

# 思惟の様態としての感覚

沢 崎 壮 宏

## 問題の所在

デカルト哲学は、「精神を感覚から引き離す」ことから出発して、絶対確実な認識を探求しようとする。感覚は、外部感覚であれ、内部感覚、すなわち自らの身体についての感覚であれ、まずその現れが多様であり得ることから、次いで覚醒と睡眠とが原理的に区別され得ないことから、疑わしいものと考えられる。デカルトは、さらに明証知までもを疑い、徹底的な懐疑の淵に落ち込む。その淵にあって、しかしながら、疑う主体の必然的存在を発見することが、彼の哲学の第一原理となる。「*「私はある、私は存在する(ego sum, ego existo)」*というこの命題は、私がこれを言い表すたびごとに、あるいは、精神によってとらえるたびごとに、必然的に真である」(VII 25)。

デカルトは、コギトを定立した直後、その「必然的に存在する私」が一体何ものであるかと自問する。それに対して「考えるもの(*res cogitans*)である」と答える彼は、さらに続けて、「考えるもの」を次のように規定する。「疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志しない、なおまた、想像し、感覚するものである」(VII 28)。我々はここで、面食らうことを告白しなければならない。感覚することが考えることに帰されることは、奇妙で謎めいて見えるからである。

感覚することが考えることに帰されることは、デカルト哲学にとって、極めて謎めいていると言わなければならない。第一に、感覚を疑うことから出発して、その疑いを徹底させた末に獲得される第一原理の構成要素である「考える(*cogito*)」に、最初に疑われた、したがって不確実であることが最も明らかである事柄が含まれるというのは、大変に奇妙である。第二に、感覚することを考えることに帰する直前で、デカルトは、「これ [感覚すること] も身体がなければ起こらない」(VII 27)と述べている。神が存在し、その神が誠実であると分かるまでは、夢の懐疑が全面的に晴らされることはなく、私の身体は存在しないと考えられたままである。感覚することは私と不可分でないとも

白に述べられた直後に、感覚することを考えることであると規定するのであるから、ますます謎めいて見える。

そのような謎を解く手掛かりは、しかしながら、すぐに見つかる。感覚することまでも考えることに帰したことについて、その直後、デカルト自身が説明を与えている。「私は、確かに見ると思い、聞くと思ひ、熱を感じると思っているのである(*certe videre videor, audire, calescere*)。これは虚偽ではあり得ない。これこそ本来、感覚と呼ばれるところのものである。そして、このように厳密に解するならば、これは、考えることにほかならないのである」(Ⅶ29)。見る(*videre*)ことは不確実でも、見ると思う(*videre videor*)ことは確実である。我々の疑問に対してデカルト自身の与える解答はそのようなものである。

デカルトは、実は、既に「第一省察」において、似たようなことをほめかしている。「この手を私は、故意に、かつ意識して、伸ばすのであり、伸ばすことを意識している」(Ⅶ19)。その意識ほど判明なものはないとまで言われている。似たような言明は、『哲学の原理』の第一部にも幾つか見出される。「我々が内的に意識している事柄以外の何ごとをも、決して断定しないように、注意深く用心するなら、なるほどそれら[感覚]も明晰に知ることができる」(a.66)。「苦痛や色やその他こういう類いのものは、単に感覚すなわち思惟としてのみ考察される場合には、確かに明晰判明に知られる」(a.68)。

デカルトは、しかしながら、感覚が「それなりの流儀で判明である」ことを認めた上で、それでもやはり感覚経験を疑わしいものとして、絶対確実な認識を探求する途から斥けたのでなかったか。感覚経験について真に疑われた事柄は何なのであろうか。また、厳密に解された感覚、あるいは本来の感覚と呼ばれている事態についても、果たして感覚経験の何が確実であると主張されているのであろうか。「見ると思う」とは、見る主体自身が見る主体であることを反省するということであらうか。その反省が表象作用の表象主体への反射を意味しているのであれば、そのような働きは、どうして悪霊の無限の能力による欺きに抵抗できるのであろうか。

コギトの定立直後、感覚することを思惟することに帰することは、確かに我々を面食らわせる。だが、デカルト自身がその謎に対して与えている解答は、多くのデカルト研究者によって、それ以上に謎めいたものと受け止められてきた。デカルトが感覚経験について真理と見なしたものと、そして虚偽であるとみなしたものは、それぞれ一体何だったのであろうか。以下の論稿は、それらの問題についての一つの考察の試みである。ま

ず、思惟の様態である限りの感覚、すなわち「見ると思う」とはどのような事態であろうか。それは、その主体の必然的存在を帰結するところの感覚経験である。それによって感覚経験のどのような側面が言い表されているのか。我々は、その問いに答えるために、M.アンリによるコギト解釈<sup>(1)</sup>を援用したい。J.-L.マリオンによるその評価<sup>(2)</sup>を導きの糸として、その解釈を追跡する(1-2)。さらにその敷衍にも言及し(3)、それについての私見を述べた上で(4)、最後に、デカルトが感覚経験について真に疑ったものが何であったかについて検討してみたい(5)。

### 1 志向性概念(intentionalité)から出発するコギト解釈の誤り

デカルトの"*cogito, ergo sum*"を解釈することは、現象学の最も本質的な手段についての評価を決定することでもある。コギト解釈は、マリオンによれば、二つの問題から構成される。一つは"*cogitatio*"とは何かという問い、もう一つは"*sum*"とは何かという問いである。我々がここで問題にするのは"*cogitatio*"についての問いであり、アンリの革新的な解釈も、その問いに対する新しい解答であると考えられる。アンリの根本的に新しい現象学は、根本的に新しいコギト解釈から出発する。マリオンは、フッサールとハイデッガーとに代表されるコギト解釈を批判することから始めて、アンリの主張の新鮮さの真価を明らかにしようとする。彼らは、マリオンによれば、志向性概念から出発して"*ego cogito*"を解釈しようとする点で共通しており、したがって共通の誤りに陥っている。

マリオンは、志向性概念、あるいは表象作用(*représentation*)から出発して"*cogitatio*"を解釈することのアポリアとして、次の三点を指摘する。第一に、志向性概念に基づいて"*cogitatio*"を解釈することは、"*ego*"を分裂に陥れることである。と言うのも、志向性概念に基づく限り、志向する主体と志向される客体とは、決して同一であり得ないからである。表象する意識(*conscience représentante*)は、表象される対象(*objet représenté*)と異なるのでなければならない。表象するものは、自分であることを止めること(脱自 *s'extasier*)によってのみ、何ものかを表象することができる。表象される対象が表象するもの自身である(反省 *réflexion*)としても、それは、脱立(*extase*)により、もはや表象するものそのものではない。表象するものと表象されるものとの間には乗り越えることのできない隔たり(*écart*)が存在する。志向性概念から出発して"*cogitatio*"を解釈しようとするれば、"*cogito, ergo sum*"でなく、"*cogito, ergo est*"と言わなければならないであろう。

志向性概念から出発する"*cogitatio*"解釈は、"*ego*"の分裂(*Ichspaltung*)に行き着かざるを

得ない。表象される対象は、その場合、表象する意識を超越しているので、他のあらゆる外的物質的事物（世界、身体）と同様、無限の能力による欺きに抵抗することはできない。デカルトのコギトは神の欺きを免れ得ないであろう。カントからフッサールに至るコギト解釈、すなわち志向性概念から出発して "ego cogito" を解釈することは、デカルトのいわゆる実体説(substantialisme)を批判しながら、その反対に、"ego"の分裂というアポリアに陥っている。そのような解釈は、かえって志向性概念の根本的な不能を、したがって従来の現象学の危うさを暴露している。

第二に、志向性概念から出発して "ego cogito" を解釈することは、原理的に自駁的である。デカルトが打ち建てたコギトに主観性の哲学全体を立脚させておきながら、その一方で、そのコギトから結果するところの志向性概念を用いてコギトを分析しようとするのは、原理的な不整合であろう。コギトだけが志向性の展開を可能なものとするのであれば、志向性概念をモデルとして、コギトを理解しようすることは原理的にできない。コギトが志向性を産出するのであれば、志向性概念がコギトを理解することも、確証することも、ましてやその効力を弱めることもできようはずがないのである<sup>(3)</sup>。

志向性概念から出発して "ego cogito" を解釈することについての第三のアポリアは、外でもないデカルト自身がそのような解釈を禁じていることである。志向的な "cogitatio" を斥けるためのテキスト上の根拠が確かに見出されるのである。デカルトは、「第七答弁」において、ブルダン神父の提案する "ego cogito" の志向的な定式化 "cogito me cogitare" をきっぱりと斥ける。"ego sum" を定立するために、"cogitatio" を反省された "cogitatio" で二重化する必要はない。私の存在の定立にそのような二重化が必要であると言うことは、「建築術に精通した人でも、反省された行為によって、自分が建築術に精通していることを知らなければ、建築家になれない」(VII 559) と言うのと同じくらい間違っている。"cogito" は、"cogito" についての反省に先立つ<sup>(4)</sup>。そのような反省である "cogito me cogitare" は、単純な "cogito" に還元される。"cogitatio" の単純さは、「第二答弁」末尾の幾何学的証明において明言される "cogitatio" の直接性により確証される。「思惟という名で、私が理解するのは、我々の中に、直接に知られる仕方であるもの全体である」(VII 160)。  
"cogitatio" は、その本質において、いかなる反省をも排除する。それは、マリオンによれば、直接性により、かつ直接性のために実現するのである。

"ego cogito" を志向性概念から出発して解釈することは、上で見たように、デカルト自身により明らかな仕方で斥けられている。だが、志向性概念から出発するのでなければ、

どのようなモデルに基づいて、"ego cogito"を解釈することができるのか。厳密に解された感覚、すなわち思惟の様態である限りにおける感覚は、どのように理解され得るのか。デカルト自身の明言する"cogitatio"の直接性とは、どのように考えられればよいのか。現象学のパラダイムに囚われるのでなければ、さまざまなモデルが考えられるかもしれない。例えば、論理的な解釈、言語行為論に基づく解釈などが考えられよう。だが、我々はここで、アンリの新しい現象学に注目する。その徹底的に根源的な現象学こそ、志向性概念に基づく"cogitatio"解釈の誤りを最もよく救うものであると思われるからである。

## 2 自己触発(auto-affection)に基づくコギト解釈

志向性概念から出発して"ego cogito"を反省的表象作用として解釈することは誤りであるが、だからといって、あらゆる思考作用から志向性概念を全面的に排除し、表象作用の脱立を不可能にしてしまうことは許されない。志向性概念を産出し得るような仕方でも、しかし、志向性概念から出発するのではないような仕方でも、"ego cogito"を解釈するのではないなければならない。というわけで、志向性概念から出発する現象学に先立って、それを基礎づけるところの、志向性概念を許さない徹底的に根源的な現象学が探求されなければならない。そのような徹底的な現象学は、アンリによって、「実質的現象学 (phénoménologie matérielle)」と呼ばれる。そこでは、"ego cogito"の直接性は、自己触発として解釈される。

実質的現象学において、意識は表象作用により思惟されるのでない。意識は、アンリによれば、一般に、表象作用、志向性、あるいは脱立によってでなく、絶対的内在、したがって自己への内在における受容性(réceptivité)により思惟される。そのような受容性が自己触発と呼ばれる。意識は、根源的に自己触発によって、思惟すると同時に思惟される。意識は、他のあらゆる心的作用に先立って、絶対的な直接性において自己自身を感じる(s'éprouver)。そうでなければ、意識が何であれ何かを感じずということはなくなる。表象作用一般は、その場合、不可能である。自己触発は、したがって、反省的表象作用(cogito me cogitare)に先立たなければならない。

我々の関心は、思惟の様態である限りにおける感覚である。アンリの"cogitatio"解釈のデカルト哲学全体における適切性については異論の余地がある<sup>(5)</sup>としても、そのような感覚の直接性について言うならば、自己触発による"cogitatio"解釈は、極めて教示的であると言い得るであろう。だが、アンリに従って "ego cogito"を自己触発として理解するこ

とは、デカルトのテキストに従っても許されることであろうか。

アンリは、我々が出発点とした正にその箇所を援用する。見られるものが存在しないとしても、見ていると思われることは確実である。「私は、確かに見ると思い、聞くと思ひ、熱を感じると思っているのである (*certe videre videor, audire, calescere*)」(VII29)。

「思われる(*videor*)」ことの直接性は、たとえ懐疑が「見ている(*videre*)」ことを偽りとなすとしても、異論の余地のないものである。現れ(*apparition*)は、常に疑いの外に残る。志向される対象が私の志向を満足しないとしても、私は、その空の表象の現れにより、直接に触発される。私は、仮に他のものについて欺かれるとしても、私自身について欺かれることはない。私は、既に、少なくとも私自身に内在する現れにより自己触発する(触発される *s'affecter*) からである。悪霊の欺きは、志向される対象についての媒介性にしか及ばない。私の自己触発における無媒介性は、神の無限の能力によっても欺かれ得ない。欺かれる表象に先立ち、それゆえ疑いを全面的に免れて残るもの、それは、もはや超越的な原因をもつことのない触発、したがって自己触発における直接性、すなわち絶対的内在性である。

"*ego cogito*"を自己触発として解釈することは、マリオンによれば、さらに別のテキストによっても正当化され得る。デカルトは、人間の感覚経験と動物の感覚作用とを比較して、我々は「見ていることを感じる、あるいは、思惟する(*sentiendo sive cogitando se videre*)」(à Plémpius, 3 octobre 1637, I 413)という点で、動物と異なると主張している。ここで考えることと同一視されている感覚することは、マリオンによれば、無媒介的に自己触発することを意味している。また、『哲学の原理』の第一部における感覚することと考えることとの明白な同一視についても、同じような理解の下で了解され得ると指摘される。「感覚することも、ここでは、思惟することと同じである」(a.9)<sup>(6)</sup>。精神は、見ていると感じることにおいて、自分が見ていることを表象するのではなく、感じるのである。マリオンは、見ていることを無媒介的に自分に与える、あるいはむしろ、見ていると感じさせるものに自分を与えると表現する。

厳密に解された感覚することは思惟することであるという「第二省察」で出会われる謎めいた言明から出発して、アンリの自己触発による"*cogitatio*"解釈を追跡してきた。その解釈に従えば、感覚することが思惟することのみならず、より厳密には、思惟することが感覚することである。思惟全体が、始源的感覚(*le sentir primitif*)として理解される<sup>(7)</sup>。"*cogitatio*"は、脱立によって自己を表象することではなく、自らを感じながら感覚

することを意味する。"ego cogito"が、志向の対象も反省された私も疑われる懐疑の極限において、自らを確信し、自らが存在するを感じることができる、すなわち自己触発することができるのは、その自己自身に対する無媒介性に基づいてでしかない。

アンリによる"cogitatio"を自己触発とする解釈は、上に見てきたように、厳密に解された感覚を理解する上で、極めて有効であると思われる。ところで、アンリによれば、デカルトは自己触発という現象学の根本的始源を見出すや否や見失ってしまった。そのようなアンリの主張は、一見すると、少なくともその形而上学的認識論について言うならば、妥当なものと考え得るように思われるかもしれない<sup>(8)</sup>。コギトを第一真理とすることから出発するデカルトが最初に打ち立てるのは観念説であり、それは、表象作用に、したがって志向性概念に支えられている。フッサールのようにコギトを解釈することは、決して理由のないことではない。デカルト自身は、さらに、そのような観念説を超出して、物理的実在論を確立することへと移行し、もはや現象学に留まりはしない。デカルトは、しかしながら、"cogitatio"の根源的事態である自己触発を、本当に全面的に見失ってしまったのか。思惟の様態である限りの感覚、すなわち感覚そのものにおける自己触発による自己自身への内在という根源的始源は、デカルト哲学において、本当に見失われ、二度と顧みられることがなかったのであろうか。

### 3 同一の精神による能動と受動

アンリの主張するような自己触発による自己自身への内在という事態は、マリオンによれば、晩年のデカルトにおいて、見失われるどころか、むしろ昇華されている。彼は、コギトにおいて見出される自己触発による直接性が、最終的には、高邁(générosité)の精神として定式化されると考える。認識論においては確かに見失われてしまったように見える自己触発の直接性が、道徳の領域において生き残ると主張される。以下で、マリオンに従って『情念論』を追跡してみよう。

デカルトは、精神の働きをその能動と受動とに分類し、精神の受動を次のように定義する。「一般に精神の受動と呼んでよいものは、我々の中にあるあらゆる知覚、言い換えれば、認識である。なぜなら、知覚を現にあるがごときものたらしめるのは、多くの場合、我々の精神ではなく、かつ、精神は知覚を、すべての場合に、その知覚によって表象されている事物から受け取るのだからである」(a.17)。

精神の受動は、その定義によれば、精神に働きかける事物から出発して精神に与えら

れるものである。だが、その定義を注意して読むならば、精神の受動一般が知覚であるとしても、精神がその知覚を外的事物から受け取るのは「多くの場合」でしかない。精神の受動は、したがって、常には外的事物を原因としないということになる。知覚を現にあるようなものにする正体が精神自身であり得ることがあり得るということである<sup>(9)</sup>。精神がその受動の原因でないのは「多くの場合」でしかない。精神が知覚を引き起こし、しかも精神がそれを被ることがあり得る。そのような事態は、知覚を引き起こす精神とそれを被る精神とが同一であるならば、精神が自己触発し得ることを示す。

同一の精神がその受動の原因であり得ることは、テキストに従って確かめられることである。知覚は、デカルトによれば、二種に分けられる。精神を原因としてもつ知覚と物体を原因としてもつ知覚とである。多くの場合の知覚は物体を原因として生ずるが、精神を原因とする知覚が生ずるのは、意志の働きを知覚する場合である。その場合、そのような知覚を引き起こす精神とそれを受け取る精神とは同一である。デカルト自身がそのことを明言している。「我々が何かを意志するとき、必ず同時に、自ら<sup>が</sup>意志していることを知覚せざるを得ない」(a.19)。「この知覚とこの意志(能動)とは、実は、同一<sup>の</sup>事柄にほかならない」(ibid.)。

精神は、デカルトによって、確かにそれ自身の受動の原因であり得ると認められている。「それ[意志の働きの知覚]は、自己自身<sup>によって</sup>引き起こされるものなのである」(a.29)。外的事物を原因としてもつ多くの知覚の中にあつて、意志の働きは、例外的にその意志の主体自身により知覚される。だが、そのような例外的な知覚の例は、意志の働きの知覚だけではない。デカルトが第二部の末尾で取り挙げる「内的感動(*émotion intérieures*)」もまた、同一の精神の働きが能動であると同時に受動でもあるという事態と考えられるであろう。内的感動は、「精神の中に精神自身<sup>によって</sup>引き起こされる」(a.147)と言われる。内的感動もまた、自己触発であり得ると考えてよいと言えそうである。そういうわけであるから、デカルト自身が、意志の働きの知覚と内的感動とにおいて、自己触発の可能性を承認していると考えてよいのである。そのような知覚は、しかしながら、端的に自己触発と見なされてよいであろうか。

そのような例外的な知覚は本当に自己触発と考えられてよいであろうか。すぐには肯定的に答えられないことが、精神の受動の定義をもう一度吟味してみると分かる。外的事物が精神の受動を引き起こすのはしばしばでしかないと言われた直後、その知覚は、しかしながら、すべての場合に表象作用であると述べられている。同一の精神をその原



因としてもつ例外的な知覚においても、デカルトによれば、精神がその精神自身を表象していると考えられなければならない。だが、その場合の表象が厳密にはどのような事態を意味しているのかが問題である。意志の働きの知覚と内的感動とが真に自己触発であると主張できるためには、その場合の表象作用が志向性概念から出発して主体と客体とを隔てるようなものであってはならない。

意志の働きと内的感動とにおける知覚が表象作用と呼ばれるとしても、その場合の表象作用が何を意味しているのかが問題である。その場合に表象される精神において脱立が見出されるかどうかは肝心で、そこで脱立が見出されるのであれば、そのような表象は自己触発であるはずがない。意志の働きと内的感動とにおける知覚は、しかしながら、そのような表象ではない。と言うのも、それらにおいては、既に見たように、精神の同一性は決して失われなければならないからである。意志の働きと内的感動との知覚は、たとえ表象と呼ばれるとしても、反省的な表象におけるように脱立が主体に移されただけというのではない。そのような知覚では、主体において脱立が全く認められない。そこでは、主体と客体との間に何の隔たりもないのである。

意志の働きの知覚と内的感動とは、それゆえ、たとえデカルト自身により表象作用と呼ばれるとしても、自己触発として理解されてよい。表象概念が維持されるとしても、それは徹底的に修正されなければならない。マリオンは、意志の働きを知覚する典型例として、精神自身の本性を考えようと意志する場合を考察する。その場合の意志は、彼によれば、精神自身を対象としてでなく、目的(objectif)としてもつ。精神自身を対象でなく目的と把握することが、自我の分裂に陥らないことを可能にする。ところで、自分自身を目的として把握することは、デカルトによって、「高邁」と呼ばれる。「真の高邁は、人間をして正当に自己を重んじ得る極限にまで自己を重んぜしめる」(a.153)。マリオンは、それゆえ、コギトが「高邁」において完成されると考える。コギトにおいて見出された自己触発という事態は、一見すると、なるほど認識論においては、アンリの指摘するように、見出されると同時に見失われてしまったかもしれない。だが、それは、マリオンの主張するように、道徳の領域において生き延びたと考えられるであろう。しかも、それは「高邁」にまで昇華されているのである。

自己自身を中心とする意志の働きについての知覚は、したがって、脱立による表象作用の領域を決定的に越え出ている。内的感動について言うならば、それは「はるかに直接に我々を動かすものである」(a.148)ので、志向性概念から出発してもやはり理解され

得ないであろう。主体と客体との間に隔たりを持ち込む志向性概念から出発する "cogitatio" 解釈は、自我分裂に陥るがゆえに維持することのできないものである。デカルトが意志の働きの知覚を表象作用と呼んでいるとしても、それは、彼自身がその主体と客体との一致を明言している限り、志向性概念から出発する表象作用ではあり得ない。対象なしの表象作用と呼ぶか、表象作用でないと呼ぶかは問題でない。それは、間違いなく自己触発なのである。

#### 4 デカルトと自己触発

さて、意志の働きを知覚することが自己触発であることから、我々は、アンリに対して、あるいはマリオンに対して、次のような反論を提出できるように思われる。デカルトは、アンリに従えば、自己触発という根源的事態の最初の発見者でありながら、そこからの最初の転落者でもある。マリオンは、その主張に対して、そのような転落が認められるのは認識論においてだけであり、道徳においてそれは再発見されていると考える。マリオンのそのような主張は、上で見たように、意志の働きを知覚する際の直接性を論拠としている。そのことは、しかしながら、デカルトが自己触発の根源的事態を一度も見失わなかったことを示すのでなからうか。

デカルトが、その認識論において、意志の働きに重きを置くことは、その判断論の主役が意志であることから明らかである。彼は、判断におけるその働きを絶対視する。「意志の力はきわめて広大であり、しかも、その類において完全である」(VII 58)。それは、現前する明証知に対してすら、それを肯定し、あるいは否定し得る。デカルトほど判断における意志の働きを強調した哲学者はいないとすれば、彼が自己触発という根源的事態を忘れたことは、その認識論においてすら、一度たりともなかったと言わねばなるまい。そのことは、また、彼が意志作用と知性作用とを区別しないことからも確認される。デカルトは、精神の作用について、その能動(意志作用)と受動(知性作用)とを区別することの困難を指摘する。「我々はあることを意志するのに、同時にそのことを我々が知的に理解することなしに意志することは決してない。また、我々は何事かを同時に意志することなしには、何らかのことを知的に理解するということがほとんどない」(à Regius, mai 1641, III 372)。

デカルトは、確かに、コギトを第一原理とすることで観念説の地平を切り拓き、その地平での神の存在論証を通じて、観念説から神の形而上学へと存在論的な転回を実現す

る。そのような転回は、しかしながら、コギトにおいて見出された根源的事態の喪失を意味するのではない。「高邁」において認められる自己触発は、コギトにおいて発見されたその再発見ではない。それは、コギトの定立以来あらゆる領域で一貫しているデカルト的思考の再現なのである。

##### 5 感覚経験において真に疑われるもの

デカルトが感覚経験において確実であると考えていることは、その際その主体が絶対的な直接性において触発される(s' affecter)ことである。さらに言えば、あらゆる思惟が確実に自己触発されるのである。コギトが定立するのは、思惟全体についてのそのような確実性であると考えられる。デカルトは、しかしながら、感覚経験を疑うことから出発した。感覚経験における自己触発が確実であるとするならば、そこにおいて真に疑われたことは何であったのか。その手掛かりは「第六省察」において見出される。デカルトはそこで、感覚経験に対する懷疑以前の信頼の内容とその理由とがそれぞれ何であったか、そしてそれに対する懷疑理由が何に存していたかを振り返っている。

まず、感覚経験に対する懷疑以前の信頼の内容について言うならば、それは次の二つに要約される。①感覚に知覚された観念が外的事物から送り込まれて来る。②それらの観念がその外的事物に似ている。次に、それらを信頼させた理由については、それぞれ次のように要約される。①"感覚的観念が外的拘束力を伴って生じるから。②"それらの観念がそれなりの流儀で判明であるから。最後に、それぞれに対する懷疑理由について言うならば、次のように要約される。①"未知の能力が私に属しているかもしれないから。②"錯覚があり得るから。①"について付言するならば、そのような懷疑理由は、心身の実在的区別によって、その効力を失う。その結果、デカルトにおける物質的事物の存在証明は、①が①を主たる理由として正当化される仕方で行われる。

以上の要約から分かることであるが、感覚経験において真に疑われたのは、感覚的観念の表現内容とその原因である外的事物との関係である。感覚的観念そのものについては何ら疑われることはなかった。そのことは、似たようなことが、既に「第三省察」において、神の存在証明に先立って指摘されていることから確証される。「観念は、単にそれ自身において見られ、他のものと関係させられないならば、本来、偽ではあり得ないのである」(VII37)。感覚経験について真に疑わしいのは、感覚に知覚される観念の表現内容とその原因である外的事物との関係である。デカルトは、そのようにして思惟と

外界との関係についての懐疑から出発する。そのことは、彼の実在に対する強い関心の現れであり、彼の哲学が現象学的立場に留まり得るものでないことと関係していると考えることはできないであろうか。

最後に、②で感覚経験がそれなりの仕方で判明であると言われていたことについて補足しておく。そのことが意味しているのは、感覚そのものの現われが確実であるということではない。と言うのも、それに対しては懐疑理由(②)が立てられ得るからである。そこで意味されているのは、感覚的観念の表現内容の教えることについて、都合のよいことか悪いことかを端的に区別できるという意味での判明さであると考えられる。そのような判明さは、心身の実体的合一を受け入れる次元において、大きな重用性を有するであろう。

## 註

デカルトの著作等からの引用は、慣用に従い、*Oeuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vol., Vrin / C.N.R.S., Paris, 1964-1974 (ATと略記) による。その際、ローマ数字は巻数、アラビア数字はページ数を示す。但し、『哲学の原理』と『情念論』とからの引用については、その節番号だけで示す。尚、引用文中の傍点、および [ ] 内の補足は筆者による。

- (1) M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1985 / (邦訳) ミシェル・アンリ『精神分析の系譜』山形頼洋他訳, 法政大学出版, 1993
- (2) Jean-Luc Marion, "LE COGITO S'AFFECTE-IL? Le générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry" in *Questions cartésiennes*, pp.153-187, P.U.F., Paris, 1990
- (3) しかしながら、マリオンが指摘していることだが、カントにしろ、ハイデッガーにしろ、彼らはコギトに代わる原理を打ち建てるために、コギト解釈をしているのであるから、すなわちアポリアに陥らせるためのコギト解釈であるから、彼らのコギト解釈が誤りであることを明らかにすることは、彼らにとって何のダメージにもならないであろう。だが、フッサールについては、事情が違うと言わねばならない。現象学は、本質的にデカルトのコギトから出発するからである。
- (4) 普遍的懐疑という言語ゲームを機能させる蝶番である諸概念(「思惟とは何か」、「存在とは何か」)についても、デカルトは、「第六答弁」において、それらの確信されるのが反省知によるものでないことを明言している。それらについては、「すべての人間に生得的な内的思惟(cogitatione interna)によって知れば十分なのである」(VII 422)。
- (5) 『省察』全体を読むならば、デカルト哲学が[実質的]現象学であるというアンリの前提は受け入れがたいと言わなければならない。デカルトは、コギトにより観念説の地平を確かに

切り拓くものの、そこに留まりはしない。神の存在証明と外的物質的事物の存在証明とを契機として観念説を超出し、實在論の基礎づけへと移行するのである。もっとも、アンリはそれゆえに、デカルトが実質的現象学の発見者であると同時に、そこからの最初の転落者であると述べている。

- (6) マリオンの指摘とは裏腹に、ここでも、アンリのコギト解釈のデカルト哲学全体における適切性について、問題が残るかもしれない。同じ箇所「その〔我々の中に生起する〕働きの意識が我々の中にある限り」(a.9)という条件は、見ている対象から注意が逸れることがあれば、見ていると感じられないということの意味している。そのことは、アンリに従えば、自己触発が常には生じないということではなく、自己触発が常には意識されないことを示していると考えられる。そのような読みは、無意識の領域に現象学の始源(*commencement*)を認めようとするアンリにとっては自然で、デカルト哲学の中にその始源の最初の発見を認めようとする彼の主張とも合致するであろう。だが、“*cogitatio*”の根源的なあり方である自己触発が常には意識されないということは、精神の本質を意識することと規定するデカルト的原理に抵触するように思われる。
- (7) 始源的感覚と呼ばれるものが、外的、あるいは内的感覚と区別されることは言うまでもない。“*videre videor*”の“*videor*”は、“*videre*”とは無縁である。アンリが「感覚する(*sentir*)」という語にこだわることは、しかしながら、そのような混同を引き起こしかねない。そのような混同は、デカルト哲学を台無しにしてしまう。コギトにおいて出会われる始源的事実を感覚と呼ぶことは、精神を感覚から引き離すことを譲れない出発点とするデカルト哲学にとって、極めて不適切な命名であろう。
- (8) デカルトは、少なくともその認識論に関する限り、一見すると、アンリの主張するように、実質的現象学を見出すと同時に見失ってしまったかもしれない。だが、そのような代償を払ってデカルトが打ち建てた物理的實在論についての評価は、実質的現象学の発見についての評価とは独立に行われ得るし、そうでなければならないであろうと思われる。実質的現象学そのものについての検討は、ここでの我々の関心でない。
- (9) 作為観念の知覚も、外的事物により引き起こされるのでない例外的な知覚である。

# La Sensation comme Mode de la Pensée

Takehiro SAWAZAKI

Descartes, en ayant parti du détachement de l'esprit des sens, sitôt après avoir établi le Cogito, attribue le sentir au penser. C'est paradoxal. Bien que l'on puisse trouver la clef de l'énigme, c'est encore plus paradoxal. En déclarant qu'«il est très certain qu'il me semble que je voie», qu'est-ce que Descartes veut dire?

Selon J.-L. Marion, répondre à la question à partir de «l'intentionnalité» est faux. Car, l'interprétation intentionnelle aboutit à la scission du Je (Ichspaltung). La séparation du sujet tendant et de l'objet tendé (l'extase) est le point de départ de l'intentionnalité. Cependant, avec Descartes, le Cogito se réalise par la force de l'immédiateté.

La certitude de «me sembler voir» signifie l'immédiateté du Cogito. M. Henry l'appelle «l'auto-affection». C'est sentir en s'éprouvant. Selon lui, Descartes a, cependant, perdu le fait primitif de l'auto-affection en même temps qu'il l'a trouvé. Il semble, du premier coup, que c'est le cas dans sa épistémologie métaphysique. Avec Marion, par contre, le fait primitif, au lieu de se perdre entièrement, s'est redécouvert et avancé à «la générosité» vers la fin de sa vie. Pour Descartes, le fait primitif a survécu dans la morale.

Mais, à mon avis, le fait primitif de l'auto-affection, au contraire de l'opinion de Henry ou Marion, depuis le Cogito, ne s'est jamais perdu, même dans sa épistémologie. C'est par la même analyse de Marion que ça se met en lumière.

Or, si l'auto-affection dans la sensation est certaine, pourquoi Descartes part-il du doute des sens? De quel aspect des sens doute-t-il? C'est la relation entre le contenu représenté de l'idée sensible et la cause extérieure. C'est le signe du grand intérêt de Descartes, réaliste, à la réalité.