

シモーヌ・ヴェイユのデカルト論

—「科学」とはなにか—

辻村 暁子

序論

シモーヌ・ヴェイユ（1909-1943）がその思想的道程において、自らの問題意識を明確にし思索を深めていくために「対話」の相手として選んだ主な哲学者は、デカルト、マルクス、そしてプラトンであろうと思われる。思想的格闘ともいえるべきこれらの対話は、それぞれ学生時代、政治的活動の時期（1931-34）、そして1941年以降晩年の数年間に行われた。ヴェイユのデカルト研究は、「科学とは何か」という問いをめぐる行われ、その成果は学生時代の思索の総括として仕上げられた学位論文「デカルトにおける科学と知覚¹」（1930）として結実した。彼女はこの論文で自らの問題意識を鮮明に打ち出し、師のアラン（1868-1951）から学び取った思考態度や方法を存分に押しすすめ、通常の卒業論文の枠に収まらない大胆な論述を展開している。本稿が主に考察の対象とするのは、このデカルト論の第二部（二部構成の本論の後半部分）である。ヴェイユはここで「よみがえったデカルト」の名の下にデカルトの『省察』を徹底してやり直し、近代科学のあり方に根本批判をつきつけるような新たな哲学を、まさに近代科学の祖たるデカルトの思想の内側から切り開いてみせようとするのである。このデカルト論は相当に濃密な思索が凝縮した形で詰め込まれたものであるが、この中にはすでに後のヴェイユ思想の全展開を貫くような独自の発想が現れており、ヴェイユ哲学の「原型」ともいえるものを見てとることもできる。

「科学」とは一般的に、自然現象や社会現象といったある対象を客観的に認識し把握しようとするものである。しかし科学の本質を問うということ、つまり「科学とはなにか」「科学することによって人間はいかに生きるか」といった問題は哲学の問題であって、科学的方法によって考えることはできない。科学の立場を根底的に問うということは、「世界」と関係する「自己」の在り方を問うことで、いわば倫理の次元の問いである。それは突き詰めていけば「人間とは何か」「世界とは何か」という問い、さらにはその存在の根拠への問いをも含むものとなるであろう²。ヴェイユはこの論文の「科学」という主題によって、まさにこの深さから、人間の「自由」の問題を取り扱おうとしているのである。

論文の題名に掲げられた「知覚」というもう一つの主題は、この論文を貫くヴェイユの思考態度を示すものである。それは身体をもち、世界に内属して生きるという人間の存在条件を常に思

索の根本におくということ、師のアランから彼女が受け継ぎ、終生保持しつづけた基本姿勢である。

ヴェイユは高等師範学校卒業後、政治的活動と思索に没頭し、晩年にかけてはその思索を「宗教的」次元へと深化させていったが、このデカルト論の分析によってヴェイユ思想の根本にある問題意識と思考方法の原点を捉えることで、我々はヴェイユの人生における数々の実践と思索を結び付け、そのダイナミックな思想展開を貫く内的必然性を解き明かす糸口を得ることとなるであろう³。

この学生時代の論文を扱う先行研究は多くはないが、近年のヴェイユ研究の「総合の試み」と呼ばれる潮流の中で代表格と目されるシュナヴィエ、ガベリエリによる分析は注目に値すると思われる⁴。前者は「労働」概念を中心として、また後者は「新たな存在神論の構築」という観点によって、ヴェイユ思想の包括的理解を試みるが、その過程で各々がこの論文を取扱い、アランとの師弟関係、ヴェイユと指導教官レオン・ブランシュヴィックとの思想的対立の他、同時期のヴェイユの諸論考との関係、フッサール⁵やその他の現象学者との比較を論じている。またガベリエリは、メヌ・ドゥ・ピラン以降の「フランス反省哲学⁶」の系譜の中にヴェイユの論文を位置づけてもいる。本稿ではこうした成果を踏まえた上で、先の二著がなお取り逃がしていると思われる点、ヴェイユのコギト解釈における「根源的偶然性の自覚」という側面の重要性に着目し、特に先に述べたような「問い」の部分に焦点をあてて分析を行いたいと思う。

以下の論述では、まずヴェイユの解釈がどのようにして生み出されたのかを理解するために、彼女が師からいかなる問題意識や思考態度を学び取り自己のものとしたのかということを考察の出発点とする。ヴェイユにとって哲学の師は、何といてもアランであるが、さらにその師ジュール・ラニョー（1851-1894）―アランが「私が出会った唯一の偉人」と呼んだ哲学者―の思想も、アランを介して、ヴェイユに無視できない影響を及ぼしていると考えられる⁷。この予備的考察を踏まえて、我々は彼女のデカルト論自体の内容の分析に踏みこみ、その問いと発想の独自性を捉え、後の思想へのつながりを示したいと思う。

1. 師から弟子へ伝えられた思想 ―フランス反省哲学の一つの流れ―

ヴェイユに対し決定的な影響を与えたアランの思想とは、どのようなものであったのか。アランは一生を高校の哲学教師として過ごし、次の世代の若者たちに多大な影響を与えたが、ドレフュス事件で論陣を張り、あるいはジャン・ジョレスのはじめた「民衆大学」運動に呼应し労働者の教育活動に携わるなど、社会的にも様々な形で活動を行った。その著述スタイルも独特で、新聞のコラム連載から始まった「プロボ」という短文の表現形式のものが有名である。彼は本名をエミール・シャルチエ（Émile Chartier）といったが、むしろ Alain という筆名によって世間に知られることになる。「プロボ」はわずか便箋2枚、およそ40語×40行の短い分量の中で、極めて日常的、社会的な事柄をとりあげ、自由なる精神の働きをもってそれらの具体的事象の奥

底を見通し、哲学的洞察に及ぶというものである。アランは1906年からこの試みを開始し、第一次大戦による中断の時期を経て1935年までに、約五千もの「プロポ」を執筆した。こうしたスタイルはフランス・モラリストの伝統を彷彿とさせるともいえるが、彼の場合、この形式を好んだ理由には、思考が抽象的な推論のつらなりに引き込まれることを忌避し、具体的な現象に対して自らの思考を働かせるという態度を常に堅持するという意味合いがあったのである。アランにとって思考（pensée）とはすなわち行為（action）であり、そうでなければ何ものでもない。ある「プロポ」の中でアランは次のようにいう。「人間は世界に投げられるとすぐ世界の中を泳ぐ。いくらもがいてもそこから身をもぎはなすことはできない。従って、現実の行動はつねに始められているのだ。一切の意志は、人間がはやくも本能の動きによって逃げを打つこの時点に適用されなければならない⁸。」自由意志を行使することによって、すべての人が等しく「精神」として存在しうるという確信が、アランの哲学の本質にある。彼はとくにプラトン、デカルト、カントの原典を繰り返し読み、そこからそのような哲学に最も糧となる精髓を抽出することに努めた。そして教育や執筆活動を通じてこの哲学を人々に伝えようとしたのである。「一人の人間を人間として認めるとは、精神として認めるということを除いて何を意味するのか。私は精神に語りかける。深い眠りにある誰かに話しかけるように、何度も語りかける。[……]相手の内に人間を目覚めさせたいなら、明晰に語り、自分の内に人間を目覚めさせるべき時である⁹。」アランによれば、社会は自然と同様に、強大で盲目的な力として人間にのしかかり、身体をもつ人間は全面的にその影響力にさらされている。それでも個人が集団に埋没することなく、自由な存在として各々が思考を行使する意志をもつこと、それによって自然の神格化や社会的偶像の崇拜を拒否しうるということに、精神の最大の価値が見出されるのである。

ここで理解しておかねばならないのは、アランの自由の哲学がその知覚論、認識論を基盤にしているということで、その構造はヴェイユについても同様であるということだ。二人の思想における共通のこの特徴は、アラン自身が学生時代に強い影響を受け、生涯唯一の師と仰いだジュール・ラニョーの哲学に遡ることができる。

ラニョーもまた、リセの哲学教師として一生を送った思想家であるが、没後に彼を敬愛する弟子たちによってまとめられた講義録¹⁰を除けば、著作らしい著作も残さなかった。彼自身は学生時代にラシュリエから指導をうけ、ラヴェッソン、メヌ・ドゥ・ビランに遡る思想的潮流（フランス反省哲学）を受け継いだ。その思索は、我々が日々行う知覚を徹底的に「反省」することを通して、人間の知性的判断の営みそのものを成り立たせる根源的な働きを「精神」の根底に探りあてようというものである。それはまず悟性的確実性を成り立たせる判断の働きを、自然の知覚の内に探る過程から始められる。たとえば人間が立方体を知覚するとき、どの面も正方形には見えず、どの角も直角には見えないのに、人はそれを「立方体」として知覚する。たんなる感覚受容の意識としてだけでは、人間の知覚を説明することはできない。悟性や想像力による積極的な働きが参与して、そのような判断を成り立たせていることが、知覚の「反省」によって明らかになるのである。

さらにラニョーはこの「反省」を深く押しすすめ、悟性の働きを成り立たせる「精神」の働き

を見出していく。ラニョーはデカルトに倣い、「真理をそれ自体として、感情的な根拠からは一切独立して悟性だけで考える場合、真理を真理として受け入れさせる根拠となるのは、明証性である」とする。しかし必然を必然として認めるその知的認識は、一体何に基づくのかとさらに省みる。そして「知性的確実性」は観念の明証性によって与えられるが、その「明証性」を明証性として「認知」するものは知性のレベルにあるのではなく、さらに人間の知的判断の源泉に遡ったところに見出される「精神の自由の肯定」であると明言するのである。「自らがある真理を肯定するように強いられていると認めること、それは、そのように規定される前は、自分は別の仕方

で規定されえたことを、つまりは自由であったことを認めることである。したがって、明証性を認知する条件は、精神の内に、自分は自由だという感情の内にある¹¹。」

人間はある認識を「明晰判明である」と判断するような存在の仕方をするを、自ら選んだわけではない。「ある真理を肯定するように」定められているのである。自分がそのような存在の仕方をしてしていると認めて存在するのか、無自覚なままでそのように存在しつづけるのか。人間の生き方として、そこに大きな違いがあるとラニョーは考える。自らの存在の仕方を変えることはできないが、それを問う「判断」の目を入れるかどうか、という違いである。この判断の働きが、必然性を認める「悟性」を成り立たせる「精神の働き」であると彼は捉えるのである。「知性的なものの源泉」に見出されたこの「精神の働き」は、「あるものが存在することを欲する思考」であり、この働きの各瞬間において、人間は「神の働き自体に参与」し、「創造作用の内に入り込む」のだとラニョーはいう¹²。自らを内に含んで存在する世界そのものが、「精神」の働きの各瞬間に「肯定される」ということである。

「対象に向かう認識」と区別してラニョーが「形而上学的認識」と呼ぶのが、この「精神の働き」の認識であるが、これはデカルトが『省察』において全面的懷疑を通じ到達した「我あり」と同じ事柄であるといえる。デカルトのいう悟性の有限性は、ラニョーにおいては上に述べたような「知性の本質的な不十分性」として読み替えられ、自由意志の無限性は、「知的判断を成り立たしめる精神の自由なる同意」として解釈される。ラニョーは神の確実性を道徳法則の直接的な証言に見出したカントの立場を組みこむことによって、デカルトの『省察』の、特に神の存在証明を行う「第四省察」の意義を継承する。

ラニョーは自らの哲学講義を通じ、習慣や惰性に従って知覚や認識を行うことに甘んじる各人の「精神」に揺さぶりをかけてその判断の「責任」に目覚めさせようとした。「思考の絶対的真理を信じない人間、[……] 彼にとって真の存在と見えている感覚的現実、本当のところ実在ではないのである。[……] 真の価値は彼方にある。これこそが真に実在的な観念論である。存在するものの実在性を為すのは、存在しないもの、現実存在を排除するがまさに存在および現実存在の措定であるものとの関係なのである¹³。」

アランは、師の「全身全霊をこめた」精神への呼びかけに応えようとした。晩年の著作で彼は次のように回想している。「私はラニョーから客体に関与し、しかも思考に属するような、一種の分析法を学んだ。視覚、触覚、聴覚についての彼の探求は、私に世界を開示した。かくて私は知った。諸事物からなる宇宙もまた思考の一事例なのだと¹⁴。」アランはラニョーから学びとつ

た思想を自身の哲学の中心に据える。彼は認識の問題を、自由意志の問題として捉えることに意を注ぐ。そのことは彼のデカルト論における観念の明証性に関する一節にも明らかである。「明証を待つだけでは足らぬ。さらにまた、自然の中に何か稀な貴重なものを探するときのような仕方では明証性を求めるのでもまだ足らぬのであって、対象の法則に従ってではなく、精神の法則に従って、明証全体を自らつくりださねばならない。すなわち、一度きりでなく常に繰り返されるべき懷疑と拒否とを命ずる法則なのである。」アランは意志の行使における「決断」と「勇気」とともに、精神の「懷疑」「拒否」の働きを師よりもさらに強調した。「実に、分析するとは選択し留保することではなくて何であろうか。そうしてデカルト的秩序とは、全体としてかつ不可分に与えられたこの世界に対する拒否、常に我々をしてあまりに多くのことを確信させる現前の事実の与える重苦しい証明に対する拒否でなくて何であろうか。観念を形成するとは、我々にまず触れて訴えかけるものに基づいて、世界を自己の中に描くことではない。全く反対に、普通なら関心をひかぬであろう事柄、すなわち単純なこと、系列、および存在するのではないこれらのものの法則に、注意を向けることである¹⁵。」

アランは「精神」の働き以外にはいかなる「神」をも見出さないという姿勢を貫き、「何ものをも交えない純粋な存在の観念」「自己自身に対しても外的で、計画や思想を一切もたぬ宇宙の観念¹⁶」を明確に打ち出そうとした。存在から「神」を排除するということ、つまり、精神の働きとして、存在の目的論的見方の排除を強調したのである。アランは「プロポ」の中でも、人間が自らの感覚的与件を「想像力」によって繋ぎ合わせ世界を表象することに対し注意喚起を繰り返すが、それは人間を、あくまで「精神」として世界と関わるべきものだと見なす立場、人間の「自由」を問う立場から為されているのである。アランがデカルトを哲学者のうちでも特に重要視したのは、デカルトが「身体と精神の結合」という人間の存在条件を十分に踏まえた上で「正しく思考する」ことを目指す「意欲と敢行」の完全なモデルであったと考えたからである¹⁷。そして『情念論』の価値を特に強調したのも、精神の自由という問題を考える上で、人間の「身体性」という条件を特に重視していたからである。

アランが哲学教師としてアンリ四世高等学校に着任したのは1908年のことであったが、彼の哲学とその実践を目の当たりにした学生たちはたちまちその魅力の虜となった。1925年に高等師範学校準備級へ入学したヴェイユも、その一人だったのである。アランの意志の哲学は、ヴェイユが師に出会う以前から内に秘めていた、「どんな人でも、ただ真理を望み、それに達するためにたえず注意を払う努力さえすれば、天才だけが達する真理の王国に入ることができる¹⁸」という確信に合致し、その哲学的渴望に十分こたえるだけのものを持っていたのである。ヴェイユは1928年には高等師範学校へと進んだが、古巣のアンリ四世校に通ってアランの講義の聴講を続けた。アランの方でも彼女を高く評価し、当時の学生たちのあいだではそのことが評判になっていたという¹⁹。

ヴェイユは高等師範学校を卒業するにあたり、学生時代の思索の総括として、当初プラトン、デカルト、カントの解釈を綜合した学位論文を構想した。だが彼女は最終的にはデカルトに的を絞りこんだ²⁰。この作成のため、彼女はデカルトの原典すべてを注意深く読んでいたという。ヴェ

イユがアランに師事していたのは、ちょうどアランがデカルトの『方法序説』と『情念論』に付す序文のための原稿を執筆していた時期であった²¹。ヴェイユはこのデカルト論を読みもしたのであろうが、何より当時、彼の講義を通して、その読解に直に接していたであろう。ヴェイユは学位論文の指導教官としてはブランシュヴィックを選んだが、ほとんどその教えを省みず、専らアランから学び取った問題意識、思考方法を全面的に打ち出して論を展開したのである。

2. デカルト論の構成とその射程

ヴェイユの伝記作者ベトルマンは、ヴェイユのデカルト論はブランシュヴィックを「戦慄させたに違いなかった」と冗談めかして語っている²²。論文は二部だてで、第一部においてはまだ、ヴェイユはデカルトの著作を踏まえて論述を進めていっている。しかし彼女は第一部の末尾で「デカルトの思想は、外側から注釈されうるものではない²³」と宣言し、第二部に入ると、すっかり「歴史を無視」してしまう²⁴。そして自らが「新しいデカルト」となってデカルトの『省察』を徹底してやり直すという道を突き進むのである。ヴェイユはアランの自由な考察方法を採用しつつ、結局は師よりもはるかに過激な仕方ですその実践に及んだのである。

我々が以降で検討の対象とするのは、論文の第二部である。だが我々はその前に、ヴェイユが自ら「デカルト的省察」を遂行せねばならぬと考えた理由を、序論と第一部の内容から探っていくことにしよう。それにより、このデカルト論自体のもつ射程を明らかにすることもできるであろう。

序論では、この論文の意図が近代科学の根本的批判の試みであることが明らかにされる。科学とは本来、誰でも己の知覚を注意深く研ぎ澄ませていくことによって到達することのできる「共通の思想」となるべきであったが、実際にはそうはならなかったとヴェイユはいう。近代科学はデカルトを起点として直観を排除し、代数記号を用いた抽象的な推論の学問となり、かえって人間の直接的認識と科学のあいだに断絶を生じさせた。結果、科学は記号の高度な操作に長けた少数者の手に握られて特権と化し、大多数の人間は相変わらず「不確かな知」とともに取り残されたのである。近代科学の歩みをこのように素描しつつ、ヴェイユは同時代の科学について次のようにいう。「物質の本性に関する思弁は自由に飛び交い、一般の人々が手元で感じる当の物質が彼らにとって何でありうるか、ということなど、少しも意に介することはない。[……] 一般の人々においては、科学者たちの場合とは逆に、推論とは直観と緊密に連結したかたちでしか生まれえないから、科学者と無学の人のあいだを一つの深淵が隔てることになる²⁵。」しかし、そもそも科学とは「一般の人々が手元で感じるとる当の物質が彼らにとって何でありうるか」を常に問題とし、「直観と緊密に連結したかたちで生まれる推論」の支えとなる学問であるべきではないかとヴェイユは問う。本来あるべき科学という観点から近代科学の矛盾を問題にする見方は、ヴェイユがアランから受け継いだものであるが、彼女はそこから自らの問題設定へと進む。近代科学の「矛盾」は、科学者の先入見によるものなのか、それとも科学の本性によるものなのか。これを知るため

には「科学をその本源において掌握し、どのような原理に基づいて組織されたかを探求する」こと、すなわち「近代科学の起源へ、[……] デカルトへと遡る」ことが必要だということである²⁶。

第一部では、ヴェイユは序論での問題提起を受けてデカルトの著作を検討する。そしてデカルトの内には近代科学の出発点たるべき思想が確かに存在することを示すのだが、それとは相矛盾する志向性が同時に著作の中に存在するということを主張する。彼女はデカルトが科学の適用・実践には関心がないという見解を覆し、「シヤニユへの手紙」の一節（「自然学の真理は、最高かつ最も完全な道德の基礎の一部をなしている」）をひきながら、デカルトにおいて科学の目的は「道德を基礎づける」ことであったと明言する²⁷。「蜜蠟の分析」（「第二省察」）が示すように、デカルトは「最も平凡な思考のうちに人間精神を見つけ直し²⁸」、外界の知覚はただ注意深く行われることによって「精神の洞見」になると考えている。デカルトは感覚世界の捨象によって実践と切り離された形で「真なる知」としての「科学」の基礎を築こうとしたというよりも、むしろ各々の人間が「自らをとりまくすべての物体の力と作用を明晰判明に認識し、用いる」ための「実践的哲学」（『方法序説』）を打ち立てることを望んでいたというのである²⁹。デカルト自身が解決するに至らなかった自身の思想の「矛盾」が近代科学の「矛盾」の始まりであることを突き止めたからには、自らが「デカルト的になる」ことによって、この矛盾を解決するよりほかはないとヴェイユは考える。そのようにして「理性を正しく導く真なる学」としての科学の姿を引き出してみようというのである。

デカルト主義者であるということは、すべてを疑い、次にすべてを順序に従って検討すること、自分自身の思考が明晰判明であるに限り、それ以外には一切信をおかず、誰の権威にも、デカルトの権威にさえも、最小限の信用もおかないということである。[……] デカルトが誤っていなければ、絶対的懐疑から出発するこのような考察は、[……] デカルトの学説と根底において一致するはずである³⁰。

ヴェイユはデカルトの『省察』をモデルに、「よみがえったデカルト」が、「ただ人間であるということだけ、そして己のみをしか信じないという決意をしているということだけ」を頼りに、「デカルト的懐疑」をデカルトよりもさらにラディカルに遂行する、というユニークな設定を行う。第二部の論述は、この「新しいデカルト」が人間の平凡な知覚の徹底的な「反省」をおしすすめ、その底に働く精神の働きを突き止め、そこから人間が世界と関わっていくための学問の新たな在り方を描き出すという過程をたどるのである。ヴェイユはこの論述をデカルトの『省察』の各段階に重ね書きするような形で展開しているが、それはデカルト自身の『省察』と自らの論述の相違を際立たせる配慮によると思われる。

彼女のデカルト論の最大の特徴は、人間が世界の内に、身体をもって存在しているという存在条件を真剣に捉え、その認識を離れたところで構想される数学も科学も、人間の自由の構想も、意味がないと考える姿勢を徹底させている点である。人間の身体性、世界内属性を重視するという姿勢はアランから受け継がれたものだが、彼女はこの見方を独自の仕方ですり替え、人間にとっ

での「労働」という営為のもつ特権的な意義を導きだすのである。

我々は以下、ヴェイユがラニョー、アランから受け継いだ発想や思考態度をどのように発展させたかに留意しながら、ヴェイユの「デカルト的省察」の各段階を画する主要な論点（ヴェイユの〈コギト〉解釈、外界への主体的働きかけの見通しを担う「間接的自由」という発想と「労働」という概念）をめぐって、分析を行っていく。

3. ヴェイユの〈コギト〉解釈 ―存在の根源的偶然性の自覚―

デカルトにおける「第一省察」は「あらゆる先入見から我々を解放する」ための方法的懐疑から始められる。この段階に相当する論述を、ヴェイユは人間の最も素朴な知覚形成の現場を忠実に記述することから始めている。

我々は生き物である。我々の思考には、快あるいは苦が伴う。私は世界の内にいる。すなわち私は、自分とは異なるものに自分が依存していると感じているとともに、この異なるもののほうも多少なりとも自分に依存していると感じている。[……] 歩いたり走ったりするとき、私の勢いは澄んで生き生きとした空気、ゴムのように伸縮する大地の姿で私に現れる。あるいは私の疲れは、重苦しい空気、滑りやすい大地の姿で私に知られる。つまり、快となり苦となりして微妙にうつろうこの感じ、それだけが私の感得できるものだが、この感じこそが世界という生地を為しているのである³¹。

世界の内に身体をもって生きる人間の知覚のありようを、ヴェイユは丁寧に記述しようとする。走者の例でもわかるように、人間が行為するにつれて世界との関係は移り変わり、それにつれて外界の知覚も次々と異なる相貌をとる。「主―客」の枠組みで捉えられる以前に遡って「知覚」というものを考察してみれば、この曖昧で不定形な、「快となり苦となりして微妙にうつろうこの感じ」こそが、人間によって自然に認識される「世界」そのものであることが示されるのである。この「感じ」は、快いものにせよ苦しいものにせよ、例えば「怪我をすることですら」、人間にとって「自身が現存していることの味わい」のようなものであるが、「その味わいは私のものでありながら、私によるものではない」とヴェイユはいう。人間の意識とは、実際、「世界」と「私」の作用・反作用の交じり合う中で成り立つものであるからだ³²。だがヴェイユの論述において、感覚を媒介にしたこのような知覚のありようは、「我」を欺くがゆえに投げ捨てられるべきものとして提示されることはない。

ヴェイユの「デカルト的省察」では終始、「世界」は圧倒的な力をもって「私」を拘束し、その身体と意識を通じて「私」を手玉にとるものとして描かれている。その中にあって「私」とは、世界から様々な作用を被ることでもいかようにも変形する「海の中の一つの波³³」にすぎないことが顕わにされるのである。彼女は卒業論文の執筆とほぼ同時期に「知覚について、あるいはプロ

テウスの冒険」という論文を書いているが、これを参照することで、ヴェイユの「世界」の捉え方がさらによくわかる。この論考で彼女は、人間の知覚に現れる「世界」を、ギリシア神話における変幻自在の怪物「プロテウス」に準えている。「プロテウスが少しでも変化すると、直前の状態の痕跡は、すべて、ただちに消されてしまう。すぐさま、先の状態とは何の共通性も持たなくなってしまう。これがあの馴致しがたい怪物の姿である。私が生まれてから、私の生のあらゆる瞬間において、世界はそのような姿で私に現れる³⁴。」

しかし、世界からの作用とは独立した確実な認識を、人間はもつことができないのだろうか。ヴェイユはデカルト同様このように問い、感覚を通して形成されるのではない数学的真理を俎上にあげる。だがこの「懐疑」の徹底の仕方に、デカルトともアランとも異なるヴェイユの思想的特徴がはっきりと現れるのである。

たとえば「私」は目の前の2つのオレンジと2つのオレンジのペアを合計5つのオレンジとして把握することはできない。「私」にとって、それらのオレンジは「4つのオレンジ」としてしか現れえない。一般的には、ある知覚が「私にとっては抵抗不可能」なものであることによって、即ちその知覚が「客観的に明晰」であると感じられることによって、それは真理であり確実であると考えられる。しかし自分がその認識を「明晰」であると感じるような存在の仕方をしているのはなぜであるのか、そこまで突き詰めてその認識の確実性を疑ってみれば、その認識の根拠は不明であることがわかるとヴェイユはいうのである。

私はそのようにしてある。なぜ私がそのようにしてあるのか、それを知るための手立ては私には全く見出せない。[……] なぜそうなのか。偶然である。観念の世界と私が呼ぶものは、感覚世界に劣らず、混沌としている³⁵。

純粹知性による認識も、感覚作用を通じて形成される認識も、すべてが世界内に存在している「私」の在り方に拠っているという意味では「同等」であり、その在り方の根拠が不明である以上、確実な知であるとは言えない。ヴェイユはそういうのである。

デカルトの懐疑は、学知を得るための「方法的」懐疑であったが、ヴェイユの場合はそうではない。彼女はデカルトが誇張的懐疑の方便として持ち出した「悪しき霊」を、世界と世界内存在たる人間の存在をその根底から真に掴んで離さない「偶然性」« hasard »と解し、この点から数学的真理を含むすべての認識は相対化される。

どんな思考、どんな行為も、私にとって別の思考や行為よりも価値をもつわけではない。偶然が私を掴んでいる限りは、全てが無差別である。私の知らない価値基準が私の思考に適用されているかもしれないということはない。そう思うことさえも偶然である。偶然が青色や灰色、光、硬さや柔らかさ、冷たさや熱さ、直線や曲線、三角形や円形、数を身にまとい、それらで仮装しているのだ。偶然とは、いわば何であつてもよいということだ。私が意識しているのは、偶然がまとう様々な衣装だけだ。そしてこの思考自体、私がそれを意識してい

る限りにおいては、偶然である。それ以上のものは何もない³⁶。

「偶然である」というのは「何であつてもよい」ということ、すなわち人間の存在の規定のされ方自体に、ひいてはその人間の認識の在り方に、「こうでなくてはならない」という「必然性」が見いだされ得ない、ということである。数学的真理もその他の思考も、この意味で区別されえないとする点が、ヴェイユによる「全面的懐疑」の重要な特徴である。ここから彼女は、デカルトの「第二省察」の段階、＜コギト＞の把握の段階へと進む。人間は自らの知覚に懐疑を向けることによって、それを「仮象」*« illusions »*、「信憑」*« croyances »*にすぎないものとして相対化することができる。彼女はいう。それは、ただすべてを被るがままの状態から抜け出して、自らの在り方を「偶然的」でしかないものとして「判断」する地点に立っているということである。ヴェイユによれば、それこそが、＜我思考す、ゆえに我あり＞の意味するところなのである。

私が自己自身の信憑に対して行使する力能は仮象ではない。まさしくこの力能によって、私は自分が考えていることを知っているのである。[……] 疑う力能 *« la puissance de douter »* によってのみ、なお私へと顕わにされる、この思考という力能によって、私は自らが存在することを知っている。私は為しうる（力能をもつ）、ゆえに私は在る。 *« Je puis, donc je suis. »*³⁷

ここでヴェイユはデカルトの＜コギト＞を「懐疑」という思考に限定して捉え、この力能こそが「私固有の存在」*« mon propre être »*であることを示している。

世界の押し付けてくる「信憑」に抗するべき「自己」への「信」を持ち続けるという一点が、人間の自由の拠り所となるという主張において、ヴェイユはアランに一致する。アランの表現によれば、人間が自由でありうるのは、「思考する自己」*« soi pensant »*が「思考される自己」*« soi pensé »*を見つめ、精神が拒否する意志を行使し続けることによるのである³⁸。ヴェイユはデカルトの＜我思考す、ゆえに我あり＞を「私は為し得る（力能をもつ）、ゆえに私は存在する」と読み替え、さらにデカルトの「思考するもの」*« res cogitans »*を「私が思考と名づけるこの[疑う]権能を行使するもの」と定義しなおしているが、それは、この力能の行使が途絶えれば、人間は再び世界という「海の中の一つの波」となり一事物として世界に埋没してしまう、という点を強調するためである。

この「懐疑」という思考が他の思考と決定的に異なるのは、それが「自由に行使されうる」ことであると彼女はいう。この力能は完全に自発的なものであり、その根拠は意志そのものにある。そしてその作用は意志と同様、いかなる限定も受けておらず、その本性によれば無限である。ここから、思考の内でも唯一「懐疑」という思考によって、人間は「神の全能に参与する」と考えられるのである³⁹。ヴェイユは自由意志そのものを根拠とするこの否定的力能の内に、デカルトのいう「神の似姿」（「第四省察」）を見る。彼女はアランとともに、ラニョーの「神の実在性は、事物に対する思考の超過に存するのであり、さもなくば単なる空想である」とする考え方を受

け継いでいるのだといえる⁴⁰。

だがヴェイユは自らの「絶対的懷疑」を、ボーマルシェの喜劇の主人公「フィガロ」が「その生涯の数々の出来事に触発されて」思わず口にした台詞、〈なぜこれらのことが起こり、他のことではなかったのか〉という問いによって象徴させている⁴¹。人間が自らの存在を含めた「世界」の在り方について「なぜこのように存在しており、他の仕方では存在しているのではないのか」と根底的に問い、その働きによってあらゆる「信憑」を問いに付し否定しうる力能、それがヴェイユのいう「懷疑の力能」なのである。

「コギト」を「懷疑」や「拒否」の働きに限定するとしても、ヴェイユの「懷疑」の実質はアランとは異なっている。またアランにおいて精神の「拒否」する働きは、即「精神の法則に従って明証性を自らつくり出す」と考えられ、そのための「決断」「勇氣」は人間の意志次第であると強調する方向に進むのであるが、ヴェイユにおいてはそういうわけにはいかない。

懷疑の力能とは、意志を根拠とするという意味で本性として無限ではあっても、それによっていかなる対象認識も行うことはできないと彼女はいう。論文の補足ノートには、次のようにある。「疑うこと以外には、直接的力能というものは存在しない。ただ一つの思考を形成することさえ、私の権限の内にはない⁴²。」懷疑の力能は、あらゆる世界認識に対して「判断を差し控える」という「消極的」な作用をしか起こせない、いわば「無力な自由」*« une impuissante liberté »*⁴³である。

しかし懷疑意志の行使は、人間に何ももたらさないわけではないとヴェイユは考える。逆に、その行使によってしか認識されえない「真理」があるというのである。

私がもちあわせているのは判断だけなのだが、私の判断は何かを変えずにはいない。私の判断は、世界が私を取り押さえるためのよすがとする〔私の〕欲望や信憑をつくりあげることはできない。それでも、私の判断は世界そのものへと食いこんでいく。自由な判断が私に引き起こすほとんどどうしようもない苦痛がその証拠である。世界は私の自由意志にのしかかり、私は抵抗しなければ様々な衝動の玩具となってしまう。その代わり、私が自由な判断を行えば、世界のほうも無傷のままではありえない⁴⁴。

この世界は「私」に対し、身体という媒介によって、「嫌悪、欲望、信憑のあらゆる重みをもって自分を押し付けてくる。」とヴェイユはいう。彼女は「世界」の「重み」*« poids »*を繰り返して強調する。それは「世界」が、様々な認識や衝動の形をとって人間にせまってくるリアリティの「重さ」であるといえよう。私に「のしかかり」*« peser »*、「自分を押し付ける」*« se presser »*、そのような「世界」を「被る」*« subir »*がままでいるならば、そこに「苦痛」*« douleur »*は生じない。被るのみでなく、「行為する」*« agir »*、「抵抗する」*« résister »*からこそ、その分「苦痛」を感じるのだということが、ヴェイユの強調点である⁴⁵。ここで「苦痛」と呼ばれているのは、感覚としての苦痛ではなく、「抵抗」によって可能となる世界の「認識」に伴われるものと位置づけてよいであろう。「認識」といっても、これは個別の対象認識ではない。抵抗することによ

て、自らを妨げる「障害」として「世界」を知るということである⁴⁶。懷疑意志の行使によって、人間は“他なるもの”として「世界」が現存することを認識することになるのである。それは「いかにして神は私が神であることを妨げるか」という認識であり、これこそが、人間の認識しうるすべての真理であるとヴェイユはいう⁴⁷。人間は、自らが無限なる意志を行使する＜精神＞であることを知るが、それと同時に、身体をもち世界内に存在するという、自らの物質性、有限性を知る、ということである。デカルトの『省察』に準えていえば、懷疑意志の行使によって得られるこの認識には、＜コギト＞の把握と同時に、神の証明と外界の現存の証明とが含まれている。そしてこの認識は、自己と世界の在りようの根本的な「偶然性」の自覚とともに得られるものである。

ヴェイユは“他なるもの”としての「世界」を「神」と呼んでおり、このデカルト論全体を通して、この観念にそれ以上の内容を与えてはいないといえる。その上で、自らがその「世界」におかれているという規定自体を、「神」に由来するものと表現しているといえるであろう。

4. 「間接的」自由の行使

デカルトは「第三省察」における神の存在証明によって明晰な観念の確実性を証明し、そこから人間が世界と関わっていく道筋をつけたが、ヴェイユによれば、懷疑の思考以外の思考はすべて偶然的であることに変わりはない。しかしヴェイユは、「[[懷疑とは] 別種の思考が、世界を変えるための道具として私に役立つはずである⁴⁸」と断言する。

人間が対象を認識する時には、身体を媒介として得られた外的刺激を受容し、束ね、何らかの観念をつくりだす「想像力」が働いている。アランにおいては、「精神の規則」を世界に刻印する「意志」の堅持が直接的に「明証全体をつくりだす」と考えられ、それが、常に誤謬を招く「想像力」による思考に対立させるべき自由な思考の立て方であると主張される。だがヴェイユは、人間が身体性を持つ以上、世界の内で行為するためにはどうしても対象を認識するための「想像力」という思考、「互いに作用しあう私と世界との両方からなるあの第三の存在⁴⁹」を用いることが必定であると考えているのである。

「想像力」による思考は偶然性にゆだねられた不確実なものであるが、世界と人間とのその時々との関係を反映するものであるがゆえに、リアルである。人間は己の望みや意志が、妨げられたり叶えられたりすることによって、世界を悲しみや喜びなど様々な感情を引き起こす原因として表象し、世界の内に「私の意志とは異質な意志、恐ろしく、機嫌が良かったり悪かったりする意志」を読み込むとヴェイユはいう。人間には自らの存在の必然性、目的性を見通すことはできないが、「想像力」によってそれを見出だそうとする。しかし、世界と自己が未分の状態のまま「想像力」に任せていたのでは、自らが偶然のなすがままに必然性や目的性を描き出していることすら自覚しないということになる。

ここでヴェイユが持ち出すのが、「学び」« apprendre » や「教育」« s'instruire »、「進歩」

« progrès » などの概念である。人間は「想像力が関与する思考」の内、「想像力が私を導く思考」から「精神が手綱をとる思考」を識別することを「学んでいく」ことができるというのである⁵⁰。前者の思考は、世界からの様々な作用を被る中で生じる思考であるが、後者の思考、つまり「数の観念、およびそれに類した諸観念」は、「私の注意の働きによってのみ現存し、私を変化させられないような観念」である。懐疑の思考によって明らかにされたように、明証性自体、本質的に根拠は不明である。明晰な諸観念が確実とは言えず「明らかに不十分なものである」としても、これだけが人間が世界に対して有する「ただ一つの支え」なのである。人間は、これらの明晰な観念を、数を数える場合のように一つ一つ付加し、系列を形成し、「行為のモデル」と為すことができる。人間は世界を「把握する」« comprendre » ことは不可能であっても、少なくともその「モデル」を自らの行為の「手がかり」« prise » として活用することはできるのである⁵¹。世界の内にあって、「悲惨なまでに効力のない掌握力しか行使できないところまで縮減されたとしても」、自らの意志を行使する限りにおいては、人間が〈物〉にまで縮減されてしまうことはないということが、ここでははっきりと確認される。そして意志はそれ自体に根拠をもち権利上無限であるから、人間は意志の行使によってこの行為のモデルを、権利上は神に等しい無限の力能を体现しうるようなものに高めていくことができるはずである。「学び」や「進歩」とは、身体性を持つ有限な存在でありながらも、無限の意志をもつという矛盾した存在である人間にとって「自由」の実現のための鍵となるのである。

このような無限の「進歩」の基礎となるのは「私と世界を結びつける憲章」であるとヴェイユはいう。そして、その内容は、「私が手にしているのは私の自由だけである以上、私には間接的な自由 « une puissance indirecte » しか行使できないということ」だということである⁵²。

これらの「明晰な」観念の対応する世界の掌握が不十分なものでなかったとすれば、この掌握は直接的支配となり、私は世界を被ることなく、精神は闘わずして純粋なままであったことだろう。だが反対に世界は、精神を形成する自己への至高の力能に制限を加える。世界は精神を縮減し、精神がそれに捉えられていると感じている異他なる現存を部分的に変化させることしかできないようにしてしまう。[……] だがこうした部分的な作用はそれ自身の力によって作用であるのではない。私がこの作用によって定義されるのではなく、それを意のままにするのは無限の思考である。悲惨なまでに効力のない掌握力しか行使できないところまで縮減されたとしても、この有限な作用を自らへと付け加える無限の力能によって、精神は再び自らを精神として見出すこととなる。この力能によって精神は世界の支配を逃れ、世界と張り合うのである⁵³。

あるがままの人間の世界認識を解体せしめる「フィガロの問い」の内には「唯一の答え « C'est ainsi. » (そういうものなのだ)」が含まれているとヴェイユは述べている。つまり、世界を認識し行為していこうとする態度決定を支えるのは、「懐疑」の力能によって明らかにされた自らの偶然的な在り方そのものを受容し肯定するという、自由なる覚悟であるということである。

人間の生の条件自体が、この「懐疑-受容」によって変わるわけではない。それでもこの自由意志の働きによってこそ、人間の生の実質は、人間が偶然性の内にあるがままに委ねられていた場合とは決定的に異なってくるとヴェイユは考える。この件における« *devoir* »という言葉によって、この働きが道徳性を帯びたものであることがわかる⁵⁴。そこには「信」の要素が関わっているとも言えるが、それはカントのいう「理性的信」に準えられるものであるだろう。ヴェイユにおける「信」の位置づけは、アランと同様、世界の側、事物の側から得られるものではなく、あくまで「我の内なる完全性」である懐疑の力能に根拠をもつものであるからだ。「私は新しい王国におり、新しい認識を前にしているのである。」ヴェイユがこのようにいうとき、「新しい王国」とは私が自由に変革していくべき世界であり、その道具となすべきが「新しい認識」である。「精神」の働きによって、人間があるがままの状態でも手にしている思考を、「精神が偶然性と闘うための武器」« *l'arme de l'esprit contre le hasard*⁵⁵ »として、人間の自由の可能性へと結び付けていくべきである、と考えられているのである。

ヴェイユはこのデカルト論において、人間の存在の根本的偶然性を受け止めるという<精神>の働きに人間の「自由」を見出す立場をとり、人間がこの自覚を手放したところには、自由な認識も行為も成り立たないと考えている。ここには“私が現にあるように規定を受ける以前”に己の根拠を求めていくラニョーの発想との一致が見出される。そこに存在の根源的偶然性というモチーフを導入したのはヴェイユの独自性であるが、彼女はさらにもう一步、ラニョーの反省哲学を、アランとは別の仕方、世界における人間の行為の基礎となる哲学へと展開しようとしたのである。

5. 偶然性との闘い ―「労働」を通してのみ可能となる「自由」―

世界に対して人間が構築しうる「行為のモデル」とは、「直線運動」という、最も明晰な観念を基礎として成り立つとヴェイユはいう。世界は「直線運動」を介した人間からの働きかけに「抵抗」するものと捉えられるが、人間は、「自らが有する運動のモデル」によって世界を「分析」することによって、それを「無数の運動」として捉えることができる。人間の意志から発する運動は、世界にぶつかれば「解体」されてしまう。だから人間のほうではその運動を絶え間なく再開し、様々に組み合わせ、自らの意志を間接的に実現するための「諸々の媒介」« *des intermédiaires* » としなければならない。たしかに、一人の人間が世界に与える運動は、世界という「無数の運動」に接合されると、たちまちにしてその方向性が見失われてしまうようなささやかなものである。しかし、人間が自らの意志に発する運動と世界の無数の運動とのぶつかりあいに関する分析を積み重ね、「幾何学」や「物理学」によって捉えることができるようになれば、それをもとに、運動全体を「方向づける」という可能性をもつと言えるのである⁵⁶。

もちろん、「幾何学」や「物理学」は、世界という対象に一致した認識を提供するわけではない。「世界は現にある通りのものであり、思考と一体化しつつも、思考に範をとるわけではない⁵⁷」ので

ある。ヴェイユの「行為のモデル」という着想が示すのは、人間が「世界は延長された実体である」という想定のもとに、世界の内に「必然⁵⁸」を見出し得るということ、それに則って「真に行為する」ことが可能になるということなのである。この「真の行為」は「労働」と呼ばれる。

私は常に二〔つの存在〕であって、一方では世界を被る受動的な存在、他方では世界を掌握する能動的な存在である。[……] たしかに、私はそれらを直接的には結合できない。この無力さにおいてこそ、世界は私の思考の内に現存するのだから。だが私はそれらを間接的には結合できる。なぜなら、行為とはまさにそういうことだからだ。行為といっても、愚かな想像に動かされた私が無軌道な欲望によって盲目的に世界を転覆させる場合のような見せかけの行為ではなく、真の行為、間接的行為、幾何学に合致した行為、あるいは、その真の名で呼ぶならば、労働である。まさに労働によって、理性は世界そのものをつかみ、愚かな想像力を制御するのである。私が単なる悟性によって世界を認識していたとしたら、為されえないであろうことである⁵⁹。

世界を延長として想定すること、それは「唯一の知恵」であるといえるが、純粹悟性によってそう捉えられるだけでは意味がないとヴェイユは主張する。「愚かな想像力は諸々の感覚の中に最も幻想的なものを見ていると私に思わせ、思考のたびに神をつくりだすようにしているというのに、感覚が真に意味するものは延長であるという単なる想定をこの雄弁な狂気に対立させても、ほとんど役にはたたない⁶⁰。」人間の隷属の根源は、思考が身体を媒介として偶然性に占拠されてしまうことにあり、人間が生きて行く限り、精神が想像力を統御することができなければ、自由であるとは言えないからである。

人間の「身体」は、＜物体＞である限りにおいて世界からの働きかけを受ける場であるが、同時に＜精神＞とのつながりをもつことによって私の意志から発する運動の起点でもある。身体は、これら二つの運動の「邂逅点」« point de rencontre⁶¹ »なのである。

人間は自らの悟性によってのみならず、感性においても、世界の内に「必然性」を捉える読み替えを行うことができるようにならなければ、悟性と感性を一つに束ねて「想像力」そのものを統御するというにはならない。また、世界に対し自らが意志する運動を自在に刻印することができるように、身体自体が運動を行うことに習熟していなければ、「行為のモデル」を実際の行為において活かせない。どちらにおいても、身体を通じた「学び」の過程が必要なのである。

私は自らの感官を用いることを学ぶ。[……] 私の身体が私のものとなるや、もはや私は、幾何学が可能としたような仕方で、この世界という海をジグザグに進めるだろうと考えているだけではない。私は実際にこの海をジグザグに進んでいくのだ。すなわち、単に世界に対して掌握力をもつだけではなく、私の思考はいわば世界の一要素となり、同じく世界は別の仕方で私の思考の一部となる。この瞬間から、私は宇宙に関与し、世界の内にある⁶²。

人間はあるがままでも「世界の内にいる」が、その生を自ら引き受け、自己として世界内を「自由に」生きることができる。この自由なる生は、人間の思考を最も遡ったところで見出された人間の生の条件への暗黙の同意に基づいた「労働」を通じてこそ獲得されるものだというのが、ヴェイユの最終的な主張である。

嵐の中で舵をきる船の漕ぎ手、鎌をふるう農民は、「我思考す、ゆえに我あり」の言とそれに付随するいくつもの観念とが表すような仕方で、自らを知り、世界を知る。労働者は、すべてを知る⁶³。

人間が真に自由になるために知らねばならぬ「すべてのこと」とは、すなわち、「自分が自由な精神でしかないということ、自身のみを信じるべきであること、その思考において精神の自由な作用ではないあらゆるものは、その雄弁さの飾りすべてにかかわらず対象物であり、労働という媒介によって自身の意のままになるものであるということ」である。ヴェイユはこれを「完全な知恵」« la sagesse parfaite »「現動する知恵」« la sagesse en acte »など、様々な表現で言い表す。しかしながら、この「唯一の知恵」は、人間が労働を離れてしまえば忘れ去られてしまうものであるとヴェイユはいう。労働を離れたところでは、「人間の思考は情念に、神々を出現させる想像力に、多少とも合理的なみかけをもつ言説に委ねられる」からである。「だからこそ、人間には科学が必要なのである」と彼女は断言する。確立すべきなのは、「真の行為」を導く思考方法を各人に会得させるための「科学」であると同時に、「唯一の知恵」を労働する人間自身に自覚させる役割を果たす「科学」である。ヴェイユの考えは、科学は哲学によって方向づけられねばならない、あるいは科学そのものが哲学的洞察を基礎におくべきである、というのだと解釈できるであろう。

圧倒的な力をもって人間を取り囲む「世界」に対し、人間が力を増すためには、世界に働きかけるための「モデル」を精緻化し拡大することが必要であり、そのためには人間の直接的知覚を離れた、純粹悟性のみによる知の抽象化の過程が必要とされる。ヴェイユはデカルト論の中で、この必然性を認めている⁶⁴。そこで彼女がロゴスの暴走への警戒を口にするのは、デカルトを源とする近代科学が、思考の現場を離れ現実から遊離した記号操作による発展をとげるという契機を本質的に含むものであり、実際にそのような発展をとげた科学のありかたへの憂慮こそが、もともとヴェイユのデカルト研究を動機づけたものであったからである。近代科学の発展の仕方が必然的であったことを認めつつ、だからこそ科学自体に、その必然性に逆らうような「方向づけ」が含まれていなければならないとヴェイユは考えたのだと思われる。

ラニョーやアランは、各々の人間がその知覚において「デカルト的」でありうると確信していたが、ヴェイユはこの論文において、彼らから引き継いだ立場に基づいて、身体論・労働論を立ち上げ、さらに「科学」の在り方の根本的革新論を志したのである。そしてここで為された人間の自由に関する根本的思索が、ヴェイユの社会思想に活かされ、その革命論に方法と目的を与えることになる。そしてこの科学論自体も、科学革命、技術革命、社会革命は一体として行われな

ければならないというヴェイユの文明論の中に組みこまれていくことになるのである。

結び

ヴェイユはこのデカルト論において、人間の自由は「精神の偶然性に対する闘い」を通して実現されると考えた。ヴェイユはこの後、政治思想から宗教思想へと思索のフィールドを次々に変えていくようにも見えるが、根本のところでのこの問題設定のしかたは変わらない。ここで詳述することはできないが、ヴェイユの思想展開について、このデカルト論の内容に即してさしあたり言えることは、思考の行使にともなう「懐疑-受容」の働きは、現実にはデカルト論で考えられたように“表裏一体”ではありえないということ、そのあいだに横たわる「無限の距離」について、ヴェイユは闘士として、また工場労働、スペイン内戦への参加といった経験を通して現実世界の重みを受け止めつつ、思索を深めていったのだということである。社会的メカニズムがあらゆる領域で大規模化・精緻化した時代―第一次大戦後にその勢いが飛躍的に加速した、とヴェイユは見ていた―に至って、個人の生に日々のしかかりその最も内密な部分までも変形せずにはおかない現実世界の重みを等閑視して、つまり社会的、政治的、歴史的洞察を抜きにして、個人の「生き方」を問うことはもはや不可能である。懐疑の力能の行使による「苦痛」は、実際には人間の社会性に結びついて働く「想像力」によるのであり、それは人間が自らの存在の根源的偶然性について抱く「不安」の感情に結びついているが故に根深いものでもあって、そもそも人間が思考する可能性すらも無効化してしまうほどに強力な支配力をもっているのである。こうした洞察を、ヴェイユは「力」や「悪」という主題によって深めていくことになるのだと言えるであろう。そして人間の「自由」を阻むものについての洞察が深まれば、自由の可能性をいかにして求めうるのかという洞察も、それだけ突き詰めて思索されていくことになる。

世界内存在としての人間が、自らの存在の根本的な偶然性をいかに受けとめ、そこから自身として生きた痕跡を、いかにして世界の内に刻みつけることができるのか。初期ヴェイユのデカルト論、そこに表明された「自由」の哲学は、この問題を巡って深められていくその後の思想の基盤を為すものである。このデカルト論において、「身体」と「労働」が、人間の自由の実現に不可欠の役割を果たすと考えられていることは、着目すべきである。この発想がいかに引き継がれ深められていくか、それはヴェイユ思想の発展を理解する上で重要な視点となるからである。

注

- 1) « Science et perception dans Descartes », *Œuvres Complètes*I, édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Gallimard, 1988, pp.159-221. (以下

OCI と略す。)

- 2) 科学と宗教に通底する問題意識という考え方について、西谷啓治の科学論を参考にした。(西谷啓治「宗教と科学について」、藺田坦編『神秘思想史・信州講演』、燈影舎、京都哲学撰書第28巻、2003年、167-252ページ。また「科学と宗教」、『西谷啓治著作集』第6巻、1987年、327-351ページ。)
- 3) 『フランス哲学・思想研究』第19号(日仏哲学会、2014年)に発表した拙稿「初期ヴェイユにおける自由の哲学 ―マルクス読解の基礎としての「デカルト的省察」―」では、1930年代前半にヴェイユが打ち出した独自のマルクス解釈は、彼女が学生時代のデカルト研究によって得た「自由の哲学」に拠るものであるということを示した。
- 4) Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Cerf, 2001 ; Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Peeters, 2003. ヴェイユ研究では長い間、彼女の政治的・社会的思索および実践と、晩年の宗教的・神秘主義的思索とが別々に扱われる傾向が続いてきた。だが1980年代からいくつかの「総合の試み」(ガベリエリ)が行われるようになり、現在、研究者の間では(どんな概念に依拠してそれを証明するかは研究者によるとしても)「闘士シモーヌ」と「宗教的シモーヌ」のあいだに連関性を見だし、彼女の思想の統一性を捉えようとする傾向が一般的となってきた。本稿の立場も、ヴェイユ思想の一つの内的必然性に従って営まれたものとして捉える点において、この潮流の中に位置づけられるものである。
- 5) フッサールは1929年、ソルボンヌで『省察』に関する講義を行い、これは後に『デカルト的省察』としてまとめられた。ヴェイユがこの講義に出席したかどうか定かではないが、「よみがえったデカルト」を想定してデカルトの『省察』を独自の仕方ですり直しというヴェイユの方法がフッサールの手法に類似していることから、彼女がこの講義に触発された可能性があると指摘されている (Chenavier, *op.cit.*, pp.152-162 ; Gabellieri, *op.cit.*, pp.63-64)。もっともフッサールの「危機書」が、「生活世界」と記号化した知との乖離を問題にする点でヴェイユの考察と重なる部分があるとしても、それ以降のヴェイユの論の展開から読み取ることができるのは、圧倒的にアランの影響である。
- 6) フランス反省哲学 « La philosophie réflexive » とは19世紀後半のフランスに形成された思想潮流である。その祖たるビランの思想は、デカルトの「我思考す」を「我意志す」の見地から読み直し、身体を動かそうとする意志を感じる抵抗感(努力感)の内に外界の事物の表象とは本質的に異なる「内奥感」としての精神の働きの直証を見分け、そこから哲学の再構築を目指すものであった。この思想潮流については、川口茂雄「19世紀フランス哲学の潮流」、伊藤邦武編『哲学の歴史8』、中央公論新社、2007年、173-267ページを参照。
- 7) ラニョーの哲学について以下の文献を参考にした。杉村靖彦「フランス反省哲学における神の問題」、『哲学研究』第575号、京都哲学会編、2003年、38-42ページ。
- 8) 1932年4月17日のプロポ。« La Volonté et l'action », *Propos*I, texte établi et présenté par Maurice Savin, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, p.1075.
- 9) 1931年4月27日のプロポ。« Dieux déguisés », *Ibid.*, p.1011.
- 10) アランは1925年に師・ラニョーと自らの思想の関わりを語る『ジュール・ラニョーの思い出』(*Souvenir concernant Jules Lagneau*, Gallimard, 1925)を上梓し、同時に、ラニョーの講義録の出版に中心的役割をはたした。現在ラニョーの思想研究の資料として参照されるのは、その増補改訂版として1964年に出されたもの(Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 2^e édition revue et augmentée, PUF, 1964)である。

- 11) *Ibid.*, p.169. 強調は論者による。
- 12) *Ibid.*, p.312.
- 13) *Ibid.*, p.311.
- 14) Alain, *Histoire de mes pensées*, Gallimard, 1936, p.24.
- 15) Alain, *Descartes, Les Passions et la Sagesse*, édition établie et présentée par Georges Bénézé, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2002 (1960), p.967. (以下 *PS* と略す) 強調は論者による。
- 16) *Ibid.*, p.945.
- 17) 「私の思想がいかにして満足に達したのかを理解してもらおうとするならば、私はデカルトに拠り所を求める。」(Alain, *L'Histoire de mes pensées*, Gallimard, 1936, p.252.)
- 18) ヴェイユは 14 歳の時に数か月の「心の闇」を経たのち、この確信を得たと書いている。
 « Autobiographie spirituelle », *Attente de Dieu*, 4^e éd. Fayard, 1966, p.39. (以下 *AD* と略す。)
- 19) Simone Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, Fayard, 1997 (1973), pp.104-105. (以下 *SP* と略す) 後にアランは、ヴェイユは同世代の中でずば抜けて優秀であったと回想している (Alain, « Simone Weil », *La Table Ronde*, n.28, avril, 1950)。
- 20) « Plans pour le diplôme d'études supérieures », *OCI*, pp.344-348.
- 21) このテキストは 1932 年に哲学論集 *Idées* の中に収録されて出版されたが、この手書き原稿と最初の校正刷り原稿は 1927 年、ヴェイユのアンリ 4 世校在学中のものである。また 14 章の内の最後の 5 章だけは、1928 年に「情念論について」という版で発表されている (Alain, *PS*, p. XXXVI)。
- 22) *SP*, p.110.
- 23) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.183.
- 24) *SP*, p.110.
- 25) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, pp.163-164.
- 26) *Ibid.*, p.165.
- 27) *Ibid.*, p.170.
- 28) *Ibid.*, p.182. 補足は論者による。
- 29) *Ibid.*, pp.173-174. ヴェイユは政治テキストにおいても、『方法序説』第六部の同じ個所に度々言及し、この理想を裏切る結果を招いた近代科学や社会の発展の仕方に批判をつきつけている。なお、デカルトの思想の中に矛盾を見出すヴェイユの立場は、当時のデカルト論争の背景の中に置きなおしてみると、ジルソンの立場に与し、ブランシュヴィックに反対するものであるという。ジルソンはデカルトの『規則論』の中に、その後の『幾何学』や『方法序説』とは矛盾する実在論を見出していた (Gabellieri, *op.cit.*, p.59 ; Chenavier, *op.cit.*, pp.153-154)。
- 30) *Ibid.*, pp.183-184. 指導教官のブランシュヴィックは「この作品に魅了されるどころではなく」、ヴェイユは 20 点満点に対して 10 点という低い評価をうけた (*SP*, pp.111-117)。
- 31) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, pp.185-186. 「私は世界の内にいる」という表現は同時代のハイデガーにおける「世界内存在」を思わせる表現だが、直接的な影響はないと思われる。ガベリエリがいうように、ヴェイユはデカルト的伝統の諸々の主体の哲学に関わっているが、とくにメーヌ・ドゥ・ビランの解釈路線において、ハイデガーからメルロー・ポンティ、ハンナ・アーレントにおけるような、人間に固有の「世界内存在」を最も強調する現象学的なインスピレーションと接近していると位置づけるのが適当であると思われる。

- (Gabellieri, *op.cit.*, pp.29-34)。
- 32) *Ibid.*, p.201.
- 33) « De la perception ou l'aventure de Protée », *OCI*, p.127.
- 34) *Ibid.*, p.122.
- 35) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.187.
- 36) *Ibid.*, p.188.
- 37) *Ibid.*, pp.188-189.
- 38) Alain, *Descartes, op.cit.*, p.935.
- 39) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.194.
- 40) Lagneau, *op.cit.*, p.283.
- 41) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.190. ボーマルシェ『フィガロの結婚』、第5幕第3場より。この台詞は晩年の宗教的テキストで再度取り上げられることになる。Cf. « Formes de l'amour implicite de Dieu », *AD*, p.169.
- 42) « Appendice IV (Compléments relatifs au Diplôme », *OCI*, p.340.
- 43) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.197.
- 44) *Ibid.*, p.198. 自然的なものに対する「抵抗」とそれに伴う「苦痛」« douleur » のモチーフはカント的であるが、これは晩年の「苦しみ」« souffrance » の主題に引き継がれる。
- 45) メーヌ・ドゥ・ビランの思想がこの件の発想源ではないかと思われる。
- 46) 「[……] 世界とは障害なのである。それはつまり、疑うという行為によって私は存在し、別の現存の重みを感じ、同時にあらゆる私の抵抗の力能を行使するのであるが、この行為には、まさに私にとってあらゆる認識が含まれているということである。」(*Loc.cit.*)
- 47) *Ibid.*, p.194. ヴェイユの執筆メモには次のように書かれている。「神の観念そのものは、デカルトにおいて次のことを意味する。ただ私の条件を検討するだけで、権利上の精神があらわれるのには十分であるということである。[……] 神はここで諸宗教におけるように、あらゆる検討以前に提起されるものではなく、逆に精神が検討に入るやいなや、提起されるのである。」(« Appendice IV (Complément relatif au Diplôme) », *OCI*, p.340.)
- 48) *Ibid.*, p.199. 補足は論者による。論文のためのノートに、彼女は次のように記している。「私は私にとって外的な存在が私におしつけた痕跡そのものである。これら偶然の思考を媒介としてしか、認識することができない。単純化が許されるならば、偶然そのものが、私の認識の唯一の道具である。私はそれを操作することを学ばねばならない。」(« Appendice IV (Compléments relatifs au Diplôme) », *OCI*, p.399.)
- 49) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.208.
- 50) *Ibid.*, p.202.
- 51) ヴェイユは人間が明晰な概念を用いて自らの行為の手がかりをすることを « la prise sur le monde » 「世界に対する掌握力」と表現し、それが世界を「把握すること」« comprendre » とは異なるということを示している。
- 52) *Ibid.*, p.199.
- 53) *Ibid.*, p.204. 補足、強調は論者による。
- 54) *Ibid.*, pp.199-200.
- 55) *Ibid.*, p.204.
- 56) *Ibid.*, pp.205-207.
- 57) *Ibid.*, p.208.

- 58) 同時代の論考では次のように言われている。「空間において事物を知覚するということは、私の運動と私に依存しない変化とが、すべての媒介地点を経ずにある場所から別の場所へと移動するのは不可能である、というような諸々の必然に従っていると知ることである。」(« De la perception ou l'aventure de Protée », *OCI*, pp.135-136.)
- 59) « Science et perception dans Descartes », *OCI*, p.209.
- 60) *Ibid.*, pp.208-209.
- 61) *Ibid.*, p.210.
- 62) *Ibid.*, pp.211-212.
- 63) *Ibid.*, p.217.
- 64) *Ibid.*, pp.214-216.