

デカルトと自覚の問題

—— コギトの弁証法性 ——

実川 敏夫

かかる自己自身を限定する事實的實在が、我々の自己と考へられるものであり、斯く自己矛盾的に自己自身を限定することが、自覚することである。限定するものが、限定せられるもの内にあるのでもない、又外にあるのでもない。かかる何處までも相反する、即ち相矛盾する兩方向の自己同一が、自覚と云ふことである。

—— 西田幾多郎 「自覚について」

序

自分が死すべきものであることの自覚がある人は稀であ

る。よく言われるように、死の自覚はたいい口先だけのものである。我々が自分の死について考えるや、その自分の死というのは実は既に他人の死なのであり、つまり、その原因はともかくとして、自分の死は既に客観化（対象化）されているのである。しかし、困難なのは死の自覚だけではない。凡そ自覚なるものはそう思われるほど容易なものではないのである。自覚はたいいレトリックに陥る。客観論理がつねに我々の前に立ちはだかるのである。自己客観化は真に自己に到達することではない。それは自分の事を他人事にすることである。それは自分から離脱することなのである。では、自覚は如何にして成り立つのか。

この問題に関しては、我々はやはり、哲学史上初めてコギトを哲学の中心に据えた哲学者に立ち戻つて考えるべきなのではないか。デカルト哲学が画期的なものであるのは、この哲学者があらゆるドグマとあらゆるドクサを排して哲学を一から始めたからである。デカルトはコギトを、普遍的であるべき哲学の第一原理とした。つまり、コギトという自覚を（始まり）としたのである。デカルト哲学の真骨頂、それはまさにこうした方法的懐疑—コギトに存する。

ところで、デカルトの懐疑は純化的であると同時に、弁証法的である。懐疑は懐疑を突き破るための方法である。つまり、この哲学者は懐疑それ自身に懐疑を越える道を見出したのである。疑い得ないことを見出すためには、信じていることを悉く疑わなければならない。そして、まさにそのような徹底的な懐疑によって、私はついに一つの確信へと、即ち私は疑いつつあるというこの確信へと、到る。懐疑による確信、懐疑と確信との同一性、こうした弁証法が方法的懐疑—コギトの本質である。

信を得るためには疑わなければならない。己に達するた
めには、己（の信）から離れなければならない。離れるこ

とと達することとの同一性、言い換えれば、（己から離れることによって己を）限定することと、限定される（こと）によって己に達する（こととの同一性、それが自覚である。自覚という自己と自己との一致とは、矛盾し合うものもの同一性である。つまり、自覚を阻害する客観論理—*adequatio rei et intellectus*—を打ち砕くのは、アンチ客観でもメタ客観でもなくて、或る種の弁証法なのである。

我々はこうした自覚の弁証法性という観点から、改めてデカルトのコギトに関する議論を読み直すことを、そして更に、神の観念に関する議論および永遠真理の創造に関する議論をコギト論として読み深めることを、試みたいと思う。これは恣意的解釈の試みではない。それは言葉の本来の意味での換骨奪胎の試みである。即ち、我々はデカルトからその真価、その真実を抉り出すことを試みるのである。

一 内在と超越

『省察』「第二答弁」に付された「神の存在、および霊

魂の身体からの区別を証明する、幾何学的様式で配列された諸根拠」において、デカルトは「思考（コギタチオ）」というものを直接的意識の随伴によって——言い換えれば、意識との一体性によって——定義⁽¹⁾し、そしてこう続ける。「従って、意志、知性、想像、そして感覚の働きはすべて思考である」と。感覚も思考の一つなのである。

『哲学原理』I・9においても「思考とは何か」についての規定が見られるが、そこでは、「認識すること、意志すること、想像することだけではなくて、感覚することもまた (etiam)、ここでは思考することと同じである」というように、感覚が思考に含まれることが殊更強調されている。

では、どのような感覚が思考であると言えるのか。今度は「第二省察」に目を転じてみよう。「今私は光を見、騒音を聞き、熱を感じている。これらは虚偽である。というのも、私は眠っているからである。しかし、確かに私には、見ていると思われ、聞いていると思われ、熱を感じていると思われる (At certe videre videor, audire, calescere)。このことは虚偽ではあり得ない」。このように述べた後、デカルトはこう続ける。「このことが本来、私の内における感覚す

ると称せられることなのであり、実際、このように厳密な意味に解するならば、感覚することは思考することに他ならないのである」と。⁽²⁾「見ていると思われる」という意味での感覚——即ち「思われる」と一体となった感覚——は、思考に他ならないとされるのである。

この個所に関するアルキエの指摘は重要である。« At certe videre videor … » は、フランス語訳では « toutefois a tout le moins il est très certain qu'il me semble que je vois … » となっているが、アルキエはこう註釈する。「確実なのは、見ていることではなくて、自分は見ていると思考する⁽³⁾ (je pense qu'il voit) ことである、ということをしてデカルトは言おうとしているのではない。デカルトが主張しているのは、見ているということについての反省的意識ではなくて、見ているということについて彼が持つ直接的印象なのである」⁽⁴⁾。と。同じ「第二省察」の中でデカルトは、「私は見ている (video)」ということと「私は見ていると私は思考する (cogito me videre)」という⁽⁵⁾ことを「私は今や区別しない」と述べているが、この cogito me videre も、見ていることを対象とする思考ではない。フランス語訳では je pense voir となっ

ているが、それは、『哲学原理』I・9における言い方で言えば、「精神に関わる」「見ていること」の感覚あるいは意識 (sensus sive conscientia videndi) なのである。⁽²⁵⁾

さて、我々はアルキエの註釈の延長上に、アンリーの解釈を見出すことができる。『精神分析の系譜』第一章「見ていると思われる (videre videtur)」において、アンリーはアルキエに倣って、「Il me semble que je vois」は「Je pense que je vois」ではないことを、即ち videtur は videre がその cogitatum である cogito ではないことを、指摘するのである。ただ、アンリーにおいては特に、videtur と videre との差異が強調される。即ち、videtur は videre と等質的なものではないこと、videre に住む semblance 「[videtur] は videre の脱自 (de-sis) に」は還元され得ないことが、主張されるのである。⁽²⁶⁾ このように、一方の videre は脱自的なものとして特徴づけられ、他方の videtur は脱自には還元され得ないとされる。そして、この点が重要なのであるが、videtur は脱自ではないという点 (このことは、videtur は videre と別個のものではないということ) である。videtur は videre の自己顕現なのである。「videtur は、それによって vision 「[videtur]」が自らを我々に原初的に顕現

させ (se manifeste) 与えるところの、現れ自らを与える原初的な能力を指し示す」⁽²⁷⁾

ところでアンリーは、デカルトのコギトの「最も究極的な定式」はこのような videre videtur であるとしている。⁽²⁸⁾ とすると、主著の『顕現の本質』以来の用語法を用いて言うところ、アンリーにとって、コギトは超越に対立する内在であるということになる。『哲学原理』I・9において、「精神」は「自分が見ているもしくは歩いていることを、感覚あるいは思考する (sentit sive cogitat se videre aut ambulare)」と言われるのと同様に、プレンプピウス宛書簡においても、「自分が見ていることを我々が感覚する時 (dum sentimus nos videre)」⁽²⁹⁾ と言われるが、アンリーはこうした自己感覚、自己顕現としての「感覚すること (se sentire)」に着目した上で、この自己感覚としての感覚することは、脱自をその本質とする感覚することに「根本的に対立する」とし、後者は前者と異なるだけではなくて、前者を己から排除すると言う。⁽³⁰⁾ 自己感覚は脱自に根本的に対立する。即ち、内在は超越に根本的に対立する。つまり、videtur videtur は超越に根本的に対立する内在を意味するのである。

しかし、デカルトのコギトは超越に対立する内在、つまりアンチ客観なのであろうか。アンリーは思考（コギタチオ）から脱自的な側面を排除した。⁽¹¹³⁾しかし、デカルトのコギトはむしろ、コギタチオの超越的側面をその本質的契機とするのではないであろうか。但し、単なる超越ではない。

「何らかの神がいて、…それが私にそういう考え（cogitationes）「すべては疑わしいという考え」そのものを送り込んでいるのではないか。しかしどうして、私はそう考えるのか。たぶん私自身がそういう考えの創作者であり得るといふのに。それならば、少なくともこの私は「無ではなくて」何ものかであるのではないか」⁽¹¹⁴⁾。そのようにデカルトは語る。もし、すべては疑わしいと考えるだけで、その考えを、その疑いを、自分がその創作者であるものとしてみずから引き受けるのではないならば、懐疑は確信に転化するのではない。つまり、懐疑が続くだけである。私は、すべては疑わしいと考えているだけで、即ち疑っているだけで、そのように疑いつつある自分に達することはない。つまり、コギトは成立しない。すべては疑わしいと考えるだけではなくて、すべては疑わしいという考え（コギタチ

オ）を、自分がその創作者であるものとしてみずから引き受けなければならないのである。そうすることによって初めて、懐疑は確信に転化する。即ち、私は自分がすべてを疑いつつあること、考えつつあることを、確信するのである。このようにして、私は自分が存在することを確信する。これがコギトである。ここで注目すべきは、超越としてのコギタチオの引き受けによる、懐疑と確信の結びつき、即ち超越と内在の結びつきである。コギトは超越に対立する内在ではなくて、超越による内在なのである。

ということとは、コギトは、「私は存在する」あるいは「私は思考するものである」という命題そのものではなくて、思考するものである私が自己を個別化することである、ということである。デカルトは言う。「…私はある、私は存在する、というこの命題は、私によって言表されるたびに（quotis a me profertur, vel mente concipitur）、必然的に真である…」⁽¹¹⁵⁾と。思考するものである私が、具体的な思考行為として自己を個別化すること、そしてそのことによって自分が思考しつつあることを確信すること、それがコギトなのである。

こうした思考行為への具体化は、時間内における（思考する私の）具体化としても示されている。デカルトは言う。「欺ける者であれば誰でも私を欺くがよい。しかし、私が自分を何もものかであると考えている限りにおいては（*quandu me aliquid esse cogitabo*）、私が無であるようにすることとは決してできないであろう」^(一六)。「私はある、私は存在する。これは確実である。しかし、如何なる限りにおいてか。勿論、私が思考している限りにおいてである（*quandu cogito*）」^(一七)。

こうした具体化は、自己表現ということである。デカルトは例えば、「欺ける者であれば誰でも私を欺くがよい（*fallat me*）」と命令する。つまり、仮想された欺瞞者が私の自己表現を引き出す相手であるわけであるが、但し、自己表現としての思考行為は、そのように自己表現する私自身にとつて思考対象なのではない。対象化されるや、思考は思考ではなくなるのである。しかし、かといって、思考行為についての意識は、直接的印象あるいは自己顕現といった内在なのではない。意識は行為を介して、即ち自己表現を介して、意識となるのである。思考するものである私は、

思考行為に身を投じることによって、思考するものである私に到達する。即ち、私は仮想相手に向かつて自己表現することによって、自己意識に自覚に到るのである。それ故、意識は内在というよりもむしろ超越であり、自己超越である。但し、この自己超越という超越は、内在がそれに根本的に対立する超越ではない。それは内在の実現そのものなのである。従つて、コギトは超越と内在との同一性であると言うことができる。

一一 有限と無限

神の観念に関する議論、限定して言うと、無限と有限に関する議論に基づいて、コギトは単に私が「思考するもの」であることの認識であるだけではなくて、私が「有限な思考するもの」であることの認識でもあると言うことは、確かに可能である^(一八)。しかし、問題は、有限性の自覚としてのコギトが成り立つためには、有限と無限の関係は如何なるものでなければならぬかということである。

問題の一節(二九)を読んでみよう。「私は無限なものを、真の観念によつてではなくて、静止や闇を運動や光の否定によつて知覚するように、有限なものゝ否定によつてのみ知覚する」と、そのように考へてはならない。むしろ逆である。

「無限な実体においては有限な実体におけるよりもいっそう多くの實在性が存在する」。それ故、無限は有限の否定ではなくて、無限の否定が有限なのである。しかし、ということとは、「無限なものの知覚は有限なものの知覚よりも——即ち、神の知覚は私自身の知覚よりも——或る意味で先なるものとして私の内に存在する(*privem quodammodo in me esse*)」ということである。というのも、欠陥はそれがその欠陥であるものを、否定はそれがその否定であるものを、前提する(*praesupponere*)からである。即ち、「私がそれとの比較によつて私の欠陥を認識するところのいっそう完全なもの、そうしたいっそう完全なものの観念が私の内に存在する」からこそ、「私が疑ふこと、私が欲求することを、つまり、何かが私には欠けており、私は全く完全であるわけではないことを、私は認識する」ことができるのである。

以上のデカルトの議論は、自覚という観点から見ると、

満足のゆくものではない。というのも、それが問題にしているのは、有限なもの(という客観)の(認識の可能性の条件)であつて、有限性の(自覚の現実性の条件)ではないからである。『ビュルマンとの対話』を見ても同じことが言える。そこでは、明示的には私の不完全性の認識が神の完全性の認識に先立ち得るが、暗黙裡にはつねに後者が先行するのだけなければならないのであつて、それというのも、事物そのものにおいては(*in re ipso*)、神の無限な完全性は我々の不完全性に先立つからであると、そう言われているが、(三三)この「事物そのもの」といふ言い方が示しているように、デカルトは實在性の見地から認識を分析しているのであつて、方法的懷疑——コギトのような自覚に到る道を歩んでいるのではないのである。

あるいは、デカルトは無限を有限のメタレヴェルと看做しているとすることもできる。無限の否定が有限なのであるから、無限は一切の有限性・否定性を超越している。つまり、それは有限のメタレヴェルとしての肯定的無限なのである。しかし、こうしたメタレヴェルの視点は、有限なものゝ有限なものそれ自身でありつつ己の有限性を自覚す

るといふ、自覚の本来のあり方を埋葬してしまふものである。

ところが、デカルトの無限は有限のメタレヴェルではないという見解もある。柄谷によれば、デカルトにとつて、疑うことは慣習を疑うことであり、従つて、それは要するに、我々は共同体Ⅱシステムの中にあるのではないかと疑うことである。つまり、疑うことはシステムから外に出ることなのである。そして、疑うこと、システムの外に出ることを可能にするのは、無限性としての神である。デカルトの懐疑Ⅱコギトは終始、神という他者につきまとわられている。ということとは、デカルトの懐疑は懐疑論者の恣意的な懐疑とは異なるということである。デカルトは疑うことを強いられるのである。さて、ここで注目すべきは、懐疑を可能にする根拠は、様々な真理を幻想と看做すようなメタレヴェルではあり得ないということ、柄谷が強調していることである。自分はシステムの中にあるのではないかと疑うことは、あらゆるシステムのメタレヴェルに立つことではない。あらゆるシステムのメタレヴェルに立つことは、改めて別のシステムに定位することに過ぎないのであ

る。共同体の外部とは、あらゆる共同体を見下ろすことのできる超越的な場所ではない。共同体を超越して世界について普遍的に考えることが、まさに共同体の内部にあることなのである。柄谷は例えば次のように逆説的に語る。言語ゲームにはメタレヴェルはあり得ないと言う時、まさにその時、ワイトゲンシュタインの実存は外部的なのである、と。

では、メタレヴェルではないとすると、外部とは如何なる場所なのか。懐疑を可能にするのは「どんな立場でもあり得ない立場」であるとされる。あらゆる立場が無効化されるのである。つまり、外部とは「どこでもない」場所である。従つて、それはいわば場所の拒絶である。場所ゼロである。あるいは、疑うことを強いるのは差異としての場所であるとも言われるが、この差異は同一性の拒絶に他ならない。絶対的な差異あるいは差異の絶対性こそが神であるという言い方が、この拒絶を表している。共同体の外部とは、共同体Ⅱ同一性の拒絶としての神Ⅱ差異性——有限性の拒絶としての無限性——に他ならない。しかし、このように外部は場所の拒絶であり、システムの拒絶であるな

らば、それもまた或る種のメタレヴェルなのではないか。例えば、高みに立つてすべてを相対視する相対主義は、それ自身一つの立場として相対化されるが、しかし、場所の拒絶、システムの拒絶としての外部は、決して相対化され得ない。とすれば、それは究極的なメタレヴェルであると言えるのではないか。柄谷は、コギトから他者を構成することはできないこと、デカルトのコギトは他者と非対称的な関係にあること、カントもフッサールもハイデガーも有限から無限を構成しようとしたが、それに対して、デカルトは無限から有限を捉えようとしたこと、こうしたことを強調する。しかし、このように無限を有限に先行させることは、無限を有限の何らかのメタレヴェルと看做すことと別のことではないのである。従って、柄谷の読み方においても、有限なものがある有限なものそれ自身でありつつ己の有限性を自覚するという、自覚の本来のあり方は埋葬されてしまう、つまり自己の有限性は客観化されてしまうと、そのように言うことができる。

では、柄谷が参照し依拠しているレヴィナスの読み方においてはどうなのであるか。「自己によって構成される

ような他者には他者が欠けている」という理由で、フッサールは独我論から脱することはできないと柄谷は断じることが、レヴィナスも同様に、自己から出発する限り、我々は自己中心性から脱することはできないと看做すであろう。レヴィナスはデカルトに従いつつ、「完全の観念、無限の観念は、不完全の否定には還元されない」とする。「否定性は超越の能力を持たない」のである。^(二四)有限の否定は無限への超越ではない。即ち、自己否定による超越、自己から出発する超越は、無限への超越ではないのである。ということは、裏を返して言うと、無限の超越性は絶対的な他性であるということである。「無限の観念のデカルト的な考え方は、それを思考する者に対してその全面的な外部性を保つ存在との関係を指し示す」^(二五)

ところで、客観とは把握可能なもののことであるならば、このような外部性は把握の拒絶を意味する。つまり、無限は客観ではない。^(二六)無限は客観を越えたものとして、いわばメタ客観である。しかし、メタ客観は客観的視点をそのまま保つのではないか。レヴィナスは欲望という概念を用いる。デカルトの無限の観念、「完全の観念は、観念ではな

くて欲望である」。そして、こう言う。「それは他者の応接であり、私の自由を問題化する道徳的意識である」⁽¹⁷⁾と。レヴィナスの言う欲望は一種の道徳的命令である。しかし、私は道徳的意識によって恥じ入るとしても、一方で、恥じ入る自分を客観視する自分を見出すのではないか。外部性の視点は、自分の事(例えば有限性)が他人事になることを阻止しないのである。

しかし、レヴィナスはそう簡単に片づけることはできない。例えば、「デカルトの主観は、そこから自分を把握することができる、自分自身に対して外的な視点を自らに与える(『se donne』)⁽¹⁸⁾とレヴィナスは言うが、主観が外的な視点を自らに与えるのであれば、外的なものとは内的なものではないか。但しここで、外的なものとは内的なものであることによってその外部性を損なわれると、そのように考えてはならない。形式論理に囚われずに、事柄としての矛盾を理解しなければならぬ。外的なもの、単に外的であるだけであるならば、つまり関係性を奪われるならば、外的であることはできない(従って、レヴィナスも決して関係性を否定することはできない)。しかし、それだけで

はない。外的なものは、まさに内的であることにおいて外的なのである。そこで次に示したいのは、レヴィナスは弁証法を批判しつつも、また弁証法に対する無理解を露呈しつつも、意に反して、弁証法の一歩手前のところまで来ているということである。

注目すべきは、「無限の観念は、己から引き出し得る以上のものを含む(『己から引き出し得ないものを含む』) *(contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi)* ことができる魂を包含する」⁽¹⁹⁾とか、無限は「己が思考する以上のことを思考する」⁽²⁰⁾「己が思考しないことを思考する」⁽²¹⁾ *(pense plus qu'elle ne pense)* 思考」⁽²²⁾によって近づき得るものであるといった、虚辞の²³を用いた表現である。レヴィナス自身はそう考えていないが、これらは、有限性の否定、即ち否定の否定を表すものでなければならぬ。有限な私が無限な神を認識することにおいて、無限を把握し得(ない)という己の有限性²⁴否定性を否定する、——そうした否定の否定、即ち有限なもの²⁵の自己否定、自己超越を、件の表現は表すのでなければならぬのである。無限は今や、否定の否定である。それは絶対的な肯定性であることを止める。とはいえ、相対的

な肯定性となるわけではない。有限なもの、無限から有限へ、無限から有限への方向を単純に再逆転させることを意味しないのである。

神は私を創造する際に、神の観念を「私に植え込んだ」^(三二)というデカルトの言葉に基づいて、レヴィナスはソクラテスに反抗する。「教育は産婆術のようなことを行うのではない。そうではなくて、無限の観念を自我の内に植えつけることを続行するのである」と。^(三三)しかし、無限から有限への一方通行は、無限を思考することがメタレヴェルへの飛躍として為されることを意味する。その場合には、無限の思考は真の自覚へは導かない。無限の思考は有限なもの、自己超越でなければならない。即ち、有限なものが有限なものでありつつ、同時に己の有限性を越える、そのような自己超越でなければならない。無限へのそのような自己超越のみが、真の有限性の自覚へと導くのである。このような自己超越は文字通りの自己矛盾である。つまり、それは有限と無限の同一性である。ということは、この自己超越は有限から無限への方向を意味するのではないということ、それは有限から無限への方向と、無限から有限への方

向との同一性を意味するということである。しかし、この同一性をデカルトのテキストから読み取ることができないのであろうか。

「無限なもの、有限なもの、無限なもの、有限なもの、或る意味で (quodammodo) 先なるものとして私の内に存在する」というように、デカルトは有限に対する無限の優位性を条件つきで語っていた。ということは、或る意味では逆に無限が無限の優位に立つということである。要するに、デカルトは二つの優位性を認めているわけであるが、しかしここで、通常決まってそうされるように、認識の順序においてはコギトが先行するが、存在の順序においては神が先行する、というように説明してしまつてはならない。整理してしまつてはならない。説明とか整理というものは、哲学者が取り組む事柄から我々を決定的に逸脱させるのである。「或る意味で」という言葉は、無限の無限に対する優位性と、無限の有限に対する優位性との同一性を意味すると解され得るのであり、またそう解されなければならない。そのように解される場合にのみ、件のテキストは有限性の自覚という事柄を的確に表すものであることになるのであり、そ

してまた、我々はデカルト哲学の真実に触れることになるのである。^(三三〇)

三 必然と偶然

前節の考察を引き継いで、最後に、いわゆる永遠真理創造説をコギト論として読み深めることを試みることにしたい。この有名な説は、被造性の自覚という問題を含意するのである。

一般には、永遠真理創造説の意義は自然学の形而上学的基礎づけということに存すると、そのように見られている。^(三五)神は世界のみならず数学的真理という永遠真理をも創造したのであれば、——そしてそれを我々の精神に生得的なものたらしめると共に、またそれによって自然の法則を定めたのであれば、——自然の数学的探究は正当化されることになるわけである。この種の基礎づけは『省察』にも見られる。即ち、ここでは、神は存在し、かつ誠実である（欺かない）ということ論証することによって、「私の知覚」

と「事物の真理」との対応——主観と客観との一致——を保証する（基礎づける）という企てが見られるのである。^(三三六)

しかし、デカルトの真骨頂はこのようなメタ・フィジックに存するのであろうか。そうは考えられない。神的次元を主観—客観のメタレヴェルと看做す、そうした創造者—被造物の二元論は、実は、神即自然の一元論と変わらないのである。（創造物—被造物の）二元論か、それとも（神即自然の）一元論か、という問題は、単に論理上の問題、言葉の上の問題に過ぎない。つまり、両者は同等の権利を有する。従って、両者の争いは水掛け論にしかならず、また、両者は容易に転換し合うのである。というわけで、永遠真理創造説を形而上学的基礎づけという問題枠で捉える限り、我々はこの説にデカルトの眞の固有性を見出すことはできない。

その点、我々の関心を引くのはサルトルのデカルト論、「デカルトの自由」^(三五七)である。このコギトの哲学者にとつては、自然学の形而上学的基礎づけなどということは問題外である。サルトルは永遠真理創造説を紹介するに当って、^(三五八)「デカルトの神は、人間の思考が作り上げた神々の中で最

も自由な神である。それは唯一の創造的な神である〔創造的な神はデカルトの神以外には存在しない〕^(三九)という指摘を行う。永遠真理創造説は、自由と創造とは一つのものであることを示しているということ、このことにこそ、この説の問題性が存するのである。確かに、デカルトはキリスト教および独断的科学という桎梏に囚われている。創造的自由を神に帰属させてしまっているのも、そのためである。しかし、神の自由を記述した時、デカルトは実は、自由の觀念に含まれる暗黙の内容を展開しただけなのである。実際、人間の自由は神の自由に似せたものであって、神の自由は人間の自由よりも完全であるわけではないということ、〔第四省察〕において示されているのである。サルトルはその独自のヒューマニズムの観点からデカルトを読んでいる。^(四〇)デカルトは時代的制約の故に、人間に固有のものである根源的な構成的自由を神の中に実体化してしまっただが、我々は今や、デカルトが神に与えた創造的自由をこうして取り戻すのだということ、このことを主張することが「デカルトの自由」の趣旨なのである。しかし、デカルトが人間の自由を神の自由として語ったということは別に大し

たことではないと、サルトル自身が語っていることからも分かるように、ヒューマニズムと言っても、それは単なる神から人間への転回の主張なのではない。ヒューマニズムに敵対するのは、あくまで、人間を圧迫するものとしての「永遠の諸真理の予定された秩序」であり、「神によって創造された諸価値の永遠の体系」^(四一)である。つまり、ヒューマニズムということでサルトルが問題にしているのは、つまりは、自由の創造性なのである。

しかし、そうであるとすると、サルトルのデカルト論は我々にデカルトの真の固有性を教えるものなのであるか。サルトルもまた結局のところは、絶対的自由かそれとも絶対的必然か^(四二)という、あるいは創造かそれとも予定かという二者択一に、我々を直面させるのではないであろうか。つまり、我々はサルトルによって再び、先の一元論か二元論かというのと同様の、論理的な二者択一に直面させられるのではないであろうか。永遠真理の秩序は神にとっても予め定められているのか、それとも永遠真理は神によって創造されたのか。これらはどちらも同じように言えてしまふ。我々は好きなように、どちらかを採ることができる。

ところで、同様の二者択一は、デカルトの内部にも見出すことができる。「第三省察」の冒頭^(四四)を見てみよう。「算術的でないし幾何学的な事物に関して何か極めて単純なこと、例えば、2に3を加えると5になるというようなこととか、それに類したことを考察していた時には、私は少なくともそれらを、真であると肯定するに足りるだけ明瞭に直観していたのではあるまいか」。合理性のレヴエル、客観のレヴエルに身を置くならば、私はそのように言うことになる。しかし、メタ合理性のレヴエル、メタ客観のレヴエルに身を置くならば、私は次のように言うことになる。「私は後になって、それらについて疑うべきだと判断した。それは他でもない、もしかすると何らかの神が、この上なく明白であると思われることに關してさえ欺かれるような、そのような本性を私に植え込むことができたかもしれないという考えが、私の心に浮かんだからである」と。このようなわけで、私は $2+3=5$ は真であると主張することもできるが、しかしまた、 $2+3=5$ の真理性を疑うこともできる。どちらも同じようにできるのである。

同じことを永遠真理創造説に言うのと、次のように

なる。——「神は、世界を創造しないことと同様に、中心から円周に引かれた線はすべて等しいということが真ではないようにすることも、自由にできたのです」と、デカルトはメルセンヌに語る。つまり、世界が存在することが偶然であるのと同じく、円の半径はすべて等しいという合理的な事柄の真理性も偶然である、というわけである。私はこのことをよく理解する。しかし、私は他方、円の半径はすべて等しいことは必然的であるということをもまた、よく理解する。他と等しくない半径が一つでもあれば、それは円ではないと、私はそう考えざるを得ないのである。

——このように、私は一方では真理の偶然性を理解し、また他方では真理の必然性を理解する。しかし問題は、客観のレヴエルとメタ客観のレヴエルとの間を行き来しつつ、偶然性と必然性との間を行き来するというのは、不毛な往來であるということである。

ここでもう一度、サルトルの言葉に耳を傾けてみよう。例えば、「諸真理の秩序において現れる厳格な必然性はそれ自身、創造的な自由意志の絶対的偶然性によって支えられている」という言葉は、必然性のメタレヴエルに位置す^(四六)

る偶然性を語っているに過ぎないように思われる。しかし、注目すべきは、「人間の自由は諸真理と諸価値の秩序によつては制限されない」こと、「我々の自由は神の自由によつてのみ限定される」ことを指摘した上で、「自由は、結局のところ、必然性の深い意味であり、必然性の真の姿である」とサルトルが述べている個所である。人間と真理との関係は人間と神との関係であるということを、そこでサルトルは示唆していると考えられるのである。我々にとつて、円の半径はすべて等しいことは必然的である。我々は円の半径はすべて等しいという真理に同意せざるを得ない。しかしこれは、我々の自由は真理によつて制限されるということなのではない。永遠の事物として、あるいは存在の必然的構造として我々に与えられる、諸真理と諸価値を措定したのは、神の意志である。つまり、我々の自由を限定するのは、神の自由のみなのである。しかし、ということは、永遠真理の必然性は我々と神との関係を意味するということなのではないか。

我々はここで、永遠真理創造説の真髄に接近する。円の半径の同等性が真であるのは偶然的であるが、その同等性

は我々にとつては必然的である。それは何故か。それは、真理と同様に我々自身が被造物であるからである。「自由は必然性の深い意味であり、必然性の真の姿である」とサルトルは述べているわけであるが、言い換えれば、我々と神との関係、即ち創造者と被造物との関係が、必然性の深い意味であり、必然性の真の姿なのである。つまり、必然性の経験は被造性の自覚に他ならない。真理の必然性を経験することにおいて、即ち必然性の奥に潜む神の自由を経験することにおいて、我々は己自身の被造性を自覚するのである。こうした被造性の自覚こそが、永遠真理創造説が含意する本質的な問題である。そして、この説に被造性の自覚の問題を見出す場合にのみ、我々はそれを真にデカルトに固有のものと看做すことができるのである。

さて、自覚の観点に立脚するならば、我々はもはや、必然性と偶然性との間、真理とメタ真理との間を虚しく往来することを止める。我々は数学的真理の必然性を経験することによつて、その必然性の奥に潜む神の自由を経験する、即ちその必然性が必然性であることそれ自体の偶然性を経験するのであり、また、必然性それ自体の偶然性を経験す

ることによって、必然性を深く経験するのである。デカルトはメルセンヌに次のように語る。「或る諸真理が必然的であることを神が意志したとはいえ、神はそれらを必然的に意志したというわけではありません。というのも、それらの真理が必然的であることを意志すること、そのことを必然的に意志すること、即ちそのことを意志するように強いられることは、全く別のことであるからです」^(四八)。と。何かが必然的であることを意志すること、そのことを必然的に意志することとは、全く別のことである。従って、例えば $2+3=5$ が必然的であることを意志したからといって、神はそのことを必然的に意志したわけではない。 $2+3=5$ が必然的であることを、神は自由に意志したのである。即ち、 $2+3=5$ は必然的であるが、そのこと自体は偶然的なのである。しかし、ここで神の意志作用を神の意志内容のメタレヴェルに置いてはならない。自覚の観点に立てば、必然性と偶然性とは同一なのであり、つまり、神の意志内容と神の意志作用とは、勿論区別はされるが、同一なのである。しかし、この同一性はデカルト自身の主張によって何らか裏づけられないのであろうか。

メルセンヌへの書簡には、次のように書かれている。「神においては、意志することと認識することとは一つのことである」。神は或ることを意志するのに先立ってそれを認識するのではない。あるいは、神がそれを認識するのに先立って或ることが真である、ということはない。「神が或ることを意志するというまさにそのことによって、そのことの故に、神はそれを認識するのであり、そして専らそのことの故に、それは真である」^(四九)のである。注目すべきは、こうした意志と認識との同一性の主張である。なぜ同一性が主張されるのか。それは、もし両者が同一ではないとしたら、即ち、もし我々人間の場合におけるように、両者が別々であるならば、認識は受動的であることになるからである。神が真理について持つ認識は、人間が真理について持つ認識とは違って、受動的ではあり得ない。従って、神が真理を真理として認識するのは、真理が真理であることを神が意志するからであると、つまり、認識と意志とは同一であると、考えなければならないのである。^(五〇)

しかし、神は受動的ではない（専ら能動的である）ということと同様に、同一性自体もまた神の概念に含まれてい

ると考えられる。つまり、同一性はそれ自身もまた論理的に正当化されるのである。実際、「神においては、意志することと認識することと創造することとは、同じ一つのことであり、どれかが他に先行するということは、論理的にさえない(ne quidem ratione)」^(註1)と言われる。また例えば、第三省察において、「一性、単純性、即ち神の内にあるあらゆるものの不可分離性は、神の内にあると私が認識する主要な完全性の一つである」^(註2)と語られていることも、ここで想起すべきであろう。

しかし、我々はもはや、こうした同一性を単なる論理的・概念的な要請とは看做さない。神における認識と意志との同一性——これは必然性と偶然性との同一性であるが——の主張は、我々が被造性の自覚において経験する必然性と偶然性との同一性の昇華であり、従ってそれを裏づけるものであると、そうように考えるのである。

註

- (一) « *Cogitationis nomine complexor illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate consensu simus.* », AT. VII. 160
- (二) « *Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare.* », *Principia philosophiae*, pars prima, IX
- (三) AT. VII. 29
- (四) *Descartes*, l'édition des *Œuvres philosophiques* de Ferdinand Alquié, II, 422
- (五) « ... *cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre ...* », AT. VII. 33
- (六) 『哲学原理』I・9では、「身体によって為される視覚作用もしくは歩行作用」と、「精神に関わる」『見ていることもしくは歩いていること』の感覚ある「は意識」とが対比されているのであるが、前者は思考の対象である。
- (七) Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse : Le commencement perdu*, Chapitre I : « *Videre videtur* »
- (八) *Généalogie de la psychanalyse*, 28
- (九) *Généalogie de la psychanalyse*, 27 脱自的な *videre* は、対象的な何かがそれによって現れるものである。しかし、この現れが現れであり得るのは、それがそれ自身に現れる限りにおいてである。つまり、現れること自身がそれ自身に現れることは、対象的な何かが現れることと条件なのである。従って、対象的な何かが現れることと、現れること自身がそれ自身に現れることとの差異は、存在論的差異と称する)とができるであろう。
- (一〇) *Généalogie de la psychanalyse*, 24 なお「究極的」ということは、この場合、エボケーの果て(てりゅう)を意味する。
- (一一) A Plempius, 3 octobre 1637

(一一) *Généalogie de la psychanalyse*, 31

(一二) 確かに、「第二答弁」に付された「諸根拠」における「思考」の定義の中では、「(直接的に)」と私が言い加えたのは、思考から結果するものを排除するためである。例えば、意志的運動はなるほど意志を原理とするが、しかしながら思考ではないのである」と書かれているが、しかし、アンリーは志向されるものだけではなくて、志向的な側面そのものを排除してしまっているのである。

(一四) AT. VII. 24

(一五) AT. VII. 25

(一六) AT. VII. 36 なお、「……決してふきないであろう」と訳した箇所は、「テキストでは *nunquam* *tamen* *efficitur*」と書かれている。

つまり、能力を表す言葉は使われていない。

(一七) AT. VII. 27 また、『哲学原理』I・7においては、次のように記されている。「我々が疑っている間 (*dum* *dubitamus*) 我々は存在しているという(こと)は、疑う(こと)はできない」。思考する者が思考しているままにその間に (*eo ipso* *tempore* *quo* *cogitat*) 存在しないと考える(こと)は「矛盾(こと)である」。

(一八) Cf. *Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons*, I, 228

(一九) AT. VII. 45-6

(二〇) Cf. AT. V. 153

(二一) AT. V. 153

(二二) 以下の柄谷に関する紹介は、柄谷行人『探究II』第二部に基づく。

(二三) 我々はシステムの中にあるのではないかと疑うことは、言い換えれば、我々の有限性に気づくことであり、また、システムの外に出ることは、言い換えれば、有限から外に出ることである。

(二四) Emmanuel Levinas, *Touché et Infini*, 12

(二五) *Totalité et Infini*, 20-1

(二六) 無限なものの把握の可能性は、デカルトが繰り返し強調したことである。「有限なものである私によっては把握されない (*non comprehendatur*) という(こと)は、無限なものの無限なものたる所以である」(AT. VII. 46)。

(二七) *Touché et Infini*, 56

(二八) *Touché et Infini*, 186

(二九) *Touché et Infini*, 155

(三〇) *Touché et Infini*, 33

(三一) AT. VII. 51

(三二) *Touché et Infini*, 155

(三三) 「或る意味で」という言い方は、例えば「第四省察」にも見られるが、そこでデカルトは、私が誤るのは、意志の作用、即ち判断においてであるとした上で、こうした意志の作用を「私が引き起し得る(こと)は、引き起し得ない場合よりも、私における或る意味でいっそう大きな完全性 (*major in me* *quodammodo* *perfectio*) である」(AT. VII. 60)と語っている。同じような主張は『哲学原理』I・37などにも見られるが、ともあれ、(二二)で指摘すべき(こと)は、誤り得るという我々の有限性を、デカルトは積極的に承認している(こと)である。有限性は越えられてしまふべきものではないのである。この点については、小林秀雄「常識について」を参照。

(三四) 自覚の問題は真理の基礎づけよりも根本的な問題である。いわゆる「デカルトの循環」という難問も、主観—客観の一致の神的保証という観点ではなくて、自覚という観点から解かれなければならないであろう。

(三五) この点については、西村哲一「デカルトの永遠真理創造説について——「普遍的創造説」の学問論的射程」(『デカルト読本』所収)を参照。

(三六) AT. VII. 8 ; cf. AT. VII. 27, 35, 62, 90

(三七) この論文に関しては、澤田直「デカルトとサルトル——無差別の自由からジュネロジテ」(『デカルト読本』所収)における解説を参照。

(三八) 因みに、当然のこととして、永遠真理創造説は『省察』には存在しないとか、潜在的に存在するとかといったテクニカルな論争にも、サルトルは関わらない。

(三九) *Situations*, I, 305

(四〇) サルトルによれば、「人間はその出現が世界を存在せしめる存在である」というのが、「ヒューマニズムの本質的な基礎としての真理」(*Situations*, I, 308)である。

(四一) *Situations*, I, 304

(四二) 「理性と善を發明し、己自身と己自身への忠実以外に限界を持たない絶対的自由、それが結局のヒューマニズム」デカルトにとって神の特権である」(*Situations*, I, 307)。

(四三) 「神の本性の必然性のみから、無限に多くのものが絶対的に生じる (*infinita absolute sequi*)」(*Spinoza, Ethica, I, prop. 17, dem.*)。

(四四) *AT*, VII, 35-6

(四五) A Mersenne, 27 mai 1630 デカルトはメルセンヌに、「神は諸々の被造物の存在 (*existence*) の作者であると同様に、それらの本質 (*essence*) の作者でもある」と述べた後、「この本質はかの永遠真理に他ならない」と語っているが、「この最後の点についてアルキエは、「本質と真理との間には等価性がある。円の本質を考えようと、円の半径はすべて等しいと考えようと、同じことなのである」と註釈している。Descartes, l'édition des *Œuvres philosophiques* de Ferdinand Alquié, I, 267

(四六) *Situations*, I, 306

(四七) *Situations*, I, 307

(四八) A Mesland, 2 mai 1644

(四九) « ex hoc ipso quod aliquid verit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera. » A Mersenne, 6 mai 1630

(五〇) Cf. Descartes, l'édition des *Œuvres philosophiques* de Ferdinand Alquié, I, 260, 264

(五一) A Mersenne, 27 mai 1630 なおこの書簡においては、「意志することと認識すること」ではなく、「意志することと認識すること」を創造すること (*de vouloir, d'entendre et de créer*) となっているが、『哲学原理』においても類似の文章が見られる。「……神が感覺するなどは決して考えられてはならず、神はただ認識し意志するとのみ考えられるべきである。しかも神は我々のようにいわば別々の活動によってそうするのではなく、唯一の、つねに同一で最も単純な能動によつて (*per ... actionem*)、すべてを同時に認識し意志し得す (*omniasimul intelligat, velit et operetur*)」(*Principia philosophice, pars prima, XXIII*)。

(五二) *AT*, VII, 50

(五三) 神にとつても必然性は存在する。神の認識は受動的ではないが、即ち神は真理を認識することにおいて必然性に屈することはないが、しかし、神は真理が必然的であることを意志するのであるから、必然性を認めるのである。

*

本稿は、京都大学大学院文学研究科での集中講義(平成一四年一月)の内容の一部を、新たな構想の下で展開し直したものです。京都大学とは何の縁もなかった筆者に貴重な機会を与えてくださった福谷茂先生に、また有益な質問・発言をしてくださった受講生の方々に、この場をお借りして心から感謝申し上げます。

Descartes et le problème de la prise de conscience

— La dialecticité du *cogito* —

Toshio JITSUKAWA

Lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes, le plus souvent nous nous considérons nous-mêmes comme un objet ou comme un autre. Mais cette objectivation n'est pas une vraie réflexion. Comment faire? Revenons au philosophe qui a posé le *cogito* au foyer de la philosophie pour la première fois. Le doute méthodique de Descartes conduisant au *cogito* nous enseigne qu'il faut s'éloigner de soi-même pour atteindre soi-même. L'identité du déterminant et du déterminé, c'est la prise de conscience sur soi-même. A ce point de vue de la dialecticité de la conscience de soi, nous essayons d'examiner à nouveau certains textes de Descartes pour lui arracher sa vraie valeur et sa vérité.

En premier lieu, en critiquant Henry qui fait radicalement opposer l'immanence à la transcendance, nous montrons que le *cogito* de Descartes est l'immanence par la transcendance. Je ne suis certain de mon existence qu'en assumant mes propres pensées. «*Je suis, j'existe*, cela est certain; mais combien de temps? à savoir autant de temps que je pense», dit Descartes. Moi qui suis une chose pensante, je dois m'exprimer moi-même dans le temps. La transcendance de soi comme expression est la réalisation même de l'immanence à soi.

En deuxième lieu, en modifiant l'interprétation par Levinas qui affirme que l'idée de l'infini implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi, et que le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir, nous montrons que Descartes ne pose pas l'infini au-delà du fini et qu'il suggère l'identité du primat de l'infini et du primat du fini. Ainsi, en approfondissant la notion cartésienne de l'idée de Dieu, nous y trouvons un *cogito* par lequel le fini prend conscience de sa finitude tout en étant le fini.

En dernier lieu, en développant un essai sur *la liberté cartésienne* par Sartre qui écrit que la liberté humaine n'est pas limitée par un ordre de vérités et de valeurs et que notre liberté n'est bornée que par la liberté divine, nous montrons que la nécessité des vérités éternelles, signifiant la relation entre Dieu et nous, nous fait avoir conscience que nous avons été créés par Dieu. Ainsi, en approfondissant la doctrine de la création des vérités éternelles, nous y trouvons un *cogito* où nous avons l'expérience de l'identité de la nécessité et de la contingence.