書』項目「自然権」で形象化した「暴力的な推論家」は、『平等起源論』でルソーの提示した個体と情念の困難な問題を、別の角度から考察するという意味で、興味深いものである。この「推論家」は、社会の「法」に従うことのある利点・合理性を了解しながら、なお「激烈な情念に苛まれて」、自らの生命と引き替えに全人類の生命を自由にする権利を要求する。人類を道連れにいわば自爆しようというこの危険な唯一者の企てに、論理によって対抗する道は果たしてあるだろうか？この推論家がすでに自らの生命を「交換」の論理に従って対象化しており、彼はそうと気付かぬうちに生命をも合理的計算の「尺度」の表象空間に置いていると、ディドロは指摘し、しかるにこの交換は一對多の「不等価」であるために受け入れられないと結論する。

「私は生きたい」という人と、「私は死にたい」という人との権利は同じである。死にたいという人は、一つしか生命を持っていないが、それを廃棄することで、無限に多くの生命の支配者となってしまう。この交換は、ほとんど公平とはいえないだろう (...) ⁸⁶⁾。

ディドロにあっては理性の普遍性すなわち交換の尺度の普遍性が、相互破壊の限界を設定する。それでもこの「限界」は超出しうる相対的なものに過ぎないのではないかという疑念が生じる。侵犯することが不可能なものは「禁止」することもまた不可能である以上、禁止可能性は侵犯可能性となろう。だとすれば、この世界の破壊を禁止する「対話理性の合意」も、それが禁止として言表される限り、かの「推論家」はこれに反する「自由」を持つことにはならないか？そして世界を破壊する「自由」を否定することは、その他のすべての「自由」の制限につながり得るのではないか？ならば「自由」を「肯定する」とは、人間と社会の全てを破壊する「自由」をも「肯定する」ことであり、そして同時にこの底無しの不安から「人間」を確保するという困難な課題を引き受けることとなるのではないか？この「困難な自由」を背負った「近代」には、「禁止」に訴えない論理と倫理が必要となるのであろう。ディドロの答えはその一つの可能性として良く知られている。そのような「自由」はないし、そもそも人間に「自由」はないと、断言される ⁸⁵⁾。しかし「意志」が存在の平面に存立するなら、「自由」は

それと異なる平面に存立するとすでにロックは宣告し、「意志」の「自由」を問うことは無意味であると明示していた⁽⁶⁶⁾。ディドロは恐らくロックが警告していたこの罠に陥ったともいえよう。ではルソーはこの課題にどう対処したであろうか？

一言でいえば情念は、個体成立の根拠として自由を持つ主体の新しい形成を説く鍵となるのである。ルソーが『百科全書』の項目として執筆した「政治経済論」は、一般意志の成立に、構成員の主体形成という契機が不可欠であるとするが、そのため為政者は被統治者の「情念を破壊しようと欲してはならない」のであり、社会状態における情念の積極的な役割を展望しなければならないとされるのである。

これらすべてのことから情念を全く持たない人間が、確実にたいへん悪い市民であるということをおは喜んで認めよう。しかし人々に何も愛さないように教えることはできないとしても、人々に、しかじかのものを愛するように教えること、また形がくずれてしまったものよりむしろ本当に美しいものを愛するように教えること、これも不可能ではないと認めなければならないであろう⁽⁶⁷⁾。

「自然状態」の人間は、本能の欠如を補うことで自然の充溢した連鎖に一致していたが、社会状態という「新しい事物の秩序」に生きる人間は、真正の社会連関（「本当に美しいもの」）からの隔りを補償し補う力・エネルギーとして、情念という過剰を利用することになる。

もし、たとえば各人の個性を、国家政体との関連でのみ見るように人々の訓練を早くから始め、各人自身の実在を、国家の実在のいわば一部とのみ意識するように鍛練するならば、人々はついにはこのより大きい全体へといわば同一化するに至りえるであろうし、祖国の肢体の一つと自ら感じ、誰でも孤立した時には、自分自身に対してだけ持つような、あの精妙な感情でもって祖国を愛し、絶えることなく自分たちの魂をこの偉大な対象にまで上昇させ、そのようにして我々のあらゆる悪徳を生み出すあの危険きわまりない性向を、崇高な美德へと変換するに至りえるであろう⁽⁶⁸⁾。

情念を排除することは、個体の存立を否定するに等しい。それはそもそも不可能である。だから個体の孤立から生じる「危険」を、「崇高」へと文字通り昇華し「変換」することが目指されなければならないのである。すなわち普遍においてのみ個体が自らの真理を発見することによって、「自然状態」の否定であったはずの社会が再び「自然」と和解することができるのであろう。この事態が「祖国の肢体」との一致という比喩で示されているのは、「情念」の観念史の中心にあった心身合一（精神という普遍と身体という個別の直接的な一致）の問題が、社会的平面に移動されて「共通感覚」の問題へ

と発展していくことを証言するのである。

ところでルソーのこの発想は、彼の全ての作品を規定するばかりか、あらゆる「全体化」を目指す「理論」の一つの原型を提示するといつてもよいかもしれない。ルソー思想は「全体主義」であるという批難は、理由のないものでは決してないだろう。ただこのような批難の言葉は、しばしば批難する者自身に帰ってきてしまうのである。例えば、ルソーの原文の「国家・祖国」を「共和国の理想」やさらに「計画経済」「地球環境」「市場原理」等の概念に置換してみるなら、過剰を完全に排除したある連関へと、主体が意識的に参入し、しかも完全な技術によって主体の過剰は常に無意味化されるため、全体の平衡関係は維持される、という全体化の構文^{サンツクツ}でも呼べそうな文章が現れるだろう。そして意外にもこの隠れた構文がまだ機能していることに、現代の我々も気がつき驚く機会が皆無とはいえないのではなかろうか。これが恐らくスタロバンスキーの描き出した「病いの中の治癒」の構造であろう⁹⁹。ホプスが「恐怖」によって個体を法に従属させ、ディドロが「理性」によって個人の差異性を普遍へと帰属させたのに対して、ルソーは、情念を「別に」制定され書き上げられたシステムに向け変えるともいえるだろう。それは精神分析のいう「転移(transfert)」による治療空間構築の手法に似ているし、例えば『新エロイズ』の「生きた眼」たるヴォルマルの「治癒」の方法をただちに想起させるだろう。そして『社会契約論』(ジュネーヴ草稿)の段階では、ディドロのかのエゴイズムの怪物が想起され、この「治癒」の思想が次のように提示されるのである。

病いそのものから、それを癒す薬を引き出すように努めようではないか。新しい協働結社によって、もしできることなら、一般化している結社の欠陥を矯正しようではないか。願わくば我々のあの暴力的な対話者が、自分自身でこの企てを成功と判断できるように。完成された技術には、生まれたばかりの技術が生み出してしまった病いの治癒法があるのだと、彼に示そうではないか⁹⁹。

この治癒の思想の高みに至った時、「全体」と「個」との無媒な統一、対象と主観との無差別的合体として、『エミール』の中でサヴォワ助任司祭が歌いあげるあの「善への愛」としての「良心」の「生得性」が、ルソーの視野に入っていたことであろう。「転移」による治療は、全てを無根拠とする不安を克服できるかどうかを自らに問い続けるからである。そしてどこかに自然と繋がる無媒な「現前」を想定せざるを得ないと考えられるときに、デリダがつとに指摘したように、「良心」の「声」が中心的で「自然・本性的」な「意味」の根拠となり、人工的な社会契約の全てを支える要の石となるのである。しかしこの中心的な「意味」は果たして有効だったのか、とは少なくともルソーの体系の内部でも問われねばならない。『不平等論』の自然状態に、「愛」やあらゆる関係性が無化されていたことを我々はすでに見た。それでもルソーのいう「良

心」や「善への愛」は、何らかの内容を持ち得たのであろうか?むしろ「愛」は、ルソーにあってついに「不毛」どころか端的に「不在」だったのではないか?そしてそこにこそ彼の「理論」と「欲望」とが交錯し抗争する場所があるのであろう。人間が身体を介して世界の内へと存在する以上、運命として持たざるを得ない「欲求」と「情念」の問題は、ルソーにあってはこれらの隠された問いをめぐって『新エロイズ』・『エミール』あるいは自伝作品において反復されることになる。それ故にこの場所こそが、ルソー読解の重要な端緒の一つとならねばならないのである。

五、結論

ディドロによって提唱された、「個人」の自立を担う「エネルギー」としての「情念」の概念は、社会の起源を欲求に求める議論と交錯して、最初の人間の共同の可能性如何という難題に突き当たった。神による社会の制定を排除するディドロは、欲求の実現の段階では個人は成立せず、ある発展段階に至って初めて「情念」という差異化が生じるという欲求・情念の分離の論理を展開した。ここで、情念を持つ個人と社会との調停が展望しうることになる。そもそもの起源において、人間が連帯し共同して欲求を充足したのであるから、そこにはお互いの欠如を交換によって埋める「理性」の相互性が機能していたことになる。情念の発生による相互破壊の危機も、この初源から機能し続けている「理性」の活性化によって克服可能だとディドロは考えていた。同じ図式を使用しながら、ルソーはこのディドロと正面から衝突する。社会の起源に「交換」を可能とする尺度があると認めることは、まさにこの「交換」によって己の固有性を失い、他との比較による価値に基づいてのみ人格を「交換」する現在の社会を正統化し、物象化されたニセの社会性と戦争状態を永続化させ、個人間の不平等を「自然」なものとして弁護することになるからである。そこでルソーは、ディドロが分離した身体的欲求と幻想的文化的欲求の区別を徹底化し、前者の欲求のみによって成立する「自然状態」を構想した。これによって身体的欲求の次元では、人間は人間にとどまりつつ「全体」と直接的に合一できる可能性が確保される。幻想的な欲求によって情念が生まれ、個人と全体は抗争状態に陥るにしても、ここに再び「完全」なシステムが制定されるなら、個人と全体・自然が和解しうることになる。「本源的な社会・社会性」の否定は、こうして「無根拠」となった「社会」を書き直す可能性を開くのである。

この「自然状態」で示された人間主体の構造は、現実の自然(未開)状態ではもちろん、歴史のどの時点においても、すべての人間が必ず通過し、その経過を反復するものとしての「起源」である。ルソーの「起源」は従って単なる繰り返しではなく、たとえば人が三角形を描く際に必ず「三角形そのもの」との接続を「反復」し、あたかも声からアクセント(accent)を切り離すことができないのと同じように、「社会」に生き

る度に「反復」されるものという意味で「自然」が別の次元で把握されえることとなる。しかしルソー自身はこの「起源」を何か実在のレヴェル(「内面」への帰還)か、超越の次元(サヴォワ助任司祭のいう「良心」の「生得性」)のいずれかに単純化して語ってしまう。それでも「起源」は、すべての人間に確実に知られているが、忘却されている何かとして、ルソーに意識されていることにはかわりはない。それは「憐れみの情」をも一つの現れとするような「存在の感情」であり、それなくして「社会」としての他者関係が、個体の間に絶対に成立しえなかったような何ものかであろう。「社会」が、歪んだ形であれ実在する以上、この「感情」の実在はルソーにとって絶対の確実性を有するものだったのである。そしてこの「存在」の全体性・完全性を忘却から回帰させることは、身体という個性からの「解放」をもたらすとされるのである。新しい完全性が制定されるなら、我々はそれと自覚することなく、あたかも宇宙全体を自らに映し出す単子のように、すでに調和の中にある自分を見出すこととなろう。しかしこの無限の沈黙としての「存在」への没入、生と死との絶対的同一性としての「崇高」との接触感から、現存する歪んだ関係性・相互依存は果たして新しい「関係性」として蘇り、人々は新たに集うことが可能になるのだろうか？

これが、ルソーと現代の問題の接点ともいえるような地点である。ルソーの体系が志向する絶対の「関係性」が、実は自己と他者の出会わない「自然状態」という「可能なもの」が回帰することであり、誰にも依存せず自立し、他者の支配や言葉の侵入を免れるような「関係」が再現されることであるなら、幻想の関係の破壊の後に登場するのは、全くの無関係・無「縁」の世界であるといわねばなるまい。「文化」が自然に対する過剰であり、固有なものからの隔りを制度化する「病い」であることを『学問芸術論』が明確にし、『不平等起源論』は自己へと立ち帰るための「治療」の可能性を確保した。しかし自己と他者との差異、したがって情念の存立の基盤そのものが「無意味化」されることで、個体存在の還元不能な「他者性」そのものもまた抹消されたのではないか？ ちょうど『不平等論』の自然状態で、子供は各人別々の「言語」を喋るため、この「言語」では何物も遂行できないといわれているように。この「完全」と「全体」という発想が、そもそも他者を排除し、無化するのではないか？ 初期ディドロが「理性」によって無化した「自由」は、ルソーの思想体系の根底に据えられている。しかしルソーもまた「存在」の遠く深い次元に到達しながら、そこでついに「自由」や「他者」を無化してしまっただのではないか？ この次元で「他者」は「自己」とどう関係しうるのであるのか、あるいは「愛」と「性愛」はどう重なり、どう異なるのか？ さらにルソーの構想する社会に「労働」がいかなる意味を持つのか極めて曖昧であることも、この問題に関係するだろう。ルソー読解の課題が、精神と身体の間にある「情念」の最終的な問題とここで重なるのである。

*
**

ルソーは彼の「時代」の果てまで歩み続け、その歩みが終わったとは「現代」にあってもとても断言できないし、さらに彼の実存の歴史としての自伝ははまだ確実に歩み続けているであろう。「近代」を開始させた当人たちが、すでに「近代」と「現代」の境界にまで到達していたことを、ディドロやルソーの「現代性」「先駆性」と呼ぶことにはたしかに慎重でなくてはなるまい。それは現代の読者が自らの「立場性」を通じて過去に自分を読んでいる危険があるからというばかりでなく、全く逆に「歴史」とは実は「可能なるものの回帰」でもありうるからである。ここで回帰している「可能なるもの」とは、悩みと偶然の全てをなくすことを治療と考える時に、治療者自身が侵されてしまう別の病いのことである。『ナルシス』序文でルソー自身が発見していたように、何かを「締める」ためには他の何かを「緩め」なくてはならないだろうが、『不平等論』の根底にあるこの弁証法を、ルソーは最後のところで手離したのではないか？そして真理が「誰にも同じに」現れるという誤解にルソーが陥ったのは、「見る」ことが含意する「見ない」こと、覆いを剥ぐことが遂行する覆いを掛けることを、それぞれ切り離してしまい、「真理」の「見え」があらゆる個人にとって「固有」であるということをもまさに彼が覆ってしまった故ではなかったのか？ともかくも、あらゆる毒と薬を操るメディア(Médée)も、自分の情念だけは癒すことができず苦しんでいたように、「病による治療」とはこの二重の二重性を眩暈なく語れるときにのみ初めて意味を持つのであろう。そしてそこにこそ、ルソーの自伝テキストがファナティズムの自己治療としての意味を獲得し、またそこにこそディドロが回帰する場所があるだろう。そしてそこでは物質と人間の生の関係そのものを問う情念の問題は、存在と社会の関係という新しい次元において、近代とその文学における「個人」の命運を問うことになるであろう。

注

- (1) Voir, J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, 1962, Slatkine reprints, 1982, pp. 341-404.
- (2) ロック以降18世紀の「心理学」の歴史については、G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la conscience occidentale*, t. VI, 1973, ch. Iを見られたい。
- (3) ディドロ・ダランベールの『百科全書』第12巻の「情念」の見出しに総括される諸項目を参照されたい。狂気・情念の身体への影響という観点から『百科全書』を研究したものに A. DELORMES, "Figure de la folie au XVIIIe siècle", in *Histoire littéraire de la France*, éd. Sociale, 1976, pp. 149-187, がある。骨相学の哲学的な展開としてはヘーゲル『精神現象学』「理性」の頭蓋論が想起されよう。

また情念と美学の関係は、ディドロの絵画論の随所に *physionomie* 研究として現れ、これは19世紀仏文学の身体描写の問題と無関係ではない。

- (4) 例えば HELVETIUS, *De l'Esprit*, 1758, éd. Corpus des œuvres philosophiques en langue française, p. 27sq.には、自分の見ているものを信じないという「否認」の現象が、「情念」の概念によって説明される興味深い例がある。
- (5) 18世紀の「エネルギー」概念については、極めて重要な研究である M.DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, 1988, を参照。
- (6) 仏語圏での近年の試みとしては、M.MAYER, *Le philosophe et les passions*, 1991, があり、その第四章は近代の情念と「個人性」の登場を扱っている。
- (7) DPV.I, 309. (ディドロの著作は、Dieckmann-Proust-Varloot編集の『全集』から引き、これをDPV.と略記し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。)
- (8) DPV.I, 373-374.
- (9) DPV.I, 373.
- (10) DPV.I, 420.
- (11) *Ibid.*
- (12) DPV.I, 423.
- (13) DPV.I, 424.
- (14) DPV.I, 424-425.
- (15) DPV.II, 17.
- (16) DPV.II, 18.
- (17) *Ibid.*
- (18) *Ibid.*
- (19) 例えば第六節 (DPV.II, 19.) 参照。
- (20) 『学問芸術論』へのディドロの影響は、『哲学的パンセ』からの引用 (PL.III, 24. ルソーの著作は、ブレイヤッド版『全集』から引き、これをPL.と略記し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。ただし『言語起源論』についてはスタロバンスキー版 *Essai sur l'origine des langues*, 1990 から引用し、これをEOSと略記して頁数をアラビア数字で示す) のような顕在的なものばかりではない。ルソーが引用する『ソクラテスの弁明』のテキストは、ディドロがヴァンセンヌ幽閉時に翻訳したものを自由に利用したものである (R. TROUSSON の指摘を参照。DPV.IV, 239.)。またペトロニウスへの暗示といわれる「良き趣味の審判者」 (PL.III, 10) 云々のルソーの記述は、シャフツベリー翻訳へのディドロの注記のいくつかに照応している (特にDPV.I. 340. の注を見よ)。
- (21) ルソーは、『学問芸術論』の随所でホブズを参照している。例えば、社会の起源を「身体的欲求」 (PL.III.6) によるものとし、「社会」と「動物の群」を同一視し (*libd.*8)、すぐに続けて、この社会の成員は死ぬ時に至って初めて本音を明

かすし、「より強力な動機が、彼等の方向を変えないならば、全員が同じ事をすることになるだろう」と述べて、「死の恐怖」による社会契約の成立という哲学を暗示している。ルソーによるホブスの「受容」の問題は、R.DERATHE, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, 1950, rééd. 1992.. の巨匠的論述を見られたい。また『百科全書』の項目「ホブス主義」でディドロがルソーの『学問芸術論』を特に想起しつつ、ルソーとホブスという両極端が一致すると批判しているのは、いわゆる「誤解」以上の重要性がある (Voir, DPV. VII, 406-407)。この点は、ホブス/ルソー問題の、米国での研究のめざましい発展と絡めて、別に論じたい。

- (22) 前注参照。『学問芸術論』の結論 (PL.III, 30) は、内面への回帰による「情念の沈黙」を訴えている。
- (23) DPV.VI, 178. このような快・不快を対象の現前・不在と結びつける欲求・欲望論は、ロック『人間知性論』の次の定義を想起させる。「現在もっていれば心地よさの観念をもたらすなにかの事物(もの)が現にないところから人間が自分自身のうちに見いだす落ちつかなさは、私たちの欲望と呼ぶものである」(『人間知性論』2-20-6. 大槻春彦教授訳. 岩波文庫第二分冊 p. 121 より強調原著者.)。ロックは欲望 (*desire*) を考察して、『人知論』初版ではより大きい快の現前を選ぶ心的作用としていたが、第二版以降では第2巻第21章の欲望論を大幅に修正し、欲望を発動するのはむしろ「対象の不在」の「現前」としての「落ちつきなさ (コスト仏訳は *inquietude*)」であるという論を立てた。ディドロは『百科全書』の項目「ロック」でブルッカーなどに依拠せずにロックの思想をまとめている (cf. J. PROUST, *Op.cit.*, p. 552) が、この項目で彼は「快」という言葉に何ら感覚の現前がともなわないことに注意を促している。
- (24) 『法の精神』I-1-2参照. この「自然法について」の中でモンテスキューが想像している原始自然人の出会いでは、彼らは互いの恐怖により逃げ出すことになっている。自然人が相互に抱くこの恐怖は、ホブス(『市民論』第一章)や、ルソー(『言語起源論』第三章)に共通である。また社会・国家の起源に「欲求」を置く議論は、遠くプラトン『国家』第二巻 369Bにまで遡ることができるだろう。
- (25) DPV.VI, 179.
- (26) J. PROUST, *Op.cit.*, pp. 360-361.
- (27) DPV.IV, 343-347.
- (28) DPV.IV, 348.
- (29) *Ibid.*
- (30) *Ibid.*
- (31) DPV.IV, 349.

- (32) DPV.IV, 343-344. このブラード神父のテキストは、J.-S. SPINKとJ. VAR-
LOOTが注記しているように(DPV.IV, 374.)、D'ALEMBERT, *Encyclopédie :
Discours préliminaire*, ed. GF. 80-81.のホッブスの影響が強く現れる箇所と一致
している。
- (33) PL.II, 968.
- (34) 例えばPL.III, 43.を見られたい。啓蒙期の唯物論思想に果たした「気象論」の
重大な思想史的意義については、G. BENREKASSA, *La politique et sa mémoire*,
1983, ch.IV (iii), pp.227sq. 参照。
- (35) PL.III, 123.
- (36) PL.III, 138.
- (37) PL.III, 135.
- (38) PL.III, 142. ここで問題なのは、完成能力の「潜在性」という概念の理解であ
る。例えば電源を切ったテレビの画面には、我々の感覚の受容の閾値を越える
画像はない。だが現代の我々には物理学の知識がある以上、この「消えた」画
面も究極的には「波動」の一つの状態ではないことを「理解」するだけなら、
神秘思想家や哲学者となる必要は幸いにもない。テレビに電源を入れるとは、
何かの「力」が注入されることではなく、ある状態が別の状態に変化したに過
ぎないからである。この問題は、デュナミス/エルゴン/エネルゲイアという各
概念の区別に関わり、これは18世紀にあってもライプニッツ・ヴォルフ哲学に
よって極めて切実な問題となっていた(Cf. M.DELON, *Op.cit.*, pp. 105-130.)。
- (39) 例えば、「完成能力」はすでに機能しているというR-D.MASTERSの主張に対
して、V.GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, 1983, p.293. は、「それは何も
新たに付け加えない」とし、無は無であるという強引ともいえる反論を行って
いる。
- (40) PL.III, 142-143.
- (41) ここで「補い」(suppléance)という問題を鮮明にしたJ.DERRIDA, *De la*
Grammatologie, 1967, の議論の立場(態勢)は、原則的には支持されるべきだろ
う。「人工物による補い」という歴史的用語法の注意(EOL, 232.のスタロバンス
キーの注)を考慮しつつも、デリダの「代補」の概念は、また別次元の「歴史」
に属するものとして、この決定的な箇所において適用されるべきであろう。
- (42) PL.III, 135.
- (43) PL.III, 143.情念と悟性の相互発展というテーマすでにロックの『人知論』第二
巻第二第六章六節の欲望論の第二版以降の加筆箇所に見られる。ここでは欲望が、
「人間の勤勉と行動」の発展の「唯一でないにせよ、主要な拍車」(大槻訳第二
分冊 p.121)であると述べられている。この「勤勉と活動」は、コストの仏訳
(réed.Vrin, 1983, p.177)では、「l'industrie & l'activité des Hommes」となっている。

コストは、この部分こそ『人知論』全体の「最も重要にして最も微妙な」箇所であると脚注している。

- (44) PL.III, 143.
- (45) 「情念」が「欲求」との過剰・過少の均衡の過程(jeu)であることは、『エミール』第三巻の冒頭に明確に記されている(PL.IV, 426)。
- (46) PL.III, 143.
- (47) EOL, 99. バシュコ(バチェーコ)は、ルソーの自然状態が、歴史を開始しないように「構造化」されていると見抜き、ルソー研究に大きな転回をもたらした(B.BACZKO, *Rousseau, solitude et communauté*, tr.fr. 1974, pp. 88sq.)。この問題は、スタロバンスキーによって、同時代の「世界が若かった頃」の神話の中に見事に位置付けられている(EOS, 165-189)。
- (48) PL.III, 143. ルソーが随所で繰り返す「私には簡単だろう」という断言は、恐らく単なる修辞ではなく、もちろん「世界像」(ハイデッカー)の操作性に由来するが、さらにそれは一種病的で「余りに人間的な」全能感覚・無重力感覚とでも呼ぶべきものであろう。あるいはこれらの表現は、この感覚のもつ狂気へと誘う破壊力(実際に「語れること」との隔り)に対するルソーの無防備を示しているのかもしれない。
- (49) PL.III, 151. sq.
- (50) PL.III, 151.
- (51) PL.III, 152.
- (52) PL.III, 219.
- (53) PL.IV, 936.
- (54) PL.III, 154
- (55) PL.III, 156-157.
- (56) PL.III, 156.
- (57) *Ibid.*
- (58) 例えば、動物に埋葬の可能性を認め、「自然」に「死」の観念を導入している点などである(PL.III, 154)。ルソーのテキストにおける「死」の働き(l'oeuvrement)は、恐るべき深さを持つ問題となる。
- (59) PL.III, 156.
- (60) 「私(je)」が実はその根底において複数「われわれ」ないし不特定の「群れ」であるという、西欧言語の論理ではなかなか受け入れることの出来ない発話の「場」の論理(「群衆」として分析される自我、遂行論的に把握される言語的・非言語的ゲームの総体、ないし日本語が「主語の省略」といわれるもので日常的に顕在化している発話諸主体の共属構造)を、ルソーもまた余りに早い時期に語るろうとしていたといえよう。

- (61) PL.III, 158.
- (62) *Ibid.*
- (63) PL.III, 127.
- (64) PL.III, 161.
- (65) PL.III, 126.
- (66) 「新しい欲求」の意味は『不平等論』の重要な注 (IX.)でその枠組が提示されている (特に PL.III,203)。すでに J.DERRIDA, *Op.cit.* p.377 は『言語起源論』の文脈でも同一の論理を指摘している。
- (67) PL.III, 168.
- (68) PL.III, 169.
- (69) *Ibid.*
- (70) PL.III, 170.
- (71) ニーチェが、「力」への誤解を指弾してから (『道徳の系譜学』一の 13 節) 百年をへてもなお、この古い概念は曖昧に理解されることが多い。『対話・ルソー、ジャン=ジャックを裁く』の異文には、ユートピアの住人たちが「同一の線の上で運動し」、そこに偏差が生じないという発想が書かれている (PL.I.1619)。同じ『対話』には、他者関係を「引力」の比喩によって描く箇所がある (PL.I.805)。「力」という現象は世界の運動と表裏一体だということを、ルソーは恐らく実感しており、だからこそその「運動」を、『孤独な散歩者の夢想』『第五の散歩』以降の重要なテーマの一つとしているのである。湖面にたゆたう小舟は、見方によっては渦巻く宇宙の海に難破しつつある船とも描かれているのではないか。
- (72) PL.III, 171.
- (73) この比較を暗示したのは、G.BENREKASSA, *Op.cit.* p.93. である。
- (74) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, texte établi par Ch. PORSET, 1973, 特に「抽象」を問題にする 174 頁以下を見られたい。この抽象の問題と「主体の現前」の問いこそバークレーに発し、ディドロを悩ませ、カントに至る 18 世紀言語哲学の隠れた中心問題と思われる。
- (75) Cf. J.DERRIDA, *Op.cit.* pp. 393sq. またさらに発展した議論としては、P. DE MAN, *Allégories de la lecture*, tr.fr. 1989, pp. 178sq. を見られたい。
- (76) EOL, 68-69. この議論は『言語起源論』や『エミール』ファーヴル草稿の第三巻断片以降の「一般観念」と「共通感覚」の問題として再構成されねばならないだろう。J.DERRIDA, *Op.cit.*, p.381sq 以下のルソーの「音声中心主義」の議論は従って再検討の余地が多分にあると言わねばならない。この問題の難しさは、Cl. REICHLER, "Comparaison n'est pas raison: Paul de Man lecteur de Rousseau" in *La Nouvelle Revue Française*, février 1990, pp. 58-68. において、ド・マンの思想の明晰な要約が行われながら、ルソーの「メタフォール」をいわゆる「古典修辞

学」の枠内にとどめようとする頑強な「抵抗」が生じることにも現れている (Ibid. pp.65-66)。「アイデア」(シニフィエ)が後から現れること、また「比喩言語」の先行性の現象は、例えば現代の E. レヴィナスの意義論においても重要であると思われる (Voir, E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, 1972, pp. 17-64, surtout pp. 23-24.)。この点は言語の意味の存立をめぐるプラトン以来「現代」に至るまでの分岐点の一つであろう。ともかく「言語行為」と「社会行為」を截然と区別できるという考えに止まる限り、ルソーの残した言語の「起源」をめぐる様々なテキストは、いつまでも謎めいたものであるしかないだろう。

- (77) PL.III, 171.
- (78) PL.III, 174.
- (79) PL.III, 175.
- (80) PL.III, 174.
- (81) PL.III, 175.
- (82) PL.III, 188-189.「このようにして富者の横領奪取、貧者の徒党強奪、すべての者の歯止めの利がなくなった情念とが、自然により与えられた憐れみの情と、正義のまだ脆弱な声とを窒息させ、人間を貪欲、野心家、邪悪にしたのである。(…)生まれたばかりの社会はこうして恐るべき最悪の戦争状態にとって代わられたのである (PL, III, 176)」という記述もある。
- (83) J.STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, collection "TEL", 1971, pp.44-48.
- (84) DPV.VII,27
- (85) 有名な Landois 宛て書簡(1756年6月29日付)参照。
- (86) ロック、前掲大槻訳書、第二巻20章参照。
- (87) PL.III, 259.
- (88) PL.III, 259-260.
- (89) J.STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, 1989, pp.165-232.
- (90) PL.III, 288.