

「私」を言うことの意味
——デカルト『省察』でのコギトと他者

村 瀬 鋼

1 はじめに

二十世紀中葉以降のフランスの現象学的哲学と反現象学的哲学は、フッサール現象学で当初立てられた超越論的な〈私〉に対する批判によって導かれてきたといってよいだろう。これらの哲学は、力点の置き所を異にしながらも、大枠では共通に、超越論的な〈私〉がそれ自身の自覚の根底にある〈生〉そのものに先立たれていること、そして差異と反復の運動であり領野であるこの〈生〉がこの〈私〉を予め時間化し予め他者と関わらせていることを、超越論的な思考そのものの徹底化を通じて表立ててきた。

この成果を踏まえるとき、〈私〉について積極的に語ることはもはやナンセンスなことではかないようにもみえる^④。しかし、〈私〉の権能をはみだす〈生〉もやはり〈私〉の〈生〉であること、〈生〉を問題にし〈生〉が問題になる当の者は最終的には何らかの〈私〉でしかありえないこと、これは動かないと思われる。必要なのは、「私」を禁句にすることではなくて、「私」を語ることを意味を理解し直すことである。上述の諸哲学にしろ、正当に読めば、たんに〈私〉の思考の解体を企てるものではなくて、解かれつつ結節する〈私〉の否応ない在り方を結果的に浮かび上がらせてもいるのである。

このような問題意識のもとで、論者はここで、デカルトの『省察』での〈私〉の一局面について考えてみたい。それはまず、哲学において超越論的な〈私〉が語られてきたことの一つの際立った発端がデカルトに——特にその形而上学の頂点である『省察』に——あるからであり、また、フッサール現象学がデカルト的省察の改めでの自覚的な反復でもあった点から言って、上述の諸哲学はデカルト的〈私〉への一貫した異議申し立てでもあった——或いはむしろ、フッサール現象学批判を偽装した本質的なデカルト批判でさ

えあった——からである。

結論を先取りして言えば、デカルトによる最初の〈私〉の宣言は、他者との関わりをなかでの一つの倫理的選択を意味している、と思われる。これが論者がここで示したいと考えている一つの解釈である。ところで、上述の諸哲学はまた、実際に、デカルト的〈私〉について、明示的に、またしばしばフッサールの〈私〉に対するとき以上に両義的なニュアンスをこめて論及してきている。そこで論者は、まず、こうした議論のなかでも特にフーコーとデリダのそれを両者の周知の論争に絡めて簡単に吟味した後に、論者自身の見方を明確にしてみたいと思う。

2 理性の狂気と他者の排除——フーコーとデリダ

デカルトの『省察』をめぐるフーコーとデリダとの論争はよく知られている。ここでごく簡略にそのアウトラインを辿ってみたい。

周知のように、フーコーは初期の大著『狂気の歴史』で、デカルトの「第一省察」での狂人の取り扱いに、理性による狂気（ないし非理性）の暗黙の排除の決定的な仕草を認めた。

問題の箇所は、方法的懐疑の開始直後、感覚への信頼への懐疑が立ち上げられる部分にある。一切の思い込みをその主要な土台から徹底的に疑うデカルトの方法的懐疑は、まず我々が認識の有力な手段として大きな信頼を寄せている感覚というものに差し向けられる。差し当たって、遠くにあるものや微細なものやについての錯覚の事実が感覚への信頼を揺るがすが、このような錯覚は身近で粗大なものについての感覚による確実な把握との対照でこそ錯覚とも言われうるゆえに、感覚への信頼を全面的に棄却する十分な理由に

はならない。そこでデカルトは身近で粗大なものについての感覚由来の認識、すなわち「いま私はここにいる、炉端に座っており、冬着をまとい、この紙を手に行っている」とか「この手そのもの、この身体全体は私のものである」(AT VII, pp.18-19) といった類の認識に、懐疑の矛先を向けてみようとする。しかし、こうした認識、こうした事柄を「どうして否定できよう」。デカルトは言う。もし私がこうした事柄を否定するならば、「無一物なのに自分は国王であるとか、裸なのに紫衣をまとっているとか、粘土製の頭をもっているとか、自分の全身は南瓜だとか硝子でできているだとか、始終言い張っている、そんな狂人たちに自分を擬する」ようなことにもなりかねない。彼らが自ら実感をもって確信している事柄において実際には誤っているように、私もまたそうなのだ、ということになるわけだから。だが「彼らは正気を失った者たちであって、もし私が彼らの例に倣うとしたら、私自身も彼らに劣らず心神喪失者と思われてしまうだろう」(AT VII, p.19)。

私の狂気の可能性がここで導入され、また——フーコーによれば——即座に決定的に排除されている。フーコーによれば、この最後のくだりで、狂気は理性から、「思考する主体に本質的」な「狂人たることの不可能性」によって端的に切り離されている (HF, p.57)。デカルトはこのくだりの直後で、「たしかにそうではあるが、しかし、私は人間であって」、夜の眠りの夢のなかであらぬことを真実と思いこみもする、ということを想起し、周知の「夢」の仮説によって感覚由来の認識全般を疑いに付すのであるが、フーコーによれば、これ以降これもまた周知の「悪霊」(ないし「欺く神」)に至るまでの方法的懐疑の歩みは、一見理性の錯乱の可能性を呼び込んでいるようにみえても、実のところ狂気の予めの排除の上でのみ動いている。なぜなら、自分が夢をみている可能性や自分が悪霊に欺かれている可能性は理性によって想

「私」を言うことの意味

定されうるもの、そして最終的には理性によって克服されうるものであるが、デカルトがここで提示しているのは、「その反対に、ひとは、自分が狂人であるとは、思考によってであれ、想定できない」という事態であるからである(id.)。つまり、「夢や錯覚は、真理の構造そのもののなかで征服されるのに反して、狂気は、懷疑する主体によって排除されている」(id.) ののであって、かくて「狂気はもはや自分に関わってこない」という「確信」を手に入れたデカルトにおいて、「狂気の危険は〈理性〉の働きそのものから消え去った」のである(HF p.58)。懷疑は、「懷疑する人、つまり思わないこと存在しないことができないのと同様に非理性的であることができない人の名において、狂気を追放する」(id.)。理性的な私は、理性そのものによって、理性の他者であるところの非理性ないし狂気を排除するのである。

このようなフーコーの解釈に対して、これまた周知のように、デリダは、後に『エクリチュールと差異』に収録される1963年の講演「コギトと『狂気の歴史』」で批判を差し向けた。デリダによれば、フーコーが問題にしている『省察』のくだりで、狂気はいささかも排除されてはいない。デカルトが自分を狂人に擬するのを避けているのは、読者の予想される拒絶反応を配慮しての一種の方便である。つまり、デカルトはそこで、感覚についての確信を全面的に疑うという途方もない懷疑への読者の警戒を解くために、「非哲学者、哲学の初心者」であるような「読者ないし素朴な体話者」の「驚き」を引き受け、「架空の非哲学者の驚きの反論の言葉」を「鸚鵡返しに反復し」、「自らが驚いているようなふりをしている」のである(ED, p.78)。何と、こんな確実にみえる認識まで疑わしいとなれば、私はまるで狂人ではないか、と。この驚きに対して、デカルトは自分が狂人である可能性を振り払ってみせるが、それは、読者に自分の話を聴き続けさせ、より普遍的な或る種の狂

気の可能性を読者に納得させるためなのである。私は狂人ではないかもしれない、けれども誰しもが同意するように私は人間であって夢をみる、とすれば私は或る意味で狂人以上に狂っているのかもしれない、と。

このようにしてデリダは、フーコーのように狂気の想定から夢の懐疑への移行を狂気の可能性の排除のステップとみなすのではなく、むしろ狂気の可能性の拡大とみなす。「夢への準拠は、まったく正反対に、[フーコーによれば]デカルトが抑圧するか排除さえしたのもあろう狂気の可能性と比べて、後退しているどころではない」(ED, p.79)。デリダによれば、私を狂人に擬すのは、デカルトの意図にとって二つの理由で不都合である。つまりまず第一に、狂人の狂気はつねに全面的に誤るものとはかぎらないからであり、第二には、語り手である哲学者が自分が狂人であることを認めるなら非哲学者である読者が議論についてこようとしなくなるからである(id.)。これに対して、私はいま夢をみているだけではないか、という仮説は、ごく自然に受け入れられうる仮説である⁹し、この仮説においては感覚を信頼しての私の認識の誤りは全面的なものになる。実際、或る意味で「眠る人ないし夢みる人は、狂人以上に狂人なのである」(id.)。

さらに、「第一省察」で「夢」の仮説に次いで立てられる「悪霊」の仮説——私の理性が、きわめて有能な悪霊によって、つねに誤るとともに誤りを真と確信するよう導かれている、という仮説——においては、懐疑は感覚に拠らない明晰判明な知性的認識にまで及ぶが、そこではよりあからさまに狂気の可能性が理性のなかに呼び込まれているのが見られる。「〈悪霊〉の仮説によって現前させられ召喚されてくるのは全面的な狂気の可能性なのであり、それは私にとって——仮説によって——不可避的なものであるゆえに、もはや私の責任ではないがゆえに制御できないような全面的な錯乱、つまり

「私」を言うことの意味

もはやたんに身体や対照の混乱、〈思うもの〉の境界外の、思考する主観性が統治する確証された都市の境界外の身体—対象の混乱であるばかりではなく、さらに純粹思考のなかに、その純粹に知性的な対象のなかに、明晰判明な觀念の領域のなかに、自然的懷疑を免れた数学的真理のなかにまで転覆を齎す狂気の可能性なのである」(ED, pp.81-82)。

かくて、デリダによれば、デカルトは、フーコーが見るのとは違って、「自然的懷疑 [感覚に拠る認識への懷疑] の段階においても形而上学的懷疑 [知性的認識全般への懷疑] の段階においても決して狂気を監禁してはおらず、ただ最初の段階の最初の局面で、自然的懷疑の非誇張的な瞬間において、狂気を排除するように装っているだけ」なのである (ED, p.86 強調デリダ)。だから、デカルトが方法的懷疑を経て絶対確実なものとして見出すコギトは、「狂気を自らの自由とそれ自体の可能性として認める」(ED, p.83) もの、全面的な狂気の可能性を引き受けつつ自己を宣するものなのである。要するにデカルトは、「私が狂人であろうとなかろうと、〈私は思う、私は在る〉」(ED, p.82) と言っているのだ。

さて、ここまでが、デリダによるフーコーのデカルト解釈批判の一半であるが、論者はデリダのデカルト解釈とフーコー批判はごく的確なものだと考える。フーコーは「第一省察」で狂人が名指しにされる箇所にもみ拘泥し、方法的懷疑を通じてつねに明確に含意されている理性の狂気の可能性を正当に扱っていない。むしろ、フーコーも、デカルト的コギトは実質的にはつねに狂気の可能性に脅かされていると理解している (cf. HF, 175)。だがフーコーは、この可能性が、デカルトの哲学的言説の外に置かれるのではなくて、その内側でつねに考慮されつねに働いているということを見ていないのである。

しかし、デリダのフーコー批判には続きがある。そしてそこには、デカルト的コギトに対するデリダとフーコーとに大枠で共通の見方が見出されるように思われる。

デリダによれば、方法的懐疑を経てつきつめられたもの、コギト・スムによって表現されることになったものとは、狂気と理性との区別が意味を持たなくなる或る「ゼロ地点」(ED, p.86), そこから世界の全体が意味づけられ思考されようとする一つの「尖端」(ED, p.89)である。狂気と理性との分割を免れたこの地点が、デカルトのなかに、また我々のなかに見出されるということ、これをデリダは認めている。しかし、デリダは、デカルトは直ちにこの尖端から失墜したと見る。「デカルトは、この尖端に達してしまうと直ちに安心しようとし、コギトそのものを神において保証しようとし、コギトの行為を理性的な理性の行為と同一視しようとする」(ED, 89)。デリダがこう言うのは、或る種の原因性といった諸原理を用いて神の存在が証明される「第三省察」以降のデカルトの歩みを念頭に置いてのことでもあるが、より根本的には、コギトがデカルトによって確実な真理として語られるという契機に着目してのことである。デカルトがコギトを理性の行為と同一視するのは「コギトを言表し反省するやいなや」なのである(id.)。「監禁」が行なわれるのはここなのであり、「フーコーの解釈は、コギトが組織的な哲学的言語表現によって反省され語られる瞬間から啓示的となるように思われる」(ED, pp.90-91)。あの「尖端」としてのコギトの確実性そのものは狂人にも妥当するものであっても、「コギト」と語ることがそうではない。理性と狂気との区別が哲学において無意味なのではなくて或る意味を持つのだとすれば、狂人であるとは「コギトを反省し語ることができないということ、コギトをコギトとして他者に、私自身でもありうる何らかの他者に示すことがで

「私」を言うことの意味

きないということ」にはかならない (ED, p.91)。つまりコギトは、言わば沈黙のコギトから語るコギトへと移行した瞬間から、自らの言説の秩序である理性の領海から他者としての狂気を必然的に排除するのである。

そして実は、それは一般に、言説が哲学的言説として、つまり真理を語るうとする言説として立ち上がるときにつねにそうであることであり、だからフーコーの言うのに類した或る種の監禁が見られるのは「ほとんどいつでも」のことであり (ED, p.91 強調デリダ)、それは言わば「哲学の運命」である (ED, p.92)。それゆえ、デリダによれば、デカルトのみならず、むしろのことフーコーの言説とデリダ自身の言説を含めたあらゆる理性的ないし哲学的言説において、他者への暴力をも意味する狂気の排除が生起していることになる。フーコーは後にデリダの批判に対して「私の身体、この紙、この炉」と題した反批判を繰り広げている^④が、フーコーはそこでデリダとの相違点を細かく明確化しようと努めているにもかかわらず、趣旨においてはデリダと類同のことを語るにとどまっているようにみえる。フーコーは、テキストの内在的な解釈——そしてフーコーの目からすれば選択的で技巧的でもある解釈——に終始して言説的实践ないし実践としての言説を見ないデリダの姿勢を批判しているのだが、これはつまり、テキストを読み理性的な言説を繰り広げる者たるかぎりでの哲学者としての在り方——フーコーもまた、語る哲学者として共有しないわけにはいかない在り方——へのデリダの自己限定を批判することである。だがデリダにしてみれば、このような批判は既に自らに自覚され自ら行なってもいる批判であったことだろう。

かくて、フーコーとデリダ両者の見方を統合することで、我々はデカルトのコギトについておおよそ次のような見解を得られるだろう。即ち、コギトは、自らを言表してこの言表をも含む真理の言説一般へと向かっていくかぎ

りで、理性へのコミットメントを意味しており、それはまた理性の他者としての狂気と狂人との排除をも意味している、と。

3 コギトの宣言と他者との関わり

だが、デカルトにおけるコギトの宣言は狂気ならぬ理性へのコミットメントである、というこの大まかな見方は、本当に十分に正当なものなのだろうか。

まず、方法的懐疑の過程では、私は理性とは何であるのかをまだ知らない、ということに気づかれねばならない。私の一切の認識が不確実になる徹底的懐疑においては、理性の本質についての私の先行理解も自ずと疑われている。実際、「第二省察」で「私」の本質が問題になる際、デカルトは、「私は人間である」という一般的な理解を吟味して、伝統的に「理性的動物」と解される「人間」という概念を私の本質の理解の手掛かりにすることの不十分さを語るのであるが、その不十分さの理由の一部として、「理性的とは何か」という問いに当面十分的確な答を与えうる見込みがないことが挙げられている(AT VII, p.25)。デカルトでは、私の把握は理性の把握に先立っており、理性の把握なしに為し遂げられるのであって、理性とは何であるかは、私の把握によってはじめて私に開示される。私の本質が「思うもの」として見出される周知の箇所では、デカルトは「思うもの」を言い換えながら、「思うもの」の方から理性を理解している。「[...] 私とは、思うものにはかならない。言い換えれば、精神、ないしは知性、ないしは悟性、ないしは理性、にはかならない。これらはいずれも、いままでその意味が私には知られていなかった言葉である」(AT VII, p.27)。コギトの宣言は、予め何たるかが知られてい

「私」を言うことの意味

た理性に対しての参加を表明するものではない。逆に、この宣言においてしるしづけられる思う私こそが、理性の何であるかをはじめて定義するのである。

だから、コギトの宣言が何かへのコミットメントを意味していたとしても、それは予め理性へのそれであるわけではない。むしろそれはまず、自らを言わないのではなく自らを言うことへのコミットメントである、と捉えるべきである。狂気と理性というフーコーの問題設定の土俵で展開されたために大まかな括りでは見えにくくなっていた前述の議論でのデリダ固有の見方も、実際にはそのようなところにあつたはずである。そして、狂気と理性というものを或る特殊な意味で解するのでなければ、自らを言わないことが必ずしも狂气的であるわけではないと同様に、自らを言うことが必ずしも理性的であるわけでもない。コギトの宣言は、なるほど一つの選択、自らを言うこととの選択ではあるが、それが本質的に関わっているのは、理性と狂気の分割ではないのである。

言語との関わりでコギトの性格を見るのは、先のフーコー批判を離れたところでも繰り返されるデリダの基本的な遣り方である。コギトを言うことが、コギトに普遍性を授与するとともにコギトの堅忍不拔さを予め損つてもする、とデリダは見る。このことは先に見た「コギトと『狂気の歴史』」からも拾い見られるのであるが、ここでは直接的にはフッサールに宛てられた『声と現象』でのデリダの記述を引いておこう。「このような [フッサールによれば《私》と独語するときに同時に成就するとされる、私自身の] 直接的な表象が可能であり実際に与えられるのだとしても、孤独な言説における《私》という語の出現は […] 既に理念性として機能しているのではないのか。従つてこの語の出現は、私の経験的現前性が消えうせたり根本的に変容

したりするときにもその意味を保持するものとして、〈私—ここ—いま〉一般にとって同じものとしてどまりうるものとして与えられてくるのではないのか。孤独な言説においてであれ、私が《私》と言うとき、私はそこに、いつものこととして、言説の対象の可能的不在、つまりここでは私自身の可能的不在を含意させることによらずして、自分の言表に意味をあたえることができようか。[…。]ところでエルゴ・スムが哲学的伝統のなかに導入され、超越論的エゴについての言説が可能になるのも、まさにこのようにしてなのである。私が私自身についての現勢的な直観を持つと持つまいと、《私》は表現する。私が生きていようといまいと、《私は在る》は《意味する》」(VP, p.106 強調デリダ)。デリダによれば、私はそれ自身の言表によって既に、差異と反復とを意味する「差延 [différance]」ないしは「反覆 [itération]」の運動に引き込まれており、これによって他者の他者性を還元する自称の普遍的思考を構築しえもすれば、実際には還元不可能な他者に予め開かれてしまってもいるのである。

コギトがそれ自身を損いつつ設立する言語一般に深く関わっていること、またそのことにおいて既に他者と——またさらには自分自身の可能的な「死」とも——関わってしまってもいること、デリダのこの周知の見立ては、説得力のあるものである。ここで問題になる他者とは、私がそれである可能性が取りざたされる狂人や狂気のことであるのではない。私の語りを私の聴くのととは別様に聴きました語り直すであろう、この私とは別個の他者である。私はたぶん、この他者の視点からみれば狂人であるのかもしれない。その可能性を覚悟で言われるコギトは、予め理性の言葉であるのではなくて、他者に語りかけることを以ていわゆる理性の原点となす一つの意志の、或る表明でありえよう。

「私」を言うことの意味

だが、デリダのこの見方には我々の問題にとって不十分な点もある。まず、デリダが見ている事態は、実際には、特に「私」を言うことにこそ関わるような事態ではなくて、語ること一般につきまとう事態である。だからそこでは、殊更に「私」を言うことの独特な意味内実が十分に汲み取られてはいない。次には、コギトを巡る上記のような事情にデリダが見ようとしているのは、基本的には専ら、一切を私のもとに集摂しようとするコギトの必然的な挫折であり、またこの挫折を隠蔽して普遍的言説を繰り広げるコギトの暴力であると思われる。ところがもしそれだけだとすれば、議論は再び、先のフーコー・デリダ論争のなかで両者に共通に働いていた理性批判に帰着することにもなるだろう。しかし実際には、理性の、ないしはさらに超越論的思考の野心といったようなものももしあったとすれば、その一つの理想は完全に非人稱的な言説を展開することにあるのではないだろうか。「私」を言うことは、このような野心に対してはむしろ積極的な抵抗として働きさえすると思われる。ここからしても、コギトの宣言には、かように批判的に語られる以上の積極的な要素は何かがあると考えべきではないだろうか。総じてそもそも、ここにあるのはコギトの失墜というような事態なのだろうか。デカルトにとって、コギトが他者へと差し向けられていることはむしろ積極的な意味を持っていて、コギトの宣言とはそのことの自覚的な引き受けのこともあった、ということはあるのではないだろうか。そしてそこにあるのはコギトの暴力である以前に、他者に身を委ねる所作ですらあったという可能性はないのだろうか。

これまでの議論をとりまとめつつ方向を見定めよう。まず、フーコー・デリダ論争において枠組みとして機能していた、コギトの遂行に伴う理性と狂気ないし非理性との分割という問題設定は、デカルトのコギトを理解するの

に十分適切なものではない。次にしかし、コギトを（少なくとも潜在的な）他者に向かっての或る語りという局面に関係づけるデリダの視点には採るべきものがあり、デカルトのコギトが一つの選択であったのだとすれば、それは理性を選ぶこと以前にこのような語りを選ぶことである。論者としては、以下、まずデカルトにおいて「私」という言い方で言われようとしたその内実を踏まえ直すことを経た後で、このような語りとしての含意がデカルトのコギトにとって実際にまたどんな意味で積極的なものでありえたのかを見てみたい。

4 絶対不可疑な第一のもの

デカルトが『省察』で「私は在る」という言い方で掘み出そうとしたもの、それは一体何であったろうか。

デカルトが思う〈私〉の存在を見出したのは、〈私〉を探すことによってではなかった。周知のように、それは方法的懐疑によって、まず第一に絶対的に不可疑なものとして見出されたのであるが、方法的懐疑は〈私〉を見出すためのものとして企てられたわけではない。それはまさに絶対的に不可疑なものを見出すための懐疑であったのであり、そこで最初に見出されたものが、言わば偶々〈私〉の存在だったのである。いや、或いはむしろこう言うべきであろう、絶対的に不可疑なものとして最初に見出されたかぎりのものが、コギト・スムという言葉で呼ばれたのだと。だから、我々は、方法的懐疑の射程を考慮せずにとんに「思うもの」としての〈私〉そのものを考えることでは、そして方法的懐疑を潜り抜けて絶対的に確実なものとして残る当の第一のものそれ自身を考えることなしには、デカルトの〈私〉の含意を正

当に理解することはできないだろう。

ならばまず、その絶対不可疑な第一のものとは、それ自体何であったのだろうか。それはそもそも〈私〉という名で呼び止められるに相応しいものであったのだろうか。これに関しては近年、齊藤慶典が説得的な議論を提示している⁴⁾ので、この議論を——但し我々の文脈に合わせて齊藤自身の言葉を適宜言い換えながら——簡単に辿ってみよう。

周知のように方法的懷疑は「夢」と「悪霊」との二つの仮説によって導かれる。まず「夢」の仮説によって、私が現実として経験している世界の实在性が疑義に付され、次いで、「悪霊」の仮説によって、私の全面的な狂気の可能性を以て知性的認識全般が疑義に付される。その上で、夢をみているにせよ悪霊に欺かれているにせよ絶対に確実なものとして、「私は在る、私は存在する」が語られることになる。ところで、この「私は在る」は、「第二省察」でまずは「思うもの」という私の本質の明確な把握なしに提示され、その後ではじめて私の本質の事改めでの探究が企てられているのであるが、当初から「私は在る、私は存在する」という言明は「私によって言表され、或いは精神によって捉えられるその度ごとに、必然的に真である」ものとして提示されていることからして、「私は思う」という事態の存立は「私が在る」という把握に先行していると考えるのが適切である。そして「私」とは、「第二省察」でのその本質究明の結果、「思う」というところにその全本質を持つものであることがわかるのだから、「思う」という事態の存立が「私は在る」や「私は思うものである」という把握の前提になっているのでなければならぬ。ならば、「思う」とは何か。「第二省察」のよく知られた論述、すなわち、「思うもの」が「疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、なおまた想像し、感覚するもの」と等置され、さらに本来の意味での

感覚することとされる「見ている、聴いていると思われる[とみえる videor]」ことが「思うことにほかならない」とされる論述 (cf. AT VII, pp.28-29) からして、「思う」とは「～と思われること」、何か「現れること」にほかならない。それは「《何かが無かとして姿を表している》ということ以上でも以下でもない」(齊藤論文 p.10) のであって、そしてこれが方法的懐疑の末に確認される第一に絶対的に確実なことの正体である。つまり、「懐疑の極点においてあらゆる懐疑を斥けず第一に確立されているのは、徹頭徹尾《思われる》ということ、思考だ」と言わねばならず、「《と思われる》という事態が紛れもなくいま・ここにあるということ、何ものかが何ものかとして現に姿を表していること、そうした事態の存立あるいは成立」こそが「不可疑の第一の事態」であると言わねばならない(同 p.9, 10)。このようであってみれば、「私は」ということは実は何ら根本的なことではないと言える。「思われる」とは、言うなら「私には～と思われる」なのではあるが、「私には」ということ自身も「～と思われる」ことによってのみ確実であるそれ自体一つの「思い」にすぎない以上、「思われる」という事態こそが根本的なのであって、「私は思うものである」とは、「私」という言葉で掴まれている事態が「思うこと」即ち「思われること」に尽きるという謂なのにはほかならない。要するに、デカルトが方法的懐疑を通じて見出したのは、「思われること」ないし「現れること」がその「在ること」を定義する「思われ」ないし「現われ」の、その「場」の全体であったのである。

齊藤はおよそこのように論じ、デカルトにおいてこの「場」が、「近代的自我」や「意識という主観性」に引きつけられていく「私」の名のもとに語られたことに或る問題性を見ている。齊藤はさらに進んで、「第三省察」以降でこの「場」の言わば不可能な外部、「無限」である「神」が思考されて

「私」を言うことの意味

いることに論及し、そこにデカルトの直面した「理解することの極めて困難な、尋常ならざる事態」(同 p.15)を見ているが、この論点についてはいまは措く。立ち戻って、当面問題の不可疑の第一の事態について言えば、斉藤の把握は大筋で正当なものであると論者は考える。方法的懷疑の後に第一に確実なものとして残るものは、現われ・思われを超えるあらゆるものを廃去した純粋な現われ・思われ、現われ・思われとしてのかぎりでの現われ・思われ、思われること・現れることがその在ることでもある思われ・現われである。それは、言い換えれば、現に生きられているかぎりでの生そのもの、経験としてのかぎりでの経験である。先に見た箇所でもデリダが語っていた「ゼロ地点」ないし「尖端」も、この経験の場の局所に位置づけられるような何らかの地点のことではなく、どこに位置づけられようもないこの経験の「場」そのもののことなのである。

しかし、だとすれば一体なぜこれが「私」の名の下に、まさしく「私は思う」、「私は在る」こととして把握されたのか。斉藤は、このことにははっきりと問題性を見ながらも、このなぜの理由については論究していない。論者は、方法的懷疑の射程をもう一度考え直してみることが、この問題を解く有力な鍵となりうると考える。方法的懷疑は、たんなる現象学的還元であるのではなくて、夢と悪霊との仮説において或る種の積極的な想定を行なって、言わば、そこで「私」が見出されることになる或る種の舞台を設えるものなのであるから、方法的懷疑の末に確実なものとして残るものを純粋に見るだけでは十分ではなく、方法的懷疑のなかで不確実なまま想定されているものこのことを考える必要がある。不可疑な第一のものが「私」の名の下に語られたという事情は、恐らくこの想定されたものと深い関わりがある。先取りして言えば、想定全体を支える極となるのは、想定された何らかの他者であると理

解されうる。その事情を次に見てみよう。

5 方法的懷疑と他者の想定

【省察】での方法的懷疑は、「夢」と「悪霊」との二つの仮説を峯として持つ。この二つの峯を順に経ながら、方法的懷疑の含意について改めて考えてみよう。それぞれの仮説の字義通りの内容については、周知のことと思われるし、既にこれまでの議論のなかで言及されてもいるので、その説明は最小限にとどめ、直接的に二つの仮説の内実そのものに入っていきたい。

まず「夢」の仮説について考えてみよう。デカルトは、私がいま夢を見ているという可能性を押し立てることで、感覚に信賴しての私の認識全般を疑いに付すのだが、とりあえず、一切は夢であるというデカルトの想定が或るきわめて積極的な設定であることは注目されておいてよい。この想定は、文字通り想定であって、どんな事実や認識によって確認されているわけでもない。従って当然、それには疑いの余地がある。僅かでも疑いの余地がある一切を退けようとする方法的懷疑のなかで、それ自体としてはきわめて疑わしい一つの想定があからさまに用いられているのであって、デカルトはここで、たんに現象学的還元によって疑わしいものと疑わしくないものとをそれぞれ意識にとってのそうした所与として明瞭化しているのではなくて、明らかに特殊な想定、所与に尽きない何かを設定することになる或る殊更な想定を、積極的に行なっているのである。

ところで、この想定によって、或る種の認識が疑義に付されるのはいかにしてなのか。容易に理解される周知の議論である、とひとは思う。なるほど、一切は夢なのかもしれない。とすれば、一切は幻であり、それゆえにそこに

「私」を言うことの意味

実在的なものは何もあまい、と。そして多くの解釈者もまた、夢であればそれは実在ではない、というこのことのみを以て夢の仮説の懐疑としての有効性を理解するにとどまっている。しかし、夢もまた夢としてのかぎりでのリアリティーを持つ以上、夢であることがなぜ実在ではないことになるのかは明らかではない。我々としては、一切は夢である、というこの仮説の内実、或いはむしろ「夢」ということの本質を、よく考えてみる必要がある。

まず、一般的な一つの理解では、夢とは整合性を欠いた儂いものである。夢のなかの諸々の物事はしばしば突飛なものであるし、そうでなくとも、しばしば唐突に出現したかと思うと奇妙に変転し、ついには跡形もなく消え去って、別の何かに場所を譲る。なるほど、或る種の精神分析が語るような、夢に特有の或る種の論理というものも考えられないわけではないのだが、少なくとも日常とは異なるその特異な論理によって、夢はやはり非現実的なものという相貌を持つことになる。

しかし、デカルトが問題にしている夢は、このような非整合性において問題になっているわけではない。一切は夢である、という仮説が感覚に拠る認識の真実性に脅威を与え、それを瓦解させさえるのは、夢が整合性を欠いているからではない。逆に、夢の仮説が認識を脅かすのは、夢が完全に首尾一貫したものでありうるからである。「第一省察」で恐れられているのは、その非整合性によってただちに夢と判じられる夢ではなくて、「ふだんのとおり、自分はここにいって、上着を着ていて、炉端に座っている」というような、どんな突飛さもどんな破綻もない日常そのままであるような首尾一貫した脈絡のある夢なのであり、現実だと感じられているものがまるごとそのような夢の連続と反復でありうるという可能性なのである。

実際、夢がたんに整合性を欠いているというだけのものであるならば、私

は夢の仮説によって何ら自分の認識の確かさを疑うことにもならない。デカルトは「第六省察」では、そこでは夢の仮説を「誇張的なもの」として退けるという意図を顕わにしつつ、こんなふう述べている。「実際いまや、[睡眠と覚醒という] この二つの間には、諸々の夢は、覚醒状態のときに現れるものとは違って、記憶によって生活の他のすべての諸活動に結びつけられることがない、という点で大きな差異がある、ということに私は気づくのである。実際、私が目覚めているときに、夢のなかで起こるように誰かが突然現れてすぐに消え去ったとしたら、つまり彼がどこから来てどこに行くのかも私にはわからぬままそうしたとしたら、私は、彼は本当の人間であるというよりは、私の脳のなかに形成された幻覚か亡霊であると判断しても間違っていないことになるだろう。しかし、どこからまたいつ生じてきたかを私が判明に確認し、その知覚を私が自余の全生活に断絶なく接続するような諸事象が私に現れているとき、私は、これらが現れているのは眠りのなかにはなく覚醒状態においてなのだということを完全に確信するのである」(AT-VII, pp.89-90)。このように、夢が整合性を欠いているとすれば、理性はそれを、まさしくその非整合性において夢であるものと判断すれば済む。そしてもし夢がたんにそれだけのものでしかないとしたら、一切は夢であるという仮説は認識する私にとってどんな脅威を持つものでもないか、むしろそもそも馬鹿げた仮説でしかありえない。

翻って実際、「第一省察」で夢が問題になるとき、夢は、例えば非整合性といったようなその内在的特徴によっては現実との識別が不可能なものとして提示されている。そこでは、夢は、それを生きる当の私にとっては、現実との識別を許さないものとして立てられており、だからこそそれは現実の現実性を脅かすのである⁶⁾。「これらのことをさらに注意深く考えてみると、覚

「私」を言うことの意味

醒と睡眠とを区別しうる確かなしるしがまったくないことがはっきり知られるので、私はすっかり驚いてしまい、ほとんど、自分は夢を見ているのだと信じてしまうほどなのである」。この識別不可能性にもかかわらず、或いはむしろ、この識別不可能性ゆえに、夢の仮説は意味を持つのだが、それはこの仮説によって、私がいま経験しているこの現実がそのまま夢として性格づけられる、そのことそれ自身によってである。言い換えれば、私の経験が現実であることと夢であることとの差異は、私がよく見ることによって把握されるのではない。私がどんなに目をこらしても見えない差異、にもかかわらず無意味な無差異ではなく根本的な差異であるような差異が問題なのである。

ならばそこで夢とは一体何のことなのか。それはその内在的特徴によって現実と区別されるのではなく、外在的視点の設定によって夢と観じられるものごと、と理解されねばならない。まさにここにこそ、方法的懷疑において取りざたされている夢という事柄の本質がある。

一般的に言っても、夢とは、たんに整合性を欠いた儂いものであるというだけではなくて、当の経験を持つ主体の外に立つ者からみて、まさしく当の主体の経験でしかないものとして限定される当のものごとである。睡眠者を外から眺める者が、その睡眠者の脳内で生じていると推測する或る種の事態のように、或いはまた、いまは目覚めている私が、いましがたまでの或る経験を、想像裡に描かれる睡眠中の自分の身体の姿の内部に生じていたことと位置づけるときの、その当の経験のように。その経験は、外に立つ者の眺める光景を知らないし、その光景に届いていない。たしかに、睡眠者の身体内に生起している経験は、外で眺められているその光景のなかの何ごとか何らかの作用を被っているかもしれない。しかし、その経験の経験された内

容そのものは、この光景から本質的に切断されており、この光景に対して閉ざされている。ここで、将来の夢とか、夢や希望とか言うときの、「夢」という言葉のいわば比喩的な意味を考えてみるのも意味のないことではない。このような用法において、夢とは、万人に開かれた公共的な世界のなかで、誰しにも認知されうる事実という形で実現されるには至っていない、たんなる私的な思いのことを意味している。

外部からみて、閉ざされた私的な領域のなかに限定されていると観じられるもの。方法的懐疑において問題になっている夢とはこれである。実在的なものとは、この私的な領域の外にあって、十全な明視力を持った他者になら認識されるであろうものごとである。感覚に拠る認識に信を置いていた主体が夢の仮説によって脅かされるのは、首尾一貫しない経験によって自分が翻弄されている可能性を認めさせられるからではなくて、自分の認識が、外に立つ者には開かれていると想われる実在的な世界に届いていないという可能性をつきつけられるからなのである。むろん、外に立つその他者もまた私と同様に限定された認識能力しか持っていないのかもしれない。けれども、実在的なものに対する私の権利を疑義に付すには、眠っている私の姿を外から眺める私と同様の他者を想定すれば十分なのである。そしていずれにせよ重要なことは、夢みられたものが実在的なものではないとされるのは、何らかの他者の視点の想定によってのみであるということである。

尤も私は、実際には、私の内にしか立ちえず、私の外に立つことはできない。そもそも、言うまでもないことだが、もし仮に私がいまの私の外に立ってみたとしても、そこでの私の経験それ自身がもう一つの内部でしかありえず、その私が立てようとする夢の仮説それ自体に従って、そこで眺める私の光景もそのまま再び夢でありうるのである。だから、問題の外部の視点とは、

「私」を言うことの意味

外に、ただしあくまでも内で想定されたものでしかない。しかしまさに想定されたものとしてのかぎり、それは、想定された外部の手前に、私の実際の感覚経験の全体を、たんに私的な経験でしかないような一つの内部として囲い込むのである。

だからまた、夢の仮説は、實在性の信念への加担をやめて現象をただ現象として眺めやることに帰着する現象学的還元以上の何かを伴っている。その何かとは、想定された他者の定立である。夢の仮説はこれによってこそ懷疑の作業としての実効性を持つのである。

ところで、方法的懷疑のもう一つの峯である「悪霊」の仮説に関しても、これに似た事情をみることができる。

「悪霊」の仮説は次のようにして立ち上げられる。一切が夢だとしても、真だと確信してよさそうな種類の認識が少なくとも一つある。それは感覚に抛るのではない種類の認識、つまり理性的ないしは知性的認識であり、それは具体的には論理的また数学的な認識——例えば、 $2 + 3 = 5$ や、四角形の辺の数が四つであること——である。これらは、これら表現する感覚的素材の個別性に拘わらず、たとえ夢のなかで思考されたことであれ、その把握の明晰判明さと確実さのみによって、真理と認めうるものと思われる。だがデカルトは、こうした知性の明晰判明知一切をも疑いにかける。私は、私ならぬ、神にも似た何かきわめて強い力を持った存在によって創造されたのかもしれないのだが、この存在は、私とともに私の知性を、何か判断するたびに自分では確実に真だと確信しつつ実際にはつねに過ちを犯すようなものとして創造したのかもしれない。かくてデカルトは、私をつねに我知らず過つように導いている或る種の強力な「悪霊」の存在を仮定することで、今度は知性的認識の全体をも根本的な懷疑に付す。

ここで、この悪霊の仮説は、やはりたんなる現象学的還元に着するものではない或る積極的な想定、ありそうもないがゆえに実際に「第二省察」の最初の部分ではそれ自身が改めて懐疑の対象となりもする⁶一つの事態の、殊更な想定である。そして、ただちに見て取れるように、ここでもやはり、或いはむしろよりあからさまな仕方、私にとっての或る他者の存在が想定されている。悪霊とは、私の外部に立つ一個の他者である。それは、私を過誤へと導いている強力な他者でもあるが、それだけではなく、その者から見て私の過誤が明らかに見て取られうるような、外部から私の思考の限定された内部性を看取する他者でもある。私が悪霊によって欺かれていることと欺かれていないこととの差異は、私がどんなに目をこらしても見えない差異、外部からの視点によってのみ差異として看取される差異なのである。

「第一省察」で悪霊の仮説を導入する際に、デカルトが、ごく自然な仕方、私から見た他人の振舞いを例にとり、その私の視線を私へと逆転させることで私の過誤の可能性を際立たせていることは、意味深いことのように思われる。「他の人々は、ときどき、自分では最高に完全な知識を持っているとみなしている事柄において誤っている、と私が判断するのと同様に、私が2と3とを加えるたびごとに、四角形の辺の数を数えるたびごとに、或いはもっとも容易なことが何か考えられるとすればそれをするたびごとに、私もまた間違えるように、その者 [=私を、過つ者として創造したような、何らかの神] が設えたのではないと、どうしてわかるか」(AT-VII, p.21)。想定される悪霊は、私を過たせる強力な力能の持ち主である。しかし、私が誤っている者として性格づけられるのは、私の誤りを誤りとして眺めうる者の視点、私が的確に把握していない当の真理を把握してもいるであろう或る者の視点からしてであり、悪霊の想定とともに、この悪霊それ自身のなかに、

「私」を言うことの意味

このような視点が想定されているのでなければならない。それは再び、私がそこに実際に立ちうるのではなく、ただ私が内から外に想定しているだけの、一つの視点である。しかしながら、やはり夢の仮説と同様に、それはまさに想定されているものとしてのかぎり、私の思考の領域を、たんに私的なものであるような一つの内部として、私には現前しない或る外部から画定するのである。

6 「私」を言うことの倫理

かくて、夢の仮説と悪霊の仮説という二つの峯を持つ方法的懷疑によって浮かび上がらせられるのは、想定された他者との関係で一つの限定された内部として資格づけられる、たんに私のものとしてのかぎりでの私の経験の全体である。さしあたって実在的なものではないこの不明確な他者のいる場所は、『省察』の後の行論のなかで無限者としての神が格別な仕方
で埋めにくる一つの空所をすでに用意している。しかし、真の神との関係を手繰り寄せるに先立って、私はすでに、定かならぬ他者にまわりつかれているのであって、真の神を見出すためにも、まさにこうした他者を配した磁界のなかで〈私〉が見出される必要があったのである⁷⁰。そこでの〈私〉の宣言は、たんにそれ自身の思うことの自己確認のみから発せられるものではありえまい。むしろこの宣言は、方法的懷疑を通じて括りだされた一つの内部が、その外部に想定された他者との関わりで自己を定立することを意味しているのである。

問題のこの内部は、純粹にそれ自体として眺められれば、前述のように、経験としての経験の全体、ないしその「場」にほかならない。そこには、内

部と外部とを分かつことで内部を内部とし外部を外部とするような壁や境界線のようなものはどこにも見出されないし、一切がまるごと他者でも自己でもありうるような現れが現れるがままに在るだけなのだから、この全体を「私」の名の下で把握する積極的な理由はない。にも拘わらずデカルトがこの全体を「私は在る」「私は思う」という言い方で掴み出すのは、この全体が想定された他者との関わりで一つの内部として眺められているからにはかななるまい。

実際、「第二省察」で「私が在る」が最初に宣言されるのは、「きわめて強力で狡猾な欺き手」つまり悪霊に抗う戦いのなかである（AT VII, p.25）。懷疑によって私は「私もまた存在しない」と自らを説得していたのではないかと、と自問しつつ、デカルトはまず「むしろ、私が自らに何かを説得したのであれば、私は確かに存在したのである」と語る。「しかしながら」、「私が自らに」というのは十分ではない。なぜなら「誰かしら、ひどく強力でひどく狡猾な欺き手がいて、策をこらし、いつも私を欺いている」からである。しかし、「それでも、彼が私を欺くのなら、疑いもなく、やはり私は存在するのである。欺くならば、力の限り欺くがよい。しかし、私が自らを何かであると思っている間は、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできまい」。かくて「私は在る、私は存在する」が確認される。従って、デカルトによれば、悪霊が〈私〉を欺いているとしても、或いはむしろ、悪霊が〈私〉を欺いている以上は、或いはまた少なくとも、悪霊に欺かれるということもありうる〈私〉であるからこそ、〈私〉は存在する、のである。

ここで〈私〉が或る他者との関係において掴まれていることは見易い。〈私〉の存在がデカルト的に確認されるには、〈私〉が〈私〉自身を思考させ〈私〉が〈私〉を意識する、という自己関係性を用いるだけでは十分ではな

「私」を言うことの意味

く、この自己関係性をも含みうる〈私〉の全体が、想定された他者とのあらゆるありうる関係においてそれとして掘み出される必要があるのだ。〈私〉の存在はまさに想定された他者に抗して宣言されるのである。確認される〈私〉の存在そのものが他者との関係に依存しているというのではない。他者がどんなものであろうと、それと関わりなく〈私〉が在る。その存在様態が他者によってどのように触発されてあろうと、〈私〉が無ならぬ何かとしてともかくも存在しているということそれ自身は、現にいまそれを〈私〉が確認するかぎりでは、他者との関係によって動きうるものではない。〈私〉の存在とはそのようなものである。しかし、〈私〉が〈私〉の存在をまさに〈私〉の存在として決定的に確認するその仕方は、他者との、少なくとも想定された他者との関係を引き連れている。〈私〉が在るとは、〈私〉が〈私〉自身に対して確認する事柄である以上に、ありうる他者に抗して、さらに言わば、ありうる他者に対して言われる言葉である。そしてまた、「私は在る」によって掘み取られている当のものは、このような他者との関係のなかで一つの閉ざされてありうる内部として性格づけられているからこそ、「私」という言葉で呼ばれる理由を持つのである。

この内部は、どんな普遍性やどんな客観性に到達するどんな確かな保証も与えられてはいない。想定された他者から見れば、そこにはどんな真なるものどんな実在的なものも含まれておらず、その全体は、殆どどんな存在の名にも値しないもの、殆ど無に等しいものである。現われが在る、経験が在る、と語ってみても、他者にとってリアルなものではないこの現われ・この経験は、他者にとって本当に「在る」ものとして認めうる何ものでもなく、この現われ・この経験が在ることは、他者にとっては殆ど何が在ることでもない。だが、この現われを経験しているもの、その外部に他者が想定されて

いるからこそ〈私〉として資格づけられる者にとっては、この現われの全体だけが、与えられているもの、端的な全体なのである。この全体の在ることは、方法的懷疑を経て、この者にとってしか価値を持ちえないかもしれないものとして眺められている。この全体の在ることは、〈私〉以外の何かが在ることでもない。赤いリンゴが現れていること、 $2 + 3 = 5$ という思考が明晰判明に思考されていることは、赤いリンゴそれ自体が在ることでもなければ $2 + 3$ が確かに5であることでもなく、一つの内部としての経験の場が、その都度の経験それ自身によってだけその都度のその中身を獲得していること、その実効性の一切がそれ自身の現れることのみで尽きる現われが、それ自身と生死を共にしていること、つまりは経験する者以外の何ものでもない〈私〉が、経験しつつ、経験することのみを以て、在る、ということ、これをしか意味しない^⑧。このとき、この〈私〉が在ることも、或る意味ではやはり、ただ〈私〉にとってのみ意味を持つ事柄である。この〈私〉が生きていようと死んでいようとそれゆえに生きも死にもしない他者にとっては、この〈私〉の存在は殆ど無に等しいだろう。しかし、彼自身この〈私〉とは別個の何らかの一つの〈私〉であるはずの他者にとって、「私は在る」というこの〈私〉の語りは、純粹に無意味なものではありえない。それは、彼に彼自身の在ることを認めさせる語り、そしてこれと同時に、彼自身が在るのと同様にこの〈私〉も存在することを聴き取らせる語りである。決して共通のものとして分かち合えぬ個別的なこの経験の存在を分かち合おうとするのではなく、経験一般は経験されるかぎりでは在るという空虚で形式的な真理を言おうとするのではなく、ここにいるこの個別的な〈私〉が、もう一つのここにいる何らかのもう一つの個別的な〈私〉に語りかけつつ、ありうる見えない他者に差し向けられた経験する者としてのそのもう一つの〈私〉を可能な

「私」を言うことの意味

らば目覚めさせようとする。その成功が全く保証されてはいないこの試みが、コギトの宣言の持つ一つの本質的な内実である。

そしてこの試みは、一つの倫理と、理性と呼ばれるものの一つの発端とを意味している。〈私〉は以後、〈私〉が語るあらゆることを、「私」という言葉を用いないときにもつねに、〈私〉の名のもとに語っていることになる。〈私〉は、それだけが〈私〉に与えられているこの経験の場のなかで、ただ見えるかぎりのものを見るしかなく、見えるかぎりのものを見尽くさないでいる理由も持たない。〈私〉は、それがそれ以外のものでありうることは確かな理由のない〈私〉の推測でしかないのだから、〈私〉にとって確かに明晰判明に本当と思われることを真実と見做すほかはないし、日常生活上の方便ではなく真理の探究に関してはそれを真理として主張するほかはない。それが過誤である可能性があらゆる意味で払拭されているわけではないが、〈私〉にはそうするほかはなく、そうしない理由は何もないと同時に、そうするだけの言わば権利を持っている⁹⁾。自分の見通しえぬ過誤の可能性を覚悟で、しかし恐れる理由のない過誤を恐れることなく、自ら可能なかぎり吟味した確信をありうる他者からのあらゆる吟味に委ねること、ここに理性の発端が、理性ということの最初の意味があるであろう。そしてそこに一つの倫理があるというのは、コギトの宣言が開くこの態度の選択が、この生の全体を全面的に生きること——『方法叙説』の言葉を借りれば「自分の行動において明らかに見、確信を以てこの世の生を歩む」(AT VI, p.10) こと、『哲学原理』の仏訳書簡序文での言葉を借りれば「自分の目を用いて歩みを進め、我が目で色や光の美しさを楽しむ」ようにして(AT IX, *Les principes*, p.3) 目を見開いてこの生を歩むこと——への覚醒した決意と、もし可能ならばありうるあらゆる他者をもこの決意へと促そうとする最も慎ましやかで最

も大胆な励ましとを意味しているからである。

引用略号

AT VI : René Descartes, *Œuvres VI*, pub. par Adam & Tannery, Vrin, 1996.

AT VII : —, *Œuvres VII*, —.

AT IX : —, *Œuvres IX*, —.

ED : Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

HF : Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.

[註]

- (1) 例えば、優れたデカルト研究者であると共に差異の哲学者ドゥルーズの読み手でもある小泉義之は、或るところで「現在と未来を真摯に思考するためには、「私」と「自己」は、思考を閉塞させて思考を停止させる言葉であるということ銘記しておかなければならない」とさえ語っている（小泉義之『ドゥルーズの哲学』、講談社現代新書、2000年、pp.15-16）。
- (2) 既に解釈者たちによって指摘されてきているように、「人生は夢」というのは当時のバロック劇によく見られる通俗的な主題だったのであり、またデカルトの書簡の一部には、これをよく承知だったデカルトが、この紋切型を折り込むことで自らの理説が一般人にとって受け入れられやすいものになることを明らかに計算してもいたことが見てとられる。
- (3) Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », dans *Dits et écrits 1954-1988 II*, Gallimard, 1994.
- (4) 齊藤慶典「コギトと超越論的主観性——「自我」をめぐる——」、日本哲学会編『哲学』第48号、1997年、所収。
- (5) だからデカルトでは、いま触れた「第六省察」の記述でのように、非整合的なものとしての夢を夢と断ずるだけでは、夢の仮説から逃れたことにはならず、私が現実の現実性を確信するためには誠実な神の後見を必要とするのである。

「私」を言うことの意味

- (6) 「どんな名で呼んでもよいのだが、何らかの神が存在していて、こうした思考そのものを私のうちに置き入れているのではないか。しかしなぜ私はそう信じるのだろうか、おそらくは私自身がその作者であるかもしれないのに。」(AT-VII, p.24)
- (7) ここでは論及出来ないが、超越論的〈私〉の哲学に抗して他者の倫理学を提示しようとしたレヴィナスが、デカルトの〈私〉に関して、観念を食みだす「無限」としての「神」——私が「理解=包括 [comprendre]」できずに辛うじて言わばただ「触れる」ことだけができる「神」——とのその本質的関わりを積極的に捉えていることは、我々の問題にとって示唆的である (cf. Lévinas, « La philosophie et l'idée de l'infini », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1988, et « Dieu et philosophie », dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, etc.)。レヴィナスにおいては、〈私〉がその最尖端で覚醒するのは、「神」と重ね合わされている「他人」の面前での「私はここに [Me voici]」においてであるが、ここで見られている〈私〉は、恐らく、デカルトの〈私〉と掛け離れているわけではないし、デカルトのテキストそのものの上に書き込まれている〈私〉の弱さや受動性を丁寧に吟味していくことで、デカルトの〈私〉がきわめてレヴィナス的なものであることを或る程度説得的に示すことも必ずしも不可能ではないと思われる。しかし取りあえず、本稿で論者が見ようとしているのは、「第三省察」以降に見られる、見出された後のコギトから語られる神との関係に認められる〈私〉と他者との関係ではなくて、コギトが見出されるその時点で方法的懐疑以来働いている或る種の関係である。その延長線上には確かに「神」の問題が重要な案件として横たわっているが、デカルトでの「神」の議論は様々な困難な問題を含み、ここでは殆ど論及できない。今後の課題として措く。
- (8) だがまさにこれが〈私〉の「在ること」なのである。或る意味でデカルトは、これを把握したとき、「精神」、「知性」、「悟性」、「理性」についてそう言われているのを先にみたのと同様に、「私」とは「私がかつてその意味を知らなかった言葉である」と付け加えてもよかつたはずである。序でながら、この事態は（安易な引き寄せは慎まなければならないが）森有正が「経験が私を定義する」といった言い方で掴んでいる事態（森の著作の随所に見出されるこうした言い方の初出は「バビロンの流れのほとりにて」の「一つの経験は、自我を定義する」という言葉であると思

われる（『森有正エッセー集成 1』ちくま学芸文庫，p.177）。そこではこのことが「この手紙の前の方」で既に触れられていたと語られるが、実際には「前の方には」明確にそれと判定できる言葉は見当たらない）に恐らく似たものである。但し森の言う「経験」は過去を蓄積しつつの「変貌」として「時間」と本質的な関わりに置かれているから、両者を重ね合わせるためには、少なくとも、本稿では当面扱われていないデカルトにおける時間の問題を論究する必要があるだろう。森自身、デカルトの研究者でもあって、1950年の渡仏以前に既にデカルトについての著書をまとめており、渡仏後にはデカルトにおける時間の問題を一つの課題として立ててもいたが、この課題は果たされなかった。渡仏後に形成された「経験」概念を踏まえての森の本格的なデカルト論が欠如しているのは惜しまれることである。

- (9) いまの論者には十分に跡付けすることができないが、デカルトのいわゆる「神の誠実さ」の意味は、恐らくこのようなところにあるであろう。真の神は誠実である。それはたんに、欺かないゆえに誠実だということではない。また神の誠実さによって保証されたとされる〈私〉の理性のまともさは、実際には〈私〉をあらゆる意味での過誤から決定的に救うわけではない。〈私〉はなおも、自分が明晰判明にそうだと思うことにおいて過誤に導かれるかもしれない。しかし、私を徹底的に超越している神は、私とその誠実さや欺瞞について付度できないゆえに、つまり神が欺きうるという想定は無意味で理由のない想定であるゆえに、誠実だとしか言えないのである。恐らくこのように、デカルトの神は、人間ならそうであるように欺きうるのに欺かないから誠実である、というわけではなく、誠実と欺瞞という二項対立を超えた意味で〈誠実〉なのである。

（付記：本稿は、2001年度成城大学特別研究「日本におけるヨーロッパ、ヨーロッパにおける日本」の成果の一部である。）