

“If Descartes Saw a Photograph...” :

Half-Cartesian Meditations on an Indelible & Incomplete Idea

Kyoo Lee

Note: Below is my manuscript on the (post-)Cartesian aesthetics of blindness, the main body of which, without footnotes, has been translated into Japanese by Prof. Keijiro Suga of Meijin University, widely-known in Japan for his translations of and writings on Continental Philosophy and Theoretical Humanities. This article is a solicited contribution to the book that celebrates Susan Sontag's writings on photography, which Profs. Suga and Kojin Kondo (the leading Japanese scholar and translator of Walter Benjamin) edited in 2004. The contributors include Andrei Codrescu, Trinh Minh-ha and Susan Sontag.

Bibliographical Information: [CP/AL] 'If Descartes Saw a Photograph....' Kojin Kondo and Keijiro Suga et al (eds). *Shashin to no taiwa (How to Talk to Photography)*. Tokyo: Kokusho Kankokai. 2004; Translated by Keijiro Suga. 「Moshi Descartes ga shasin wo mitanara」 pp.167-84.

Japanese version attached at the end of the article.



Paul Strand, *Blind Woman*, 1916¹

1. Why Descartes, Today?

I have a very good reason for offering this text to you, and I am confident that you will have an equally good reason for giving it your protection once you understand the principle behind my undertaking; so much so, that my best of commending it to you will be to tell you briefly of the goal which I shall be aiming at in [...] (7: 1/3)

This piece. I have been thinking of and around the title, since it was given² to me like a photograph that arrives in the mailbox, like a snapshot that takes one by surprise. So insecure, I began to ask around, trying to find out whether anyone had ever heard of such

¹<http://www.getty.edu/art/collections/objects/o141970.html>

²I thank Keijiro Suga for this gift of vision.

a thing or even entertained such an idea. In the process of thinking with others³ including my alter ego all intrigued or confused, about this, which one bored philosopher clarified helpfully as an anachronistic non-issue, I became certain of at least one thing: “if Descartes saw a photography,” he would look at it *again* closely. What is it? What is trying to do to me? He would start thinking and talking about it, “it” inside out, trying to find out where it comes from and what it does to his mental health. He might even come up with a fanciful treatise on the “world” of photography. What relevance does “light-writing” bear on Descartes the thinker of the “natural light” of reason? But given that photographic images are “external,” would Descartes the thinker of interiority be interested in those things at all? My small attempt today to (re-)construct a small Cartesian discourse on photography is an elucidatory specification of a small idea I have that seems, however, worth unpacking: Descartes as a photographer of the mind.

But, wait a minute, can the mind be photographed?

Or, is it the mind that one photographs?

Or God, in fact?

Today, I find myself consistently fascinated by the photographic—as opposed to painterly—dimension of Cartesianism taken as a phenomenon of philosophical modernity. I am riveted by the Cartesian rhetoric of realism, whether scientific or mundane, and the impulse towards the mechanisation of perception, thematised and legitimatised through the engineering discourse such as *The World*, the *Treatise on Man* and the *Optics*. The early Cartesian eye, in the *Optics* for instance, as “a transfer station” (Appelbaum 1995: 10) turns the eye socket into the windowpane or the viewfinder. That is, “natural light is seen in the action of—or more neutrally as a movement in—a camera obscura” (Vasseleu 1998: 4, my insertion). It allegorises “the eye of a newly dead person”⁴ as the lens of the camera, “the hole of a specially made shutter” (6: 115/166) through which light passes. It is the Cartesian eyeball pure and simple, and by extension God’s retina, his CCTV, that scans every detail and follows every move without/before judging: a heavenly panopticon without/installed for hermeneutic authority. But who takes/keeps photos? You may ask. But, why, that is a different set of questions asking: where the viewfinder is; what it selects/discovers; to whom vision belongs; who objectifies, etc. Such a preoccupation with the knowing—the good from the evil—subjectivity of God and by extension man⁵, Augustinian rather than Cartesian (cf. Hartle 1986), and late Cartesian rather than early Cartesian, arises only after the question of *what* God is has been processed. And Descartes’ definition and understanding of the nature of God is quite consistently

³I owe many thanks to Nancy Bauer, Ros Diprose, Jonathan Dronsfield, Deb Tollefsen and Kyle Whyte, who helped me think through some of the issues explored here; special thanks to Brendan Prendeville, from whose expertise in visual arts I benefited greatly, and to Mary Beth Mader, a willing hostage to my reveries.

⁴“(or failing that, the eye of an ox or some other large animal)” in his letter to Mersenne in 1637 (1:378), Descartes tells him that the diagram (fig. 3. 2) used in the *Optics* is drawn from the brain of a freshly slaughtered sheep, adding that the physiology of the visual system is “common to beasts and men.”

⁵‘According to Descartes, Christian moral teaching has not succeeded where the ancient pagan failed. Nowhere in the Discourse does he look to Christianity for guidance in the “conduct of life.” [...] Theology does not teach anyone how to go to heaven, nor does it claim to: it is very certain that “the way is not less open to the most ignorant than to the most learned.” And the examination of revealed truths [...] would require some extraordinary assistance from heaven. To examine revealed truths successfully, one would have to be “more than a man” (6: 8/114); ‘Descartes’ occupation belongs to “men purely as men (*homes purement homes*)”.’ (6: 3/112) (Hartle 1986: 152)

mechanical: “pure intelligence” (10:218/5),⁶ says an early fragment, and “a perfect machine, the idea of which is in the mind of some engineer” (7:14/10), says the synopsis of the *Meditations* too, curiously, reiterating the earlier reply to the 1st set of suspicions and objections raised regarding the author’s *de facto* atheism; the upshot of his defence argument is, the perfect watchmaker cannot be held responsible for an imperfect watch.⁷ Note also as a case in point of Descartes, the inaugural dreamer of a perfect machine: the article I of Part IV: The Earth, *The Principles of Philosophy* that concludes from the start, scandalously, that “the world [...] was created ready-made by God” (9B: 203/267).

Now more curiously, though, in Descartes’ text, the very machinic materialism, devoid of intentional subjectivity, comes to generate, through the narrative “assimilation of vision to touch” (Wolf-Devine 1993:86), an “incarnational” account of the “close interweaving of the body and soul.” It seems no accident that, of the five senses, touch, “the least deceptive and most certain” (11:5-6/82), receives the first and longest explanation from Descartes (9B: 318-9/281-2) with sight treated at the end (319/283). Why is touch important, even more important than sight, for Descartes the thinker of “clear and distinct ideas,” of reason and intellect? And what kind, sense, of touch is it that he is privileging? The raw “sense” of touch, “infantile/childish” and virginal (7: 438-9/296)⁸, unfiltered by the uncritical habit or calculating intellect, *is* still quite literally present in and even formative of Descartes’ sense of vision which we tend to think he intellectualises at the cost of ignoring the physical senses. The “9th and most worrying” point of concern in the 6th set of objections, based, as we will see, on a hasty reading of Descartes’ so-called ocularcentric abstractionism, raises just that issue: “Owing to refraction, a stick which is in fact straight appears bent in water. What corrects the error? The intellect? Not at all; it is the sense of touch” (6: 418/281-2). About this putative case against the primacy of vision, physical or metaphysical, Descartes has this to say:

As a result of touching it, we may judge that the stick is straight, and the kind of judgement involved may be the kind we have been too accustomed to make since childhood, and which is therefore referred as the “sense” of touch. But the sense alone does not suffice to correct the visual error: in addition we need to have some degree of reason which tells us that in this case we should believe the judgement *based on touch* rather than that elicited by vision. And since we did not have this power of reasoning in our infancy, it must be attributed not to the senses but to the intellect. Thus even *in the very example* my critics produce, it is the intellect alone which corrects the error of the senses. (6: 439/296, *my emphases*)

Celia Wolf-Devine (1993: 84-88) reads this passage as exemplifying how the *Meditations* and thereby Descartes’ later views on vision begin to erase decisively the sense of touch in favour of intellectual judgement. I cannot disagree. But the point I am and will be

⁶ “‘God separated the light from the darkness.’ This text in Genesis means that God separated the good angels from the bad angels. The text cannot be understood literally, since a privation cannot be separated from a positive state. God is a pure intelligence.”

⁷ “Thus if someone possess in his intellect the idea of a machine of a highly intricate design, it is perfectly fair to ask what is the cause of this idea.” (7:103/75); “Moreover I had already insisted in various places that I am dealing merely with the objective perfection or reality of an idea: and this, no less than the objective intricacy in the idea of a machine of very ingenious design, requires a cause which contains in reality whatever is contained merely objectively in the idea.” (7:135/97)

⁸ And Descartes himself seems to like to play with—(ab)use?—the child: “Suppose we pass a feather gently over the lips of a child who is falling asleep, and he feels himself be tickled. Do you think that the idea of tickling which he conceives resembles anything present in the feather?” (11: 6/82)

highlighting throughout the pages that follow, à la Descartes above, is that the Cartesian judgement, second-order reflective consciousness, *is* still based on touch. We shall look into the logical and theoretical background to this seemingly un-Cartesian idea by linking the invisible, originary tactility of Cartesian perception to photographic precision. Such a foundational intrusiveness of tactility is, I am arguing, intrinsic to and even generative of Descartes' theory of vision as a whole that suffers from "some serious unclarities and inner tensions" (Wolf-Devine 1993: 92). What, and why, ambiguities? Wolf-Devine locates the issue this way: "Unfortunately, his zeal to provide a unified cerebral image of the object led Descartes into unfounded and erroneous physiological speculations as well as on a more subtle level, leading him to see the eye as functioning like a camera" (65; 93) and "the senses as yielding simple snapshots" (94). I must agree; but "unfortunately"?

Those internal ambiguities are telling – something else than a mere misfortune.

Taking my cue from Wolf-Devine's thematic attention to the unfortunate unclarity in Descartes' theory of vision, I shall also address the question of "vision vs. blindness" in a broader discussion of the generic ambiguities of speculative modernity. Which of the two versions of the mind does Descartes end up favouring? The "imprint on the back of the eye/on the soul" (*Optics*)? Or the "homunculus, the little observer/judge" (*Meditations*)? Or does he prefer one to the other? Or did he have to? Or could he? Not quite: that will be my point. Although shifting his attention gradually from, for example, "seeing" to "judging" (differences between the two in perceptual level are clearer in the *Meditations*⁹ that seems—ambiguously, we will see—to privilege the reflective activism of *cogitare*, "judging," over the passivity of sensorial imprint, "seeing"), Descartes "apparently remained satisfied with his account of vision in *Optics*" (Wolf-Devine 1993: 5; 88). For, indeed, "he continues to refer his readers to it throughout his life without any indication that he envisioned any major revisions to it."¹⁰ The problem is "whether both the mechanical and the homunculus models are operative in all perception and whether homunculus model is eliminable in principle" (87). Unresolved is the irreducible materiality of idea and vice versa: the "dumb signs made in the brain" (Slezak 2003: 3-4, Cudworth and Glanvill cited) problem; the "dumb English speaker making out Chinese squiggles while locked up in a room full of Chinese dictionaries alone" (John Searle) problem. How does knowledge happen under such a condition? What and where is the point—or flow?—of transition from the brain's material contact with informational source to the ideational representation of it, whether in mental or linguistic format? The Early and also to a certain extent later Descartes' "mechanical" model of perception remains inspirational as much as perplexing. Following the "linguistic turn" of the 20th century post-Cartesian philosophy, J.W. Yolton (1984; 1996, cited in Slezak 2003), for instance, also following Searle, updates mechanical Cartesianism by translating the plug-and-let-it-all-happen causality of sensory processes as "semantic" or "significatory," which Peter Slezak, following Descartes "a precursor of modern cognitive science" (2003:

⁹ "In spite of his claim that he is only reiterating what he says in the *Optics*, the picture presented here is in some respects very different from the one provided in the *Optics*. For one thing, the role of judgement here is clearly larger than it is in the earlier works. Even perceiving the stick as external ("located outside me") is said to involve judgement. [...] It is, after all, through the sceptical doubts of *Meditations* that the externality of the things we perceive is thrown into question. *All* perception of distance, size and shape is now said to involve "rational calculation," which is not true in the *Optics* [...]" (Wolf-Devine 1993: 85)

¹⁰ The following references are cited: (6:331); (7:435); (9-2:310); (11:153, 156); (11: 337-8); (11-2:15).

11), sees as a nostalgically compromised misrepresentation of the author of the *Optics* who, I agree, is more of a code breaker than an interpreter. Yes, in the *Optics*, we will see,

the images, so to speak, see themselves. It is in this sense that we are to understand Descartes' argument against resemblance: Visual representations are not to be conceived on the model of our external pictures which resemble their referent, since this would require that they be seen by someone. Instead, it is sufficient if the images encode the relevant information about the physical objects. My suggestion is that it is such a notion of encoding [...] best captures Descartes's concept of the sign relation. (Slezak 2003: 7, *emphases added*); "Cognitive science is where philosophy goes when it dies." (2003: 11, Jerry Fodor cited)¹¹

Likewise, even in the *Meditation IV* (6: 86-7/59-60) the "common sense (*sensus communis, le sens commun*)" is conceived in flat terms: it is, as both Yolton and Slezak note (Slezak 200: 4-8), that which is appointed by the natural reason to "send a signal"¹² to the innermost parts of the brain, to the effect of producing a certain localised surface sensation such as a pain in the foot, to the nominal "owner" of which, *res cogitans*, the origin of sensation is invisible. Now, it is the mechanism of photography that illustrates such independence of sensation: if "images are significant *surfaces*" (Flusser 2000: 8, *emphasis added*), photographic images are the significant surfaces that "see themselves" instead of, on behalf of, and for the sake of, the photographic viewer attracted to and misguided by the illusion of depth, literally therefore inferior to and metaphorically blinder than the camera. The camera is a machine "because it appears to simulate the eye and in the process reaches back to a theory of optics. A 'seeing machine'? (23)," is it not?

Apparatuses were invented to simulate specific thought processes. [...] All apparatuses (not just computers) are calculating machines and in this sense "artificial intelligences," the camera included. [...] In all apparatuses (including the camera) thinking in numbers overrides linear, historical thinking. This tendency to subordinate thinking in letters to thinking in numbers has been the norm in scientific discourse since Descartes; it has been a question of bringing thought into line with "extended matter" constructed out of punctuated elements. [...] Since Descartes at least [...] scientific discourse has tended towards the re-encoding of thought into numbers, but only since the camera has this tendency become materially possible. (Flusser 2000: 31)

Here, the non-mimetic encoding of Cartesian perception finds a photographic expression: photomaterialism is an ironic perfection of idealism; a modernist photograph, for instance. The ambiguity of speculative modernity is in the double knot of materialism and idealism.

Descartes begins his philosophical journey as a materialist focusing on the typography of perception (*Optics*, 1637); undergoes a theatrico-speculative mentalist phase (*Meditations*, 1641), while searching for the topography of the thinking I; and returns to materialism, a certain "natural" (11: 326/327) psycho-somatism (*The Passions of the Soul*, 1649) that seeks to locate an isomorphic, instantaneous link between a passion in the soul and an action in the body, i.e., the pineal gland, which he failed to discover even after "looking thoroughly" into a dead woman's body (3: 49). While travelling, the modern mind experiences various forms of its automatism, or performative tautology: the mind unfolds with an a-positional auto-inscription, "a brain-watching"; indulges in a positional auto-play, "a mind game"; and discovers its dispositional auto-

¹¹I would like to acknowledge Mary Beth Mader's timely bibliographic intervention here.

¹²This is their, curiously unwitting, contemporary translation of the French original *faire sentir*.

mobility that shows itself in shifty sentiments such as hatred and generosity. In the *Optics*, something is photographing; in the *Meditations*, I am photographed; in *The Passions*, something photographed is in me. What is/remains to be seen? The photogenetic/graphic survival of the mind. Neither exactly an inert imprint nor merely a static homunculus, the Cartesian man moves somewhere in between: he is a cameraman. He is undead. He is a spectre. He is “someone lying in wait” (Flusser 2003: 33). My task today: find out how the photographically revitalised order of Cartesianism can offer us a tool for destabilising the very order of “Cartesianism.” Let me go on toying with this half-idea; would you?



Josef Sudek, *Shell and Eyeball Arrangement*, 1956¹³

2. Descartes Today: The Materialist

Descartes today would rely on a photography analogy instead of painting (7: 19-20/13) as the vehicle of his thoughts, when thematising “objective reality” (7: 40-3/27-9), the source of ideas that lies outside the perceptual subject. Today’s Descartes is a materialist. That is my opening hypothesis, another opening in the legacy of Cartesianism.

The idea, of a heat or a stone for example, Descartes argues, must have been “put there” in my head “by some cause which *contains* at least as much reality as I conceive to be in the heat or in the stone” (4:41/28, *emphasis added*). Objective reality thus enfolded¹⁴, with varying degrees of clarity and distinctness, causes images to unfold in the mind with the corresponding degree of clarity and distinctness; the painter draws and draws on what she has already seen even when she, like Hieronymus Bosch or Salvador Dali, fabricates something radically weird that does not seem to exist in this world at all. Installed as such, “the Other is metaphysical” (Levinas 1969: 87); “the *cogito* in Descartes rests on the other who is God and who has *put* the idea of infinity in the soul, who had taught it, and has not, like the Platonic master, simply aroused the reminiscence of former visions” (86, *emphasis added*). “The knowing whose essence is critique,” as Emmanuel Levinas says, “cannot be reduced to objective cognition; it” comes from the Other and “leads to the Other” (85). What is the modality of that originally foreign link? The *Meditations* says “innateness,” the divine given-ness of natural reason (4:51/35); the

¹³ http://www.andrewsmithgallery.com/exhibitions/josefsudek/js5_1097.html

¹⁴ “[...] (T)he formal reality of the idea is like the reality of canvas and paint. The objective reality is like the organisation of the paint so that it represents a house, or a tree, or whatever. Assume for the moment [...] that all Cartesian ideas could be represented on canvas using paint. In this comparison, assume that just as all one’s ideas are in the same mind, all images are painted on one kind of canvas, using the same oils. They would then all have the same formal reality, since they are all made of the same stuff. But depending on whether the image is of a house or a tree, the paint is organised differently on the canvas. These different patterns are like the differing objective realities of ideas.” (Hatfield 2003: 159)

existence of God is inferred from the idea of perfection touched by—containing—the essence of God; this is an idealist deduction that deliberately disqualifies sensorial data as proof. Just one step further down the road then: *how* do we “receive” (4: 51/35) such a gift, “this idea from God”? How, in other words, does the installation of knowledge take place? By inscription: the answer the earlier and later Descartes provide in the *Optics* and *Passions of the Soul*, is that object reality “stamps” its image on the back of the brain; this shows the materialist direction, or origin, of Cartesian scientism, which seems oddly more contemporary, even hip, despite its even more archaic Aristotelian orientation.

If the modernity of painting is wedded to Cartesianism, so is that of photography, even more firmly. That is another way of framing my hypothesis that Descartes today would prefer the photographic model of seeing as an analogy of “clear and distinct” ideas. What is Cartesian about a photographic image is not exactly its evidentiary—use and exchange—value, worthless in itself once the image is treated as an external object of inspection. What is Cartesian is its innate impulse, its “ontological” desire,” as Roland Barthes puts it, whose Cartesian drive (Shawcross 1997: 38) leads him to declare:

I wanted to learn at all costs what Photography was “in itself,” by what essential feature it was to be distinguished from the community of images. Such a desire really meant that beyond the evidence provided by technology and usage, and despite its tremendous contemporary expansion, I wasn’t sure that Photography existed, that it had a “genius” of its own. (2000: 3)

What remains constant and persistent in both the idealism of painting and the materialism of photography is the ontologised rhetoric of the “real, objective, genuine,” rhetoric taken as a narrative orientation of the mind. It is the mind’s urge to relate justice to truth through its attention to the justifiability of truth, “what remains (to be true), whatever the case.” Painting sees; photography shows – including what painting does not and cannot see. The complacency of self-portrait (immortalised beauty) and the cruelty of an ID photo taken hurriedly (immortalised ugliness) are a case in point. Common to both is the rhetorical intent or power of the images to turn the true evident; the justificatory value of photography is, however, higher than that of painting, by virtue of its claimed access not only to evidence but to self-evidence of Being, which explains the coincidental relation between the decline of realist painting and the rise of photographic reproduction of the real. The feat of materialist culture in the late 1900s onwards entails the defeat of the idealist spirit, at least on that level of hermeneutic persuasiveness. The point is: the modernist grammar of photography, still in this age of “postmodernity” that survives on manipulative appropriation,¹⁵ is considered and accepted as a more reliable, although still imperfect or no longer perfect, form of *containing* and processing the real that is

¹⁵ Estelle Jussim’s remark on the self-reflexive camera as ‘the postmodern condition of the photograph’ is worth noting here: ‘Photographers who have abandoned the photographic modernists’ insistence on “straight photography” (the unmanipulated print), combining words with pictures, painting on prints, or fabricating situations and objects to be photographed, are not necessarily postmodernists. To certify as a postmodernist, a photographer must also challenge the photograph as a reliable, or even rational, system of representation, and deny its aesthetic intent.’ (Jussim 1989: 12)

otherwise fugitive.¹⁶ In the photographically captured or mediated world where the rhetoric of the real is heightened one step above, the alterity of “the real world out there” ceases to be the secrets of the evil genius that absolute reason must totally summarily demystify through a complete objectification of them. Rather, the radical alterity of the real turns into the externally infinitised measure of truth by which alienated reason gauges its distance, or difference, from what is demonstratively true. What does a photograph do, do better than a painting? It claims a tighter coextensivity between Being and a being it claims to disclose. It is an externalised intensification of the ontological desire of “I see.” Photography does not then destroy or disqualify the inner vision of the *cogito* but completes it; prosthetically, correctively and retrospectively as a mnemonic device that “captures the (otherwise invisible) moment.” It “supplements pure” (Jacques Derrida) vision by inscription. A photographic click: it is an allegory of the blink of an eye. My thinking aspires to reach the level of clarity and distinctness the photographic rhetoric of perfect representation seeks to achieve; and my very aspiration replaces the ideal observer in me with the photographic meister, the pure form of “there is” and “there is what used to be there.” I the photographer must die perfectly; the perfect machine, the eye of impersonal God, stands in for me. The spectrally materialised I thinks nevertheless, and thinks photographically. Jacques Lacan calls it the “gaze” of the *cogito*: “the gaze is the instrument through which light is embodied and through which I am photo-graphed” (Lacan 1977: 106). “*Je suis = Je suis photo-graphie.*” In the painterly field of cogitation, I am the (hidden) gaze; in the photographic field, I am the gaze outside, of the lens.

Let me turn the clock back, more slowly and tightly. Perspectival painting is modern, for it exemplifies mental representationalism, the “picture in the mind” model employed in the *Meditations* (e.g., 7: 20/18), which turns the thinking I into an ideal observer, situated at the immovable zero point that anchors the act of observation. Yet curiously, the modernity of photography that externalises such “an inner world” by turning it inside out has already been prefigured by mechanical materialism in the *Optics*, the work of an amateur scientist inspired by prosthetic optical inventions such as “those wonderful telescopes” (6: 81/152). More invitingly, the text itself, in the absence of an alternative medium, relies on figural devices such as a ball and a blind man’s stick for the “facilitation” (83/152)¹⁷ of the reader’s understanding of “the action of light” or rather its “movements” (88/155), viz., refraction and transmission, perceptual beings’ access to which is therefore, so goes the argument, tactile first and foremost rather than “visual.” Internal vision already is a translation—transmission/transcription—of tactile codes:

No doubt you have had the experience of walking at night over rough ground without a light, and finding it necessary to use a stick in order to guide yourself. You may have then have been able to notice that by means of this stick you could feel the various objects situated around you, and that you could even tell whether they were trees or

¹⁶The textual malleability of photographic images is a separate, although ultimately inseparable, issue, which also necessitates the discussion of socio-political problems such as photographic images as primarily cultural productions and mythologies, and the fundamental superficiality of Bourgeois sign economy.

¹⁷ “Descartes’ blind man provides a good vehicle by which to approach the neglected matter. His appearance, I have said, is unobtrusive. It threatens no great moment. The sheer weight of avoidance makes an indirect approach mandatory. Otherwise, a monumental resistance to self-examination rears its head, takes precedence, and the stop is secreted away. Besides, the blind man’s character—like the gravedigger’s in *Hamlet*—exemplifies the very experience sought for examination.” (Appelbaum 1995: ix)

stones or sands or water or grass or mud or any other such thing. It is true that this kind of sensation is somewhat confused and obscure in those who do not have long practice with it. But consider it in those born blind, who have made use of it all their lives: with them, you will find, it is *so perfect and so exact* that one might almost say that they see with their hands, or that their stick is the organ of some sixth sense given to them in place of sight. In order to draw a comparison from this, I would have you consider the light in bodies we call 'luminous' to be nothing other than a certain movement, or a very rapid and lively action, which passes to our eyes through the medium of the air and other transparent bodies, just as the movement or resistance of the bodies encountered by a blind man passes to his hand by means of his stick. In the first place this will prevent you from finding it strange that this light can extend its rays *instantaneously* from the sun to us. (6: 83-84/153, *emphases added*)

Light is light: the lightness of light "in bodies" is supernatural as much as it is intrusive. Instantaneously sensed, it is hardly locatable or measurable in any theoretical manner or vocabulary. It is that precise. The touch of light, the photo-graphic "textuality" (Vasseleu 1998) of "luminous perception," is neither mimetic nor hermeneutical but cryptogrammatological. It is antecedent and superior to the recognition of light, for "the contact with light, the act of opening one's eyes, this lighting up of bare sensation, are apparently outside any relationship, and do not take form like answers to question. Light illuminates and is naturally understood; it is comprehension itself" (Levinas 1978: 22). Like Levinas, Descartes is noting the super-visual power of those born blind who "see" red none the less, through "some sixth sense," as if through speed. The ant starts crawling¹⁸; click.

It is blindness envy, the flip side of Freudian fear, talking. It is as if a super-sensitive eyeball were attached to the fingertips that seem to see more and better! How do they do it? How do they see it? Here the sighted are reduced to mere voyeurs. Ironically, it turns out to be the blind who safeguard—bear witness to—the luminosity of "photological" (Derrida 1987: 27) reason, democratically¹⁹ installed as such:

You *have only to* consider that the differences a blind man notes between trees, rocks, water and similar things by means of his stick do not seem any less to him than the differences between red, yellow, green and all the other colours seem to us. And yet in all those bodies the differences are nothing other than the various ways of moving the stick or of resisting its movements. Hence you will *have reason to conclude* that there is no need to suppose that something material passes from objects to our eyes to make us see

¹⁸ Fear, like affection, is tactile: "the object pressing on us: when we touch something metal or something wood, the object presses in on us; this pressing-in results in a change, even if very slight, in body position, a change detected through the sense of balance. [...] If we try to attend to the sense of touch alone for a moment, putting aside what we experience of the object through the other senses, we sense only the body meeting with a resistance. The object presses my skin inward, and I discover the border between my body and the world. [...] The experience of boundaries [...] the exact area of sensation is experienced. When we take a step, the pressure of the shoe meets the ground in a particular place. Often, the experience of touch is the experience of location. If I am lying on a warm, sandy beach with my eyes closed, and an ant crawls up my arm, touch locates the exact position of the ant. In all cases, the sensation of touch gives us the sense of our body, not as an object but as a living being." (Sardello 1999: 40-1)

¹⁹ Descartes "wishes to present a mechanistic view appealing enough to topple tradition. The view must supplant the former elitist presuppositions with ones thoroughly democratic. Mechanism, in counterdistinction to consciousness, supports the impulse to democracy." (Appelbaum 1995: 22)

colours and light, or even that there is something in the objects which resembles the ideas or sensations that we have of them. (6:85/153, *emphases added*)

Reached or touched, the Cartesian mind remains photologically-oriented and receptive. This case does seem to exemplify the ocularcentrism, “white mythology,” of Western metaphysics, whether restaged in the manner of revisionary Platonic idealism, or reworked into “mechanised Aristotelianism” (Wolf-Devine 1993: 63) that disconnects and reconnects the soul-body link by binarising the very link. For Descartes, the *lumen naturale*, the master trope of perception (or ultimate hypothesis) that demands evidence, is the very and only reliable medium that enables sceptical doubts, namely, questioning; “I have no criterion for me expect from the natural light” (2: 59/78). As Derrida points out (1982: 266-7), in his debate with Michel Foucault on the extent to which Cartesian rationality exercises its political violence, what is never and cannot be put in question in the Cartesian scene of systematic doubts is that perceptual level, act, of differentiation in which even the mad, not to mention the blind, do and must participate. Now then, what seems more interesting is that the Cartesian thinker, the holder of clear and distinct modern vision, who now “has reason to conclude” as Descartes did, through whom the natural light repeatedly *reappears*, personifies that obscure intersection—blind, fumbling, boundary negotiation—between idealism and materialism; to the very ambivalence of speculative modernity’s point of origin, does the *res cogitans* remain blind and bound. In this age of technological innovation and hyper-engineered capitalism that constantly converts traditionally transfixed “soul” knowledge into mobile units of stored information, the externalised, manipulated and prosthetically processed/accessed records of real time, namely, the memories/memoirs of the blind, replace the internal gaze of the Archimedean knower, both of which, I have been trying to show, have the Cartesian origin.



<http://www.svcn.com/archives/saratoganews/09.30.98/CoverStory.html>

<http://www.svcn.com/archives/saratoganews/09.30.98/CoverStory.html>

3. Descartes So Far: Blind

Blindness envy, I said. For the epistemological drive of Cartesian modernity harbours an ambiguity, the obstinately contagious kind: if the fear of blindness is for losing reliable evidence, falling into the “dark age” all over again, the desire for it comes from a need to secure more reliable evidence, to start all over again. Unclear? Is not the *Optics* written from the viewpoint of a blind man with a stick “wandering onto a stage (cf. Appelbaum 1995; viii)”? Accidental? Precisely! It is the accident pure and simple: the *Meditations*, a temporary suspension of the sense of the world, begins with a remembered panic.

To recall, the text opens with a deliberate self-deprivation of the senses, notably the physical vision, by the once-eclipsed subject. From the start, the author starts to act “as if” (7:19/13) he did not receive any visual information; more precisely, he aborts it as soon as it arrives, as if wishing to protect something (else) from the onrush of such empirical data. He “stops” (Appelbaum 1995). Wilfully, he “turns a blind eye” to what he sees, or more precisely, seems to see; again at the start of the *Meditation* III,

I will now shut my eyes, stop my ears and withdraw all my senses. I will eliminate from my thoughts all images of bodily things, or rather, since this is hardly, I will regard all such images as vacuous, false and worthless. I will converse with myself and scrutinise myself more deeply, and in this way I will attempt to achieve, little by little, a more intimate knowledge of myself. I am a thing that thinks. (7:34/24)

Beware, here: the dissociation of thinking from seeing does not necessarily amount to the separation of the mental from the physical. The metaphoricisation of vision, paralleling the withdrawal of the senses, does not necessarily lead to the virtualisation of ego's sensorial encounter with being, either. Good old “Cartesian dualists,” against whom I am arguing, tend to jump too quickly here, more quickly than the older man in question. For “the fact remains,” with Descartes we see again, “that at the moment I think, I think something, and that any other truth, in the name of which I might wish to discount this one, must, if it is to be called a truth for me, square with the ‘true’ thought of which I have experience” (Merleau-Ponty 1962: 398). The “tacit” or tactile quality of Cartesian cogitation, “the pure *feeling* of the self” (*emphasis added*), “the presence of oneself to oneself” (402-404)—as Maurice Merleau-Ponty says, “wanting to finish (t)his work (*Phenomenology of Perception*), [...] struggling blindly on” (369)—is such that “certain ideas are presented to me as irresistibly self-evident *de facto*,” although “this fact is never valid *de jure*” (396). That is, *cogito, sum*: it may not have to be but is the case. For, “a feeling, considered in itself, is always true *once* it is felt” (378, *emphasis added*); “I touch myself *only* by escaping from myself” (408, *emphasis added*). This is a moment, of pure contamination, of pure empiricism in pure rationalism. The blind know it more clearly. This inscriptive tautology of what Derrida calls “auto-affection,” this voice that keeps silent, “this silent *cogito* was the one Descartes sought when writing his *Meditations*” (402); “behind the spoken *cogito*, [...] converted into discourse and into essential truth, there lies a tacit *cogito*, myself experienced by myself” (403). I am with him; or them; or it – that which *survives* the extremely disabling conditions, unuttered, compressed memories. That is what the philosophical vision of Descartes discovers and recovers via “contact with truth,” at the end of his quest for “evidence, the experience of truth” (395):

I may well close my eyes, and stop up my ears, I shall nevertheless not cease to see, if it is only the blackness before my eyes, or to hear, if only silence, and in the same way I can “bracket” my opinions or the beliefs I have acquired, but, whatever I think or decide, it is always against the background of what I have previously believed or done. *Habemus ideam veram*, we possess a truth, but this experience of truth would be absolute knowledge only if we could thematise every motive, that is, if we ceased to be in a situation.

Watch out! A situation: such a topo-graphic sense of touch “here is,” on which the blind rely prosthetically for the mobilisation of their intellect, is generative of Cartesian reflection, a dialectical exercise in seeing and not-seeing conducted in, as Merleau-Ponty

reminds us, an embodied situation. Levinas offers a similar remark on the “localised consciousness of the *cogito*” (not a hyper-rational meta-consciousness) which reminds me of Descartes’ envy of the blind’s “so exact and perfect,” near-photographic perception:

Thought, which idealism has accustomed us to locate outside of space is [...] here. The body excluded by the Cartesian doubt is the body object. The *cogito* does not lead to the impersonal position: “there is thought,” but to the first person in the present: “I am something that thinks.” The word thing is here admirably exact. For the most profound teaching of the Cartesian *cogito* consists in discovering thought as a substance, that is, as something posited. Thought as a point of departure. There is not only a consciousness of localisation, but a localisation of consciousness, which is not in turn reabsorbed into consciousness, into knowing. There is here something that stands out against knowing, that is a condition for knowing. The knowing of knowing is also here: it somehow emerges from a material density, a protuberance, from a head. Thought, instantaneously spreads into the world, retains the possibility of collecting itself into the here, from which it never detached itself. (Levinas 1978: 68)

“A material density” of knowing testifies to the *de facto* universality of modern reflexive reason that, à la Levinas, I would qualify minimally as the pure vigilance of an insomniac: even the blind, the mute and the deaf, observes Descartes, possess the auto-dialogic soul, naturally given to and as reason that *there is*. But is that all? No, a more poignant point is: *especially* they do; Zatoichi, the blind swordsman! For “the tacit *cogito* [...] is anterior to any philosophy, and knows itself only in those extreme situations in which it is under threat” (404), in which it experiences—feels—the pure accident that is time, of things time gives. Then the sighted is blinder than the blind to the field of visual experience, of which we all find ourselves as part. How clouded is the vision of the sighted, those who, for example, “watch” TV to the exclusion of the dust on the screen? What is it the sighted see when they see? Do they see at all? The allegory of blindness, described earlier as the memories/memoirs of the blind, runs deeper than what the common sense accepts.

Take Susan Schuler, teacher of English composition, born blind:

Reading is my photography. When I read, I feel the way I imagine people feel when they look at pictures. I become transported to wherever it is that I’m reading about. Reading is my bridge between me and everywhere.

When I read, I hear it and I see it in Braille. When I read a book, like *Paradise Lost*, for instance, I can see the way the dots look in my head. It’s tactile image, but it’s there. I use the word see because it’s so common. Now I also have a reading machine which runs like a scanner. It provides everything in auditory feedback. I find I remember text auditorily in chunks, and I can reconstruct a whole block at a time, whereas the documents I experience in Braille I remember more linearly, sentence by sentence. [...]

I get a real warm pleasure when I recall books I have read, like seeing somebody that I love after I haven’t seen her or him for a few years. I get a sense of belonging when I can do that. It’s a nice reminder that there really was a past, and that there is a sense of the future. It’s a wonderful, grounding experience to have a record, a documentation that lives have existed before our own. I’ve always thought that writing and music have the power to say, “Yes, this confirms it—so-and-so was here before.” I need that connection. I think it would be frightening to live only in the present. (1995: 14-7)

Schulter's story reveals some truths about human perception, the photographic nature of it, already explored in Descartes' meditations on vision. Two, I am singling out. First, seeing is reading. Photography, "light-writing," is read rather than seen. The reason for preferring the word *read* is twofold: it brings to light, à la Benjamin and de Man²⁰ the speculative materialists, the mechanical aspects of seeing as surface scanning rather than hermeneutic processing, which corresponds to "luminous" perception (e.g., 6:84/153)²¹ swept clean, at least techno-ideally²², of selected representations or significations already embedded, however, in "a horizon of significance" (Merleau-Ponty 1962: 370, 390); the other sense of reading, more ordinary, applies to agential, interpretative or signifying processes, or the historico-cultural production and consumption of signs, the arbitrariness of which Descartes, too, à la *les postmoderns*, seems aware when he notes,

[...] Our mind can be stimulated by many things other than images – by signs and words, for example, which in no way resemble the things they signify. And if, in order to depart as little as possible from accepted views, we prefer to maintain that the objects which we perceive by our senses really send images of themselves to the inside our brain, we must at least observe that in no case does an image have to resemble the object it represents in all respects [...]. Indeed the perfection of an image often depends on its not resembling its object as much as it might. You can see this in the case of engravings: consisting simply of a little ink placed here and there on a piece of paper, they represent to us forest, towns, people and even battles and storms. [...] Even this resemblance is very imperfect, since engravings represent to us bodies of varying relief and depth on a surface which is entirely flat. (6: 112-3/165)

Misperception is caused by misreading or overreading. That is the act, schooled habit, of the mind, as illustrated by Descartes' passing optical—photographic—shot at the "men crossing the square" which, upon reflection he realises or truly "re-sees," is nothing other than "hats and coats (on the move) which could conceal automaton" (7: 32/21, my insertion); "I *judge* that they are men. And so something which I thought I was seeing with my eyes is in fact grasped solely by the faculty of judgement which is in my mind"; "It is obvious too that we judge shape by the knowledge or opinion that we have of the position of the various parts of an object, and not by the resemblance of the pictures in our eyes" (6: 140/172). That is how and why sense perception

²⁰ Perception is Reading.
Only that appearing in the surface is readable...
Surface that is configuration – absolute continuity.
– Walter Benjamin, 'On Perception Itself', 1917

Literature involves voiding, rather than the affirmation, of aesthetic categories. [...] We now have to recognize the necessity of non-perceptual, linguistic moment in painting and music, and learn to *read* pictures than to *imagine* meaning.
– Paul de Man, 'Resistance to Theory', 1981

²¹ "I would have you consider the light in bodies we call "luminous" to be nothing other than a certain movement, or very rapid and lively action, which passes to our eyes through the medium of the air and other transparent bodies, just as the movement or resistance of the bodies encountered by a blind man passes to his hand by means of his stick. In the first place this will prevent you from finding it strange that this light can extend its rays instantaneously from the Sun to us."

²² The 7th discourse of the *Optics*, "On the Means of Perfecting Vision," conclusively stresses the need to "train the crystalline humour and the membrane which contains the pupil. [...] Those Indians who are said to be able to gaze fixedly at the sun, without their sight being obscured, must have doubtless beforehand, by often looking at very brilliant objects, trained their pupils little by little to contract more than ours" (6: 164-5). Worth noting is that "those Indians (*ces Indiens, Indi*)" refers specifically to the Indian Sages, "the Gymnosophists (*Les Gymnosophistes*)" (6: 493), whose ascetic wisdom comes partly from their athleticism.

sometimes deceives us. First, it is the soul which sees, not the eye; and it does not see directly, but only by means of the brain. That is why madmen and those who are asleep often see, or think they see, various objects which are nevertheless not before their eyes: namely, certain vapours disturb their brain and arrange those of its parts normally engaged in vision exactly as they would be if these objects were present. (6:141/172)

In order for Descartes to conduct a non-judgemental, almost literal²³, reflection on those things he has just seen or thinks he has seen, he must revisit the scene that is photographically “engraved,” retained and formed “on the back of his eye” (6: 115-28/ 166-7); recalling, an act of retrieving information, is equivalent to developing the negative.

This second-order reflection too, as a corrective event, is photographic. That is my second point: photographing as reading is phenomenological – in the following sense. ‘The act of photography is that of “phenomenological doubt,” to the extent that it attempts to approach phenomena from any number of viewpoints. [...] The structure of the act of photography is a quantum one: a doubt made up of points of hesitation and points of decision-making’ (Flusser 2000: 38-9). The zero-point of Cartesian reflection is not fixed in the mind of some homunculus figure fixed somewhere in the cogitative I. Itself mobile, it signifies the act of “leaping” to catch images. The Cartesian zero is not positional but vectorial, not spatial but temporal: “*Whenever* I doubt something, I am, I am that thing that doubts”; the photographic repeatability of this act, materially secured as such, secures *res cogitans*’ access to its self-image. I am photographed, therein I am.



Hannah Villiger, *Skulptural*, 1993/4 (C-Print, Polaroid)

4. Still Cartesian: Regressively Modern

Descartes the modern is the photo of a mischievous child who died too young, too soon.

We know too well Descartes the introverted, pathetic, dogmatic idealist whom we tend to bury, à la Heidegger, in the graveyard of modern subjectivism rooted in solipsism and dualism. “Whether we know it or not, whether we like it or not, we have been attending the funeral rites of modernism for many decades” (Jussim 1998: 3). But for whom exactly does the bell toll? At whom exactly do we point a finger? Can “a thing that

²³ It is after all the eye that “corrects cultural errors” happening in the eyes of the beholder: “It is just that over a series of long days and long nights the image of the biological-sexual-sensual-genital-nigger has imposed itself on you and you do not now how to get free of it. The *eye* is not merely a mirror, but a correcting mirror. The eye should make it possible for us to correct cultural errors. I do not say the *eyes*, I say the *eye*, and there is no mystery about what that eye refers to; not the crevice in the skull but to that very uniform light that wells out of the reds of Van Gogh [...]” (Fanon 1967: 202).

thinks," let's call it an "I," be detached and localised as such? I have always thought it remained obscure and indistinct, for "it still appears—and I cannot stop thinking this—that the corporeal things of which images are formed in my thought, and which the senses investigates, are known with much more distinctness than this puzzling "I" which cannot be pictured in the imagination" (7:29/30). The *cogitans* is a kind of "sticky" knot, a mobile "unit" that keeps drawing the very map on which it situates itself as it moves along (across the uncharted field of blindness) like a disorientated tourist: In one of the two—"I" and "God"—signature moments of the *Meditations*, Descartes writes:

But why do I think this, since I myself may perhaps be the author of these thoughts? *Now, then what (Nunquid ergo²⁴)?* Am I not, at least to some extent, something? *But*, I have just said that I have no senses and no body. *This is the sticking point (Hoereo tamen²⁵)*: what follows from this? Am I not so bound up with a body and with senses that I cannot exist without them? But I have convinced myself that there is absolutely nothing in the world, no sky, no earth, no minds, no bodies. Does it now follow that I too do not exist? No: if I convinced myself of something (or thought anything at all) then I certainly existed. [...] I must finally conclude that this proposition, *I am, I exist*, is necessarily true whenever it is put forward by me or conceived in my mind. (7:24-25/16-17, translation revised, *emphases added*)

Lastly, in the Sixth *Meditation*, [...] the mind is proved to be really distinct from the body, but is shown, notwithstanding, to be so closely joined to it that the mind and the body make up a kind of unit. (7:15/11, Synopsis)

So close: the problem here, the non-identity between the mind and the body poses, is that of not so much primacy as proximity; between the inside and the outside; between a "pure substance" (self-awareness) and a "pure extension" (bodily occupation). The relation between the two, the event of observation and the observed space located as the situation of observation, is what photographic time—halt, wait, gap, suspension—at once swallows and recuperates through a retroactive "development" of the material framed thereof. The author of the thoughts above, the photographic thinker who records each turn, or shot, *punctum*, of reflection (cf. "but, now, then, ?," etc.), does not exactly privileges the mind over the body; he only distinguishes one from the other, while trying to clarify and arrange the spatio-temporal relations between them geometrically and sequentially. What, upon reflection, becomes clear to the modern subject is then not the difference between the mind and the body per se, which is never consistently maintained in the *Meditations* or anywhere else, but the very border-line idea of the inside/outside, which photographic images temporally digitalise through the performative rhetoric of punctuality; the ensuing acts of measuring,²⁶ grid-locking, enable every move towards the individuation of thoughts. But what is it that escapes every thought, shot and image? Such is the ontological impulse of Cartesian reflection that remains, à la Derrida, "hauntological"; something immediately "sticks" to someone who thinks ... tries to think

²⁴To paraphrase: "since or if this is the case, in light of what has been said, then, what now?" "*Quidnun?*" furtively introduces a suggestion which must be considered absurd or unreasonable in the *face* of the very thing that has been just said (cf. *OLD* notes the self-referentially ironic usage of this word).

²⁵To paraphrase: "we have reached the sticky point of argumentation, for we can see that, having followed the line of argument, these two problems would always recur alternately in succession."

²⁶ mirrored in the engineer's vocabulary of "the very exact demonstration" (7:6/6) that mobilises the *Meditations* e.g., "equally, clearer, more precise, more perfect, more... than, as ... as possible, not as... as."

even a non-thought; “the referent adheres” (Barthes 2000: 6) repeatedly. Why is there the ontological persistence of the referent? As Alain Badiou observes it, who stresses a need to move “towards a new style of philosophy, a style in the school of Descartes for example” (2002: 50), the question that remains as a legacy of speculative Cartesianism is: “*how can a modern doctrine of the subject be reconciled with an ontology?*” (3) Descartes, with all his ambiguities, inhabits that intersection between egology and ontology, still left intercut; what Descartes the photographer does is to sharpen that edge.

I, a Cartesian double?, still then believe in the arresting power of the photography, where “the demonstrative proofs ought to be given with the aid of philosophy. [...] For us who are believers, it is enough to accept on faith that the human soul does not die with the body” (7:1-2/2:3). It does not die. It will not die. A choice given, I, the postmodern Cartesian still suffering “the crisis of the real” (Grundberg 1999), would remain blind, which seems more, oddly promising. As a fellow Cartesian narrator, now dead, once noted, the photograph “attests that what I see has indeed existed” (Barthes 2000: 82). But rather than “restoring what has been abolished” (82), it marks “*what has been*” (85) once there and still is: the soul, “*what is nonetheless already there*” (52). The *cogito* restores, not only the “material density” of perceptual experiences but, the “temporal thickness” (Merleau-Ponty 1962: 398-9)²⁷ of them; so does a photograph, or more precisely the retroactive punctuality of its syntax that uses the blind man as its straw man/subject. “Once there is a *punctum*, a blind field is created (is divined)” (Barthes 2000: 57): this would mean, a photograph blindly marks and keeps time the mortal seer cannot see. The helio-captured soul—à la Socrates the remembered desire of ontology—keeps moving, migrating, through the lightly written presence of an object, akin to stamped images of God that are ineradicable as much as inaccessible. This modern invention, the Camera, reproduces the punctuated inertia of time and space framed into “a/the moment.” Every photographic shot is an unintentional decision of and for ontology touched by the sense of the real, hauntingly real. My own, mere decision to reciprocate this irreversible provocation, “If Descartes saw a photograph...,” is that of a gambler in search of a trans-temporal possibility of truth, or a textual materialisation of the question, how and where to locate the site truth eventuates itself “immediately” (Marion 1999: 146)²⁸ adhesively; “possibly” Rene “is still alive today: but where? How? What a novel!” (Barthes 2000: 83).

Yes, I am being regressively modern. Still, I happen to believe that we have not outlived Descartes in some important sense which I have been trying to articulate; for the last few years since I subjected myself to the process of independent self-indoctrination, I have been seeking to prove that – if only to myself. “I briefly touched on the topics of” (7:7/2:6) Cartesian tactility and affect in essays²⁹ on somnambulism and the “touch” of imagination/madness, where I suggest we re-read Cartesian self-reflexivity, the “reflex” of the modern mind, somatically or existentially rather than phenomenologically or

²⁷ “To sum up, we are restoring to the *cogito* a temporal thickness. If there is not endless double, and if “I think,” it is because I plunge on into provisional thoughts and, by deeds, overcome time’s discontinuity. Thus vision is brought to rest in a thing seen which both precedes and outlasts it.”

²⁸ “The ego affirms its claim to Being right away, if one admits the letter of the formula that places the primal utterance in the *Meditationes* – namely, “*Ego sum, ego existo.*” [...] The ego constitutes an ontology immediately, without the assistance of *cogitation.*”

²⁹ “Poetics of Philosophical Somnambulism: the Case of Descartes the Olympian Dreamer” (Jacobson Essay Prize, 2001/ Rodopi, 2003, forthcoming); “The Madness of Measuring Madness: Foucault vs. Derrida on Descartes’ Madmen” (The Charles Fu Foundation Essay Prize, 2002, publication in preparation)

egologically, which the postmodern critique of the modern subjectivity of consciousness turns into a modernist banality; after all however, the “passions of the soul” (11:323-488/326-404), as the author himself perceives with the “natural” (11:326/327), literalised poignancy of a dying man, are a sure sign of the originary agitation, emotive restlessness, of human being, are they not? “My purpose there was not to provide a full treatment, but merely to offer a sample, and learn from the view of my readers how I should handle these topics at a later date” (7:7/6); *the* picture of what I am thinking seems still unclear, yet again, I am advancing a version anyway, hoping to have at least some “peace of mind” in the end (6: 74-75/149), which is just what a modern individual must seek “above everything else: tranquillity,” according to the alter ego of this essay. What stops me from not writing, Descartes aptly summarised there for me into two reasons: (1) the need for a publicly tested, not simply privately examined, life and (2) the brevity of life:

Every day I am becoming more and more aware of the delay which my project of self-instruction is suffering because of the need for innumerable observations which I cannot possibly make without the help of others. Although I do not flatter myself with any expectation that the public will share my interest, yet at the same time I am unwilling to be so unfaithful to myself as to give those who come after me cause to reproach me some day on the grounds that I could have left them many far better things if I had not been so remiss in making them understand how they could contribute to my projects.



Diane Arbus, *Identical Twins*, Roselle, N.J., 1967

In a portrait, I'm looking for the silence in somebody.
– Henri Cartier-Bresson

References

Descartes: Citations to Descartes' texts are made using the pagination of Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes* (Paris: Vrin/C.N.R.S., 1964-76)/followed by the corresponding page(s) in John Cottingham et al. (eds.), *Philosophical Writings of Descartes*, 3 Vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984-5); (7:7/6) is the Latin and French Original Vol. 7, page 7, and the English page 6.

- ❑ Appelbaum, David. 1995. *The Stop*. Albany, NY: State University of New York Press.
- ❑ Badiou, Alain. 2002. *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*. London: Continuum.
- ❑ Barthes, Roland. 2000. *Camera Lucida*. Trans. Richard Howard. NY: Vintage.
- ❑ Derrida, Jacques. 1982. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. NY and London: Routledge.
- ❑ Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. NY: Grove Press.
- ❑ Flusser, Vilém. 2003. *Towards a Philosophy of Photography*. Trans. Anthony Mathews. London: Reaktion Books.
- ❑ Grundberg, Andy. 1999. *Crisis of the Real: Writings on Photography Since 1974*. NY: Aperture Foundation, Inc.
- ❑ Hartle, Ann. 1986. *Death and the Disinterested Spectator: An Inquiry into the Nature of Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- ❑ Hatfield, Gary. 2003. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*. London: Routledge.
- ❑ Jussim, Estelle. 1998. *The Eternal Moment: Essays on the Photographic Image*. NJ: Aperture Foundation.
- ❑ Lacan, Jacques. 1977. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. Trans. Alan Sheridan. NY: Norton.
- ❑ Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- ❑ Levinas, Emmanuel. 1978. *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. Hague and Boston: Martinus Nijhoff.
- ❑ Marion, Jean-Luc. 1999. *On Descartes's Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Trans. Jeffrey L. Kosky. Chicago & London: Chicago University Press.
- ❑ Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge.
- ❑ Sardello, Robert. 1999. *Freeing the Soul from Fear*. NY: Riverhead.
- ❑ Schuler, Susan. 1995. In Nadine Rosenthal ed. *Speaking of Reading*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- ❑ Shawcross, Nancy M. 1997. *Roland Barthes on Photography: The Critical Tradition in Perspective*. Gainesville, Florida: University Press of Florida.
- ❑ Slezak, Peter. 2003. "Descartes' Startling Doctrine of the Reverse Sign Problem."
www.arts.unsw.edu.au/hps/sts_core_links/sts_staff_homepages/p_slezak_site/ArticleLinks/Slezak-Descartes-signs.pdf
- ❑ Wolf-Devine, Celia. 1993. *Descartes on Seeing: Epistemology and Visual Perception*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- ❑ Yolton, J.W. 1984. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ❑ Yolton, J.W. 1996. *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*. Ithaca: Cornell University Press.

HOW TO TALK TO PHOTOGRAPHY

編者 近藤 人 Kojin Kondo 佐藤 誠 Keiji Suga
訳者 スーザン・ソング Susan Song 佐藤 誠 Keiji Suga 近藤 誠 Chihito Minato ニュートン・ミンハ T. Minh-ha
徳江 敏幸 Toshiyuki Hori 田中 健 Jun Tanaka 佐藤 誠 Ken Nozaki ノルヴァ・バレーノ・ジュニア Norval Ballejo Junior
アンリ・バレーノ・ジュニア Henri Ballejo Junior 佐藤 誠 Keiji Suga 近藤 誠 Chihito Minato 佐藤 誠 Keiji Suga
キョー・ユー Kyoo Lee 佐藤 誠 Keiji Suga 近藤 誠 Chihito Minato 佐藤 誠 Keiji Suga 佐藤 誠 Keiji Suga
写真との対話

[Japanese] 'If Descartes Saw a Photograph....' Kojin Kondo and Keiji Suga et al (eds).
Shashin to no taiwa (How to Talk to Photography). Tokyo: Kokusho Kankokai. 2004; Translated
by Keiji Suga. 'Moshi Descartes ga shasin wo mitanara
'もしデカルトが写真を見たなら...'. pp.167-84

同様、すべてを見尽くしうる写真には存在しない。私は、あなた、私たち、幾度でも写真を見つめ直し、そのたびにあたらしい幻想の扉を開く。扉は引き戸であつたり、両開きであつたり、さまざまにかたちを変えていくように、見るひとの数だけ写真はその姿を変えていくのだ。

ルセセル＝シヨレーが写真集のタイトルに組み込んだ ESSENCE は、ガソリンのみならず「本質」をも意味する。ガソリンポンプの探求は「本質」の探求でもあつて、写真の「本質」とは、そこに写し出された光景ではなく、見る者によつて拓かれるそのひとだけの世界なのだ。一九四四年七月三〇日土曜日、リヨン近郊の廃墟の鉄柵のむこうに一九六〇年代の「サタム」を発見、とルセセル＝シヨレーは撮影日記に記している。柵を越えることができぬまま、彼は残骸を捕らえようとする。私たちはその背後から近づいてやすやすと柵を乗り越え、彼が見ていない未知の光景を確実に目にすることになるだろう。

- * NICOLAS ROUXEL CHAUREY, ENQUÊTE D'ESSENCE, EDITIONS SUBERVIE, RODEZ, 1998
- * CHRISTIAN LOUIS, NATIONAL 2, MARVAL, PARIS, 1988.
- * JOEL STERNFELD, WALKING THE HIGH LINE, STEIDL PACE/MACGILL GALLERY, 2001.
- * UN BALLON DANS LA PHOTO, textes d'Umberto ECO, Anton Iron, EN VUES, GALERIE MUNICIPALES DU CHATEAU D'EAU, TOULOUSE, 1998.
- * THIERRY DES OUCHES, FRANCE, REGARD INTIME, EDITIONS DU COLLECTIONNNEUR, PARIS, 2000.

「もしデカルトが写真を見たなら……」

不完全な、でも揺れる、しどろもどろい、ある着想をめぐる半デカルト的考察
Kyoo Lee, "If Descartes Saw a Photograph..." : Half-Cartesian Meditations on an Incredible & Incomplete Idea.

キョー・リー (管啓次郎＝訳)



Paul Strand, Blind Woman, 1918.
<http://www.getty.edu/art/collections/objects/0141970.html>

「なぜ、今日、デカルトなのか？」

この一文をあなたの方にさそげるのに大変によい理由が、私にはあります。そして私の企ての背後にある原理を理解されたとき、あなたの方がそれに対して保護を与えてくださるのにも、同様によい理由があるものと私は確信しているのです。そういうわけなので、それをあなたの方に推奨するにあたっての最善のやり方は、私がめざしている目標について簡単にお話しておくことでしよう。(デカルト「密察」)

このエッセー。このタイトルについて、わたしはずっと考えつづけてきた。それはまるで郵便受けに投げこまれた写真みたいに、突然やってきたからだ。いきなり人を驚かせるスナッショントみたいな。ひどく不安になつて、わたしはみんなにたずねて回つた。ねえ、こんな問題、知つてる？、こんなこと、考えてみたことがある？、すると誰もが、興味をもつか当惑するかしてしまつたのだが、かれら（わたし自身の分身を含めて）とともにこれについて考えるうちに——もつとも一人の哲学者はそれはひどい時間錯誤（デカルトの時代には写真はなかつた）であり問題になりえないと親切に教えてくれた——わたしは少なくとも一つのことを確信できるようになつた。「もしデカルトが写真を見たなら」彼はまたもやそれにいつて、じつと検討をはじめだろうというのだ。おお、これはいい、何だ？、こいつはいい、おれに何をしようとしているのかな？、彼はそれについて考え、語りはじめるだろう。「それ」について徹底的に、それがどこからやつてきて、彼の精神の健康状態

の「世界」についての、奇抜な論文を思いついてしまうかもしれない。デカルトという理性の「自然光」の思想家に対して、「光の記述」はいつだって聞かなくてはならない。けれども、写真映像が「外在」するものである以上、内面の思想家デカルトは、そもそも興味をもつだろうか？ 写真をめぐる小さなデカルト的冒険を（再）構成してみようという、今日のわたしのささやかな試みは、わたしの小さな着想について解説し、それをほつきりさせてみようというのだ。精神の写真家デカルト、というのがそれだ。でも、ちょっと待って。心って、写真に撮れるの？

それとも、写真が写すのは心なの？

それとも、じつは神なのだろうか？

今日わたしたち、哲学的モダンの現象としてのデカルト思想の写真的次元（絵画的次元と対立するものとして）に、自分が魅惑を感じているのを自覚している。わたしはリアリズム（科学的なものであれ世俗的なものであれ）をめぐるデカルトの修辞と、「宇宙論」「人間論」「屈折光学」のような巧妙な議論により主題化され正当化された知識を機械化しようとする衝動に、目を見はるのだ。たとえば「屈折光学」に見られる、「乗換駅」（アッペルバウム）みたいなデカルトの目は、眼窩を窓あきにして見られる（アッペルバウム）。それは「死んだばかりの人の目」をカメラのレンズにあたる部分、より中立的にその内部での運動——として見られる（アッペルバウム）。「特別に作られた鍵戸の穴」にたとえ、光がそこを通過してゆく

化」（ウルフ・テグナー）という物語を通じて、「肉体と魂の密接なむすびづき」をめぐる「肉体化」の説明を生みだしているのだ。五感のうちで「あざむく」ことも少なくもとも確実に「触覚が最後」にまわされているのは、偶然ではないと思われる。「明晰判断な観念」の思想家、理性と知性（思想家であるデカルトにとって、なぜ触覚がそれほどまでに重要、視覚以上に重要なのだろうか？）として彼が特権視しているのは、どんな種類の触覚、触覚のどんな側面なのだろうか？ 触覚のなまの「感覚」、「乳児／幼児」じみて汚れない感覚、批判なき習慣や計算高い知性を通してない感覚は、デカルトの視覚——他の肉体的諸感覚を無視してまで彼が知性化しているという風にわれわれが考えがちであるもの——のうちにも文字どおり現前しているばかりか、その形成にも関わっている。デカルトのいわゆる視覚中心主義的抽象論を急いで読んでみればわかるように、第六群の反論にある、「九番目の、もっとも憂鬱すべき」検討事項は、まさにその問題を取りあげている。「光の屈折のせい」で、じつはまったく様子が水の中では曲がって見える。その誤りを正すのは何か？ 知性？ まるでちがう。触覚だ！ 視覚の物理的・形而上学的な優越性に反論するためのこの仮説において、デカルトはこう述べている。

さてみてみれば、様がまっすぐであると思われるには判断がつかなくてしょう。そしてそこに関わっている判断は、子供時代以来あまりによく慣れている判断であり、それは触覚という「感覚」だと呼ばれます。けれどもこの感覚だけでは、視覚の過ちを正すのは

て考えらるなら神の網膜、判断なく／判断以前にあらゆる細部をスキヤンしあらゆる動きを追う、閉回路なしとしてみたものだ。解解者なき、あるいは解解者のために設置されたのではない、天のバプティコン（一斉監視装置）。だつたら誰が写真を撮る／保管するんだ、とあなたは疑問に思ふかもしれない。しかし「フラインターはどこにあるのか」「それが何を指示し／発見するのか」「視覚は誰に属するのか」「誰が客観性を与えるのか」などといった一連の問いは、また別の話だ。神が、ひいては人が、知ること（善悪の区別）をめぐる、デカルト的というよりはアウクスティヌス的、それも初期デカルト的ではなく後期デカルト的な問題意識は、「神とは何なのか」という問いが処理されたあとで、はじめて生じてくる。神の本性をめぐるデカルトの定義と理解は、一貫して機械論的だ。ある初期の断片では神とは「純粋な知性」だというし、「省察」の内容概観でもそれは「完全な機械であり、その觀念はどこかの技師の心の中にある」といつている。これはデカルトの事実上の無神論に対して投げかけられた当初の疑念や反論に対する答えをくりかえしたものだ。彼の弁明の要点は、完全な時計職人に不完全な時計の責任を負わせるわけにはゆかない、ということだった。また、完全な機械の夢を最初に見た人であるデカルトの、次のような例にも注意しておこう。「哲学原理」第四部「世界について」は、スキャンタラスにも冒頭からこう結論を述べている。「世界は神によりレディメイドのものとして創造された」

ところがいつそ興味深いことに、デカルトのテクニストでは、意図ある主観性をもたないこの機械的唯物論が、「触覚の視覚への同

に十分ではありません。それに加えて、こういった場合には視覚による判断ではなくて触覚にしたがう判断を信じるべきであるとわれわれに教えてくれる、何らかの程度の理性が必要だ。そしてこのような推論の力は子供のころにはなかったのだから、それは諸感覚ではなく知性（知性）に由来するものにちがいないでしょう。こうして見ると、私を批判する人たちが出してくる例そのものにおいてすら、感覚の過ちを正すのは知性だけであることがわかります。

セリア・ウルフ・テグナー「フラインターはこの一節を、『省察』が、したがってデカルト後期の視覚をめぐる考え方が、触覚を決定的に消去し知的判断をとりはじめたことを典型的にあらわす部分だと見ています。それにわたしたちは反対はしない。けれども以下のページにおいて、先ほどのデカルトにならってわたしが強調したいのは、デカルトの判断、二次的な反省的意識が、やはり触覚に基礎をおいているということなのだ。わたしたちは、この一見したところ非デカルト的な考え方の論理的、理論的な背景を、デカルトの知覚の目に見えない、原初の触覚性と写真的正確さとをむすびつけることによつて、探ってみようと思う。触覚性があるようにして介入してくることこそ、全体として見るならば「何かひどい曖昧さと内部の緊張」（ウルフ・テグナー）をかかえているデカルトの視覚理論に内在し、それどころかそれを生んでいるものだというのが、わたしの主張だ。どんな曖昧さなのだろう、そしてなぜ？ ウルフ・テグナーはその問いを、こんな風に位置づける。「不幸にも、物体の統一的な脳内イメージを確立しようとするあまり、デカルトは土台のない懸っ

た生理學的推察に迷いこんだばかりか、より微妙なレベルでは、目のことをカメラみたいに機能するもの」と捉え「諸感覚がただスナッシュポイントを産出しているだけだ」と考えるようになってしまったのだと。これにはわたしも同意せざるを得ないが、「不幸にも」とはどういうことなのだろうか？ これらの内的な曖昧さは、たしかに何かを救えてくれる——単なる不幸ではないのだ。

デカルト視覚論における不幸な不分明さに注意をむけるウルフ・デヴィアインにヒントを得て、わたしはまた視覚Ⅱ省察の近代についての曖昧さをめぐる、より広い議論における「視覚」と「盲目」の対立という問題も、考えてみたい。心の二つのサブジョンのうち、デカルトは結局いずれを好むことになるのだろうか？「眼珠の背後／魂への刻印」(屈折光学)か？それとも「ホムンクルス、観察者／判事である小人」(省察)か？彼はどちらから一方を選ぶのか？そうしなくてはならなかったのか？そうすることができたのか？必ずしもそうではない、というのがわたしの考えだ。デカルトは、たとえば「見る」から「判断すること」へと注意を移していくのだけれども(知覚のレベルにおける両者のあいだの差異は、ゴキターレ「判断すること」の反省的能動性を感覚への刻印という受動性「見る」よりも重要視するように見える——ただし後で見るとに曖昧なかなちで——「省察」においてよりはつきりする)。「どうやら『視覚論』での視覚をめぐる説明に満足したままだったようだ」(ウルフ・デヴィアイン)。というのもしかには、「彼は生涯をつづけて、大きな変更を考慮中だと述べて」となく、読者にむかって屈折光学を参照するようにといいつけていたのだから。問題は、「機械論的モデルとホムンクルス・モデル

は参照対象に似た外的な図というモデルにしたがつて考えるべきではない。なぜならこれは、それを見る誰かを必要とするから。そうではなくて、イメージが物理的対象物についての関与の情報をコード化するのであれば、それでじゅうぶんなのだ。私が提唱したいのは、そうしたコード化という考え方こそ、デカルトにおける記号関係を最もよく捉えるものだ。「認知科学とは、哲学が死後にむかうところ」(ジエリー・フォグー)なのだ(スリーザック)。

おなじように「第四省察」では「共通感覚」(センス・コミュニケーション)がはつきりと定義されている。それは、ヨルトンとスリーザックが二人とも記しているように、「自然理性により脳のもっとも深い部分へと『信号を送る』ように任命されたもの」ことだ。これによりたとえば足の痛みのような局所的な表面の痛みが名目上の「所有者」に生じるのだが、レス・コギタンス(考える物)にとつて、感覚の起点は目に見えない。ところで、そんな感覚の独立性を図解してくれるのは、写真のメカニズムにはかならないだろう。もし「イメージ」とは意味をおびた表面」(フリップサー)であるなら、写真イメージとは、深さの幻想により誤った方向にみちびかれていて、したがって文字どおりカメラよりも劣った(比喩的に)より盲目な)写真を見る人になり代わって「みずから見てくれる」、意味をおびた表面なのだ。カメラが機械であるのは「それが目を刺激し、またそのことをつづけて視覚理論を考えさせる、見る機械」としてのことにはちがいない。

装置は特定の思考プロセスをシミュレートするために發明された。(……)あらゆる装置(コンピュータだけではなく)は、カメラを含めて、計算機であり、この意味で「人工知能」だ。(……)すべての装置において、数による思考が線的な歴史的思考に優先する。文字による思考を数値による思考に従属させるこの傾向が、デカルト以後の科学的書説の規範だった。区切りのある要素によつてできた「延長物」と思考を一致させられるかどうかということが問題だった。(……)少なくともデカルト以後(……)科学的言説は思考を数値により再コード化するという傾向をもってきたが、この傾向はカメラによつてはじめて、物質的に可能になったのだ。(フリップサー「写真の哲学のために」)

ここではデカルト的知覚の非メカニズム的なコード化が、写真的表現を与えられている。フオートマテリヤリズムは、たとえばモタニスト写真に見られるように、観念論のアイロニーによる完成にはかならない。スベキエラテリヤ(視覚的Ⅱ思索的)を近代の両義性は、唯物論と観念論の結び目うちにある。

デカルトは彼の唯物論者としての哲学的な旅を、知覚の類型に焦点を含めることによつてはじめて「屈折光学」をついて考える私へのトポグラフィーを探究しつつ、理論的Ⅱ省察的な唯心論的段階を通過する。それから魂の受動性と身体の能動性のあいだの同型的、即時的なつながりをつきとめようとする唯物論、ある種の「自然な」心身相関主義(魂の受動性について)へと帰ってゆくのだ。このつながりというのは、女性の死体を「くまなく探した」末にも見つけないことのできなかった、あの(松果体)のことだ。

があらゆる知覚において有効なのかどうか、そしてホムンクルス・モデルを原理的に捨てることのできるかどうか——ということだった。未解決のまま残るのは観念の還元不可能な物質性であり、逆もまたしかり。それは「脳内で作られる無言の記号」問題であり、「中国語の辞書はかりにおかれた部屋に閉じこめられた口のきけない英語話者がまるでいたすら書きみたいに見えない中国語の文字を理解しようとする」問題(ジョーン・サール)だ。そんな条件のもとで、知識はどのようにして生まれるのだろうか？脳と情報源の物質的接触から、情報についての(心的イメージであれ言語であれ)観念表象への移行点はどこにあるだろうか？初期デカルトの(ある程度までは後期デカルトもそうだった)知覚の「機械論的」モデルは、インスビレーションを与えてくれるとともに、当惑させられるものでもありつづける。一〇世紀紀元・デカルト哲学の「言語的転回」にしたがいながら、またサールにもしたがいつ「J」。

W・ヨルトンは、「つなげば後は起こるにまかせる」的な感覚プロセスの因果関係を「意味論的」「意味形成的」と翻訳することによつて、機械論的デカルト主義をアップデートする。ところがこれを「近代認知科学の先駆者」としてのデカルトにしたがうデューター・スリーザックは、「屈折光学」の筆者に対するノスタルジックで誤った捉え方であると見ている。彼はデカルトのことを、逆説というよりはコード破壊者だと考えているのであり、わたしはそれに賛成する。というのも「視覚論」では

イメージは、いわば、自分自身を見るのだ。類似に対するデカルトの反論は、この意味で理解されなくてはならない。視覚表象

旅をしているとき、モダンな心はオートマティスム、あるいは実践上の同語反復を、さまざまなかたちで体験する。心は不定位の自己記載、「船の観察」をおこないつつ展開する。それはまた位置をもつ自動作用、「心のゲーム」にあける。そして憎しみの寛容だといった、刻々と移り変わる感情をしめす布陣の自動性を、みずから発見する。「屈折光学」では、何が写真を押している。「省察」では、へ私々が写真に撮られている。「消念論」では、写真に撮られた何かが私のうちにあるのだ。見える／ことになるのは何か？心の光生成的／写真的な残存だ。必ずしも不活性の刻印でもなければ、単なる静的なホームンクルスでもなく、デカルトの人間は同者のあいだのどこかを動いている。彼はいわばカメラ人間、非死者、幽霊なのだ。彼は「待ちながら横たわっている者」(フリップサー)だ。わたしの本日の仕事。それはデカルト主義の、写真によって再活性化された次元が、いかにして「デカルト主義」の秩序そのものを動揺させるための道具となりうるかを探ることだ。それでは、この中途半端な思いつきを、さらに進めてみよう。



Josef Sudek, Shell and Eyeball Arrangement, 1956.
http://www.andrewsmithgallery.com/exhibitions/
josefsudek/is_1097.html

2 今日のデカルト——唯物論者

もしもデカルトがいま生きていたなら、知覚主体の外部にある観念の源泉としての「客観的現実」を主題化するとき、思考の乗り物として、絵画ではなく写真のアナロジに頼ることだろう。今日のデカルトは唯物論者なのだ。これがわたしのほじまりの仮説だ。たとえば「熱」とか「石」といった観念は、「少なくとも熱や石にあると私が思うのとおなじだけの現実性を含んでいる理由によって」「私の頭の中に「おかれた」にちがいないと、デカルトはいう。さまざまな程度の明晰判断さによってくるまれた客観的現実、それに対応する程度の明晰判断さをもって、心の中にイメージを展開させる。たとえサルバトル・ダリやピエロ・ボスのように、この世にはとても存在しえないと思われるひどく面妖なものを描く人たちでさえ、画家は自分がすでに目にしたものをひたすら描きつづける。こんな風に設定されるとき、「他者」は形而上的だ(「ライナス」)。デカルトにおけるゴキツは、魂に無限の観念を植えつけ教えた——そしてアラトンにおける主人のようにただ単に過去のイメージを回想させるにはとまらな——神という他者に依拠している」。エマニエル・レヴィナスがいうように「本質的に批評的である知識は客観的認知に還元することはできない。それは〈他者〉からやつてくる」のであり「〈他者〉にむかつてみちびく」。その本源的に異質なもののくむすびつきは、どんなかたちでなされているのか？「省察」は「本有性」、つまり自然理性が神に与えられたものであるということを説く。神の存在は神という本質に含ま

れた完全性という観念から推論されるのだ。これは感覚的データをわざと無効とみなす、観念論的議論だ。それをわずかに進めると、われわれはそのような贈り物、「神からの観念」をいかにして「うけとる」のかという話になる。言い換えれば、知識の設置は、どのようにおこなわれるのか？それは刻みによる。「屈折光学」ならびに「魂の受動性について」で初期・後期のデカルトが与える答えは、客観的現実がそのイメージを脳に「刻印する」というものだった。これはデカルト科学主義の唯物論的傾向ないしは起源をしめすが、それはずっと古いアリストテレス的方向性をもつにもかかわらず、奇妙に現代的で、ヒップだと思われる。絵画の近代がデカルト主義とむすびがついているとすれば、写真もそうだ。しかも、よりいっそう強く。これが、デカルトは今日なら「明晰判明」な観念のアナロジとして視覚の写真的モデルを好んだだろう、というわたしの仮説を捧げ、もう一つのやり方だ。写真イメージのデカルト的側面というのは、必ずしもその証拠としての価値——それは使用価値であり交換価値だ——ではない。イメージが外的対象として検査されるとき、それ自体としては価値がなくなる。デカルトの側面とはイメージの本有的力、ロラン・バルトが「存在論的欲望」と呼ぶものであり、その「デカルト的衝動」(ショークロス)はバルトにこんな風にいわれる。

私は写真とは「それ自体」では何なのか、イメージ群の中で写真を他から区別する本質的特性が何なのか、どうしても知りたかった。その欲望が本当に意味するところは、テクノロジと実際の使用によって得られる証拠の彼方で、現代におけるこれほど

までの拡大よりもかわからず、写真が本当に存在するのかわからず、それがそれ自体の「霊」をもっているのかわからず、私には確信できないかかったということだ(「明るい部屋」)。

絵画の観念主義と写真の唯物論の両者において、つねに執拗に残るのは、「実在する、客観的な、純粋な」ものをめぐる存在論さされたトリック、心の物語的傾向として採用されるトリックだ。心は正しさと真理を、真理の正当化可能性に注意を払うことによつてむすびつけたがる。真理とは「どんな場合にも(真で)ありつづけるもの」のことだ。絵画は見る。写真は見る。絵画が見えないもの、絵画には見えないものも含めて。セルフ・ポートレートの自己満足(不滅化された美)と身分証明写真の残存さ(不滅化された醜さ)を考えてみよう。両者に共通するのは、真実を明示化する、イメージの修辭的意図ないしは力だ。けれども写真の正当化価値は、絵画のそれよりも高い。それは写真が、明証的なもの一般のみならず、存在の自明性にまで迫ることができるからだ。これは、リアリズム絵画の衰退と写真による現実の複製の勃興が同時に起きたことの理由でもある。一九〇〇年代後半以後の物質主義文化の興隆は、少なくとも解釈学的説得力のレベルで、観念論的精神の敗北をもたらした。要点は、こういうこと。この「ポストモダン時代」にあつても、手法として使われる写真のモダニストの文法は、逃れやすいものである現実をいこみ処理する形式として、より信頼がおけるもの(いまだに不十分でありもはや完全でないことは明らかだが)と考えられ、うけいれられているのだ。現実性のトリックが一段階上に高められた、写真によって補足され媒介される世界では、

「そこにある現象世界」の他者性は、それを完全に客観化すること
で純粋理性が即座に断固として暴きたててはならない、^{（悪い}
精霊）がこっそりもたらしたものであることをやめる。そうではな
くて、現実の根源的他者性が、外的に無限化された真理の尺度（疎
外された理性がそれによって真であるとは論証可能なものから自分が
いかに離れてしまったか遡ってしまっただかを計る尺度）になる。一
枚の写真は、いったい何を、絵画よりもうまくできるのだろうか？
写真へ「存在」と、写真が見えるようにすると称する存在とのあい
だの、より緊密な一致を主張する。写真とは「わたしは見る」とい
う存在論的欲望が、増幅され、外化されたものなのだ。写真はした
がってコギトという内的なライゾンを破壊するわけでも失効させ
るわけでもなく、むしろそれを捕完し完成させる。「それ以外のや
り方では目に見えない」瞬間を捕捉する「記憶術の道具として、人
工補助的に、矯正的に、回顧的に、補完する。それは刻みによっ
て、視覚の「純粋な補遺」（フリダ）となる。写真のカンシャツとい
う音、それは目のまはたきのアレグリアだ。わたしの思考は、写真
の完全表象のレトリックが達成しようとしているレベルの、明晰判
明さに達したいと熱望している。するとその熱望そのものが、わた
しの中の理想的観察者を写真の達人「そこにある」と「そこにか
つてあったものがある」の純粋形式に、置き換える。写真家である
わたしは完璧に死ななくてはならない。完璧な機械、公正無私な神
の目が、わたしの代わりを務めてくれるのだから。こうして幽霊化
されたわたしは、それでも思考するし、しかも写真的に考える。ジ
ヤック・ラカンがそれをコギトの「まなざし」と呼ぶ。「そ
のまなざしは、それによつて光が肉体化し、それによつて私がフオ

のだったかもしれない。けれども生まれつき目が見えない、ずつ
とそんな感覚によつて生きてきた人の場合を考えてみましょう。
かれらにおいてはそれが非常に完全に正確なので、まるで手によ
つて見ている、あるいは杖とは視覚の代わりにかれらに与えられ
た第六感の器官だとすらいえるようなはずです。これと比較するた
めに、「光っている」とわれわれが呼ぶ物体における光を、ある
種の運動、あるいはきわめて早く活発な動きだと考えてみてくだ
さい。それが、ちょうど盲人が出会った物体の動きや抵抗が杖を
つうじて手に伝わってくるように、空気やその他の透明な媒体を
媒介として、われわれの目に飛びこんでくるのだと。こうすれば
まず、あなたはそんな光が太陽からわれわれに光線を瞬間的に届
かせるのは奇妙なことと、考えずにすむでしょう（傍点は引用
者）。

光は軽い。光の「物体における」軽さは、厄介であるとともに超
自然的だ。ただちに感知されるそれはまず、どんな理論的方法や語
彙によつても、つきとめることも計ることもできない。それほど厳
密なのだ。光の触覚性、「光の知覚」の写真的「テクスト性」（フ
アシュ）は、ニメーシスの中でも解釈学的でもなく、クリアー・グラ
フトロジカル（ひそかに隠されたかたちで刻まれている）なのだ。
それは光の認識に先行し、それに優越している。というのも「光に
ふれること、目を開くこと、むきたしの感覚に対するこの照明は、
見たところあらゆる関係の外側にあり、問いに対する答えのように
はかたにならぬ。光は照らし、それは自然に理解される。それ
は理解そのものなのだ」（レヴィナス）。

トラウマされる（光に刻まれる）ものだ。わたしは存在する、
すなわち、わたしは光によつて描かれる。絵画的な思考の領分では、
わたしとは（隠された）まなざし。写真的領分では、わたしとは外
のまなざし、レヴィナスのまなざしのことなのだ。

時計を展して、もつとゆくり、緊密に進んでみよう。遠近法経
画はモダンだ、なぜならそれは心的表象主義、つまり「省察」で使
われた「心の絵」モデルそのものだから。これは考える私を、観察
行為の基点となる不動のゼロ地点に位置する、理想的観察者に変え
る。それなのに奇妙にも、そんな「内的世界」を裏返しにして外化
する写真の近代は、すでに「屈折光学」という、「あのすてきな望
遠鏡」をはじめとする新発明の人工補助物的視覚機器に刺激をうけ
たアチアエ科学者の著作の、機械的唯物論の中に矛先されていた。
いつそう興味深いのは、代替手段をもたないこのテクストそのもの
が、屈折や伝達といった「光の動き」についての読者の理解の「手
助け」として、球体や盲人の杖といった輪に頼ることだ。その議論
によると、知覚存在がそうした光の動きに接近するには、「視覚」
よりも、まずは触覚的に迫らなくてはならない、ということになる。
内的視覚はすでに触覚のコートの翻訳——伝達／転記——なのだ。

疑いなく、あなたは夜にでこぼこの地面を、灯りをもたずに歩
いた経験がありでしょう。自分をみちびくために、杖を使わな
くてはならなかったはず。すると、その杖によつて自分の周
囲にあるいろいろな物体にさわり、それが木か石か砂か水か草か
泥か何かを当てることすらできたでしょう。だしにこういった
感覚は、長いあいだ練習した人でなければ、混乱し、頼りないも

ルトは、生まれつき盲目でありながらも「なんらかの第六感」、ま
るで速度にでもよるかのように、「赤い色を見る」ことのできる人
たちの、超「視覚力」について記している。ほら、蟻はつるよ。
バナリ。
そこで語られているのは、フロイト的恐怖の裏面である、盲目へ
のうやみだ。まるで超高感度の眼球が指先についていて、そち
のほうがつつとよく見えるかのようなのだ！、いったいどうやって
るんだろ？ どうやって見えるんだろ？、ここでは、健康な
視覚をもった人間が、単なる覗き屋へと変えられている。皮肉にも、
民主的に設定された「光論理的」（フオートロジカル）な理性（デリ
ダ）のまばゆさを守る——目撃者となる——のは、盲人のほうなの
だ。

木や石や水やその他の物のあいだに、杖を使つて盲人が気づく
差異は、われわれにとつて赤、黄色、緑その他の色がつぎつぎと
同様に明らかなものだということを、考えてみるだけでいいので
す。それでいて、これらの物体に関して、差異とは杖のさまざまな
な動きぶり、あるいはその動きに対するさまざまな抵抗でしかな
い。したがって、われわれが色彩や光を見るにあたっては物体か
ら何か物質的なものが目に伝わってくるのだと考えることも、あ
るいは物体の中になれわれがそれについて抱く観念や感覚に似た
何かがあるのだと思うことすら、必要ないのだと、結論してい
くこととなります（傍点は引用者）。

何かが到達するのであれ、何かにふられるのであれ、デカルト

的な心はフオートロジカルな傾向をもち、受け手でありつつける。この例は、西欧形而上学の視覚中心主義、「白い神話」——修正されたプラトンの観念論であれ、あるいは魂Ⅱ肉体の絆をまさに二分化する——ことによつて分離したり連結したりする「機械論的アリストテレス主義」（「アルフィア・ディ・グアイン」）へと変更されたものであれしめすものではないようだ。デカルトにとつてルイメン・ナトゥラール（自然光）という、明証性を求める知覚の比喩（あるいは究極の仮説）は、懷疑論的な懐疑、すなわち問いかけを可能にする、唯一の、非常に信頼のおける媒体なのだった。「私は自然光に由来する以外の判断基準をもたない」。デカルトの合理性がいかなる程度まで政治的暴力を行使するかについての、「ミシェル・フーコーを相手どつた論争においてデリダが指摘しているように、デカルトの組織的懐疑という局面でけつて問われることのないもの、問えないものとは、盲人はおるか狂人すらも参加する、参加しないわけにはいかない、そんな差異化の知覚レベル、知覚行為だった。ところがこでいつそうおもしろく思われるのは、明晰判明な近代の視覚の持ち主であるデカルト的思想家（彼をつうして自然光がくりかえし再出現する）が、観念論と唯物論のあいだの灰暗い交錯点——盲目で、手探りの、境界をめぐる交渉——を体現しているといふ点だ。視覚的近代の起点にひどい画索性を与えるのは、レス・コギタスがこうして盲目で、拘束されたものであることだ。伝統的に固定されていた「魂」の知識を、貯蔵された情報の可動的ユニットへと絶えず変換している、技術革新と高度に制御された資本主義の現代にあつては、外化され、操作され、人工補助物によつてフロセス／アクセスされた現実の時間の記録、すなわち盲人の記憶／回

り！それはまさに、単なる偶然。世界の感覚の一时的中断である「省察」は、バニツクの記憶からはじまつている。思い出すために、テクストは感覚、特に視覚を、主体がわざと自分で遮断することからはじめられる。冒頭から、著者はまるで視覚情報をまったく受けとらなかつた「かのように」ふるまひはじめののだ。より正確には、彼はそれが到来すると、だだちに捨ててしまふ。まるでそんな経験的デリダの奔流から何か（他のもの）を守りたいと願つてゐるかのように。彼は「停止する」（アッペルバウム）。彼は自分が見るもの、より正確には見えてゐるらしいものを、わざと「見ないふりをする」のだ。ふたたび「第三省察」のはじまりのところで。

いま私は目を閉じ、耳をふさぎ、すべての感覚を遮断しましう。私の思考から、物体のあらゆるイメージを捨てましよう。と。どうか、これはむずかしいので、そうしたすべてのイメージを、うつろで、誤つた、無価値のものと思ふことにしましよう。自分自身と対話し、私自身をもつと精密に調べ、そうして少しづつ、自分のことをよりよく知るよう努めましよう。私とは思考する物なのです。

こで氣をつけないなくてはならない。考へることと見ることを切り離すのは、必ずしも心と肉体の分離を意味するのではない。感覚の遮断と並行しておこなわれる、視覚のメタフーア化は、自我が存在と意識を巡りて出会うことには、必ずしもつながらない。古き良き「デカルト二元論者たち」は（わたしはかれらに反論しているわけ

想が、アルキメデスの認識者の内面のまなざしに取つて代わるのだ。このいづれもがデカルト的な起源をもつてゐることを、わたしはしめそうとしてきたのだ。



複製しては世界中にあるフーコフの複製しめる
ヌサン・シユル
<http://www.svcon.com/archives/sarraigane/09>
0098/CoverStory.html

3 これまでのデカルト——盲目

盲目へのうらやみ、とわたしはいつた。というのは、デカルト的近代の認識論的衝動には、ひどく感染的な画索性がひそんでいるから。盲目への恐怖が、信頼できる明証性を失ひふたたび「暗黒時代」に陥つてしまふことを意味するのだとすれば、盲目への欲望はより信頼できる明証性を確保することの必要、ふたたび初めからやりなおすことを意味する。明解じやないつて？「屈折光学」は枝をもつて「舞台上をうろつている」（アッペルバウム）盲人の視点から書かれていたのではなかつただらうか？偶然だつて？その通

だが、こであまりにも性急に結論を下す。デカルト本人よりも、ずっと早く。というのも、以下のような事実は残るのだから。デカルトとともにわれわれに見えようになるのは「私が考へるときに私は何がこを考へてゐること」そして「いまある真理を捨てても私が真理と呼びたいと思ふやうなあらゆる真理は、それが私にとつての真理と呼べるものであるとき、私が経験してきた（真なる）思考と一致する」（メルロ＝ポントイ）という事実のことだ。デカルトの思考の「暗黒」ないしは触覚的性格、「自己」という純粋な感覚、「自己」に対する自己の現前——「この仕事（知覚の現象学）」を終えたいがために盲目に苦闘をつづけている」とメルロ＝ポントイは書いてゐる——は非常に強いので、「ある種の観念は私にとつて抗いがたくもde facto（事実上）明証的なものとして現れる」ただし「この事実はけつしてde jure（法的）に有効なものではないに」。すなわち、ego, ego 私は考へる、私はある。そうである必然性はないかもしれないが、そういふことになる。なぜなら「感覚とはそれ自体を考へたとき、いったんそれが感じられたならつねに真であり」「私は私自身から逃れることによつてのみ私にふれる」のだから。これは純粋な汚染の瞬間、純粋な合理主義における純粋な経験論の瞬間だ。盲人は、それをもつとはつきり知つてゐる。（デリダが「オート＝アフェクシオン」と呼ぶ）この同語反覆の書きこみ、この沈黙を守る声、「この沈黙のゴキトこそ「省察」を書きながらデカルトが探してゐたものだ」。「語られたゴキト、すなわち言説へ、本質的真理へと変換されたものの背後に、暗黙のゴキト、私自身によつて表現された私が横たわつてゐる」。私は彼、あるいはかれら、あるいはそれと、ともにある——極度に力を奪う

条件、言葉にならず抑さえつけられた記憶をへ生き延びるゝものと。それこそ、「明証性・真理の経験」の探究の果てに、「真理との接触」によってデカルトが発見し回復する、哲学的ガイジンなのだ。

私が目を閉じ、耳をふさいでみるとしても、たとえば見えるのが目の前の暗黒のみにせよ見るのを止めるわけではないし、沈黙にすぎないにせよ聞くのを止めるわけでもない。同様に、私は身につけてきた意見や信念を「括弧にくくる」ことはできるが、私が考えることと決定することのすべては、つねに以前に植じたこととつながったことを背景としてなされている。Habitus idearum verumつまりわれわれは真理を有するけれども、真理のこの経験が絶対的知識となるのは、ただわれわれがあらゆる動機を主観化できたときだけ、すなわち状況内にあることを止めたときだけなのだ。〔知覚の現象学〕。

気をつけて！ 状況とは「ここにある」ことの、きわめてトボクライフツクな触覚であり、盲人は自分の知性を代用的にそれにしたがつて動員するわけだが、これはデカルトの省察、つまりメルロ・ポンティが思い出させてくれるとおおり、身体化された状況において、見るものと見ないことの弁証法的行使によっておこなわれるものだ。レヴィナスもまた「コギトの局所化された意識」〔超合理的なメタ意識ではなく〕についておなじようなことを述べていて、それはわたしたち、デカルトが盲人たちの「きわめて正確で完全な」、ほとんど空想的といつていい知覚をうやんでいたことを思い出させる。

観念論によって空間の外に位置づけるようわれわれが習慣づけられてきた思考は（……）ここにある。デカルトの懐疑によって排除される身体とは、対象物としての身体だ。コギトは「思考がある」という非人称的な位置にゆきつくのではない。「私とは考える何物かである」という、現在形の一人名にゆきつくのだ。ここで「物」という一語は、見事なまでに正確だ。というのも、デカルトのコギトのもつとも深い教えは、実質としての思考、すなわち位置を与えられた何かとしての思考を発見することにあるのだから。出発点としての思考、局所化の意識があるだけではなく、意識の局所化があり、それは意識に、知っていることに、再吸収されない。ここには何か知ることと抗しているもの、知ることそのものの条件であるような何かがある。知ることと知ること、ここにはある。それはどのようにしてか、物質的濃密さ、突起物として、頭から出現する。瞬時のうちに世界にむかつてひろがつてゆく思考は、けつしてそこからみずから引き離すことのないかつた（ここ）において、しっかりと立つ可能性を保持する。（レヴィナス「存在と存在者」）

知ることの「物質的濃密さ」は、近代の反省的理性の事実としての普遍性を証言する。それに対してわたしは、レヴィナス流に、不眠者の純粹な警戒状態に、最小限の定義を与えてみよう。デカルトにいわせれば、盲人も聾啞者も、自然に与えられた、生得の理性として、自己対話的な魂をもっている。でも、それだけだろうか？ いや、きわめつけのポインツは、かれらが人並み以上にそれを有しているということなのだ。座頭市のことを考えてみるといい！ と

いうのは「暗黙のコギトはいかなる哲学にも先行するのだが、それが危機にさらされた極端な状況下でのみ、みずからを認識する」。そのときそれは時間という純粹な事故、時間によって与えられるものごとを、経験する（感得する）のだ。そのとき、われわれ全員が参加している視覚的経験という視野において、見える人は盲人よりも盲目だ。見える人の視覚は、いかに曇っていることか。たとえば、スクリーン上のほごりに気づかずには「見ている」人々の視覚は。見える人は、見ているとき、何を見ているのか？ いっただい、見えているのか？ 盲人の記憶／回想として語られた、盲目というアレゴリーは、常識ではうけいれられない深みにまで達している。

生まれつきの盲人である英作文教師スーザン・シユルターの例を見よう。

読書は私の写真です。読むとき、人々が写真を見て感じると私が想像する感覚を、私も味わっています。読んでいる文章の場所に、運ばれていくのです。読書は私とすべての場所をもむすぶ橋です。

読むとき、点字の中に私は聞きとり、見るのです。たとえば「楽園喪失」のような本を読むとき、私には点字の点々が頭の中に見えています。それは触覚的イメージですが、たしかにそこにある。見るという言葉をいうのは、それがごくありきたりな単語だからです。さて、私はまたスキャナミたいにして作動する読書機械ももっています。それはすべてを音声でフイードバックし

てくれます。私はテクニストを、音声としてはかたまりごとと覚えていて、一度に一フロッグずつを再現することができですが、点字で経験した文章の場合には、もつと線的に、文ごとに覚えていきます。

読んで本のあることを思い出すとき、私は本当に温かい、うれしい気持ちになります。愛している誰かに、二、三年ぶりに会うような気持ちかな。それができるときには、居場所があるという感覚になるのです。過去が本当にあつたんだということを思い出させてくれ、また未来という感覚を与えてくれる。自分たち以前にも人生があつたのだという記録、資料をもつことは、すてきな足をしっかりと地につかせてくれる経験です。文章や音楽には「そう、これで確実になつた——誰々が、以前にここに確かにいたんだ」という力があると、私はいつも思っていました。私には、そんなつながりが必要です。現在にしか生きられないとしたら、それは恐ろしいことでしょう。

シユルターの談話は人間の知覚、デカルトが視覚をめぐる考察においてすでに探究した、その写真的本性について、一定の真理を明らかにしてくれる。一点をとりあげよう。まず、見ることは読むことだということ。写真すなわち「光の記述」は、見られるというよりも読まれるものなのだ。「読まれる」という単語を選ぶ理由は、二つある。それはペンやド・マソンのような省察的唯物論者が、いのように、解釈学的処理ではなく表面をスキャンすることとして見ることに、光を当ててくれるから。それはすなわち、すでに

「意味作用の地平」(メルロ・ポンティ)にうめこまれていく選ばれた表象ないしは意味を少なくともテクニク・観念論的に一掃した「光にみちた」知覚に対応する。読むことの、より一般的なもう一つの意味は、エーゼント的・解釈的・意味作用のフロセス、いかえれば記号の歴史・文化的産出と消費フロセスにあてはまるのだが、その恣意性についてはデカルトもまた、以下のように記すとき、

ボストモダン論者とおなじく気づいていただと思われる。

(……)われわれの心はイメージ以外にも多くのものによって刺激をうけることができます——たとえば記号や言葉であり、それらはそれらが意味する物といかなる意味でも似ていません。そして、既成の観念からの逸脱をできるかぎり少なくしたいと望んで、われわれが感覚によって知覚する対象物が実際にわれわれの脳内部にイメージを送つてよこすのだと主張したければ、いかなる場合においてもイメージがそれが表す事物にあらゆる点で似なくてはならないことなどまじくなくないことを、少なくとも認めなくてはなりません。(……)たしかに、イメージの完璧さというものは、しばしばそれがそうあつてもいほどには事物に似ていない、ということによって決まります。これをあなただけの影版において見ることが出来ます。紙の上のあちこちにおかれたインクのみによつてできた版画が、われわれにむかつて森林、町、人々、戦や台風すら、表すのです。(……)この類似すら非常に不完全です、というのは版画はわれわれに対して、完全に平坦な表面の上のさまざまな程度のシェードや深みを表象しているのですから。



Hannah Viliger, Skulptural, 1993/4 (C-Print, Polario)

て情報をとります行為は、まるでネガを現像することおなじことだと思える。この二次的な考察もまた、修正的事件として、写真的だ。それがわたしの第二の論点。読むこととしての写真撮影は現象学的である——以下の意味において。「写真という行為は現象学的懷疑の行為だ、それが不特定多数の視点から現象に接近しようと試みるものであるかぎりにおいて。(……)写真行為の構造は量子的だ。たぐさんのためらいの点、意志決定の点からできあがった懷疑なのだ」(ツルツナー)。デカルトの考察のゼロ地点は、コギトする私のどこであり、イメージを捉えるための「跳躍」の行為を意味している。デカルトのゼロとは座標上に固定されたものではなくベクトル的なものであり、空間的ではなく時間的なものだ。「私が何かを疑うたびに、私はいる、私とはその疑う物である」。この行為の写真的反復可能性が、そのようなものとして物質的に保証されたとき、レス・コギタンス(考える物)が自己像に到達することも保証される。私は写真に撮られた、だから、私は存在する。

4 いまだデカルト主義——モダンへの退行

近代人デカルトという像は、あまりに若く早く亡くなった、いたずらの子の写真だ。

内向的、パトリス的、ボグスの観念論者のデカルトのことは、われわれはあまりによく知っている。独我論と二元論に根ざした近代主義の議論の幕場に、われわれがハイテツガー一流に埋葬しがちな彼のことなら。「私たちがそれを知らうが知るまいが、好もうが好むまいが、私たちはモダンイズムの葬送の機に何十年も立ち会ってきた」(ジ・ユシム)。しかし、いつたい誰のために、吊鐘が鳴っているのだから、われわれは誰を指しているのか? 「考える物」、それをとにかくも「私」と呼ぶとして、それは他から切り離し位置づけることができるものなのか? わたしはいつも、それは曖昧で不分明なままだと思つてきた。というのも「それはまだ姿を現しつつあります——そして私はこう考えずにはいられます——私の思考の中に像が形成され、また感覚が調査する物体は、想像力において思い描くことのできないこの当惑せられる「私」より、はるかにほつきりとわかるからです」。「コギタンスとは一種の「べたべたした」結び目、可動的な「単位」で、まるで行く先を見失つた旅行者みたいにな(盲目の地図なき視野の上を)さまよひながら、自分がその上で標定される当の地図そのものを描きつけている。『省察』の二つの有名な部分——〈私〉と〈神〉——の二つで、デカルトはこう書く。

しかし私はなぜこう考えるのでしょうか、私自身がこうした考え

ときとしてわれわれを欺きます。まず、見るのは魂であり、目ではない。しかもそれは直接に見るのではなく、ただ脳によつて見る。だからこそ、狂人や眠っている者は、目の前にありもしないものをしばしば見る、あるいは見ると信じてしまします。すなわち、ある種の霧がこれらの脳を乱し、視覚に通常関わっている脳の部分を、あたかもこれらの対象物が目の前にあるときとおなじように配列するのです。

自分がたつたいま見た、あるいは見たと思つている事物について、非・判断的な、ほとんど文字とおりの考察をおこなうためには、デカルトは写真的に「刻まれた」場面、つまり彼の「目のうしろ」に保持され形成された場面を、再訪しなくてはならなかった。こうし

を生んだにすぎないのかもしれないに？ さて、それならどうする (Nunquid ergo)? 私は、少なくともある程度は、何物かなのではないか？ しかし、いましがた私には感覚も身体もないといったばかり。ここが厄介なところだ (Hoeroo lamen)。いったい、ここからどういう結論になるか。私とは身体や感覚にがんじがらめになっていて、それなしでは存在しえないものではないか？ けれども私は自分に納得させた、世界には何もなかった、空も、大地も、心も、体もないことを。すると私もまた存在しないといふことになるのでしょうか？ ちがいます。もし自分に何ごとかを納得させたというのであれば、私はたしかに存在したはずです。(……) この命題、私は存在するべし、私がそれを述べるとき、あるいは私の心にそれが着想されたときにはいつでも、必ず真であるし、私はついに結論せざるをえないので。

最後に、「第六省察」においては、(……) 精神は身体と本当に区別されるものであること、けれども大要に密接にむすびついてゐるため精神と身体は一種の単位を形成していることが証明されます。

大要に密接に、ここにある問題、精神と身体の非同一定性が指定する問題は、優越性ではなく隣接性の問題だ。内と外の。へ純粋な実質 (自己意識) とへ純粋な延長 (身体の占有) の。両者、すなわち、観察という事件と、観察の条件として位置を与えられる被観察空間のあいだの関係こそ、真実的時間 (止め、待ち、宙づりにする)

だ。
〈私〉(デカルトの分身?) は、「論証のための証拠が哲学の助けを借りて与えられなくてはならない」ところで、こうしていまなお写真の、捕捉する力を借しているわけだ。「われわれ信仰者にとつては、人間の魂が肉体とともに死にはしないことを、信仰によってうけいれるだけで十分なのだから」。それは死なない。死ぬことはない。選択の余地があるなら、「現実なるものの危機」(クランツバハ) にいまだ苦しんでいるボストモタンのデカルト主義者である〈私〉は、盲目でありつづけるだろう。奇妙にも、そのほうが可能に性がありそうなので。いまはじき、もう一人のデカルト主義者の語り手がかつて記したように、写真はいくつかのデカルト主義者の語にあるいはより正確には、盲人を手先/主体として使うそのシグナツクスの回顧的な点的時間、それとおなじことをするのだ。「アソクトラムのあるところ、盲目の視野が創設される (あるいはその存在は見えない時間、写真が盲目に刻み、保持するということ) だろ。太陽光に捕捉された魂 (ソクラテス流の存在論の欲望を思い出し、それが、対象物の光が書いた現前 (消すことも近づくこともできない神の刻印にも似たそれ) の中を動きつづけ、移住をつづける。カメラというモタンの発明は、「一瞬」へと枠づけられた時空の、

点的な刻みをうけた不活性状態を再現する。個々の写真シヨットは現実感、なまなましい現実感をおびた存在論の、あるいは存在論のための、意図せざる決定なのだ。「もしデカルトが写真を見たらば……」というこの不可逆的な挑発をうけて立ち上ったというわたしの決意は、時間にかかわりのない真理の可能性を求める、あるいは真理が「無媒介的に」(ジヤン＝リエック・アソクト) へつたりと現れる場所をいかにしてどこに探りあてるかという問いがデカルトとして具体化することを求める、ギヤンアラの決意だ。「ひよつとしたら」ルネは「今日も生きてゐるのかもしれない。だがどこで、どんな風に? なんとという小説」(バルト)。

そう、わたしはモタンへと退行している。ところがわたしは、ここまで述べてきたようにしてきていくつかの重要な意味において、われわれが「デカルトなんている」といえる地点にまで達していない。この数年、自分なりの自己教育をおこなってきた中で、わたしはそのことを証明しようとしてきた——たとえ自分以外の人は納得させられないとしても。夢遊病と想像力/狂気に「ふれられること」をめぐる論考二編では、デカルトの触知性と情動「という問題についてわたしは簡潔にふれた」。そこでは、モタンな意識の主体性に対するボストモタンな批判がモタニスト的に通俗化してしまうデカルトの自己省察、モタンな精神の「反射」を、現象論的・自我論的ではなく身体論的・存在的に読み直してみよう、とわたしは提案した。けれども結局は、死につくある人間の「自然」で文字とおりの痛切さをもって著者自身が知覚する「魂の諸情念」こそが、人間の原初の動揺、感情の不安の確実なしるしなのではないだろうか? 「そこでの私の目的は

がいちどきに、フレームにおさめられた物質の測定的な「現象」を通して、飲みこみ回収するものなのだ。以上のような思考を記した者——考察のさまざまな転回点、シヨット、アソクトラム (しかし、さて、それでは、など) を記録する写真の思考者——は、けつして精神を身体に優越させているわけではない。彼はただ両者を区別し、それらのあいだの空間＝時間的配置を、幾何学的・継起的にきちんと並べようとしていただけだ。そのときモタンな主体として、考察を通じて明らかになっているのは、精神と身体の差異 (これは「省察」でもその他の著作でもけつして一貫して維持されているわけではない) ではなく、内/外の境界線という観念そのものであり、それを写真イメージは、点的時間のレトリックを使つて時間的にデタラ化化する。そしてそれにつづく計測行為が、思考の個別化への動きを可能にする。けれども、それならあらゆる思考、シヨット、イメージを、逃れるものとはなんだろうか? それこそデカルトの考察における存在論的衝動で、これはデリタ流にいえは「ホーントロジカル」(幽霊//存在論) 的であるほかはない。それは考える人に(無)思考を考えようとする人に対してすら (即座に「くつく」。「指向対象はつきまどう」(バルト) のだ。なぜ指向対象は、存在論的に執拗に、ありつづけるのか? 「新しいスタイルの哲学、たとえばデカルト派のスタイル」にむかふ必要を強調するアラン・バタイユが述べているとおり、根底的に省察的デカルト主義の遺産として残る問いは、「主体をめぐるモタンな考え方を、いかにして存在論と和解させられるか」ということだ。デカルトは彼のすべての両義性とともに、「自我論と存在論」のきりむす交差点に位置している。写真家デカルトがやつてゐる仕事は、そのエッジを研ぎますこと

写真との対話 How to Talk to Photography—田中

まえがき (近藤耕人)

第一部 写真に語りかける

畠山直哉 インタビュー 「世界のはじっこにあるものにむかって」

写真—小さな大全

鼎談 「そして写真はつく」

田中純・野崎敏・畠山直哉

「写真論」平担世界を破るための戦い
スーザン・スタク「写真論」ノート

歴史の現像

ベンヤミンにおける写真のメタモルフォーゼ

温室を満たす光

ロランバルトと写真による回心

空間の痛み、写真、風

グレイム・フルツァーと第三のカスタムロフイ

ノルヴァウ・バイネーロ・ル

87 76 63 51 34 27 12

野崎 敏

田中 純

菅 啓次郎

港千尋インタビエー「フィルムが写真を教えてくれた」

ウォーカー・エヴァンスのアメリカを読む

アンドレイ・ゴドレーウ

96 106

写真と絵画に挟まれた物の光

近藤耕人

118

パンテオン広場17番地「偉人ホテル」

星望守之

128

シエル・カリスと写真についての覚書

倉石信乃

135

フィルム・モビールと映画の時代

ダドリー・アズノール

148

第3部 心のなかのフィルム

本質を汲み出す泉

堀江敏幸

158

「もしデカルトが写真を見たなら……」

ギョー・リ

167

不完全なでも忘れることもできない、ある齟齬をめぐる半デカルト的考察

塚本昌則

185

見えない写真——心のなかのフィルム

コレット・ベニヨの表情

マikel・リチャードソン

198

サニエル・ベケットと見えてくるもの

井上聖幸

211

アン・ルノアの廃墟の中で

呂敬介

226

*

あとがき (菅原次郎)

*

他性——Dイメージ効果

ケイ・ベ・ト・ミン・ハ

写真との対話
HOW TO TALK TO PHOTOGRAPHY
2005年2月28日 初版第1刷発行

編者◎近藤壯人／管啓次郎
番香◎ヌーザン・ソクタタ／壺山直哉／港千尋／トリン・Ｔ・ミン
ハ／堀江敏幸／田中純／野崎敏／ノルダラウ・バヤテロ・ジュニ
ア／アソビトキ・コトスウ／蜷聖守之／倉石直久／タトリー・ア
ンボル／キュー・ラー／塚本昌則／マイケル・リチャードソン／
井上善幸／旦敬介

カバー装画○畠山直哉/River Series/Shadow #002 © 2002
装訂○下田法晴+大西裕二 (s.t.d.)

発行所◎佐藤今朝夫
株式会社国書刊行会
東京都板橋区志村1-13-15 郵便番号=174-0056
電話=03-5970-7421 ファクシミリ=03-5970-7427
<http://www.kokusho.co.jp>

印刷所○株式会社ショーエーグラフィックス
製本所○有限会社村上製本

ISBN4-336-04656-5

乱丁・落丁本はお取替えします。

田中純(たなかじゅん) 1960年生まれ。東京大学大学院総合文化研究科助教

山田直成(ただやまなおなり) 1978年生まれ。筑波大学大学院芸術学研究科修士課程修了。写真家、国内外で展覧会、出版など多数。(「メタファランサー」)、「エッセイ」(「アムス・アーランド」)

佐々木康子(ささきやすこ) 1979年生まれ。第42回毎日芸術賞(2001年)受賞。「アリス」がある。主な受賞に第22回木村伊兵衛文学賞

品川直成(なめがわなおなり) 1983年生まれ。神奈川県横浜市生まれ。筑波大学大学院芸術学研究科修士課程修了。写真家、国内外で展覧会、出版など多数。

山田直成(ただやまなおなり) 1978年生まれ。筑波大学大学院芸術学研究科修士課程修了。写真家、国内外で展覧会、出版など多数。(「メタファランサー」)、「エッセイ」(「アムス・アーランド」)

佐々木康子(ささきやすこ) 1979年生まれ。第42回毎日芸術賞(2001年)受賞。「アリス」がある。主な受賞に第22回木村伊兵衛文学賞

田中純(たなかじゅん) 1960年生まれ。東京大学大学院総合文化研究科助教

野崎皓（のぎまか）
1959年生まれ、東京大学総合文化研究科助教。仏文学、神話論専攻。著書に「谷崎潤一郎と異國の魔鏡」(人文書院)、「香林園の街角」(青土社)、「眠るクラフで」(筑英社)など多数。

ノルヴェーク・バスター・リシュニア、モリス・ビロリオン、サンパウロ出身まれ。ペルリク山由木大学でコメディアニーション学の博士号取得。現在、サンパウロ・カトリック大学でコメディアニーション、品学博士大学院教授。著書に「タタメルル」(サンパウロ・1994年)、「時を止めた動物」(サンパウロ・1997年)などがある。

昨年(2004年)サンパウロのアナトル・メスから四十年前に刊行された「ツツサ」の短作を著せている。

アルビリ)にも序文を寄せている。

今堀龍太(いまかりゆうた)
1955年生まれ。人柄、著者文化批評家。2005年4月より東京外国語大学大学院教授。著書に「荒野のロケス」(岩波現代文庫)、「アリオール主義」(ちくま学芸文庫)、「スゴロ」(紀伊國屋書店)、「二ではない場所」(筑英書店)など多数。2002年より滝沢自由大学主宰。

天野由香(あまの ゆか)
1975年生まれ。慶応義塾大学環境情報学部卒業。翻訳家の傍ら「広告」(報知)、「DIME」(京都芸術セブン朝日新聞)サンパウロ支局勤務。

学術研究。手塚康生に『蘭蘭の山』(アン・スクラフト)、著
 者に一連4巻(白水社)、『記憶』(講談社選書メチエ)
 など。弗蘭利は『影絵の戦い』(吉成書房)。
 アン・ドレイク・ゴットレス・アンド・ゴットレン
 1946年ルノーニアのシビツ生まれ。1966年にア
 メリカに亡命。英語で詩を書きはじめ。詩人、批評家。
 ラジオのコメンタリーとしても人気がある。ウィシッ
 ナ州立大学英文科教授。文芸誌『コンプレックス』に
 『モウ・コンプレックス』を連載。近年は長編小説の執筆に力を
 入れ、『屏風』(画の族譜夫人1・2)(赤塚書制訳、国書
 刊行会、1988年)ほか、『ボヘミアのカノニア』(2002年)な
 どを発表。
 山川純子(やまかわ すみこ)
 1961年生まれ。翻訳者。東京貨物大学文学部卒業
 (美術史)。アリゾナ大学にて修士号取得(写真史)。The
 Japanese Bar (edition 71, 71-79: DAIDO MORTYAMA
 (pp Editions)ほか、英制度のカタログ制作多数。
 星井守之(ほしの もりゆき)
 1958年生まれ。白百合女子大学教授。専門はシェル
 シアスムを中心とするフランス(語文)、文学、美術な
 ど。最近の執筆にシエリア・クリスチナ『新冒の光景』
 (みすず書房、装訂)、ジェイムズ・クリフ・ポート『人狼
 学の問答録』(エリー・フーリエ「形態の精神1」(国書刊行会)など)
 金沢朋久(けいし)の
 1963年生まれ。横浜美術館学芸員。同館で音楽志道
 展、中平卓郎展などを企画。近代美術史・写真史を専攻。
 著書に『区画意識』(オウ・ス、最新の共産に『失楽園』

Photography: A Little Summa

1. Photography is, first of all, a way of seeing. It is not seeing itself.
2. It is the ineluctably “modern” way of seeing—prejudiced in favor of projects of discovery and innovation.
3. This way of seeing, which now has a long history, shapes what we look for and are used to noticing in photographs.
4. The modern way of seeing is to see in fragments. It is felt that reality is essentially unlimited, and knowledge is open-ended. It follows that all boundaries, all unifying ideas have to be misleading, demagogic; at best, provisional; almost always, in the long run, untrue. To see reality in the light of certain unifying ideas has the undeniable advantage of giving shape and form to our experience. But it also—so the modern way of seeing instructs us—denies the infinite variety and complexity of the real. Thereby, it represses our energy, indeed our right, to remake what we wish to remake—our society, our selves. What is liberating, we are told, is to notice more and more.
5. In a modern society, images made by cameras are the principal access to realities of which we have no direct experience. And we are expected to receive and to register an unlimited number of images of what we don’t directly experience. The camera defines for us what we allow to be “real”—and it continually pushes forward the boundary of the real. Photographers are particularly admired if they reveal hidden

粗力よりも行動力に重きが置かれることも多い。でも、写真を撮っていると、文章を書くという喉えはどうしても出てくる。「日記」にしろ「私小説」にしろ「本」にしろ、言葉のメタファーは写真の世界では枚挙にいとまがないくらい。

一枚ずつの写真で気に入っているものもあるんですが、そういうものはみんなバラバラで、見せ方に困ります。それが普通でしょう。そういうバラバラな写真を見せる工夫を、人はそれぞれけっこうやっていると思います。カメラをおなじにするとか、白黒だけにするとか、「日常」なんていうゆるいテーマを設定するとか。あとは「文体」を身につけるとかですね。その文体を目に映るすべてに適用してゆくわけです。そうすると「何を撮っても後の写真になる」という理想の写真家が現れる。

はくはそういう意味では文体を持ってないかもしれない。二〇〇二年の側展で、過去の作品をすべて並べたら、グループ展の会場みたいになってしまいましたから。ただばくはやりたいたいことがあって、それはボキヤアラリをふやしたいということなんです。写真の言葉を。たとえばくの「Image」は、発破

の際に石灰石が飛び散る様子を至近距離から撮ったものですが、とても珍しい写真になりました。ああいう風にしてできあがった写真が、ばくにとつてのボキヤアラリになる。新しい言葉に。シリーズで繰り返し仕事を行うのはそれを使える「語」として定着するための作業でしょうか。いつかその言葉を並べたいとき、それを並べるための文法も含めて、何か今まで読んでこなかったような、へんてこりんな文章が現れるかもしれない。

それが楽しみです。

photographs of the terrible cruelties and injustices that afflict most people in the world seem to be telling us—we who are privileged and relatively safe—that we should be aroused; that we should want something done to stop these horrors. And then there are photographs that seem to invite a different kind of attention. For this ongoing body of work, photography is not a species of social or moral agitation, meant to prod us to feel and to act, but an enterprise of notation. We watch, we take note, we acknowledge. This is a cooler way of looking. This is the way of looking we identify as art.

11. The work of some of the best socially engaged photographers is often reproached if it seems too much like art. And photography understood as art may incur a parallel reproach—that it deadens concern. It shows us events and situations and conflicts that we might deplore, and asks us to be detached. It may show us something truly horrifying, and be a test of what we can bear to look at, and are supposed to accept. Or, often—this is true of a good deal of the most brilliant contemporary photography—it simply invites us to stare at banality. To stare at banality and also to relish it, drawing on the very developed habits of irony that are affirmed by the surreal juxtapositions of photographs typical of sophisticated exhibitions and books.

12. Photography—the supreme form of travel, of tourism—is the principal modern means for enlarging the world. As a branch of art, photography's enterprise of world-enlargement tends to specialize in the subjects felt to be challenging, transgressive. The photograph may be telling us: this, too, exists. And that. And that. (And it is all "human.") But what are we to do with this knowledge—if indeed it is knowledge, about, say, the self, about abnormality, about ostracized or clandestine worlds?

truths about themselves or less than fully reported social conflicts in societies both near and far from where the viewer lives.

6. In the modern way of knowing, there have to be images for something to become "real." Photographs identify events. Photographs confer importance on events and make them memorable. For a war, an atrocity, a pandemic, a so-called natural disaster to become a subject of large concern, it has to reach people through the various systems (from television and the internet to newspapers and magazines) that diffuse photographic images to millions.

7. In the modern way of seeing, reality is first of all appearance—which is always changing. A photograph records appearance. The record of photography is the record of change; of the destruction of the past. Being modern (and if we have the habit of looking at photographs we are, by definition, modern), we understand all identities to be constructions. The only irrefutable reality—and our best clue to identity—is how people appear.

8. A photograph is a fragment—a glimpse. We accumulate glimpses, fragments. All of us mentally stock hundreds of photographic images, subject to instant recall. All photographs aspire to the condition of being memorable—that is, unforgettable.

9. In the view that defines us as modern, there are an infinite number of details. Photographs are details. Therefore, photographs seem like life. To be modern is to live, entranced, by the savage autonomy of the detail.

10. To know is, first of all, to acknowledge. Recognition is the form of knowledge that is now identified with art. The

13. Call it knowledge, call it acknowledgement—of one thing we can be sure about this distinctively modern way of experiencing anything: the seeing, and the accumulation of fragments of seeing, can never be completed.

14. There is no final photograph.

SUSAN SONTAG

Copyright © Susan Sontag 2003

写真——小さな大全^{スーザン・ソニタグ}

スーザン・ソニタグ（管啓次郎＝訳）

1 写真とは、まず、ある種の見方だ。それは見ることでそれ自体ではない。

2 それは避けがたく「モダン」「近現代特有」な見方だ——発見と革新という企図に価値をおく偏見を帯びている。

3 いまでは長い歴史をもっているこの見方が、私たちが写真に求めるもの、写真のうちに見出すことに慣れてしまったものを、造型する。

4 モダンな見方とは断片によって見てゆくことだ。現実とは本質的に無限で、知識にも果てがない、と人々は感じている。したがってあらゆる境界、あらゆる統一の観念は、人を誤らせるもの、デマゴジ的なものであるということになる。あるいはせいせい、それはさしあたってのものにすぎず、長い目で見れば、ほとんどつねに嘘である。現実をなんらかの統一の観念によって見るこ

とが、私たちの経験をはっきりかたちにする上で役に立つことは、否定しえない。しかしそれはまた——モダンな見方がそう私たちに教えるのだが——現実の無限の多様性と複雑さを否定する。そしてそれは私たちが作り直したいと望んでいるもの、すなわち私たちの社会を、私たち自身を、作り直そうとするエネルギ、さらには権利を、抑圧する。そして聞かれるのだ、よりいっそう多くのことに気づくようになることこそ自由をもたらすのだよ、と。

5 モダンの社会では、カメラが作ったイメージこそ、自分が直接に経験できないさまざまな現実に接近する主な手段となる。そして私たちは、直接に経験しない事物の無数のイメージを、うけとり記憶することを期待されている。これが「現実」だと私たちは認可することを、カメラが定義してくれるのだ——そしてそれは現実の境界線を、絶えずおしひろげてゆく。写真家は、写真家自身についての真実を明らかにしたとき、あるいは写真を見る者