

認識と情、再論

——プラトンの『ピレボス』における所論に即して——

藤 澤 郁 夫*

(昭和62年10月28日受理)

要 旨

プラトンは、およそ人間の生が人間のそれであろうとすれば、われわれに唯一可能な生は混合の生、すなわち、知性と快楽とによる混合の生以外ではありえないことを『ピレボス』において示した。プラトンの人間把握において、肉体と魂を具えた一個の人間は、種々様々の受動に晒されるが、取り分けて、快と苦の対概念は、善と悪との対概念と併せて、認識と情の問題を廻る基本的分析枠であった。快は生成と把握された故、善を象る終極性をそれに求めることは許されず、この点で、快を活動（エネルギー）と理解することによって独自の快楽論を提示したアリストテレスとは鋭い対照をなしている。とはいえ、快によって混合の生における善性を基礎づける途はなる程閉ざされているが、善の狩猟を、真理、共約可能性、美によって遂行しようとするプラトンにあって、人間の生の姿は、アリストテレスの描くそれから、それ程大きく隔たっているまいであろう。

KEY WORDS

pathos 情（態）

gnōsis 認識

kallos 美

alētheia 真理

symmetriā 共約可能性

hēdonē 快（楽）

1. 快楽のモルフォロジーから快楽のオントロジーへ

われわれは日常、「快楽」とは何か、と問われることもない代り、「快楽」（hēdonē）という言葉の用法の多様性にも、しばしば遭遇する羽目に陥る。なる程確かに「快楽」という言葉は一つであるが、それが指し示す形態(morphē)⁽¹⁾は多様だからである。例えば、(イ)ふしだらなひと(ton akolastainonta anthrōpon)の快楽(hēdesthai)があり⁽²⁾、(ロ)節度のあるひと(ton sōphronounta)の快楽があり⁽³⁾、(ハ)思慮に欠けるひと(ton anoētainonta)の快楽があり⁽⁴⁾、(ニ)思慮をもつひと(ton phronounta)の快楽がある⁽⁵⁾。これらはいずれも、快楽を生み出す母胎の多様性を示唆し、快楽が現象する場としての人間の多様性を暗示している。

一方、「何かを楽しむ」(enjoy xing)主体に照準すれば、倒錯した人間の快楽は倒錯しているかもしれない。ただし、倒錯した人間ではあっても、その人間にとって「快」であることは紛

* 社会系教育講座

れもない事実 (to ge ontōs hēdesthai) である⁽⁶⁾。従ってプラトンが言うように、われわれの認識——差し当って思われ (doxa) を挙げよう——には真偽があるのに、この快の主観的感覚の絶対化、ないし直接性のレヴェルでは、専ら真のみがある (to de tēs hēdonēs monon alēthes) ⁽⁷⁾とも見えよう。と同時に、ここには言葉の直接性も関与している。誰もが「快い」という同じ言葉を使うからである。従って、快樂のもつ、専らの真と言葉の一を強調すれば、われわれは多様性ではなく単一性に会わなければならない。

以上のような快樂のモルフォロジー（形態論）から浮き彫りになった論点は二つある。一つは、快樂は種的に相違しているのであって、快樂の母胎・対象について言えば、それらは反対関係にさえある (ap' enantiōn... pragmatōn) ⁽⁸⁾という論点である。そして同時に、この論点は、多様な対象から快樂を受動する人間の倫理的性状、人柄の多様性へと敷衍しうるのであろう。そして今一つの論点はこうである。快樂は、以上のような種的な相違 (diaphorotēs) ⁽⁹⁾にもかかわらず、自己が自己に似る (auto heautōi) 自己相似性を持ち、類における一 (genei... hen) ⁽¹⁰⁾という性格をもつように見える、と。

およそ快樂主義は、この第二の論点に、快樂こそ善であるという主張を附加することによって成立する。すなわち、快樂は、あらゆる生きものにとって、正しい目標 (skopos) となっており、すべてのものはこれを目指すべきであり (dein... toutou stochazesthai), 善と快 (agathon kai hēdy) という二つの名称 (onomata) は、何か一つのものに、そして一なる本性に与えられるべきものである⁽¹¹⁾。プラトンがピレボスという人物を介して語る如上の快樂主義は、実のところエウドクソスのそれであり、『ピレボス』篇は、エウドクソス説に対する壮大な反論である、との主張がある⁽¹²⁾。

加えて、ピレボス説がアリスティポスの所論にも極めて類似した相貌をもっている点を指摘しておきたい。なぜなら、アリスティポスの衣鉢を継いだキュレネ学派の教説として、「彼らは、苦痛と快樂という二つの情 (pathē) を想定し、快樂の方は、滑らかな運動 (leiān kinēsin) であり、苦痛は、ざらざらした運動 (tracheian kinēsin) である⁽¹³⁾」こと、「快樂は快樂から相違しない⁽¹⁴⁾」こと、「一方の快樂が〔他方より〕より快いこともない⁽¹⁵⁾」こと、「個々の快樂 (tēn kata meros hēdonēn) が終極 (telos) 〔目的〕であり、幸福 (eudaimoniā) は、個々の快樂の総計 (to... systēma) である⁽¹⁶⁾」こと、「快樂は、たとえそれがどんなに醜悪な行為を母胎にしていようと (apo tōn aschēmotatōn genētai) 善 (agathon) である⁽¹⁷⁾」こと等が伝えられているからである。アリスティポスの所説を約めて言えば、快樂は快樂である限り質的に相違がなく、その出自を問うことなく共約可能な質として、それ自体終極的な運動なのである。終極（目的）は、運動の存在への生成点であるから、厳格な論として言えば、快樂が運動であると同時に終極（目的）であるとは言えないであろう。しかし「個々の快は、それ自体のゆえに望ましい (di' hautēn hairetēn) ⁽¹⁸⁾」のであるから、望ましいことと善とが、快において自体的に相即している訳で、そのような意味で快は終極（目的）であると理解することによって、アリスティポスの所説を読解できるであろう。

以上、快樂のモルフォロジーは、一と多の問題を廻る、一つの典型的な問題事例をわれわれに提出しているのである。その限りで、一と多を廻る不思議 (thaumasta peri to hen kai polla) ⁽¹⁹⁾は、恐らくはわれわれに壮大な練習 (gymnasthēnai) ⁽²⁰⁾を迫り、「寝た児を起す」(kinein eu keimenon) ⁽²¹⁾のは必定である。従って、このような騒乱を避け、言論に到るために、何かよりよい道を発見するための、何らかの方法 (tis tropos), 工夫 (mēchanē) ⁽²²⁾として、快樂の存

在論とも言うべきものが、ソクラテスによって語られた。「およそ存在すると言われるものは、一と多から成立しており、それ自体のうちに本性的に同伴するものとして、限定 (peras) と無限定 (apeiriā) をもっている⁽²³⁾。」そして、いずれにせよ、一と無限の間を限定された多によって稠密に埋めてゆく遣り方を、プラトンは、対話論法的なそれ (to dialektikōs) と呼び、中間 (metaxy) を省略して、一から無限へと飛躍する遣り方を、争論的なそれ (to eristikōs) と呼び、かつ性格づけることによって、両者を截然と区別するのである⁽²⁴⁾。このような方法 (tropos)、工夫 (mēchanē) 意識を貫きつつ、善との類同性をよりよくもつと想定されている思慮 (phronēsis) や知性 (nous) と、他方、快樂主義からは快樂を交えて、プラトンは分析を進める。

さて、人間のこととしての限りの快樂は、どのような存在論的性格をもたねばならないか。およそ、知性の認識を全く欠く快樂は、快いのか、快いのではないのか、正にそのことを知らないままに存立しなければならない。しかし、このことは不可能である。すなわち、知性 (nous)、記憶 (mnēmē)、知識 (epistēmē)、真なる判断 (doxa)、総じて思慮 (phronēsis) がなければ、快を覚知しないこと必然 (anagkē agnoein) なのである⁽²⁵⁾。とすれば、われわれ人間にあっては、快樂は、正に「快い」と覚知する何らかの知を伴うことなしには存立しえない、という存在論的性格をもっている、と言わねばならない⁽²⁶⁾。しかし、この裏、すなわち、全く快樂を欠く知性となれば、われわれ人間に即して言えば、全くの無受動、無感 (to parapan apathēs)⁽²⁷⁾ の状態を意味する。無受動 (apathēs) という性格は、アリストテレスにおいて例外的に能動理性 (nous poiētikos) にのみ許された——パトスを欠くのに能動理性の観想が快樂でありうるのは、彼にあって快樂はもはやパトスではなく、純粹な活動 (energeia) と把握されているからであった⁽²⁸⁾——が、プラトンは、それが唯一神の知性 (theios nous) にのみ可能な選択とし⁽²⁹⁾、およそ人間には、一つの反自然 (para physin) と観ている⁽³⁰⁾。

さて、残された選択肢としては、快樂と思慮との両方によって混合された (symmeichtheis)、共同の生 (koinos (sc. bios)) があるばかりである⁽³¹⁾。

さて、以上のような混合された共同の生が、人間の生 (anthrōpou bion) を生きること (zēn)⁽³²⁾ に他ならないとすれば、そもそも思慮や知性といった認識論的な領野と、快樂という受動——もちろんそれは肉体と魂両々にかかわる——のもつ生理的な機制を取り込むような、存在の全領域に亘る規模の存在論が要請されてくる。全存在 (panta ta onta) は、四つの種類 (プラトンは genos ととも eidos とも言っている)⁽³³⁾ に分けられた。(1) 限定 (to peras), (2) 無限定 (to apeiron), (3) 〔前二者からの〕混合された一者、すなわち合一体 (hen ti symmisgomenon), (4) 混合の原因 (symmeixeōs aitiā)⁽³⁴⁾。限定とは、等しさ (to ison)、相等性 (isotēs)、数に対する数、計測されたものに対する計測されたものとの関係、これらすべてを受容するものである⁽³⁵⁾。無限定とは、「より多くとより少なく」を受容するあり方のもの (tēs to mallon te kai hēttōn dechomenēs physeōs) である⁽³⁶⁾。その意味では終極 (telos) の生成が許されないようなものでもある⁽³⁷⁾。次に、混合による合一体とは、限定と無限定からのある種の生成物 (geneseis tinas) であって⁽³⁸⁾、例えば健康⁽³⁹⁾、音楽⁽⁴⁰⁾、調和⁽⁴¹⁾などであり、これらを約めて言えば、およそ美しいかぎりのもの (hosa kala panta) である⁽⁴²⁾。混合の原因とは、能動する本性 (hē tou poiountos physis) であり⁽⁴³⁾、原因者 (to aition) である⁽⁴⁴⁾。そしてこの能動する原因者は、宇宙論的規模で言えば、一切に秩序を与え (systattousan)、操舵手として支配する (diakubernān) 宇宙の知性であり⁽⁴⁵⁾、われわれ人間の思慮、知性もそれが知性である限りで、万物の原因

と言われる⁽⁴⁶⁾。

知性 (nous) が混合の原因という存在の種類と把握されたことは如上の通りだが、快樂はどうか。結論的に言えば、快樂と欲望の満足 (plēsmōnē) は無限定と把握される場合もあるが⁽⁴⁷⁾、快樂が度に適う限り、すなわちそれが節度 (emmetriā) と呼ばれる限りで、度をもつもの (tōn emmetrōn), すなわち限定の種族に数えられる場合もある⁽⁴⁸⁾。従って、快樂の存在論的身分は、上述の存在論に依拠する限り無限定として現象する位相と、限定として現象する位相をもつのである。だがしかし、白という色の純粹さ (leukou…katharotēs) が最大限・最高度に判明なるもの (to malist' eilikrines on) と考量され⁽⁴⁹⁾、これとの類比において、純粹な快樂——すなわち、苦を交えない快樂——がより真実に近い (alēthēstera), より美しい (kallion) とは観じられながら⁽⁵⁰⁾、それにもかかわらずおよそ快樂とは、不斷の生成 (āei genesis) であり、それには真の実在性 (ousiā) は全くない (ouk esti to parapan)⁽⁵¹⁾かもしれぬとする快樂への懷疑論⁽⁵²⁾が語られるとき、俄に持ち込まれたより厳格な存在論、すなわち、實在 (ousiā) と生成 (genesis) という分類枠で全存在を二分する論からすれば、快樂は決して真實在 (ousiā) とは考量されていない、と理解されなければならない。

2. 快樂と認識

ピレボスの快樂主義では、快樂がすべての生きものにとって正しい目標 (skopos orthos) と考えられ、それゆえにこれを目指すべき (dein…toutou stochazesthai) でであり、善と快という二つの名称 (duo onomata) は何か一つの本性に与えられるべきものと考えられていた⁽⁵³⁾。さらにアリストティポスの表現によれば、「個々の快は、それ自体のゆえに望ましい (di' hautēn hairetēn)⁽⁵⁴⁾」のでもある。これらに加えて、エウドクソス説に関するアリストテレス証言では、「エウドクソスは快樂が善であると思っていた。その理由は、かれの見るところでは、ものみな分別のあるものもないものも快樂を目ざしている (ephiēmena) からである。ところで、すべてのもののなかで望ましいもの (to haireton) は「いいもの」(to epieikes) である。……(中略)……そして、万物が同じ一つのものに向かって動いてゆくという事実は、これが万物にとって最善のもの (ariston) であるということを明示しているとかれは考えた⁽⁵⁵⁾。」と言われる。

さて、以上の快樂論の定式化のうちに三つの段階を指摘できると思う。第一に、万物が快樂を目指し、求め、欲求しているという、言わば事実の記述の段階がある。第二に、欲求されている快が、欲求されていることそのことのゆえに、望ましいもの (to haireton) であるとする、或る種の自然主義的推論の段階があり、最後に、望ましいものと、いいもの (epieikes, agathon, ariston 等) との同一視の段階がある。少なくともアリストテレスの記述には、これらを窺わせるものがある。しかし、決定的なのは第二段階であって、何故このような推論、ないし移行が可能かを廻って深刻な議論があることは、周知のことに属する⁽⁵⁶⁾。プラトンは、快樂には、専ら真のみがあるという場面を認定して⁽⁵⁷⁾、この場面を徹底的に分析することによって上の難題に対応している。

先ずもって、専ら真のみがある位相は、各人の内観の、底をついた感覚ないし覚知であって、言わばその人だけに自閉していた明証であるから、「私は快い (hēdomai)」という言明は、全くトリビアルな意味で不可謬なのである。従って、この自閉した明証に固執する限り、驚くべき

極端が出来する。快樂の母胎が反対 (ap' enantiōn) でさえありえよう⁽⁵⁸⁾。快樂の母胎がどんなに醜惡な行為 (apo tōn aschēmōtatōn) であってもかまわない⁽⁵⁹⁾。どんな行為を母胎にしていようと、快樂という共通分母で共約可能な質として現象する明証であるから、嚴密な論としては「もっと多くともっと少なく」という徴表を、この質に持ち込むことはできない。というより、原理的に質に程度を設定する言語表現からは閉じた系として、ここでの快樂は、どんな対象にも、そして「それ」とは言表できない仕方では「より多くより少なく」、結局のところ無限定な多のうちの滑り続ける他はないのである。

従って、このような快樂主義には、「度を超すな」(mēden agān) という銘は、端的に馴染まない⁽⁶⁰⁾。とすれば、このような快樂主義者が必然的に陥ると言われるいわれはないものの、狂気に到る (mechri maniās) も可⁽⁶¹⁾、死に到る (hoion apothnēiskei) も可⁽⁶²⁾、総じて荒唐無稽に陥る可能性を否定しえない。いささかアドホミネムな議論の仕方と思う向きもあろうが、以上のプラトンの問題提起は、快樂主義者の自閉的明証による論拠は、その実その十分な機能を果していないとの間接証明 (reductio ad absurdum) と解釈される。すなわち、快樂がいやしくも善として認識されるためには、欲求の事実、快の明証だけでは不十分で、そもそも欲求とはどのような事態か、快樂の生起はどのような対象にかかわり、どのような生理ないし認識様相をもっているかといった快樂を廻って根を張っている様々の人間の生の実態が示す脈絡を離れては、いかなる有効で実質のある理解も期待しえないであろう。ここに、欲求と快樂の生理、認識論的諸問題が探求されなければならない必然性がある。

先ず苦痛とは、無限定と限定とから本性的に魂をもつものとして生まれた種族が、何らかの仕方で崩壊するとき、この崩壊 (phthorā) がそう言われ、これに対して、このような種族の本然のあり方 (ousiā) への道程、すなわち回復 (anachōrēsis) が快樂と言われる⁽⁶³⁾。そして、これら快苦の感覚の持久 (sōtēriā...aisthēseōs) としての記憶 (mnēmē)⁽⁶⁴⁾によって、上の崩壊と回復に先立って、快苦の期待 (prodokēma, or prosdokiā) によって期待ないし希望されたもの (elpizomenon) が快であり、恐怖 (phoberon) であり苦痛 (algeinon) である⁽⁶⁵⁾。以上のような記述は、一方に肉体の情態 (pathēma or pathē) に随伴する快苦と、魂だけが受動する快苦とを類別するかのようだが、希望の遠近、確度、希望で受快しつつ空で受苦する⁽⁶⁶⁾、絶望による (anelpistōs) 苦痛を廻る情の二重化⁽⁶⁷⁾等々、極めて複雑な様相において語られる。正にわれわれは、プラトンと共に、苦の快に対する関係、苦の苦に対する関係、快の快に対する関係はもちろん⁽⁶⁸⁾、加えて快苦の多少、大小、遠近を誤らずに評価して選ぶために、まず第一に計量術 (metrētikē) を要請しなければなるまい⁽⁶⁹⁾。

一方、欲求 (epithymīā) も、われわれの記憶に根をもった魂の活動である。総じて記憶は、肉体を廻る情態 (peri to sōma pathēmata) のうち、その衝撃ともいふべきもの (tina hōsper seimon) が、魂にまで到達した限りでの感覚の持久であってみれば、記憶は魂の能力であり、その限りで欲求は魂のすることである。すなわち、飢え (peinē or peina) とか渇き (dipsos or dipsa) を、われわれは日常語法のなかで欲求 (epithymīā) と言う⁽⁷⁰⁾、という事実がある。これらの「空」(kenoutai) は、直接的には飲物を求めるが、しかし実はこの飲物によって実現する充足 (plērōsis) を求めている⁽⁷¹⁾、と言うのが一層真実に近い。すなわち、魂は欲求という活動を可能にするために、空と充足という反対関係にある情態の対当を記憶し、言うところの直接推理を実行しなければならない⁽⁷²⁾。このようなプラトンの欲求理解に依拠すれば、「空」という情態が只今現在どのようなものであり、かつ、これと反対関係にある情態 (tōn enantiōn),

すなわち「充足」がいかなる種類のそれであるか、加えてこの充足を実現させる手段は何かを正確に認識していない限り、われわれの魂は「欲求」という活動を象ることはできないことになろう。

以上のような快樂と欲求の分析からは、大枠で肉体的な生理から本性の崩壊と回復と言った、自然学的な、中でも医学に端を発したと想定されるような説明の体系と、いずれにせよ魂にまで到達した衝撃の持久に媒介された記憶に基づいて、未来を予期し、希望することによって、主として魂の領域で受動されたものとしての快苦の体系だけがプラトンの分類枠であったと想像されるかもしれない。がしかし、本対話篇においては、真偽による分類枠、純粋と不純という指標による分類枠が注目される。

先ず快樂の真偽に関するプラトンの見解を概観する。およそ思いなすこと (doxazein) と思いなしの対象 (doxazomenon) とが相関するように、快樂と、そこで快いものを受快する当のそれとしての快樂の対象 (to ge hōi to hēdomenon hēdetai) とが相関している⁽⁷³⁾。この相関は、前者においては思想と事実の対応関係として探求される。しかし後者の相関は、一方に快樂主義者の牢固とした快の質的単一性への信があり、他方に快樂を運動ないし生成と観る、快樂に関する懷疑論が両々伏在しているがゆえに、そもそも快樂に真偽を問えるかという問題が横たわっている。確かに快樂という、われわれの内的で私秘的経験それ自体については、快樂主義者の術中に陥る公算は大きく、プラトン自身そのレヴェルの議論は避けている。結局のところ、快の対象、快の生理といった事実的な連関のうちで、快の真偽を見定めようという戦略が採られている。

われわれの思われ (doxa) は、その起源・生成を問えば、記憶と感覚に求められよう⁽⁷⁴⁾。この思われは、言わば自分自身に語られたこと (ta…pros hauton rhēthenta) であって、これを再度声に出して (eis phōnēn) 話すとき、今や思われは言明 (logos) となる⁽⁷⁵⁾。ところで魂は紙 (to biblion) に似ていると同時に、書記 (grammateus or grammatistēs) を内にかかえていて、彼は魂という紙に、感覚において合一した記憶と、この合一体を廻る情 (peri taut' ta pathēma) とを、いわば言明となるべきものとして書き込むのである⁽⁷⁶⁾。そして正にこの書き込みにおいて、書記が真を書き込めば、思われと、この思われから成立する言明が真となるという次第である⁽⁷⁷⁾。

さて、われわれの魂のうちには画家 (zōgraphos) がいて、思いなされたこと (tōn doxasthēntōn), 言明されたこと (lechsthēntōn) の似像 (eikonas) をある一定の仕方で見ている⁽⁷⁸⁾。この場合にも似像の真偽は、書記の書き込んだ真偽によって決まる⁽⁷⁹⁾。

以上のわれわれの魂に住む書記と画家の比喻によって、プラトンの快苦に関する真偽論の基本モデルが素描されていたと言ってよい。偽なる快樂の類型は三つある。(一)書き込まれたこと (ta gegrammena) が偽であれば、そのことに覚える快は偽なる快樂である⁽⁸⁰⁾。偽なる快樂は、真なる快樂の、より馬鹿げたことへの (epi ta geloiotera) 模倣 (memimēmenai) である⁽⁸¹⁾。(二)生理的過程では快と苦が並存する (hama parakeisthai)⁽⁸²⁾のに加え、肉体の情態と希望、絶望による快苦の混合、快苦の遠近による変様 (metaballomenoi)⁽⁸³⁾、快苦の相互的並存 (hama tithe-menai par' allēlās)⁽⁸⁴⁾による快苦の増大現象 (meizous phainontai)⁽⁸⁵⁾がある。ここでは、常に計量術 (metrētikē) はゲシュタルト的錯覚等の危険に晒されている。(三)「いやしくも受苦せぬことと受快することとが、両者それぞれの自然本来のあり方が別のものであるかぎり⁽⁸⁶⁾」快樂が、苦痛の欠如 (lūpōn…apophygās)⁽⁸⁷⁾にすぎないとする説は、偽なる快樂についての第

三類型をなす。

次に純粋な快と不純な快について概観する。すでに述べた通り、肉体の生理的過程には快苦が並存する。空がある限りで充足の過程もまたあるからである。しかしプラトンによれば、魂が魂だけで、それ自身に対して快苦の融合 (synkrāsis) を行うことがある⁽⁸⁸⁾。否むしろ、われわれの生そのもののあらゆる悲劇や喜劇において (tēi tou biou sympāsēi tragōidiāi kai kōmōidiāi) 快苦は同時に混合されている⁽⁸⁹⁾。例えば、人々は悲劇を観て、受快しつつ泣く (chairontes klaōsi) のであり、悲喜こもごもとなる⁽⁹⁰⁾。嫉妬は一方では魂の苦痛でありながら、他方では隣人の不幸に直面して受快する (hēdomenos)⁽⁹¹⁾。事程左様に、われわれの現実の生に登場する情は、むしろこのような快と苦の混合ないし融合であって、それらを怒り (orgē)、恐怖 (phobos)、思慕 (pothos)、悲傷 (thrēnos)、対抗心 (zēlos)、嫉妬 (phthonos) などと呼んでいる訳なのである⁽⁹²⁾。

では一体純粋な快は、どのような対象に求められるのであろうか。快樂が純粋であるとは、そこに一切の苦が混合されていない (ameiktos) ことを意味する。苦の欠如を快と解し、快に何らの積極的実在を認めない先の快樂非実在論者からすれば、純粋の快を認知することはできないであろう⁽⁹³⁾。しかし、プラトンは、苦痛がないこと (to mē lypeisthai) と快を受動すること (to chairein) との、それぞれの本性 (physis) は、かけ離れている (chōris)⁽⁹⁴⁾、と観ているのである。純粋な快樂にあっては、不足は知覚されず、苦痛がなく、充足 (plērōseis) が知覚され、しかもそこに快いものがなければならない⁽⁹⁵⁾。これを具に言えば、直線 (euthy)、円 (peripheres)、コンパス (tornos)、定規 (kanōn)、直角定規 (gōniā) などによって作図された平面図形 (epipeda) と立体図形 (sterea) であり——要するに図形の美 (schēmātōn……kallos) のことであるが——これらを語るのは言葉 (理性) (logos) である⁽⁹⁶⁾。このような図形の美は、何かとの関係 (比較) (pros ti) で美しいのではなく、それ自体において (kath' hauta)、本性的に (pephykenai) 美しいのであって、何かしらそれに固有の快 (tinas hēdonās oikeiās) をもっているのである⁽⁹⁷⁾。以下聴覚にかかわる音にも、学識 (mathēmata) にも同種の快が認められると言われる。そして特に注目されるのは、このような純粋な快の現象領域においては、忘却は苦痛を伴わない (chōris lypēs) で生じるという点である⁽⁹⁸⁾。純粋な快とそれの母胎となる理性 (logos) の告げる美との間には、もはや空における苦痛の類比は効かないということである。そもそも充足回復の過程に有意味であった快苦の運動・生成的性格は、純粋の快においては同断に論じられないことは、特筆に値するであろう。

しかし正にこの快の純化の極点で、かの懷疑が顔を出すのである。すなわち、白の純粋さ (leukou…katharotēs) が最大限・最高度に判明な存在 (to malist' eilikrines on) であるとして、かつ純粋な快がより真実なもの (alēthēstera) であり、より美しいもの (kallion) ではあるとしても、快樂とは不断の生成 (āei genesis) に他ならず、それには真の実在性 (ousiā) は全くないのではなかろうか、⁽⁹⁹⁾と。この点がさらに探求されなければならない。

3. 混合の生における善の狩獵

「生成 (genesis) とは、存在への運動 (kinēsis eis ousiā)。存在の分有 (metalepsis)。ある (to einai) への行進 (poreusis)⁽¹⁰⁰⁾。」と定義したのはスペウシポスと伝えられる。少なく

ともアカデメイア内における一つの潮流として、そしてプラトンその人の解釈でもあったかもしれないという可能性も含めて、快樂＝生成論の主要論点を確認しておかねばならない。

快樂が生成であれば、それには真の存在性は全くないのではないかとの懷疑の根底を洗えば、そこに全存在者の一刀両断があることが曝露される。すなわち、一方にそれ自体がそれ自体においてあるもの (to…auto kath’ hautō) があり、他方に絶えず他者を目指すもの (to…æi ephiemēnon allou) がある⁽¹⁰¹⁾。前者は、最も神的なもの (semnotaton) であり、後者は前者に不足するもの (to ellipes) とも言われる⁽¹⁰²⁾。この不足するものは、常に何かのためにあるもの (to…heneka tou esti æi) であり、他方最も神的なものは、当の不足するものが何かのために生成するとき、その都度まさにそれのために生成する当のそれ (to…hou charin) である⁽¹⁰³⁾。例えば、薬 (pharmaka)、何であれ道具 (organa)、何であれ材料 (hylē) は、なる程生成のため (geneseōs…heneka) になるが、しかしこの生成自体は、一つ一つ何かの存在のために (ousiās tinos hekastēs heneka) 生成する⁽¹⁰⁴⁾。

まず注意を要するのは、真の存在 (ousiā) のもつ自体性は、純粋な快樂と言えども許されていないという点である。純粋な快樂は、自体的に、自然本性的に美しい図形的美 (schēmātōn…kallos) に固有 (oikeia) ではあるけれども、快それ自体が自体的に「ある」とは言われておらず、却って生成と言われているのである⁽¹⁰⁵⁾。

これに対して、プラトンが本対話篇で提示した善の定義は単純明快である。善とは終極的なもの (teleon) であり⁽¹⁰⁶⁾、もはや他者を必要としない (mēdenos heterou pote eti prosdeisthai) のであり充分にして終極的なもの (hikanon teleōtaton) である⁽¹⁰⁷⁾。これら善の特徴は、生成のもっていた不足性、非終極性を埋める性格をもち、プラトンが極めて意識的かつ周到に快樂と善との差異性を浮き彫りにするべく企んでいるかが了解されよう。裏から言えば、快樂に対して何らか自己完結性、終極性に類同する性格を与えることができれば、善の把握がこのようなものである限り、快樂はそれ自体、何か善との類同性をもちうることになる。とまれ、快樂は本対話篇に従う限り善性を自己産出することを原理的に拒否されているのである。

さて第一章において、人間の生にとって唯一可能な現実として、快樂と思慮との両方によって混合された共同の生が許されるだけであることが示された⁽¹⁰⁸⁾。しかるに快樂は、それ自体としては人間の生に対して善性を附与する力能を拒否されている。それ故に、今や混合の生における善の狩猟が次なる課題となる。まず、どのような知識が混合されるべきか。一体知識と言う際、学識を廻る知識のうち、一つは職人的な部分 (dēmiourgikon) であり、今一つは教育 (paideiā) と養育 (trophē) にかかわる部分である⁽¹⁰⁹⁾。さて、学識を廻る知識のどの領域にも、主導的部分 (tās…hēgemonikās [sc. epistēmās]) がある⁽¹¹⁰⁾。例えば技術という領域を考えれば、主導的部分は算術 (arithmētikē)、計量術 (metrētikē)、測定術 (statikē) である⁽¹¹¹⁾。主導的部分は二分され、一つは通俗 (大衆) 算術 (hē tōn pollōn [sc. arithmētikē]) であり、今一つは哲学的算術 (hē tōn philosophountōn [sc. arithmētikē]) である⁽¹¹²⁾。

さてしかし、以上の技術の領域の知識の他に、プラトンは対話論法の能力を挙げ、これこそ最も真実の認識を与えるとする⁽¹¹³⁾。しかし正にこの点で、偽なる快樂という把握のもっていた内実が確認される好機となる。哲学ではなく弁論術こそが真にすぐれた技術だという認識もありえようからである⁽¹¹⁴⁾。しかし、弁論術は技術でさえなくて、一種の経験 (empeiriā tis) であり、熟練であり、しかもある種の喜びと快樂をつくり出すことにかかわる経験に他ならなかった⁽¹¹⁵⁾。すなわち、弁論術は全知を思いなしつつ快樂を餌に無知を狩るのである。われわれ人

間どもは、利益、名声を予期し期待し希望しつつ、わが内なる魂の書記(grammateus, or grammatistēs)は快に狩られて偽なる思いなしを魂という紙に書き込むのである。とすれば、人間の生には、なお快樂の狩獵の生という象りが目下のプラトンに示唆されていると観るべきであろう⁽¹¹⁶⁾。

さてしかし、対話論法的能力をもつひとであっても、そのひとの生が、どのようなものであれ生であろうとすれば、たとえ彼が正義それ自体が何であるかを思考し、この思考思慮に適った言葉を持ち、確實(to bebaion)、純粹(to katharon)、真(alēthes)、判明(eilikrines)を認識する理性(nous)と思慮(phronēsis)をもちながら、一方で円それ自体、球それ自体の説明はできるけれども、実際の建築に際しては、定規等の道具や計測器具も使う筈なのに、われわれの人間のこととしての球(tēn…anthrōpinēn tautēn sphairan)や円については知らない(agnōn)というのでは、このような類型のひとつは、一体十分に知識をもっている(hikanōs epistēmēs hexei)と言えるのであろうか⁽¹¹⁷⁾。われわれの生活(bios)は、確實でも純粹でもない技術とは言え、これらを共同に収容しなければならず(emblēteon koinēi)、さらに融合しなければならぬ⁽¹¹⁸⁾。従って、混合された共同の生という表現には、快樂と知性の共同に加えて、純粹知と不純知の共同という一面もまたあることを忘れるべきではないであろう。

次に探求されるべきは、いかなる快が混合されるべきかである。プラトンはこの問題に対処するために、擬人法的趣向を凝らして快樂の側をして語らしめている。「どんな類〔の思慮〕にせよ、それだけで単独で純粹なものとして孤立していることは不可能かつ益もない。しかし共に住むべきものとして取り分けて一つを選ぶとすれば(hen anth' henos)、すべての類のうちでわれわれが最善と考えるもの、すなわち自余のもの一切と、加えてわれわれ〔快樂〕のどれ一つについても、可能なかぎり徹底的に識り尽す(teleōs eis dynamin gignōskein)ような類であろう⁽¹¹⁹⁾。」と。恐らく快樂の計量術という発想の根底には、如上の趣旨が前提となっている必要はあるであろう。ただししかし、今度は知性の側に依拠すれば、すでに述べた無限定な快樂としての、かの人間を狂気と死に到らしめる類の快樂は、計り知れない障害(empodismata…mýria)であり、そもそも知性が生まれるのを許さないのである⁽¹²⁰⁾。そして折角生まれた知性の子供(gignomena…tekna)を、無限定な快樂は台無しにする(pantapāsi diaphtheirousin)⁽¹²¹⁾。従って、結局のところ知性の側から容認された快樂は、真にして純粹な快樂、健康と節度を伴う快樂、徳に従っているという限りで徳に伴う快樂であって、これらが知性——これ自体純粹知と不純知を混合するのだが——に混合されるべきである、と言われる⁽¹²²⁾。

以上の通り、快樂と知性・思慮との混合は、快樂についてはこれを純粹な快樂と、限定を伴った快樂を、知性・思慮についてはこれを純粹知と不純知の混合・融合を、それぞれ混合すべきこととなる。

さてプラトンに従えば、どのような混合であっても、その混合を一切価値か無価値(pantos axia…ē to parapan oudenos)かに分断してしまう原因(aition, or aitiā)があると言うのである⁽¹²³⁾。先ず、両者を度と共約可能性(symmetriā)が支配しなければならない⁽¹²⁴⁾。すなわち混合・融合は、それらが或る共通分母によって共約されうるときに、正に混合・融合としての同定可能な度をもつからである。次に、何ものも真理(alētheia)が混合されなければ、それが本当に生じることとも存続することもないし、一つのものとして成立しない、という論点であった⁽¹²⁵⁾。さて、このalētheia解釈は、本対話篇が抱える幾つかの問題のうちでも、取り分け種々の試みと苦心の種になってきた。今回取り挙げるのは、知性(nous, intelligence)説と実現可

能説である⁽¹²⁶⁾。前者については古くて新しい、一つの代表的解釈であり、後者については解釈の多様性を許すので融通無碍ではあるが採り易い長所がある。実現可能説は *alētheia* を *reality* と読み、最善の生活は実現可能でなければならないが故に、混合は現実実現性 (*reality*) をもたねばならないと解釈する。なる程これは穿った解釈ではある。しかし、本対話篇において *alētheia* を *ousiā* と同義と読むべき指示はないと筆者は考量するものである。さて *nous* (*intelligence*) 説だが、例えば Gosling は、プラトンの『定義集』から「真理 (*alētheia*) とは、肯定と否定における性能 (*hexis*) である。真なるものの知識 (*epistēmē*) である⁽¹²⁷⁾。」との一行を、「真理のための能力」(*capacity for the truth*) すなわち「知性」と解釈する戦略をとる。しかし本対話篇 65b5-6 において、プラトンは「これらの三つのもののそれぞれを、快楽と知性 (*ton nous*) に対して比較対照してわれわれは判断をしよう」と言っているのである。三つのもの (*tōn triōn*) とは、文脈上前後するが、共約可能性 (*symmetriā*)、問題の *alētheia*、そして美 (*kallos*) であることは動かし難いと言わねばならない。とすれば、「知性 (*nous*) を快楽と知性に比較対照する」という釈然としない文脈が不可避となり、このような不条理を内含する解釈は首肯し難いのである。以上の論拠から、筆者はすでに言及して来た通り、真理は文字通り単純明快に、認識の真であり、かつその強調点は僅少でない、偽なる快楽に対する真なる快楽という摺みにおいて機能している真のことである、と理解したい。ただし、自体性という存在は美について言われたのであって、快楽はたとえ純粋な美に固有なそれであっても、生成 (*genesis*) という存在論的な把握に留まっている。従って、混合を一切価値へと原因する真理性は、理性 (*nous*) と思慮 (*phronēsis*) が正に言葉として語る真理性と、この真理性に随伴する快楽の純粋性 (*katharotēs*) とに挟撃された、独特の境位において成立するものであらう。

こうして、混合の生における善の狩猟は、善という単独の形相 (*mia...idea*) では不可能であって、美 (*kallos*)、共約可能性 (*symmetriā*)、真理 (*alētheia*) を併せ持ち出し、これらによって成立する一なるもの (*hen*) を観るところに成立する⁽¹²⁸⁾と考えられた。われわれは、今一度プラトンにおける知の優位、すなわち主知的な構えにおける情 (*pathos*) の理解に立ち会っているのである。プラトンが、「人間の生の姿と言ったもの」(*biou...eidos ti*) ⁽¹²⁹⁾ という表現に何を托していたか、探求は続けられなければならない。

(1987. 10. 20)

注

- | | |
|---|---------------------------|
| (1) Plato, <i>Philebus</i> , 12c7. | (2) <i>Ibid.</i> 12c8-d1. |
| (3) <i>Ibid.</i> 12d1-2. | (4) <i>Ibid.</i> 12d2-3. |
| (5) <i>Ibid.</i> 12d3-4. | (6) <i>Ibid.</i> 37b3. |
| (7) <i>Ibid.</i> 37b6. | |
| (8) <i>Ibid.</i> 12d7-8.後にアリストテレスがこの論点を前面に押し出して、快楽主義批判を遂行することになる。cf. <i>EN</i> , X, 5, 1175 ^a 21-22. | |
| (9) <i>Ibid.</i> 13a1. | (10) <i>Ibid.</i> 12e7. |
| (11) <i>Ibid.</i> 60a7-10. | |

- (12) J. C. B. Gosling, *Plato Philebus*, Oxford 1975, p. 166.ピレボス説がエウドクソスを承けていることは、60a7-10の記述が、アリストテレス、*EN* 1172^b9以下の論述と極めて類似していることから窺えよう。
- (13) Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Vol. II, p. 418 (D. L., II, 86-87)
- (14) *Loc. cit.* (D. L., II, 87) (15) *Ibid.*
- (16) *Ibid.* (17) *Ibid.* (D. L., II, 88)
- (18) *Ibid.* (19) Plato, *op. cit.* 14d4-5.
- (20) Plato, *Parmenides*, 135c8, 136a2. (21) Plato, *Philebus*, 15c9.
- (22) *Ibid.* 16a7-b1. (23) *Ibid.* 16c9-10.
- (24) *Ibid.* 17a3-5.このような方法 (tropos), 工夫 (mēchanē) がピュタゴラス派の思想に起源するものであるという推定については、Gosling, *op. cit.* p. 165を参照。
- (25) *Ibid.* 21b7-9.
- (26) アリストテレスが、「われわれは情によって (kata ta pathē) は、立派なひとであるとも、つまらないひとであるとも言われぬ」(*EN*, 1105^b29-30)と語るとき、この「情によって」という表現に籠めた含蓄の一つは、「私は快い」という第一次的で直接的な覚知のレベルでは、いまだ倫理的な文脈が成立しないということであったと思われる。すなわち、総じて情は、情を覚知する何らかの認識(ロゴス)を要求する。しかし、アリストテレスが「性向とは、それによってわれわれが、これらの情に対して (kath' hās pros ta pathē) 良い身の持ち方をしたり、悪い身の持ち方をするものを言う。」(*Ibid.* 1105^b25-26)と語るとき、この「情に対して」という表現に籠めた含蓄の一つは、このレベルで直接性は性向として登場しており、認識は今や「情に対して」ある以上、ここでの認識が身のもち方の良し悪しを決定してしまうという論点であったと思う。従ってパトスのロゴスは二層を成しているものと理解されなければならない、目下のプラトンの議論は、第一次層の情に関する認識に触れている、と解されよう。なお、このパトスのロゴスの二層性については、次の論文に啓発された。宮内璋、「パトスとロゴス」『哲学雑誌』第101巻773号、1986.有斐閣, pp. 1-27.
- (27) Plato, *Philebus*, 21e2.
- (28) cf. Aristoteles, *De Anima*, III, 5, 430^a10-18.
- (29) Plato, *Philebus*, 22c6. (30) *Ibid.* 21b6.
- (31) *Ibid.* 22a1-2. ho bios meiktos (61b6)なる表現にも出会う。
- (32) *Ibid.* 21c6-7.
- (33) *Ibid.* 23c12-d1においてはeidosを23d7ではgenosを読む。
- (34) 以上の分類, *Ibid.* 23c9-d7. (35) *Ibid.* 25a6-b3.
- (36) *Ibid.* 25c10-11. (37) *Ibid.* 24a7-b2.
- (38) *Ibid.* 25e4.
- (39) *Ibid.* 25e7-8.健康とは、両者による正しい共同 (hē orthē koinōniā) である。
- (40) *Ibid.* 26a4.音楽とは、音の高低、運動の遅速を無限定な質料としつつ限定を附加する術である。
- (41) *Ibid.* 31c11. (42) *Ibid.* 26b1-3.
- (43) *Ibid.* 26e6. (44) *Ibid.* 26e7-8.
- (45) *Ibid.* 28d8-9. (46) *Ibid.* 30d10-e1.

- (47) 例えば, *Ibid.* 26b8-10, 28a3-4 など。28a3 については, テキストは, バーネットに従い toutō は双数主格と読み, hēdonē と lypē を承けると解する。
- (48) Plato, *Philebus*, 52c4-d1. (49) *Ibid.* 53a5-8.
- (50) *Ibid.* 53c1-2. (51) *Ibid.* 53c5.
- (52) 懐疑論という態度については, 『ピレボス』の解釈事例としてそう言われるにすぎない。cf. J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982, pp. 129-167, J. O. Urmson, 'Pleasure and Distress', *O. C. A. P.*, vol. II, 1984, 209-221.
- (53) 注(11)を参照。 (54) 注(18)を参照。
- (55) Aristoteles, *EN*, X, 2, 1172^b9-13
- (56) cf. G. E. Moore, *Principia Ethica*, ch. 1, J. S. Mill, *Utilitarianism* ch. IV.
- (57) 注(7)を参照。 (58) 注(8)を参照。
- (59) 注(17)を参照。
- (60) このような意味で読めると筆者に思われる箇所として, Plato, *Philebus*, 45d4-e1 参照。
- (61) Plato, *Philebus*, 45e3. (62) *Ibid.* 47b3-4.
- (63) *Ibid.* 32a8-b4. なお, 本文中, ousiā の訳語として「本然のあり方」を試みたのは, Gosling の訳, 'their own proper way of being' を参照したもの。cf. Gosling, *op. cit.* p. 25.
- (64) *Ibid.* 34a10-11. (65) *Ibid.* 32b9-c2.
- (66) *Ibid.* 36b4-6. (67) *Ibid.* 36b11-13.
- (68) *Ibid.* 41e5-6.
- (69) Plato, *Protagoras*, 357a5-b2. 元より, 合理主義的な快楽計算への信が, 懐疑論的な態度が窺われる本対話篇に, 無節操に持ち込まれることの危険は大きい。少なくとも算術的な計量でない, 対話論法的遣り方 (to dialektikōs) としての計量の存在についてだけは注意を向けておく必要があろう。cf. Plato, *Politicus*, 284d1-2.
- (70) Plato, *Philebus*, 34d10-e1. (71) *Ibid.* 35a2.
- (72) *Ibid.* 35a3-4. うるさい議論をする向きには, 欲求の初体験は想起を介入させることになる, と断っておく。cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, p. 217.
- (73) *Ibid.* 37a9. (74) *Ibid.* 38b12-13.
- (75) *Ibid.* 38e1-4.
- (76) *Ibid.* 38e12-39a3. なお, 「書記」は 39a6 で grammateus, 39b6 で grammatistēs である。
- (77) *Ibid.* 39a3-6. (78) *Ibid.* 39b6-c1.
- (79) *Ibid.* 39c4-5. (80) *Ibid.* 40c1-2.
- (81) *Ibid.* 40c4-6. (82) *Ibid.* 41d1-2.
- (83) *Ibid.* 42b3. (84) *Ibid.* 42b3-4.
- (85) *Ibid.* 41b4-5.
- (86) *Ibid.* 44a9-10. プラトンはこの言明をソクラテスに配置している。
- (87) *Ibid.* 44c1. (88) *Ibid.* 47d8-9.
- (89) *Ibid.* 50b1-4. (90) *Ibid.* 48a5-6.
- (91) *Ibid.* 48b8-12. (92) *Ibid.* 47e1-2.

- (93) 快樂非實在論者は、およそ快樂に対して一種の氣むずかしさのゆえに(tini dyschereiāi) (*Ibid.* 44c6)快樂そのものをトータルに拒否する。プラトンが誰を念頭に置いたかについて諸説あるが、Guthrieはスペウシッポスと推測している。Guthrie, *op. cit.* p. 222. cf. M. Schofield, 'Who were the dyschereis in Plato, *Philebus* 44aff?', *Museum Helveticum*, 1971, 2-20.
- (94) 注(86)を参照。
- (95) Plato, *Philebus*, 51b3-7.ただし、b6をBadhamに従いkatharās lypōnを削除したテキストに従う。
- (96) *Ibid.* 51b9-c6. (97) *Ibid.* 51c6-8.
- (98) *Ibid.* 52b4. (99) 注(51)を参照。
- (100) Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. III, p. 75.
- (101) Plato, *Philebus*, 53d3-4. (102) *Ibid.* 53d6-7.
- (103) *Ibid.* 53e5-7. (104) *Ibid.* 54c1-3.
- (105) 注(97)を参照。 (106) Plato, *Philebus*, 20d1-2.
- (107) *Ibid.* 60c3-4. (108) 注(31)を参照。
- (109) Plato, *Philebus*, 55d1-3. (110) *Ibid.* 55d10-11.
- (111) *Ibid.* 55e1-2.
- (112) *Ibid.* 56d5-6.元より計量術にも通俗的哲学的の区別があるとすべきであろう。哲学的という把握は、対話論法的能力(hē tou dialegesthai dynamis) (*Ibid.* 57e6-7)にかかわるからである。なお注(69)を参照。
- (113) *Ibid.* 58a2-5.
- (114) *Ibid.* 58a7-b3.プロタルコスに弁論術を語らせるプラトンの意図は、偽なる快樂という思考を錬磨することにあつたと思う。
- (115) Plato, *Gorgias*, 462c3-7. (116) *Ibid.* 500d3-10.
- (117) *Ibid.* 62a2-9.恐らくプラトンの用語法としては、このような文脈で「十分」(hikanon)という言葉が使われるのは印象的であり、加えて本文で触れた通り、生成にも、薬、道具、材料(hylē)の必要に言及するなど、われわれの生の実態を離れるのを回避しようとする姿勢が窺えると思う。
- (118) *Ibid.* 62b5-7. (119) *Ibid.* 63c1-3.
- (120) *Ibid.* 63d5-e1. (121) *Ibid.* 63e1-3.
- (122) *Ibid.* 63e3-7.
- (123) *Ibid.* 64d3-5. 64c6でaition, 64d4ではtēn aitiān.
- (124) *Ibid.* 64d9. (125) *Ibid.* 63b2-64a8.
- (126) nous説については、A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*³, London, 1929, p. 433, Gosling, *op. cit.* pp. 134-135.実現可能説についてはGuthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, p. 208.以下本文にて示す議論は、すべて如上の頁内であることを断っておく。
- (127) Plato, *Definitiones*, 413c6-7. (128) Plato, *Philebus*, 65a1-5.
- (129) *Ibid.* 35d9.

LES CONNAISSANCES ET LES PASSIONS, RECONSIDÉRÉES

—Selon les discussions dans le *Philèbe* de Platon—

Ikuo FUJISAWA

RÉSUMÉ

Dans le *Philèbe*, Platon nous a montré qu'il n'y a qu'une seule vie d'un mélange, ou vie mixte du plaisir et de la sagesse, si nous voulons que notre vie soit, en quelque mesure, une vie. Tout en nous obéissant à sa compréhension de l'homme, nous nous trouvons nous-mêmes exposés aux passions et aux affections très diverses.

Surtout pourtant les plaisirs et les douleurs, ce sont des affections principales qui se font une paire élémentaire à côté de celle du bien et du mal, quand nous cherchons à juger en quelles circonstances sont-elles ces passions diverses-là relatives aux connaissances.

Mais comme Platon s'est rendu compte qu'au sujet du plaisir, il n'est que genèse perpétuelle et que le plaisir n'a aucune existence il n'a pas pu s'empêcher d'y s'opposer à Aristote qui a regardé du plaisir comme activité (*energeia*). Quoiqu'il se ferme à la possibilité que nous marquions cette vie mixte d'un être bien du plaisir lui-même, il me semble qu'une forme particulière de vie que Platon saisit sous trois, beauté, commensurabilité et vérité n'est pas tellement différente de la vie que nous partageons avec Aristote.