

〈論文〉

スピノザと経験論

——欲望の現象学のために

堀川 哲

はじめに

哲学あるいは思想は、その表面において現われた言葉という次元において理解され、受け取られるといったものではない。思想にはつねに無意識の層といったものがある。これが時代の思想を生み出す力動的なものであり、また思想の読み手も、この無意識の層において、言葉を読むのである。

現代思想にもまた無意識というものがある。現象学や実存主義、構造主義や記号論といった「語られた言葉」の背後にある無意識とは、反ブルジョア的な理念の可能性についての（ほのかな）信頼感である。この無意識は、その表面のかたちを変えながらも、ニーチェとハイデッガーから、メルロ＝ポンティやフーコーへと流れる時間のなかに確実に存在しているなにもものかなのである。

そしてもし、1980年代末から開始された我々の同時代が、思想的なレベルにおいても決定的な意味をもつとすれば、その意義は現代思想を可能としてきた無意識を解体してしまったという点に求められる。この種の無意識の解体と共に、現代思想は、もはや、それ以前とはおなじような言語で語ることはできなくなるのである。

〈ポスト・モダン〉（これにはマルクス主義とファシズム、あるいは現代の陳腐な自然派が混在的に同居しているのだが）の思想的な構造を決定するのは、〈ポスト・モダン〉自身が解釈する〈モダン〉の観念である。そして、その場合の思想的な解釈の柱は、人間の情念とか感情、一般に欲望と呼ばれる現象の理解のスタイルにあるように思われる。

このノートはこうした問題意識からスピノザと経験論の思考をスケッチ

する。ここではテキストの逐次的な解釈という手法はとらない。現代性あるいは非現代性へとつながる思考の回路をいささかでもピック・アップすることができれば、それで充分である。

第1章では「意識と世界」についての伝統的なフレームワークを鳥瞰する。この問題それ自体は、一見そうみられるような重要性をもつものではないが、しかし、情念論、欲望論とのつながりにおいては避けて通ることのできないものである。次に第2章においては「精神と身体」についてのデカルトとスピノザの思考をみる。そして第3章において、ロックとスピノザの欲望論、そしてイギリス経験論的な快樂計算論の社会哲学的な意味を考えることにしたい。

第1章 意識と世界

1)

〈「私」は「私の考えていること」が「正しい」と「いかにして」いうことができるか。〉

こういう形式の問いにおいて、近代の意識が成立する。

問いに対する解答にではなく、問いのスタイルそのものに、思想といわれるものの本質があるとすれば、「近代を超える」という試みは（もし可能であるとすれば）それは、おそらく、問いの立て方それ自体を変更するという点に成立するのであろう。

2)

「私の考えていること」を観念と呼べば、そこに観念の発生学というテーマが生まれる。「正しい」という言葉は真理の問題を提起し、「いかにして」は認識の方法論への問いとなる。そして、こうした問いは、最後には、こうした問いを「問うもの自体」つまり「私」とはなにか、という問いに収斂される。言い換えれば、「私とはなにか」という問いは、それ自体、上のような問いの中ではじめて問われる（成立する）ことになる。

「私の考えていること」は広い範囲をもつ。私は数学を考えることもある

うが、そのときは、私はとくになにかを「感じている」わけではない。少なくとも、その「感じ」は私が他者たちと交渉において「感じている」であろうその「感じ」とおなじではない。

デカルトが「私は考えるものである」と言った場合の「考える」とは、私が数式を考えるであろうときの「考える」という次元と同時に、私がある女や男に感じるであろう場合の「感じる」という次元を含んでいる。だから、「我思う」は「我感じる」を含む。つまりは、私のあたまの中で発生するいっさいの心的現象を指している。

「私は考える」とは、私にとっては自明の心的な事実である。私が考えるとき、私は私が考えているということを否定することはできない。しかし、これは「私」が「考えるもの」に還元されるということの意味するものではない。それはデカルトにとっても自明のことがらである。私の意識にとって確実なことがらと、私とはなんであるかという問いは直接の関係をもつものではない。それゆえに、デカルトにとっても身体という問題はいぜんとして謎として残されるのである*。その意味では、現象学的な還元は現象学的な還元の不可能性を開示する(メルロ＝ポンティ)、という意識はすでにデカルトにおいて現われている。そして、さらにスピノザにおいては徹底したかたちで提起されることになる。

* デカルトの懐疑は、よく指摘されるように、すでに「疑うことのできないこと」を前提にしてはじめて成立する。これは夢かもしれない、という感覚は、夢と現実との区別が成立しているという意識を前提とする。つまり我々は何かによって、すでに夢と現実との違いを知っているのである。この「何かによって」の「なに」を何とみるか(理性か、あるいは感覚か)は別としても、この事実は、全てを疑うことは原理的に不可能である、ということを示す。そして、これは我々は「すでに」知っている、ということを示している。ここからハイデッガー的な存在論の構想が生まれてくる。デカルトの懐疑がはらむ問題については、奥村敏『反デカルト的省察』(理想社)を参照されたい。

3)

「私の考えていること」は様々な次元を含んだ言葉である。

「私はあなたが好きだ」という観念は、それ自体として、私にとっては確

実である。「あなたが好きだ」という観念を私がもち、しかし同時にその観念の確実性を私が疑うということはありません。

したがって、その意味では、私が考えること、私のもつ観念はすべて、どのようなものであっても、私にとっては確実である。ここでは、およそ間違いというものが発生しえない。間違ふことは原理的に不可能である。それゆえに、もし私のもつ観念に関して、正しい・正しくないということが、もし問題になりうるとすれば、それは私のもつ観念が「なにか」と対比される場合だけである。つまり、対比される何かと一致していれば正しい、一致していなければ間違いという言い方が可能となる*。

「あなたが好きだ」という私の観念においても、対比は存在する。そこでは私の意識が私の意識自身と対比される、と言えないこともない。

しかし、対比の意味は、この場合、私の観念と私の観念の外部にあるものとの対比である。ここに意識の内部と意識の外部という発想の枠組みが生まれる。別の言葉で言えば「主観」と「客観」という言い方である。

周知のように、意識の内部と外部というこの枠組み自体がどうしようもない混乱状態を生み出すことになる。意識が「意識の外部」を設定すること自体がそもそも矛盾しているからである。意識からみれば、いっさいは、なんであれ、意識の「内部」となるほかはない。したがって、観念と観念の外部の対比という問い自体がすでに不可能な問いである。この問いのなかに入ると、我々はかならず分けのわからない状態に放り込まれる。だが、この枠組みが問題を引き起こす元凶であるとは、おぼろげに理解しようとしても、しかし、この枠組みの外でどのようにして考えていけばいいのかは、そう自明というわけでもない。ここでは、とりあえず、伝統的な枠組みにそって思考を進めていく。

* 主観と客観という枠組みにおいて「真理」を考えていく方法のもつ問題性は「対比」とか「一致」といった概念において典型的に表現されている。主観と客観との「一致」といっても、しかし、「一致」とはそもそもどういう意味なのか。コップについての私の観念は「何に関して」一致するのか。その「一致」は、もし語りうるとしても、「6という数は16-10と〈一致〉する」という場合の一致とは意味が違うはずである。「真理の構造を解明するためには、こ

の関係全体をむぞうさに前提するだけでは不充分であって、この全体は、この全体を全体として支えている存在連関のなかへさかのぼって問われなくてはならない。」これがハイデッガーによる伝統的な「真理」概念を批判するさいの出発点である。cf.『存在と時間』（細谷他訳）第1編第6章第44節(a)「伝統的な真理概念とその存在論的基礎」

4)

私はいま「コップがある」と思っている。その意味は「コップがみえる」ということである。私の目の前にコップがない場合でも、私は隣の部屋には「コップがある」と思うことができる。それは、隣の部屋にいけば「コップがみえる」という意味である。

「コップがみえる」というのは私の観念である。私はその観念自体をもつことを疑うことはない。しかし、「コップがある」というのは、私の意識の外部にコップがある、ということである。私がみている・みていないにかかわらず、「コップがある」ということである。

「コップがみえる」という心的な事実は、いかにして「コップがある」という客観的な事実とつながりうるのか。私は、私の意識の外部にコップがある、ということはいかにして考えうるのか。

この問いはしかし、実際問題としては、切実な問いではありえない。経験論であれ、合理論であれ、私の意識の外部にコップがあるということに疑うことはありえないからである。この疑い自体、つまり私の意識とコップとの関係を一個の問いとして立てるという事態は、すでに、私が私の世界において、このコップと（道具的に）交渉している、という事実を前提にしている。なるほど、デカルトはまず疑うそぶりをしてみせたが、神の存在が確信されたあとでは、彼はおのれの感覚に対する信頼を回復しうるのである。

その場合にポイントとなるのは、経験論でも合理論でも、私の感覚の受動性である。私は私が「みたくない」と思っているものでも「みえてしまう」。「聴きたくない」と思っている音も「きこえてしまう」。この感覚的な事実は、私の観念の外部に、何かそういった感覚を生み出すものが存在する、という意識を呼び起こす。この意識の事実自体を否定することは不可

能である。なぜなら、それは生きていない、ということと同じことになるからである。

理屈で考えれば、存在するとは知覚されることである。「コップがみえる」は「コップがある」を意味しない、あるいは「コップがみえる」という限界から私の意識は逃れることはできない。論理的には、したがって、私は私の意識の外部についてはなにも言えない（コップが「ある」とも「ない」ともいえない）ということになるが、私は同時に私の意識の限界を突破している。私の感覚は私の論理を突破している。理性による論理的な推理を私の感覚的な事実が突破している。この感覚を身体と呼び、理性を精神と呼べば、身体はつねに精神を突破している。

感覚が理性を突破するという心的な事実を、ヒュームは「経験」と呼ぶのである。かれは、コップがあるかないか、という問いは無意味であるという。私は「コップがある」と思うほかはないからである。コップの存在を疑うことはないからである。疑うことのないものについて、疑うというのはばかげている。そこでヒュームは、なぜ私はこのコップがあると思うのだろうか、という問いにおいて考える。ここから観念連合の理論（つまり「思い方」の法則）が考えられていくのだが、しかし、「ある」と思う心理がどこまで「法則的」に解明しうるかという問題は別としても、ヒュームにおいて、最終的にはすべて、私はそう思う、私はそう感じるしかない、という次元に還元されている。しかし、この気分に戻元する結論がかれを不安に落とし入れることはありえない。我々は我々の「みえる」という感覚を疑うことはありえないし、私は「コップがみえる」という意識を「コップがある」という意識に自然に結び付けるからである。

私の感覚への信頼性は、もちろん、少しは揺らぐこともある。私が酒を飲んで酔っ払っているとき、ときとして私の立っている場所が揺れていると感じることはある。そういうとき、地震かな、という意識が生まれもするが、しかし、同時に、その私の意識を疑う意識も生まれているものである。酔っているからそう感じるだけかな、という意識が同時に成立する。これは私の感覚は自動調整能力をもっている、つまり、現実と非現実とを

識別している、ということである。それが生きているということである。

いずれにしても、日常の生活世界の次元において、私が私の感覚を疑い、私の意識の外部の存在を疑うことはありえない。疑うことができない、不可能なのである。なぜ、疑うことができないのか、その答えもまたありえない。その意味では、私の生活世界は根拠づけることのできない「なにか」によって支えられているというほかはない。この事情は経験論者であれ、合理論者であれ、おなじである。

5)

「コップがある」という私の「考えていること」の「正しさ」を、もし、私の意識の外部に存在するコップというものと関連づけようとするれば、私の理性はとまどうばかりである。しかし、おかしなものだ。私の理性がとまどうところでも、「私」はとまどうことはありえないのである。おそらく、「正しさ」を意識と意識の外部の存在との「一致」に求める思考が、どこかおかしいのである。

そのときでもなお「私」がとまどうとするれば、それは私がこの理由のあいまい性に耐えられないという意識をもつ場合である。この、あいまい性に耐えられないという意識は、しかし、実はさきほどの問題の中にも存在しているのである。我々の存在は無根拠のなにかの上にある、と言ってみたり、あるいは、身体は、すでに、つねに精神を突破している、という場合でも、それらは一個の解答なのである。この問いについては、こういう解答を得られたという意識なのである。その意味において、意味はない、という答えが、それ自身、あいまい性から逃れるひとつの方法であるのとおなじく、身体は精神を超えている、しかし、どうしてだか分からない、という言い方も確実性を求める精神の欲望のひとつのありかたである。精神は完璧な両義性のなかで充足するということとはありえないということである。

6)

しかし、合理論的な確実性は、それはそれで、ひとつの特有な思考法である。

合理論にせよ経験論にせよ、我々の知識は3つの源泉をもつという点では合意する。

(ロックの分類を借りれば)

- 1) 直観によって
- 2) 論証によって
- 3) 感覚によって

このうち、直観的な知識というのは、たとえば、「白は黒ではない」という命題を我々が受け入れる場合に働いている意識である。私は、もし「白」という観念と「黒」という観念を異なったものとして理解しているのであれば、「白は黒ではない」という命題を無条件に受け入れる。それを肯定するのに理由はない。それが直観である。ローティに従って、直観とは我々が親しんでいる言語ゲームである、といってもいいが、その場合においても、我々がなぜそのゲームの規則を受け入れるかには理由はない。

ロックのいうように、この直観的知識は、論証的知識と感覚的知識の基礎にある。論証的知識とは、たとえば「三角形の内角の和は二直角に等しい」といった命題である。

これは論理の合理的な連鎖によって生産される命題であるが、論理の合理的な連鎖自体を受け入れるのは我々の直観である。さもなければ、論証自体が論証を要するということになる。しかし、直観は原理的に論証を必要とはしないのである。

合理論においても、我々の感覚に一定の信頼性をもつのは自明である。何かについての私の感覚は、その何かが私の意識の外にあることを示している。しかし、合理論はこの程度の確実性では満足しない。その理由は、ひとつには、合理論と経験論との関心のありかが違うという点にある。経験論は生活世界の哲学である。経験論が関心をもつのは、我々の日常的な生活世界であり、その営みである。だからこそ、経験論の流れの中から社

会科学が生まれてくるのである。そして、ロックが明言しているように、我々が生きていくためには絶対確実なものなど必要ではないのである。これに対して、合理論の関心は自然学と数学にあるか、あるいは神学的なところにある。ここでは日常世界のアバウトさは拠り所とはならない。そして、絶対確実性を数学が保証している。合理論は、つねに、数学的な推理を規範として、真理を構想するのである。

論証とは、 $A=B$ であり、 $B=C$ であれば、 $A=C$ である、という意識の流れである。私はこの論証を肯定するし、また、それを肯定するためには、感覚的な対象を必要とはしない。AやBで語られているものが、実際に存在するか否かとは無関係に、論証の真偽を判断しうる。これが合理論の拠り所とする意識である。感覚がつねに「あいまい性」をはらんでいるとすれば、明晰判明性とは、狭い意味では、こうした非感覚的な論証的知識を意味している。そして、もし、感覚と経験とを同義におき、経験を感覚的な経験と理解するならば、我々が真理に到達しうるのは非経験的な意識によってである、ということになる。

論理的な合理性自体は、もちろん、経験論的な思考にとっても大前提である。我々が何かを考え、何かを語るにしても、論理的に非合理的なことを考えられることはありえないからである。aとbとが等しく、bとcも等しいから、だからaとcとは等しくない、と考えることは不可能である。その意味で、論理とは我々の思考の形式それ自体である。非合理主義もまた合理的な形式で語るほかはないのである。さもなければ、我々は他者のいうことを理解する（賛否は別として）こと自体が不可能となる。

合理性とは、ここで、形式の共通性以上のことを意味しない。我々が同じ形式によって思考しているとすれば、この共通形式に反することが、すなわち非合理ということである。共通形式をウィトゲンシュタイン的にゲームの規則と解すれば、合理性とはゲームの規則にしたがうことである。あなたのいっていることは非合理だ、間違っている、というのは、あなたは我々のゲームの規則に従ってはいない、ということである。規則が与えられるとき、我々ははじめて「間違えること」が可能となるのである。

ヒュームが言うように、こうした意味での明晰判明性、あるいは合理性は、語られていること自体の真偽とは無関係である。論理的に整合的な命題は、経験的な意味で「真理」であるというわけではない。我々は、荒唐無稽なことがらをも論理整合的に意識しうる。どのような思想や観念も、形式的には論理整合的でありうる。神の存在を証明する論理も、神の不在を証明する論理も、論理としてはともに完璧でありうる。したがって、論理整合性をもって「真理」の基準とする考え方は、それ自体としては、無意味である。それが唯一意味をもつのは、我々全員が一個同一のゲームの規則を採用している場合のみである。

したがって、ここでの「真理」とは規則の共有性と遵守という以上の意味をもつものではない。しかし、あきらかに、合理論はこうした限定された意味での「真理」をもとめていたわけではない。かれらは、形式それ自体ではなく、形式において表現されている内容の真理性をもとめている。だが、かれらの好む「神の存在証明」に典型的にみられるように、かれらはかれらの使用していた論理の性質を誤解していたのである。

哲学史的には合理論と経験論とはカントにおいて「統合」される、ということになっている。そこでは我々の意識のアプリオリな形式と経験的な要素が統合され、それによって我々の「経験の可能性の条件」が説明されることになる。しかし、問題は、基本的にはなにも解決されているわけではない。なぜなら、そこにおいても、そもそも「経験」とはなにか、という問いが答えられたわけではないからである。ヘーゲルが「意識の経験の学」を構想するのは、あるいは現象学の登場が必要になるのは、こうした文脈においてである。

7)

私の理性と私の感覚、そのどちらにウエイトをおくか、という問題は、私が、そもそも、何を知りたいのか、ということに関係する。

たとえば、私はコップについてなにを知りたいのか、によってコップに向かう私の意識は異なったものとなる。生活者としての私にとっては、コッ

プは私がコーヒーなどを飲むときに必要なものとしてある。そうした生活過程での私にとってのコップは、私のそのような関心に対応した対象として存在する。この私の関心の視線は、あきらかに、科学者が素材や構造を研究対象として、このコップをみる場合の視線とは異なる。対象としてのコップは、同一の対象性をもって存在するものではない。コップは生活者としての私と、科学者としての私にとって、同じ対象性をもってはいない。言い換えれば、「コップというもの」が存在するわけではない。それは私の意識、関心のありかたに対応して、異なったものとして存在するからである。コップに限らず、世界と私との関係はすべてそうしたものである。私が「ある女」をみるときでも、私が恋する視線でみる場合と、生理学者や医師の視線でみる場合とでは、その女は異なった対象として現象する。これが「経験」と呼ばれるものの内容である。

真なる認識とは、私の意識と私の意識の対象との一致である、とすれば、この場合、意識の対象とはなんであり、また「一致」とはどういう意味であろうか。意識の対象自体が私の意識のありかたに応じて変様するとすれば、「一致」ということ自身も、私の意識が何を問題としているのかに応じて、その意味を変えてくるはずである。

私の日常的な生活過程においては、私はある意味では、つねに「真理の内に」ある。私は、私の暮らす社会について、様々な人間たちについて、あるいは私の使用する道具たちについて、つねに何らかの意識をもって関わっている。その私の意識は、私の意識の対象といつも一致している。対象は私の意識のありかたに対応して私に現象しているからである。この一致が欠けているならば、私は私の生活を円滑に生きることはできないであろう。この意味において、私は生活者としては、つねに真理の内にある。これが「真理」を「世界内存在」の相において理解するというこの意味である。

ときとして、こうした私の意識と私の意識の対象との「一致」が崩れるという意識が発生する場合もあろう。それが意識の展開あるいは転回と呼ばれる現象である。私の意識が、あるいは世界をみる私の意識の視線が変

化するならば、そのとき同時に、世界の対象性も変化する。ヘーゲルが精神の現象学と呼んだ過程がはじまる。ルカーチならば、それを階級意識の形成として扱うであろう。こういう形において、意識とその対象を問題とするならば、つまり「経験」をこうした構造において問うならば、静態的な真理の理解は問題とはならないし、また、したがって、「一致」ということも問題とはならないのである。ヘーゲルに伝統的な意味での認識論が欠けている、というのはこういう意味である。

伝統的な認識論の問い（主観と客観との一致）が成立するためには、意識の対象としての客観は不変の構造をもつものとされ、それを意識が捉える、と考えなければならない。そこでは、スピノザが批判したように、意識自身が「キャンパスのなかにある絵のように」なにか静態的なものとして考えられている。経験論でいう「観念」はそうした性格をもっている。その観念は単に印象のコピーにすぎないのである。

しかし、真理を動態において理解する方法にもそれ固有の問題がある。私が恋する者の視線でみる場合の他者は私の視線に応じた対象性をもつもの、その点で、固定した対象性を持つものではないとしても、しかし、生理学者の意識においてみる「この女」は、つねに同一の対象性をもっている。私の見るあの山は、私の意識、気分のありかたに応じて変化する対象性をもつ。私が悲しいときにみる山と、気分の高揚しているときにみる山とは同じ山ではない。しかし、鉱物学者の意識の対象としての山は、つねに同じ対象性をもつはずである。つまり、見る者の感覚に応じて変化することはない何かをもっているはずである。

おなじことは社会についてもいえる。私が生活者として関係する社会というものは、私の意識のありかたに対応した対象性をもつものであるとしても、しかし、特定の時点での社会はある一定の構造、対象性というものをもっているはずである。したがって、その特定の構造を捉える認識という問いも、そこでは成立するはずである。したがって、その場合では、この認識は真理であり、この認識は虚偽である、といいうるものが存在するはずである。こういう社会科学的な認識の正当性という場面では、ヘーゲ

ル主義は、ひとつ間違ふときわめて危ういものとなる。意識をヘーゲル的に経験の相において、あるいは展開の相において理解する場合、この展開は「目標」がなければ、いわば糸の切れた凧みたいなものとなる。それはただ気分に応じてあちらこちらを揺れているだけのものとなる。こうしたことをもし不安と意識するならば、意識は何か軸のようなものがほしくなる。そのとき、意識の動態論は、どこかに、これら意識の諸相を統合する「絶対知」を前提にすることになる。そのとき、ヘーゲル＝ルカーチ的な同一性の哲学が誕生するのである。

しかしまた、社会科学的な認識の場面では、経験論は、一見そうみえるのと異なって、ほとんど役には立たないのである。実際問題としては、社会科学的な意識が働いている場面では、ひとは経験論的には思考してはいないのである。

私は社会について、歴史というものについて、様々な観念をもっている。経験論によれば、私のもつ観念、つまりは私のあたまの中で発生するいつさいの意識は、それがどのように複雑なものであっても、感覚的な印象に還元される。「経験」という言葉が意味するのは、この感覚的な印象である。したがって、観念は経験に基礎をもち、経験から生まれる。言い換えれば、経験とは「感覚的印象」である。

私は私の感覚器官によって何かを見たり、聞いたりする。私は、何かを感じる。これによって印象が生まれる。工場の灰色の煙突を見れば、煙突についての印象が生まれる。私は帰宅する。私は私の部屋にいる。もう煙突は私の視野には存在しない。しかし、煙突についての私の印象は私の意識の中には残っている。私は私の視野に煙突がなくても、あの煙突を思い浮かべることができる。それが煙突の観念である。カメラが煙突を写せば、その煙突の像はフィルムの内に残っている。ここで、私とはカメラのようなものである。

観念は印象から生まれる。しかしまた、私は観念から観念を生産することもできる。「翼」という観念と「馬」という観念を合成するならば「翼をもった馬」の観念が生産される。その馬は私の意識の内では、大空を飛び

回っていることであろう。「魚」という観念と「若い女」という観念を合成するならば「人魚」という観念が生まれる。観念とはすべてこうしたメカニズムにおいて生産されるものである。ここでもまた、私の意識は写真の現像工場のようなものである。

どのように複雑と見える観念も単純なものに分解され、そして単純な観念は印象に（経験に）還元される。経験論のこの考え方は、ごくまっとうなものともみえるとしても、私の観念を説明するという点については、まず役に立ちそうもない。

私は、たとえば、資本主義という観念をもっており、この観念はまた様々な観念から構成されている。そして、私のもつ資本主義の観念が、いったいどのようにして私の経験した印象に還元されるのか、という問題になれば、経験論はお手上げである。私のもつ資本主義の観念は、それ自体、他人の著作（つまり観念）を読む作業の中から生産されてくる。それはアルチュセールが「理論的生産の理論」として語りだした過程である。この私の観念が「工場の煙突」の印象とつながっていく過程、しかも、その印象に還元されていく過程は、もしあるとしても、それは感官による印象という意味での「経験」といったものではありえないであろう。

9)

経験論のもつ最大の問題は「経験」の観念である。

私の目の前には「黒い灰皿」がある。私は「黒い灰皿」を「見る」。しかし、私が黒い灰皿を見ることが「できる」のは、私がそれを灰皿として事前に意識しているからである。つまり、私は私の「すでに」知っているものだけを見ることができるのである。さもなければ、なるほど私は「何か」を見るであろうが、しかし「灰皿を見る」ことはありえないであろう。コンピュータの観念をもたない人間が「コンピュータを見る」ことはできないのである。スピノザが、真理はそれ自体、真理と虚偽との基準である、といったのは、おそらく、こういう意味である。

経験とは感覚器官の生理学的な働きに還元されることのない何かであ

る。おそらく、経験論にとっても、事実の理論負荷性は意識されているのであるが、ヒュームにおいても、最後の場面では、印象としての経験がごくあいまいで、素朴なかたちで持ち出されることになる。しかし、私はむしろ、この経験概念のあいまいさを支持したいと思う。

私は様々な他者たちの書いてきた本を読む。本とは言語であり、記号であり、そして観念である(これらは同じことである)。資本主義についての観念があり、そして観念を連結している観念がある。私はそれらを読む。そして、そのなにかを受け入れ、何かを拒んできたわけだが、その場合に、何が私にあるものを受け入れ、何が拒否させてきたのかと問えば、それは少なくとも、論理整合性といったものに還元されることのない何かなのである。確かに、私のもつ資本主義の観念は「あの灰色の煙突」を「見る」という感覚的な経験には還元されないものだ。しかし、私は「あの煙突」を風景としてもつ世界の内で生きてきたという経験と無関係に「資本主義の観念」を所有するということもありえないのである。

この世界内存在、それを経験と呼ぶならば、その構造はきわめてあいまいなものとして私に意識されるほかはない。その場合には、この経験を「共同主観」と呼ぶか「気分」と呼ぶかは大差のないものとなる。

ヒュームにおいて、経験とは感覚的な印象である。経験論もまた「意識の内部」と「外部」という二分法の中で思考する。したがって、意識の「外部」に意識が届くことはありえない。問いの仕組が、はじめから届かないようになっているのである。観念が印象に・経験に還元されるとは、したがって、「感じる」ということに還元されることである。意識の外部に到達することのない意識は、自己の感覚の中で循環するしかない。

私は「翼をもった馬」の観念をもちうる。また私は「黒い灰皿」の観念をもちうる。ともに観念であるという点ではおなじである。しかし私は前者を虚構とみなし、後者を現実とみなす。なぜか？ そうとしか思えない、そうとしか感じられないから、である。

私はあるときは「資本主義は悪だ」という観念をもち、他のときは「資本主義は人類の無意識の最高傑作である」という観念をもつ。なぜか？ そ

うとしか思えない、そうとしか感じられないから、である。

ヒュームの言葉でいうならば

「同意される観念は、空想だけによって現われる虚構の観念とは違って感じられる。……この感じ、この思い抱く仕方を完全に説明するのは不可能である。……信念とは、判断の観念を想像の観念から区別する、心によって感じられるなにものかである。」(『人性論』[土岐邦夫訳] 第1編第3部第7節)

「私が何らかの原理に確信をいただくのは、ある観念がより強く私の心を打つからである。」(同上、第8節)

なぜ、そう感じるのか、という問いは成立しよう。それは、なぜ私はコップがあると思うのか、という問いとおなじである。そして、私がある観念の集合(それを理論というのだが)を選択するにさいしては、論証的な知識とともに、私の世界内経験といったものが作用しているのであろう。しかし、「感じ」(feeling)の観念はそれ自体「感じ」であり、どこまで行っても「明晰判明」な意識に到達しうるわけではない。こうした場面では、我々に可能なことは、意識の生成と変化とを(現象学的に)記述することだけなのであり、そしてそれで充分なのである。

第2章 精神と身体

1)

デカルトにしたがって、とりあえず、精神と身体とは異なったものである、と考える。

まず私は「考えるもの」である。あるいはまた「感じるもの」である。デカルトのコギトはこの両方の意識をふくんでいた。

考えたり、感じたりしているということは、「考えたり、感じたりしているもの」が在るということである、と考える。それを精神(心)と呼ぶ。

「私」というものから「考え、感じている」という行為をマイナスすれば、その残余として残るのが身体である。身体とはある大きさや重さをもつものであり、その意味で物体である。この物体は血液や皮膚、内臓器官などによって構成され、これらの身体器官はそれ固有のメカニズムをもって動

いている。

精神と身体との違いは、さしあたりは次のような点でみることができる。

- 1) 精神はみえないが身体はみえる。
- 2) 精神は不可分であるが、身体は可分的である。私は私の足をなくしても、私の精神がそれだけ減るわけではない。

この二つは、身体は物であるが精神は物ではない、ということを示す。

しかし、さらに

- 3) 身体は精神とは別個に運動する。

私の意識とは別個に、私は眠たくなるし、トイレに行きたくなる。あるいは私が死にたくないと思っても、身体は勝手に滅びさる。

これは精神を動かすメカニズムと身体を動かすメカニズムとは異なるということを示す。つまり、おたがい異なった機構、異なった原因によって動いているものであるから、精神と身体とは異なったものである。

だが、精神とひとくちに言っても、そのなかには様々なレベルがある。考える能力を理性と呼べば、理性は事態の因果関係の解析を試みる能力である。この意味での理性は「感じる」というレベルとは別個に考えることができる。私が、私の理性において、資本主義の解析を試みる場合は、その解析の作業の過程において、私が資本主義を好きか嫌いかは関係ない。こうあってほしい、ほしくない、といった感情とは無関係に資本主義の構造を考えることができる。実際には、私の理性は感情とまじりあうこともあるが、しかし可能性としては、理性は感情と切り離して考えることができる。自然学や数学においてはこれは自明である。宇宙はこうあってほしい、という私の感情と、宇宙の構造を解析する私の理性とは無関係に作動しうる。

感じる能力一般を感性と呼べば、しかし、感性にもいくつかのレベルがある。「痛い、かゆい、暑い、寒い」と感じるのも感性の動きとなるが、「喜び、悲しみ、恐れ、不安となる、あるいは、愛し、憎む」といった心の動きも感性の動きである。おなじ感性という言葉で括れるとしても、この両者は次元を異にする。前者は主に我々の感官に緊密に関係しており、した

がって、受動的である。しかし、後者の心の動きは我々の五感の働きと(もしあったとしても)緊密な関係にはなくても発生しうる心の動きである。その意味で、受動的ではない。この感性はおのれ自身の内から発生しうる。そしてまた、我々が人間を考える場合、この後者の感性がとくに問題となる。この心の動きは「情念」とか「感情」という名前で呼ばれ、それ特有の問題領域を構成することになる。

2)

私の精神と私の身体とは異なったものである、としても、しかし、「私」は精神と身体とによって構成されている。だから、「私の精神」には無関係なものであっても、「私」にとっては無関係とはなりえない。「私」とは「私の精神」である、といってしまうえば簡単であるが、デカルトにしても、そういう子供っぽい思考とは無縁である。私にとって確実なものは何か、という問いと、私とは何か、という問いとは異なった次元の問いなのである。

たとえば、神の存在を明晰判明に意識しうる、その私の意識、この私の意識の成立を私の身体のなんらかの動きと関連づけようという発想は一般には生まれえない。しかし、情念となるとはなしは別であるし、「痛い、かゆい」といった感覚では、身体とそれが無縁である、と考えることはない。感性は一般に身体の現象との関係において考えられる。しかしまた、心身二元論の枠組みでは精神と身体は別個のものである。ここで、したがって、精神、とくに感性と身体とをつなぐ何かを考えられなければならない。

デカルトにおいて「動物精気」と「松果腺」の設定がそれにあたる。

かれにとって、人間のもつ基本的な情念は6つ(驚き、愛、憎しみ、欲望、喜び、悲しみ)であり、その他の情念はこれらからの派生、合成によって生まれる。

そして、精神と身体との間には以下のような関係が生まれる。

- (1) まず、情念を引き起こす主な原因は脳にある精気である。
- (2) この精気は脳にある腺(松果腺)を媒介として、身体に作用し、愛や憎しみといった情念を引き起こす。たとえば、愛(情念としての愛)

とは「精気の運動によって引き起こされた精神のある感動」である。

- (3) 「自分が申し分なく健康であり、天気がいつもより晴れているとき、我々は心のうちに快活さを感じるが、これは悟性のなんらかの働きから生じるのではなく、精気の運動が脳のうちに生じる印象からのみ生じるのである。」(『情念論』野田又夫訳、94節)
- (4) 一方で身体は精気の運動に支配され、情念の影響下におかれる。そして何らかのことを意志する。ここにある種の欲望が発生する。
- (5) しかし他方において、精神は意志のもっているそれ自らの力(理性)によって精気と腺の運動に介入する。そしてその欲望を抑えようとする。
- (6) ここに軋轢とせめぎあいが生まれる。「精神の感覚的部分と理性的部分の対立とは、身体がその精気によって腺のうちに引き起こそうとする運動と、精神がその意志によって同じ腺のうちに同時に引き起こそうとする運動との間の対立にほかならない。」(『情念論』47節)

私はあるものを欲しいと思う。私の情念、この私の欲望が生まれる。その私の欲望は、しかし、「理性」の観点からみれば、好ましいものではないかもしれない。私は私のこの欲望を制御しなければならない、という意識も生まれうる。何が制御するのかといえば、デカルトにおいては、情念ではない。理性である。理性と情念との闘争場が私の身体の腺なのである。言い換えれば、この松果腺を主戦場とする闘争が可能であるのは、精神が身体を支配しようという前提があるからである。その意味では、心身二元論という評判にもかかわらず、デカルトにおいて精神と身体とはきわめて近いところにある。両者はいわば交感可能なのである。しかし、同時に、精神と身体との交感可能性という発想が、デカルトにおいて、理性による情念の制御という発想を可能にしているのである。この点はスピノザを、あるいは現代の身体論を考えるとときに重要なテーマとなる。

デカルトの有名な心身の合一論は「第6の省察」で登場する。

「自然が私に何よりも明らかに教えることは、私が身体をもっており、そしてこの身体は、私が痛みを感じるときには、ぐあいが悪く、私が飢えや

渇きに悩むときには、食べ物や飲み物を必要としている、などといったことである。……

自然はまた、それら痛み、飢え、渇き等々の感覚によって、私が自分の身体に、水夫が舟に乗っているようなぐあいには、ただ宿っているだけなのではなく、さらに私がこの身体ときわめて密接に結ばれ、いわば混合しており、かくて身体とある一体を成していることをも教えるのである。なぜなら、もしこうなっていないとするならば、思惟するものにほかならない私は、身体が傷ついたときでも、そのために苦痛を感じることはなく、ちょうど舟のどこかがこわれた場合に水夫が視覚によってこれを知覚するように、純粹悟性によってその傷を知覚するだけであろう……。』（『省察』「6」井上・森訳）

私は精神である、とすれば私と身体としての私は異なったものである。したがって、身体に何かが起こっても、精神としての私はそれを眺めるだけだ、ということが可能となる。実際にはそういうことはありえない。「私は痛みをもつ」のではなく「私は痛い」のである。その場合の「私」とは「身体と精神とから合成されているかぎりでの私」であるとみるほかはない。

4)

現代思想において、心身の合一論は一個の焦点となるものだが、しかし、この合一論自体はさして何かを語っているわけではない。

私は身体と精神の合一として在る、という事実は、それ自体としては、何も語ってはいない。身体を生理的な身体として、つまり物体の相においてみるならば、精神は明らかに身体とは異なった構造において働くものである。私の意識とは別個に身体は作動する、あるいは滅んでいく。この事実は原的なものであり、心身を異なったものとして考えるに十分な力をもつ。

心身の合一論が、とくに現代思想において、高い評価をうけるのは、身体を感性のレベルで捉えているからである。つまり、心身合一論において、

その場合の精神とは、主として「感じる」というレベルにおいて理解されている。感じるというレベルで理解された精神は、そのまま身体のカテゴリーと融合される。現代の心身合一論が芸術論とつながる、あるいは芸術をモデルとして思考をすすめるのは、そのためである。これはちょうど、合理論が数学をモデルとして、理性を解釈するのとおなじである。しかし、合理論の場合とは異なって、心身合一論は、ある種の弱みをもつ。「なにが」「どう」合一しているのか、融合しているのかを説明することができないのである。心身は融合している、と語ることは、それ以上には何も語ることはできない、ということになる。

語りえない、ということについては、心身二元論にしても、もちろんおなじである。ただし、心身二元論は私の意識と私の身体とのズレを、よりはっきりと意識している。つまり、このズレの意識から心身の二元論は生まれるのである。

ズレといっても、しかし、本当は何がズレているのか。

私の精神は理性と感性とからなる、と考える。私の精神（心）は様々な観念をもつ。私は自然科学的なあるいは社会科学的な観念をもつし、あるいはまた、ある対象についての愛や憎しみなどの観念（感情）をもつ。私の意識の中に愛や憎しみの感情・情念が生まれるとき、私の中に何かが起こっている、と考えていいだろう。しかし、「私の中に」という場合の「私」とは何であるか、ははっきりとは説明できない。「私の身体の中に」と言える場合もあろうし、「私の意識の中で」というかたちでしか言えない場合もある。

ズレは精神と身体にある、というよりも、理性と情念（感情）の間にあるのである。少なくとも、そういうかたちでしか我々には認識されることはないのである。我々は、そのとき、この情念がどういう構造において発生するのか、それを説明できないのである。

したがって、謎は精神と身体との間にあるというのではない。精神自身がつねにおのれとズレていくのである。我々はこのズレを説明できないとき、精神と身体との「融合」とか、あるいは理性と情念とのズレといった

言葉で表現するほかはないのである。

5)

おそらく、こういった精神の自己自身とのズレを、もっとも鋭角的に意識しているのは、スピノザ的な心身論、身体論である。

これは精神とはなにか、という問いと関連する。一方に精神、他方に身体をおく。身体とは物体である。なるほど、では精神とはなにか。考えるものである。考えるとは、しかし、何かを考えるのである。意識は志向性においてとらえられる。

スピノザの心身論における基本的な考え方は、「精神は身体の変様の観念を知覚するかぎりにおいてのみ、自分自身を認識する。」(『エティカ』工藤・斎藤訳、第2部、定理23)という命題に集約される。

身体の変様の観念とはいくつかの次元をふくんだ観念であろうが、いまそれを感情にウエイトをおいてとらえるならば、精神は我々の身体に起ったことの意識を媒介にしてはじめて、自分自身を意識するのである。

身体の変様の観念は外部の物体と同時に自己自身についての情報をふくむ。しかし、基本的には、自己自身についての情報がメインである。したがって、こう言われる(同、第2部)。

「定理16 人間の身体が、外部の諸物体から刺激されるあらゆる様式の観念は、人間身体の本性と同時に外部の諸物体の本性をふくむ。

証明 ある物体が刺激されるすべての様式は、刺激される物体の本性からと同時に、刺激する物体の本性から生じてくる。それゆえこれらの様式の観念は、必然的に両物体の本性をふくんでいる。

系2 我々が外部の物体に関してもっている諸観念は、外部の物体の本性よりも、むしろ我々の身体の状態をより多く示す。」

さて、人間の精神は身体の変様の観念を通じてしか、自己自身と自己の外部を知ることができないとすれば、この人間精神が知るという行為には、おのずと限定があることになる。つまり、

1) 「人間精神は自分自身を認識しない。」(同、定理23)

2) 「人間精神は人間身体を認識できない。」(同, 定理 19, 証明)あるいは「人間身体のあるあらゆる変様の観念は, 人間身体そのものの十全な認識をふくんでいない。」(同, 定理 25)

ということになる。つまり, 身体の変様の観念は身体自体には十全に届くことはないし, またしたがって, 精神は(身体の変様の観念を介してしか自己を知りえない以上)精神自体に十全に届くこともないのである。

精神が自己を知る, あるいは精神が身体を知るとするのは, この限定のなかにおいて成立する。身体の変様の観念をもつというかぎりにおいて, そしてそのかぎりだけで, 精神は自己を知るし, また身体を知るのである。スピノザが精神と身体との「合一」を語るのは, こういう意味である*。精神と身体についての完全な認識は, スピノザの場合には, ただ神のうちのみある。なぜなら, 彼の前提では, 神が唯一の実体であり, 人間の精神と身体とは, それぞれ神の属性(思惟と延長)をもとにした実体の様態にほかならない。したがって, 「人間の精神に変様したかぎりでの神」が「人間の身体に変様したかぎりでの神」を十全に知ることはありえないのである(第2部定理 30 の証明にいわく「ものがどんな仕方で構成されているかについての十全な認識は人間身体の変様をもつかぎりでの神のなかにはなく, あらゆるものの観念を持つ限りでの神のなかにある。」)

* スピノザが心身の合一に言及するのは, こうした文脈であることに注意する必要がある。第2部において, こう書かれている。「(定理 13)人間精神を構成する観念の対象は身体である。(証明)我々には身体の変様についての観念がある。(系)人間は精神と身体とから成り立ち, また人間身体は, 我々がそれを感知する通りに存在する。(注解)以上のことから, 我々は人間精神が身体と合一していることを理解するばかりではなく, 精神と身体の一をどのように理解すべきかを知る。」

したがって, スピノザの場合は, 普通の意味での心身合一論ではないし, また二元論というわけでもない。

なお, スピノザの身体論は「心身平行論」を関連している。

心身平行論は次のような構造をもつ。

1) 「あらゆる属性の様態は, みずからがその様態となっている属性のもとで神が考察されるかぎりでのみ, 神を原因とする。そして他の属性のもとで考察されるかぎりの神を原因としない。」(第2部, 定理 6)

精神の原因は精神的なものであり、物体の原因は物的なものである。

- 2) 「観念の秩序と連結は、ものの秩序と連結と同じである。」(同、定理7) 「延長の様態とその様態の観念とは同じものであり、ただそれが2つの仕方では表現されているにすぎない。」(同、注解)

唯一の実体(神)は思惟と延長という属性をもつ。その他にも属性がありうるとしても、人間が考えることのできる神の属性はこの二つである。思惟という属性から観念が生まれ、延長という属性から物が生まれる。従って、観念であろうが物であろうが、元をたどれば同じところに行き着く。あるものを思惟という属性から見れば、観念であり、延長という属性から見れば物である。

心身平行論の理解は複雑な次元をもつが、ただ、これを単なる「神学」と読まず、現象学的な意味あいでも読むことも可能であると思われる。あるもの、例えば花を例にとる。それは思惟という属性で見られるときは、我々を慰めるもの、そうした観念として現われる。延長という属性から見れば、植物学の対象としてのモノである。ある人間についても、それは一方では、私の気分や感情において現われ、また他方では、生理学的な対象としてのモノである。見る視線のありかたによって、同じものが異なったものとして現われるのである。両者を混同しないこと。また一方だけの視線が正しい(科学的)ということもない。

唯一の実体という観念が、スピノザにおいて、こうした現象学的な読み方を可能にする。同じことはヘーゲルについても言える。

6)

スピノザにおいて、まず人間精神は自己自身を十全に認識しえないし、また人間精神は人間身体を十全には認識できない。完全なる認識はただ唯一の実体である神の内にのみある、という考え方が前提とはなっているのだが、そうした前提を外したとしても、スピノザの議論は説得力をもっている。

スピノザがデカルトに反対して、精神はいかなる意味でも身体を支配できない、というのは、こうした議論を前提としている。

スピノザは、身体に対する精神の支配の無能力性を語る。

「身体には精神の思索活動を制限する能力はないし、また精神には身体の運動の制止、あるいは他のものを制限する能力はない。」(第3部、定理2)

心身合一を素朴に語るもの、あるいは精神が身体を支配しうるとみるものは愚かである。彼らは心身合一を語るが、それがどのようなものなのかを全く説明できないではないか。彼らは自分で言っていることが分からないのである。

そもそも

「もし沈黙やおしゃべりを思うままにする力を人々がもっているとすれば、世の中はもっとうまくいっていたであろう。しかし人間が自分自身の饒舌欲に対してほとんど無抵抗であること、また自分の衝動を制止する力も皆無に等しいことは、経験のあますところなく教示するところである。」

(同上)

あるときは笑い、あるときは泣く、しゃべりだしたり、沈黙したりする。うれしくなったり、悲しくなったりする。身体の変様は不意に訪れる。スピノザによれば、そこには人間の精神はまったく関与していない。何か(無意識というより)非意識の力があって、それをさせているのである。

「精神の自由な決定によって、しゃべったり、沈黙したり……する自由があると信じ込む者は、目を開いたまま夢をみているようなものである。」

(同、定理2、注解)

デカルトには、まだ理性が「松果腺」を媒介にして感情を支配しうる余地を残していた。スピノザはそれを批判する。身体は勝手に(必然的に)動くのである。精神はそれを受け止めるだけである。しかし、スピノザによれば、受け止め方次第では、楽になることもある*。

* この問題は、「受動的感情」と「能動的感情」の区分の問題に関わるがここでは取り上げる余欲はない。ただ、スピノザ的な発想の特性を示す考え方を以下に紹介する。幸福になる方法。我々は感情を絶対的には支配できない。しかし、それを受け入れる方法によっては、激情に支配されないことも可能である。こうスピノザはいう。

その方法とは(第5部、定理4～6参照)

(1) 「感情を認識すること。我々が感情を認識することができれば、我々はそれだけ感情に支配されることが少なくなる。」例えば、怒りとはなんであり、いまのこの私の怒りの感情を分析し、認識するとすれば……ということであろうか。ただ、これは少し余裕のある態度である。

もっと、決定的には

(2) 「あらゆるものを必然と認識すれば、感情に支配されなくなる。」

簡単に言えば、どうしようもないと思うことである。

「失われた善に対しての悲しみは、その善を失った人間がそれをどんな仕方によっても保持することができなかつたと考えるならば、ただちに和らげられる。」

しかし、最終的には、「神を愛すること」。神は唯一の実体であり、世界のいっさいはそこか

らの必然である。神は愛も憎しみも持たない。つまり感情がない。目的もない。そうしたものの愛とはいささか奇妙な感情に見えるが、しかし、我々はむしろ、いかなる感情をも持たないもの、しかも、我々に対する絶対的な支配力をもつものを肯定するとき、確かにある種の安心感を手にいれることができるのである。それを「運命愛」(ニーチェ)と呼ぼうが「神への知的愛」(スピノザ)と呼ぼうがたいした違いはない。ただし、運命であれ、自然であれ、神であれ、我々がそれを肯定し、愛したとしても、向こうの方は我々人間を愛することはないのである。

「(第5部・定理19) 神を愛する人は、神が自分に愛をかえすようにつとめることはできない。証明。もし人間がこのようにつとめるならば、彼は自分の愛する神が神でないことを欲することになる。」

スピノザのこの幸福観にみられる心性は、かれが哲学の効用を論じる場合にもみることができる。

『エティカ』第2部の最終部分において、スピノザは自分の哲学がなんの役にたつかを述べている。

ひとつは、我々の幸福が神の認識にしか存在しないということを教える点に

ひとつは政治生活の上で。これはつまり、スピノザの哲学が、いかなる仕方で民衆を指導しなければならないか、を教えるということである。感情の理論がこれに該当する。

そしてあと二点

(1) 「この説は、運命に関する事、あるいは我々の能力のうちにはないこと……に関して、我々がどのような態度をとらなければならないのか、を教える。すなわち、我々が運命の両面を平然と待ち受け、それに耐えしのぼねばならないことを教える。というのは、三角形の本質からその内角の和の二直角なることが帰結されてくるのと同じ必然性によって、いっさいが神の永遠の決定から生じてくるからである。」

(2) 「この説は社会生活に貢献する。なぜならこの説は、何人も憎まず、軽蔑せず、だれにも怒ることなく、妬まないことを教えているからである。」(定理49, 注解)

7)

精神と身体との問題は、基本的には、私の理性と私の情念(感情)との問題である。私は私の理性の発生の根拠を説明できないのとおなじように、私の情念の発生の根拠を説明することはできない。私は「身体の変様の観念」であれば、それを意識しうるが、「身体の変様」それ自体をつかむことはできない。ここで、あいまいなかたちで「心身の合一」を語ると、それは説明できないものを、なにか説明できたような気分を生み出すだけである。その点では「松果腺」を考えたデカルトはまだ誠実である。そこでは心身の交感を明晰に説明しようという意識が働いているからである。芸術的な直観といったものを持ち出されてしまうと、それはもはや明晰性への

意識それ自体を放棄しているのである。しかも、明晰であるかのようにして、説明を放棄するのはあまり誠実であるとはいえないであろう。スピノザの方法は、むしろ身体のもは身体に返す、という方法である。そしてこの「二元論」がむしろ、身体と精神との対立を浮き彫りにするのである。

我々は身体の変様の観念だけは、つねに保持しているし、そしてそれを意識することにおいてしか、私の精神というものは存在しないのである。少なくとも、私の精神の存在はそういうかたちでしか意識されないのである。

心身問題において考えていくべき問いは、心身の合一をあいまいなかたちで語ることにあるのではなく、私の身体の変様の観念の動きを展開することである。情念論とはそうした問いである。

第3章 情念と社会

1)

女の下着に欲望を感じる男がいる。窓に干された女の下着、その存在は彼を落ちつかない気分させるかもしれない。

彼の欲望の対象とはなんであるか。下着はそれ自体としては物である。しかし、彼は明らかに「物自体」としての下着に欲望を触発されるのではない。彼は、下着の素材に対して欲望をもつわけではない。その素材が純綿であるとしても、彼は綿自体になにかを感じるわけではない。

明らかに、彼はある意味を帯びたものとしての下着に欲望をもつのである。そのとき欲望の対象としての下着とは現象学的な対象である。下着という物によって触発されるであろう何らかの要素と彼自身の意識の視線、あるいは意識の志向性が構成する要素との融合体である。

意識の対象が「意味」をすでに帯びたものであるということ、この意識の対象の現象学的な構造は、この男にとっての下着というケースにのみ固有なものというわけではない。我々の意識の対象とはすべてそうしたものである。スピノザ的に言えば、我々の身体の変様の観念は、外部の物体(この場合の下着)というよりも、むしろ我々自身の意識の表現である。この

男の意識の視線はそのまま我々自身のそれでもある。

2)

欲望のあるところには欲望の主体がある、と考える。しかし、意識の現象が存在するとき、意識の主体は、意識の現象から明確に分離できるわけではない。言い換えれば、考えているという現象から「考えているもの」を明晰に分離できるわけではない。女の下着に欲望している男にとっては、「私」の意識は、その欲望のなかに溶け込んでいる。いま欲望している「私」がある、それがすなわち、この男の「自己」であり「自我」なのである。

私は音楽を聴くし、あるいは諸々の事柄を考えるものである。哲学のテーマを考えることもあるし、友人や女のことを考えることもある。この私の「この意識」と分離されたものとして「私というもの」を考えられるわけではありえない。もし「私」が「私自身」を考えている場合でも、「私を考えている私」は「私を考えている」という意識状態の中にしか存在しない。

「考えている」という事実行為から「考えているもの」を分離するのは、一種の後知恵的な分析行為であるが、こうしたことは我々が意識している状態をそのまま解釈するならば、およそありえないことなのである。意識の志向性という考え方は「超越論的自我」という発想を不可能とするはずである（そして我々はこの点からフサールのふらつきを解釈することができるだろう）。

私とは、簡略的に言うならば、欲望なのである。私は欲望をもつ、というのではなく、むしろ「私とは欲望である」というべきなのである。欲望という言葉がどぎついものと感じられるならば、意識という言葉に置き換えても結局はおなじことになる。

下着に向かう男の意識を、したがってまた意識の対象を現象学的なものともみれば、欲望という名の意識の主体もまた現象学的なものとして現われる。それは、すでにスピノザが「精神は身体の変様の観念を知覚するかぎりでのみ、自分自身を認識する」といったときに、意識されていた事柄で

ある。あるいはヒュームが「私」を「知覚の束」に還元するさいに語られていた事柄なのである*。「私」とはつねに自己同一性をもったなにかである、というように考えるとしても、その「私」とは「そのときに」「そういうように」「考えている」という意識の中にしか存在しないということである。この個別的な状況における個別的な意識の事実以外の場所に「私」というものを探し出そうという試みはすべて馬鹿げた結果にしか行き着くことはないのである。それはどこかで超越的な主体（神）を探し出そうという試みと似てくるからである。

* 「私自身と呼ぶものに深く入り込んでも、私が出会うのはいつも、熱さや冷たさ、明るさや暗さ、愛や憎しみ、快や苦といった、ある特殊な知覚である。どんなときでも、知覚なしに私自身をとらえることは決してできず、また知覚以外のなにかに気付くことは決してありえない。……人間とは思いつかぬ早さで次々と継起し、たえず変化し、動き続ける様々な知覚の束あるいは集合 (a bundle or collection of different perceptions) にほかならない。」(ヒューム『人性論』第4部第6節)

3)

近代合理主義の時代、あるいは「モダン」の誕生する時代は、ときとして理性の時代と言われることがある。モダンとは近代資本主義の生成期でもある。資本主義は「合理的精神」を核とする。ラティオとは計算であり、世界の合理化、脱魔術化の道具である、と言われもする。この世界の脱魔術化の過程はM・ウェーバーの思考の主題となる。

自然的世界が延長の概念で捉えられることによって、自然は数理的な、あるいは技術的な操作の可能な対象、つまり「物」となる。こうした物としての自然概念は、やがて社会にも適用される。そのとき社会は「第二の自然」として、一方では、操作可能な対象、しかし他方では、自然的世界と同様に、操作可能性を超えた必然の世界として現われる。そして、現実の日常世界では資本主義的な経済システムが社会と人間の関係を「合理化」していくことになる。

しかし、この世界の合理化、あるいは脱魔術化というのは、実態的には

きわめて奇妙なものなのである。それは我々が一般に「理性」という言葉で理解しているような意味での「理性」の支配する時代ではない。またそういう理性の支配が開始される時代でもない。その意味では「理性の腐食」なんてものは、原理的に、ありえないことなのである。

理性という観念は何を意味するか。それを単なる推理能力とみるならば、たしかに、自然と社会の仕組、その因果関係を推理する能力が（数学と自然科学にみられるように）近代において発展すると言えよう。この意味での「理性」は、要するに、思考の技術的な観念である。この意味で理性は「信仰」や「迷信」や「呪術」に対立するなにもものかである。

しかしまた理性という観念は、情念や欲望といった観念との対立関係において使用されることがある。理性的である、とは欲情に流されないという意味をももっている。そして、この意味での理性が人間と社会とを制御する、とみれば、この理性の時代は「徳の時代」の幕開けと観念される。あるいは、こういった理性が人間と人間との関係を媒介するとすれば、そこに「公共性」をもつコミュニケーションの回路が形成される、という観念も成立する。もし古典的な近代を、こうした意味での理性の支配、すくなくとも理性の時代の可能性の開始点と解釈するならば、「理性の腐食」とか「公共性の構造転換」といった観念もまた成立することになる。（言うまでもなく、これらの観念はフランクフルト学派のおはこである。）

しかし、この理想的対話という意味での理性の支配が、近代の生成期において、支配的な言語として、語られたことはない。逆である。むしろ、感性の、あるいは、更に言うならば、欲望の解放と支配とがそこでは支配的な言語として語られるのである。この現象はとくに近代資本主義が最初に展開したイギリスにおいて明白に認められる。そこにおいて、最終的に支配の座につく意識は快樂計算の哲学ではないか。

理想的対話の観念としての理性の観念には、どこかで錯覚があったのである。感性の支配、欲情の支配は、近代資本主義の観念と矛盾するわけではない。むしろ、それこそが「合理化」と「脱魔術化」の観念に適合的な観念なのである。

欲望を軸にして人間とその社会とを解釈しようという哲学は反動的でもなければ、反倫理的なものでもない。利己心あるいはエゴイズムを反倫理的と考える哲学のほうが、むしろ反倫理的な社会を生み出すのである。我々はその関係をあとで考えることになるが、ここではまず、その前段として、近代哲学の中での感情の捉え方を簡単にみておくことにする。

4)

感情あるいは情念と言われるもの、それは例えば、愛と憎しみ、喜びと悲しみ、誇りと卑下といった心の状態である。

我々はまた理性と呼ばれるものをもつ。理性はものごとの因果関係を「愛することもなく、かといって憎しみもなく」ただ分析し理解する、そういう心の作用である。

理性がものごとの因果関係、あるいは正しい関係を明らかにするという場合、そのものごととはなにか。もし、それを自然的な世界のメカニカルな因果関係に限定する場合、理性の機能は単純であり明解である。しかし、理性が人間とその社会の全体に適用されるとすれば、またいわゆる道徳的な領域にも適用されるとすれば、そのとき理性の正しい判断という場合の「正しさ」は、自然世界を対象とする場合の「正しさ」とおなじではない。その場合には理性は道徳的な命令という色彩をもつ。そして、人間に対して、理性的に行為せよ、と言われる場合の理性とはそういった意味での理性である。したがって、その場合の理性とは、数学的な推理の形式ではなく、その時代に支配的な共同主観以外のものではありえない。

そしてまた、現実生活での語法においては、理性という言葉は情念との対立関係において使用される。この場合、情念とは欲望であり、しかも利己的な欲望であると理解されている。したがって、それとの対立において理解される理性とは、利己的でないなにか、を意味する。

理性的なものと感情的なもの（情念的なもの）との関係について、たとえば、スピノザはこう書いている。

「想像は真なるものが現われて、それが真理であるということだけでは消

滅することはない。」(『エティカ』第4部, 定理1, 注解)

太陽を見る。感覚に映る太陽の大きさと「実際の」太陽の大きさは違う。しかし、我々は科学によって、太陽の大きさを教えられたとしても、我々の感覚で太陽の大きさを感じる時、我々はその太陽の大きさを我々の感覚に感じたままのものとして感じるであろう。そして、地動説を認めたとしても、我々は相変わらず「陽は昇り、また沈む」と感じるのである。それは身体の変様の感覚である。そして精神と身体は別のものであり、精神は身体に対する支配力をもたないものであった。それゆえに身体は身体としての変様の感覚を、理性がなにを教えようとも、失うことはないのである。それゆえに(感情は、それと反対の、しかもその感情よりもっと強力な感情によらなければ、抑えることも除去することもできない。)(同, 定理7)

あるいは

「善と悪についての真の認識は、それが真であるだけでは、なんら感情を抑える力とはならない。感情を抑えることができるのは、認識がただ感情とみなされるときに限られる。」(同, 定理14)

5)

先に情念は利己的な欲望である、と書いたが、しかし、利己心とか利己的といった言葉は、本当は、我々の情念、我々の欲望を表現するには適当な言葉ではない。利己心と非利己心との対立という構図で、我々の欲望を考えていると、おそらく欲望の本質を見損なうことになる。なぜか、利己心には自分の利益・不利益を計算するという意味がある。損得を比較計量して、損になりそうなことはせず、利益になると期待されることを選択するという意味である。したがって、この意味での利己心とは、実は、理性の別名なのである。そこには自己の利益と不利益とを冷静に計算するという能力が働いているわけである。それは意識にとっては余欲のある態度なのである。

情念とか欲望と呼ばれる意識の状態にはそういう計算の余欲はない。それは、いわば、意識がなりふりかまわず、スッ裸で往来を走っていく様子

なのである。こうした情念の様子を描き出すという点では、ジョン・ロックの『人間知性論』が冴えたところをみせている。

まず欲望はこう定義される。

「現在もっていれば心地よさの観念をもたらずなにかのものが現にないところから人間が自分自身のうちにみいだす落ちつかなさは欲望と呼ばれる。」(『人間知性論』大概訳, 岩波文庫 (2) p.121)

落ちつかなさのあるところ, そこにはいつも欲望がある, これがロックにおいて, 欲望の定義である。「落ちつかない」(uneasy)という感情, ここから一切ははじまり, 「落ちついた」という感情とともに, すべての運動は停止する。

何か欠けている, という感情が生まれる。そのとき欲望も同時に発生する。何かがない, 落ちつかない, そしてひとはその何かを求めて行動するのである。したがって, 理性的ななにかが問題となる場合においても, それ欠けていることに私が落ちつかないという感情をもつことがなければ, 私はそれを求めて行動するということはありえない。

「人間の行動の……主要な拍車は落ちつかなさである。どんな善が提出されたにせよ, そのないことが不愉快ないし苦をもたらさないとすれば, それがなくとも人が心安く甘んじるとすれば, その善の欲望もなく, それを求める努力もない。」(同前)

酒飲みは, 黄昏が迫り, 街のネオンが輝きはじめる時刻になれば, 彼の意識は落ちつかなくなる。彼は何かを求めて輝く街に出かけることになる。その彼の行為を阻止することはできない。こういう生活をしていると, 身体を壊すことになり, また世間の評判を落とし, あなたの将来に良いことにはならない, と聞かされても, そういう不安が彼の行為を止めることができるのは, その将来の計算の意識が彼の今の意識の中で, 酒がないという状態が彼の中に生み出す「落ちつかなさ」の感情を圧倒する場合だけである。

しかし, ロックが言うように, 現在の苦痛と将来の快樂とを比較するならば, 一般に, 前者は後者を圧倒するのである。

「善は必ず欲望を起こさせるとはかぎらないが、わずかな悩みもすべて私
たちを動かし、これを追い払うように働かせる。なぜか。およそ現にある
苦はどんなものも私たちの現にある不幸の部分になすが、現にない善はす
べてどんなときも我々の現にある幸福のなくてはならない部分ではないか
らである。」(同前, p.175)

人間を動かすのは、快樂の獲得であるというよりも、現在の苦痛の除去
なのである。したがって、こうも言える。

「我々は自分に善いことをしてくれたものを(憎しみとくらべると) そんなに
絶えず愛することはない。なぜなら、快は我々に苦ほど強く作用しない
からであり、また我々は再び善いことをしてくれるだろうと、そう即座
に期待きないからである。」(同前, p.123)

6)

スピノザにとっては、完全なる存在は欲望をもたない存在である。なぜ
なら、欲望とは何か欠けているという意識なのである。この「欠けてい
る」という意識から感情と行為は生まれる。つまり、欲望と同時に「目的」
も生まれる。したがって、スピノザにとっては、神が完全な存在であるか
ぎり、神は感情も目的も欲望ももたない存在である。不完全な存在にのみ、
目的、欲望といった観念は語りうるのである。そして、もし、この世界が
完全な存在たる神によって創造されたものであるとすれば、この世界には
目的は存在しない、ということになる。神が死んだから世界に意味や目的
はない(ニーチェ)のではない。神が世界を創造したとすれば、世界には
意味も目的も最初からありえないのである。

こうしたスピノザ的なイメージを人間の欲望に重ね合せていけば、そこ
に「落ちつかなさ」において欲望を定義するロック的な観念が成立する。

7)

「落ちつかなさ」という観念を軸にして欲望の現象を解釈するとして、し
かしでは、この情念はどのような基礎構造をもったものであろうか。つま

り、我々人間存在を情念を軸に考えるとして、次にこの情念はどういった意識の構造において解釈されるものであるか。

スピノザの『エティカ』第3部の定理9はこう言っている。

「精神は、明瞭・判明な観念をもっていようとも、混乱した観念をもっていようとも、ある無際限な持続において自己の存在に固執しようとする。しかも精神は、自己のこのような努力を自覚している。」

この「定理」への「注解」では次のように書かれている。

「この努力は、ただ精神だけにかかわることによって、意志と呼ばれる。しかし精神と身体に同時に関係させられることによって、衝動と呼ばれる。その結果、衝動とは人間の本質そのものにほかならず、その本性から自己保存に役立つような多くのことが必然的に導かれる。……

次に、衝動と欲望とのあいだには、もっぱら欲望が自分の衝動を意識している人に関してのみ妥当する点を除けば、両者を区別するものはなにもない。このようなことから、次の定義づけが可能になる。すなわち、欲望とはみずからの衝動を意識している衝動である、と。

そこで以上のことを総括してみると、我々は、どのような場合でも、あるものを善と判断するから、そのものへ努力し、意欲しあるいは衝動を感じあるいは欲求するのではない。むしろ反対に、あるものを善と判断するのは、そもそも我々がそれに向かって努力し、意欲し、衝動を感じあるいは欲求するからである。」

ここで欲望とは意識されている衝動である。そしてこの衝動の原点は、スピノザにおいて、自己保存の衝動とされる。したがって、「各個人が各人の利益を追求すればするだけ、言い換えれば、各自の存在を保持しようと努力し、しかもそれが可能であればあるだけ、彼は大きな徳に恵まれている」(第3部、定理20)といった表現が生まれる。

しかし、スピノザの場合について、この自己保存の衝動をイギリス経験論的な快樂計算の観念において解釈しうるかどうかは微妙である。

8)

欲望を自己保存の観点から理解するとき、この自己保存衝動自体を快樂計算のカテゴリーにおいて掴んでいく方向、これがモダンの基本的な方向線である。

人間は快樂を極大化し、苦痛を極小化するように行為する、この功利主義のテーゼは、とくにベンサムを待たずとも、ロックあるいはヒュームをはじめとするイギリス経験論の中では、むしろ自明の公理である。経験論の伝統のなかでは、私に快樂を与えてくれるものが、すなわち善であり、私に苦痛を与えるものが、すなわち悪である。善悪という観念はこれ以上の意味をもつものではありえない。

快苦の観念、あるいは快苦という基準は、それ自体としてはまったく無内容である。快樂を求める、というのは、言ってみれば、あまりにも自明のことを言っているにすぎない。しかし、この快樂計算の観念が、モダンの歴史において意味をもってくるのは、それが利己心の評価に関係してくるからである。欲望を利己心に還元するとすれば、人間と人間とのあいだにはポプズ的な戦争状態が想定されるほかはない。スピノザの自己保存衝動を快樂計算のカテゴリーで解釈しきれないのは、これと関係する。スピノザは人間間の和合を自己保存衝動から説明しようとするところがあるからである。

欲望を自己保存の衝動において理解し、そしてさらに、この自己保存衝動を快樂計算あるいは利己心のカテゴリーにおいて捉えるとき、問題は人間の原点としての利己心と、しかし他方に存在する「社会」というものとの融和の可能性をめぐる議論に展開する。社会とは、いずれにせよ、個々人の利己心を「超えた」あるいは「制約する」なにものかであるからである。

ホッブズ的な世界ではこの問題は単純である。欲望とは人間存在そのものであり、したがってまた、利己心が人間存在そのものであるとすれば、人間は社会的動物ではありえない。しかし、おなじ自己保存の衝動から、ホッブズの世界では、人間たちは、平和のために、自己の力の一部を放棄

し、政治権力に各人の力を譲り渡す。この世界では、利己心を制御するのは、最終的には、政治権力が各人に対して有する死の恐怖である。

しかし、やがて18世紀に成立する政治経済学が、この問題を決定的なかたちで解決する。欲望はそれみずからの自動調整機構をもつ、という認識がそれである。

人間の情念は利己心と同時に虚栄心によって構成されている。虚栄心とは世間体を気にかける情念である。誰でも「あのひとは良いひとだ」と他人から思われたいという欲望をもつ。その評判は当人の権威を高めることにもつながろう。そして、誰もが他者に対して権威でありたいのであるし、身分の差異を明示したいのである。富はそれ自体として人間の欲望とはならない。富がその所有者にもたらずであろう社会的な身分こそが、我々が富を追求する目的なのである。利己心をむきだしにした行為はみにくいものであるし、確実に世間の評判を落とすことになる。したがって、利己心のみによって単純に行為できるのは、天才であるか、完全な馬鹿であるか、だけである。人間の大半は天才でもなければ完全な馬鹿でもない。つまり、こういうことになる。いわく、理性が利己心を制御するのではない、虚栄心が我々の利己心の作動範囲を制御しているのである。これは、欲望はそれ自体の自動調整機構をもっている、ということである。

こうした考え方は、単純明解なかたちでは、マンデヴィルにおいてみることができる。A・スミスはなるほどマンデヴィルの考え方を一部修正したが(同感という観念を導入することによって)、しかし、基本的な方向に違いはない。スミスの偉大であったところは、欲望の自動調整という観念を社会システム全体の認識と統合したところにある。

市場経済とは、あるいは市民社会とは「欲望の体系」である。しかし、この集合的な欲望のシステムは、もし欲望の自由な展開が保証されるならば、需給の自己調整的な運動を媒介にして、それ自体の均衡を維持する力をもつのである。スミスが語ったことは、要するに、こういうことである。政治経済学の成立は、この意味において、情念と理性をめぐる近代哲学のテーマに決着をつけたのである。

9)

しかし、前にもふれたが、欲望を快樂計算のカテゴリーにおいて理解する考え方は、どこかに空白部分を残すことになる。快樂計算の哲学は欲望を理性に変換する、あるいは逆に、理性を欲望に変換する思考なのである。そこで語られている欲望とは、冷静な計算の観念をもったもの、つまりは理性にほかならない。

快樂計算が可能となるのは、私が私の欲望の対象を明晰に知り、かつ理解している場合だけである。こうした前提の上ではじめて効用の比較計算が可能となるのである。現代経済学の一般均衡の理論が、市場の各登場人物は市場についての完全な情報をもっている、という前提をたてるのはそのためである。

だが、私に「落ちつかなさ」の感覚が生まれるとき、私はつねにその対象を意識しているわけではない。何かがない、という意識はありえても、何がないか、を意識しているわけではない。ハイデッガーが「不安」という概念で語ろうとしたのは、そういう意識の状態である。あるいはまた、女の下着を盗もうとする男の意識に「合理的な」快樂計算が働いているわけではない。快樂計算の理論はどこか企業家をイメージして作られているところがあるのである。そして快樂計算の理論の有効性も、またその限界も、このところにある。

情念論、欲望論というものが快樂計算の理論へと展開していくのは、モダンといわれるものの基本方向であるし、また事実それによってはじめてみえてくる世界というものがある。しかし、快樂計算的な功利主義が扱うことのできない領域が存在した。それはエロティシズムをめぐる問題領域である。功利主義はここではほとんど何も語ることはできないか、あるいは語ったとしても、ヴィクトリア朝的な常識の域を超えることはない。なぜなら、エロティシズムは本質的に計算を超えているからである。哲学がこの問題を哲学の問いとして意識するようになるのは、フロイトやバタイユを待つことになる。

10)

欲望論は国家論にそのまま連結している。情念と道德の理論はその本質からして社会哲学であり、国家と社会についての哲学なのである。イギリス道德哲学の系譜はその関連を如実に示しているが、欲望の哲学のもつ構造からもその関連は必然である。

すでにホッブズやスピノザにおいて自己保存の衝動は、そのまま彼らの国家論につながっていた。しかし国家論と情念論との関係を考えるとき、重要な問題は、市民社会と国家との関係をどう考えるかにある。

市民社会は、ヘーゲルの言うように、欲望の体系である。欲望の基本的な構成要素はエゴイズムである。したがって、国家論の基本はエゴイズムをどうみるか、によって左右される。まず、エゴイズムを倫理的にどう位置づけるかの問題がある。次に、エゴイズムの自己調整能力についての問いがある。これらを否定的なものとしてみるならば、当然、その哲学者の考える国家論は、エゴイズムの否定的な評価に対応したものとなる。

ホッブズ、ルソー、あるいはスミスとヘーゲルへと流れる国家と社会の理論は、要するに、この問題への評価に還元される。

エゴイズムの自己調整能力を考えることのできなかつたホッブズは専制的な権力をもつ国家を構想することになる。ルソーは、エゴイズムの自己調整能力を考えることができなかつただけではなく、エゴイズムそれ自体を嫌悪の情でみることしかできなかつた。だから、ルソー的なタイプの思想にとっては、エゴイズムの自己調整能力が（スミス風に）理解できたとしても、そういうものを認めることは決してありえないであろう。ここからルソーのテロリズムをはらんだ国家論が生まれるのである。そうしたテロリズムの可能性は、もともと、人間の欲望の捉え方において、スピノザあるいは経験論的に理解することができなかつた、という点と関係しているはずである。人間の感情を「高尚に」理解する哲学が、人間に対するテロリズムを可能とするのである。

スミスの社会・国家理論は周知のものだが、それは経験論的な情念論の最良の流れにあるものである。おそらく、ヘーゲルの社会哲学については、

簡単に、スミスの後進国版とは言い切れない面をもっているのだが（なぜなら、スミスの調和と均衡とが現実に破れだした時代が背景となるからである）、しかし本質的には、エゴイズムの評価の歪みの結果として生み出されたものである。そしてこの後遺症はマルクス主義に致命的な効果を与えることになる。

自己保存の衝動、つまりエゴイズムを否定することが、なぜ全体主義的な国家論を生み出すことになるのか、その理由は、現代史を経験してきた意識にとっては、比較的簡単である。自己のために生きるのは悪だ、という意識は、必然的に、ある全体的な、あるいは普遍的な理念のために生きることが善である、という意識を前提にしている。この普遍的な理念と呼ばれるものに、各人の欲望に応じて、それぞれ好きな名前を放り込めばよい。そうすると、それぞれ固有の特性をもった全体主義が誕生するであろう。この全体主義は、例外なく、真理についての特有の観念を同伴している。客観的な真理が実在する、という観念なしに「普遍的な理念」自体が成立することはありえないからである。この意味では、合理論と経験論の系譜のなかで問われてきた真理の概念は社会哲学的な意味をもつことになる。

11)

スミスの自動調和的な世界観に問題がないわけでは、もちろん、ない。実際、19世紀に入れば、資本主義社会は周期的な経済恐慌を経験することになる。調和の裂け目の意識はマルクスにおいて、痛切なものとして現われるし、ケインズにおいても深刻な問いとなる。すでに19世紀の初頭、マルサスなりシスモンディにおいて、過剰生産と人口の動態は、エゴイズムの調和を破るものとして意識されている。人間が自己保存の欲望にしたがって性的行為をおこなうこと、これがマルサスにおいては、人口と食糧の均衡を破る原因であった。

しかし、スミスの観念にいくつかの問題があるとしても、社会理論の原点としては、経験論的な、あるいはスピノザ的な感情の理論はまとを外

しているわけではない。

人間存在を欲望自体としてみることに、そして、この欲望を快苦のカテゴリーにおいて解釈すること、この方法には、たしかに、バタイユの考えるような欲望をそっと排除してしまうという問題があるとはいえ、だが、それでも、不特定多数の人間間の関係（社会とはこういうことである）を理解するうえでは最適のものである。我々は、いつもいつも、また誰とでも、「死にいたるまでの生の陶醉」（これがエロティシズムについてのバタイユの定義である）のゲームをやっているわけではないからである。

不特定多数者との我々の関係は、基本的には、快樂計算の問題である。快樂計算は利益の計算であり、ギブ・アンド・テイクという行為に還元される。私はあなたに何かを与えるから、私はあなたから何かを受け取ることができる、という関係である。これが市場経済の基本原則であり、また市場経済を基盤とする社会の原則である。

ギブ・アンド・テイクの関係ではない関係とは、私があなたに何も与えないのに、私はあなたから何かを受け取る、という関係である。あるいは、逆にみて、あなたは私から何も受け取らないのに、あなたは私に何かを与える、という関係である。これは贈与、または何らかの献身、奉公、恩恵、犠牲を内在する関係である。これを、なんなら「連帯」とか「愛」とかいった名前でも呼んでもいいが、非ギブ・アンド・テイク的な関係を表現する言葉（恩恵、献身、犠牲）は、そのまま全体主義的な国家体制、あるいは封建的な社会に対して妥当するカテゴリーなのである。

ギブ・アンド・テイクの関係において、私は、もし何かを与えた交換に何かを受け取ったとすれば、他者に対していかなる負い目、義務を背負うことはない。他者がこの関係において私に要求するのは等価物のみであって、それ以外のことがらを私に強制したり、要求することはできない。言い換えれば、私は他者自体に対しては関心をもつ義務から解放されるのである。これは、他者が私に関心をもつことを私は拒否するという関係を含んでいる。

私が酒屋に行ってビールを要求するとする。私は等価物（代金）を払う。

その酒屋の店員が関心を持つのは、ただ私がお金をもっているかどうかだけである。私がどういう動機でビールが飲みたいと思ったのか、私がどういう思想や宗教の持ち主であるのか、そういうことはこの関係には無関係であるし、また実際、そういったことに関心をもつことはない。私は店員の精神を支配しようとは思わない。これは相互的にも言える。しかし、もし、私とこの他者との関係が、ギブ・アンド・テイクの関係を超えた、愛や連帯といったもので構成されているのであれば、そういうわけにはいかないであろう。

きわめて単純な例であるが、しかし、この事例の中に、社会理論のいっさいが含まれているのである。

もちろん、完全なるギブ・アンド・テイクの関係が社会全体を支配する原理にはなりえないのも自明である。この関係では、何も与えるものを持たない者は、何も受け取ることができないからである。そして、世の中には、当人の責任ではなく、何も与えることのできない者が存在するのである。したがって、そうした者たちとの関係は非ギブ・アンド・テイク的なものとなるほかはない。福祉国家とは単にそういう意味である。

また、我々の関係がすべてギブ・アンド・テイク的な取り引き関係に還元されるものではないというのも自明である。しかし、社会を考える場合の基本問題はそういったところにはない。社会哲学はあくまで不特定多数者のあいだの関係はどういった原理で接合されるべきであるか、という問いにおいて成立しなければならない。そして、その場合、非ギブ・アンド・テイク的な関係を人間関係の基本とするならば、どういう社会が生み出されることになるか、を考えるべきなのである。その場面において、本質的な問いは、人間の情念を、感情をどのように理解するか、つまりは我々人間存在をどの水準において定義するのか、という点にある。

我々はこの現代的な問いを考える場合、いぜんとしてスピノザと経験論の思考に学ぶべきなのである。