

MENTIS OCULI IPSAE DEMONSTRATIONES

jouissance et démonstration dans l'*Éthique* de Spinoza.

Osamu UENO

Faire parvenir à la jouissance absolue de soi par et dans un discours strictement démonstratif: telle est la décision manifeste mais paradoxale de l'*Éthique* de Spinoza. N'y a-t-il pas un lien secret qui se noue entre le sujet parlant impersonnel de la démonstration de l'*Éthique* et la jouissance ultime qu'elle promet? Là gît notre question. La dernière série de démonstrations de la Cinquième Partie fait convenir, d'une manière logique, le sujet anonyme *démontrant* et l'âme éternelle *démontrée*, et ainsi révèle-t-elle que si nous n'étions pas nous-mêmes cette âme éternelle, nous ne comprendrions aucune des démonstrations en cours. Mais, même dans cette convenance nécessaire et réelle, l'âme démontrée, idée exprimant en Dieu l'essence particulière "d'un tel ou tel corps", on ne la rencontre jamais en sa présence. Elle nous reste comme telle irréprésentable, partant indésignable sauf comme en creux, sous le nom de "*quelque chose*". La jouissance en question n'est rien d'autre que cette rencontre - sans représentation - d'un soi réel comme creux. Rencontre insolite d'un soi comme autre qui ne se dit jamais "moi", et qui ne se fait sentir qu'en tant que le sujet capturé dans son propre discours qu'est la démonstration "selon l'ordre géométrique". Ce contact avec l'intimité profonde, et toutefois à distance, voilà, sans doute, ce que signifierait le sentiment ou expérience que rapporte le scolie énigmatique de la proposition 23 de la Cinquième Partie: si "*nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels*", c'est de ce que "*les yeux de notre âme sont les démonstrations elles-mêmes*".

「精神の眼は論証そのもの」

スピノザ『エチカ』における享楽と論証

上野 修

【なぜ「幾何学的秩序による論証」なのか】

『エチカ』が「直観知」と呼ぶ第三種認識は、さまざまな議論を呼んできた。先立つ『短論文』でも、スピノザはこの種の認識にある特権的な役割を担わせている。「ものそのものの享楽」がそれである(KV,II,2, p.55)。「この種の認識は、ある他のものから導出されるのではなく、対象自身が知性に直接的に顕現することによって生じるもの」だというのである(ibid., II,22, pp.100)。だが直観知のこうした直接性は、そのあと『エチカ』が与えることになる定義と矛盾するように見える。その定義によれば、直観知と呼ばれるこの種の認識は「神の何らかの属性の形相的本質の十全な観念から事物の本質の十全な認識へと進む」とされるのだから(E2P40S2)。この困難を解釈者らが見逃すはずはない。じっさい、「進む(procedere)」という言葉がもし演繹のプロセスを意味するとしたら、またそうしたプロセスがもたらす普遍的なことがらしか導き出せないとしたら、「享楽の感情と論証の知的理解とを結びつけ一体化すること」がどうしてできようか⁽¹⁾。

しかしながら、論証に至高の享楽を結びつけるというこの一見ありそうもない要請を、まさに『エチカ』第五部定理二十三の備考は語っているのである。

「身体の本質を永遠の相のもとに表現するこの観念は、今言ったように、精神の本質に属する必然的に永遠なる一定の思惟様態である。しかしわれわれは、われわれが身体以前にすでに存在していたことを想起することはできない。というのは身体の中にそれについての痕跡は何も存しえないし、また永遠性は時間によって規定されえず、時間とは何の関係も有しえないからである。しかしそれにもかかわらず、われわれはわれわれの永遠であることを感じかつ経験する。なぜなら精神は、知性によって理解する事柄を、想起する事柄と同等に感じるからである。じっさい、ものを見、かつ

観察する精神の眼は証明そのものなのだから。」(E5P23S)

ここで賭けられているのは明らかに、享楽と論証のあいだの緊密な繋がりである。それはまた『エチカ』の第一ページ目からも歴然としている。そこには表題があって、「幾何学的秩序に従って論証された倫理学」と記されているのだから。論証か享楽か、ではなく、論証と享楽の両方を取ること。スピノザのこうした明白だが逆説的な立場決定こそ、われわれの関わろうとしている問題にはかならない。スピノザが第三種認識についてあまり明瞭なことを言っていないのは本当で、ある種の経験の内部でしか伝達できない何かを伝達しようとしているようにさえ見える。では何だか神秘的な、あるいは理性を超えた経験が問題になっているのだろうか。いや、そうではあるまい。「手を取るように」してわれわれを「このうえない至福」へ導くと『エチカ』が言うとき、貸し与えられるその手は諸々の論証以外の何ものでもないのである(E2I)。とすれば、「困難かつ稀」(E5P42S)と言われるその享楽の経験は、論証の過程そのものの中にこそ求めねばならぬのではなからうか。いいかえるなら、かかる経験とは、まさに論証という知られざる経験のことではないだろうか。問題はそこにある。そしてこの問いは、至高の享楽と論証を性急に対立させるようなあらゆる読解を揺るがすことになろう。

【論証の主体】

だれもが知るように、『エチカ』の言説の際立った特徴はその非人称性にある。じっさい論証という形をとる『エチカ』の言説は諸々の定義、公理、先行する諸定理から自らを導き出していくわけで、まるでひとりで展開するように見える。「論証がそれ自身に語りかけているのだ」とさえ人は言いたくなるだろう。だが正確に言って、論証の中でいったい誰が語っているのだろうか。こう言ってよければ、論証しつつある論証主体とは何者なのか。著者スピノザ？いやそうは言えない。われわれはユークリッド幾何学の論証を辿るさい、ユークリッドその人の再生された声を聞き取っているわけではあるまい。それと同様、われわれはスピノザの声を聞き取っているわけではない。たしかにそれはスピノザという名の人物によって書かれたテキストかもしれないが、著者自身がそう望んだように、論証の真理は著者のいかなる伝記的要素にも左右されてはならないのである⁽²⁾。それゆえ、『エチカ』の中で語っている論証の主体は誰でもありはしない。いやむしろ、それは何か人称的実質を欠いた、名もなき

主体のようなものなのだ⁽³⁾。これが『エチカ』の根源的な非人称性である。

このことをいっそうよく理解するために、まったく正反対のスタイルをもつテキストを引合に出すことができよう。デカルトの『省察』である。省察がいよいよ始まる段で、人が聞くのは一人称で語る声である。「すでに何年も前に、わたしはこう気づいていた…」⁽⁴⁾ S・ロマノフスキーの指摘するように、こうした一人称の「わたし」という人称代名詞は、時間枠を示す語とともに、ヤコブソンの言う「転換子」の機能を果たしている。「このテキストにおける語り手の臨在」を明らかにしているわけである。たとえば「『私は〜と考える』というような台詞は考える行為と同時であって、それというのもテキストと行為は『いま』生起しているからである」。そして、「わたし」とは「わたし」と自らを言うところの者でしかないとすれば、「もはや書き手があって読み手に語りかけているというのではなく、ただ一人の語る〈わたし〉があって、それが哲学を発見し、哲学を学びつつあることになる」⁽⁶⁾。おそらくこうした転換子という装置なしに、デカルトは彼の哲学の核心である「われ考える」を伝達することはできなかっただろう。

ひるがえって『エチカ』を見れば、その幾何学的秩序に欠けているのは、まさにこの一人称の「語る〈わたし〉」にほかならない。このことは、著者スピノザがもっぱら間欠的に、論証の糸の外部に位置する備考という形でしか一人称で介入しないという事実からも明白である。『エチカ』の言説は「わたし」といって語るどころか、いったい誰がその主体であるのか言明されないまま諸定理が述べられてゆく。そのためわれわれは、テキストの中で語っている者に同一化しようとしても、その手がかりをまったく与えられない。語る「わたし」の位置にわれわれを一挙に置き入れる『省察』のテキストとは反対に、われわれは自分がまったく非人称化された思考の中に捉らえ込まれ、ついには自身が「精神的自動機械」になってしまっているのを見出すのである。この事態を『短論文』は巧みに語っている。「事物についてあることを肯定もしくは否定するのはわれわれでなくて事物自身であり、この事物自身がわれわれの中で、自身に関しあることを肯定もしくは否定するのである」(KV, II, 16, p.83)。『エチカ』の中で語り、あるいは自ら語るのを聞いているのは、したがって〈他なるもの〉、自分のことを「わたし」と言う主体とはまったく別な、他者なのである。

以上を踏まえるなら、われわれは享楽に関する最初の設問にもう一つの問いを重ねあわせることができよう。すなわち、「わたし」と言うことの決してな

い、一個の問題としての〈論証の主体〉という問いである。『エチカ』の誰とも知れぬ未知の主体。そして『エチカ』が約束する比類なき享楽。これら両者の間には、あるいは何か秘められたきずなが存するのではあるまいか。問うべき問題は、まさにここにある。

【意識の生きられたものにとって他なるもの】

こういうわけで、いきなり自己原因、実体、属性、様態等々の定義から始め、そこから神、および人間を含めた神の産出物を演繹してゆくというあの『エチカ』の独特な語り口は、もはや叙述のための方便ではすまされない。それは一種異様なエクリチュールであって、およそ表象不可能なことがら、したがって意識の自己反省という道からはとうてい接近不可能なことがらを、もっぱら論証の力を頼りに考えさせようとするのである。奇妙な道だ。ひとは真理の中に置き入れられるのだが、その真理たるや、意識の生きられた経験からはまったくかけ離れたものなのである。論証によれば、人間精神を構成する第一のものは、神が現実存在する人間身体についてもつ観念である。そして、われわれが自分で知覚していると思っているものはみな、われわれ身体の観念に変状した限りにおける神がそれを知覚しているのだ、というのである。まあ、読んでみよう。

「われわれが『人間精神がこのことあるいはかのことを知覚する』と言うとき、それは、『神が無限である限りにおいてでなく、神が人間精神の本性によって説明される限りにおいて、あるいは神が人間精神の本質を構成する限りにおいて、神がこのあるいはかの観念をもつ』と言うのにほかならない。またわれわれが『神が人間精神の本性を構成する限りにおいてのみでなく、神が人間精神と同時に他のものの精神をも有する限りにおいて、神がこのあるいはかの観念をもつ』と言うときに、それは『人間精神がものを部分的にあるいは非十全に知覚する』と言う意味である」。(E2P11C)

われわれは無限知性を構成する諸観念のひとつである！ なんと奇怪な真理であろう。それに続く備考がこう警告するのも無理はない。「ここで読者は疑いもなく躓くであろう」。躓いて当然ではないか。論証は、われわれの生きられた経験にまったく対応しないことを語っているのだから。だが、なぜ対応しないのかというまさにその理由が、続く諸論証によって明らかにされるのであ

る。すなわち、精神はなるほど現実に存在する身体の観念ではあるが、その観念をもつわけではない。それをもっているのはわれわれではなく、「きわめて多くの他の観念に変状した限りにおける」神である(E2P19D)。だが他方、われわれの身体の観念にのみ変状した神、つまりわれわれの精神も、自らの身体の変状の観念を通じて知覚をもつことはできる。というのも、精神はそれ自身一個の観念として、身体変状の観念を帰結する前提諸観念の一部を占めている。そのため、結果のようにして変状の観念が含んでいるものを、精神は非十全ながら知覚しないわけにはいかないのである。それは、前提なきしにいきなり結論だけを見ているようなものだ(E2P28D)。要するに、神は人間身体の観念に自らを局所化することでこの観念を見失い、「前提なき結論」しか知覚しなくなる。そこに人間の主観性が生じるのである。それ自身にとって失われた真なる観念、これが人間精神であり、精神への現前とは前提の欠損した結論にはかならない。そしてこれが、「自己を意識している」ということの意味なのである(E3P9D)。

まさにこうしたことから、真理はその本性上、意識の生きられた現前にとって他なるものとして現れるのである。だから、論証がわれわれの知覚の射程を完全に逃れるようなことならについて語っているともし怪しむべきではない。こう考えると、あの躓きはむしろ、われわれのうちに〈他なるもの〉がいて、それが論証の展開のただ中で表象不可能なことがらを考えているということの確かなしるしなのである。

【認識の三種と享楽】

だからこそ、『エチカ』第二部が人間のもちうる認識の全種類を確定するさい、自己反省によって見出されるような精神の「諸能力」からそれを導き出すのではなく、無限知性の中で身体の観念が他の諸観念の間にどう位置しているか、というもっぱらトポロジカルな諸規定から導出する道が取られるのである。こうして三つの認識の種類が出てくる。第一種認識＝「表象知」、第二種認識＝「理性知」、そして第三種認識＝「直観知」(E2P40S2)。

紙幅の節約のため、詳細には立ち入らない。ここではもっぱらそれら三種類の認識と享楽の欲望との間にある関係を指摘するだけにとどめよう。この関係はしかし本質的なものである。というのも、『エチカ』第三部のはじめの九定理によって展開されているように、「われわれの精神の最初にして最主要なもの、われわれの身体存在を肯定する努力」であり(E3P10D)、そしてこ

の、身体観念が観念として含んでいる肯定の努力がすなわち欲望だからである(E3P9S)。すでに見たように、この肯定は自らの肯定対象の現前から排除されてなされる以上、欲望は結局のところ、ぼっかりあいた穴の周りをめぐる知の欲望だということになる。だからこそいかなる種類であれ、認識はつねに自己肯定の欲望、穴としての自己を享樂しようとする欲望に結びついているわけだ。こうした享樂に『エチカ』は一般的な定義を与えている。いわく、「原因としての自己の観念を伴う喜び」としての「自己満足」がそれであると(E3P51S)。自己の観念とはしかし、いかなるものか。まさにこの点をめぐって認識は三種に別れる。

まず第一種認識の「表象知」。これは想像的な「自己の観念」において自己肯定しようとし、それに好都合と思われる事物を表象したがる欲望である。だがそうした「自己の観念」はじっさいには、自分と同等な者に感情の模倣によって結びつけられ、彼らと比較することから形成されるどころの、〈賞賛に値すると想定された自我〉でしかなく(E3P51S)、そのため人はそういう自我を享樂しようとするとは必ず同類との対立関係に入らざるを得なくなる。そこから、「人間は本性上妬み深いということ〔…〕、すなわち自分と同等の者の弱小を喜び、反対に自分と同等の者の徳を悲しむということになる」(E3P55CS)⁽⁶⁾。この種の享樂は維持しがたい。それは悲しみ的一种である妬みと不可分なことから(E3AD7, 23)。

それと反対に、第二種認識の「理性知」は人間たちをたがいに一致させる(E4P35)。理性知は、われわれの身体と他の事物とに共通なものに関する概念から出発して形成される(E2P39C)。そしていかなる事物も、それがわれわれの本性と共通するものをもっているという点において有害ではありえないのだから(E4P30)、理性知の導きにしたがって生きる人間たちは必然的に、その本性においてつねに一致することになる(E4P35)。そしてそうした活動能力を観想することからもまた「自己満足」が生じる(E4P52D)。今度は共通的で互いに分かちあうことの可能な享樂である。ところが、まさに分有可能ということからして、この享樂は独自の自己享樂ではありえない。共同的に享樂可能なものは「いかなる個物の本質をも構成しない」のだから(E2P37)。

そこで残るのは第三種認識、ということになる。もし自己の絶対的な享樂、絶対的な自己満足といったものがあるとしたなら、それが見出されるのは個物の本質に関わるこの第三種認識において以外にないであろう。少なくとも『エチカ』はそう約束している。だがそれにしても、直観知といわれるそうした特

権的な認識はいったいどのようにして得られるのだろうか。他の二種についてなら、それらがどのような場で形成されるかを描き出すことは、原理的には難しくない。第一種認識は、感覚的な事物やさまざまな記号でいっぱいになった想像的な場で形成される(E2P40S2)。第二種認識は、人間を他の人間あるいは他の事物と共同させるような実践という場で形成される(ibid., E4P35)。では、第三種認識はどうか。いったいそれはどんな場で形成されるのだろうか。ともかく言われているのは、この種の認識は「神の何らかの属性の形相的本質の十全な観念から事物の本質の十全な認識へと進む」ということだけである(E2P40S2)。ところがこの定式は、『エチカ』自身の論証的な進め方にぴったりあてはまる。とすれば、まさにわれわれが『エチカ』を読みながらそこに捉らえ込まれてしまっているところの、この現に進行中の論証の連鎖そのもの、ここに第三種認識の形成される場があるのではないか。ひとことというなら、自己の絶対的な享楽に到達できるのは、まさしく『エチカ』というエクリチュールの場においてほかにないのではなかろうか。おそらく。それにしてもしかし、論証のもとにおいて到達される自己の比類なき享楽とは、いったいいかなるものだろう—論証は普遍的でない何もかも導出しないように見えるというのに⁽⁷⁾。

『エチカ』はこの問の答えをしばらくは保留する。「この第三種認識の価値と効用については、さらに第五部で述べるであろう」。

【論証するものが自らを証示する】

それゆえわれわれもまた『エチカ』第五部に考察を移すことにしよう。定理二十の備考の終わりで次のように開始を告げられる一連の論証に。いわく、「今や身体に対する関係を離れた精神の持続に関する問題に移る時である」(E5P20S)。それはまた、あの〈他者〉がついに自分自身を証示しはじめる時でもある。決定的な時だ。というのも、そのとき論証の主体が、それ自身の論証によって、かつその中で、ほかならぬわれわれに同一化してくるのだから。とにかくそれがどういうことか、見てみよう。

身体の持続する間だけしかわれわれはものを表象することができない(E5P21)。こう論証した直後に、論証はまさに表象不可能なあるものについて考えさせようとする。

「しかし神の中には、このまたはかの人間身体の本質を永遠の相のもとに表現する観念が必然的に存する」(E5P22)。

ここで問題になっているのが個々の人間身体の個的本質であることは明白である。が、そうした個的本質がいったいどんなものなのか思い描くことすら不可能だというのも、また明白ではないか。しかし論証もまたそう言っているのである。もしこのまたはかの人間身体の本質の観念ないし概念が存在するとすれば、それはわれわれの中においてではなく「神の中に」おいてである、と(E5P22D)。つまり、問題となっている本質なるものは、それ自体としてはわれわれにとって現前しない思考不可能なものなのである。にもかかわらず、これまた論証に従う限り、個々の事物の本質はすべて必然的に神の本質そのものを通して考えられねばならぬ以上、そうした観念が神の中に必然的に存在するという結論を避けることはできない(ibid.)。そしてわれわれの精神とは神がわれわれの身体について持っている観念のことなのだから、そうした観念は必然的に、われわれの精神の本質に属する「何かあるもの」でなければならない(E5P23D)。そこで定理二十三が帰結してくる。

「人間精神は身体とともに完全には破壊されえずに、その中の永遠なる何かあるものが残存する。」(E5P23)

言うまでもないが、これはしかじかの身体本質の現前へと立ち至らせる個別的な演繹ではまったくない。そんなことは無限知性のみ可能な業であって、神だけが個々の本質のひとつひとつを永遠なる思惟様態において考えることができるのである。なるほど論証は、われわれの身体本質を思惟する神のそうした「永遠なる思惟様態」をわれわれの精神の本質に帰属させてはいるが、われわれの思惟に帰属させているわけでは決してない。いいかえるなら、そうした本質を、われわれは神が考えるのと同じように考えるわけではないのである。それゆえこう言わねばならない。われわれ自身の本質は思考不可能なものである。にもかかわらず、くだんの論証はその思考不可能なものの必然的存在を考えさせようとしている、と。そんなことが可能なのは、論証的必然の力のおかげにほかならない。その力によって、論証はわれわれが決してそこへと立ち会うことのできないものを、まるで空洞のようにではあるが指し示すことができるのである。だからこそ、現実界の中に指定されたわれわれの表象不可能な場所を指し示すために、「何かあるもの(aliquid)」というそれ自身内容を欠いた穴のような表現が必要となる。そしてその空洞のような場所に永遠に位置しているであろう何かあるものが、永遠なるわれわれ自身なのだ。

さて、ではこれが直観知なのだろうか。おそらく。少なくともそれに続く備考、われわれが冒頭で引用したあの備考はそう示唆している(E5P23S)。事実、そこではこう言われていた。「われわれはわれわれの永遠であることを感じかつ経験する」。どうやって感じかつ経験するのか、というと、続く言葉がはっきり述べているようにそれは論証によってである。いわく、「なぜなら精神は、知性によって理解する事柄を、想起する事柄と同等に感じるからである。じっさい、ものを見、かつ観察する精神の眼は証明そのものなのだから(Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes)」。

言わんとするところは明白である。われわれは自分のうちにある永遠な何ものかを、論証の中でそれを理解し、空洞のようにであれ論証によって考えることができるその限りにおいて、感じかつ経験する。じっさい、「論証そのもの」と備考の言うその論証とは、ついにわれわれ自身の永遠性を考えさせるにいたったこれまでの論証でなければ、いったい何であろう。それ以外ではありえない。なぜなら、定理四十一の論証はもっとはっきりと、第三種認識をわれわれが知るようになったのは「この第五部において」と言明しているからである(E5P41D)。それゆえ、われわれはすでに第三種認識のうちに捉らえ込まれていると考えざるを得ない。第三種認識とは、まさにこれらの論証によるわれわれの理解であって、他の何ものでもありはしないのである。

だが、もし論証がわれわれ自身に個的な仕方では関わらず、〈一個の問題としての論証の主体〉というわれわれの指摘したあの謎とまったく無縁であったとしたら、それはたとえどんなに必然的であっても「われわれの精神を触発しはしなかっただろう」(E5P36S)。そこで定理二十九が大きな意味をもってくる。というのもその定理から察するに、論証とわれわれ自身との間をつなぐきずなは論証にとってなんら外的なものではないらしいからである。それによると、事物を永遠の相のもとに、つまり論証的必然性をもって理解することができる能力は、もっぱら「精神が身体の本質を永遠の相のもとに考えるその限りにおいて」精神に属する、というのである(E5P29D)。そこで言われている精神とは、われわれの精神でないとしたらいったい何であろう。論証のおかげで身体の本質の観念が必然的に存在すると結論し、そうやって「身体の本質」を — たとえ空洞のようにしてであれ — 「考える」にいたったのは、まさにこのわたしの精神なのだから。それゆえくだんの論証において言及されている精神とは任意の精神などではなく、論証に実際に捉らえ込まれているところのわれわれ自身の精神のことでなければなるまい。それはどういうことか。すなわ

ち、〈他者〉の語ることの中にわれわれ自身がピンで留められ、書込まれているということ、これである。人間精神一般の一特殊例としてではない。われわれの精神が現在進行中の論証を聞き取り理解しているというそのことのゆえに書込まれているのだ。

とはいえ忘れてならないのは、身体の本質と同様、論証に書込まれている精神もまたもっぱら論証によって、かつ論証の中で、それも空洞のように内容の見えないかたちでしか考えることはできないということである。書込まれている精神がわれわれの精神だといっても、それはわれわれの知っているこの「わたし」とはあまりにかけ離れていて、われわれがその精神へと自己同一視しているというよりは、むしろ論証のほうが両者を同一視しているといったふうなのである。つまり、〈他者〉の言説である論証のほうが、自分の語っている精神とわれわれを同一視しているのである。奇妙ではあるが、しかし現実的な同一化だ。なぜなら、先の論証に従う限り、もしわれわれが実際にその書込まれている同じ精神でなかったなら、これら一連の論証のどれひとつとして、今前にしているこの論証すら、決して聞き取り理解できるはずはなかったのだから。だとすれば、論証において語っている主体、われわれが〈他者〉として捉らえたかの問題的な論証の主体とは、けっきょくのところこの書込まれた精神、われわれが論証において同一視されているところの、この精神のことではないか。しかり、定理三十一は、まさにこのことを裏付ける。

「第三種の認識は、永遠である限りにおける精神をその形相的原因とする。」(E5P31)

ここにいたってついに、論証の言説はそれ自身の原因に突き当たる。それなしにはおのれが存在すらしていなかったはずの原因に。この「原因」こそ、われわれが論証の主体と名付けた当のものであり、それが今ここで、自らの言説に捉らえ込まれている精神として自身を証示しているのである。自ら論証を語るのを聞き、「何かあるもの」という名で自身を指し示していたのはまさにそうした論証の原因としての精神、わたしならざるこのわたしであったわけである。この定理の論証は言う。これらの論証は、自身が永遠であるがゆえに「神の認識から生じうる一切のことを認識できる」ような精神によってでなければ理解されるはずもなかっただろう(E5P31D)と。このとき『エチカ』は、『エチカ』自身の中で達成されたほかならぬわれわれの精神の能力について語って

いるのである。

こうして『エチカ』は、ついに自らの原因、自らの主体、保留されていた論証の主体に追い付く。『エチカ』の主体化とでも言おうか。それはまた同時に、われわれの精神がそこに絶対に個別的な仕方では書込まれることでもある⁽⁸⁾。さもなければ、『エチカ』のまさに「神の観念から生じる」諸論証は、われわれにとって黙せる絵のようなものであつたらう。

【享楽】

こうしたものが第三種認識であるに違いない。そこでは論証のアノニムな主体の方がわれわれに自己同一化してくる。自己との生きられた、しかし表象も再認もない出会いである。というのも、なるほど論証の中で自ら語るのを聞いているのがわれわれの内にある永遠なる部分であり、またこれら知解可能な事柄を見てとっている眼が自らを証示するにいたつたあの精神の眼であると判明しても、だからといってわれわれは自らそこに居合せる現前においてそうしたものに会おうわけではないからである。われわれの精神、この語る論証の主体にわれわれが会おうとしても、それは決して「わたし」と言うことのない「何かあるもの」としてでしかない。だからこそ、それは自らがその原因であることがいづれ判明するそれ自身の論証的言説を通してでしか、その存在を感じ取らせることはないのである。そこにあるのは、何か普遍的なもの—特殊例でもデカルト的な「思惟するわれ」でもなく、超越論的主観性でもないような自己との出会い、他なるものとしての自己とでもいったものとの風変わりな邂逅である。もっとも奥深く親密でありながら、しかも隔たりを置いて他なるものであるような、そういうものとの接触。おそらくそこに、あの謎めいた備考の語る感情ないし経験の意味するものがある。繰り返そう。もしわれわれが自分の永遠であることを「感じかつ経験する」とすれば、それは「われわれの精神の眼が論証そのもの」であるからにはほかならない。

それゆえ、この種の認識から「存在しうる限りの最高の精神の満足が生ずる」(E5P27)としてもなんら驚くことはない。なぜならそうした認識は自己肯定の極みであつて、そこでは〈論証するもの〉の知の欲望とわれわれの自己肯定の欲望とが、論証において一致するにいたるからである。また、そうした自己は神がもっている観念としてでしか考えることはできない以上、この享楽は必然的にその原因としての神の観念を伴わずにはいない。そこから至高の自己満足は「神の愛」なしではすまないことになる(E5P32D,C)。この愛は、じつは神

が自己を愛する無限の愛の一部分なのだが、これも驚くにはあたらない。やはり論証に従えば、ここで自己満足を享樂している神とは、「人間精神によって説明されうる限りにおける神」にはほかならないのだから(E5P36D)。かくて自己は「わたし」なるものの彼方で、他なるものとして自己自身を享樂し、そうやって永遠なる自己を肯定するのである。

そこでわれわれの立てた問題に立ち戻ることになろう。しばしば言われてきたのとは反対に、享樂と論証は不可分であるということ。これはもはや明らかであろうと思う。両者は自己の真理との邂逅という同じ出来事の内でも一つに溶けあっているのだから。このことはまた、初期の『短論文』と『エチカ』の間にある無視しがたい相違をも説明してくれる。直接的な合一における主体の消滅を匂わせるような、そうした用語が『エチカ』ではいっさい無くなっているという事実である。『短論文』もまた、理性から生じる「真なる信憑(Waare Geloof)」と直観の「明瞭な認識(klaare Kennisse)」を区別する。が、その理由は、前者が「われわれの信憑する事物にわれわれを合一(vereenigen)させない」という点にあった(KV,II,2,4)。ところが『エチカ』は、もはや対象との合一も、神との合一も語らなくなる⁽⁹⁾。その理由はいまや明らかであろう。『エチカ』において第三種認識を他から区別しているのは、もはや直接性だとか隔たりの不在ではない。論証のさ中、自己への現前から隔たった外で、他なるものとしての自己と遭遇すること。この邂逅の有無が区別の基準とされるのである。隔たりはだから享樂にとって障害であるどころか、むしろ論証によって構築され、経験され、そうやってわれわれ自身の遠くかつ内密なものとして享樂されるべきものなのである。

これは神秘主義だろうか。わたしには分らない。しかしとにかく、問題となっているのは論証の言説を通じてでなければ到来することのない、ある表象不可能な他なる「わたし」にはほかならない、とこのように言うことはできよう。じっさい、『神学政治論』でスピノザは言っているではないか。「ひとり精神にとってのみ対象であるような不可視の事物は、論証以外のいかなる眼によっても見るができない」と。

【註】

(1) Ferdinand Alquié: *Le rationalisme de Spinoza*. puf, 1981, pp.227-244.

- (2) Cf. 『神学政治論』第七章(GIII, p.111)。
- (3) Cf. Jean Toussaint Desanti: ≪La question du sujet et les mathématiques≫ in *Ornicar?*; No.22-23, 1981. pp.17-29. 数学の言説を担っている主体という問題がそこで扱われている。
- (4) Descartes: *Les Meditations*, AT,IX,13.
- (5) Sylvie Romanowski: *L'illusion chez Descartes*, Editions Klincksieck, 1974, pp.171-174.
- (6) 他者を前にした欲望については、次の小論を参照。上野 修「われらに似たるもの」— スピノザにおける想像的自我およびその分身と欲望、『カルテシアーナ』第9号、1989, pp.27-49. [近く Brill社から刊行される第三回エルサレム・スピノザ会議『「エチカ」第三部、心理学者としてのスピノザ」学会報告に Osamu Ueno: ≪"Res Nobis Similis": Desire and the Double in Spinoza≫ として所収予定。]
- (7) 注釈家ゲルーの解決はよく知られている。『エチカ』は「諸事物の個の本質の認識については何も語ってはいない」。直観知がわれわれに認識させてくれるのは「諸々の個的事物に共通な種的な本質」である。「とはいえ」— とゲルーは続ける — 「精神がその自らの種の本質を捉らえるのは、自己の個の本質の内部においてである」(op. cit., p.463)。なるほどそうかもしれない。しかしそうした種の本質の個の本質内部における把握とは、いったいどのようなものなのか。これこそわれわれの間うている問題にほかならない。
- (8) この証明に続く備考はそうした、おそらくは絶えず更新されねばならぬであろう〈主体の書込み〉について言及している。いわく、「精神が事物を永遠の相のもとに考える限り永遠であることはわれわれのすでに確知しているところであるけれども、しかしわれわれの叙述したい事柄がいつそう容易に説明され、いつそうよく理解されるために、われわれはこれまでしてきたとおり、精神をあたかも今存在し始めたかのように、またあたかも今事物を永遠の相のもとに認識し始めたかのように考察するであろう」(E5P31S)。

- (9) 『エチカ』に出てくる「合一(unio)」という語は、もっぱら個体を構成する諸個体間の物理的合一か(E2L3A2Def, E2L4D)、あるいは心身の合一(E2P13S, E5I)を指すためにのみ登場する。ちなみに、この後者の場合にそれが用いられるのは、デカルト的な心身二元論的問題構成の脱構築のためであることを指摘しておこう。

以上

【凡例】

TIE: 『知性改善論』 *Tractatus de Intellectus Emendatione*

KV: 『短論文』 *Korte Verhandeling...*

TTP: 『神学政治論』 *Tractatus theologico-politicus*

E: 『エチカ』 *Ethica*

I: 導入部 *introductio*

Def: 定義 *definitio*

A: 公理 *axioma*

P: 定理 *propositio*

C: 系 *corollarium*

D: 論証 *demonstratio*

S: 備考 *scolium*

L: 補助定理 *lemma*

AD: 諸感情の定義 *definitiones affectus*

G: Gebhardt版全集

(本稿は去る1993年5月13日～15日、Collège International de Philosophie (パリ)の主催で開かれた専門者会議「スピノザ — 力能と存在論」で行なった招聘講演の邦訳である。)

(教養部 助教授)