

ポール・ヴァレリー：認識のリミット をめぐる考察（上）

山 田 広 昭

「現われてくる困難をいわば尊敬し、尊重しなければならない。一個の困難はひとすじの光であり、越えがたい困難は太陽である。」（「邪念、その他」）

目 次

（上）

I コギトまたは内なる他者

II 解明する自我 — 成立と構造 —

（下）

III 身体 — 指標と限界としての —

（仮題）

序

ヴァレリーは『未完の物語』*Histoires brisées*におさめられた「ある抽象的物語、神秘的啓示」の冒頭で次のように書いている。

その当時（1892）、二人の恐るべき天使、ヌースとエロスによって、破壊と支配の道の存在が、そしてこの道の果てにある確かな「リミット」の存在が私に啓示された。私は「境界」*Borne* があることの確信と、それを認識することの重要性を知った。それは「堅固なもの」*Solide* を認識することの効用に比較し得る効用をもつものであり、あるいは、（他の象徴で表わすなら）兵士が壁を背にして、背後からの攻撃を少しも恐れることなく、あらゆる敵を正面に廻し、そのことによって彼らを互いに比較しうるものとなして立ち向うことができる、そのような壁の利用法に似た利用法を知ることの効用をもつものであった（…）（OE II, pp. 466–467）

「限界」を見い出すこと、極限にまでゆくこと、これがヴァレリーの問題であった。我々はそれを認識のリミットをめぐる考察として追求していくことにしたい。

第一章において、我々は彼の自我論を、とりわけ彼の言語理論との関連の中において検討するだろう。「私は考えるとは何か」、が中心的問題として提出されることになるだろう。それを踏まえて、第二章では認識主観の問題が検討される。この検討を通じて常に我々の念頭にあるのはフッサールの現象学の企図との比較である。第三章において、我々は真に認識の限界をめぐる考察へと導かれるだろう。なぜならそこで初めて認識の条件が、生の機能、我々の身体との関連で追求されるだろうからである。

第 一 章

コギトまたは内なる他者

パスカルを貶めつつデカルトを称揚すること、これがヴァレリーが絶えずとりつけた戦略であることは周知の通りである。そのような戦略が彼の中でいかなる必然性に基づいていたかを問うことは、もちろん可能である。だが我々の当面の問題はそれではない。我々が出発点にとろうとするもの、それはヴァレリーがデカルトに対して示した評価の両義性、とりわけ、彼がコギトの自明性に対して提出する疑問である。

ヴァレリーはデカルトを自己の力に対する信頼において、自己を全認識論的体系の座標軸の原点にすえようとするほどまでの信頼において評価するのであるが、この評価がコギトを文字通りの意味には、すなわちデカルトがそれに与えようとした意味にはとらないことによって始めて成立していることを見ておくことは重要である。ヴァレリーは言う、コギトは意味を持つのではない、力を持つのであると。彼によれば、コギトの中には論理的推論ではなく、ひとつの意志が、ひとつの叫びが、自己意識の諸力に目覚めと集合を命ずるひとつの呼びかけがあるのみなのである¹⁾。

『ヴァリエテ』に収められたデカルト論の主要な論点は、ほとんどそこにつきていって言うてもよい。ヴァレリーは一気にコギトの中に論理的推論は無いと言い切っており、その論拠を詳しく示すことはしていないが、カイエの中では、コギトすなわち Je pense, donc je suis に対するより分析的な批判を、時にパロディとも

見える形で様々に変奏している。我々にはそれらをひとつひとつ詳細に検討している余裕はないが²⁾、我々の議論にとって重要と思われるポイントだけは、ひと通りおさらいしておかねばならない。

第一点、それは「我思う」の「我」Jeと「我あり」の「我」Jeとの連続性、同一性を問題とする視点である。「我思う、故に我あり」は「我」(Je)を〔前後で〕換えることに存する。」

Je pense, donc je suis—consiste à changer de Je (『カイエ』XXII, 793)

第二点、それは、「考える」とは何かを問うことであり、またなぜ「私が考えている」と言えるのか、考えているのは私であるというのはたして自明なことなのかを問うことである。ヴァレリーは考える「主体」を非人称化しようと試みさえする。

思考に適用された所有詞(私)、《Je pense》。むしろ雨について言うのと同じように次のように言った方がよいだろう。

Il pense. (考えが考えられている。)(XV, 760)

第三点、それは「存在」êtreへの問いを否定することである。AはBである(A est B)という形で繫辞としてのみ、具体的文脈でのみ意味をもつetreという動詞を、「存在」l'êtreとして名詞化し、それに対して問いを立てる哲学者のやり方をヴァレリーは言語の本質についての無知としてしりぞける。彼によれば彼らは言葉の問題でしかないものを現実の問題と、すなわち言語から独立してある問題と取りちがえているのである。彼はそれをêtreという語に与えられた神話的価値³⁾と呼ぶ。だがJe suisはその後に補語を伴って始めて意味を持つということを忘れてはならない。

我々がまず注目しようとするのは初めの二点である。そこで明らかになっていること、それは何よりもまずヴァレリーが「私」の単一性、統一性を信じていないことであり、「私」の自明性そのものを疑問視していることである。コギトを疑うことは彼にとって、つまるところ「私」Je, Moiとは誰かを問うことであつたと言ってもよい。

そもそもコギトを支えている前提とは何なのか。私の存在が私にとって疑い得ないのは、あらゆる思念が私の思念として私自身に自知されている(cogito me cogitare) 限りにおいてである。だが私の思念が私に帰属するということはそれほど疑いえないこと、あらゆる疑いを排除しえるような事柄であろうか。少なくともヴァレリーにとってはそうではなかったのである。例えば、『現代世界の考察』に収

められた「仮説」と題された文章の中で彼は次のように書いている。

これまで我々は、我々の思考や我々の意識的能力を単純かつ恒常な根源に由来するものと考えてきた。そしてそれを死に至るまで各生体と結びついているある不可分のもの *indivisible*, 自律的で比類のない、ある人々にとっては永遠のものであると思ってきた。我々のもっとも内奥の実質は、絶対的な活動性 *activité* であり、我々一人一人の中には何かしら最初の力、ある定量の純粋な独立性が宿っているように思われた。(OE II, p. 942)

言うまでもなく、このような実質こそがデカルト的な精神、デカルト的自我に他ならない。だが、ヴァレリーはこのような確信が、科学技術の驚異的な発展によって、例えば精神の遠隔操作の可能性によって完全に脅かされていると主張する。外部からある手段によって操作されているにもかかわらず、我々はその思考をあくまでも我々の思考と認めるであろう。「クロノメーターは磁場に置かれたり、急速な移動に支配されたりするとその進み方を変えるが、メーターしか見ていない観察者はそのことに気づかないのと同じように、混乱や修正が気づくこともできないような遠方からの干渉によって、もっとも意識的な意識にさえ加えられることもあり得るであろう。」(OE II, pp. 943-944) その時、自我の自負はどうなるのであろうか。「私が思考している」はいかなる意味で存続しうるのだろうか。

ヴァレリーはここでは、科学技術の発展に伴うある仮説としてだけ語っている。だがこうした「自我」についての疑問、「私」の観念についてのある具合の悪さという感覚を、彼は一貫して保持し続けていた。コギトに裂け目を入れること、Je と pense の間に、そしてまた Je pense と Je suis の間に、それこそはヴァレリーの思想の基本的モチーフのひとつを構成しているもののだと言えるだろう。

さて、このようなヴァレリーの「自我」に対する考え方、「私」の単一性の否定という問題をさらに解明していくために、我々は「考える」とは何か、「私が考える」とはどういうことかという問いを特権的問いとして維持しよう。我々は以下にその問いに対してヴァレリーがいかなる答を与えているかを明らかにするだろう。その解明はヴァレリーの言語理論の検討という形で行なわれる。

*
* *

言語の問題がヴァレリーの中で特別な重要性を持っていたということ、それは今

では何ら目新しい主張ではない。例えばジュディス・ロビンソンは、ヴァレリーにとって言語はすべての根底であったと言い⁴⁾、クロード・ヴァレリーは、彼の父自身が自分の探究が生涯言語に対する考察を中心として回っていたことを認めたと言っている⁵⁾。

しかし、それは一体いかなる意味においてであったのだろうか。ここでヴァレリーの言語観と彼の哲学（伝統的哲学）批判が密接な関係にあるということに改めて注意を促しておいてもよいであろう。すでに *être* の問題において見たように、彼は旧来の哲学を言語の無反省の使用において、すなわち、認識の手段としての言語の有効性に対する無批判性において批判する。あらゆる哲学的探究に先立って、まず通常言語を手段として真に正確な認識に到達することが可能かどうかが問われねばならないと彼は主張する。この問いに対する彼の答は「否」である。なぜか？それは彼にとって言語が何よりもまず社会的歴史的所産であり、「実用と統計の産物⁶⁾」であったからである。

従って、ヴァレリーの全探究は日常言語批判という側面を持つことになる。だが我々は彼にとって真に重要な問題は、さらに大きな射程を持つものであったということを主張する。すなわち、言語と、精神の働きとしての思考との関係という問題がそれである。

この問題を論じるにあたって、現代の言語学の方法論をめぐる論争が導きの糸として役立つだろう。オランダの言語学者、S. C. ディック Simon C. Dik は、その著書「機能文法」(1978)において、言語研究における二つのパラダイムを区別している⁷⁾。すなわちチョムスキー流の生成文法に代表されるような形式主義的アプローチと、ディック自身もその推進者であるところの機能主義的アプローチである。

ディックによれば、この二つのアプローチは、言語の本質的機能、第一次的機能を何であるかと考えることにおいて異っている。形式主義的方法は、言語の本質を「思考の表現」ととらえるのに対し、機能主義はそれを「コミュニケーションの道具」と見なすのである。ところで、言語においてこの二つの機能を区別して対立させる考えは、言語理論史上珍しいものではない。例えば十九世紀の比較文法学者たち（とりわけ Bopp や Schleicher）は、言語をまず第一に人間精神のそれ自身による表現として考え、コミュニケーションを言語の持つ二次的で劣等な機能としか見なさなかった⁸⁾。

さて、それではこの「コミュニケーションの道具」と「思考の表現」という対立図式を利用して、ヴァレリーの言語についての考察を整理してみよう。そのことに

よって、彼が思考と言語との関係についていかなる考えを持っていたか、そしてまた「私は考える」とはどういうことであると捉えていたかが明確に提示されるであろう。

《コミュニケーションの道具》

すでに触れたように、ヴァレリーは言語をあくまでも社会的歴史的産物であり、約定的 *conventionnel* な体系だと見なしていた。その役割はまず社会的実践上の伝達交換の必要を満たすためのものである。従って言語は社会の中で、社会によってのみ構成されるのであって個人に属するものではない。

言語はひとつの「社会」 *société* から分離不可能である。— すなわち多くの相似のもの＝非相似のもののたちの間の手さぐりの関係や、事実の交換、身振りの伝播などと不可分である。(XXVII, 785 / C1, p. 464)

言語はこうして人間が互いに相手に働きかける手段のひとつであり、そうである限りこの手段と伝達、働きかけの意図とは不可分であると言えよう。それ故、すべての言語活動は、話し手と聞き手と話される事柄の三者の存在を前提としていることになる。

言語は三つの要素を結合している：ひとりの「私」*Moi*, ひとりの「きみ」*Toi*, ひとりの「彼」*Lui* または物 — 誰かが誰かに対して何かについて話す。(VI, 344 / C1, p. 403)

ヴァレリーによれば、この三項関係こそ言語の基礎であり、そのことは実際の発話に *Je* や *tu* が現われるか否かとは無関係である。

私 *Je* — きみ *Tu* — 彼・それ *Il*. ディスクールのこの根本的關係は、言語の中に常に現前する。

真の主要命題は次のようなものである。「私」が「きみ」に「彼」は……であると言う。「私」と「きみ」は多くの場合状況によって与えられ、ディスクールの周囲にあるものによって提供されているので、暗黙の内に了解される。(XXI,

ヴァレリーがいかに言語においてこの三項関係の存在を重視していたかは、彼が言語を考える最良のモデルとして身振り言語を考えていたことから明らかである。彼は見振りの中にやはりこの同じ三項関係を見いだすのである。

言語について正確な考えを得るためには手段はひとつしかない。即ち身振りである。それ故、身振りによって十分に完全な一文を組み立てようと試みること。

身振りは次の三つのものの現前を要求する。即ち 1°発信者, 2°受信者, 3°一般にその修正ないし明確化が発話の目的となるような対象。(XXIII, 806 / C 1, p. 456)

従って言語は本質的に移行—他向的 transitif であり、個々の場面、文脈の中においてしか明確かつ限定された意味を持たない。

こうして我々はひとまず、ヴァレリーが言語の第一の、根本的機能をコミュニケーションであると考えていたと結論しておいてよいだろう。

《思考の表現》

チョムスキーの生成文法が、言語構造の諸特性と精神の生得的能力との密接な対応関係の仮定を出発点としているということは、今さら繰り返す必要もないであろう。彼は言語が人間精神の産物であるというそれ自体としては疑問の余地のない事実から、言語の構造は、精神の本質的諸特性を反映しているに違いないと結論する。単に言語が精神の働きとしての思考の表現だというより、むしろその「鏡」であると言うのである。

ヴァレリーにおいては、しかし、思考と言語との間にこのような直線的関係は存在しない。彼にとって言語はまず社会的制度であったから、言語と言語が表現しようとしているものとの間には「自然的」な関係はないということになる。その意味で、彼が思考についての言語の異質性、無縁性を強調するのも当然なのである。例えば彼は次のように書く：「共通言語は我々の思考の現実の手段である言語とは一致しない。」(XIII, 259)⁹⁾あるいはもっと強く、「言語は決して思考を見たことはない。」(I, 356)¹⁰⁾、「言語は思考の再生 reproduction ではない。—それは現実の精

神現象を知りはしない。」(I, 150)

しかし、思考に対する言語のこのような外在性・異質性は、それにもかかわらず、ヴァレリーの目にとって、思考の表現としての言語分析の重要性を減ずるものではない。むしろ逆なのである。なぜなら、「言語、それは思考の宇宙である。」(IX, 43)¹¹⁾ からであり、「言語なき思考、言語がなければそれは何ものでもない。」(IV, 253)¹²⁾ からである。だが、それはどういう意味なのか、彼は言う、「組織だてられた思考は、言語を手段としてのみ組織されたものでありうる。」(XXIV, 322)¹³⁾ そして「人々は一般に(最初の心理的効果が生じるや否や) 言語の中で考える。」(XVⅢ, 586)¹⁴⁾

従って、ヴァレリーにとって言語は、あらかじめ出来上って存在している思考の多かれ少かれ正確な表現ないし翻訳なのではなく、人間の思考に課された最も強力な、ほとんど唯一の組織者なのである。そして、そのようなものとして見た時、言語と思考は不可分であると言わねばならない。「言語は精神の全遠近法 perspective を作りだす。」(XI, 557)¹⁵⁾

言語を思考の絶対的組織者と見るヴァレリーのこのような考え方は、ある意味で、フンボルトの言語理論に遡ることができ現在一般に「サピア＝ウォーフの仮説」と呼ばれている考え方に非常に近いものであると言えるだろう。その考え方によれば、我々が知覚や体験を分節する仕方は、我々が母国語とする言語の構造によって変化することになるのである。ヴァレリーは言語のこのような支配力の貫徹を哲学史の中にもはっきりと認めている。

形而上学はそれ全体として、言語のひとつの開発 exploitation であり、言語の内にその可能性のすべては横たわり、その上、この異論の余地のない制限の忘却無自覚ないしは、無視によってのみ可能である。(XXⅢ, 402 / C1, p. 715)

その代表的な例を、彼はカント哲学の中に見出す。

カントがあれほどの教育的準備と共に、開示し提起したすべてのもの — 彼のカテゴリー、判断、…彼の「認識」の諸条件は、所与の言語の、すなわちインド・ヨーロッパ型言語のひとつの分析の結果にすぎない。(XXVI, 784 / C1, p. 744)

《内的言語》

我々はこうして「コミュニケーションの道具」と「思考の表現」という対立図式に従ってヴァレリーの言語についての考察を見たわけだが、我々は続いてこの二つの機能が彼において統合されるのを見るだろう。その統合とはヴァレリーが「内的言語」ないし「内的発話」 *la parole intérieure* と呼ぶものである。

すでに見たように、彼によれば、思考はそれが組織され、我々にそれと認められる限りにおいては、言語と切り離し得ないものであった。一方、言語はあくまでも社会的制度であり、その第一の機能はコミュニケーションである。「私＝きみ＝彼・それ」の三項関係は言語の中に常に存在する。言い換えれば、言語の根底には対話構造があるということになる。

この二つの考察をもし同時に考慮に入れるならば、我々は次のような結論へと導かれるはずである。即ち、思考は一種の対話であると。そして、まさしくそれがヴァレリーの考えそのものである。

「人間においては、内的発話は思考の大いなる《器官》 *organe* — 意識の扇動者、共鳴器、延長器となった。」(Ⅱ, 713) 「我々が我々自身に話すということ、そしてこの発話 *discours* が我々にとってほぼ不可欠であるということはきわめて注目すべき事実である。」(Ⅶ, 615)¹⁶⁾ 人が考えるとは、すべてをこの内的発話へと翻訳することに他ならない。ヴァレリーはそこから「考える」とは自分自身とコミュニケーションすること (*communiquer avec soi-même*)、我々が他者とするのと同じ手段を用いて自分とコミュニケーションすることだと考えるのである。

言語なしに思考することは可能であろうか。

しかし言語 *langage* はこれこれの習得された言語 *langue* である。すべては思考と言語に対して選ばれた定義次第である。習得されたある記号体系という外的迂路を通して自分自身とコミュニケーションすること、思考がそのような自己とのコミュニケーションである限り、そこには言語が必要である。(Ⅸ, 135 / C1, pp. 448-449)

ヴァレリーにおけるこの内的対話、自己とのコミュニケーションという概念の独自性を明らかにするために、有用でしかも興味深い二つの例がある。それは、チョムスキーとフッサールの場合である。

まずチョムスキーは自己とのコミュニケーションということに関してどう考えていただろうか。統辞論の自律性というチョムスキーの主張をめぐって、サール Searle を始めとする哲学者とチョムスキーの間に論争があったことはよく知られている。サールは、言語はコミュニケーションを本質的目的とする体系であるという立場から、言語を伝達の機能とは独立に研究しようとするチョムスキーのやり方は不適切であると主張する。これに対してチョムスキーは次のように反論するのである¹⁷⁾。言語は「本質的には」思考を表現するための体系であり、サールの主張は彼の言うコミュニケーションの概念の中に、自己とのコミュニケーション、即ち言葉による思考を含んでいる場合にのみ有効であろうと。だがとチョムスキーは付け加える。私はこのようなコミュニケーションの拡張解釈はとりたくない、なぜなら自己とのそれまで含めてしまえば、コミュニケーションの本質的特徴がそのために失なわれてしまうだろうからであると。

フッサールの場合はさらに明確である。彼は『論理学研究』第二巻の第一研究「表現と意味」において「孤独な心的生活における表現」としてこの内的対話の問題をとりあげている。彼はそこで内面的言葉においては、私は私自身に何ごとにも伝達せず、何ごとにも指標しないと主張するのである。やや長くなるがそのまま引用しておこう。

われわれは孤独な心的生活においても、表現によって何かを告知しているのでありただ相手に向ってそうしないだけのことであると言うべきであろうか？独りで話しているものは自分自身に対して話しかけているのであり、言葉は彼にとっても記号として、すなわち自分自身の心的体験の指標として役立っていると言うべきであろうか？私はそのような見解が支持されるとは思わない。[……]

もちろん、なんらかの意味で人は、独り言の場合にも話しているものであり、したがってこの場合自分自身を話し手として、それどころか場合によっては自分自身に話しかけている者として解釈することも確かに可能である。[……] しかしこのような場合は、本来の意味で、すなわち伝達的な意味で話しているのではなく、何も伝達してはおらず、ただ自分自身を話し手および伝達者として表象しているにすぎない。独り言の場合、所詮言葉は心的作用の現存を表わす指標の機能においては役立ちえないのである。というのもこうした指示は、ここでは全く無目的なものと思われるからである¹⁸⁾。

フッサールは完全に断定的に語っている。デリダの言葉を借りて、フッサールの議論を要約しておこう。自己から自己への伝達という操作はいかなる意味も持ちえない。私は私に何ごとも伝達しない。それというのも、私はそうする必要がないからである¹⁹⁾。

こうして、チョムスキーもフッサールも「自己とのコミュニケーション」から「伝達」としての性格を否定する。ここで両者が共に直観を、即ち、前者においては「母国語話者の直観」を、後者においては「本質直観」を自己の方法論の基底においているという事実を指摘しておくのは無駄ではあるまい。直観の明晰判明性を、その「真理性」を支えているのは自己の自己に対する十全な現前の可能性なのであり、そこには伝達のはいりこむ余地はありえないのである。

だが、ヴァレリーが思考を「自己とのコミュニケーション」として語る時、事態は全く異っている。そこではコミュニケーションの本来の性格がそのまま保たれているのである。彼は独白 *monologue* は全くの無意識的活動としてしか存在しえないと主張する。従って思考は、話し手と聞き手の存在を含意する真の対話 *dialogue* なのである。「誰かが誰かに対して何かについて話す」というのが言語の基本構造であったとすれば、まさしくその同じ構造が「自己とのコミュニケーション」の中にヴァレリーによって見出される。

考えるということ、それは自己自身とコミュニケーションすることだ。対話の可能性。一方の「私」*Je* は顔ももたず、年齢もなく、名前ももたない。もうひとり別の「私」は私の名前をもち、私の顔をもつ。

個人とはひとつの対話なのだ。人は自らに話す — 自らを見、自らを判断する。それは大きな精神的歩みだ。

自我 *le moi* は自らに「私」*moi* と言い、「きみ」*toi* と言い、「彼」*il* と言う。自我の中には三人の人格 *personnes* がいる。三位一体。自我にきみと呼びかけ、自我を彼として扱う三位一体。(XVI, 75-76 / C 1, p. 440)

そしてさらに重要なことに、彼はこの対話の中に文字通り情報の伝達を認めるのである。

「私が」「私に」話すのである以上 *Puisque je me parle*, 「私」*JE* は「私」*ME* の知らないことを知っているということになる。内部状態の差異というもの

が存在するのである。その上、後の私 ME が前の私 JE が明らかにすること、はつきりと口に出す *article* ことを予感するということも起る。対照関係があり、相補性がある。(XXVI, 159 / C1, p. 463)

ヴァレリーの目にとって、思考は、「自分自身に働きかけるという人間の脳脊髄システムが持つ注目すべき特性の濫用である」(XII, 524)²⁰⁾。人間は自らに話し、自らを聞く、自らに教え、自らを知らない。それ故、私対私の関係は、私対きみの関係と本質的に異なる性質を持つものではないということになる。

《自我の二重化 Dédoublement du moi》

もしこのように「自己とのコミュニケーション」を異なる聞き手と話し手を含意する真のコミュニケーションと見なすとすれば、我々は必然的に自我の概念の検討へと、自我の単一性の疑問視へと導かれることになる。

自分に話す、この奇妙で直接的な機能は我々の「自我」に対する観念の粗雑さ、「心理学的」表記の不充分さを証拠立てている。どういう風にして彼は、自分に何かを言えるのか？それに「自我」とは誰なのか、語り手なのか、聞き手なのか、泉なのか、飲むひとなのか？(XXVI, 159 / C1, pp. 462-463)

ところで、パンヴェニストは、人が自らを「主体」として構成するのは、言語の中で、言語によってであると言い、「私」 *ego* の概念は次のようにしか定義されないと主張する。「私」というのは「私」と言う人のことだ (*Est ego qui dit ego*)。言語はそれ故、主観の可能性そのものであり、主体とは「話す主体」に他ならない。彼はそれに加えて、私 *je* ときみ *tu* の相補性を強調する。

自己意識は、それが対照によって体験されない限り可能ではない。私は「私」という語を、私の発話の中で「きみ」となるであろう誰かに話しかける時にしか用いない。「人称」 *personne* を構成するのはこの対話の条件なのである。なぜならその条件は、自分を「私」によって指示する人物の談話の中で、今度は私が「きみ」となることを含意しているからである²¹⁾。

だが、パンヴェニストにおいては、je-tu という人称の二極性は話者に対して《内/外》という対立に基づいている。tu はあくまでも je の外側に立つのである。すでに見た通り、ヴァレリーにおいてはこの関係はもはやそう単純ではない。「内的言語は人間の通常の機能の一部をなしている。」(XXIV, 151)²²⁾のであるから、話す主体としての自我はもはや単一で不可分のものではあり得ない。それは本質的に二項的単位なのである。従って、ヴァレリーにとって、je/tu という対立は同じ話者に対して、《内/外》という対立であると同時に、《内/内》という対立でもあらねばならない。

ヴァレリーはこの自我分裂の重要性をとりわけ強調する。なぜならこの分裂こそ自己意識の必要不可欠の条件であるからだ。「複数性は意識の開始点である」(VI, 557)²³⁾。

結局のところ、本質的な心的事象とは、〔自己の〕二重化 (Dédoublement) である。心理現象—(動物の)—の段階を区別するものは、この二重化の明確さ、頻度、強度なのだ。この二重化こそ人々が「意識」と呼ぶものである。それは相補的で互いに切離せない関係によって表現される。たとえば、見る—見られる、そして特に、話す—聞く。(VIII, 633 / C2, p. 224)

彼はまた次のようにも書く：「一者 l'Un は考えない。考えるためには二 deux でなければならない」(XII, 83)²⁴⁾。しかも、我々に他者とコミュニケーションすることを可能にさせるものもこの自己の二重化なのである。

ひとりであるということ、それは自己と一緒にいる être avec soi ということである。それは常に「二」であることである。もしそのことがなかったなら、この「内的」な分割、ないし差異がなかったならば、我々は決して他者と交渉を持たないであろう。なぜなら、この交渉は各々の思考の右辺をなしている「我々の内部の他者」の「声」や「聴くこと」に、ひとつの外部の「声」または「聴くこと」を置きかえることにあるからである。意識の根本的関係はいわば二極の間にある。一方は「私 moi または「きみ toi の極であり、他方は必然的に「私 moi の極である。(XIV, 896 / C2, pp. 240—241)

だが、ではどのようにしてこの自己の二重化は生みだされるのだろうか。この二

重自我の起源はどこにあるのだろうか。ヴァレリーによれば、これはまさしく言語の基本形式の、即ち、話す―聞くの不可分性の内在化に他ならない。

彼は、「自我」の起源の外在性、外来性を繰り返し強調する。自我の形成の最初の段階、それは模倣である。各人は絶えず他者のイメージに基づいて自己を形成する。大人の身振りは子供にとって対称的な応答を要求する刺激である。ヴァレリーの十三ヶ月になる娘は父の動作を反射的にまねるだろう。「自分が見ているものを理解するために、彼女はまねるのだ」(IV, 135)²⁵⁾。そしてこの反射的模倣が最初のコミュニケーションを可能とする。「他者とのコミュニケーションの根底には反射的模倣がある。―あくびの大いなる神秘」(XXV, 654)²⁶⁾

しかしながら、二重化された自我の形成における最大の一步は、言語の習得によって踏みだされる。言いかえるならば、言語を習得するとは、同時に、この自我の二重化を完成するということなのである。

「他者」との記号の交換は「同一者」le Même の不可欠の部分となり、そしてそこで発展する。

内的言語は同一者の中にひとりの他者を作りだす。(XXIV, 322 / C1, p. 461)

交換の道具である言葉が、交換の両辺を作りだす。(XXIV, 14)²⁷⁾

しばしば、ヴァレリーにおける唯我論への誘惑が語られる。実際、彼自身がそのことを繰り返し表明しているのである。自我の至上権を確立しようとする試み、それを彼は「自負」orgueil と呼ぶのである²⁸⁾。自己にのみ依拠すること、他者に由来する問題を拒否すること、つまるところ唯一者であること、これこそまさにヴァレリーの試みと言うべきものではないだろうか。

だが、言語の機能とその自我における役割についての考察によって、ヴァレリーはこの試みが究極的には不可能であることを理解する。自我の分裂、二重化が意識的存在としての人間にとって不可欠の条件であり、考えるとは言語によって自己とコミュニケーションすることに他ならないとすれば、我々は「自己」となるために、他者を必要とするのだからである。

人間は、彼が仲間とコミュニケーションできる限りにおいて、しかもそれと同じ手段を用いてしか自分自身とコミュニケーションできない。

彼は自分と話すことを、私が「他者」と呼ぶであろう迂路を通じて学んだのである。「彼」と「彼」の間に、媒介者として他者がいる。(XXIII, 790 / C1, p. 456)

我々は、我々の認識可能な、それと認めうる「自我」を他者の口から受けとるのである。他者は源泉であり、そして心的生活中きわめて重要なものでありつづけるので、あらゆる思考に対して対話体を要求するほどなのだ。人 on は語り、聞く — この語る＝聞くの分割不能の体系（それは非常に早い時期に、声に出ない、外化されないものとなるのだが）が「一なる双数性」 Dualité-Une, 「二人からなる対偶性」 Binité en deux personnes を生みだす。これは次の神学的表現によって表わされるだろう。「我」 Moi の内に、一個の「我」の内に二人あり、また次のようにも言えよう。一個の「我」は二つの人格のうちにあるものなり — しかしそれらはその不可分性によって一個の「自我」が作りだされる二つの機能なのだ。(XXVII, 393 / C1, p. 467)

こうして、ひとたび自我の話す一聞くという構造が出来上ってしまえば、我々は自己の最も内奥の部分にもはや他者の姿をしか見ないであろう²⁹⁾。

《あいだまたは遅れ》

我々はここまで、コギトに裂け目を入れるというヴァレリーの根本的モチーフの展開を、彼の言語に対する考察、言語と自我との関係に対する考察として追ってきた。彼にとっての言語の考察の重要性は、自我を自己と自己との差異性において、しかも自己と自己との対面性において捉えようとする、彼のいわば生来の傾向に最大の根拠を提供するということにあったと言ってもいいだろう。この差異と自己対面性³⁰⁾において自我を捉えようとする彼の見方がいかに決定的なものであったかを、最後に彼のいくつかのテキストによって示しておこう。

まず、このような差異性はすでに感覚、知覚のレベルにおいて存在している。

その時、私は考えるともなく冷えた左手を暖かい右手でつかんだ。すると私は驚きを覚えたのだった。一方の手が奇妙な形と性質をもった無縁の物体として与えられているとすれば、もう一方の手は、まるで役割の相互的割当てによってでもあるかのように、私の手 mienne として感じられているのだ。両手のうちより

暖かい方がより私の手なのである。

私はなにかある発見をしたかのような気がした。互いに相手を知らないと感じているふたつの手を持つこと、多くの行為においては、単にいっしょに用いられ、互いに同調しあうしかないふたつの手であるのに。

ついでさらに考えを進めると、私は自分がその差異であるということに、いまここで問題にしている差異ばかりでなく、数多くのあらゆる差異であるということに（漠然とだが）思いついた。（OE I, p. 854）

ヴァレリーは言うまでもなくあの二重感覚について語っている。この問題はフッサーールによって、そしてサルトル、メルロー・ポンティによってそれぞれ独自の仕方
で考察されているが、我々には今それらを詳しく論じることはできない。ここでは、
ヴァレリーが「私」をそのどちらかの手にあるのではなく、文字通りふたつの手の
あいだにあると見ていたことを理解しておくことだけが重要である。

そして、このあいだは互いに無縁なふたつの物体の間にあるあいだなのではなく、
互いに向い合い、互いに相手を捉えようとするもの同志のあいだなのである。ヴァ
レリーは、猿と人間は手のある特徴によって区別されるというある人類学者の発見
が気に入った。

他の四本の指と向い合わせにできる親指 *le pouce opposable* を持つということが、猿と人間を最もはっきりと区別するものなのだそうだ。我々はこの特性に
我々の持つもうひとつ別の特性を、すなわち我々を我々自身に対して分裂させる
という特性を、内的対立を産出するという我々の能力を結びつけねばならない。
我々は自分の他の部分と向い合わせにできる魂 *l'âme opposable* を持っている。
おそらく我々の再帰表現における「私」JE と「私を(に)」ME とは、いわば何
ものかわからぬものの（……プシュケーの？）手の親指と人差し指のようなもの
であろう。（OE II, p. 864）

こうして自己と向い合った自己は、けしてその隔たりを埋めることはできないだ
ろう。ちょうど親指と人差し指が表面でしか触れあえないように、けして不動の自
己合一にも、絶対的な自己現前にも到りえないだろう。ここにすでに時間化が始ま
っている。自己は自己に対していわば遅れるのである。

人は自分を判断し、自分を不意打ちし、自分を模倣し、自分を憎む。

これは我々が他人と結ぶ関係とまったく同じものである。そして我々にはまったく我々だけのための関係などあみだすことはできないのだ。

我々は二つの瞬間 moments から、そしていわば《あるもの》のそれ自身に対する遅れ retard から出来ている。(OE II, p. 885)

かくして我々は、コギトがヴァレリーによって時として次のように書き換えられているのを見るだろう。

我、「我を」思う、故に我あり。Je ME pense, donc je suis. (Ⅰ, 184)

我思う、故に我ありき。Je pense, donc je fus. (Ⅰ, 80)

我々が我々自身と向き合うということ、我々が我々自身とずれるということ、そこに「私」としての運動が始まる。

第 二 章

解明する自我 — 成立と構造 —

我々は第一章において、ヴァレリーが自我を本質的に二重性の相の下に捉えていたことに力点を置いて考察を進めてきた。再度要約しておけば、彼にとって自我とは、「話す＝聞く」という言語の根本構造の内在化としての「自己と自己との対話」であり、より一般的には、自己と自己との間に存在する様々な「差異」、自己の自己に対するある「遅れ」であった。

我々はそのような「自己の二重性」「自己の自己差異性」というヴァレリーのテーゼを踏まえた上で、いよいよ認識の可能性という問題へと歩みを進めることにしよう。最初の考察は、必然的に認識主体、認識主観の自己認識の問題となろう。

*
* *

ヴァレリーはある年齢に達してから、彼が自らの「体系」ないし「方法」と呼ぶものについて、しばしば回顧的に語るようになる。彼はそれらをあの神話的 1892 年、彼自ら「知的クーデタ」と呼ぶ出来事に出発点を持つものとして語るのである。この知的クーデタが彼にとっていかなる意味を持っていたのか、より正確に言うな

らば、いかなる意味づけを後に彼はそれに与えているのか、その一端を我々は序に引いた「ある抽象的物語、神秘的啓示」において見た。だが彼は一体背にすべきいかなる「壁」を見いだしたのか、そしてその「方法」とは？

彼は言う、私はすべてを「現象」として、すなわち「精神的現象」 *phénomènes mentaux* として見ようとしたのだと。すべてを現象として見るという決意は、ヴァレリーにおいては二つのことを意味していた。第一に、そのような観察を行なう独立した観察者を、すなわち「観察する自我」を自己のうちに確立することであり、第二に、彼の「自我」を彼の認識論的体系の中心に置くことであった。後に彼がスタンダールの言葉を借りて、デカルトの「エゴチスム」と呼ぶことになるであろうこの第二の点を、彼はすでに1900年のカイエに自らの目標として書きつけている³¹⁾。

自らの「自我」を普遍的座標軸の原点として、素早く、意識的かつ方法的に使用すること。(Ⅱ, 141)

だがその前に成しとげなければならないこと、それは言うまでもなく「観察する自我」を構成することである。

私の分析学1892年。それは、様々な強迫観念や毒、連関や中継、異常なまでに著しい全体化を — 連合からなる一つの錯綜体全体を — 不安や不眠、高音で振動するような状態等とともに破壊するために適用された《自己意識》が産み出したものであった。

当時、私はそれらの圧力を正面に見[・]す[・]え[・]る[・]こ[・]と[・]を[・]、それらをその視線の正確さが縮少させるところにまで縮少させようと試みたのだった。つまるところ、ひとつの「自我」を構成しようと試みたのだが、それは苦しんでいる「自我」といっても自己の対象とし、見られる事物とするような「自我」なのであり、従って苦悩は眼に見える事物の色彩と同様のものとして、そしてその責苦の偽似原因たる観念やイメージは、眼に見える事物の「形態」と同様のものとして、その「自我」にとって無縁で外部のものとなるのである。(XXIII, 757 / C1, pp. 188—189)

《精神の物理学》

それは、1892年以来の大事業、大仕事であった。— 様々な観念(愛や自負)と闘うために、私はそれらを観[・]察[・]し[・]た[・](自意識の原理に従って)。そしてそれらを

諸現象へと還元しようと努力したのだ。

現象とはある独立した観察者が姿を現わすことを、あるいは、その観察者が視線にと形作られることを意味する。そして、そのことは「事物」を犠牲にして——これら両者〔観察者と事物〕が依存関係にないという仮説をもとにしてなされる。この状態はひとつの事件を構成する。それは安定したものではないのだ。(XXI, 395 / C1, pp. 848—849)

我々がこれらの「告白」から確認しておかねばならないことがいくつかある。まず第一に、観察する自我と観察される自我という形での自我分裂が語られていることであり、第二に、すべてを現象として見るというヴァレリーの決意が、自らのあまりに敏感な感受性から身を守るという自己防衛＝自己支配という動機を根底にもつということであり、最後に、そのような企てにおける視線の優位性とその意味づけである。初めの二点について、我々はフッサールの現象学との比較において語ることになるだろう。だがまずは「視線」の問題から始めよう。

ヴァレリーにおいて、「見ること」は見る対象から徹底して身を離すということ、その対象を自己とは無縁のものとすることを意味する。一言で言えば、それは拒否と離脱の運動なのであり、ついにはすべてを消し去ってしまう能力ですらあるのだ。

人間はある種の眼差しを所有している。それは彼自身と残りの存在すべてを、すなわち、人間たちや、大地や空を消失させ、彼を時間の外にある時間へと定位させるのだ。(OE II, p. 872)

これほどプロティノスのテオリアから、すなわち自己より上位のもの、すぐれたものを自己の「生みの親」を観ることであり、そのことによって生命を得ることであるテオリアから遠いものはないだろう。そしてこのような「見ること」の性格が、ヴァレリーにおいては、そのまま意識それ自体の性格でもあることを見てとるのは容易である。あるものを意識するとは、彼にとってはそのものから離れることであり、そのものを自己ではないとして外に出すことを意味していた。

ところで、見ること＝意識がそのようなものであるからこそ、それは自己を支配することに、自己の感受性や幻影を破壊することに役立つのである。「見ること」は見るものにひとつの力を付与するのである。

事物を見る……それらがあるがまに見る能力ほど人を恐るべきものに、容赦なきものにするものはない。(OE I, p. 330)

さて、以上を確認した上で、「観察する自我」の形成とその動機という問題に戻ろう。すでに予告した通り、我々は以下の論述を現象学の企図との対照という形で進めるであろう。それは根拠のないことではない。ヴァレリーが「純粹自我」の概念を中心にして展開することになる種々の思想とフッサールが「現象学的還元」「形相的還元」という形で提出する問題との間には著しい平行関係を認めることが出来るのである、何よりもこの両者が共に「意識」を根本原理とし、デカルトを自己の企てのモデルないし先達として認めているということを忘れてはならない³²⁾。

フッサールは1929年のソルボンヌでの講演をもとにして書かれたテキスト、『デカルトの省察』において、先験的反省と自然的な反省の差異という問題にふれて、それを自我分裂に関係づけて語っている。

われわれは、上述したことを次のように述べることもできる。すなわち世界の[・]中へはいつて自然的なしかたで経験したり、その他何らかのしかたで生きている自我を、世界に[・]関心を[・]もつ自我と呼ぶとすると、現象学的に変更された見方をとり、しかもそのような見方を絶えず固持している態度の特質は、その態度においては自我分裂が起っており、世界に素朴な関心をもつ自我の上に現象学的自我が、世界に[・]関心を持たない傍観者として位置していることにある、と。しかしそのような自我分裂が起っていること自体は、ある新しい反省によってとらえられるのであり、この反省は先験的反省として、その自我分裂に対してもまさにあの[・]関心を持たない傍観者の態度をとることを要求する。もっとも関心を持たない傍観者である自我にも、その自我分裂を観察して、それを十全に記述するという唯一の関心だけは残されている³³⁾。

従って、ここで語られている自我分裂は正確には二重の分裂であることがわかる。そうだとすれば、ここで、劇場の観客席にいるテスト氏のことを思いだしておくのは無駄ではあるまい。彼はただ観客だけを見ているのであり、そしてまた彼は彼自身を見る人なのだ。世界としての舞台上に素朴な関心を持つ自我としての観客、それを観察する現象学的自我としてのテスト氏、さらにその両者を共に視野に入れてい

るはずのテスト氏の自意識。フッサールの記述と、ひとつの自我のドラマとして見た時のこの劇場の場面の間には、ある問題を別にして、形式的にはほとんどパラレルな関係が存在すると言ってよい。

ある問題を別にしてと我々は言った。その問題こそが観察する自我の構成の動機、現象学的還元の動機という問題に他ならない。ヴァレリーにおいては事態は明らかである。彼は、すべてを現象として見るという決意の意味を隠しはしないからだ。それは「破壊と支配の道」であり、「ひとりの人間に何ができるか？」という疑問形で提出された力への意志なのである。だがフッサールの意味での³⁴⁾現象学的還元の動機については、それがそのものとして語られることは困難であろう。なぜなら還元が素朴な意味で動機づけられることは現象学的還元の本質そのものによって禁じられているからである。それにもかかわらず、自然的態度でいる人間が自然に現象学的態度へ移行することはあり得ない。

現象学的還元が純粋な「私」を引きだした時にのみ、われわれは以前に捕われていた自然的な錯覚に気づくのである。〔……〕

従って、自然的態度でいる人にとっては、文字通り世界を越える根拠、すなわち「脱＝世界的な」言葉を考えつく根拠が少しもない。〔……〕現象学的還元を行なう、すなわち世界全体をその現実の出来事やそのイデア的な価値とともにカッコに入れるよう人を駆り立てる「動機」を探しても、それを見つけ出すことは不可能である。現象学的還元は「無動機」なのである。(ガストン・ベルジェ『フッサールのコギト』)³⁵⁾

だから、ベルジェは、「還元」はそれ自身を前提すると言うのである。この問題はフッサール自身にとっても難問であったに違いない。彼は『デカルト的省察』においては窮余の策として次のように言わざるを得ない。すなわち、「わたしの固有性の中には、自己を解明するということがともに含まれているのである」³⁶⁾と。これは還元の真の動機は超越論的主観性の深層そのものに存在すると言っているに等しい。

しかし我々は、フッサールの言葉を還元の真の動機としては、文字通りに受けとることはできないだろう。なぜなら、彼の現象学的還元という方法論が「認識の絶対的基礎づけ」「最も厳密な学」の樹立という絶対的目標から逆算的に導きだされてきているのは明らかであるからである。フッサールはデカルトがとらわれていた

というある「宿命的偏見」について語っている。

デカルト自身は、前もって学問の一つの理想を持っていた。すなわち幾何学ないしは数学的自然科学を理想としていた。その理想は宿命的な偏見であって、幾世紀もの間（哲学を）規定し、影響を及ぼしてきた。それは批判的に検討されずとなく、デカルトの省察そのものを規定している。（p. 186）

我々はまったく同様にフッサールがその中に居る宿命的偏見について語ることができるだろう。言うまでもなく、「認識の絶対的基礎づけ」「絶対的な学の理念」という偏見についてである。フッサールは数学的自然科学を理想とするという偏見については批判しえても、もっとより重要な、やはりデカルトに由来する近世的真理概念、即ち、それ自身において確実なる自己確実性を真理の判定基準とするという「偏見」にはそのまま依拠してしまうのである。我々はすでにハイデッガーのフッサール批判の骨子がその点にあることを知っている³⁷⁾。

ヴァレリーはこのような偏見からは自由である。自己を自己差異性において捉えていた彼にとってそれ自身において確実なる自己確実性など存在しはしない。しかも「哲学者」として生きることを決意し、それ故自然科学の圧倒的發展による脅威から哲学を救わねばならなかったフッサールと異なり、絶対的言語の理念ならばともかく、絶対的な学の理念などそもそもヴァレリーの問題ではなかったとも言えよう。否、むしろ彼が科学の發展から見ようとしたのは、絶対的な学、それ自体としての真理の不可能性だったのである。

徹底的にエゴチストであり、そうありつづけようとしたヴァレリーは、その故にこそ、フッサールのいう現象学的還元が何よりもまず決意の問題であり、投企の問題であるということを明らかにし得たのだと言えよう。

さて、我々にはなおこの流れの中で検討しておくべき問題が残されている。それは観察する自我、自己を解明する意識そのものの妥当性、構造を問うということであり、その認識能力の批判という問題である。

フッサールはすでに引用したテキストの中で、世界に関心を持たない自我は先験的反省として、当の自我分裂そのものを観察してそれを十全に記述することだけを唯一の関心として持つと述べていた。だが彼においては、この先験的反省を行なう意識の存在様態、認識能力は決して問われることはない。それが問われないのは問

われる必要がないからであり、この問われる必要がないということこそ認識の絶対的基礎づけという現象学の出発点を根底において支えているものなのである。言いかえれば、自己の自己に対する直接的現前の可能性そのものが、内的対話があくまで疑似コミュニケーションであって、決して真正なコミュニケーションではあり得ないということこそが、現象学の可能性そのものであるのだ。

だが、我々はヴァレリーにおいては事情が再びまったく異なるということ、彼の最も重要な問いのひとつが、自己が自己を知覚するしかたの十全性、直接性を疑うということであり、解明する意識のあり方自身を問うということであったことを知らねばならない。

『デカルト的省察』のテキストに見られる限りにおいては、フッサールが意識に認めるメタ・レヴェルは二つであり二つのみである。第二段階のそして同時に最終段階のレヴェルとしての超越論的反省が下位のすべてを見通しているのだ。ヴァレリーにとっては、しかし、このような意識のあり方、最終的レヴェルの存在は決して自明なことではない。彼は最も初期のカイエのひとつに、それは彼が『テスト氏との一夜』を書いていたころとほぼ同じ時期にあたるのだが、すでに次のように書きつけている。

意識とは、人が思考しているところのその思考の諸活動 *opérations* を — それらの活動とほぼ同時に — 知覚するというところにある。

ではこの意識そのものはたしてそれと同じしかたで知られうるものなのであるだろうか？

このような現象の一系列を想像してみよう。Aは何らかの精神現象であるとする。Bはそれについての意識である。B'はさらにBについての意識である。以下B''まで考える。そうすれば、ある段階B''において、それに先行する現象の系列A, B', …… B'' が無効にされてしまうということが必ず起こることだろう。重ね合わされる意識の数は限られており、おそらくその数は小さいことだろう。(I, 120/ C2, p. 203)

別の言い方をすれば、ヴァレリーにとって自己認識全体を支える意識の最終的レヴェルの存在は原理的には保証されていないということになる。意識の全体集合は少なくとも理論的には決して閉じることができない。それを閉じようとした時、我々はすでにその集合の外にある存在を前提としているのである。ヴァレリーが次の

ように書く時、彼はそのことを言っていると考えるべきである。

我々が「私」 Je と言う時、我々はこの「私」と「非-私」 le Non-Je を区別し、したがってこの両者の外部に存在し、この両者と区別される別の誰かをも定立しているのである。だから常に「全体」とは別のものがなおあるのである。(XIII, 137 / C2, p. 311)

カイエの中に時に現われる表現, Je pense que je pense que je pense... や Je rêve que je rêve que je rêve... etc., テスト氏における me voyant me voir あるいはまた「意識の意識」という問いの立て方、これらすべてはヴァレリーが繰り返しこの問題に立ち戻ったということを示している。確かに、彼はこのような重なり合いには限度があると言う。だがこれは文字通り能力の限界として受けとらねばならないのであって、すべての意識現象を一挙に捉えうる最終的メタ意識の存在を保証するものでは少しもないのである。

だがそうは言っても、ヴァレリーにとってこの最後のレヴェルの存在が問題とならなかったというわけではない。むしろ彼はそれを絶えず考えつづけたのだと言ってもよいだろう。しかし彼はそれをひとつの運動の極限として、あるいは論理的必然性をもった虚構 fiction として考えたのだ。そう言う時、我々はすでに彼の「純粹自我」の概念について語っている。

《純粹自我》

ヴァレリーが「純粹自我」の概念を自己の「方法」ないし「体系」の絶対的参照点としてきわめて明示的に語っているために多くの論者たちによって引用されている一節がある。我々もまたその節を出発点にとろう。

私はこれまでに私の純粹自我以外のものに依拠したことは一度もありません。私が純粹自我という語で理解しているのは、すべて tout から自動的に離脱する唯一かつ単一な働きであるところの、意識の絶対のことなのです。そして今言ったすべての中には、私たちの人格自身も、その歴史、その特異性、その多様な能力、さらにはその固有の自負も共に含まれているのです。私はこの純粹自我をすべての代数式がそれと等しいものとして置かれるあの数学的表記法の貴重な「ゼ

ロ」と喜んで比べるものです。……このような物の見方は、言わば私と同質同体のものなのです。それは半世紀來私の思考にのしかかっており、時として私の思考を興味深い種々の変形へと導き入れたり、まったく偶発的な様々な結合から解き放ってくれたりするのです³⁸⁾。

確かに、ここではヴァレリーの思想中に占める純粹自我の概念の位置が、その本質的特徴とともに明確かつ簡潔に表現せられている。もちろん、ヴァレリーが純粹自我の(個性 *personnalité* と対立するものとしての)名の下に展開しているすべてがここに要約されているわけではない。それらの詳細な分析は稿を改めねばなるまい。今ここでは、目下の問題、すなわち認識主観の構造と存在性格という問題との関連からのみ考察を進めていくことになろう。そしてその観点からは上の引用は十分に示唆的である。

純粹自我をゼロ記号によって表現しようとする。これは彼が純粹自我のために用いた様々な比喩の中で最も彼の気に入ったものである。だがこの比較によって意味されていることは一体いかなることなのか。

我々はすでに「見ること」がヴァレリーにおいてはまず見られる対象との間に距離をはさむこと、すなわち見られるものを絶えず外へ押しだす働きとしての、拒否と離脱の運動であることを確認しておいた。「すべて」から自動的に身を引き離す意識の絶対 *l'absolu de la conscience* という純粹自我の定義は、その運動の極点を表わすものに他ならない。そして、見ること＝意識＝認識という同義語関係がヴァレリーにおいて見られることを考慮に入れるならば、それはそのまま認識作用の極点でもあるのだ。従ってその極点に「存在する」純粹自我は、認識されるものがそれではないものとしてのみ、消去法によってしか定義されることはない。

私はAを認識する — 私はAではない。私はBを知覚する — 私はBではない
etc.

私はAでもBでもCでもない — AやBやCがいかなるものであろうとも。……
その上さらに、私は $f(A, B)$ でもない。私がAあるいはB、あるいは $f(A, B, C, \dots)$ あるいはまた $f(\dots)$ を知覚ないし認識することだけで、AもBも f も「私」ではありえないということに十分である。

この「私」は、体系の中の欠如を埋め、完全なものとし、全体について推論できるようにするために私が名づけた無理関数 *une irrationnelle* である。しかし

それは他のいかなるものも、いまだ彼ではないという指示によってしか定義されないものである。(IV, 876 / C2, p. 288)

だからこそヴァレリーは、純粹自我を「……でもない」(Ni)と呼ぼうとしたりするのである。

「自我」はそのもっとも抽象的な意味においては意識の絶対不変量であり、私はそれを「……でもない」le Ni と呼びたい。なぜならそれは、対象へと失墜すること、ちょうど時計の雁木のように必然的にしかも絶えず妨げ、我々が我々が感じているものそのものであることを一打ごとに制止するあの同一の行為へと還元されるからである。《私はAでもない—Bでもない—Cでもない…》(XII, 329 / C2, p. 309)

以上のようなヴァレリーの記述からまずもって確認しておくべきこと、それはこのような無限後退によってのみ定義される「自我」は、世界の内には、より正確には、「認識されるものとしての世界」の内には存在しえないということである。それは絶えず世界の外に位置しようとする運動なのだ。「ゼロ」として表わされた純粹自我の第一の意味はそれである。

だがそれだけではない。より重要なもうひとつの意味が方程式 $A=0$ という表現の中に含まれている。すべての方程式は $A=0$ の形に書かれうる。 $A=B$ と書かれた時、この式のどこにもゼロは存在しないように見える。だが右边を移行してみさえすれば $A-B=0$ としてすべては明らかとなる。 $A=B$ という等式の中に暗黙に含まれ、この等式を支えているのはこのゼロなのである。方程式の左边にはあらゆる代数式が現われることができ、そして右边は常に同じゼロでありうる。

こうしてあらゆる代数構造の「中心」であるとともに、しかも到る所に存在するこのゼロ記号こそ、ヴァレリーが純粹自我 $=0$ ということによって表わそうとした第二のそしてもっとも重要な意味である。彼は純粹自我を、認識の構造の中で、認識の形式自身によって要求せられるこのゼロ記号と見なそうとする。

「自我」=リミット

[……] ある自我の一般的構造

もっとも一般的でもっとも多様な条件を満足させるためにわれわれに課された

ものと見なされた《自我》。それはちょうど任意のあらゆる方程式 $A = 0$ に含まれている記号とみなされたゼロのようなものである。自我はどんなものであれ、そのものの完全な書記法 *écriture* の中でゼロの役割を演じる。あらゆるものは、 $(x_1 \ x_2 \ \dots \ x_n) = M$ [*Moi* の頭文字] という形式におかれ得なければならない。証明—このことは認識の形式に由来する。(VII, 838/C2, p. 296)

「自我」≡「ゼロ」

「自我」 — 記号 — 認識の形式により導入された。従って認識はこの記号がまだそこに書かれ得ない限りは不完全である。(VII, 842 / C2, p. 296)

なぜ不完全なのか。それは認識主体がそこに表現されてこないような認識はあり得ないからであり、認識対象の総体としての「世界」が、たとえそれが対象として無限に開かれた地平を持つものだとしても、そのような無限が「無限集合」として、ひとつの「全体」として考えられるためには、その「集合」の、その「全体」の外部にある誰かが必要だからである³⁹⁾。我々は同じ関係をすでに「意識の指数化」、意識の重層構造を問題にした時に見出しているが、それはあるレヴェルの意識にとっては、それ以下のレヴェルの意識はすべて自己の「認識対象としての世界」に属するものであるからである。

— 「自我」は「全体」の一書記法においてゼロの役割をはたさねばならない。

— 「非—自我」= 1

これらは書くことを可能にする最も本質的な記号である。このゼロはあらゆる関係の中に暗黙に含まれている。

最も一般的で区別をもたない唯一な存在へと還元された自我は、もはや「全体」と対立するものでしかなく — 「全体」が考えられることができ、あるいは書かれることができるために必要とするものでしかない。全体の外部にこの全体を確認し名づけるものが必然的に存在せねばならない。この「自我」は全体のもつ欠陥なのである。

ところで全体の反対は「無」 *Rien* である。それ故にこの「無」は何らかの仕方 で存在せねばならない。我々はそれを考えることはできない。しかしそれを書くことはできる。(VII, 842—843 / C2, p. 297)

こうして論理的必然性としての純粹自我が導入される。それは「世界」が存在し

うるためには必ず存在せねばならない。だがそれは世界の内に存在することはできない。それは考えうるすべての世界の外に「ある」のである。

我々は以上で純粹自我の觀念から二つの意味をとりだした。一つは、認識対象から絶えず身をひき離す意識の離脱の運動の究極点として与えられた純粹自我であった。その認識対象の中に「自己自身の」感情、思考、欲望等々が含まれるということは今や繰り返す必要もないだろう。自己意識、自己認識の深まりとともに、認識主観は次々と確実に属性を失っていき、ついには一切の属性を持たないものとしての純粹自我へと近づいていく。そして第二に、上にあげたばかりの形式的論理的要請としての純粹自我である。我々はこれら両者から共通の特徴をひとつ取りだすことができる。言うまでもなくそれは、世界の内にないということである。

だとすれば、我々はここで再び現象学的超越論的主観性とのある接点を見いだしていると言えるだろう。フッサールの実験心理学批判が、意識生を単純に事物と同様の世界内存在者と見る見方に対する批判であったことを思いだしておかなければならない。超越論的主観性は世界内存在者ではない。それは志向的意識生として世界を構成し、それに存在意味を与え、その存在信念の起源となるものである。もちろん、このようなものとしての超越論的主観性は世界内存在者ではないという特徴をヴァレリーの純粹自我の觀念と共有するとはいえ、両者はまったく反対の方向性を持つものであることもただちに見てとることができる。超越論的主観性は世界を意識対象 *cogitatum* としてそれ自身の内に含むのであり、「いわば全世界を呑みこむ」のであり、その意味で世界より「大きい」のである。しかしヴァレリーにおける純粹自我は文字通りゼロとしていかなるものも内に含まず世界から無限に遠ざかるのである。だが、それにしてもやはりそれが世界を支えるものであるということに変わりはない。

ヴァレリーが書きえた最も見事なテキストのひとつであり、我々がこれまで彼のカイエを中心にして見てきた意識と純粹自我の觀念のいわば集約的表現である「覚書と余談」(*Note et Digression*) の中で彼は次のように書いている。

もしある出来事が意識を廃する力を持っているとすれば、それらの出来事は同時にあらゆる意味作用を奪われている。もしそれらの出来事が意識を保存するなら、それらは再び意識の体系の中に入りこんでいる。(OE I, p. 1218)

意識は劇場の暗やみの中にすわっている目に見えない観客を素朴に思わせる。それは自己を凝視することはできず、反対側の芝居を見ることを強いられていな

がら、しかもこの抗うべくもなく方向づけられた息はずませる夜全体を構成しているのは自分であると感じているような存在 *présence* なのである。(OE I, p. 1224)

意識という体系の外にはいかなる意味も存在しない。意識の絶対としての純粹自我は世界から無限に遠ざかりつつ世界に意味を与えるのである。

*
* *

この世界の外に位置しつつ世界を構成する自我とは、だがひとつの不可能事ではないのか。意識の生みだした夢想ではないのか。少なくとも意識はある逆説の中にとらわれているのではないのか。ヴァレリーはそのことを認めるであろう。その逆説とは「世界に対する主観であるとともに、世界の一部分として世界の内にある客観である」というフッサールが抜けだそうとした人間主観性の根本的逆説に他ならない。

ひとがすべてを見て、それでいて自分自身見られうるもの *visible* であり、外部からの注目によって把握される対象であると感じるのをやめないこと、そしてその背後に何ももの残さないような場所や視線を自分の中に決して見いださないこと、そう感じるの是一種の光輝に満ちた苦痛である。(OE I, p. 1217)

それ故、ヴァレリーもまたこの逆説を感じ、そこから脱けだすことを彼なりに試みていたのだ。

誰でも、自然の中にあつてしかも相対的な中心でもある限り、この基本的矛盾である事実を理解することが肝要である。

全体は私の把握（思考）特性のひとつの特例にすぎない。 $U < M$ 。

私の把握能力は全体の一部に結びつけられている。 $U > M$ 。(IX, 393)

世界の中の認識 — 認識の中の世界という問題は哲学者の気を狂わせる。この二律背反の結び目を見つけることが肝心である。[……] b の中の a 、 a の中の b という二つの位置はどちらも正確に定義づけられているであろうか、また両者の比較はほんとうに考えられたのであろうか。その中に含まれていながら（問題が存在しうるためには）世界を扱う能力がなければならず、同時に世界に依存し

ている「自我」Je。(IX, 401)

ヴァレリーは、「世界の中の認識」と「認識の中の世界」ということを二つの異なる観点として考えようとする。我々はこの二つの観点を同時にとることはできない。ちょうど皿の裏と表を同時に見るができないのと同じように。もしそれができると思いこんだ時、我々は逆説の中におちこむ他はないのだ。

世界は私の表象 *représentation* である。

世界は私と、したがって私の表象を、包みこみ、生みだし、利用する。

一方で私は世界を私の関数として分析する。私を取り除かれると世界は消失する。

他方で私は自分を世界の結果として分析する。そうすると、私を破壊はするが、世界は破壊しないような世界の変動が存在することになる。[……]

おそらく、それらは我々が同時に持つことも、連続的な位置の連鎖によって相互に結びあわすこともできないようなたぐいのいくつかの観点なのだ。私は私の皿の両面を一度に見ることはできない。(V, 199 / C1, p. 521)

かくして、意識の絶対としての純粹自我、ゼロとしての純粹自我は、ヴァレリーが「認識の中の世界」という観点をとりつづけた時の果てにあらわれる考察であるということが明らかとなる。できれば彼はこの観点だけをとりつづけたかったのかも知れない。1892年の知的クーデタとして語られる事件はその最大のインパクトである。

ヴァレリーは、しかし「世界の中の認識」という観点到絶えず立ち返ることになる。彼が解明する意識の構造を常に問うていたということを我々はすでに見ている。だが、それは同時に意識の存在条件を問うことでもあったのだ。こうして意識と認識の条件としての世界が再び現われるだろう。そして我々はその中にさらにある特権的対象がその姿を現わすのを見るだろう。その対象こそが「世界に対する主観であるとともに世界の中にある客観である」という逆説をひきおこすものなのである。もはや言うまでもなからう。我々の身体である。

註

ポール・ヴァレリーのテキストの引用は、*Oeuvres*, éd. Jean Hytier, 2 vol., Pléiade, Gallimard, 1957, 1960 (本文内及び以下 OE I, OE II と略記); *Cahiers* (anthologie), éd. Judith Robinson, 2 vol., Pléiade, Gallimard, 1973, 1974 (同じく C1, C2, と略記) 及び *Cahiers*, fac-similé intégral des 261 cahiers manuscrits, 29 vol., C. N. R. S. 1957-1961. に拠る。なおローマ数字は C. N. R. S. 版の巻数, 算用数字はそのページ数を示す。例えば (XV, 248) は, 第 15 巻の 248 ページである。C. N. R. S. 版と Pléiade 版の巻, ページ数を平行して提示してある場合は, Pléiade 版のテキストに拠っている。引用は本文の議論との連続性を保つために日本語訳で提示することとした。もちろんすでに翻訳のあるものはそれを参照させていただき, ほぼそのまま使わせていただいた箇所も多いが, 原則として拙訳である。解釈上の誤り, 訳文の不適当があるかも知れない。御教示いただければ幸いである。

- 1) 例えば OE I, pp. 806-807 を参照されたい。
- 2) ヴァレリーのコギト批判については,
Celeyrette. Piétri, Nicole, *Valéry et le Moi*, Klincksieck, 1979, pp. 82-92 に詳しい。
- 3) Cf. C1, p. 685, XVIII, 174
- 4) C1, p. XXIV.
- 5) Valéry, Claude, *Le Langage et la Pensée*, dans *Cahiers du 20^e Siècle* n^o 11, Klincksieck, 1979, p. 13.
- 6) OE I, p. 648. その他。
- 7) Dik, Simon C., *Functional Grammar*, North-Holland, 1978, pp. 1-14.
- 8) Cf. Ducrot et Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1972, pp. 170-171.
- 9) C1, p. 427.
- 10) C1, p. 385.
- 11) C1, p. 416.
- 12) C1, p. 394.
- 13) C1, p. 462.
- 14) C1, p. 448.

- 15) C1, p. 421.
- 16) C1, p. 407.
- 17) Chomsky, Noam, *Reflexions on Language*, Pantheon Books, 1975, chap. 2.
- 18) 立松弘孝, 他訳, 『論理学研究・2』, みすず書房, pp. 46-47.
- 19) 『声と現象』, 高橋允昭訳, 理想社, pp. 93-94.
- 20) C1, p. 1001.
- 21) Benveniste, Emile, *De la subjectivité dans le langage*, dans *Problèmes de Linguistique Générale* 1, Gallimard, 1966, p. 260.
- 22) C1, p. 460.
- 23) C2, p. 217.
- 24) Celeyrette・Pietri 前掲書 p. 300.
- 25) 同上 p. 300.
- 26) C1, p. 462.
- 27) Celeyrette・Pietri 前掲書 p. 302.
- 28) 例えば III, 562
- 29) Cf. C1, p. 453/ XXII, 248-249.
- 30) 「対自存在において」と言ってもよいのであるが, 『存在と無』におけるサルトルの記述との安易な混同を避けたいがために言葉を変えた。ヴァレリーとサルトルとの比較を考えるためには, 独立した別の論文が必要である。
- 31) Cf. Celeyrette・Pietri 前掲書 p. 95
- 32) ヴァレリーとフッサールの類縁性については, Hartmut, Köhler, *Valéry et Husserl, le moi et son œuvre*, dans *Cahiers du 20^e siècle n^o 11*, pp. 191-206. を参照されたい。両者はしかし, 互いのことをまったく知らなかった可能性が強いと Köhler は言っている。
- 33) 船橋弘訳, 『世界の名著・62』, 中央公論社, 1980, pp. 216-217.
- 34) フッサールにおける「現象学的還元」の問題について全面的に議論を展開できる能力は現時点の筆者にはない。従って, 「フッサールの意味での」という言い方にはごまかしがある。ただ確認しておきたいのは, 少なくともフッサールにとっては, 現象学的還元の性格と成否は現象学の可能性そのものに関わる問題であって, 「現象学的還元の最も偉大な教えは, 完全な現象学的還元は不可能であるということである。」(メルロー・ポンティ『知覚の現象学』序文)と, ただちに言い切ってしまうことは我々にはできないということなのである。

- 35) 北村浩一郎訳，せりか書房，1977， pp. 82－83
- 36) 船橋訳，前掲書，p. 289.
- 37) Cf. 『講座現象学1.』，弘文堂，1980，p. 307
- 38) *Lettres à quelques-uns*, Gallimard, 1952 pp. 245－246.
- 39) そして，この全体集合の外にあるものはあらゆる同定作用に先立つ。
 ≪「同一者」 le Meme が，あらゆる記憶に先立って，すなわち，あらゆる継起，そしてあらゆる同定作用 *identification* を越えて存在する。
- なぜなら $A=B$ が，あるいは $A=A$ でさえが作られる前に， A, B ，そして「 $=$ 」がそれらを互いに区別しているものから，等しく区別されるという一種の出来事が起っていないからである。
- ところで，そのようなことがあり得るためには，その「あるもの」は決して集合の中に姿をあらわすことができない。この「自我」 *Moi* ないし「同一者」 *Même* はそれ故何ものにも似ることではない。≫ (C2, p. 323 / XX, 295－296)