

Title	魂の立ち位置 : デカルトにおける内的情動の只中で
Author(s)	富岡, 基子
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 42 P.17-P.31
Issue Date	2008-12-25
Text Version	publisher
URL	http://hdl.handle.net/11094/8630
DOI	
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

魂の立ち位置

— デカルトにおける内的情動の只中で —

富岡基子

序

デカルトは、『情念論』第二部の終わりで、魂のうちに情念が生起していることを感得して喜びを抱く「内的情動 *émotion intérieure*」を、情念になんら煩わされないために有効であるとして、情念の統御を支える「魂の満足」と重ね合わせる。前者は、近しい者の死に際して、あるいは、舞台や書物のなかで繰り広げられる出来事に対して抱く、悲しみや憐れみをはじめとするあらゆる情念を感得することのうちに見出される魂の喜びを意味する。これに対して後者は、徳に従うことによって、すなわち最善と判断した事柄をすべて実行する決意によってもたらされる満足を指す。それでは、情念の享受に拠る喜びと徳の実践が可能にする魂の満足とは、いかなる点で結びあわされるのか。本稿はこの問いに答えるために、『情念論』とその執筆前後に認められた書簡を手掛かりに、次の手順で論を進める — 内的情動において経験される情念の特殊な享受の在り方を情動の二重化として捉え（第一節）、魂の満足においてもこの二重化が認められることを導き（第二節）、内的情動を描き出す際に用いられる舞台上の悲劇の喩の本来の意図を探る（第三節） — ことを通して、魂の満足と内的情動における魂のありようのなかに、両者が共有する基底を見出すことを試みる。

第一節

『情念論』第144項は、我々を行動に向かわしめる欲望の「規制」、すなわち真なる認識に欲望を従わせることに「モラルの主要な有用性」を認める。この真なる認識は、「我々にのみ依拠するもの、すなわち自由意志」（§145）にのみ依拠するものを欲すること¹⁾、ならびに「神の摂理によって永遠に決定されている仕方以外には何も起こりえない」（*ibid.*）と了解すること、このふたつに支えられている。それ故、神の摂理と対置される偶然による「運 fortune」を欲してはならず、また「運」を「宿命 fatalité」と取り違えてはならない。たしかに、第146項が示すように、実際には自由意志に依拠するものだけを欲したとしても、運がもたらす悪を蒙ることはありうる。しかし、このような悪が我々にとって「不可避」である以上、それを避けねばならないと考える必要はない。何故なら、自由意志に依拠するものを運に依拠するものから区別して、「ただ悟性が認識しえた最善をつくせば」、善き欲望は既に実現されているからである。この「最善を尽くす」意志こそが、第148項の教示する「情念に対する最上の治癒」へと真直ぐに繋がりゆくのだが、そこへ至る前にデカルトは、「情念に煩わされないようにするために大いに役立つと思われる考察」をひとつ付け加える——それが「魂の内的情動」と題される第147項である。本稿が解き明かすことを試みるこの項は、「我々の幸不幸 *notre bien et mal* は、主として、魂のうちにただ魂自身によってのみ引き起こされる内的情動に依拠する」と始めて、二つの例を挙げながらこの情動の生成を描き出す。ひとつめの例は、妻を亡くした夫。

たとえば、或る夫が妻の死を悼みながら、しかも（時に起こるように）生き返るのを見たら、内心嫌な気になるような場合にも、葬儀の設え

や、常日頃一緒にいたひとの不在が引き起こす悲しみによって胸が締めつけられることはありうるし、愛や憐れみの名残が想像に現われて、彼の眼から真正の涙を流させることもありうる。それにもかかわらず、魂のもっとも内奥で秘やかな喜び *joie* を感じるということが起こりうる。この喜びの情動は非常に強い力を持っているので、悲しみもまたそれに伴う涙も、この情動の力をなんら弱めることはできない。[§ 147]

近い者の死を前にして悲しみを抱きつつ、「魂のもっとも内奥で秘やか」に感じられる喜びは、喪失そのものではなく悲しみを抱くことそのものに向けられている。実際に起こった出来事について抱かれる情念の感受に向けられたこの魂のありようはそれ故、現実が生じた出来事そのものからは、ひとつ隔たったところで生まれる。この<現実からの隔たり>は、デカルトが次に示す例にとりわけ顕著である。

また我々が奇妙な出来事を本のなかで読んだり、あるいは舞台上で演じられるのを見たりする場合、我々の想像に与えられる対象の違いによって、時には悲しみあるいは喜びが、時には愛あるいは憎しみが、その他一般にあらゆる情念が、我々のうちに引き起こされる。しかしそれとともに、我々のうちにそれらの情念が生じていることを感得して、我々は悦び *plaisir* を覚える。この悦びは、或る知的な喜び *joie* であって、他のすべての情念からと同様、悲しみからも生まれうる。
[*ibid.*]

書物や舞台において繰り広げられる物語は、読者あるいは鑑賞者にとって、実際に対峙することを余儀なくされている現実では勿論ない。その点にも<現実からの隔たり>の意味は求められよう。しかし、内的情動の形成に

おいてより大切な<隔たり>の意味は、フィクションであると了解しているにもかかわらず、現実を起こっているときと同じように心を動かされると同時に、情念を引き起こした対象と引き起こされた情念とが紡ぐ密接な関係から魂がひとたび離れなければならないこと、この点にある。何故、離れあるいは隔てることが問題になるのかと言えば、内的情動においては、同じ一つの魂のなかで、或る情念を感じる(a)と同時にその情念を感じることに喜びを抱く(b)という事態が起こっており、情念の一享受(a)が対象となるような、そのような喜び(b)が感得されているからである。こうして形成された喜びと既に享受されていた情念とが、同じひとつの魂において、同時に且つ別のものとして感受されていることから、内的情動においては情動の二重化(a+b)が起こっていると考えられる。内的情動は、読書や観劇のなかで、あるいは現実の出来事に触れて、強く心を動かされる(a)という、単なる情念の享受ではない。ところで、第147項冒頭で約束されていた、内的情動が情念に煩わされないようにするために役立つその根拠は、何処に求められるのだろうか。内的情動と魂の満足とを繋ぐ線を、148項が次のように引く。

さて、これらの内的情動が、それらとは異なりながら一緒になっている諸々の情念よりも、より近くから我々に触れるものであり、したがって我々に対してはるかに強い力をもつものであるからには、もし我々の魂がその内奥に、自ら満足するものを常に持ってさえいれば、よそから来る一切の混乱は、精神を損なう力をなんら持たないことは確かである。むしろ、それらの混乱は、魂が自らそれらに損なわれないのを見ることによって、自らの完全性を認識できるようにさせるものであるから、かえって実は、魂の喜びを増すのに役立つくらいである。そして、我々の魂がかように自ら満足するものを持つためには、ただ忠実に徳

に従いさえすればそれでよい。[§ 148]

たしかに、内的情動が情念の特殊な享受によって、すなわち善悪の基準とは関係なく起こりうるのに対して、魂の満足は、「ただ徳に忠実に従う」ことによって、すなわち「自分が最善と判断したすべてを実行することにかつて欠けるところがあったと良心に咎められないように生き」(ibid.)ることによって得られる、その限りにおいて、両者を生ぜしめる原因とその形成過程は全く異なる。しかし、内的情動と情念の統御を支える魂の満足とは、「魂のもっとも内奥で秘やか」に感じられ、あるいは「より近くから我々に触れるもの」として、諸情念よりも「我々に対して遥かに強い力を持ち」、「情念のいかに激しい力」(ibid.)もそれを損なうことができないという点を、魂の経験の相において共有する。ならば、魂の満足も、内的情動と同じ深みで捉えられる魂のありようを指すのではないか。裏返して言えば、内的情動において起こる、同じ一つの魂のなかでの情動の二重化が、徳の実践によって抱かれる魂の満足においても起こっていると考えられるのではないか。この一連の問いが、我々を、徳の実践によって得られる満足を抱く魂のありようの検討へと導く。

第二節

セネカの言う «*vivere beate*» は、「幸せに生きること *vivre heureusement*」ではなく「至福のうちに生きること *vivre en béatitude*」と解さねばならないと講ずる 1645 年 8 月 4 日付エリザベト宛書簡 (IV, 263.15-265.6) のなかで、デカルトは次のように説く — 「幸せに生きること」は、「我々の外にあるものみに依拠」する偶然の巡りあわせに拠るにすぎず、「自らの手によって獲得」されるものではない。他方、「至福において生きること」は、ただ「魂の完全な満足と内面の充足」に存し、そ

れは偶然が織りなすいかなる運によって与えられるものでも、退けられるものでもない。ところで、魂に「至高の満足」を与えうるものには、「徳や知恵」ならびに「名誉や富や健康」の二つが数えられるが、後者は「決して我々の力のうちにない」ため、その探求が無益なものに留まるのに対して、前者については、「我々に依拠するもの」である限りにおいて、いかなるひとであっても、どのような境遇にあっても「完全に満足し充足することができる」。それ故、求むべきは、徳や知恵によってもたらされる満足にはかならない。それでは、この「我々に依拠するもの」とは何か。魂の満足を得るためには、『情念論』第148項が既に明らかにしたように、徳に従うことが不可欠である。さらに、徳に従うためには「理性の勧告する事柄は、情念や欲望の力によって協道に逸れることなく、全て必ずやり遂げるという堅固不拔の決心を抱くこと」(ibid., 265.16-18)、ならびに「正しい判断を下すために悟性の力のすべてを用いること」(A Elisabeth, 18/08/1645, IV, 277.24-25)を欠かすことができない。しかしながら、最終的に「我々に依拠する」のは、つまり、魂の満足のためにもっとも重要なことは、必ずしも理性あるいは悟性の完全な行使ではない。この点を詳しく論じたクリスティーヌ宛書簡(11/20/1647, V, 83.4-9)によれば、魂の善は「何が善であるかを知る」ことならびに「善であるものを意志する」ことに関係づけられるが、前者は我々の力を超えており、「我々が絶対的に自らの自由にしうる *dont nous puissions absolument disposer*」もの、「我々の意志」以外にない。それ故、魂の善の獲得の最終審級においては、善を完全に認識することではなく、善きものを意志することがその根本に措かれる。しかし、このことは、判断の正しさの追究を疎かにしてよいということの意味しない。知ることにおいて不完全であることを余儀なくされている我々は、最終的には、最善の判断には<可能な限り>にしか至りえない。但し、その<可能な限り>までは到達しなければならない。他方、最

善と判断したことを実行する意志のほうは、我々自身によって〈完全に〉遂行されうる。善の獲得がその認識よりもその意志に根拠づけられるのは、意志が唯一、我々に完全に依拠しているからである。それ故、判断を迫られたときに最善と判断したことを為したが、後に思い返して誤りだと分かって、後悔する必要はない (cf. *A Elisabeth*, 06/10/1645, IV, 307.13-15 ; 04/08/1645, IV, 267.4-8)。最善と判断したことをすべて実行するという決意を抱いている限り、すなわち、意志を最も自由に処する限り、徳は既に実現されているからである。

徳の実践における意志を、ひいては、情念一般との関わりのなかでの意志を論ずる際に忘れてならないことは、情念の主体となる、身体と合一した魂における意志の機能が、意志の行使ただそれだけには留まらないという点である。情念 *passions* は、身体内の動物精気の運動によって引き起こされる魂の受動 *passion de l'âme* である。これに対して意志は、「直接魂に由来」し、「ただ魂にのみ依拠」 (§ 17) するものとして、身体と合一した魂の能動 *action de l'âme* を構成すると同時に、「我々が何かを意志するときには、まさにそのことによって、必ずそれを意志していることを知覚せざるを得ない」 (§ 19)、その限りにおいて、魂の自己覚知の根拠となる。堅固不拔の決意を抱くことが、何にもまして自由な意志を善く用いることであるのならば、そのような決意を抱く魂は、意志の行使を決意するそのたびごとに、自らの意志の力を或いは端的に自己自身を知覚し、それが魂の満足として感じられると考えることもできよう。たしかに、「高邁 *générosité*」や「気高い謙虚 *humilité vertueuse*」に対置される「高慢 *orgueil*」や「卑下 *bassesse*」の情念に流されるひとが、「自己を知ることがもっとも少ない」 (§ 160) ののであれば、もっとも有徳である高邁のひとは、自己をもっともよく知る者と言え、徳を実践する魂の満足もまた、自己をもっともよく知ることに存することとなる。しかしここで、自由意

志の行使あるいは善用と徳との不可分の結びつきについて、ぜひとも次の点に注意しておかねばならない。すなわち、この善を為そうとする堅固な意志から生まれる満足は、各々の善行を為した直後に得られる満足とは異なることである。

絶えず徳に従っている人々がいつも持っている満足感、彼らの魂におけるひとつの習慣であって、これは良心の安らぎ、良心の安堵と呼ばれるものである。他方、善行と考えたことを果たした直後に新たに得られる満足は、ひとつの情念すなわち一種の喜びであり、その原因はもっぱら自分自身にのみ依存しているから、あらゆる喜びのうちで最も快いもののように思われる。[§ 190]

情念の治癒に欠かすことのできない魂の満足は、一回一回の行いを堅固不拔の決心を抱いて為すことのみで存するのではなく、各々の行為が「魂を或る種の思惟に仕向けるところ、魂における或る習慣」 (§ 161) に裏打ちされて遂行されることに存する²⁾。この習慣とは、魂がそこへと仕向けられるところの「思惟とは異なるものではあるが、しかし、それらの思惟を生み出しうる」のであり、また逆にそれらの思惟によって生み出されるもの」 (*ibid.*) である。確固たる決意を抱くあるいは感得することは、一回一回の意志の行使の知覚とは異なる。言うなれば、堅固不拔な決心を初めて抱くためには、或る思惟に抛らねばならない（「思惟によって生み出され」ねばならない）が、ひとたびこの習慣が獲得されれば、今度はこの習慣が我々のモラルに関する行為を導く（「思惟を生み出す」）ことになる。それ故、この習慣の形成によってもたらされる満足とは、モラルに関わる各々の意志の行使を底辺で支える習慣を、自らのものとしていることによって抱かれるものと言える。ならば、このような満足の感得は、魂のより内奥の自己の知覚あるいは発見と云うるのであろう。その論拠を三点挙げよう。第

一に、この満足が各々の意志の行使を支えている、ということはつまり満足
の感得は個々の意志の行使の知覚に対して独立性を有する。第二に、満
足を抱く有徳な魂においては、全く情念が感じられないどころか、情念を
感じるによってますますその満足が強められる。その限りにおいて、
情念を抱くことと習慣としての徳がもたらす満足を抱くことが同時に成立
して、情動の二重化を形成している。そして、情念と満足が何れも同一の
魂を主体としながらも、後者は「我々」にとってより「近い」。第三に、
もし、この満足によって把捉される魂の内奥が、各々の意志の行使による
知覚と同じ深さのものであったとしたら、デカルトは意志あるいはその知
覚を語る際 (§ 18, § 19) に、あるいは、情念とは異なり、「魂のうちに魂
によって引き起こされる」知的な喜びあるいは愛を論じる際 (§ 79, § 90)
に、ということは第二部の終わりを俟たずとも、この満足について触れる
ことができただであろうからである。魂の満足は、意志の知覚のみによっ
ては抱かれず、情念との葛藤のなか、情念の感受の相よりもより深いところ
で見出されて初めてこれと名指すことができる。その意味で、満足の感
得は、より内奥の自己の発見と言いうる。

第三節

内的情動を感得する魂における情動の二重化が、有徳な魂において抱か
れる情念と至高の満足のそれに重ね合わされることが示されてもなお、内
的情動が情念になんら煩わされないために役立つことの根拠は、まだ明ら
かになっていない。そこで最終節は、内的情動が情念の治癒に有効である
その根拠を、第 147 項ならびに複数の書簡で用いられる舞台上の悲劇の喩
に手掛かりを求めて、明らかにすることを試みる。1645 年 10 月 6 日付エ
リザベト宛書簡 (IV, 309.7-19) のなかで、デカルトは、「至福の源となっ
ている魂の喜びが、必ずしも陽気さや肉体の安逸と不可分のものではない

こと」を、悲劇の鑑賞と狩やジュ・ドゥ・ポームを例に証示する。疲労や苦しみがあればこそ、身体の活動がもたらす快さがいっそう増して魂に満足を感じさせるのは、「魂と結びついている肉体の、力や、巧緻や、その他何らかの完全性を、そのようなスポーツが魂に注意させる」からにほかならない。それ故に、疲労や苦しみが強ければ強いほど、それを克服しえたという自らの完全性を示す証は強まり、喜びはそれだけいっそう増す、という比例関係が生ずる。他方、身体の完全性を知るが故の喜びが問題とはならない、舞台上で繰り広げられる悲劇の場合はどうか。

それにひきかえ、舞台の上で哀れな悲しい筋書きが演じられているのを目の当たりにしたときに涙を流す際の魂の満足感は、主として、悲しみにさいなまれている人たちに同情することにより、なにか自分自身徳の高い行いをしているように思われることから生まれてくるのでありましょう。そして、一般的に申しますと、魂は自らその主人になっている限り、たとえどのような性質の情念でも、自らのうちにさまざまな情念の動きを感じるのが、快いのでございます。[*ibid.*, 309.19-26]

内的情動が、「徳の高い行いをしているように思われることから生まれる」こと、また、内的情動の発現の一般的性格が、「魂が自らその主人になる」ことにあることから、内的情動は、徳に直接関わっていると考えられるのではないか。しかし、この書簡に先立つこと数カ月、デカルトはエリザベトに宛てて次のように認めていた——「他の点に関してはすべて満足するに足る暮らしを立てている」人が、芝居で愁嘆場が演じられるのを絶えず目の当たりにするなら、その人の心中は悲しみや憐れみに充たされる。しかし、「そのような事柄が絵空事であることを心得て」いるため、涙があふれるのは「想像力が動かされる」からだけであり、「悟性には少しも関

係がない」(mai ou juin 1645, IV, 219.3-11)。「徳の高い行いをしているように思われる」ことはそれ故、想像力の働きと結びつけられる。実際には徳の高いひとでなくても、自分が徳の高いひとであるかのように想像することが可能である以上、徳の高い行いを実際に為していることと、徳の高い行いをしているように思われることはやはり、決定的に異なる。そしてこのことが、内的情動において「魂が自らその主人になる」ことの根拠に繋がりゆく。たしかに、徳の実践においては「魂が自らその主人になる」ためには、意志にその支えを求める必要がある (cf. § 152)。しかし、意志の善用を要求することがない舞台上の悲劇において感受される内的情動においては、意志の善用を必ずしも前提にせずとも「魂が自らその主人になる」、そのようなありようが問題になっていると考えられる。それにもかかわらず、上で引用したテキスト (*A Elisabeth*, 06/10/1645) が、内的情動を徳に関係づけて描き出しているという点を理解するためには、次のことを指摘しておかねばならない。すなわち、先の書簡のなかでの内的情動の描写の仕方が、徳の実践による魂の満足を内的情動に重ね合わせる第147、148項の論述の流れとちょうど反対になっていること、そして、舞台上で演じられる悲劇の喩が偉大な魂 *les plus grandes âmes* のありようを描き出す際にも用いられていることである。1645年5月18日付エリザベト宛書簡 (IV, 202.18-27) によれば、偉大な魂は、自らが「不死であり」、魂固有の「大いなる満足を享け得る」と考える一方で、「死すべき儂い肉体と合一している」ことを鑑み、この世における運が自らに有利に働くよう力を尽くす。が、しかし、「永遠」に比べればこの世の運など求むるに値しないと了解している。この了解が、偉大な魂の次のようなありようを可能にする。

偉大な魂は運命の手で引き起こされた出来事など、まずは芝居の中の出来事を眺めるくらいの心持で眺めているにすぎません。そして、哀切をきわめた物語が舞台の上で演じられるのを目にすると、涙がこぼれてくるにもかかわらず、とかく陽気で楽しいお芝居の観劇とおなじくらいの気晴らしが与えられるのと同様に、私の言うこれらの最も偉大な魂たちも、身に降りかかってくるあらゆる出来事を、たとえどんなに悲しく、耐えることができなくても、心中満足をもって迎えるものなのでございます。[*ibid.*, 202.27-203.4]

身に降りかかる運命の不興がたとえどれほど悲しく耐えるに忍びないとしても、永遠と比べるなら考慮に値しない。その了解があるからこそ、偉大な魂はあらゆる出来事を満足をもって迎える。このことを、舞台上で演じられる悲劇の鑑賞によって得られる喜びと「同様に」語るこの行は、舞台上の悲劇の喩を、現実世界で対峙せねばならない出来事に対する向き合い方あるいは立ち位置のとりように反転させる仕方で用いている。舞台上で繰り広げられる悲劇は、それを鑑賞する<私>にとっては現実に降りかかるものではない。にもかかわらず、<私>はあたかもそれが現実に起こったかのように、悲しみ、涙を流す。そこに喜びが見出せるのはなにも、実際には私のうえには何も起こっていないという安堵に拠るのではない。あたかも実際に起こっているかのように、強く心を動かされると同時に、その心の動きをそれとして感得できるような或る「角度」³⁾に身を置くことができる、あるいはそのような立ち位置をとれるほどにはその対象と離れることができる。そのようなありようは、舞台を見ることにおいて——おそらく同じ出来事に現実に遭遇するときよりも——より容易に自らのものとするのであろう。他方、現実の身に降りかかる出来事を前に、それをあたかも舞台上で演じられる悲劇を見るときのように満足をもって

受け入れ得るのは、現実の出来事に対して、フィクションに対するのと同様に、心を動かされながらもそのことに対して距離をとることができる、という魂の構えが習慣として既に獲得されているからである。それ故、内的情動が情念に煩わされないようにするために有効であると言っているのは、内的情動がなんらかの仕方で徳の実践と結びつくからではなく、距離をもって対象に対峙する、有徳な魂が持ちうるありようを、徳の実践によらずして、言い換えれば、徳の実践より容易なあるいは身近な仕方で、我々に経験させうることによる。

結びにかえて

意志を常に善く用いることは、身体と結合した魂、つまり我々にとって必ずしも容易に実践できることではなく、魂の満足もまた簡単に得られるものではない。たとえ、意志を善くまいようと常に努力を怠らずに生きている人であっても、判断の容易ではない出来事に際して、自らの為した判断が果たして正しかったのかと問うことはあろう。事後的に誤っていたことが分かっても、判断を迫られたそのときに最善を尽くしていればそれでよいとデカルトは言うが、完全に知るということがない我々は、最善を尽くしえたかどうかについて、どのようにすれば確信をもつに至りうるのか。そもそもデカルト自身、「公共に対して我々はどこまで関心を持つべきか、理性がどこまで命ずるかを正確に測るのが困難であることを認め」ており、この測定はそれ故、「厳密を期さねばならないものではなく、「自己の良心 conscience を満足させれば足りる」(A Elisabeth, 06/10/1645, IV, 316.15-19) と述べる。それでは、正確な判断を為すあるいは為したことを照らし合わせるための、厳密さとは異なる基準で測られる自己の良心とは一体何か。自らの行為が単なる自己満足によるにすぎないのではないかと思い惑うそのとき、自らの魂のありようを、内的情動として得られたそれ

に照らし合わせることができれば、少なくとも魂のありようにおいて自己を確認することはできる。絶えざる情念の生起のなかで生きることを余儀なくされている身体と合一した魂は、最終的に判断の正誤に依拠することができないときに、魂のありように照らして自らを確認せざるをえない、あるいは確認することができる、そのような地平に措かれている。

注

◆デカルトのテキストは全てアダン・タヌリ版全集による。引用に際し、『情念論 *Les Passions de l'âme*』については項数のみを「§」を付して略記し、書簡については宛先、日付、全集の該当頁と行数を記す。なお、引用中の強調は全て本稿による。

- 1) <欲望すべき対象を自己に依拠するか否かによって区別する>という点にストアからの継承をみて取ることはできる (cf. e.g. Epictetus, *Manuel*, I, 1) が、ストアにおけるアタラクシアと、デカルトにおける「徳に対しては、どれほど熱心な欲望を抱いても熱心すぎることがありえない」 (§ 144) ことの対照をはじめとして、両者の間の様々な差異も看過できない。この点については次を参照。D. Kambouchner, *L'homme des passions*, Albin Michel, 1995, tome II, p. 111-120.
- 2) アリストテレス―トマス伝統のなかに見出される hexis が魂の諸部分に対応する習慣を指すのに対し、デカルトが提示した習慣 *habitude* としての徳は、身体内で生起する運動を表象による力で間接的に抑えることまでを含めた (cf. § 211)、身体と合一し、且つ、部分に分かたれることのない魂の習慣を問題にする。この点については次を参照。D. Kambouchner, *op. cit.*, p. 220-226.
- 3) Cf. 「実際、いかに不吉であり、いかに大方の目にとって手のつけようのない不幸と映る出来事でも、すぐれた魂は、それを自分の身にとって好ましいと感じられるような角度 *biais* から眺めることができるのでございます」 (*A Elisabeth*, juin 1645, IV, 237.7-10) ; voir aussi *A Elisabeth*, mai ou juin 1645, IV, 221.5-8.

(大学院博士後期課程学生)

SUMMARY

Une prise de position de l'âme

— au sein de l'émotion intérieure cartésienne —

Motoko TOMIOKA

D'après l'article 147 des *Passion de l'âme* de Descartes, l'émotion intérieure, qui consiste en la joie de sentir excitée une passion quelconque, empêche de recevoir aucune incommodité des passions. Selon l'article suivant, le remède aux passions repose sur le contentement qu'a l'âme qui suit la vertu. Mais alors, si, d'un côté, l'émotion intérieure peut être vécue en dehors de l'action vertueuse, et que, d'un autre côté, elle est néanmoins assimilable au contentement en ce qu'ils sont également vécus tellement près de nous que leur force ne peut jamais être diminuée par les passions, comment et dans quelle mesure l'émotion intérieure peut-elle participer au remède aux passions ?

Pour répondre à cette question, nous nous attachons d'abord à la genèse de l'émotion intérieure qui se caractérise par le dédoublement de l'émotion, à savoir par la coexistence d'une passion et de la joie comme jouissance de cette passion. Nous examinons ensuite la nature du contentement réservé aux âmes vertueuses. Il ne tient pas simplement à une telle ou telle bonne action, mais surtout à l'acquisition de l'habitude suivant laquelle on peut bien user de la volonté de manière résolue et constante. Du fait que le contentement appuyé sur cette habitude se montre d'autant plus fort que l'âme résiste à une passion, il s'avère que, tout comme l'émotion intérieure, il est éprouvé en l'âme en tant que dédoublement de l'émotion.

Tout ceci nous amène à la conclusion suivante : l'émotion intérieure rend possible, sans recourir à l'action vertueuse, une expérience analogue à celle du contentement de l'âme vertueuse qui réalise le remède aux passions de manière infaillible. Dans cette mesure, elle sert de point de repère lorsqu'il est difficile d'agir avec certitude, puisque, même à cet instant, on pourra évoquer en soi l'état de son âme où elle se retrouve au sein du dédoublement de l'émotion.

Mots-clés: émotion intérieure, contentement, dédoublement de l'émotion, remède aux passions, vertu