

コギトの確実性と現象学的意識

——存在と認識を巡って(2)——

藤 江 泰 男

Certitude du Cogito et Conscience Phénoménologique

Yasuo FUJIE

2. コギトの確実性の問題点

本章で検討する自己認識にまつわる問題点として、まずデカルトに関する限りで念頭におくべきものは、おそらく次の二点であろう。第一に、物体認識に対する精神認識、つまり自己認識の独自性という問題点、第二に、上記二つの認識を比較して後者の認識の方を「より容易である（plus aisé à connaître）」と語ることの正当性という問題点である。それはまた、自己〈認識〉と自己〈意識〉との質的相違に留意すべきことを喚起することにもなろう。もちろん、「コギト（私は考える）」と「スム（私はある）」との関係に絡む問題、それが「推理」であるのか「直接的把握」なのか、といった類の問題もあるが¹⁾、本稿では触れないつもりである。

本章は、「私の存在」の確立の後に提示された、デカルト的自己認識の可否を巡る問題についてののみ、つまり、「デカルト的コギトの確実性」として語られるその確実性が自己の存在及び自己認識についてどれだけ表現し得ているのか、という問題についてののみ、端的に言えば、「コギトの確実性」の内容および限界について上記の問題点に絞って論究するものであることを、まずはご了承ください。

(1) 「考えること」＝「意識」

そこでまず、デカルトが『省察』において提起した自己認識の内容に関して確認しておこう。そこでは、私、つまり（精神としての）自己は、まず「考えること」ないし「思惟すること」以外の何ものでもないもの、として限定された形で定義された。「考えること」こそ「精神の本性」であり、それ以外に精神の本性はない、と断定したわけである。もっとも、この「考えること」、端的に言って「思惟」は、前章でも述べたように知性的思惟に限定されるものではなく、意志も意欲も感覚作用さえも含意するものであり、むしろ「意識」ないしは「自覚作用」と称する方がふさわしいような精神作用を意味していた。感覚にしる想像にしる、あるいは理解の働きにしる、それが意識されている限りで、それが自覚されている限りで、精神の本性としての「考えるもの」の範疇に含まれるもの、とデカルトにあっては解されているのである。

こうした点について、デカルトはいくつかの箇所では厳密な定義を与えている。

「1. 思惟 [pensée ; 考えること] という名称でもって私は、直接に我々が意識しているというふうにして我々のうちにあるところのもののすべて、を包括する。それであるから、意志の、知性の、想像の、および感覚の作用のすべては思惟なのである。しかしながら、私は直接に (immédiatement) という語を、意志から [その結果として] 生起するものを排除するために、付け加えたのであって、たとえば有意運動はなるほど思惟を原理としてもってはいるが、それそのものはしかし思惟ではない。²⁾」

思惟の様態として挙げられたもろもろの精神の作用は、それが「直接に」、つまり結果を介して媒介的に気づかれるのではなく作用として現に働いているその限りで意識されているとき、ここで定義されている厳密な意味での「思惟」に当たる、と語っているのである。そうであれば、意志の結果として生じる「有意運動」を「思惟」の範疇に入れるわけにはいかないのは当然であろう。内的感覚つまりは自己意識を伴う限りで、精神の働きが「思惟」として厳密に分類されている。こうした「意識」ないし「自己意識」を伴う精神の作用こそ、デカルトが、自己の存在と自己認識の確立のために、ひいては「学問の第一原理」の確立のために、つまり「コギトの確立」のために根拠に据えた「思惟」つまり「考えること」だったのである。³⁾

『哲学原理』の挙げた例を借りるならば、コギトの周知の表現を幾分修正して、「私は見る、あるいは私は歩く、ゆえに私はある」という命題に変換した場合、「見る」ないし「歩く」ということをどう解するかで、この判断は確実なものにも疑わしいものにもなる、と言う。つまり、これらが「身体の働きである視覚作用もしくは歩行作用」のことだとすれば、「この結論は絶対的に確実なものではない」と述べたのち、それが「見たり歩いたりする感覚そのもの、あるいはそういう意識」のことであれば、「上述の結論はまったく確実である」と語っている。「自己」意識を伴う限りで、私の存在は確実に知られることを、感覚の場において例証しているわけである。⁴⁾

しかし、この「自己」とは何だろうか。「私がある」という時の〈私〉と、自己意識の〈自己〉との間にずれはないのだろうか。意識された〈自己〉を、私は〈自己〉として認識しているのだろうか。実は、これが問題なのである。デカルトと同時代の哲学者の批判、現代におけるデカルト批判の論点の一つは、まさにこの問題に集中している、と言ってもよいほどである。

(2) ガッサンディのデカルト批判：物体認識の優位性

デカルトの同時代人ガッサンディの批判は、上述の自己認識にまつわるデカルトの理論の問題性を浮き彫りにしている。それは、デカルトが『省察』の中で語ろうとしたことと事実語り得たこととを、冷厳に比較・検証することを訴えたものでもある。

私の本性を「考えること」と見做し、その具体的有り様を「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」というように規定し、「これだけのものがそっくり私に属するならば、まことにたいしたものである。しかし、どうして属してならないわけがあるか⁵⁾」と高らかに提唱されたデカルトの自己認識の

立場を、つまり人間の本質をただ「考えるもの」のみと排他的に定義したデカルトの人間認識の立場を、ガッサンディは、『省察』に付属する「第五反論」の中で、次のように批判する。

「次にあなたが『思惟する《事物》』であると言われるとき、確かにあなたはわれわれに知られていることがらを述べておられます。けれどもしかしそれは以前に知られていなかったことではなく、またあなたに対して要求されていたことでもありません。というのは、あなたが思惟する事物であることを誰が疑うでしょうか。われわれに〔知られずに〕隠されているのは、すなわち問い尋ねられているのは、その特性が思惟することであるところの、あなたの内的な実体なのです。それゆえあなたは問い尋ねられているとおりに、あなたが思惟する事物であるということをではなく、思惟する『事物』であるあなたがどのような本性を有するかについて、結論を述べるべきでしょう。⁶⁾」

自己の「存在」についてのデカルトの論証については、ガッサンディ自身も同意しており、問題は、精神としての自己の認識が、「第二省察」の表題が約束しているような「人間の精神の本性について。精神は身体よりも容易に知られること」を十分に論証していない、ということなのである。蜜蠟の分析も含めて、物体認識に伴う自己の「存在」認識の確実性については同意しながらも、それは「存在」認識であって、表題が約束した精神の「本性」認識ではない、と批判しているわけである。存在を漠然と把握していることと、その存在するものの本質を理解していることとは決定的に異なる、とガッサンディは見做しているわけである。⁷⁾

更に一言付言しておく、存在認識と本性認識との違いを指摘しながらも、ガッサンディは、精神の本性認識の貧弱さを物体の本性認識の精度にまで高める方向へ向かうことを推奨することになるのだが、これはまた異なる方向への展開も可能であるということに留意しておくべきであろう。というのも、精神の認識と物体の認識とを同種の操作の中で論じることとはできない、と反論することも可能だからである。つまり、認識の方法が、物体と精神とでは本質的に異なるのであり、同種の精確さ、同種の操作を要求すること自体が不条理なのである、とも言い得るからである。こうした見解は事実、デカルトから一世代遅れて来たカトリックの司祭にして哲学者、マルブランシュ（1638－1715）が自己認識に内在する〈心の闇〉として唱えたところである。⁸⁾

従って、デカルトが提起した「コギトの確実性」を介した自己認識つまり精神の本性認識は、「たいしたもの」であるどころか、何ら新しい知識をもたらすものではない、常識以上の理解を与えるものではない、と論難するわけである。ところで、ガッサンディがここで期待している常識以上の解答というのは、むしろ物体の化学的、分析的把握を念頭においたものである。つまり、

「もしあなたに対して酒について、単なる常識以上の知識が求められる場合に、酒は葡萄から搾りだされた液体であり、白い色や赤い色をしており、甘い風味があり、人を酔わせる性質をもっているなどと言うならば、それは決してあなたにとって十分な答えにはな

らないでしょう。むしろあなたはその内的実体を、その組成が観察されるところに従って、酒の精や粘性性の溶液や酒石やその他の部分が、しかじかの適当な分量や配合で互いに混ぜ合わされることによって、作り出されたものであるということを探査し表明することに努めるのではありませんか。⁹⁾」

デカルトの提唱する自己認識を、物体認識に関する化学的分析の精密さの例と比較して、常識的理解以上のものではないと見做すとともに、精神の自己認識について、物体認識と同種の厳密さ、専門的知識を要求するのである。

「それゆえ同様の仕方で、あなたについての常識以上の、すなわちこれまでに獲得されたもの以上の知識が求められているのですから、……むしろ、或る種の化学的な操作に類したやり方によってあなた自身を吟味し、あなたの内的実体をわれわれに解き明かし提示することができるように努めるべきでしょう。もしあなたが実際にこのことを果たされるならば、解剖学や化学やそのほか数多くの技術や数多くの感官や、数多くの実験が、物体がどのような性状を持つかについて多くのことを明らかにしていますが、かかる物体そのものに比して、精神であるあなたがいつそうよく知られるかどうかを、われわれ自身確かめることになるでしょう。¹⁰⁾」

明らかに、物体認識の際の認識パターンをモデルとして、その比較において精神の自己認識の理想型が語られている、と言えるであろう。問題は、しかし、こうした物体認識と同質の認識のパターンを、精神についても、つまり自己認識についても求めうるかどうかなのである。この点を蔑ろにすることは、即ちコギトの確実性そのものを無視することでもある。〈主体〉を見る見方と〈対象〉を見る見方とは異なるということ、その質的違いこそが、自己の存在の確実性をもたらしたものであったからである。

もっとも、ガッサンディによるこうしたデカルト批判の根底には、デカルトとの原理的な見解の対立があることも忘れてはならない。当時としてはめずらしく原子論的立場ないし唯物論的立場を表明していたガッサンディには、〈精神としての自己〉というデカルトの問題設定自体が疑わしいという基本的反発が、上記の批判の根底にあるからである。物質理解と同質の精神理解を目指すというよりは、物質理解がそのまま、物質の一部たる精神の理解でもある、と言う方が、ガッサンディの真意に近いのであろう。精神と言われているものもまた、物質として、〈対象的に〉分析されるべきである、というわけである。精神の存在とその自己認識を認識の始まりつまりその原理の位置に置き、然るのちに物体の認識が続いている、デカルトの哲学ないし自然学の体系全体が、彼には受け入れ難いのであろう。

いずれにしろ、ガッサンディとの原理的対立を反映して、上記の反論に応えるデカルトの回答は、かなり素っ気ないものになっている。『省察』本文での展開以上のものはない、とも言えよう。彼はこう答えている。

「私は、あなたがここで、蜜蝋において私が考察しているすべてのものは、『私が存在することを私が判明に認識する』ということを確認に論証しているが、しかし私がいかなる者であり、どのような本性を有するかということ論証してはいない』と認めておられるのに、驚いているのでありまして、というわけは、一方が他方なしには論証されることはありはしないでしょうから。¹¹⁾」

デカルトからすれば、自己の「存在」の論証と、「本性」の論証とは不可分離のものと言うわけである。一方を認めて他方を認めない、などということは土台ありえないことなのである。しかし、このロジックそのものは、さほど展開されているとは言えない。むしろ、属性〔特性〕による実体把握という観点から——実体の把握とは実体の属性の解明である、との主張のもと——、知りうる属性の数を増やすことで認識の度合いを増す、という立場をデカルトは提示し、その観点からすれば、精神的実体である私の属性ほど数多く知られるものはない、と結論することになる。その把握される属性の多さから、精神は物体より完全に、よりよく、つまり「より容易に知られる」と論証するのである。

「けれども私について言えば、実体を顕わにするためには、さまざまなその属性のほかには、他の何ものも決して要求されることはない私は考えたのであって、われわれはかくて、或る実体の属性をいっそう多く認識すればするほど、それだけいっそう完全にその本性を知解することになるのです。……ここから明晰に、いかなる事物についてもわれわれの精神についてほど多くの属性が認識されうることにはない、ということが論決されるのであって、それというのも、他のどのような事物であれ、そこに幾つかの属性が認識されれば、それらを精神が認識することから、それだけの数の属性が精神のうちにもまた数えあげられうからです。それなればこそ、精神の本性は一切のもののうちで最も良く知られるものなのです。¹²⁾」

デカルトによるここでの駁論のロジックは、『省察』本文の表現を超えるものではない。精神認識の優位性を、その属性認識の量的多数を論拠にして擁護するのであるが、その認識が、精神の〈存在〉を映すだけで、その〈本性〉を解明するものではない、とするガッサンディの反論に直接応えるものではない。この精神認識の容易さを、認識の順序における〈先行性〉の側面から再解釈し擁護することは、それなりに説得的であり、デカルトの趣旨にも沿うものでもあるが、それについては今回は言及しない。

更に重要なのは、精神と物体という認識対象の違いに対応して、認識手段が異なるということを理解することであろう。デカルトにあっては、その駁論の段階にあっては、この点は十分意識的に展開されてはいない、と評さざるを得ない。この点を明瞭に区別し、認識の仕方の違いを踏まえてコギトの確実性を再定義するとともに、その確実性の及ぶ範囲をより制限して提示するのは、先に言及したマルブランシュの出現を待たねばならない。それはまた、内的感覚つまり意識が、哲学上のタームとして厳密に限定されて使用されることを可能にするともに、十七世紀古典哲学にあって消極的地位に甘んじていた感覚の再評価をもたらすことにもなるのだが、¹³⁾ 本稿では詳述する余裕はない。

ただし、マルブランシュ的認識論の原理によれば、精神の自己認識は、内的感覚ないし

意識という〈直接的〉認識方法に基づく故に、「存在」の認識については、観念を媒介にして〈間接的〉に直観され理解される物体認識の場合よりも、なるほどより確実であるが、「本性」の認識については、逆に物体の本性認識の方が、その〈間接性〉つまり客観的認識方法の故により確実でより完全である、つまりより容易である、という結論を得ていることだけを、ここでは指摘しておこう。¹⁴⁾

続いて、デカルトの自己認識の確実性に関する現代的評価について、現象学的立場から、主にサルトルの著作を参照しながら検討してみよう。

(3) 現象学によるコギトの再評価

「現象学的一記述の粗描」という副題をもつサルトルの『自我の超越』(La transcendance de l'Ego: むしろ『自我の超越性』と訳す方が、サルトルの趣旨はいつそう明白になる)の中で取り扱われているコギトの解釈、コギトと自我および意識との関係に注目しながら、デカルト的自己認識の立場の有効性と限界とを見てみよう。

a) 自我と非措定的意識

サルトルの立場、ないしはサルトルの理解する現象学の立場からすると、意識とは、経験のものにしる超越論的のものにしる、事実として確認できる限りでの意識であり、単に権利的で経験の場を超越した意識であることはできない。デカルトの言う「私は考える」の〈私〉、つまりコギトとして定着された〈我れ〉を、サルトルは意識の在り方に照らして再解釈し、むしろ意識にとって「対象」をなすもの、他の物理的存在者と同じ存在の仕方にとどまるもの、すなわち意識にとって「超越的のもの」として位置づける。最も本源の場に遡って打ち出されたはずの「コギト (の確実性)」の立場を、サルトルは、必ずしも本源の在り方ではない、とまずは批判するわけである。コギトとして提唱された内容は、むしろ「確言しすぎる¹⁵⁾」もの、確実とされる内容を不当に拡張するもの、と批判されるのである。その批判の基軸をなすのが、意識の本源の在り方、反省によって歪曲される以前の第一次的な意識の在り方であり、そうした反省以前の意識の中には、〈我れ〉ないし〈自我〉は存在しない、というのがサルトルの基本認識なのである。では、現象学によって定着された本源の意識とは何であろうか。

「……意識の存在が一つの絶対であるのは、意識が自分自身を意識しているからで、つまり、意識の存在仕方は自己意識であるわけではあるが、でも、意識が自己を意識するのは、それが或る超越の対象の意識であるかぎりにおいてなのである。¹⁶⁾」

ここで「超越的」というタームが出てくるが、これは先に触れた、本書のタイトルの超越ないし超越性と同じ意味において使用されており、何よりも意識に対して超越的、つまりその「外部にある」、という意味であることに留意されたい。机でも椅子でも何でもよい、「意識から見て外部にあること」が、まさに「超越的 (にあること)」の基本的意味であり、つまり、机や椅子こそ意識に対する「超越者」なのである。

ちなみに、表題の自我の「超越性」もまた、まずはこの意味で解釈されるべきものであ

る。つまり、自我とは、意識の内部にあるものではなく、意識に対してその外部にある「超越者」、机や椅子などの物理的対象と同様に、意識に対して超越的にあるもの、つまりその外部にある対象に過ぎぬ、というわけである。

さて上の引用箇所は、意識の存在の絶対性、つまりその存在の確実性は意識の本来的な自己意識的構造に拠る、と主張するものである。しかも、そうした意識の存在の絶対性は、その意識が対象の意識、意識の他者たる超越の対象の意識、つまり意識の外部にあるものの意識たる限りで承認しうるもの、と限定を付しているわけである。端的に言えば、自己意識としての自己の存在の確実性（ないし絶対性）は、それが対象意識である限りでのみ確言できる、というわけである。

意識の反省的構造に照らして意識の存在の絶対性が承認される、という図式と言えようが、この反省的構造は、実は二様に考えられる。デカルト的コギトの解釈に際しての混乱は、その二様の反省をこれまで十分に区別して考えてこなかったことに起因する、とサルトルは見ている。上の引用箇所が続いて、更にこう語っている。

「したがって、意識のなかではすべてが明晰であり、明徹である (lucide)。すなわち、対象は意識に対してそれ特有の不透明さをもってあらわれるけれども、意識の方は、ただ端的に、その対象の意識であることの意識である、それが意識の存在法則なのだ。つづくわえて云わなければならないが、こうした意識の意識は——やがて立ち入って述べる反省された意識の場合を除いては——、措定的な (positionnel) ものではない、つまり意識は自分に対しては、その対象ではない。¹⁷⁾」

意識はなるほど自己意識たることを、その本来的な在り方とするにしろ、そこで意識される自己〔ここでは意識自身〕は、対象として主題的に措定された自己ではなく——これは反省された意識の場である——、他の対象に意識が向かう限りで、意図されることなく、サルトルの用語を用いるならば、「非措定的に」意識されているものなのである。これを、サルトルは「非措定的自己意識」ないし「非反省的自己意識」と称し、意識的反省の場で現われる自己意識、主題的に反省された自己意識から、つまり「措定的自己意識」ないし「反省的自己意識」から峻別するのである。更にこう続けている。

「意識の対象の方は、その性質からして意識のそとにあり、そのゆえにこそ意識は、同一の作用でもってそれを措定もし、把握もするわけであるが、意識自身の方は、自分をただ絶対的な内面性としてのみ知るのである。こうした意識を、私は名づけて、第一次的ないし非反省的意識と呼ぼう。¹⁸⁾」

サルトルの用語で表現すれば、意識の本源的ないし第一次的意識は、対象の「措定的」意識であると同時に自己の〈非措定的〉意識である、と言えよう。この超越的にして措定的対象が自分自身である場合、それが「反省的」意識というものなのである。通常は、意識は何か自分以外のものを考えており、自己を主題化することはない。しかし、対象を考える限りで、対象を意識する限りでは、やはり〈自己の意識〉は消えてはいない。つまり、

どんな場合にも、自己について無意識にはなっていないし、そうはなり得ないことこそ、意識の本来の在り方、第一次的な在り方である、と見做しているのである。反省によって捉まれる自己とは、実は、そうした本来の意識のデフォルメされた姿であり、デカルトのコギトもまたその例外ではない、と批判的に解釈することになる。というのも、こうした始原的意識の中には〈自我〉ないし〈私〉と言いうものなど存在しないことを根拠に、コギトつまり「私は考える、故に私はある」と宣言するときに最も確実であったはずの〈私〉について、批判的に再解釈することになるからである。

換言するならば、我々の反省は、反省されるべきもの、ここでは第一次的意識をそのままに再現することは稀でありそれとは別の要素を付与したりそれをデフォルメしたりしている、と批判するのであり、確実なものとしてコギトから取り出された自己、つまり〈私〉についてもまた、その反省の過程で、やはりデフォルメされたり越権行為があったりする、と語っているのである。

第二次的な反省作用、つまり自己を主題的に反省する反省作用に基づいて「コギト」を解釈するのではなく、第一次的な意識の場での反省作用に、即ち非措定的な自己意識という主題的ではない反省作用の中に「コギト」解釈を据えよう、というわけである。そうすれば、その非措定的意識は、対象を見る限りでの自己意識として自己〔意識〕を、つまり原初的意識としての自己を照らしだすことになるわけだし、その限りでの確実性を、現象学的に正当に主張しうる確実性として提示することができる、というわけである。「私は考える」と語りだす〈私〉は、それを主題として反省の対象とすることで、「私は考える、故に私はある」の中に表現された「私」から異質のものとなっている、という反省に必然的に伴う亀裂を避けるべく、「私は考える」で含意されている通りの〈考える私〉を、主題的に対象化することなく非反省的レベルのままで提示することを、サルトルは目指しているのである。それは、第一次的意識の変質することなき再現であり、その方法を、サルトル自身「純粹反省」ないし「浄化的反省」という名称で、ここに提唱している。更に結論を先取りして言えば、そうした原初的意識、第一次的意識には「自我」ないし「我れ」など存在してはいない。「非措定的自己意識」はまた「非人称的意識」であり、「我れ」や「自我」が出現するのはある種の反省に伴ってのことに過ぎない、と理解している。つまり、こう述べている。

「ところで、私が《コギト》を実現しているとき、反省する私の意識が対象としてとっているものは、反省する意識自身ではない。反省する意識が確認するものは、反省される意識の方なのだから。自分自身の意識であるかぎりでの反省する私の意識は、非＝措定的な意識であって、それが措定的となるのは、ただ反省される意識を目指す場合においてだけである。そしてその反省される意識の方は、それはそれでまた、反省されるまえには措定的な自己意識ではなかったのだ。してみれば、《我れ思う》をかたる意識は、まさしく思う意識ではない、あるいは、《我れ思う》の意識がその定立作用によって措定するものは、彼の思惟ではない、とこう云ってもよい。¹⁹⁾」

「我れ思う」つまり「私は考える」として捉えられるコギトを、その原初のままで再現し、

「考える意識」のなかで確実に語りうる「コギトの確実性」を再吟味しようとしているのである。そのとき、つまり原初のコギトが純粹に反省されるとき、その思いなり意識の中には、自我やエゴとして語りうるある実体的ものを見ることはないだろう、それは単なる非人称的意識、つまり人称〔我れ〕出現以前の意識であろう、と語っているのである。

「ところが、反省作用こそが、《自我》を反省された意識のなかに生まれさせるのではないのだろうか。そうだとすれば、前節で示した困難におちいることなく、直観によってとらえられた一切の思惟が《我れ》を所有していることも、説明がつくであろう。フッサールははじめて、非反省的思惟が反省されると根本的な変様をこうむることを、認めたのであったが、しかしこの変様は、ただ《素朴さ》の喪失ということだけに、かぎる必要があるだろうか。むしろ、この変化の本質的な点は、《我れ》の出現ということではなかろうか。²⁰⁾」

反省の対象となることに応じて、その反省される意識に本来存在していなかった《我れ》の出現を見るのである、と語っている。反省の〈対象〉に根本的な変様を加えることによるのみ、はじめて、通常的反省作用はなされうるのである、と言うべきであろうか。この通常不可避的な変様を踏まえて反省を行なわない限り、反省の対象は、その原初の状態を反省に委ねることは決してないことを、反省の実施に際して留意しておく必要がある。この変様を極限まで抑え、純粹なままの意識を取り出そうとする努力こそ、サルトルの言う「純粹な反省」ないし「浄化的反省」の謂いであり、それはまた、一つの「現象学的還元」の実施でもある、と言えよう。

サルトルに拠れば、コギトは些かも〈自我の存在〉の確実性を与えるものではない。彼の承認する「コギトの確実性」とは、意識の二重的構造に照らしての、日常的にして原初的な〈意識の存在〉の確実性のみである。そうした意味合いを踏まえて、彼は次のように述べている。

「超越論的《我れ》は、現象学的還元の操作によって排除されねばならない。《コギト》はあまりに確言しすぎるからだ。擬《コギト》(pseudo Cogito)の確実な内容は、《私がこの椅子についての意識をもっている》というのではない、《この椅子についての意識がある》というのだ。現象学的探究に無限で絶対的分野を形成するためには、この内容だけで充分である。²¹⁾」

主題的に反省する以前の日常的な意識とは、ある意味で対象に埋没した状態の意識であって、私というものが主題的に意識されているわけではないことに鑑みて、コギトの場にあっても、その措定的な〈私〉を排除した形で、つまり〈私〉の自覚的出現を避けた表現にしようと、日常的意識の在り方に沿った「コギト」の表現にしようと努めているわけである。それは、もはや本来の「コギト」とは言えない。敢えて「擬コギト」と称する所以である。「私がある」といった人称〔自我〕の表出を避け、「この椅子についての意識がある」という非人称的表現に修正しようとしている。こうした人称性の意識されない状態こそ、我々の日常的意識の姿そのものである、とサルトルは考えるわけである。こ

れは、現象学的視点から言えば、自然的意識ないし意識の自然的態度を語っているわけである。こうした自然的意識は、また同時に、そうしたもの〔自然的意識〕としての〈自己〉意識をも、非措定的に、つまり非反省的に伴っているものである、というのがサルトルの解する現象学的視点からの意識の在り方なのである。

従って、人称性を措定的には意識せずに、まさに「椅子についての意識」のみが原初的には存在するのであるが、それはまた非措定的に〈椅子についての意識〉の意識が、〈自己〉意識として伴っており、その限りで〈椅子についての意識の存在〉は確実である、というのが、サルトルの理解するデカルトのコギト、つまり「擬コギト」の立場なのである。

このように見てくるとき、デカルトの定式化したコギトは過剰に肯定していることになる。つまり、そこで確実に証明できるのは、考える限りでの「〈私〉の存在」というよりは、対象の意識たる限りでのその意識の存在、しかもそれはまだ人称化される以前の、自我を伴うことのない「非人称的（自己）意識の存在」である、と修正して表現しているわけである。非反省的意識にも、それなりの、非措定的自己意識がいつも伴っている、という確信を根拠に、サルトルは、こうした反省以前の意識の記述が権利的にはいつも可能である、と見做しながらも、その完全な実現はきわめて稀であることも見逃してはいない。通常の反省は、いつも常識と共犯的な反省、つまりは不純な反省に終始しているので、日常的で自然な状態の意識は、必ずしも正しく把握されていないのである。従って、先に触れた「純粋な反省」の実践はきわめて稀な事態となる。意識にいつも〈我れ〉が伴っているかのように考えているのも、実は、反省による根本的変様に無自覚であることの結果である、と見做されている。反省の対象に対して、そうした変様をもたらすことなく反省の目を向けること、これこそ「純粋な反省」の目指すところなのである。

以上見てきたように、サルトルによるデカルト的「コギト」の修正とは、何よりも、意識の日常において、しかも本源的な意識の在り方において、その〈意識の存在〉の確実性を語るものとしてコギトを再定義することであった、と言えよう。デカルトによって定式化されたコギトの確実性は、第二次的意識、つまり反省作用の対象になることでデフォルメされてしまう意識ないし自我レベルでの存在の確実性を主題としており、従って、厳密に言うと、意識に対する「第一の原理」とは言い難いというのが、デカルトに対する彼の批判の眼目であった。〈自我〉に関わる限りで、〈私〉に関わる限りで定式化されている「コギト」の真理は、本源的で第一次的な真理ではない、つまり、デカルト自身がそう主張したような「学問の第一の原理」ではない、と断ずるのである。自我、人称性、反省作用、それも共犯的反省作用の介入をまって、それを通じてやっと出現する二次的制作物、とサルトルは見做すのである。その製作者こそ、自覚されることなきその製作者こそ、実は、人称以前の意識そのもののなのである。

b) 現象学的反省と自己認識

上に見たようなサルトルの見解は、意識についての次のような基本的了解、現象学的了解に支えられて成立している。

「……純粹意識が一つの絶対であるのは、ただまったく、それが自分自身を意識しているからだだったので、したがって意識は、《ある (être)》と《あらわれる (apparaître)》とが一つのことにすぎないというきわめて特異な意味において、《現象 (phénomène)》としてとどまるのだ。意識は、まったく軽快さ、まったく透明さ (translucidité) であり、その点においてこそ、フッサールの《コギト》は、デカルトの《コギト》とはきわめて異なるのである。²²⁾」

意識を現象と見做す、ということは、その存在 (ある) と現われとが同一の地平にあるものとして意識を捉えるということ、つまり、その存在は現象として残りなく表出しているものとして意識が定義される、ということである。つまり、世界の中に、対象的世界の中に埋没したかのように存在している意識にしても、同時にそうした状況にある自分の意識を (非措定的に) 伴っており、その非措定的自己意識が、対象意識とともに意識の構造としていつも同時に認められる限り、意識は、自己の存在を、その在り方を証さざるをえない、とサルトルは考えるのである。更に言えば、反省的自己意識にあっては、反省が主題的になされることによって、その反省される〈対象〉つまり〈自己〉のいつもの在り方は根源的に変質してしまうのに対して、非措定的な自己意識では、そのあるがままの形で、〈対象〉つまり〈自己〉を、自分自身を伴っている、と見做している。問題は、その主題化以前の自己意識を如何にして反省の眼差しのうちに捉えるか、ということである。これは、すでに言及したように、きわめて困難で極度に稀なものではあるが、理論的にはいつも可能な試みでもある。第一次的意識はそれを、そうした〈反省〉をいつも携えているのだから、というわけである。

こうした、方法に関するある種のオブティミズムは、現象学固有のものというよりも、サルトル独自の現象学解釈に由来するもののように思われる。それは、「自然的態度」に対する評価にも如実に現われている。学問的・理論的方法を日常的経験の場に取り戻そうとする態度で一貫しているのである。意識の日常的・自然的態度と学問的・現象学的方法、つまりここでは現象学的還元の方法 (エポケー) とを、分断することなく連続的に移行可能なものにしようとする意志で一貫しているのである。つまり、

「……もしも《自然的態度》というものが、意識が自分自身からのがれようと《自我》のなかに身を投げて、それに没頭するための一つの努力だとしてあらわれることになると、しかも、その努力がけっして完全にはつぐなわれることがなく、たんなる反省の一作用だけでも意識の自発性が急に《我れ》から身をとき放って、独立したものとして自分をあたえるのだということになると、エポケーももはや奇蹟などではなく、また知的な方法、学問上の手続きなどでももはやなくて、それはわたくしたちに課せられた一つの不安、わたくしたちの避けることのできない一つの不安、ということになり、それは同時に、超越論的な起源をもった純粋な出来事でもあれば、わたくしたちの日常生活にいつでもおこり得る一つの事件でもある、ということになるのである。²³⁾」

学問上の反省的方法、ここでは現象学的還元ないしエポケーといった方法的操作は、日

常的在り方からの禁欲的離脱によってもたらされるものではなく、むしろ逆に、日常的・非反省的に、つまり非措定的に実施されていたり、部分的に実現されていたりする意識の在り方の、いわば反省的取り返し、と見做されているわけである。

意識の根源的在り方を、この時点でのサルトルは「自発性」として特色づけるとともに、それはいかなるときにあっても逃れ得ない「自由」としての「自発性」でもある、と主張するのだが、日常的意識の状態〔自然的態度〕を、その本来的自由から逃れようとする、その責任を回避する努力として捉えている。つまり、自己の在り方に責任を感じる「自発性」、非措定的自己意識として自己の在り方に責任を覚えざるを得ない「自発性」たる意識は、日常的で自然的意識のレベルでは、その責任に耐え得ずに「対象意識」の側面にのみ埋没することを望むものである、と見做す。そうした責任の回避、自由からの逃避の〔非措定的〕意識が、たとえば「不安」という形で、日常的・自然的意識に、つまり「自然的態度」のなかに現出してくるのである、と彼は理解している。

現象学的還元という意識の純化の努力は、我々の日常にあっても、「不安」として、つまりは、「物的世界」に、「日常性」に完全には埋没しきれないあがきとしてすでに経験されている、というわけである。問題は、そうした不安とは別次元で、つまり経験とは別次元で現象学の学問的操作をなすべきであるということではなく、むしろ、経験された不安、自然的意識の中で体験される不安を、変質させることなく正しく見つめ直す、ということにあるように思われる。学問的操作によって、経験とは別次元に移行することが問題なのではなく、そうした操作によって、むしろ経験の実態に迫ることこそ問題なのである。学問の目的は、ある意味で、日常の中で形を変えて実現されている場合もある。日常と非日常、理論と実践との、連続的で一貫した捉え方を目指すのである。正常と異常との連続的關係、と言い換えてもよい。

非措定的自己意識に問い掛ける特殊な「反省的方法」を、「学問的方法」や「奇蹟」として別次元に据えることなく、「超越論的な純粹な出来事でもあれば、わたくしたちの日常生活でいつでもおこり得る一つの事件でもある」ものと捉え、学問的世界と日常的世界との断絶を埋めようとする試み、と見做している。

デカルト的コギトに対するサルトルの批判に関して、最後にもう一言付言しておこう。「存在する私」を「考えるもの」と定義する『省察』の展開にも、「確言のしすぎ」をサルトルは見ている。第一次的に「存在する意識」は、決して「考えるもの」、「意識するもの」ではないからである。存在そのものが現われに過ぎないまったくの透明性、まったくの軽快さである非反省的意識は、そうした〈不透明なもの〉、つまりある種の〈実体性〉とは無縁である、と彼は批判する。そうした展開を受容することは、「意識を非実体的な絶対²⁴⁾」と見做す現象学的着想の獨創性を、自ら放棄するに等しい、と断罪するのである。

「さらに、デカルトが《コギト》から思惟実体 (substance pensante) の觀念へ移行したのは、《我れ》と《思う》とを同じ地平にあるものと信じたからであるということも、明白である。²⁵⁾」

意識は意識たる限り、自己の存在をくまなく照らし出さざるを得ず、実体ないし物的実体とは異なり、定義的に、何ものかとしてにしろ不透明なものがうちに含まれ得ない構造をもつ、と見做されているのである。もっとも、意識を定義するために先きに引用しておいた「まったく透明性 (toute translucidité)」という表現については、注意して解釈する必要がある。というのも、文字通り訳すとすれば、それは「まったく半透明性」となるからである。これはしかし、意識が自己に対して透明ではない、ということではなく、現われと存在という二重の側面を一つの現われの中に収束する、意識の二重的構造を配慮しての表現であるように思われる。対象意識と自己意識という存在様式の二重性に対応した表現なのであろう。非措定的に意識されてはいるが、必ずしも正確に読みとられているわけではない、ある意味で半透明な意識の在り方に対応した表現と言えよかろうか。いつも自己自身と少しだけズレながら存在している意識の在り方の端的な表現として、この「半透明性」を理解してもよいであろう。

すべてが〈意識〉されていながらも、すべてが与えられていながらも、その〈透明な自己認識〉からは、まだ遥かに遠いところにいるわけである。

こうして、原理的に透明であるはずの〈意識〉の本性は、やはり〈認識〉の見地からはいつも隠されているわけで、意識の絶対的自発性を、むしろその構成物たる「自我」のうちに認めるような誤認がしばしば生じるほどなのである。先に言及した「純粋な反省」ないし「現象学的還元」が要請されるのはそのためである。しかし、それはきわめて稀にしか実現を期待できない企図でもある。日常的反省にあつては、むしろ、ある種の思い込みや利害と「共犯的な反省」をなすもので、意識のあるがままの姿を正視することは稀である。このように、自己認識とは絶えず現前しながらも完全には実現不可能な試み、と言うべきものであろう。

こうした自己認識にまつわる「純粋な反省」ないし「浄化的反省」の困難性を、別の著作では情緒の問題に絡めて、サルトルは次のように述べている。

「しかしながら、こうした反省〔浄化的反省〕はまれなもので、特殊な動機づけを必要としている。ふつうには私たちは、情緒の意識のうえに、共犯的反省をむけるもので、この反省の方は、なるほど意識を意識としてとらえはするが、でもそれを、対象によって動機づけられた姿でしかとらえないものだ。——『私が怒っているのは、彼が憎らしいからだ』、と。情念が形成されてゆくのは、この反省を出発点としてである。²⁶⁾」

〈自分が怒っているから、彼が憎らしくみえる〉というのではなく、他者の憎らしさを自己の怒りの原因に据えるといった、自己の（怒りや憎しみの）情念の正当化をもたらすような反省、まさに「共犯的な反省」が、ここに紹介され告発されているのである。

一切の心的現象の創造者たる自発性としての意識は、必ずしも自発性のままには捉えられず、別のものにその主体が転移されて解釈されることがあることを、上の引用では、情緒や情念の中で確認しているわけである。自我と意識との関係もまたこうした誤認や共犯的な反省の場であることは、すでに見たところである。

「すなわち、《エゴ〔自我および我れ〕》とは、反省意識によって把握された、しかし同時にそれによって構成された一つの対象なのだ。それは統一の実質上の中心点で、意識はそれを構成するのに、現実の制作がとるのとは逆の方向をとる。つまり、現実に第一のものであるのは意識であって、その意識を通じて状態が構成され、そのあとで、その状態を通じて《エゴ》が構成されるのであるにもかかわらず、自分を逃れるために、《世界》の中に埋没した意識によって順序が逆にされたため、意識の方が状態から流出したものとしてあたえられ、状態の方が《エゴ》によって制作されたものとしてあたえられるのだ。²⁷⁾」

結論にかえて

意識の絶対的自発性は必ずしも自覚されているわけではない。その自由な選択が通常は別の要素に絡めて納得されていることに、こうした自我にまつわる、そして自己認識にまつわる認識の乱れの源泉があるように思われる。

自我や心的状態、ある体験を語る時の表情や身振りといったものを、意識との関係で見ると、そこには、意識の〈自発性〉がある意味で乗り移った形で現われるにしても、依然、それは一つの〈対象〉であり、つまりは〈受動的なもの〉であることに変わりはない。即ち、「合いの子的な、退化した自発性」にとどまることもまた事実であり、この折衷的な在り方、見え方が、そうしたものの認識の混乱の原因をなしているのである。

こうした事態を指して、サルトルは、「人間は、人間に対していつも魔法使いである」と評している。

「このようにしてわたくしたちは、世界の中の対象でありながらも意識の自発性の記憶のようなものをとどめている魔術的な諸対象によって、まわりをとりまかれていることになる。それゆえ、人間は人間に対して、いつでも一個の魔法使いなのだ。実際、一方が他方を自発的に創造するような二つの受動態のあいだのこうした詩的關係こそは、魔法の基礎そのものであり、《分有》のふかい意味なのである。それゆえ、わたくしたちはまた、自分の《自我》を考えているときはいつでも、自分自身に対して魔法使いなのである。²⁸⁾」

本来まったくの自発性である意識を、むしろその自発性の影たる〈対象的な〉自我、〈受動的な〉自我のうちに求めてしまうような、自己認識に絡む倒錯的歩みを考えるとき、社会生活において、我々は、他者の自発性とその影によって創造された魔術の世界に直面しているわけであるが、更に、自己自身の内面的世界においても、自我や自己との関係においても魔術の世界に迷い込んでいる、と言えるわけである。人間は人間に対して魔法使いであるとともに、自分自身に対しても意図せずして魔法使いなのである。

この魔法を解く鍵が、「意識の本来的な在り方」への関心であろうし、サルトルにあっては、「純粹反省」への希求ということになるのか。もっとも、自己認識の問題は、それに気付いただけで解決が得られる、といった類の問題ではない。それに至る方法たる「純粹反省」は、絶えざる努力の果てにほの見える、というような「理念型」にとどまるのであって、我々にとって唯一可能な手法としては、そうした理想の境地を念頭に置きながら、現実

は、すでに形成されている「共犯的反省」を少しずつ削ぎ落としていくこと、つまり「浄化的反省」の目を絶えることなく意識に向け続けること、以外にはないように思われる。

こうした結論はしかし、先述したマルブランシュが自己認識つまり精神の内的直観に関して提起していた考え方や直接響き合うものであるように、筆者には思われる。というのも、「精神は自己自身に対しては光ではありえない」との立場から、デカルトに抗して「心の闇」を雄弁に語ったマルブランシュの思想圏内を抜け出ているとは、必ずしも言い得ないからである。少なくとも、対象的認識と直接的意識との差異が、自己認識に関しては、最初から〈自己〉と「認識」との間に、つまり意識としての〈自己〉、対象化不可能な意識としての〈自己〉と、本来自己からの距離において成立する対象的「認識」、客観的「認識」との間に、溶解不可能な亀裂として存在しているのである。それはまた、〈それを存在すること〉と「それを認識すること」との間の決定的違いでもある。²⁹⁾

そうした亀裂の埋め方の一つとして、現象学的見地からは、「浄化的反省」や「現象学的還元」の方法が提唱されているのであり、その方法はまた、一挙に解決をもたらすものではなく、解決への努力の表明、それも永続的努力の表明であることを、心して受けとめるべきであろう。

注

本稿は、『梶山女学園大学研究論集』第27号（1996年）所載「存在と認識を巡って」の後半部分をなすものである。文献の選択や引用の仕方も同じ原則に基づいている。なお、デカルトの邦訳の引用ページは、基本的に『世界の名著27・デカルト』（中央公論社、1978年）に拠るが、その中に含まれていない箇所については、『デカルト著作集』（白水社）の訳文を使用している。原典からの引用は、*Œuvres de Descartes, publiées par C. Adam & P. Tannery* に拠るもので、ATと略記し、その直後に巻数をローマ数字で、該当ページをアラビア数字で表記する。

- 1) この問題については所氏の解説が既にある。ガッサンディに代表される、コギトを三段論法ないし省略三段論法と理解する単純な「コギト推理説」の解説にとどまらず、ラポルトの「装われた推理説」やゲルーの「仮言三段論法」的推理説などについて、奥行と陰影に富む解説がなされている。Cf. 所雄章『デカルトⅡ』（勁草書房、1971年）pp. 102-110. もちろん、氏の趣旨は、この種のコギト推理説ないし形式論法説に賛同を示すことにはなく、コギトの真理を思惟すなわち意識の事実に基づく構造によりおのずから生起し論証されるものと理解する「コギト自証説」に与するものである。「私は思惟しつつ存在する」と理解しようとしたスピノザや、「コギト（私は考える）」は「スム（私はある）」を含意するものであり、更には両者は「同一」のものであると理解しようとしたカント、つまり「コギト即スム」と理解しようとしたカントに由来する「コギト自証説」が、氏の賛同するコギト解釈である。Cf. Ibid., pp. 127-131.
- 2) デカルト『省察』（『デカルト著作集2』、白水社、1973年）p. 196；AT, IX-1, 124.
- 3) 思惟 (pensée) がフランス語で端的に意識 (conscience) と表現されなかった原因としては、デカルト自身の思想の問題だけではなく、フランス語に内在する問題も考慮しておく必要がある。というのも、その語源たるラテン語の *coscientia* とは異なり、フランス語の *conscience* には、当時の用法では、意識という単に心理的状态を意味することはなかったからである。従って、ラテン語テキストの仏訳の際には、解釈的にパラフレーズされたり、別の表現が用

いられたりしており、conscienceのタームが直接当てられてはいない。『省察』にしろ『哲学の原理』にしろ、そうである。デカルトによってはじめて、道徳的意味（すなわち良心）とは異なる単に心理的意味合いでのconscienceがフランス語の日常の用法に持ち込まれた、とロディス＝レヴィスは説明している。「いずれにしろ、思惟のこの特性〔思惟の、意識としての側面〕を浮き彫りにすることにより、日常語のうちにこの言葉〔conscience〕の新たな用法を導入ないし要請したのは、誰あろうデカルトその人である。」（G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et de cartésianisme*, PUF, 1950, p. 39.）

- 4) デカルト『哲学の原理』I-9, p. 334; AT, IX-2 (I-9), 28.
- 5) デカルト『省察』p. 249; AT, IX-1, 22.
- 6) Ibid., (白水社訳) pp. 331-332; AT, VII, 276.
- 7) 「しかし、私〔のほう〕は、あなたがあなたの『精神』について、それが存在するということ以外の何かほかのことが把握されうる、ということをもどのような根拠から推論し、あるいは明白に認識されるのか分かりません。したがってこの〔第二〕省察の表題そのものによって約束されていたこと、すなわち、人間の精神は己れ自身によって身体よりもいっそうよく知られるものであることが示される、ということがどのように果たされたのか私には分かりません。」Ibid., pp. 330-331; AT, VII, 275.
- 8) 「しかし魂は自分自身については闇にすぎないし、その光は、魂とは違うところからもたらされる。」Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1675), IV-XI-III; O. C. II, J. Vrin, 1963, p. 98. 或いは「私は自分自身については闇にすぎないし、私の実体は、それ自身によっては私に理解されることはない……。」Malebranche, *Réponse aux VFI* (1684), XXII-IV; O. C. VI, J. Vrin, 1966, p. 153. 注29も参照のこと。
- 9) デカルト, 前掲書, p. 332; AT, VII, 276.
- 10) Ibid., AT, VII, 276-277.
- 11) Ibid., p. 435; AT, VII, 359.
- 12) Ibid., pp. 435-436; AT, VII, 360.
- 13) マルブランシュは、四種の異なる認識方法を説明する件で、いわゆる自己認識についてこう述べている。「第三に、事物を〈意識〉によって、つまり内的感覚によって認識する仕方。……自己自身と区別されないものはすべて意識によって認識される。」マルブランシュ, 前掲書 (1674); III-II-VII-I; O. C. I, J. Vrin, 1962 (2^e ed. 1972), pp. 448-449.
- 14) 「以上述べたところから、こう結論できるであろう。なるほど、我々の魂の存在については、我々の身体が存在や我々を取り巻く物体の存在以上に判明に認識しているにしろ、魂の本性については、物体の本性についてほどには完全な認識を我々はもち合わせてはいない。しかも、こうした理解は、魂以上によく知られるものはないと言う人々と、魂ほど知られていないものはないと言う人々との意見の相違を調整するのにも役立ちうるものである、と。」Ibid., III-II-VII-IV; O. C. I, pp. 451-452.
- 15) サルトル『自我の超越』（『哲学論文集』所収, 人文書院, 1957年）pp. 195-196; *La Transcendance de l'Égo* (以下 T. E. と略記), J. Vrin, 1965, p. 37. ちなみに、本書の最初の発表は、哲学雑誌 *Recherches philosophiques*, 1936においてである。
- 16) Ibid., p. 185; T. E. pp. 23-24.
- 17) Ibid., p. 185; T. E. p. 24.
- 18) Ibid.
- 19) Ibid., pp. 188-189; T. E. p. 28. ちなみに、ここで《我れ思う》と訳されているのは《je pense》のことであり、中央公論社「世界の名著」では概ね《私は考える》と訳されているものであるが、敢えて訳語を統一してはいない。従って、本文でも使用した《我れ》という訳語も、

もちろん《私 (je)》以外の意味を含意するものではない。白水社の『デカルト著作集』からの引用も、同様の原則に基づいている。

- 20) Ibid., p. 189; T. E. pp. 29–30.
- 21) Ibid., pp. 195–196; T. E. p. 37.
- 22) Ibid., p. 186; T. E. p. 25.
- 23) Ibid., p. 240; T. E. pp. 83–84.
- 24) Ibid., p. 186; T. E. p. 25.
- 25) Ibid., p. 193; T. E. p. 34.
- 26) サルトル『情緒論粗描』（『哲学論文集』所収、人文書院、1957年）p. 329; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann（以下 E. E. と略記）, 1965, pp. 62–63. 本書の最初の出版は1938年である。
- 27) サルトル、前掲書 p. 220; T. E. p. 63.
- 28) Ibid., p. 221; T. E. p. 64. Cf., サルトル『情緒論粗描』p. 323; E. E. p. 58.
- 29) たとえば、アルノーとの論争の書の中で、マルブランシュはこう語っている。「結局、私は次のことを確信している。私は私自身に対して闇にすぎず、私の実体はそれ自身によっては私に理解されることはないということ、更に、私が何ものであるかを明晰に知りうるには、神がそれに基づき私を形成した原型を私に示す気になるときをまたねばならない、ということ。」次の章の結論的部分では、彼は、観念による認識と感覚による認識との根本的違いについて注意を喚起すべく、こうも明言している。「感じていることすべてを事実感じている、ということ以上に確かなことはないが、その感じていることを認識している、という以上に誤っていることもない。というのも、観念と感覚との間には光と闇ほどの違いがあるからである。」Malebranche, *Réponse aux VEI*, XXII–IV et XXIII–VII; O. C. VI, p. 153 et 164.