

言語・科学・神話

— ヴァレリーと論理実証主義 —

梁 川 英 俊

はじめに

まず、簡単にこう問うてみよう。ひとが誰かの思想を理解するとはどういうことなのだろうか。

単純な問いである。しかし、簡単な問いではない。そもそも誰かの思想を本当に理解することなどあり得るだろうか。理解と誤解とは、一見相反するよう見えながら、実はよく似たものなのではないか。— この問いからたちまち幾つもの問いが出てくる。しかし、私たちはごく普通に誰かの思想を理解したと言うし、またそのつもりでいる。そのようなとき、私たちが知らずに行っていることとは何なのだろうか。

この問いには、とりあえず次のように答えることができるだろう。すなわち、比較すること、と。思想に限らず、何であれ、あるものを理解したと思うとき、私たちはどこかでそれを他のものと比較している。比較するものがないときには、理解もない。だから、もし本当の意味で新しいものがあるとすれば、それは誰も理解することができないものだと言わなければならない。思想は、それが理解されるという限りにおいて、必ず他の思想に関連づけられるし、また関連づけられなければならない。たとえその思想が、いかに独自なものであろうとも —。

さて、真に独自であることに生涯を賭けた感のあるひと、ポール・ヴァレリー —。しかし、このひとまた、生前から数多くの比較に晒されてきた。その名と共に、これまで引き合いに出された名は、師のマラルメを初めとして、デカルト、ペルクソン、ランボー、ポー、ワグナー、ニーチェ、ライプニッツ、

コンディヤック、ロック、ヒューム、ヘーゲル、カント、フロイト、果てはブッダに至るまで、文字通り枚挙に暇がない。しかもその数は、そのときどきの流行や読み直しにしたがって、いまなお増え続けるばかりである。

もつとも、これら数多くの比較対象のなかでも、その関連性がいわば公に認められ、その名がヴァレリーの名と共に語られても、もはや何の違和感も感じさせないものがある。そのひとつに〈論理実証主義〉がある。この名は、ヴァレリー研究家ジュディス・ロビンソン女史によってヴァレリー研究の表舞台に登場させられて以来¹⁾、ヴァレリーの思想を語るうえでいまや欠かせない名のひとつとなった。とりわけ、ヴァレリーの哲学批判を論じる際には、なにはともあれ、まずこの〈論理実証主義〉に一瞥を与えることが、今日ではいわば慣例になっている感さえある²⁾。

ところで、比較によって対象である思想の輪郭が鮮明になり、その思想が新たな文脈や可能性のなかに置かれるようになる比較を、ここでとりあえず、生産的な比較と呼ぶことにしよう。さて、「ヴァレリーと論理実証主義」という見慣れた構図は、これまでこうした生産的な比較たり得てきただろうか。答えは残念ながら否定的なものとならざるを得ない。管見の及ぶ限り、多くの論者は、両者の表面上の類似を単純に確認するにとどまり、その裏に隠された根本的な差異にまで踏み込もうとはしなかったように思われる³⁾。言い換えれば、この比較は、その慣例性にもかかわらず(あるいは、まさにそれだからこそ)、おもにヴァレリーの哲学批判、ないしは言語批判を論じる際の単なる一挿話として扱われてきたと言っても過言ではない。

本稿は、「ヴァレリーと論理実証主義」というこの比較の慣例性そのものを問う。それは、なぜひとがこの比較に誘われるのか、その理由を問う作業であると同時に、両者の思想がどこで触れ合い、どこで岐れるのかを問う作業でもある。以下の記述では、まず最初に論理実証主義の思想の枠組みが、次にヴァレリーのそれが、比較対照されつつ瞥見されたのち、最後に両者の思想を分かつ根本的な差異が示される。

I 論理実証主義の思想

「論理実証主義」とは、今世紀初め、「ウィーン学団」と呼ばれるグループを中心に形成された思想上の運動である⁴⁾。この運動の歴史は、もともとマックス・プランクのもとで学んだ物理学者であったモーリッツ・シュリックが、ウィーン大学の帰納科学の哲学の教授に就任した1922年に始まる。着任早々、シ

ユリックの周りには、数学者のハーンや社会学者のノイラートを初めとして、哲学に関心をもつ学者や学生が寄り集ってグループが形成され、そのグループは、やがてカルナップやファイグル、ワイスマン等を加えつつ発展し、1928年には、「エルンスト・マッハ協会」が組織される。翌年、『科学的世界把握——ウィーン学団』と題されたマニフェストが刊行され、グループはここで自ら正式に「ウィーン学団」を名乗ることとなる。翌1930年には、『エアケントニス（認識）』と銘打たれた機関紙の発行も開始され、さらに1929年のプラハに始まり、以後ケーニヒスベルク、パリ、コペンハーゲンなどで開催される幾つかの国際学会を通じて、学団の思想も急速に内外へと普及する。

では、こうした急速な展開を見た論理実証主義の運動とは、どのような運動だったのか。ひと言で言えば、それは哲学における合理化の運動だった。哲学を、そして諸学を覆う非合理的な神学的・形而上学的思弁を一掃し、伝統的な哲学と厳しく一線を画したところに、新しい科学的な哲学を構成すること。すなわち、「哲学における革命」——これこそが、論理実証主義者たちの掲げたスローガンだった。そして、この革命は、マッハ以来ウィーンの伝統的な哲学であった経験論を思想的な基盤に、当時登場したばかりの新しい論理学を武器として行われた。

ところで、この革命の目的と方法は、以下のように要約される。目的は「科学の統一」である。その方法は「論理分析」にある。そして、その過程で排除されるべきものは、あらゆる種類の「形而上学」である。

これが、論理実証主義が達成すべき革命のプログラムであった。しかも、このプログラムは、ただひとりの哲学者の手によってではなく、文字通り、集団としての哲学者たちの共同作業によって達成されるべきものと考えられていた。カルナップの適切な比喻を借りれば、論理実証主義者は新型の航空機の製作に携わる技術者のように、つねにより良い型を求めて、相互に批判と検討を加え続けたのであり、彼らの主張の実質は、そうした批判的な討議を通じて形成されたのである。論理実証主義が「運動」と呼ばれる所以である⁵⁾。

形而上学批判

形而上学は、余すところなく消え失せなければならない。——その目的が「科学の統一」にあったにもかかわらず、論理実証主義の名を一般に広く知らしめたのは、形而上学に対する過激な闘士としての側面だった。事実、論理実証主義者は、個々の問題については相互に意見を異にしながらも、その反形而上学という姿勢においては、完全な一致を見ていた。もっとも、形而上学の敵対者は、ギリシャの懐疑論者を初めとして、古来数多くいた。したがって、彼らの

この主張自体には、何ら新しさはなかつた。彼らの新しさは、その方法にあった。論理実証主義は、形而上学を事実の問題としてではなく、あくまでも言明の問題として批判したのである。この哲学の「言語的転回」こそ、論理実証主義を従来の哲学から分かつ指標であった。

この言明は何を意味しているのか。——これが、論理実証主義者たちが形而上学に突きつけた問いだった。つまり、彼らの戦略は、形而上学が主張する命題^⑥の真偽を問うことにはなく、その「意味」を問うことにあった。そして、その「意味」の判定基準として彼らが主張したのが、名高い<検証可能性>のテーゼだったのである。

命題の意味とは、その検証方法にある。ある命題が意味をもつためには、その適用の基準が知られていなければならない。言い換えれば、その命題に述べられている内容が、どのような条件で、どのような観察や行為をすればを検証できるのか、それが知られていなければならない。その方法がひとつも知られないならば、その命題は無意味である。——彼らの<検証可能性>の基準とは、このようなものだった。

ところで、この基準によれば、すべての命題は、有意味な命題と無意味な命題という二つのカテゴリーに分類されることになる。有意味な命題には、経験科学の命題が置かれ、無意味な命題には、形而上学の命題が置かれる。つまり、形而上学とは、端的に無意味なのであり、だからこそ、それは排除されなければならないのである。——これが論理実証主義の形而上学排除の構図だった。

では、この意味の判定とは、具体的にどのように行われるのか。ここで登場するのが「論理分析」である。この分析は、言語の意味論的機能と構文論的規則という二つの側面から行われる。前者は、言明の「語彙」に関わり、後者は「文法」に関わる。命題は、この両面から、その<検証可能性>を試される。つまり、命題は、その命題に何の意味ももたない単語が含まれているか、あるいは、命題を構成する単語は有意味であるのに、それが構文論の規則に反して結合されているか、このいずれかの場合に無意味と判定される。そして、論理実証主義は、形而上学を構成する命題の大半は、このいずれかの場合に該当すると主張した。

まず、語彙のレベルから見よう。論理実証主義はこう主張する。神、観念、原理、絶対者、非制約者、絶対精神、本質、自我、非我、等という形而上学の命題を構成する語彙は、すべて意味ではなく、単なるイメージや感情を与え得るにすぎない。たとえば、「神」を例に採ろう。この語が意味をもつためには、それが「xは神である」という明瞭な形式に置き換えられなければならない。しかし、形而上学者の言う「神」は、この形式を許容し得るものではない。彼

らは、そもそもこの形式そのものを拒否するか、受け入れるにしても、変項 x の構文論上のクラスを指摘することを無視する。つまり、ひとはこのような語彙を含む命題を検証する方法を見つけることはできない。それゆえ、この種の概念を含む命題は、すべて無意味なのである。論理実証主義者は、これら無意味な語彙を、もともと明確な意味をもっていたにしても、時間によってその意味を侵食された空虚な貝殻として切り捨てる。

さらに、構文論のレベルに関して、彼らは次のように主張する。たとえば、ハイデッガーの命題、「無はそれ自体で無化する (Das Nichts selbst nichtet)」。この命題は語“Nichts”の構文論的規則に反している。というのも、この語は、本来否定的な存在言明を作るために用いられるものであり、特定のものの名と見做すことはできないからである。しかも、この命題には「無化する (nichten)」という無意味な単語の偽造までが加わる。

あるいは、動詞「ある (être)」にまつわる誤用。論理実証主義者は、形而上学的難問の大部分の根源には、この誤用がある、と言う。この動詞は、一般に、繫辞、もしくは実在を表示するための記号である。しかし、形而上学者はこの動詞それ自体を述語と取り違え、多くの難問に足を取られてきた。たとえば、デカルトの名高い「コギト (Cogito ergo sum)」。これもまた、この種の誤用の産物である。デカルトは、「我あり (je suis)」という結論のなかで、繫詞を述語なしで使う。しかも、彼は「我思う (je pense)」から「思うものあり」ではなく、「我あり」を帰結させる。新しい論理学では、命題 $P(a)$ (a は性質 P をもつ) から演繹可能な実在命題は、主語 a に関してではなく、述語 P に関してのみである。したがって、この帰結は受け入れ難い。

論理実証主義者は、以上のような理由から無意味と判定される形而上学の命題を、疑似命題と呼んだ。この種の命題は、一見何事かを語っているように見えながら、実は何も語らない。しかし、古来形而上学は、こうした疑似命題をめぐる疑似的な論争に明け暮れてきた。しかも、そうした論争のなかには、未だ明確な解決を与えられぬ論争も幾つかある。そして、論理実証主義者は、それら伝統的な哲学上の論争もまた、すべて自らの方法によって解決できると信じた。

たとえば、名高い実在論と観念論の対立の問題について、彼らは次のような解決を与える。実在論者と観念論者が、いかにその主張において対立しようが、双方とも、たとえば眼前の山については、その形状や高さ、等といったあらゆる特徴に関して、まったく意見を同じくするはずである。つまり、〈検証可能性〉という論理実証主義の意味基準に従えば、両者の間にはもともといかなる対立も存在しない。対立は、ただ彼らの形而上学的な主張のうちのみ認めら

れるのであり、しかもそうした主張自体、論理実証主義の意味基準によって無意味と判定されるものなのである。

この他にも、論理実証主義者は、一元論と多元論、合理論と経験論、等さまざまな哲学的問題に関して、同様の手法で、その無意味さを証明してみせた。こうして、形而上学の命題はもとより、伝統的な哲学上の問題もまた、彼らの<検証可能性>の基準を前にして、消え失せてしまうのである。

しかし、にもかかわらず、次のような疑問は残る。もし形而上学が彼らの言うように無意味であるならば、では、一体何があれほどまでに多くの人々を形而上学に駆り立ててきたのか。形而上学の存在には、やはりそれなりの理由があるのではないか。この問いに対して、論理実証主義者は次のように答える。形而上学には意味はない。しかし、それはひとりの人間の人生に対する態度 (Lebensgefühl) の表現としては役立つ、と。

こうして、論理実証主義者の多くは、形而上学を芸術的な価値、すなわちその「詩的」価値において評価しようとした。しかし、あくまでも、芸術的才能のない芸術家、居場所を誤った詩人の手になるものとして――。

還元主義

さて、論理実証主義は、自らの基準に従って、形而上学の命題の無意味さを明らかにした。しかし、形而上学がすべて観察不可能な事柄の記述であるとすれば、経験科学の命題は、言うまでもなく、すべて観察可能な出来事の記述でなければならない。そして、論理実証主義の形而上学批判も、この経験科学の命題の有意味性を完全に立証し得てこそ、初めて正当な意味をもつ。

ところで、命題の<検証可能性>とは、その語彙と構文論的規則の両面で試されるものであった。とすれば、経験科学の命題の有意味性の確証には、少なくとも、次の二点が証明されていなければならない。第一に、経験科学のあらゆる概念は、すべて観察可能なものを指示するということ。第二に、それら経験科学の概念の所属する構文論的カテゴリーが、すべて厳密に区分されていること。以上である。

とりわけ、第一の点について、論理実証主義者は次のように主張した。すなわち、経験科学に属するあらゆる命題は、すべて観察言明に還元することができる。あるいは、経験科学の命題に現れるあらゆる概念は、すべて観察言明を記述する概念に還元することができる。――そして、これこそが、今日<還元主義>の名で知られる、論理実証主義の思想の根幹であった。

もともと、この還元の可能性は、ロックやヒューム、等の伝統的な経験論者によっても、夙に指摘されてはいた。しかし、それを実行に移そうとした者は

誰もいなかった。カルナップは、1928年に発表した大著『世界の論理的構築』でそれを試みた。彼はそこで、科学的認識を構成する経験的概念の全体を、ひとつの基礎の上に、体系的に再構成しようとしたのである。その試みの内容は、簡単に要約すれば、次のようになる。

まず、概念を構成するとは、ある概念を含むあらゆる言明が、いかにしてそれ以外の概念を含む言明によって置き換えられるかについて、一般的な規則を立てることである。概念の構成は、すべてこの規則に従って、定義されない基礎概念から、順にレベルを追って構成される。カルナップは、これを概念の「構成体系」と呼ぶ。

体系の基礎を成す概念は、経験的所与を表示するものでなければならない。ところで、直接的に与えられたものと見做し得るのは、自己の経験のみである。カルナップは、自ら「方法的独我論」と呼ぶ手続きに従って、経験の基盤を一人の主体の「自己心理的なもの」のうちのみ置く。

構成体系が確立されるためには、この経験的所与から、「基礎的要素」と「基礎的關係」が規定されなければならない。しかし、経験的所与は、現実には連続的な流れとしてしか存在し得ず、本来の分析を受けつけない。カルナップは、自ら「準分析」と呼ぶ総合的な方法によって、そこから基礎的關係として、ただ「類似關係」のみを選択する。経験の最小単位、すなわち「要素的経験」としての基礎的要素は、この類似關係から、その項として構成される。

この関係によって、要素的経験間の「同型關係」が確定され、そこから「類似性の範囲」が明らかになる。さらに、この類似性の範囲から、感覺的ないしは感情的性質を表す「性質クラス」が得られ、それをさらに類似關係によって秩序づけることによって、「感覺クラス」が得られる。そして、この感覺クラスから、初めて感覺が形成されるのである。

こうして色が構成され、さらに視野における場が、そしてその場のクラスとしての近似場が構成される。色は三次元（色調、鮮度、明度）を、視野は近似場の二次元秩序としての空間的秩序をもつ。こうして、五次元から成る視覚の構造が示される。さらに、類似性の關係から、要素的経験についての時間秩序が構成される。

以上のような手続きを経て、体系の基底を成す、自己心理的なものの対象の概念が構成される。自己心理的なものに続く、より高次の段階として、まず「知覚世界」のレベルが置かれる。知覚世界は、感覺的性質を四次元的数空間の点に帰することによって構成され、次に、感覺的性質を除外し、物理的状態量としての数を帰することによって、「物理的世界」のレベルが構成される。そのうえで、より高次のレベルとして「他人の意識の世界」が、最後に「精神的ない

しは文化的対象の世界」が構成される。こうした構成レベルを経て、最終的に、形而上学的実在と区別される経験的実在の概念が構成されるのである。

カルナップが、『構築』において辿ってみせたのは、大略以上のようなプログラムであった。この試みの途方もなさについては、言うまでもない。しかし、カルナップ自身が認めているように、ここで示されたのは、あくまでも構成体系の原理的な可能性にすぎず、実際に、これですべての概念を還元する完全な構成体系が可能になったわけではなかった。つまり、この著作が果たしたのは、論理実証主義の思想を明確にするための、言わば「叩き台」としての役割であり、歴史的に見て、この著作の重要性もまたそこにあった。批判は、外からも、また著者自身によっても提出された。主なものを挙げよう。

カルナップの試みとともに浮上したのは、まず「独我論」の問題と、還元可能性の見直しの問題だった。そして、この二つは切り離せぬ形で現れた。

さて、論理実証主義の〈検証可能性〉の理論は、まず次のことを前提としていた。すなわち、経験科学に属するあらゆる命題は、すべて観察言明に還元することができる。——論理実証主義者は、いかなる検証も必要としない、経験科学の基礎となるべき言明を、「観察言明」ないしは「プロトコル言明」と呼んだ。そして、この言明は、誰もが理解でき、誰もが同一の意味を与え得る相互主観的な言語でなければならず、また、すべての経験的事実を表現し得る普遍的言語によって記述されていなければならない。

ところで、カルナップは、方法的独我論の立場から、基礎的な観察言明は自分自身の経験を表し、各人は自分自身のプロトコルのみを基礎とすることができる、と主張した。この主張に異論を唱えたのが、ノイラートである。

彼は言う。カルナップの主張には、伝統的な講壇哲学の「直接経験」の反映がある。科学の変化の過程とは、言明の選択と棄却の歴史であり、したがって、人は自分のプロトコルも、他人のプロトコルも、同じようにテストすることができる。それゆえ、すべての事実命題は同じだけ基礎的であり、いかなる検証も必要としない、基礎的プロトコル言明なるものは存在しない。

こうしてノイラートは、純粋な原子文から構成された理想的言語、というカルナップの目的を、ラプラースの魔のフィクションと同様、形而上学的、として切り捨て、次のように書く。——「決定的に確立された、純粋なプロトコル言明を科学の出発点とすることはできない。タブラ・ラサは存在しない。われわれは、沖合で船を造り直さなければならない船員のようなものであり、ドックのなかでそれを解体したり、最良の材料を用いて新たに建造し直すことは、けっしてできないのである。余すところなく消え失せることが許されるのは、ただ形而上学のみである。不精確な「語群」は、いつも何らかの形で船の構成員

分として残存する」⁸⁾。

さらに、より根本的な批判が、ポパーによって与えられた。彼は徹底した反帰納主義の立場から、論理実証主義の還元主義に次のような批判を加えた。

帰納的方法は、一般に次のように定式化される。すなわち、全称命題は、すべて一連の単称命題によって正当化できる。ポパーはこの方法を、論理的でない、として斥ける。全称命題は、いかに多くの単称命題をもってしても、決して正当化することはできない。たとえば、いかに多くのカラスを観察したところで、そこから「すべてのカラスは黒い」という結論を導き出すことはできない。

ところで、科学的な理論や法則は、つねに全称命題（「すべての時空点について、……は真である」）の形をとり、一方、観察や実験を記述する命題は、あくまでも単称命題（「ある時空点について、……は真である」）である。したがって、経験科学の命題は、すべて観察言明に還元される、とする論理実証主義の還元主義は、全称命題は単称命題によって正当化される、という主張と別なものではない。しかし、帰納的方法が不可能である以上、この主張の可能性もまた否定されなければならない。つまり、還元主義を主張する限り、論理実証主義は、形而上学を絶滅させようとして、また科学をも絶滅させてしまうことになるのである。

以上が、ポパーの批判の要点である⁹⁾。ところで、こうした批判は、カルナップにとっても、無視し得るものではなかった。とりわけ、全称命題は完全に検証することができない、というポパーの批判は異論の余地がないものだった。したがって彼は、1936年に発表した『テスト可能性と意味』においては、従来の<検証可能性>に代えて、「確証可能性」と「テスト可能性」という、はるかに緩和された基準を提案し、この批判に答えようとした。しかし、問題はそれで解消されるどころではなかった。困難は、またカルナップ自身によっても指摘された。

彼が気づいたのは、複雑な経験的概念のすべてを、他の観察可能な概念に置き換えることはできない、ということだった。定義不可能な概念としては、「もろい」、「透明な」、「水溶性の」、等のすべての性向概念が挙げられ、後にはまた、「長さ」、「温度」、「質量」、等の比較的単純な計量的概念も、同様に還元が不可能であることが明らかになった。「電子」や「量子」、等の抽象的な理論概念については、言うまでもない。

ところで、こうした不可能性に対するカルナップの対処がいかなるものであれ、ここに至って、論理実証主義の主張も、当初の勢いの大半を失わざるを得ない。というのも、これら経験科学に不可欠な概念の還元不可能性を認めるな

らば、論理実証主義の基本的な主張である、形而上学の排除の不可能性も、また認めざるを得なくなるからである。つまり、還元主義に固執する限り、論理実証主義は、「電子」や「量子」、等の概念と、彼らが嘲笑した「絶対者」のような概念とを区別することはできないのである。

いずれにせよ、科学と形而上学の間に、厳密な境界線を引こうとする論理実証主義の企てが、当初考えられていたほど容易ではないということは、もはや否定すべくもない事実であった。

論理実証主義の言語観

さて、いかにその反形而上学的側面のみが強調されたにしても、論理実証主義の目的は、「科学の統一」にあった。そしてその統一は、形而上学の残滓を留めぬ、純粋な記号体系の確立によって達成されなければならなかった。しかし、この「統一科学」の言語として何を採用すべきかについて、論理実証主義の主張は揺れ動いた。というよりも、それは最後まで定まらなかったのである。

『構築』の時代のカルナップは、観察言明の記述は、「現象論的言語」で足りると考えていた。しかし、その後、彼はノイラートの説得によってこの考えを変え、「物理的言語」、すなわち物理的物体の時空における運動を記述する言語こそ、統一科学の言語に相応しいとする「物理主義」に傾いた。が、この立場もその後さらに緩められ、統一言語は、物の観察可能な性質とその関係のみを指示する、「物言語」で十分であるとされた。ところで、この物言語の具体的な例として、カルナップは、たとえば次のような例を挙げた。「熱い」、「冷たい」、「重い」、「軽い」、「大きい」、「小さい」、「厚い」、「薄い」、「赤」、「青」、「石」、「水」、「砂糖」、「雨」、「火」、等。

見ての通り、この言語の貧弱さは覆うべくもない。にもかかわらず、カルナップは、心理学はもとより精神科学の言明も、この物言語によって記述できると主張した。しかし、それを立証する試みの過程で明らかになったのは、この主張を維持するためには、従来の物理主義のテーゼは、さらにもう一度思い切った修正を蒙らなければならない、という事実だったのである。

しかし、にもかかわらず、論理実証主義者たちは、この観察言明の存在を信じ続けた。たとえば、1932年の論文で、カルナップはこう言っている。——「基本的言明（プロトコル言明）の内容や形式に関する問題には、まだ決定的な答えは与えられていないが、われわれの議論においては、この問題はまったく棚上げにしておいていい。一般に認識の理論では、この基本的言明は《所与》に関わるとされているが、しかしこの《所与》が何であるかについて、意見の一致はない。所与についての言明では、感覚や感情の最も単純な性質（たとえば

《温かい》、《青い》、《喜び》等）が問題になっていると主張されることもあれば、基本的言明は、実際の経験全体に、またそうした経験間の類似関係に関わるという見解に傾くひともいる。さらにまた、基本的言明でさえ、すでに事物について語っていることを認めるひとさえいる。こうした見解の相違はあれ、それでもやはり、語のつながりが意味をもつのは、プロトコル言明からの演繹関係が固定されているときのみである、ということは揺るがないし、また語が意味をもつのは、それが現れる言明がプロトコル言明に還元可能なときのみである、ということも揺るがないのである¹⁰⁾。

プロトコル言明についての具体的な答えは得られていないが、しかし還元主義は揺るがない。このカルナップの主張は、すでに還元主義にまつわる数々の困難を瞥見した今となつては、恐ろしく独断的に響く。しかも、ここで言われている「われわれの議論」とは、すでに見た形而上学批判に他ならないとすれば、その感はいっそう強まるかも知れない。根拠が薄弱な、しかし奇妙に確信に満ちた議論——論理実証主義の形而上学批判とは、まさにそのようなものであった。しかし、このことは、また裏を返せば、彼らの観察言明にまつわる確信が、いかに根強いものであったかを逆に物語っているとも言える。では、なぜそれは、それほどまでに強固なものだったのだろうか。その理由は、彼らの言語観にある。したがって、この言語観に一瞥を与えずして、彼らの言う哲学の「言語的転回」の実相を知ることはできない。

ここで、1930年代初頭、ワイスマンによって書かれた『テーゼ』¹¹⁾を紐解こう。この小冊子には、論理実証主義の言語観の基本的な枠組みが、きわめて明快に示されている。それは、大略以下のようなものである。

世界は、存立したりしなかつたりする事態からなる。事態を構成するのは、確固たる不変の要素である。事態の要素への分解は、観念の上でのみ可能であり、現実には不可能である。要素は、可能な形式に従って結合し、事態となる。世界の状態は、要素の総体によって、あらかじめ可能的に決定されている。

世界に事態があるように、言語には、命題がある。命題は、その存立・非存立にかかわりなく、事態を写像する。写像するものとされるものは、形式を共有する。ところで、事態が要素からなるように、命題は、記号（語）からなる。記号は、確固たる不変のものであり、要素と同じ仕方でも組み立てられて、事態を写像する。

命題の意味とは、その検証方法である。検証は、定義によって可能となる。定義とは、記号を他の記号と置き換えることである。定義によって、命題は、要素命題に分解される。要素命題によって、言語は実在と接触する。要素命題に現れる記号は、原子記号と呼ばれる。原子記号は、定義の限界をなす。

『テーゼ』が提示した論理実証主義の言語観・世界観とは、このようなものだった。ところで、ここで言われている「原子記号」と「要素命題」が、それぞれ、これまでに見た「基礎概念」と「観察命題」に相当することは、言うまでもあるまい。つまり、論理実証主義の検証理論の根底を支えていたのは、原子記号と要素命題を媒介とした、言語と世界のまったく同型対応、あるいは有意味な言語はすべて「实在」を表示する、という素朴な確信であった。言い換えれば、科学の統一言語を求める彼らの探求とは、他ならぬ「实在」の探求を含意するものだったのである。

言うまでもなく、この言語観に従えば、言語は、固有の自律的な秩序をもたぬ、透明な媒体のようなものとなる。つまり、それは、世界の形式の単純な写しである。しかし、こうした言語観のなかでは、もちろん「一角獣」や「オデュッセウス」といった架空の名前は説明できない。そればかりか、「5」や「けれども」、「しかし」といった当たり前の語を説明することも不可能である。にもかかわらず、この言語観には、一見もつともだと思わせるものがある。たとえば、「これは机である」という命題を考えてみればいい。あるいは、「これは赤い」。これら日常的な具体物や、感覚的性質を表示する命題のみを根拠として考えるとき、この言語観は、確かに疑い得ないものとして感じられるのである。そして、論理実証主義の陥った罠も、またそこにあった。

ところで、『テーゼ』に示されている論理実証主義の「言語的転回」には、いまひとつの重要な前提があった。その前提とは、彼らの分析の武器となった、論理学に関わるものだった。

すでに述べたように、論理実証主義の思想的基盤は、マッハ以来の厳格な経験論にあった。すべての判断は経験によって正当化されねばならず、ア・プリオリな総合判断は存在しない。これが、彼らの基本的な立場だったのである。しかし、この経験論の徹底化には、以前から大きな障害がつきまとっていた。その障害とは、ほかでもない、数学と論理学の基礎づけの問題である。

もちろん、この両者が、絶対的な確実性と普遍妥当性をもつことに疑いはなかった。しかし、それが経験に由来することを説明できなければ、経験論は不可能になる。事実、すでにカントは、数学をア・プリオリな総合判断と見做し、哲学の経験論への傾斜を食い止めるための最後の防波堤としていた。論理実証主義は、それまで経験論において最大の困難をなしていたこの問題に、次のような解決を与えた。すなわち、数学と論理学の命題は、記号の使用にのみ関わり、現実の経験には何の関わりももたぬもの、つまりトートロジーなのである。

この結論によって、経験論は、初めて堅固な基礎を獲得した。つまり、総合判断の妥当性の根拠は、ただ経験のみとなり、経験論の関わる領域は、事実の

領域のみに制限されることとなったのである。いまや経験論には、次の二つのクラスの命題が存在するのみである。ひとつは、数学や論理学の命題のように、事実については何も語らず、真偽判断の外にある、分析命題（及び、その否定としての矛盾命題）。いまひとつは、すべて経験を根拠にその妥当性が問われる、総合命題である。

つまり、「哲学における革命」を唱え、経験論の徹底化という反カント的な立場から出発した論理実証主義は、にもかかわらず、命題に関するこの総合・分析という伝統的な二分法は、まるごとカントを引き継いだわけである。

II ヴァレリーの思想

さて、今世紀初頭における急進的な哲学上の運動であった論理実証主義——その思想がフランスで本格的に紹介され始めるのは、1930年代に入ってからである。中心となったのは、パリのエルマン書店。当時の店主は、メキシコ生まれのコスモポリタン、フレマンであった¹²⁾。

この進歩的な人物の下で、エルマン書店は、当時パリの知的中心のひとつとなっていた。アーサー・エディントンの『空間・時間・重力』やジェームス・ジョーンズの『神秘的なる宇宙』をいち早く紹介したこの書店は、また数学者集団ブルバキの若きメンバー達の熱い議論の場所でもあった。すでにコレージュ・ド・フランスの教授であったヴァレリーも、詩学講義の帰り道やカルチュエラタンへの散歩の折りに、しばしばこの書店に立ち寄り、新刊書の情報を得る一方で、科学や哲学の新しい動向に関して、店主のフレマンと親しく言葉を交わしたという。

「ウィーン学団」の論文の翻訳は、おもに、このエルマン書店の発行する小冊子『今日の科学と産業』(*Actualités scientifiques et industrielles*)に掲載された。ヴァレリーはこの小冊子を、発行人であるフレマン自身や、翻訳者であるソルボンヌ大学のピユマン総長から送られており、そこに掲載された論文の幾つかには目を通していた。しかし、彼らの思想に対する直接的な言及は、生前に発表された文章はもとより、『カイエ』のなかにも見当たらない。

さて、この事実が何を物語るかは、追々明らかになるに違いない。ここで確認しておくべきことは、ただひとつ、ヴァレリーの思想と論理実証主義の思想が、いかに類似したものに見えるにせよ、相互に影響関係はまったくない、ということである。まず、哲学に関するヴァレリーの基本的な主張は、論理実証主義が登場する遙か以前から形成されており、そこに論理実証主義の影を指摘

することは不可能である。逆の可能性については、ヴァレリーの哲学批判が、おもに、生前公表されることのなかった『カイエ』のなかで展開されている以上、問題にもなるまい。もっとも、こうした無関係性も、両者の思想上の差異が明らかになるにつれ、追々確認されていくことには違いない。

形而上学批判

「すべての《形而上学的問題》は無意味である」(1,509; IV, 894)。— 論理実証主義者の言葉ではない。ヴァレリーが『カイエ』に書きつけた言葉である。

この一行からも明らかのように、ヴァレリーもまた、論理実証主義者と同様、執拗なまでに哲学を批判した。その徹底した批判は、彼の知的探究の最初期から始まり、文字通り、生涯を貫く。そして、両者の思想が著しい類似を見せるのも、なによりもこの哲学批判においてなのである。

ところで、ここでいま一度確認しておこう。論理実証主義の形而上学批判を特徴づけていたのは、形而上学の排除を、事実のレベルではなく、言明のレベルで遂行しようとする「言語的転回」にあった。そして、そのための手段とされたのが、言うまでもなく、意味の判定基準としての〈検証可能性〉であった。

さて、ヴァレリーの哲学批判は、まずこの点において論理実証主義のそれと際立った類似性を示す。しかもその類似は、単に志向のレベルにおいてのみにとどまらず、用語のレベルでも見られるのである。

ヴァレリーは主張する。哲学の躓きのもとには言語にあり、哲学的難問は、すべて「言語の濫用」(1,481; II, 356)から生まれる。したがって、哲学においては、問題を解決しようとする前に、まずそれを記述する言語に目を向けなければならない。この視点の転換の重要性を、『カイエ』のなかで、ヴァレリーは幾度も強調する。ここに、論理実証主義の「言語的転回」との共通性を見いだすことは、何ら難しいことではない。

ところで、この両者の哲学批判は、その手続きにおいて、さらに接近を見せる。たとえば、ヴァレリーは次のように言う。「形而上学は、いかなる検証も越えたところまで認識を追求すること、認識を検証から切り離すことによって成立している」(1,656; XIV, 770)。あるいは、「規則は簡単だ。観察可能なもの、検証可能なものないところには、— 言葉の遊びしかなく、またあり得ない— 神学、哲学、心理学— 言葉の遊びだ」(1,564; VII, 893)。

ヴァレリーは、論理実証主義者と同様、哲学の命題のなかに、ほかならぬ〈検証可能性〉の条件の決定的な欠落を見る。「真偽を検証し得ぬ学問分野」(CE, I, 1250)、それが哲学である。しかもヴァレリーは、この〈検証可能性〉の条件を、また命題の有意味性を決定する基準としても考える。彼は言う。「あらゆる

命題は、次の問いを受け入れなければならない。すなわち、この命題には意味があるか。／言い換えれば、与えられた要素に関して、適切な操作は可能であるか」(1,488; II, 789)。

もちろん、哲学の命題は、<検証可能性>の条件を欠いている以上、この問いを受け入れ得ない。したがって、それは無意味である。ヴァレリーは言う。「答えというものは、検証可能でなければ意味がない、ということに目もくれずに答えを出す。それが形而上学だ」(i, 537; V, 768)。あるいは、「哲学の問題の大部分は無意味である。つまり、それらを正確に提示して、なお破壊せずに済みますことは、一般に不可能なのである」(1,532-533; V, 576)。

さて、『カイエ』に無秩序にばらまかれたヴァレリーの哲学批判は、論理実証主義の思想的枠組みに従って、以上のように整然と秩序づけられる。そして、その結果から明らかに読み取れるのは、ヴァレリーもまた、論理実証主義と同様、<検証可能性>を意味の判定基準として命題を分類し、哲学の命題を無意味と規定しているという事実なのである。

そればかりではない。両者の類似性の範囲は、さらに広げられる。すでに見たように、論理実証主義は、命題の分析を語彙と構文論という二つのレベルから行った。そして、この分析方法もまた、ヴァレリーの哲学批判に適用が可能なのである。

たとえば、命題の語彙のレベルに関して、ヴァレリーは次のように言う。「精神、思考、理性、知性、等の語は、ひとつひとつが割れた花瓶であり、役にも立たぬ道具であり、絶縁不良の導線である。／こうした語を使って、どうやって推論すればいいのか。どうやって組み合わせればいいのか」(1,810; VIII, 591)。「形而上学の問題は、偽装されたチェスの問題にすぎず、曖昧であり、したがって、「世界」、「現実性」、「原因」、「生」、「知性」、「物質」は、実際にそうであるものではなく受け取られ — あるがままのものとしては受け取られない」(1,604-605; X, 592)。

そして、これら曖昧な語彙によって記述された命題を、ヴァレリーは、論理実証主義者と同様、疑似問題の名で呼ぶ。「確実な用語で — つまり、限定され、それぞれが問題を生じさせることのない用語で — 言明が表現され得ない問題を、私はすべて疑似問題と呼ぶ」(1,624; XII, 125)。

一方、構文論のレベルに関しては、ヴァレリーの批判は、とりわけ動詞「ある (être)」の用法に集中する。たとえば、彼は次のように言う。「形而上学の四分の三は、動詞「ある」の歴史の、単なる一章を構成するにすぎない」(1,689; X VIII, 826)。そして、その批判の矛先は、これまた論理実証主義と同様、デカルトの「コギト」へと及ぶ。「私はあの名高い文句 — 我思う、ゆえに我あり、に

は絶対に何の意味もないということを、証明してみせることができる。加えて、この種の思弁ないし懷疑には——個人のある状態の劣悪かつ不完全な翻訳として以外には——何の意味もないということも。／我あり——というこの言葉の意味を、一体どこから引き出せばいいのか。この演算の第二項は何か。ゼロだ」(1,487; II, 739)。

もちろんヴァレリーが批判したのは、こうした哲学の個々の命題の疑似性、ないしは無意味性ばかりではない。彼は伝統的な哲学上の論争をも俎上に載せ、それをまた論理実証主義とほとんど同一の論法で処理してもみせた。たとえば、「実在性」の問題について、彼は次のように言う。「外部世界の実在性について語ることは、メートル原器は一メートルなのかと問うことである。実在のものは、実在するのか、と。——というのも、ひとが実在的と呼ぶものは、まさに外的対象の特性をもっているものだからだ——」(1,559; VI, 839)。

ところで、こうした伝統的な哲学をめぐる批判の果てに、ヴァレリーもまたこう問いかける。「では、真偽を検証し得ぬ学問分野に属するあの傑作は、どうなるのだろうか。もしかのプラトンやスピノザの哲学を反駁すれば、彼らの驚くべき構築物からは、何も残らぬことになるのだろうか」。彼の答えは、こうである。「確かに、絶対に何も残らない、もしそこから芸術作品が残らないとすれば」(E, I, 1250)。

つまり、ヴァレリーにとっても、哲学とは詩とほど遠からぬ文学の一ジャンルに数えられるべきものなのであり、哲学者とは自らを芸術家と認めたがらない芸術家なのである。こうして、ヴァレリーと論理実証主義の哲学批判は、用語上の類似はもとより、その手続きから帰結に至るまで、ほぼぴたりと重なり合うことになる。

ところで、こうした著しい類似は、両者の思想上の同一性という当然の疑問を喚起する。論理実証主義の思想的基盤とは、言うまでもなく、マッハ以来の経験論であった。そして、ヴァレリーもまた、次のように言う。「経験に照らして何ら応ずるもののない語は、すべて除去してしまうこと」(1,415; VIII, 906)。

もっとも、こうした一致のみから、ここでヴァレリーを論理実証主義者の同類であると即断することは、もちろんできない。確かに、この両者は、どうやら「経験による実証」という基本姿勢においては一致するらしい。しかし、では「論理」についてはどうなのか。あるいは、両者の最も重要な結節点をなす「検証可能性」というキー・ワードは、果たして同一の内容をもつものなのだろうか。

いずれにせよ、注意しなければならない。用語の一致は、ときとして思想上の差異を覆い隠すということ。

還元主義

さて、これまで見てきたように、ヴァレリーと論理実証主義は、その哲学批判において著しい類似を見せた。しかし、論理実証主義の目的は、あくまでも「科学の統一」にあり、形而上学批判は、その目的と不即不離の関係にありながらも、言わば付随的なものであった。そして、ここでいま一度繰り返せば、彼らの言う「科学の統一」とは、「統一科学の言語」を創り出すことにあり、彼らにとって形而上学の排除とは、論理分析によって、この言語への還元可能性が否定されたときに、初めて完全に達成されるものであった。

したがって、ヴァレリーと論理実証主義との類似を確定するためには、この還元主義がヴァレリーにおいてもまた見いだされるか、なによりもまず、それが問われなければならない。ところで、ヴァレリーは次のように言っている。「われわれが言うことが、すべてこれの翻訳にすぎないというもの、それを探さなければならない、際限もなく探さなければならない」(1,405; VI, 762)。

ここに明らかに見られる、要素的なものを探究しようとする意志——この『カイエ』の記述は、すでにして、ヴァレリーのうちに還元主義の存在を予感させる。そして、結論から先に言えば、還元主義は確かにヴァレリーのうちに存在する。しかし、それは論理実証主義の還元主義ではない。あくまでも、ヴァレリーの〈還元主義〉なのである。

ところで、このヴァレリー流の〈還元主義〉について語る前に、ここでまず、ヴァレリーにおける〈検証可能性〉の意味を確認しておかなければならない。これまでも繰り返して述べてきたように、論理実証主義において、この言葉は、命題の観察言明への還元可能性を指すものとして使われていた。一方、ではヴァレリーにとって、それはどのようなものだったのか。たとえば、彼は次のように言う。「ひとつの理論は、それが多くの検証作業を垣間見させ——検証可能な結果を示していればいるほど、《科学的》である。理論とは、真か真でないかではなく、検証可能か然らざるかである」(I, 858; XI, 220)。

この記述を見る限り、ヴァレリーにとっても、〈検証可能性〉とは、論理実証主義と同様、「科学」を特徴づける指標のひとつであったことが分かる。つまり、命題の〈検証可能性〉を基準として、科学の命題を確定しようというその姿勢において、ヴァレリーと論理実証主義の間に径庭はない。しかし、問題はその内容である。

さて、ヴァレリーにおいて〈検証可能性〉とは、何を意味していたのか。この問いに答えるためには、彼がこの言葉で特徴づける「科学」をどのように定義していたか、まずそれを見ればよい。ヴァレリーはこう言っている。「〈科学〉とは、つねに成功すると決まっている、処方や方式の総体であり、科学は着々

と、われわれの行為と諸々の現象との間の表に近似しつつある。この上なく精確で、この上なく経済的な記号体系によって記述されたさまざまな対応に関する、ますます明確かつ豊富になっていく一枚の表に」(E, I, 1253)。

この定義に見られる論理実証主義との差異は、一見して明らかであろう。ここでは、論理実証主義の定義には見いだせなかった、「行為」という新たな条件が登場している。さらに、ヴァレリーはこうも言う。「最終的に行為によって解決され得ないあらゆる問い、ないしは課題は、見せかけだけの課題である。科学は行為に関するものでしかない」(1,695; XV, 60)。「単純な行為に関係せず、一律かつ決定的に定義されることができない言語のあらゆる表現は、見せかけの推論しか可能にしない」(CPV4, 22)。

さて、以上のような発言から、<検証可能性>に関するヴァレリーと論理実証主義の差異は、とりあえず次のようにまとめられる。すなわち、論理実証主義において、還元の基礎をなすのは、経験的所与を表示する命題であったが、ヴァレリーにおいては、「行為」を喚起する命題である、と。事実、彼はこう言っている。「正確な定義とは、道具となり得る定義（つまり、ある対象を示すとか、ある操作を完遂するというような、行為に還元される定義）を措いて他にない」(E, I, 874)。

ところで、こうした差異は、すでにして両者の思想の根本的な相違を示している。たとえば、上のヴァレリーの規定に従えば、論理実証主義者がその還元苦心惨憺した理論概念は、彼にとっては「科学」の範疇には入らないものとなる。実際、彼はこう言っている。「われわれの外的能力は、哲学者の仕事によってはいかなる点でも増大しない。注意すべきは、その務めを終え、われわれに最終的に公式あるいは手順を与えてしまえば、科学理論とて似たようなものだということだ」(CPV4, 50-51)。

もっとも、この両者の差異については、また改めて触れよう。ここで重要なのは、まずヴァレリーの<還元主義>の現場に立ち会うことである。そして、その<還元主義>は、ヴァレリーにおいては、もっぱら精神の領域に関して現れる。

精神の領域——この、論理実証主義ならば、検証不可能なものとして、即座に投げ捨てたであろう領域に、<検証可能性>の条件を適用しようとする。結論から先に言えば、ヴァレリーの<還元主義>の要諦はここにある。言い換えれば、本来不可視なものとしてある精神の領域を、可視的で行為可能な空間に作り変えること。この、あくなき視覚化・可視化の意志こそ、ヴァレリーの<還元主義>を貫くものだった。そして、この企てを、ヴァレリーは自ら「精神の能力 (pouvoir de l'esprit)」の探究と呼んだ。

ところで、この「能力 (pouvoir)」という語が、ヴァレリーの意味体系において、即座に行為可能性を意味するということは、ここで注意しておくべきだろう。つまり、彼にとって、精神にできること (pouvoir) とは、それが行為として機能し作用する (fonctionner)、まさにそのことにほかならなかったのである。したがって、この探究は、また「精神の機能作用 (fonctionnement de l'esprit)」の探究とも呼ばれた。

もっとも、できることの探究とは、つねにできないことの排除と表裏一体である。実際、ヴァレリーは言っている。「精神の現実の (réels) 能力を、ほかならぬ精神によって超過することに、決して同意しないこと」(1,844; XX, 141), と。そして、この「精神の能力を超過するもの」、言い換えれば、精神の領域において検証不可能なもの、これこそが、ヴァレリーにとっての形而上学的領域だった。つまり、いかに行為という新たな条件が加味されるにせよ、ヴァレリーの〈還元主義〉は、形而上学的排除というその付随的な目的においては、論理実証主義のそれと明らかに一致するのである。

ところで、このヴァレリーの企図は、さらに分かり易く説明すれば、次のようになる。たとえば、ひとはふつう自分の身体によって可能な事柄は、かなりよく承知している。「もし月までひとつ飛びで行くことを、昼であれ夜であれ夢見るとすれば、自分の足で何ができるのかを忘れていなければならない」(1,854; XXVI, 99)。しかし、こと精神に関してはどうか。そこでは、「すべての人間」だの「無限」だの、およそ人間が考えることもできぬことが公然と口にされ、「そのため、思考はほとんど無際限の形象となり、機能上の限界もなしに振る舞えるものと思ひ込み、— あげく思考はこうした幻想の上に成り立つことになってしまう」(1,845; XX, 291)。ヴァレリーの意図は、この未だ明かされざる精神の領域のうちに、二本の手、五本の指、という人間の身体的限界と同じような、機能上の限界を見定めることなのである。

さて、精神の領域とは、かくの如く不可知である。なぜか。ヴァレリーはその理由の一端を、言語のうちに見る。考えてもみよう。この領域が、これまでどんな言葉によって語られてきたか。精神、知性、理性、意志、記憶、魂……。いずれにせよ、何の「行為」も喚起せぬ、曖昧きわまりない形而上学的語彙である。こうした言葉を使って思考する限り、ひとは必ず、それと知らずに、易々と精神の現実の能力を飛び越え、幻想のなかに身を踊らせることになってしまう。したがって、精神の領域を明確化するためには、なによりもまず、それを語る言語を改鑄し、修繕しなければならない。ヴァレリーは次のように言う。「言語がこうした超過の主な手段である以上、私はこの言語を「絶対」に還元しようと — さらにあらゆる思考を「絶対」に翻訳しようと努めた」(1,844;

XX, 141)。

ここで、<絶対>という、ヴァレリーの思想における、最も重要なキー・ワードが登場する¹³⁾。この<絶対>とは、精神の「現実の能力のシステムを意味する」(1,844; XX, 141)。言い換えれば、それは精神の現実の能力を、あるがままに記述する言語、ないしは記号法のシステムである。たとえば、『カイエ』にはこうある。「<絶対>とは、ここでは次の二つのことを同時に意味する約定の名である。すなわち、——不純な言語にまつわる——不明瞭な約定を無に帰すること。そして、それを観察と一般化に基づき、直接的な約定の全体によって置き換えること」(XII, 909)。

さて、こうして、ヴァレリーの<還元主義>の全体像が明らかになる。つまり、精神の現象を記述する不純な言語を、精神の現実の能力を記述する<絶対>へと還元すること。これが、ヴァレリーの<還元主義>だったのである。

見ての通り、この<還元主義>は、論理実証主義のそれと、少なくとも形式的にきわめてよく似ている。しかし、この類似は、すでにして私たちに暗い予感を抱かせる。先に見たように、論理実証主義の還元主義は、命題が最終的に還元されるべき「統一科学の言語」を見いだせなかったがために、困難に陥った。とすると、ヴァレリーの<還元主義>にも、同様の困難がつきまとうのではないか。そもそも<絶対>という、本来到達不可能なものを意味する名前のうちに、すでにその困難は暗示されているのではないか。そして、結論から先に言えば、この予感的中する。

しかし、<絶対>の孕むこの不可能性については、また改めて語ることにしよう。その前に、ここでまず見ておかなければならないのは、ヴァレリーがこの<絶対>に到達するために、ではどのような方法をとったか、である。

さて、すでに言ったように、ヴァレリーの意図は、精神の領域を、視覚可能で行為可能な空間に作り変えることにあった。そして、さらに付け加えれば、彼は最終的にはその空間を、幾何学の適用が可能にほど明確なものにすることでまで考えていた。すなわち、曖昧模糊とした精神の領域の幾何学的な明晰化——ヴァレリーの意図はまさにここにあった。

しかしながら、この精神の領域とは、本来視覚不可能なものである以上、こうした意図の実現には、当然、ある種の仮構が伴わざるを得ない。言い換えれば、この領域は、文字通りの意味で観察可能ではあり得ず、単に想像可能なものであるにすぎない。そして、事実ヴァレリーが、その<絶対>の探究のためになし得たのは、想像のうちで、この精神のモデルを次々と仮構し続けること、ただそれだけだったのである。

ところで、ここで注意しなければならないのは、これらモデルの作られ方で

ある。言うまでもなく、ヴァレリーのうちでは、こうしたモデルは、最終的にはある言語、すなわち〈絶対〉によって表象されねばならないものと考えられていた。つまり、たとえ想像のうちで構築されるにせよ、それはあくまでも記述されなければならないのである。しかし、〈絶対〉が究極の言語であり、しかも、これらモデルの構築自体が、その〈絶対〉の創出を目指して行われるものである以上、そのモデルの記述は、とりあえず〈絶対〉とは異なった、暫定的な言語によってなされなければならない。とはいえ、いかに暫定的なものであれ、その言語が〈絶対〉に近ければ近いほど、〈絶対〉への最終的な移行は、それだけ容易になるには違いない。

さて、ここでヴァレリーが選択したのは、「科学の言語」だった。その理由は、ほかでもない。彼が先に科学を「行為」によって特徴づけていたことから理解されるように、その言語が、ただ「行為」の喚起のみを目的として組織されているからである。こうしてヴァレリーの精神の記述は、夥しいほどの科学的言語——たとえば、それ自体が「行為に還元された表現」(2,803; XI, 855)にほかならぬ数学の言語、あるいは「現象を幾何学化しようとする」(1,834; XV, 666)物理学の言語、等々——によって彩られることになる。そこでは、精神は、たとえば熱力学的な閉鎖系と見做されるかと思えば、また数学的な n 次元の多様体と見做されもする。あるいは、変換、保存、調節、独立変数、相、群、サイクル、等々という言葉が飛び交いもする。ともかく、ヴァレリー自身が語るように、彼はこうした精神のモデルを、文字通り「無数の方法」(1,808; VIII, 349)で考えた。

もっとも、こうしたモデルのうち、ではどれが本当の精神の表象なのかと問うことは、もちろん誰にもできない。というのも、それらは、いかに精確であれ、単なる想像上のモデルにすぎないのだから。したがって、もし言えるとしても、どれがさもありそうか、あるいは、どれがより役に立つか、としか言えない。そして、この事実も、もちろん当のヴァレリーも十分に意識していた。それを語る記述は、『カイエ』にも数多い。たとえば、「思考の定冠詞つきのメカニクは存在しない」(1,939; V, 420)。「この問題は確定的なものではない。 n 個の方法で接近が可能である。もし n が無限ではないならば、問題にはある方向性がある」(1,802; VII, 625)。

しかし、こうした認識は、〈絶対〉への還元を望むヴァレリーの〈還元主義〉に明らかに背馳する。つまり、精神の能力の探究が、実際にこのような形以外のものではしかあり得ないならば、彼の言う〈絶対〉は、最初からその実現の可能性を閉ざされていることになる。しかし、にもかかわらず、ヴァレリーはまたこの〈絶対〉を、それこそ「絶対的なもの」として一挙に構築しようという

意志も、変わらずもち続けたのである。そして、それを語る記述も、『カイエ』には数多い。「下手な鉄砲も数打てば当たる。／これは褒められた方法ではない。しかし、結局それ以外にやりようはないのだ」(1,809; VIII, 507)。「無数の玉が投げられ、そのひとつが的に当たる。すると鈴が鳴り、まるごと舞台装置が崩れ落ちるのだ」(EPV, 127)。

さて、ヴァレリーの探究を特徴づけるのは、この矛盾である。つまりは、<絶対>の可能性と不可能性、言い換えれば、信仰と事実——ヴァレリーの姿勢は、この両極の間で揺れ動いた。ともあれ、とりあえず、ここで次のことだけは確認しておかねばなるまい。それは、このヴァレリーの姿勢がいかなるものであれ、もし<絶対>が不可能なものであるならば、ヴァレリーの<還元主義>は成立せず、論理実証主義の還元主義と同じ隘路に落ち込んでしまう、ということである。

もっとも、この<還元主義>の帰趨がいかなるものであったかは、いま触れるべき問題ではない。とりあえず、ここでは還元主義にまつわる両者の類似と差異のみを、ごく簡単にまとめておくことにしよう。まず、論理実証主義の還元主義とは、経験科学の命題は、すべて観察言明に還元可能である、とする立場だった。一方、ヴァレリーの<還元主義>は、精神に関する記述は、すべて<絶対>に還元されなければならない、という主張である。双方とも、形而上学の排除という姿勢においては一致する。さらに言えば、命題が最終的に還元されるべき言語を見いだせなかった、という帰結においても一致する。

とはいえ、こうした類似にもかかわらず、両者はその対象とする領域においては、明らかに異なる。ヴァレリーが対象としたのは、決して指し示すことのできない、不可視なものとしての精神の領域だった。つまり彼の探究は、論理実証主義の立場からすれば、容易に形而上学として批判され得るものなのである。ところで、この差異は、ある意味で決定的である。というのも、そこには両者の世界観の相違が、明白な形で示されているからだ。

もっとも、両者を隔てる差異は、なにもそればかりではない。そこには、さらに大きな、しかも根本的な相違がある。そして、それは彼らの言語観のうちに見いだされる。

ヴァレリーの言語観

先に見たように、論理実証主義の言語観とは、有意義な言語は、すべて「実在」を表示するという、素朴な実在論的言語観であった。この基盤の上に、命題に関するカント以来の分類法を重ね合わせ、さらにそこに論理を接ぎ木したもの——いささか荒っぽく図式化すれば、これが論理実証主義の思想の基本的

な骨格であった。しかしその思想は、そもそも「实在」を表示する言語が何かを確定できなかったために破綻した。では、なぜそれは不可能なのか。この問いに対する明確な答えが、ほかならぬヴァレリーの言語観を瞥見することによって得られるのである。

たとえば、彼は次のように言う。「ありとあらゆる信用、とりわけ最も根本的な信用、すなわち言語」(1,746; XXVII, 28), と。さて、このわずか一行のうちに、ヴァレリーと論理実証主義の言語観の根本的な相違は、すでに決定的な形で示されている。

先に指摘したように、論理実証主義にとって言語とは、世界を写すための透明な媒体にすぎなかった。一方、ヴァレリーはここで、それを「信用」と、しかも「最も根本的な信用」と見做している。言い換えれば、ヴァレリーがここで問題にしているのは、言語を世界との関係で対象化しようとせず、それを「透明な媒体」としか見做せない常識なのである。たとえば、彼は次のようにも言う。——「批評家たちのつねに変わらぬ誤りは（他の誤りは措くとして）、著者たちの誤り（彼らにとって、その誤りは必然的なものなのだろうが）とまったく同じものである。その誤りとは、文字で書かれたものが、ある対象を生み出し、再現していることと信じ込むことにある。実際には、それは、その対象を、多かれ少なかれ、画一的かつ一義的に呼び起こすことしかできないのに。／この点が、重大な結果を生む。見ての通り、この誤りは、哲学者たちにおいてきわめて大きく、彼らは長い間、自らの表記法のシステム、および記述行為の約束事を、あろうことか——世界と混同していたのだ。形而上学は、すべてこの種の迷妄である。そこでは、まるで、ある体系が、事物を滅茶苦茶にする権利もっているかのようだ。——けれども、もしこうした手段を、すでに言ったようなものとして眺め、——また書かれたものを、世界としてではなく、——あくまでも暗示として眺めるならば、そのとき、すべてはうまくいく」(1,500-501; IV, 362)。

この記述は、そのまま論理実証主義への決定的な批判となる。論理実証主義は、経験的所与を表示する命題として「観察言明」を考えた。つまり、その限りで、彼らは「文字で書かれたものが、ある対象を生み出し、再現している」と信じ込んだ。そして、ここでヴァレリーが批判しているのは、まさにこの論理実証主義の確信そのもののうちに、疑い得ない形で現れているような、言語の表象可能性に対する素朴な信頼なのである。

ところで、「言語は信用である」という先のヴァレリーの言葉は、これ以外にも、さらにもうひとつの重要な射程を隠しもつ。たとえば、ヴァレリーはこう言う。——「われわれが明晰に言われぬもの、名づけられないものを見いださ

ない限り、われわれは言語のなかにいるのであって、純粋な観察のなかにいるのではない。しかし、純粋な観察のなかには、われわれは止まり得ない」(1, 443; XVII, 195)。

さて、この記述は、今度はそのまま、論理実証主義の「観察言明」を支えていた、もうひとつの確信、すなわち「純粋な観察」への信頼そのものを撃つ。論理実証主義は、純粋な観察が可能であり、しかもそれが言語によって表記され得ると信じた。しかし、ここでヴァレリーが主張するのは、それとは正反対の事柄、すなわち、言語で表記される限り、それは純粋な観察ではない、ということなのである。それどころか、彼はそもそも純粋な観察なるものは不可能であるとさえ主張する。

たとえば、彼はカントについて次のように言っている。——「カントは判断の形式を、一個の問題として見ようという考えをもった。しかし彼は、さらに根源的な問題、判断の实在自体に関する問題を見ようとは考えなかった。彼は、言語から实在性を結論したのだ。彼はひとが判断を語ることができ、それを言葉で表現でき、また純粋な心的事象の後で、あるいはそれにたいして、判断を取捨できる以上、判断なるものは存在すると信じたのである。しかしながら判断は、その实在において、厳密にその性格を規定されなければならない。そのとき、個々の判断は、言語によって——あるいは、ある言語によって与えられたある下位区分——多様な印象にたいして、非合理的な諸々の特性によって獲得された、ある下位区分——に全面的に依拠しているということが見えてくる」(1, 490; III, 30)。

論理実証主義は、「言語的転回」を説きつつも、総合・分析というカントの判断形式は、そのまま引き継いだ。しかし、ヴァレリーがここで問題にするのは、この形式それ自体の妥当性なのである。総合判断は、それがすでに「ある言語」による「下位区分」に依拠している以上、根拠でもなければ出発点でもない。本当になすべきことは、「直観にまで溯り、それがあつた表記法の体系、たとえば通常言語においてどのように分解されるのかを見て——しかるのちに総合に移る」(1, 493; III, 436) ことなのである。言い換えれば、「言語そのものの構造に手を付けること」(1, 654; XIV, 620)、これである。

ヴァレリーは、同様のことを論理学についても主張する。たとえば、「論理学は、記号表示についてしか真ではない」(1, 501; IV, 389)。つまり、論理学の真偽判断は、それがそもそも「定義される事物に関する知識」を前提としている以上、言語による「下位区分」を免れてはいない。したがってヴァレリーは、論理的な「真」を、「合致」ないしは「一致」と言い換えることを提案し、加えて次のように言う。「論理学は、矛盾を除去することしかせず、その努力を矛盾

の起源に向けることをしない。しかしそれは、何かから来ているのだ——その何かとは、 n 個の道具が必要なのに、同じひとつの道具のみを使用することである」(1, 610; X, 890)。

さて、以上のようなヴァレリーの主張から明らかなように、これまで著しい類似が見られたヴァレリーと論理実証主義の関係は、ここに至って、ヴァレリーが論理実証主義の確信を期せずして逐一反駁するという、完全な敵対関係へと変ずることになる。言い換えれば、論理実証主義は、ここでヴァレリーの仮想敵としてのすべての条件を満たすものとして現れるのである。

ところで、こうしたヴァレリーの批判は、のちに論理実証主義が乗り越えられていく過程を、実は完全に先取りしている。しかし、その過程の具体的な様相については、後でまた改めて触れよう。ここで、とりあえず要約しておかなければならないのは、こうした批判が由来する、ほかならぬヴァレリー自身の言語観である。ところで、その言語観とは、簡単に言えば、次のようになる。すなわち、言語は言語であり、世界を映し出す鏡ではない。言語は言語、世界は世界で、それぞれ自立した秩序を構成する。にもかかわらず、ふつうわれわれが見ることのできる世界は、われわれの言語によって、あらかじめ秩序づけられた世界なのである。——「言語は信用」というヴァレリーの短い言葉のうちに隠されていたのは、大略以上のような考えであった。

ところで、このヴァレリーの言語観に一瞥を与えたうえで、いま一度、先に見た彼の〈還元主義〉を振り返ってみよう。すると多くのことが、まったく違った角度から明らかになる。たとえば、なぜ彼は精神を無数の方法で考えざるを得なかったのか。あるいは、なぜそのために新しい言語が必要とされねばならなかったのか。こうした疑問が、すべて別の側面から、また新たな理由づけを得るのである。

さて、ヴァレリーが対象とする精神の領域は、それ自体として視覚可能な現象ではない。したがって、彼が想像するモデルは、すべて参照すべき現実をもたぬ想像上の仮構にすぎない。先に述べたこの事実、確かにヴァレリーの果てしない探究を、一面で理由づけるものではある。しかし、それは「一面」であって、すべてではない。というのも、だからといって、彼はなにも「無数の方法」で探究を続けなくてもいいのだから。つまり、彼はどこかで、たとえ暫定的にであれ、モデルを確定することはできたはずなのである。では、なぜヴァレリーはそれをしなかったのか。その答えが、この彼の言語観のうちに見いだせるのである。

ところで、先に進む前に、ここでひとつ確認しておこう。すでに見たように、ヴァレリーは自らの探究から形而上学的語彙を排除し、「行為」に関わる言語に

よって精神の記述を続けた。しかし、考えてみよう。いかに「行為」に関わるものであれ、それらがあくまでも言語にすぎないことを。つまりは、その役割が、あくまでも「行為」のイメージを喚起することにしかないことを。さらに言えば、その点で、ヴァレリーの偏愛する言語も、彼が忌避する形而上学的語彙と、実は何の変わりもないということ¹⁴⁾。

要するに、ヴァレリーが案出する精神のモデルは、いかに精確であれ、それが言語にすぎない以上、最終的に「行為」そのものに行き着くことは決してない。それができることと言えば、せいぜいが、精神に関する新たな「見方」、ないしは「視点」を提供する程度のことでしかない。そして、ヴァレリーの探究の帰趨を見る限り、彼は自らに課せられたこの限界に、まさに徹底的に忠実であったと言える。たとえ、彼がその限界を意識していたにせよ、いなかったにせよ――。

つまり、ヴァレリーの探究が結果として示し得たのは、言語を変えることによって、まさに精神に関する自らの「見方＝視点」そのものが変わるということだったのである。したがって、彼の<絶対>の探究とは、ある意味で、自らが捉われている通常言語の<外部>を志向する企てであった、ということもできる。実際、彼はこう言っている。――「通常の――言語によって現出する世界を、私は軽視する。／結局のところ、私は通常言語も信じていなければ、この言語が作りだす諸々の事物も信じていない。通常言語によってしか存在しない実在を、私はふつう信じることはない」(1, 417; IX, 775)。

しかし、こうしたヴァレリーの嫌悪感がいかなるものであれ、ひとは決して、自分を取り巻くこの通常言語のしがらみを逃れることはできない。どんなに精密な人工言語を案出しようが、通常言語はつねにそこに影のように付いてまわり、われわれの世界に対する「見方＝視点」を決定する。ヴァレリーは言う。「われわれが目で見えるものは、その表記上の約束をわれわれが心得ている、一枚の色刷りの地図のようなものである」(1, 1170; XI, 395)。

したがって、論理実証主義者が言うような「純粋な観察」なるものがあるとするれば、それは言語から限りなく遠いものでなければならぬ。「実在に近づくとつれ、ひとは言葉を失う」(1, 386; II, 554)。あるいは、「真理は何物にも似ていない」(1, 518; V, 161)。

世界をあるがままに見ることの不可能さ――その不能感を、ヴァレリーは『カイエ』の至るところに書きつけた。たとえば、「真を見る、――とは、――それが可能なら、――意味作用の欠如を見、――不定形――を見ることだ」(1, 590; IX, 615)。あるいは、「ひとつの「物」は言う。「私には名などない。君が私を「これ」と呼ぶとき、――君は何か他のものを見ていて、私から目をそらしているの

だ」(1, 391; III, 247)。

もちろん、こうした記述を、「純粋な観察」の探求そのものの否定と見做してはならない。それどころか、彼の精神の探究が示すように、ヴァレリーは、実際には、いかなる論理実証主義者にもまして、この「純粋な観察」の可能性を極限まで追い続けていたのである。つまり、ヴァレリーの精神の探究とは、こうした不能感を抱えつつ、なお精神の真の姿を言語によって記述しようという試みだった。言うなれば、それは言語と決して言語化されざるものとの闘いだったのである。その闘いがいかに困難なものであったか。それは、やはり当のヴァレリー自身に語ってもらうのが、いちばんいい。——「言語は私を耐え忍び、私を耐え忍ばせる。私は、あるときはそれを私の見方に従って折り曲げ、あるときはそれが私の見方を変える」(1, 393; III, 654)。「純粋な観察の結果を、日常の——つまり、汚れた、雑多な、明確ならざる用法からなる——言語に翻訳するとは、なんとという邪道だ」(1, 385; II, 364)。「私が今日考えるような精神の一覧表／まず何よりも、私にはある表象体系が必要だと考える。／通常言語では、その要素について思弁することはできない。なぜなら、それはその要素間に、何の(構成上の)関係も設けないからだ。各々の語は別々に構成され、しかも語と語の関係は語の相互の置換を許さない」(1, 382; I, 723)。「事実から出発して、特別な語をつくらなければならない。ふつうの言語との交流を保たねばならないことは、私も承知してはいる。／しかし、危険はそこにある。日常的な用語が、絶えずその曖昧さと、その相互に矛盾する無数の意味をもたらすとき、ひとはつねに同じ困難に舞い戻り、仕事は無駄になる」(1, 401; V, 406)。

こうした記述を見ると、ヴァレリーがなぜ<絶対>を志向せざるを得なかったのか、その理由が以前にも増して明瞭に理解されよう。つまり、この<絶対>とは、まさに通常言語に対するヴァレリーの満たされぬ欲求の彼方にしか存在し得ない、幻のような言語だったのである。決して肯定的な形では語り得ず、あくまでもネガティブな形で語ることしかできない、イデアールな言語——それがヴァレリーの<絶対>だった。

しかしながら、こうしたヴァレリーの希求がいかなるものであれ、現象世界にあるのは、貧しい通常言語でしかない。そして、あくまでも地上的なこの言語を用いて、幻の<絶対>の高みへと飛翔するためにヴァレリーが採った手段こそ、あの「無数の方法」だったのである。つまり、道具となるのが通常言語でしかなく、またひとがその言語を通してしか世界を眺めれないならば、とりあえずは、その言語を多種多様に組み合わせることによって、世界に関する無数の「見方=視点」を案出してみようということ。さらに飛躍して言えば、「無」

に到達するためには「すべて」を試みるしかなく、絶対的な「肯定」に到達するためには「否定」を重ねるしかなく、「純粹」に到達するためには「不純」にまみれるしかない、というパラドクサルな確信——これこそ、ヴァレリーの試みの基底にあったものだったのである。

たとえば、ヴァレリーはこう言っている。「現実とは、唯一無二の観点からは、決して完全に考えることができないものである」(1, 648 ; XII, 563)。「真の《哲学者》は(いるとすればだが)、いかなる直接的な観察も、無限の n 乗の表現を受け入れ得るし、いかなる表現も無限の P 乗の意味作用を受け入れ得るということを感じ得ようとする」(1, 657 ; XIV, 903)。「もし真の《哲学》なるものが存在するなら、《観点》に関する理論をつくるのがその仕事の課題のひとつだろう——／(……)事物とは諸観点の不変量である。人間とは諸観点の法則である」(1, 618 ; XI, 574)。「私の重要な課題は、さまざまな見方に関するひとつの科学をつくりだすことだったし、いまでもそうである。／1. ……することができる、また同じように——することができる……というのが、この科学の定義である」(1, 628 ; XII, 563)。

つまり、ヴァレリーにとって、いまあるような世界は、可能な無数の世界のうちのひとつにすぎない。にもかかわらず、その世界が唯一可能な世界であるように思えるとすれば、それは世界に対する固定した「見方＝視点」が生み出す幻想にすぎないのである。「というのも、現実的なものとは、普遍的なものではまったくないからだ……そして、現実的なものとは、たぶん必然的なものでもまったくない。一般化し、必然化するのには、つねに想像であり、偽造であり、端数切り捨て行為である」(1, 536 ; V, 730)。

しかし、とすると、ヴァレリーの言う「精神の現実の能力」とは、ここでいまひとつの「能力」を含むものとして考えなければならないだろう。すなわち、絶えざる変身の「能力」。つまり、捉えたと思った瞬間、すぐさま指の間から逃れ去る不定形なもの——ヴァレリーの探究する精神とは、このようなものとしてしか考えることはできない。事実、彼は次のように言う。「ただひとつのこのみが重要だ——分析の網の目を、無限に、果てしなく逃れて止まぬもの——あの些細なもの、あの残余、あの無限小。／だからこそ、分析を重ねなければならない、それも次第に詳細、厳密、精細、正確の度を増し——ついには手に余るほどまでになる分析を」(1, 792 ; V, 10)。あるいは、「私がこれまで情熱を傾けてきたものは、あの精神の力学であったし、いまでもそうである。私はいつもそこに連れ戻され、すべてをそれに結びつけざるを得ないのだ。しかし、いかにそれを単純な観察のうちに還元しようとしても、私はそこに、さまざまなモデル、表現、形象を見いださざるを得ず——しかも、これらを夥しく変化させ

なければならないのだ——理論上、最大限の多様性を表象（《説明》ではさらにはない）しなければならない、ある任意のシステムの不十分さを覆い隠す、あらゆる《システム》、言い換えれば、あらゆる偏重、隠蔽、ないしは借用を避けるために」（1, 855; XXVI, 306）。

ヴァレリーの精神の探究——それは、こうした幾重もの不可能性を抱えた、文字通り、終わることのない探究だったのである。ところで、考えてみよう。これら多様な「見方＝視点」の創出が、すべて言語によって行われるとすれば、そのための言語とは、ではどのような言語になるのか、ということ。当然、それは常識的な言語になるはずもない。たとえ、ヴァレリーが、そのための言語として、夥しい数学や物理学の術語を借用しようが、それによってなされる記述は、実際の数学や物理学の記述とは程遠いものにならざるを得ないだろう。では、それはどのような言語になるのか。ヴァレリーは言う。「何であれ一個の対象とは、その表立たぬ多数の変換に関する記号に他ならぬ、その対象よりも大きな名に拠るか——あるいはメタファーか構築に拠らぬ限り、表現され得ないものなのである」（1, 386-7; II, 554）。

対象そのものが可能性として含むすべての変換を含意する、対象そのものよりも「大きな名」、もしくは「メタファー」、ないしは「構築」——ここでヴァレリーが語る言語は、即座に詩的言語を連想させる。いや、これまで辿ってきた文脈から言えば、それは詩的言語、あるいはそれに限りなく近い言語以外ではあり得ないとさえ言える。というのも、ヴァレリーが記述する言語とは、科学性を装いながらも、「行為」には決して帰着せず、通常言語によって記述されながらも、つねにその言語を逃れようとし、論理的秩序を越えたところで、ありきたりの言語表現によっては決して表象され得ぬものを表象しようとするのだから。

そして、事実『カイエ』に書きつけられた夥しい精神の分析が示すのは、無数の精神の断面がプリズムのように千変万化する、ほとんど「観念詩」とでも言うべき形態、あるいは、決して一個の論理的秩序のうちに統合されず、ひたすら多数多様性のうちに散乱してゆく、あくまでも断片的な、精神の詩的幻影とも言うべき光景なのである——¹⁵⁾。

ところで、こうした帰結は、さらにヴァレリーの知的営為全般に関わる、いまひとつの結末をもたらす。というのも、この帰結によって、ここまでその探究を追ってきた、精神の科学を構築しようとする科学者ヴァレリーは、これまでまったく触れられることのなかった、いまひとりのヴァレリー、すなわち詩人ヴァレリーと、もはや何の矛盾もなく結びつくことになるからだ。つまり、ヴァレリーの多様な仕事を与える、一見とりとめのない印象は、ほかならぬこ

の精神の探究が示す帰趨のうちで、ひとつの明瞭な像を結ぶことになるのである¹⁶⁾。

最後に、論理実証主義とヴァレリーの言語観の差異を、簡単な例によって示してみることにしよう。——もし「海」を前にしてプロトコル言明を要求されれば、論理実証主義者は、おそらくごく単純に次のように書きつけるだろう。すなわち、「これは海である」。一方、ヴァレリーは、渋々ながら、あるいはこんな風を書くかもしれない。

「泰然たる宝、ミネルヴァの簡素な寺院、
 静寂の塊、眼に見える無尽蔵、
 聳え立つ水、炎のペールの下
 かくも多くの眠りを おまえの内に隠している「眼」
 ああ 私の沈黙……魂のなかの神殿、
 しかし、無数の薨が輝く金色の棟、「屋根」よ」(E, I, 148)。

おわりに

さて、20世紀初め、ほぼ時を同じくして形而上学に対して執拗な闘いを挑んだヴァレリーと論理実証主義——しかし、この両者が当の形而上学批判で見せた表面上の類似は、決してそのまま思想上の符合を意味するものではなかった。言うなれば、それは水面上の氷山の一角における類似にすぎず、両者が水面下で示した様相はまったく異なったものだったのである。

つまり、ヴァレリーの形而上学批判とは、突き詰めれば、言語による下位区分を経たものは、すべて形而上学であるという結論にまで行き着くものであったのであり、その点で、非難されるべきは、何も哲学者たちばかりではなかったはずなのである。しかし、にもかかわらず、ヴァレリーがとりわけ哲学を敵視したとすれば、それはひとえに、言語のみによる知識の「基礎づけ」ないしは「根拠づけ」を主張する、哲学者たちの「盲信」と、おそらくは「権威」によると言うべきだろう。そして、その点で、伝統的な哲学を批判する論理実証主義者たちも、実はこれら哲学者たちの同類であるほかはなかった。

ところで、『カイエ』にはこうある。「神話。言語なしではすまず、ひとつの語ないしは名辞が消えると、それと共に消え失せてしまうあらゆる存在——これが神話だ」(1, 454; XXIII, 159)。さらにまた、「全然言語がなければ、何もない」(1, 394; IV, 253)。——つまり、現実が言語によってしか現出し得ないも

のならば、すべての現実は「神話」的価値しかもたない。これが、ヴァレリーの言語観が行き着いた最終地点であった。そして彼が信じ、かつ求めた「絶対」とは、こうした「神話」のなかでのみ志向され得る、いわばもうひとつの「神話」だったのである。あるいは、視点を換えれば、それはすべてが「神話」であることを見破るための、ただひとつの拠り所であったとさえ言えるかもしれない。ヴァレリーは言う。「哲学も、形而上学も、さらには「諸科学」さえも、想像上の構築物であり、まったくの神話なのだ」(CPV4, 54)。

最後に、いま一度確認しておこう。ヴァレリーと論理実証主義は、「純粋な観察」が可能であり、それが言語によって表示され得るとする「信仰」の領域において一致する。しかし、論理実証主義が、その「信仰」を「現実」と混同する言語観から脱け出せなかったのに対し、ヴァレリーは、その「信仰」を「信仰」として明白に見据える視点を持ちながら、なお決してその「信仰」を捨てずに、言わば「信仰」を「信仰」としてそのまま貫き通した。この点で、両者の間には、明白かつ根本的な差異がある。そして、この「信仰」と「現実」を区別せず、あるいは、そもそもこの「信仰」の領域に目を向けようとしないうちに、ヴァレリーと論理実証主義の間には、ただ表面上の類似しか残らないことになってしまうのである。

*

ところで、ヴァレリーの死後5年以上を経た1951年、論理実証主義には、重大な転機が訪れる。きっかけは、この年、もともと論理実証主義の知的風土のなかで育った、アメリカの論理学者クワインが発表したひとつの論文にあった。その論文、『経験主義の二つのドグマ』は、次のように始まる。—「現代の経験主義は、二つのドグマによって大きく条件づけられている。ひとつは、分析的な真理、すなわち事実とは無関係で意味に基づく真理と、総合的な真理、すなわち事実に基づく真理との間には、ある根本的な分割があるという信念である。もうひとつのドグマは、還元主義である。すなわち、有意味な言明は、どれも直接的経験を表示する名辞からなる、ある論理的構成物と同値であるという信念である」¹⁷⁾。

つまり、この論文でクワインが直接狙いを定めたのは、総合・分析という命題区分と還元主義、という論理実証主義の思想的土台そのものだったのである。

クワインはこう主張する。言明の真理性を、言語的要素と事実的要素とに分解することはできない。分析的言明と総合的言明との間に境界線は存在しない。こうした区別が可能だと信じること自体が、そもそも経験主義者の非経験的ド

グマであり、形而上学的信仰なのである。しかも、個々の言明は、単独で検証や反証に委ねられることはできない。問題とされねばならないのは、言明の「全体」なのである。彼は言う。——「私はひとりの経験主義者として、科学の概念枠は、究極的には、過去の経験に照らして未来の経験を予測するための道具であると考え続けている。物理的対象は、概念的には、便利な媒介物としての——経験的な名辞による定義によるのではなく、認識論的には、ホメロスの神々になぞらえることのできる、単なる還元不可能な措定物としての——地位に組み込まれるものなのである。私としては、素人の物理学者として、物理的対象の存在は信じて、ホメロスの神々の存在は信じない。しかも、そうしなければ科学的に誤っている、と私は考える。しかし、認識論的な立場に立ってみれば、物理的対象と神々とは、単に程度の差があるのみであって、種類が違っているわけではない。どちらの存在者も、文化的措定物としてのみ、私たちの考え方のなかに登場するのである。物理的対象の神話は、たいていの神話にまさっている。それは、経験の流れのなかに、扱いやすい構造をつくるための装置として、他の神話よりも有効であることがわかっている、という点においてなのである」¹⁸⁾。

ここでクワインが唱える「知識の全体論」のなかには、論理実証主義が問題としたような、科学と非科学とを区別する厳密な境界線はもはや存在しない。それどころか、科学と「神話」とはまったく等価であり、どちらが真であるとも、どちらが実在の忠実な表示であるとも言えないのである。にもかかわらず、もしこの等価性に不均衡が生ずるとすれば、それはひとえに実体なき「信仰」のしわざなのである。こうした見解が、先に見たヴァレリーのそれときわめて近いものであることは、わざわざ指摘するまでもない。

さらにクワインは、この『経験主義の二つのドグマ』とほぼ同時期に書かれた論文のなかで、またこうも言う。——「科学はどこまで単に言語によって与えられたものなのか、どこまで実在の純粋な反映なのか。この一見根本的な哲学的問題は、おそらく、まるごとある特定の言語から生じる疑似問題であろう。この問いに答えようとすれば、確実に窮地に陥る。というのも、この問いに答えるためには、世界についても言語についても語らねばならず、また世界について語るためには、私たち自身の固有の言語に特有なある概念枠を、あらかじめ世界に押しつけなければならないからである。(……)この固有の概念枠、固有の哲学を、私たちは、まさにそれを頼りにしつつ、少しずつ改良していくことができる。しかしそれを離れて、概念化されない実在と、それを客観的に比較することはできない。ゆえに、実在の鏡としての概念枠の絶対的な正確さを探究することは、無意味である、と示唆しておく」¹⁹⁾。

見ての通り、このクワインの言語観は、これまで辿ってきたヴァレリーの言語観と、ほぼ完全に重なり合う。つまり、論理実証主義との類似のみが指摘されるヴァレリーが、実際にその思想の根本において接近するのは、むしろ論理実証主義以後の「新科学哲学」の主潮流を形成する、このクワインの思想の方なのである。その意味で、ヴァレリーの思想には、実は論理実証主義の乗り越えの思想までもが秘められていたとも言えるだろう。しかし、にもかかわらず、この両者の共通性は、明白に境界を定められている。なによりも、ヴァレリーの<絶対>への信仰、すなわち彼の形而上学のゆえに——。つまり、ヴァレリーは、この信仰のゆえに、論理実証主義と結びつき、その信仰を信仰として突き放す冷めた視線のゆえに、またクワインの射程とも結びつくのである。

ヴァレリーの長男クロードが伝える、次のような逸話がある。「ウィーン学団」の思想がフランスに紹介され始めた当時、その思想に興味を抱いた彼は、あるとき父との会話のなかで、「ウィーン学団」の印象を尋ねた。そのときのヴァレリーの答えは、次のようなものだったという。「とても興味深いけれど、私にとって目新しい考えはないね。彼らの言っていることを、私はいつも考えてきたから」——²⁰⁾。伝えられている言葉は、これだけである。しかし、その彼の思想を論理実証主義の思想とつぶさに比較してきたいま、この言葉をこれ以上詮索することに、さほど意味があろうとも思われない。

最後に、カルナップの『世界の論理的構築』とほぼ同時期にヴァレリーによって書かれた『神話についての小さな手紙』から、その一部を引くことにしよう。一人の女性への書簡という体裁をとったこの作品は、たぶん、ヴァレリーと論理実証主義とを隔てる「思想的な相違はもとより、さらに重要でありながら、しかしこれまでは決して語り得なかった「質的」な相違をも、読む者に感じさせてくれるに違いない。

「私たちの言葉は、すべてつかの間の、小さな夢からつくられています。そして、素晴らしいことに、私たちはときに、そうしたつかの間の夢から、不思議なほど正しく、また驚くほどもっともな思想をつくりだすのです。

実際、私たちのうちには、たくさん神話があり、それもとて親しいたくさん神話がありますから、神話でないものを私たちの精神から区別することは、ほとんどできないと言ってもいいほどです。(……)

言葉は私たちを満たし、またすべてを満たしています。まったく、どうすれば空想しないでいられるのか、わからないほどです。なぜなら、すべてはそれなしではすまないのですから。……

明日が神話であり、宇宙もまた神話であることを、考えてもみてください

い。数も愛も現実も無限も、正義も民族も詩も……地球すらもが神話であることを。(……)

ですから、私はある日、たまたまこう書いたのです。太初に「神話」ありき、と。

つまり、すべてのものの起こり、もののあけぼのは、ゆりかごをとりまく歌やおとぎ話と、正体は同じということです。

いたるところに、どんな場所にも、どんな文明の時期であれ、どんな信仰においても、いかなる規律をもってしても、あらゆる関係において、——偽が真をささえるということは、一種の絶対的な法則です。真は偽を祖先とし、原因とし、つくり手とし、起源とし、目的とするのであって、これには例外はありませんし、これに逆らうこともできません。——そして真は偽を生み、みずから偽によって生まれることを要求するのです。古代や因果律や事物の原理は、それがどんなものであっても、すべて神話的な発明であって、単純な法則にしたがうものなのです。

存在しないものの助けがなければ、私たちはいったいどうなってしまうでしょう。もちろん、つまらないものになってしまうでしょう。もし神話や誤解や抽象や信仰や怪物や仮説や、いわゆる形而上学の問題が、私たちのこころの奥底を、私たちが生まれつきもっている暗闇を、実体のない存在やイメージで満たしてくれなかったとしたら、所在ない私たちの精神は、さぞや退屈してしまうでしょう。

神話は、私たちの行いと愛の生命です。私たちは幻に向かってゆくしか、なすすべがありません。私たちは、自分が生みだすものしか、愛せないのです」(Æ, I, 965-967)。

註

はじめに

- 1) Robinson-Valéry, Judith, *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*, Paris, Corti, 1963.

この論文で著者は、「『カイエ』に見いだされる言語批判と、《分析哲学者》と呼ばれるイギリスの哲学者たち（なかでも著名なラッセル、ワイトゲンシュタイン、ライルやエイヤー）や、「ウィーン学団」の《論理実証主義者たち》（シュリック、カルナップ、ノイラート及び彼ら弟子たち）の言語批判との間にある、著しい類似には驚かされぬわけにはいかない」と述べ、彼らが「語が根本

において思想を變形するやり方に意識的であったこと」、「真の問題と疑似問題とを區別する必要性を強調したこと」、「命題が述べられる形式を能うる限り厳密に検討し、その内的論理を検証し、それらが十分明確で曖昧ならざる意味をもっているかを見極めようとしたこと」、「あらゆる言語的曖昧さを免れた用語法によって命題を陳述し、哲学から所謂《ジレンマ》や《パラドックス》を排除しようとしたこと」(pp. 23-24)、という諸点において、ヴァレリーと類似すると指摘している。さらに、論理実証主義については、とりわけ〈検証可能性〉の問題を挙げ、再度ヴァレリーとの類似を強調している (p. 44)。

- 2) この慣例に倣ったわけではないが、筆者もまた、先号(鹿児島大学文科報告第28号)に発表した拙論『反哲学としての哲学、哲学としての反哲学——ヴァレリーと《共同体》について』において、ヴァレリーと論理実証主義の関係を一瞥した。本稿は、筆者個人の手前勝手な思い入れから、出典以外の一切の註を付けなかったこの論文の、些か長すぎる脚注とでも考えていただきたい。
- 3) 以下、筆者が読み得たヴァレリー論のなかで、論理実証主義に言及したものを挙げ、それぞれの論点について簡単な要約を付ける。なお、個々の論文については、以下すべて冒頭のアルファベットで示す。

A. 前掲ロビンソンの論文の延長線上にあると考えられるもの。

- a) Cioran, E.M., *Valéry face à ses idoles*, Paris, L'Herne, 1970.

ヴァレリーが哲学を告発する手口は、「多くの点で論理実証主義にきわめて近い」(p. 30)と指摘する。

- b) Pietra, Régine, *Valéry : directions spaciales et parcours verbal*, Paris, Minard, 1981 :

豊富な引用を交えつつ、ヴァレリーと論理実証主義者の哲学批判を比較対照させ、両者の類似点のみに注目する (pp. 186-189)。

- c) Sebestik, Jan, 《Confluences valéryennes》, *Sud*, 18, 1988, pp. 17-30.

ヴァレリーは論理実証主義の戦闘的態度とは無縁だが、実証主義的精神から遠くないとする (p. 23)。さらに、ヴァレリーの要求する「一義的定義のシステム」を、カルナップが『世界の論理的構築』で試みた構成体系とさほどの隔たりはないとする (p. 30)。

- d) Gifford, Paul, *Paul Valéry, le dialogue des choses divines*, Paris, José Corti, 1989.

ヴァレリーと論理実証主義の近親性を認めた上で、両者の〈検証可能性〉をほぼ同一視して考察を展開する (pp. 63-67)。

- e) Jarrety, Michel, *Valéry devant la littérature*, Paris, P.U.F., 1991.

ヴァレリーの考察の独自性を強調しつつも、両者の類似性については「疑

い得ない」(p. 399) とする。

- f) Robinson-Valéry, Judith, 《Valéry et le Cercle de Vienne — Lectures, affinités et différences》, *Sud*, 18, 1988, pp. 31-46.

前掲論文から25年を経て、再び両者の類似点を確認した上で、「意味」を一義的な基準において判定する論理実証主義の戦闘的態度をヴァレリーは共有しないとして、両者の差異をも強調する。

B. 前掲ロビンソン論文と異なった視点をもつもの。

- g) Lantieri, Simon, 《Paul Valéry, néo-positiviste?》, *Paul Valéry 3*, Paris, Minard, 1979, pp. 135-156.

— 《Paul Valéry et la philosophie》, *Œuvres & Critiques IX*, 1, 1984, pp. 47-80.

— 《Paul Valéry devant les paradoxes de la philosophie》, *Recherches sur la philosophie et le langage* 11, Université de Grenoble 2, 1989, pp. 15-31.

いずれも、論理実証主義よりは、むしろウイトゲンシュタインとヴァレリーの共通性に力点を置いたもの。論理実証主義との関係については、ヴァレリーは直感においては論理実証主義と類似するが、形式化、公理化の視点を欠いていると指摘する。

- h) Laurette, Pierre, *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry*, Librairie C. Klincksieck, 1967.

ヴァレリーとイギリス分析哲学ないしは論理実証主義との比較には限界があるとした上で、ヴァレリーの思想には「いかなる種類の形式化も、演繹理論の公理化も見いだされない」ことを指摘し、それゆえ彼を「ラッセル、ウイトゲンシュタイン、シュリック、カルナップ等の先駆者と考えることはできない」(p. 96) と結論する。

I

- 4) 論理実証主義の思想を語る上では、主に次のものを参照した。なお、書名については、以下すべて冒頭の番号で示す。

[1] 坂本百大編『現代哲学基本論文集 I, II』, 勁草書房, 1986年, 1987年。

[2] V・クラフト『ウィーン学団』寺中平治訳, 勁草書房, 1990年。

[3] G・J・ワーノック『現代のイギリス哲学』坂本百大・平中治子訳, 勁草書房, 1983年。

[4] 『カルナップ哲学論集』永井茂男・内田種臣編, 紀伊国屋書店, 1977年。

[5] W・シュテークミュラー『現代哲学の主潮流 2』中埜 肇・竹尾治一郎監

修，法政大学出版局，1981年。

- [6] 大庭 健『はじめての分析哲学』，産業図書，1990年。
 - [7] 飯田 隆『言語哲学大全 II』，勁草書房，1989年。
 - [8] 野家啓一『科学の解釈学』，新曜社，1993年。
 - [9] 『ウィトゲンシュタイン小事典』，大修館書店，1987年。
 - [10] K・R・ポパー『推測と反駁』，法政大学出版局，1980年。
 - [11] 同上『科学的発見の論理 上，下』森 博・大内義一訳，厚生閣，1971年，1972年。
 - [12] 『論理思想の革命』石本 新訳編，東海大学出版会，1972年。
 - [13] Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz Ltd, 1956. (邦訳，『言語・真理・論理』吉田夏彦訳，岩波書店，1955年。)
 - [14] Carnap, Rudolf, *The Logical Structure of the World/Pseudoproblems in Philosophy*, University of California Press, 1967.
 - [15] Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, New York, Harper & Row, Publishers, 1961. (邦訳，『論理学的観点から』中山浩二郎・持田悦郎訳，岩波書店，1972年。)
 - [16] Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. (邦訳，『ウィトゲンシュタイン全集 5』，大修館書店，1976年。)
 - [17] *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la direction de A. Soulez, Paris, P.U.F., 1985.
 - [18] *Le Cercle de Vienne*, éd. J.Sebestik et A.Soulez, Paris, Meridiens Klincksieck, 1986.
- 5) したがって，論理実証主義の思想を，だれかひとりの思想によって代表させることはできない。とはいえ，すべての論理実証主義者に，万遍なく目配りすることも，またとてもできない相談である。本稿の論理実証主義に関する記述は，主にこの思想のスポークスマン的な役割を果たしたカルナップの思想を中心にしている。
- 6) 筆者は，「命題」と「言明」をほぼ同じ意味で用い，両者の間に厳密な区別はつけていない。
- 7) 『世界の論理的構築』に関しては，原典 [14] の他，[2] にも詳しい。
- 8) 前掲書 [17] p. 223 (邦訳 [1] - I, p. 169)
- 9) ポパーの主張については，主に前掲書 [10] 及び [11] を参照した。
- 10) 前掲書 [17] p. 158 (邦訳 [4] p. 13)
- 11) *Thesen*, 前掲書 [16] pp. 233-262 (邦訳，pp. 335-378)

II

以下、本文もしくは註において引用するヴァレリーの著作については、引用文の後に直接（ ）内で出典を明記する。略号は次の諸例が示す通り。なお、参照頁はすべてアラビア数字で示す。

- *Œ*, I-II : *Œuvres*, éd. Jean Hytier, Pléiade, Paris, Gallimard, tome I-II, 1957, 1960.
- I-XXIX : *Cahiers*, fac-similé intégral des 261 cahiers manuscrits, tome I-XXIX, C.N.R.S., tome VIII, 1957-1961.
- 1-2 : *Cahiers (anthologie)*, éd. Judith Robinson, Pléiade, Paris, Gallimard, tome I-II, 1973-1974.
- *CPV* 4 : *Cahiers Paul Valéry* 4, 《Cartesius redivivus》, Paris, Gallimard, 1986.
- *EPV* : *Entretiens sur Paul Valéry*, sous la direction de Emilie Noulet, Paris-la Haye, Mouton, 1968.

- 12) 以下、フランスにおける論理実証主義とヴァレリーの関係については、主に前掲論文 f) を参照した。
- 13) この〈絶対〉について、筆者はすでに幾度か論じている。拙論、Du 《Système》 de Valéry : A la recherche de l'Absolu, 佛文論叢 No. 4, 1987年, pp. 53-124, 《La “psychologie formelle” de Valéry : Etude de fonctionnement》, *Bulletin des Etudes Valéryennes*, No. 48/49, Centre d'Etudes Valéryennes de l'Université Paul-Valéry, 1988, pp. 103-136, 及び、前掲、註 2) の論文参照。
- 14) この点についても、筆者は前掲、註 2) の拙論で詳述した。
- 15) したがって、ヴァレリーの精神の探究を、ただひとつの方向に秩序づけようとする行為は、最初から破産を宣告されていると言わなければならない。さらにまた、たとえ、その探究にサイバネティックス等との類似が見られるにせよ、そうした類似をことさら挙げつらうことも、筆者にはそれほど大きな意味をもつ行為であるとは思われない。
- 16) 詩、ないしは芸術と科学との共通性は、とりわけ「発見の論理」に関わるものであるとも言えるかもしれない。たとえば、「新科学哲学」の火付け役の一人、N・R・ハンソンは、こう言っている。「物理学における模範的な観察者とは、正常な観察者ならば誰でも見、かつ報告できるようなことを見、かつ報告する人間を指すのではない。見なれた対象物のなかに、今まで誰も見たことのないようなことを見る人こそ、その名にふさわしいのである」(『科学的発見のパターン』村上陽一郎訳、講談社、1986年, p. 65-66)。さらに、ヴァレリーもまたこう言っている。「芸術作品とは、自分がいつも見ているものを、実は見てはいなかったのだということを、つねにわれわれに教えてくれるようなものでな

ればなるまい」(CE, I, 1165)。そして、この「発見の論理」が、『レオナルド・ダ・ヴィンチの方法への序説』以来、ヴァレリーの主要な関心事のひとつであったことは、言うまでもない。

- 17) 前掲書 [15] p. 20.
- 18) *Ibid.*, p. 44.
- 19) *Ibid.*, pp. 78-79.
- 20) 前掲書 f), p. 41.

[付記]

論理実証主義関係の文献を集めるに当たっては、本学教養部倫理学教授、寺邑昭信氏に大変お世話になりました。記して、感謝いたします。