

スピノザに従えば、ひとはいかにして哲学者になるのか？

ピエール・マシュレ

翻訳：佐々木 晃也

SASAKI Koya

● 本文

考察を始めるにあたって、『神学政治論』の次の箇所に依拠しよう。

人間たちは、神の属性を認識せよという命令によって[*ex mandato*]縛られていない。その認識は幾人かの信仰者だけに与えられる特別な贈り物である [*hoc peculiare esse donum quibusdam tantum fidelibus concessum*]。このことを示すのに聖典の証言をくどくど取り上げる必要はない。実際、すべての信仰者が神についてのひとつの等しい認識を持っていなかったことを誰が見過ぐすというのか？誰一人として、命令によって生きかつ存在することができない[*non magi squam vivere et esse*]のと同様に、命令によって賢者であること[*sapientem esse*]はできないのだ。男、女、子ども、すべての者は等しく、命令によって服従することはできる[*ex mandato obtemperare quidem aeque possunt*]。しかし命令によって賢者であることはできないのである¹。

人間的有は何を「できる」のか？この問いに答えるためにバルーフ・スピ

¹ TTP13/5(=『神学政治論』第13章第5節)、下96-97頁。この節はラグレ (Jacqueline Lagrée) とモロー (Pierre-François Moreau) の仏訳 (*Spinoza Œuvres III*, PUF, 1999) を引用している。[訳注：スピノザのテキストの引用箇所は、本稿では仏語原文を、日本語既訳(『神学政治論 上・下』吉田彦彦訳、光文社、2014年；『エチカ』上野修訳、岩波書店、2022年；『形而上学的思想』鈴木泉訳、岩波書店、2023年)を参考にしつつ、統一的に訳し直した(上のように、既訳における頁数は記載した)。これは既訳のままでは、マシュレが読解上重要視しているフレーズが読み取れず、逐一混乱を招く恐れがあるという理由からである。]

ノザは、適性（aptitude）と能性（capacité）を区別し、この区別を次のように曲用する。すなわち、すべての者が等しく、神の属性を認識することに適する（apte）わけではなく、その認識は哲学の管轄にあり幾人かだけにリザーブされているものである。しかし服従することには、単にそれを妨げるものが絶対的に何も無いという理由から、等しくすべての者が能う（capable）。こうしたことから、幾人かは、最も不遇な諸条件においてさえ、神の諸属性の認識に到達できることとなる。かくして、その幾人かが神の諸属性を認識しないことは許し難いという帰結である。したがって、適性を参照することで「人間的有は何をできるのか」という問いに答えることとは、ここで提示されているように、『エチカ』の最後の備考全体で述べられている賢者と無知者のあいだの裂け目を思考させるひとつの裂け目の諸条件を設定することである。誰もが哲学者になれるというわけではない。その生成に適する幾人かだけが「特別な贈り物[*peculiare donum*]」のおかげで哲学者になることができる。適性とは恵まれた諸個体がもつ個人的財産である。対して能性は、特定の個人にだけ属するものではない。能性は「男、女、子ども」をひとつの共通な地平の下でまとめ上げ、そこでは適性の観点から測られた彼／彼女らの不平等性は消し去られる。以上からこう結論づけることができる。すなわち、適性が差別的かつ選出的（*discriminantes et sélectives*）であるのに対し、能性は連合的かつ凝集的（*fusionnelles et agrégatives*）である、と。

この区別は、非常に興味深いものであると同時に非常に驚くべきものである。それはその鋭利なラディカルさによって現代の読者の琴線に触れている。ルネ・デカルトは、良識、つまり諸事物を真実の視角から見るように、「理性の導きの下で徳を習慣的に実践する」²ように態勢づける理性がこの世界で最もよく分有されている事物であると考えていたが、上の区別が額面通りに言表していることに従えば、スピノザの思考はどうやら、デカルトのような思考からは程遠いものである。すべての人々をひとつにまとめ上げるものとは、その人々を「命令によって[*ex mandato*]」活動することへと至らしめる別の本性の態勢（*disposition*）である。しかもこれは、スピノ

² 「すべての者は、絶対的にいって、服従することができるのに対し、理性の導きの下で徳の習慣的实践に到達する者は、人類全体の規模に比べれば、ごくわずかである」（TPP 15/10, 下 147 頁）。

ザが続けて言うように、その人々が検証し議論し疑うべきかもしれない偏向、いずれにせよほとんどの者たち、特に女たちと子どもたちが理性的に活用する諸手段を持たないその偏向を「ただ単に」除外することだけでおこなわれる。この観点からすれば、いま持ち出したばかりの形式下にある適性と能性の区別は、古臭いものに見えるだろう。それどころか、この区別を拒絶し乗り越えるために、特異的なものに対する普遍的なものの優位を要求しながらあらゆる手を尽くす一種の近代性の精神とは両立不可能なものに見えるだろう。哲学するためには、選別的に (*électivement*)、選出的に哲学する適性を惜しみなく与えてくれる特別な贈り物を受け取っていただけないという何のニュアンスもなしにむしろある種の残酷さをもって持ち出された主張は、一見すると、明らかに不平等主義的な精神からきたエリート主義的な見方を支持している。その見方は哲学を、ひたすら特権者たちにリザーブされた特別な活動とするものである。つまり、特権者たちは仲間内でほぼ秘密裏に哲学を実践する。彼らは、その一員ではないが、服従する能性によって別の平面上ではひとつにまとめ上げられている人間的有としての他の人々とコミュニケーションすることなしに、哲学を実践するのである。

では、スピノザが『エチカ』第4部定理36と定理37で主張しているように、「徳に従う者たちの最高善はすべての者に共通であり、そしてすべての者がこれを等しく享受することができる」、そして「徳に従う各人は、自分のために欲求する善を、ほかのすべての人間たちのためにも欲望するであろう。しかも神について持つ認識が大きければ大きいほど、ますますそうするであろう」と主張するにはどうすればいいのか？ひとつの個体にとって徳に従うこととは、先立つ第4部定理23が説明していたように、「知解するという事実から[*ex eo quo intelligit*]」、つまりその精神が最大限に十全な諸観念によって占有されているという事実から、活動するよう決定されることである。まさにこのことが哲学者に固有なことである。それゆえ、哲学することとは、自己自身のために到達した善を、他の何人かだけでなく「すべての人間たちに」も分かちあってもらおうと同時的に欲望することでもある。しかし、もしその一方で、強い意味でその才能がなければ哲学者にはなれないとする適性の不平等性によって、この分有の欲望が阻まれるのだとすれば、どのようにしてすべての人間たちにその善が分有される

に至るのだろうか？

この困難から抜け出すためには、まず、本稿の出発点としたテーゼをその文脈に置き直す必要がある。その文脈とは、『エチカ』で展開された推論を支えている *ordo geometricus*（幾何学的秩序）とは根本的に異なるが『神学政治論』の多くの箇所ではスピノザが用いている「捻れた」論じ方のことである。『神学政治論』は一方では、書物（聖書）にかんする書物であり、聖書それ自体は、神の言葉が書き留められた卓越的な書物であるのだから——この点にスピノザは疑義を呈していない——、まったく別ジャンルの書物である。他方で『神学政治論』は、純粋な瞑想の書物ではなく、乱戦の真っ只中に放り込まれた闘いの書物である。このため、『神学政治論』は誤解されるリスクに晒されているのだが——この点をスピノザは十分に自覚している——、対して『エチカ』は、その意味に解釈の余地がないところのユークリッドの書物をモデルにしているという事実により、原理上そのようなリスクから守られている³。

私たちが考察を始めるにあたって切り離しておいたテーゼは意味をなすのは、この正確な文脈において、つまりそのテーゼが哲学と神学を切り離すというその著作全体で追求されている目標に正確に答えている限りで、である⁴。すなわち、哲学が神学のしもべではないのと同様、神学が哲学のしもべとしてみなされるべきでもない。両者が介入する領域ははっきりと区別されねばならない。哲学の管轄には推論する適性 (*l'aptitude à raisonner*) を引き受ける責務がある。そしてスピノザが聖典の適切な使用、つまり啓示由来の信仰に還元させる神学の管轄には、良き読書を通じて、公正かつ善良な神の命令に従いつつ服従する能性 (*la capacité à obéir*) を奨励する責務があり、その命令の凝縮版を提供しているのが聖書本来のメッセージを構成する最小限の信条項目である。スピノザが『神学政治論』で正当化する

³ 『エチカ』は原理的にはそのリスクから守られているが、実際には『エチカ』のテキストが 350 年前に *Opera posthuma*. として出版されて以来、このテキストは解釈され続け、そしてそのテキストについてあらゆることが言われ、テキストに反することも言われてきた。この点にかんしてスピノザはいかなる幻想も抱くことがなかった。だからこそ、スピノザは生前、このテキストを信頼できる限られた人々の間でのみ回覧させたのである。

⁴ 「信仰を哲学から切り離すことは本著作全体の主目標である (*fidem a philosophiae separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit*) 」 (TTP14/2, 下 107 頁)。

ようなこのタスク分配は、彼が繰り返し述べているように、「有用」である。すなわち、この分配は果てなき論争に終止符を打つはずなのだ。その論争とは、一方では哲学者たちにとって主要な関心事である哲学する自由を妨害しており、他方では自己の有に最大限に固執する傾向——この傾向は、人々が何を思考しようとも何を思考しているように見えようとも、実のところ、例外なくあらゆる人間的振る舞いの背景にある——の直接的表現である安全性への欲望を妨害しているようなそれである。幾人かがもつ適性をその範囲内で管理する哲学の責任領域と一様に広がる能性を一斉管理する神学の責任領域のあいだの厳格な境界画定は、知性という魂の最良の部分の開発に専念するあらゆる意味でのマイノリティと、他のすべての人々あいだの共存存在を可能にしてくれる。ここでいう他の人々とは、厳密には、自分たちが無知であることさえ知らないがゆえに自らの無知という土壌を耕すことがない人々であり、一般的には、情動の疎外的な力を自分たちのうちに巻き起こす出会いに身を任せて外的原因によって導かれるがままにあり、聖典が最終的に伝えるメッセージに従った服従する能性開発と強化だけしか治療薬として考えられないような悲痛な状況にある人々のことである。『神学政治論』はこのようにして、強い意味での平和主義的で和解的な企てとして自らを提示している。それは奇妙にも、分割を統一の基礎とする企て、切り離すことで取りまとめる企てである。この異常性とそこから生じうる驚きは、次の事実を考慮するやいなや、消失し始める。すなわち、スピノザがこのアーギュメントを展開しているのは、哲学者によって書かれたが、厳密に言えば、哲学書 (*un livre de philosophie*) ではないひとつの哲学的書物 (*un livre philosophique*) においてである、という事実である。言うなれば、『神学政治論』とは、真の観念の規範に依拠するのではなく、それとは異なる次元で全く別様に動いている有用性の基準に依拠する、応用哲学ないし巻き込まれた哲学の書物 (*un livre de philosophie appliquée ou impliquée*) なのである。

ここから暫定的に結論を下してみるとすれば、それは、適性と能性の分割が、もしこの分割が神学的-政治学的な観点から「有用」であることが明らかであるとしても、哲学的には「真」ではありえないということとなる。またこのことから、その諸帰結が絶対視されることもその分割に絶対的かつ決定的な性格を割り当てられこともない、ということにもなる。

しかしながらこの説明は、スピノザが『神学政治論』序文の末部で、無知な群衆の中で広がる偏見を免れており、それゆえまた解放的なメッセージを受け取る準備が最も整っている「哲学的読者」に対して発する訴えにより、無効となるようだ。スピノザは、その他の読者にかんしては「私は彼らにこの本を読むことを勧めない。いやいっそのこと、この本を完全に無視してくれることを願う」と言った。この要求はやはり驚くべきものである。スピノザは有用であることを見据えて『神学政治論』を構成している。しかし、そこで展開される諸々のテーゼの妥当性にすでに深く納得しているはずである限りで、その書物を根本的には必要としない者たちにも、この書物の使用をリザーブしておこうとしている⁵のに対して、その存在からして諸々のテーゼを実行する妨げとなるような他の者たち、それゆえまた諸テーゼが良く基礎づけられていることを認めるように仕向ける必要性が最もあるはずの者たちが見捨てられているように見える。この困難に気づいたレオ・シュトラウスは、その解決のために、最終的にスピノザが各自で異なる読み方を要求する三つのタイプの書物を区別していることを説明している⁶。第一に、あらゆる人のために書かれた書物がある。聖書はその卓越した代表作である。第二に、幾何学的秩序で(*ordine geometrico*)構成された『エチカ』のような書物がある。それは、すでに哲学者、現実態としての哲学者(*philosophe en acte*)であるがゆえにその書物を知解することのできる読者に向けられた書物である。そして最後に、『神学政治論』がその代表作となるような書物の第三のカテゴリーがある。可能態としての哲学者(*philosophe en puissance*)に、あるいはスピノザが書いたように「もし理性は神学のしもべであるべきという考えによって妨害されることがなければ、より自由に哲学するであろう」未来の哲学者に向けられたその書物は、その読者に授けられている哲学する適性 (*l'aptitude à philosopher*) がうまく活用されよう、必要不可欠な助力と刺激を提供するものである⁷。

⁵ 彼は自分の要求に正確さを添えている。すなわち「このすべてを哲学者たちは十分に、十分以上に知っている」。

⁶ Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. française O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2003.

⁷ ジャクリーヌ・ラグレもこれと似通った意味でこう書いている。「『神学政治論』は読者哲学者に向けて幾何学的秩序で書かれた論証のテキストではなく、それはジャンルミックスなテキストであり、論証と同じくらい説得の修辭的手続きを使

この説明に従えば、哲学する適性を含む諸適性なるものが、すでに形成された真理ではなく「真理の種子」とデカルトが言ったようなものに匹敵する生得観念であることが判明する。当該の諸適性は、力能（可能態）から行為（現実態）へ（*de la puissance à l'acte*）移行するよう養われることを必要としている。言い換えれば、諸適性が、知性という魂の最良の部分の開発にとっての先行条件であるとしても、それ自体が十分条件であるわけではない。ひとは哲学者として生まれるのではなく、哲学者になるのである。

しかしながら、このことを認めるやいなや、新たな困難が生じてくる。例えば、現実態としての哲学者の立場と可能態としての哲学者の立場をどのように境界画定するのだろうか？もし『エチカ』が、現実態としての哲学者である人々のために書かれているのだとすれば、その人々は、そこで述べられている内容を既に知っているのだから、それを知るために『エチカ』を読む必要がない。このパラドクスこそ、『エチカ』を絶対的に特異化しているものである。その作品における言説は、線形ではなく、輪形に閉じ続けている。すなわち、『エチカ』の教訓に厳格に従うには、最初の定義群で冒頭から言表されている内容——「*per causam sui, intelligo...*(自己原因とは...と私は知解する)」という書き出しは知解するというアクトそのものに訴えかけている——を強い意味での知解するためにその終わりへと到達し、最初の定理群の内容の把握を条件づける「知性の力能[*potentia intellectus*]」を解放する必要があるのだ。『エチカ』はこの点で、『失われた時を求めて』のような純粋なフィクションの作品になぞらえる。その作品の中で語り手が物語っているのは、多くの障害を乗り越え、沢山の時間を失ったあとで、読者がまさにそのラストへと進んでいるところのその書物を実際に書き始めることでついにはその語り手自身が作家になるのはいかにしてなのか、である。それでは、ひとはいかにして哲学者になるのだろうか？ひとが哲学者になることは絶対的でさえあるのだろうか？ひとが哲学者になるプロセスは完遂される運命にあるのだろうか？現実態としての哲学者であることとは、スピノザが「真の哲学」と呼ぶものを実践することであるが、

用し、哲学者読者に向けられているものである」(*Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 104)。読者哲学者 (Le philosophe-lecteur) とは、すでに哲学者である者のことであり、哲学者読者 (le lecteur-philosophe) は、哲学者になるに至る保証はないが哲学者になろうとしている者のことである。

これは、可能態としての哲学者であるに永遠にとどまる必然性には従わない、ということなのだろうか？

この点を説明するために、我々の出発点として役立てた『神学政治論』の箇所に戻ってみよう。その箇所では最初に「人間が神の属性を認識せよという命令によって縛られていない」と主張されている。この主張は、ひとはオーダーをうけて哲学するのではない、ということの意味している。このことは、そのオーダーが強制を行使する権力によって外部から与えられたものであるが、肯定したり否定したりする形式的可能性として定義された意志——スピノザにとって意志は、人間自身のうちでは、知性と何ら区別されないものである——によって決意された内部からのものであるが、変わらない。したがって、哲学するとは、何であれ恣意的な決意の結果ではなく、事物の本性の管轄にあるひとつの必然性である。スピノザはさらに「誰一人として、命令によって生きかつ存在することができないのと同様、命令によって賢者であることもできない」とも書いている。「賢者である」とはしたがって、「生きかつ存在する」と同様、その諸原因によって全面的に説明されるひとつの状態である。そしてその諸原因の複雑な連鎖を遡ることで、当の個体にかんして私たちは、その個体が為しうる限りで自己の有に固執することへとその個体を駆り立てているコナトゥスに到達する。その個体があらゆる種類の障害を乗り越えたあとに辿りつこうと試みるところの知恵は、依然としてこの根本のコナトゥスの顕現であり、コナトゥスとの断絶において肯定されうるものではない。これこそが、スピノザが「知性の力能」を、つまり「（知性の）権能(*potestas*)」ではないがゆえ他者や自己自身とのあいだで交わされた盟約や契約には属してはいない、一貫して自然的な「力能(*potentia*)」を、哲学という企ての基礎とするときに言いたいことである。『神学政治論』を出版流通させる際のスピノザの目標は、その完全なタイトルが示しているように、哲学する自由の擁護である。ところで、この自由はまさに自然権の部分であり、自然権とは彼に従えば、社会の諸法則を遵守することを、したがって任意の形態の国家の市民であることを受け入れる誰もが、いかようにも譲り渡すことができないものである。もし哲学することが、「生きかつ存在する」とことと同様、その源泉からして抑制不可能なひとつのエランの表現であるならば、なぜこのエランは少数の人間たちのうちのみ顕現し、そしてその大部分がこの断固とし

て特異的な選出のシーニュを奪われているようなすべての人間たちのうちには顕現されないのだろうか？

我々が目下考察してきた短い抜粋が置かれている節全体において、神の諸属性の認識が命令の結果ではあり得ないという事実は、モーセがシナイ山でエホバと交わしたやりとりから引き出されている。そのやりとりの過程でモーセは、自らの「父祖」であるヘブライ人たちが、神をエロアという名の下で、つまり「偉大で、恐るべき、正義の、慈悲深いなど」というような「力ある御方」という神の真の名の下では認識していなかったが、それでも「彼らの精神の単純さと信仰は称賛に値する[*ad eorum animi simplicitatem et fidem laudendam*]」ということを聞かされた。この信仰の真正さはまさにその極度の単純さの中にあり、その単純さは信仰を議論や疑念から逃れさせるものである。したがって「すべての信仰者が神についてのひとつの等しい認識を持っていなかった」ことを強調することでスピノザが言いたかったのは、幾人かの信仰者は本当にその認識をもっていたが、他の信仰者はその認識を完全に奪われているということではない。神の認識はあらゆる精神の中にあり、あらゆる精神は、その認識が例外なく心的活動すべての原因である限りにおいて、神の認識に自然に参加しており、そしてこのことにより、諸精神がその因果性の外で、自律的な仕方で自分自身によって実効化する働きにより神の認識をゼロから製作することができるということが排除される。しかしながら、すべての者が神の認識に参加しているのだとしても、同じ仕方で参加しているわけではない。これは、すべての者に自らの精神を真の観念の規範の下での完全な体制において機能させることが許されてはおらず、すべての者が多かれ少なかれ、自分たちに利用可能な諸適性に応じた諸前提の展開の途上にあるという意味で、そうである。このリザーブが為された以上、そもそも人間的有だけでなくすべての諸有が、例外なく神の認識を「持っている」、いやむしろその認識に住まれ、取り憑かれている。しかしその大部分は、理性的認識という意味で神を「知っている」わけではない。それでは以上から私たちは、例外なくすべての人間が、いかなる属の一員であれすべての自然的有が、可能態としての哲学者、この力能を行為へと移行させる適性の欠如に見舞われているだけの知なき哲学者である、と結論づけるべきなのだろうか？

もし、ジル・ドゥルーズが示唆するように⁸、スピノザが際立って潜勢的なものの哲学者（le philosophe du virtuel）であるとすれば、力能と行為の区別は、スピノザにとって意味を欠いたものであるに違いない⁹。すなわち、可能態として在ることとは、初めから現実態として在ることである。力能は、エランとして、自らが傾向しているところの行為を欲し、その行為そのものは決して絶対的な始まりのないものである。というのも、その行為は常にすでに始まっていたのであり、その帰結としてまた、力能から行為への反転や転換を一举に準備するような開始的断絶の一時点において無条件的な仕方ではじまることを始めることができなかったからである。まさしくこうした見方から、ヘーゲルが主体に生成するに至らなかった実体の哲学として紹介するときのように¹⁰、あまりにも固定的な体系に還元されがちなスピノザの哲学は、自らの「可塑的」次元を引き出している。もし自然が、すなわち神が、力能であるのだとすれば、自然とは、ドゥルーズが主題化した表現概念の意味において、その力能がそれらを通じて自らを表現するところの諸行為の総体である。そしてまたこの自然の諸行為そのものは、失敗したように見える行為を含むどんな諸行為であれ、その諸行為が必然的諸結果であるところのこの力能との関係によって、連続性のうちに位置づけられる。そういうわけで『エチカ』第2部定理32が言表するように「あらゆる観念は、神に関係づけられる限りにおいて、真なるものである」。あらゆる諸観念が、したがって偽の諸観念もまた、諸観念についての仮説によって、偽の諸観念は傾向的には真なるものであるとすることができるわ

⁸ ドゥルーズ&ガタリ『哲学とは何か』。

⁹ 『形而上学的思想』の第1部第2章末部（163頁）でスピノザは、可能態として在ることと現実態として在ることを実在的に区別される二つの形式と信じている哲学者に次のように助言している。「哲学者が、ただ彫刻家なり木彫師なりのところに赴けば、彼らはその哲学者に対し、自分たちがいかにしてまだ存在しない彫像を一定の秩序に従って構想するかを示し、そしてその後、存在する彫像をその哲学者に見せてくれるであろう」。彼らは哲学者に、彫像が作られ、元の素材から徐々に姿を現すとき、彫像がいかにして、可能態としてのみ存在する時点と決定的に現実態として在る時点が切り離されることなしに、連続的にかつ断絶なしに、力能から行為へと移行していくかを見せるだろう。すなわち、彫像は、可能態として在るとき、すでに現実態として在ったのであり、そしてまた現実態として在るとき、いまだ部分的には可能態として在るのである。

¹⁰ 『ヘーゲルかスピノザか』を見よ。

けだが、このことはその諸観念が真なる諸観念であるという理由からのみ、したがって真の諸観念である代わりに、それらの流儀でもって必然的なものであるという理由からのみ、そうなのである。

すでに述べたが、スピノザが『神学政治論』を書くことで、彼の眼には著しく妨害されているように見えた哲学する自由を擁護しようとしたのは、一般的になされる聖典の読解が不適切なものだったからであり、彼はこの難点を改善することを提案する。スピノザは最後の数行で、その改善案を次のような言葉で示している。

信仰心と宗教を、慈愛と公正の行使のみに制限し、そして神聖な事柄と世俗的な事柄にかんする主権者の権利を行動のみを取り仕切るようにし、各人が意志していることを思考し、思考していることを言うことには構わないこと。¹¹

この解決策は、一読では、適性と能性の区別に類比的な区別を再び働かせたものである。すなわち、意志されることを私的な資格で思考する権利を要求し、行動のみが政治的権威によってコントロールされると申し出るものである。事物をその原因によって認識する適性を持つがゆえにそうすることのできる賢者には、事物をその原因によって認識しようとする不可侵な権利を保証し、そしてその適性を利用できない他の人間たちには、彼らの行為を正義と慈愛の原則に合致させ、外見上は非の打ち所のないものとすることで、服従する能性を行使させておく。しかしながらこの点はより詳しく見てみる価値がある。というのも、「意志していることを思考する」とは何を意味しうるのだろうか？ひとが「意志していること」を、「意志している通りに」、つまり意志のオーダーをうけて(*ex mandato*)、思考することなどかつて一度でもあったらどうか？まさに、無いのだ。スピノザが自由に思考する権利を、この権利を定式化するために「*sentire*」というタームを使用しながら、要求しているのは疑いなくそのためである。スピノザが政府のコントロールを受けずに哲学することの全面的な自由を要求するときこのタームを役立てているのは意味あることである。というのも、「知覚する」を第一の意味とする *sentire* は、「心に浮かべる (*avoir à l'esprit*)」

¹¹ TTP 20/17, 下 324 頁。

を意味する。このタームは、「*cogitare*」ましてや「*cognoscere*」という真の観念の規範に晒されつつ特定の目標に向かう——つまり初めからその射程が限定されている——心的働きを指すタームが伝達してしまう射程に比べると、より広く開かれており、ある意味ではより緩く不正確な射程をもっている。したがって、公権力とは無関係であるがゆえに公権力に干渉されることなく自由に流通させる権利をスピノザが要求しているところの「思考」とは、意見以上の何ものでもないだろう。スピノザがこの選択をしたのは、彼が構想しているような思考する自由にはいかなる制限も課せられていないことをただしく知解させるためだったと推定することができる。したがって、思考する自由は、ときには誰の精神にも到来しうる誤った思考が¹²、討論の場に晒され自由に議論されうるという留保の下では欺かれる権利をも含んでおり、これは思考が真の観念の規範に直面することで正されるための条件である。スピノザ自身が打ち明けていることであるが、この自由な吟味にこそ、彼は自らの個人的な読解から引き出した聖典の教えを提示する際に身を晒している。哲学する自由とは、思考していること、「感覚している」ことを批判に委ねる無限界の可能性に他ならない。精神に到来するものが、精神から、少なくとも精神だけから到来するものではない限りで、ひとは哲学する自由の独占的保有者では決してないのである。

このことが前提しているのは、ひとは自由に思考していることを自らの思考の内奥において思考するだけではなく、むしろ開かれた仕方認識させることができる、ということである。スピノザが要求しているのは、思考しかつ思考していることを言う権利であり、さらにまたそれは、彼が別のところで持ち出しているように、思考していることを教える権利でもある¹³。すなわち、*sentire*、*dicere*、*docere* は、途切れることのない一本の線上に位置づけられた心的働きであり、そして哲学する自由とは実のところ、この連続性を考慮することに他ならない。しかしもしそうであるとすれば、思考と行動の分割は問題的なものになる。かくして、断ち切ることのできない連続線上に置かれた *dicere* と *docere* は、*sentire* という思考の行使の自然な延長線上に位置づけられるのであり、また同時にこの諸行動は文字通

¹² TTP 末部全体でスピノザは「私は自分が人間でありかつ誤ってしまうことがあることを知っている」（TTP20/18, 下 325 頁）と明言している。

¹³ 「*Ea quae sentit dicere et docere potest*」（TTP20/8, 下 305 頁）

り、外部性において公的に他者の眼差しの下で、よりよく言えば他者とともに達成されるものである。スピノザの哲学は、力能と行為のあいだの断絶を認めない。同様に、自己のうちでかつ自己のために思考することを、外で他者のために言いかつ教えることから切り離すような境界線も認められない。延長の領域と同様に、思惟の領域においても、内部と外部のあいだに明瞭な境界は何もない。内部と外部は地続きである。

こうして、本稿の分析の出発点となった選別の考えに新たな眼差しを向けることができる。『神学政治論』の別の箇所ではスピノザは、この考えを次のようなやり方で論じている。

自然によって予め決定されている秩序の外、つまり神の永遠なる統治と決裁の外では、何も起こることはないのだから、その帰結として、神からの特異的な呼びかけがなくては、誰もひとつの生活規則を選んだり、ひとつの仕事を為したりすることがない。神こそが、他でもなくこの個体を、他でもなくこの仕事やこの生活規則へと選んだのである。¹⁴

したがって哲学者は、自らの固有財産を養う職業を選択したわけでもなければ、それに付随する比類なき存在様式を選択したわけでもない。もしその者がそうしたのだとすれば、もしその者がそうするよう自らを導いたのだとすれば、それはその者が選ばれたから、そう呼びかけられたから、つまりは、自然のオーダーと自然の諸決定の複雑な連鎖が、諸条件をまとめ上げながら、その者がそうあるよう決裁したからである。しかし、その者が次のような思い込みをもってしまうとすれば、深刻な錯覚に陥るだろう。それは、もしこの選別が私を他の人間たちから決定的に切り離し、帝国の中の帝国のような知恵の独占的保有者として在ることへと運命づけるようばひとつの立場を私に授けてくれたのだという思い込みである。それというのも、絶対的にいって、その者だけが特異的な呼びかけに応えねばならない者ではないからである。すなわち、どんな形態をとってしようと、あらゆる在り方がひとつの選別の結果である。自然の予め決定されたオーダーの中には、選別されたものしかないのであり、それらに互いに競い合うこ

¹⁴ TTP3/3, 上 151-152 頁。

とを許すものは何もないのである。実のところ、特異的なもの以外の普遍的なものはない。いやむしろ特異性の数えきれない諸形象が無限界に繰り広げられるということだけが普遍的なのであり、そこで各形象が、能動性と受動性のあいだの、知と無知のあいだのひとつの独創的調合を上演＝表象するのである。

したがって、もし哲学者であることや賢者であることが『知性改善論』の有名な定式が言表するように精神のうちでの自然全体との合一であるのだとすれば、哲学者であることとは、賢者であることとは、定義上、ひとつの有限な精神のあらゆる有限な働きを超出しているひとつの無限な力能のエランに身を浸すことに存する。哲学者はそこにとどまることなく通過する。この潜行は、始まることがないのと同様、終わることが決してない。たとえこのことが精神の特殊のひとつの態勢を前提しているとしても、諸々の事情によってこの適性が養われることが許される場合にのみ、ひとは哲学者であることができる。その結果、ひとは決して哲学者への生成をやめる＝終えることがないということとなる。ただしこの生成は、自分の殻に閉じこもった単独のものではなく、他者ととともに、すべての他者ととともに、つまり自然全体とともに哲学者になることとしてのそれである。自然全体とはつまるところ、主格の主観的価値と客観的価値という二つの価値をもった哲学の本来の「主体」であり、そしてそのようなものとして自然全体は、自然全体を自らの基礎とする哲学者への生成の真正な理由あるいは原因、つまり *causa seu ratio* を構成しているのである。

● 書誌情報と凡例

本稿は、Pierre Macherey, « Comment, selon Spinoza, devient-on philosophe ? », dans *L'essence plastique: Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, sous la direction de Vincent Legeay, Édition de la Sorbonne, 2018, pp.53-62.の翻訳である。原典の著者ピエール・マシュレ（1938-）はスピノザと文学理論を専門とするフランスの哲学者である。ルイ・アルチュセール（1918-1990）の弟子であり、ジョルジュ・カンギレム（1904-1995）の指導下で哲学を研究し

たマシュレは、1992年からリール第三大学の教授を務め（2003年に名誉教授）、現在も精力的に著述活動が続けている。日本では、著書『ヘーゲルカスピノザか』（鈴木一策・桑田禮彰訳、筑摩書房、1996年）や『文学生産の理論』（内藤陽哉訳、合同出版、1969年）により、その名が知られている。

原典は、2016年11月5日にパリ第一大学で開催されたV.ルジェによる研究会「スピノザにおける可塑的本質」での発表原稿を元にした論文である。この研究会は、「本質」という現代思想においてはいささか評判の悪い概念を、C.マラブーの可塑性（*plasticite*）の問いの影響下でスピノザに立ち戻りつつ、再検討するものであり、会全体としては、いわばスピノザのアクチュアリティを問うという企図に存する（マラブー自身による、スピノザ的本質の可塑性に関する議論は『偶発事存在論：破壊的可塑性についての試論』、鈴木智之訳、法政大学出版局、2020年の第2章を見よ）。いずれにせよ、こうした事情から、基本的には題目通りの問いが探究されるが、原典内で一度、可塑性への言及が登場することとなる。

原文イタリックに強調されている箇所は傍点で示した。ただしイタリックでの著書名は二重括弧で（ex.『エチカ』）、イタリックで書かれる羅語は原文ママで（ex. *sentire*）示した。ギュメ«»で囲われた箇所は一重括弧で（ex. 「捻れた」）、角括弧[]と半角括弧()は原文ママ（ex. [*ex mandato*], (*potestas*）で示した。また内容にかかる重要な用語と判断した箇所や文意がとれるよう言葉を補う必要があると判断した箇所には原語・原文を全角括弧で併記した（ex. 適性（*aptitude*）と能性（*capacité*）；書物（聖書）についての書物）。

最後に原注についてであるが、『共生学ジャーナル』の投稿規定としては、注は本文末から参考文献一覧までに置くこととなっている。しかしながら原典は頁脚注形式を採用しているため、本訳稿はそれを踏襲した。