

## テキストとしてのコギト

長田 陽一

### 1 悪魔的な誇張

一七世紀にデカルトが「方法的懐疑」の末に辿りついたコギトによって、近代的自我や主体性、ひいては主観性や理性の觀念の土台が形成された。だが、コギトによって拓かれた近代的自我や主体は、この私の固有性についてではない。なぜなら、それは一般性の中の個であつて、他へと代替可能な個だからである。柄谷（『探求Ⅱ』）が指摘するように、「近代哲学の畧は、むしろなまじ「私」から出発するがゆえに、それが「この私」を消していることをおおいかくしてしまふことにある」。それゆえ、哲学、とりわけ形而上学は、固有性から「同一性・一般性によって逃避しようとする懸念な意志」にはかならないのである。

しかし、デカルトにとつて、コギトの経験は、それが同一性や一般性を求める知的彷彿だとしても、そもそもそれはデカルトがみずからの同一性や一般性を危険にさらすことで到達した極点であつた。たとえば、『省察』でのデカルトは、コギトへ至る途上で徹底的な懐疑に導かれながら、私たちが感じている世界が現実なのか夢なのかを区別しうる確実な根拠

の不在に突き当たる。夢のなかでは強いリアリティを伴って感じられていた事柄も、夢から覚めてみると私たちは寢床で横になつてにすぎない。つまり、何かがありありと感じられるということは、それが現実であるということの保証とはならない。さらに、夢をみているとき私たちはそれを現実だと錯覚しているように、私たちの現実の生も実は夢なのかもしれないのである。なぜなら、私たちは夢から目覚めて事後的（遡及的）にそれが夢だったと認識するしかないのだから、現実はまだ覚めていない夢かもしれない、それゆえこれは夢ではなく現実だと私たちは思い込んでいるだけなのかもしれないのである。現実だと信じている場所から、いつか私たちは覚醒してしまうのかもしれない。

夢と現実との区別にさえ疑いを差し挟みうるのであるなら、私たちが世界のなかで見たり、聞いたり、触れたり、味わったりするすべてのものが、つまり知覚を通して受け取っている現実世界のあらゆるものが虚構なのかもしれない。少なくとも、その可能性を完全に排除することはできない。すなわち、デカルトの懐疑は、私たちの生が準拠する日常性や自明性そのものを賭けようとする「誇張された懐疑」[*dubitationes hyperbolicae*]なのである。

現実世界のすべてが夢見られたものかもしれないという夢の仮説に続いて、デカルトの懐疑はさらに思考の極点を目ざして突き進んでゆく。彼はこう述べている。「それゆえ、以上のことから、こう結論してもよいであろう。自然学、天文学、医学その他、すべて複合的事物の考察に依存する学問は、確

かに疑わしいものであるが、しかし、代数学、幾何学、その他この種の学問は、きわめて単純できわめて一般的なものでけしかとり扱わず、しかも、こういうものが自然のうちにあるかどうかにはほとんどとんちやくしないのであるから、何か確實で疑いえないものを含んでいる、と。なぜなら、私が目ざめていようと眠っていようと、二に三を加えたものは五であり、四角形は四つの辺しかもつことがない、そしてこれほど透明な真理が虚偽の嫌疑をかけられるなどということとは生じえない、と思われるからである<sup>7)</sup>。だがここにおいて、デカルトの懐疑はかつてなかつた究極の懐疑へ姿を変える。

「私が二に三を加えるたびごとに、あるいは、四角形の辺を数えるたびごとに、あるいは、ほかにもつと容易なことが考えられるならばそれをするたびごとに、私が誤るように、この神は仕向けたのではあるまいか。[……]ある悪い霊が、しかも、このうえなく有能で [summe potens] 狡猾な霊 [genius malignus] が、あらゆる策をこらして、私を誤らせようとしているのだ、と想定してみよう。天も、空気も、地も、色も、形も、音も、その他いつさいの外的事物は、悪い霊が私の信じやすい心をわなにかけるために用いている、夢の計略にはかならない、と考えよう。また、私自身、手ももたず、眼ももたず、肉ももたず、血ももたず、およそいかなる感覚器官をももたず、ただ誤って、これらすべてのものをもつていると思ひこんでいるだけだ、と考えよう<sup>8)</sup>」

ここでのデカルトの懐疑は、「悪い霊」という形而上学的見解によつて、純粹理性としての数学へ向けられる懐疑——二足す三は五でなく、四角形の辺は四つでないかもしれない——であり、最高度の疑いの瞬間である。というのも、この形而上学的な懐疑は、可能なあらゆる表象のみならず、理性そのものをも疑いにかける。デカルトの方法的懐疑は、この形而上学的懐疑によつて——デリダの言葉では「悪魔的な誇張を言おうと欲する [vouloir dire l'hypébole démonique]」ことによつて——、比類なき歩みとなる。ここに至つて、デカルトはコギトを明言する。

「いま、だれか知らぬが、きわめて有能で、きわめて狡猾な欺き手 [deceptor] がいて、策をこらし、いつも私を欺いている。それでも、彼が私を欺くのならば、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、私がみずから何をものかであると考えている間は、けつして彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう。

このようにして、私は、すべてのことを存分に、あますところなく考えつくしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私はある、私は存在する [Ego sum, ego existo]」というこの言明は、私がこれをいいあらわす [profetur] たびごとに、あるいは、精神によつてとらえる [concipio] たびごとに、必然的に真である、と<sup>9)</sup>」

私が何かを感じたり考えたり想像したりする対象は本質として存在していないかもしれない。さらには感じたり考えたり想像したりする、私自身がつねにすでに欺かれていたりかもしれない。しかし、たとえすべてが欺かれているとしても、欺かれている当の私は存在しているはずである。この極限の懐疑の果てでかろうじて逢着したコギトとは、すべての学問における真に磐石な土台（「第一原理」）というより、孤独な闇のなかに打ち捨てられ、何の支えもなくただ（この私）を感じているだけのまったくの無力なコギトである。それゆえ、デカルトその人にとつてのコギトとは、デリダが指摘するように、「狂気を避けるのではなく、狂気そのもののなかにおいで到達され、確保されるもの」であつて、「たとえ私が気狂いであつても、価値がある」<sup>11</sup>。コギトはデカルト自身においてのみ無限の価値を有するものであつて、徹頭徹尾一人称的思考によつて歩まれなくてはならない。

しかしそれにもかかわらず、（この私）の固有性を同一性や一般性のなかに閉じ込める危険を冒しながらも、なぜデカルトはみずからのコギトの経験（純粹な自己経験）を書き伝えなくてはならなかつたのだろうか？ 言い換えると、コギトは他と隔絶された孤独な思索の末に到達された体験なのだが、にもかかわらず既成の（共有可能な）言語形式のもとで語られ（書かれ）なければならぬのはなぜだろうか？ すぐに考えられる理由は、コギトが学問における確固不動の「アルキメデスの点」として認識され位置づけられるためには、それが言語的なシステムを通じて他の人々に伝達されてゆく必

要があるからである。だが、ここにはさらに自己と他者に関する謎めいた部分が含まれているように思われる。本稿では、コギトの伝達について、(i) 記憶を「他者」へ委ねるといふモチーフ、(ii) 転移と欺き、(iii) コギトとテクスト、という観点から検討してゆきたい。

## 2 記憶の連続性

デカルト的コギトの「私はある、私は存在する」という確信がいかに確固としたものであろうと、それは瞬間的であり、いまだ一つの点でしかない。したがつて、それは私が考えている間にのみ妥当するのであつて、私が考えることをやめてしまった途端、私は存在しなくなる。「私がすぐまゝに存在したということから、いま私が存在しなくてはならないということは帰結しない。そのためには、ある原因が私をこの瞬間にいわばもう一度創造するということ、いいかえれば、私を保存するということ、がなければならぬ」<sup>12</sup>。先に引用したコギトを宣言する決定的な場面には、「私がみずからをなにもかであると考えている間は」という時間的限定がつけられていた。私がある期間存在し続けるということは、存在の一瞬一瞬をつなぐ力が働いてなくてはならないはずである。しかし、私のなかには、そうした並外れた能力はどこにも見出せない。

デカルトのコギトは自らに欠けているものにおいて、「無限」なもの、すなわち神の存在へと向かうことになる。デカルトによれば、自己原因となり得るのは、ひとり神のみである。

「無限な [infinitus] 実体のうちには有限な実体のうちよりも多くの実在性があること、したがって、無限者の認識は有限者の認識よりも、すなわち、神の認識は自身の認識よりも、ある意味で先なるものとして私のうちにあることを、私は明白に理解するからである。なぜなら、私が疑うこと、私が欲することを私が理解するのは、すなわち、何ものかが私に欠けており、私はまったく完全であるわけではないことを私が理解するのは、より完全な存在者の觀念が私のうちにあつて、それと比較して私の欠陥を認めるのでなければ、不可能であるから」

私が欲するのは、私が自分自身から生まれたのでなく、その外に私の起源があるからである。デカルトにとつて、神は何より無限なものとして描かれる。神は私に関するすべてを知っているはずであり、神によつて、瞬間に過ぎないコギトの連続性は保証されることになる。

【省察】の最終部分は、再び夢の仮説——現実が夢であるという仮定を内在的に論破できない——にデカルトは立ち戻る。しかし、すでに「真なる神」の存在を証明した後では、彼は夢と現実には大きな差異を認める。すなわち、「夢は覚醒時に現れる事がらとはちがひ、生涯の他のすべての活動と記憶によつて結びつけられることがけつしてないのである。[……]しかしながら、それがどこからやつてきたのか、どこにあるのか、いつやつてきたのかを私が判明に認めるような事物が現われる場合には、それらの事物が、睡眠中ではなく覚醒

時に現われているのだということを、私はまったく確信するのである」。

つまり、デカルトは、現実と夢の区別を、記憶の連続性と非—連続性との差異によつて説明することで解決しようとする。しかし、少し立ち止まつて考えてみるなら、コギトとは、可能なあらゆることを疑うことによつて得られたいわば確信の瞬間であり、現在というある種の極点への凝縮において確認された「私」であつて、コギトそれ自身のなかに記憶(過去)を保持することは原理的にできないことに気づかされる。なぜなら、コギトを導く悪魔的な「誇張された懷疑」においては、わたしがこれまでに記憶している内容(事柄)および記憶する能力とは、不確実なものとしてまずもつて斥けられるはずだからである。それゆえ、(この私)の固有性 [propriété]、単独性、比類なさといったコギトの終極の価値や目標と、本来的に私に属し、私独自の所有物 [propriété] であるはずの記憶との両立が、コギトが直面するもつとも困難な問題の一つとなる。

これにたいするデカルトの議論の流れは、周知のように「神は存在する」のだから、記憶も真なるものとして存在するというものである。デカルトは、コギトの点と点を神に縫合してもらひ、みずからの記憶の連続性を「他者」に保証してもらふことで、もはや現実と夢の区別についても誤ることはなくなる。いうなればデカルトは記憶を手放すことで手に入れようとする。それというのも、善性と無謬性を備えた神はけつして私たちをへ欺かないからである。みずからの記憶

を「他者」に預けることで、はじめて私たちは、充実した現前や自身の存在を実感することができるようになるのではないだろうか。それはみずからの記憶を越えた記憶を、みずからの出生の秘密を、いわば忘却の記憶を「他者」に委ねるということである。

この議論を支えているのは、「真なる神」の無限性に加え、「神は欺かない」という前提である。完全者である神が、私たちを欺くことなどありえない。欺こうと欲するなどということとは「神にふさわしくない」のである。それゆえ、コギトによる神の存在証明は、ひいてはコギトそのものが、「神は欺かない」というこの特質に懸かっていると、過言ではない。しかし、もし神が欺くことがあるとしたら、コギトは果たたび狂気の闇に落ち込んでゆくのだろうか。それとも、これまでとは異なる新たな様相を帯びるのだろうか。こうした問いの前に、コギトと精神分析——とりわけラカンの精神分析——の関係について検討しておきたい。

### 3 無意識の主体

フロイトが提出した無意識の観念は、主体を自我の反省行為に吸収しようとするデカルト主義にたいし決定的な異議を申し立てることとなった。フロイトは理性から無意識的な欲望へとコギトの重心を移動させたといえる。精神分析の登場以降、コギトはもはや私たちの思惟の確実性とはなりえなくなる（だが、これから述べるように、精神分析が打ち負かしたのはデカルト主義 [cartesien] が標榜する純粹自我や明証

性の根拠としての現前のコギト、すなわち一般化され標準化されたコギトなのである。

ラカンはセミネールⅪ「精神分析の四基本概念」で、「確信の主体」という基盤から出発しているという意味で、フロイトをデカルトの歩み（＝デカルト主義の歩み [la démarche cartesienne]）になぞらえる。しかし、デカルトは「主体」を（コギトとして）歴史上初めて導入したにもかかわらず、彼は無意識について知らなかったため、「主体」の真の意味を取り逃がしてしまい、コギトを意識的な「知」と単純に同一視してしまった<sup>19</sup>。したがって、ラカンによると、デカルトはコギトを無意識という現象と関連づけることができなかつたため、彼の歩みは科学ではなく、単に「彼個人の確信」にとどまることになる。

これにたいし、フロイトにとつての「確信の主体」とは純粹な自己意識などではなく、いうまでもなく「無意識の主体」であつて、あらかじめ疎外されたものとしてしかありえない。「*je*」に主体の「アファニシス [消失 *aphanisis*]」がなければ主体はありえません。この疎外、この基本的な分割においてこそ主体の弁証法は打ち立てられるのです<sup>20</sup>。けれども、デカルトはコギトを、すなわち「我思う」を「たんなる消滅の点」<sup>21</sup>にせむに実体化してしまうことで、私が表象する（私が見る）ことのうちに世界を所有し、「他者」を自己とのナルシシックな鏡像の関係のなかに回収してしまっているとラカンは主張する。ここからラカンはコギトをシニフィアンとの関連において、つぎのように定式化し直す。「私は、私の存在し

ないところで考える。それゆえ、私は、私の考えないところに存在する<sup>23)</sup>。

さらに、ラカンは、デカルトがコギトを、「私は考える」という言表行為「enunciation」のなかで挿込んだのであって、けっして言表内容「enoncé」によって到達したのではないことを指摘する<sup>24)</sup>。主体はみずからをパロール（発話）において差しだし、またパロールにおいてみずからを構成する。それは、たとえば、主体は「嘘を言う」といいながら真実を語るようなものである。「私は考える」とは実際は「私は語る」ということであり、したがって「私は考える、私はある」というコギトの言明は、ラカンによって「私は語る、私はある」へと書きかえられることとなる<sup>25)</sup>。

以上の論点を整理すると、つぎの二点に集約されよう。

①無意識の主体（としてのコギト）は、パロールのなかで、みずからの不在において現実化する。

②コギトは「消滅の点」であり、本質的に表象不可能である。しかし、デカルトはコギトを表象性へと還元してしまい、無意識と関連づけることができなかったため、コギトは意識的な確信（知）にとどまっている。

第一の論点であるが、デカルトのコギトの骨子は、考えることのすべてが「悪い霊」によって間違っていると、少なくとも欺かれていた私は存在しているはずだということにある。これをラカンの主体に引き寄せてみるなら、私が語ること（言表内容）がどれほど常軌を逸していても、それを語っている（言表行為）その瞬間に私が存在しないというこ

とは不可能である、ということになる。デカルトは、ラカンが言うように、言語の問題を自覚的に立てたことはなかったが、みずからの消失のなかでみずからを開示するという構造は、前述のように「狂気を避けるのではなく、狂気そのもののなかにおいて到達され、確保されるもの」としてのコギトの究極のあり方そのものである。したがって、デカルトのコギトは、本質において、フロイト—ラカンの「無意識の主体」にきわめて近いものである。ラカンの言う「無意識の主体」は、コギトをシニフィアンの論理において精緻化し、補充・拡張しているといえる。

にもかかわらず、ラカンはデカルトのコギトをあくまで表象（想像的なもの）との関連でのみ扱うため、彼のコギト理解は限局化を招いているように思われる（第二の論点）。こうした事情は、たとえば、ラカンがコギトを「私は私が見るのを見る [je me vois me voir]」という事態において理解していることに読み取ることができる。表象とはすなわち自己と自己との関係（自己意識）であり、自らを表象することができるのは、自己を否定し、みずからを切り離して、自己の目の前に置く——表象する（≡前に立てる [Vorstellen]）——ことよってのみ可能となる<sup>26)</sup>。言い換えると、コギトの本質を表象性においてみるかぎり、コギトには自分の似姿（鏡像）としての他者はあるかぎりで、絶対的に異質な「他者」との関係はあらかじめ除外されることになる（「思惟するかぎりでの主体、思惟するもの [res cogitans]」は現実界に出会い損ねるので<sup>27)</sup>）。ラカンによれば、デカルトはコギトを表象性においてし

か捉えることができなかつたために、デカルトは無意識についてけつして知ることはないのである。

#### 4 すべてを知っている「他者」

セミネールⅡのなかでラカンは転移を主要なテーマとするが、このコンテキストにおいてラカンはデカルトに再び接近してゆく。精神分析治療で生じてくる転移において、分析家は被分析者によって、「大文字の他者」の位置へ移動させられ、「知っていると想定された主体」とみなされるようになる。

「デカルトが作り出したものとは」徹底的な宙吊り状態に置かれなくてはならないと彼が述べたあらゆる知が彷徨いこむ領野、彼の名づけていない領野に関わるなものかです。彼はこれらの知の領野をより広い主体、知っていると想定された主体 [sujet suppose, savoir]、神の水準に位置つけます。ご存知のように、デカルトは神の現前を再び導入せざるをえなかつたのです。しかし何という奇妙な(単独の [singulière])仕方ででしょうか<sup>31)</sup>

ラカン自身がその関連をはつきり認めている訳ではないが、彼は転移を定式化するにあたって、しばしばデカルトを呼び出している。デカルトにとつて「知っていると想定された主体」はもちろん「真なる神」である。ラカンの転移論は、デカルトのコギトが真理の保証人としての神を不可欠のものとして呼び出した論理と、ある面において軌を一にしているのである。

ところで、デカルトのコギトは、私を力の限り欺こうとする「このうえなく有能で狡猾な霊」の仮説によって究極の懷疑へと突き進んでいったのだ(第一章参照)。他方、コギトの記憶の連続性を保証する「真なる神」は、私を欺くなどということとはありえない。「真なる神」と「悪い霊」の両者に共通する属性とは、ともに全知 [omniscius] で全能 [omnipotens] であり、すべてを知っている、ということである。増田の指摘によれば、デカルトによる神の存在証明は、「懐疑の果てに出会った善悪いずれともわからぬ神の形象のうち、普遍的狂気を象徴する(欺く神)かもしれないという可能性を強引に切り捨てた結果、得られたものにすぎ」ず、「真なる神」と「欺く神」ないし「悪い霊」とは、分身あるいは「表裏一体の関係」にある。デカルトのコギトを支えるはずの「真なる神」は、実は全能の欺き手が、みずからを「真なる神」と見せかけているのかもしれない。少なくとも、「真なる神」の背後に繰り返し復帰し立ち現れる「悪い霊」の影を、完全に払い除けることは困難であろう。「真なる神」はコギトの先に見出されるのでなく、コギトの発見に先立ち、「欺く神」としてそこへ至る歩みをもにしているといえよう。デカルトのコギトという確信への道のりとは、目的地に辿りつくことをその始まりから禁じられ、それを知ることもないままに進まざるを得ない、気狂いじみた跋行なのだろう。

もしこれが正しいとすれば、私たちは一つの困難な問題にぶつかることになる。デカルトのコギトは「欺く神」ないし「悪い霊」の仮説なしには到達不可能な地点であることは疑問

の余地はない。たとえ、「欺く神」ないし「悪い霊」の仮説が単に可能なすべての表象を斥けるために導入されたフイクシオンに過ぎないとしても、こうした仮説も一種の表象性を免れないし、懷疑の極限において到達されたコギトであつても表象性から完全に無縁のままではできないだろう。したがつて、前章で私たちはラカンがコギトを表象性へ還元したことを批判的に論じたのだが、ここでは反対に、コギトの非—表象性についても疑いを差し向けざるをえないのである。

おそらく、コギトの不気味な「unheimlich」神々との気狂いじみた同行とは、表象不可能な狂気ではなく、表象の内なる狂気であり、「自然の光 [lumen naturale]」そのものうちに生じる争いや軋轢ではないだろうか。言い換えるなら、理性は狂気と相対するのではなく、理性そのものが内側から狂つていくかもしれないのである。デカルトのコギトがいかなる表象によつても還元不可能な純粋な自己経験に達していたとしても、コギトの非—表象性は不可能であつて、ある種の表象性によつて貫かれていたと考えられないだろう。<sup>34)</sup>

フロイトが考へていた無意識とは、意識的でない表象がある、ということであつた（「われわれは精神分析の経験から、抑圧の過程の本質は、欲動を代表する表象を棄てさつたり、絶滅したりする点にあるのではなく、そうした表象を意識しないでおく点にあることを知つた」<sup>35)</sup>）。つまり、フロイトは「無意識」について言述する際に、表象性と非—表象性を区別するのでなく——少なくとも、フロイトはそうした区別を前提として「無意識」を規定しようとはしていない——むしろ、表

象性のなかに「他者」を記載するロジックにおいて「無意識」を描写しようとしているのである。だからこそ、フロイトにおける無意識とは、表象の可能性と不可能性との間の揺れ動きにおいて開かれるような（場所）<sup>36)</sup>についての洞察を含み込むことが可能となつている。

他方、ラカンにおいては、自己言及性（自己と自己との関係）の深淵に表象不可能な「消滅の点（現実的なもの）」を見出すのだが、それゆえ「他者」は本来的にあらゆる表象可能性から免れてはならない。したがつて、たとえばフロイトが「無気味なもの」において記述した、自動人形、死者の生き返り、二重人格、ドッペルゲンガー、ある場所から離れようとして同じ場所に戻つてくること等々において開示される表象可能で分身的な「他者」は、ラカンの理論においては「想像的なもの」の中に、鏡とのナルシシクな関係に包摂されてしまふだろう。

ラカンがデカルトのコギトを、私が表象する（私が見る）ことのうちに世界を所有しようとしていると批判するまさにそのとき、ラカンも同様に、コギトを表象性へ還元しようとして、狂気のなかで到達された究極のコギトを「想像的なもの」の領野に幽閉してしまつていたのである。表象性と非—表象性のあいだに截然とした境界を設定するラカンの理論では、フロイト的な揺れ動きは、初めから止められてしまつているといえよう。

## 5 「私は君を切り裂く」

繰り返しになるが、デカルトのコギトの本質は、私がどれだけ欺かれていようが、欺かれている当の私は存在するといふ確信の瞬間であつた。だが、この究極のコギトは、いまだ狂気から脱出しているのかどうか、さらには夢のまどろみから目覚めているのかどうかさえ、みずから判別することができない。そのため、デカルトは「真なる神」の善性と無謬性に訴えることで、コギトを夢から覚醒した理性（「第一原理」）として描き出そうとする。しかし、理性をふたたび確固として手に入れようとする過程で、デカルトは「真なる神」のふりをした「欺く神（悪い霊）」に今度こそ完全に欺かれてしまっているのかもしれない（少なくともその可能性を排除することができなくなる）。理性にとつて疑いの余地なく確実に思われることは、理性が完全に欺かれていることの証拠なのかもしれないのである。こうして、デカルトはかつて克服したはずの懐疑へと後戻りし、循環を始める。しかし、コギトの後退としての理性への逃避は、デカルトにとつて不可避であるだけでなく、むしろコギトの根源的な次元を指し示しているのではないだろうか。

転移のまっただなかに、「欺き」という機能を据えたラカンの炯眼には驚くほかない（「転移は、純粹な騙しの機能の現在への封じ込めです」）。ラカンは転移に分析家と被分析者（分析主体）双方の無意識の欲望を介在させることで、「主体の相関者」（精神分析家）を「もはや騙す（他者）」ではなく、騙される（他者）<sup>⑧</sup> [l'Autre trompé] とつて描く<sup>⑨</sup>とする。たとへば、

転移性恋愛において、被分析者は、自分自身を起源において愛され欲望されていたものであることを見出すために、分析家の愛の対象となろうとする。しかし、分析家の欲望を探り出そうとする被分析者の欲望は、必然的に分析家をさまざまに要求によつて引き裂き、分析の道を誤るよう仕向けることになる。つまり被分析者は分析家につきのように言っているのである。「私は君を愛している、しかし、不可解なことに私が君の中に愛しているのは君以上のもの——対象「a」——なので、私は君を切り裂く [Je le mûille] と。

デカルトは神が欺かれるなどと考えたこともなかったに違いない。しかし、誤解を恐れずに言えば、無意識のうちにデカルトは、神が欺かれることを恐れ、かつ欲していたのである。通常の理解にしたがえば、もし神が——それが「欺く神」であれ「真なる神」であれ——欺かれるとしたら、真理は成立不可能なはずであり、コギトは懐疑から解放されることなく循環し続けることになる。しかし、神が欺かれ続けたとしても、完全に欺きまきることができない無限性に触れる [atingere] ことができるとしたら、神はやはり真理であろう。極言すれば——ここは本稿におけるもつとも「悪魔的な誇張」である——、デカルトが欺かれ続けるのは、神を欺き続けるためである。精神分析における転移と同様、無限な者の目から「私」を認識したいという欲望ゆえ、デカルトは神を切り裂く——たとへば、その結果空虚しか見出すことができないとしても。こうしてデカルトのコギトは、（この私）にとつて有意味に語ることでできない理解不可能な無限の外部に晒され、目的を

消去された終わりのなき漂流へと引きさらわれてゆく。

神を欺きたいというデカルトの倒錯した欲望——欲望とは倒錯的である——は、神に欺かれるふりをしながら、彼が瞬きをするほんの一瞬、神を欺く地点——それは神が最終的な保証人である理性の外である——に立ち、すぐさま身を翻す。こうしたアリバイ（他の場所）は、テクストの「反復可能性」[iterabilité]<sup>42</sup>によってのみ可能となるだろう。テクストとは、作者の死後においても、さらにはあらゆる受け手が消滅してもなお、読解可能なものでなくてはならない。と同時に、そのつど、新たなコンテクストのなかで、呼び起こされ、解釈し直されることで、誤読、誤解、歪曲の可能性——さらにはテクストそのものの消失の可能性——に晒されることになる。すなわち、テクストの反復可能性とは、反復を偶然性へと結びつけるロジックの展開であり、読解可能性を保持しながらその現前性を消去するという身振りによって、コギトは表象であって表象でなく、表象の可能性と不可能性のあいだの揺れ動きを余儀なくされてゆく<sup>43</sup>。

そもそも、デカルトが彼自身の究極のコギトへ到達したことを、誰も証明することはできないであろう。デカルトの言葉を、それがコギトの生起という出来事の実在性へと結びつけるべき証拠はどこにもないのである。それを伝えるのはテクストのみであるが、そのテクストがコギトという一つの錯覚をもたらし続けているのかもしれない。それゆえ、デカルトのテクストに刻まれている二重の動き、真理を確信するとともにそれを決定的に裏切り、欲望を開示するとともに覆い

隠すという多重性、すなわち作者の意図を超えて作用するさまざまな「他者」こそ考慮されなくてはならないだろう。

## 6 テクストへ記憶を委ねる

これまで、私たちはデカルトのコギトをめぐる、三つのパラドクスについて言及してきた。第一は、コギトは純粋な自己経験であるにもかかわらず、それらは「他者」へ伝えられなくてはならない、というパラドクスである。この「私」の固有性を主張すればするほど、固有性は一般性のなかに落ち込んでしまう。第二に、コギトにおける記憶の困難さである。すなわち、この「私」の存在を生き生きと実感するためには、「他者」に記憶（過去）を委ねなくてはならない。最後に、「真なる神」と「悪い霊」の相同性——私のすべてを知っているはずの「他者」が善なのか悪なのかわからない——である。こうしたパラドクスは、近代的自我や主体がその成立と同時に背負った、暗く重い宿命であろう。これらを成立させると同時に、中断し延期させうるものは、コギトのテクスト性をおいてほかにありえないだろう。

デカルトをしてコギトへと駆り立てたもつとも切実な動機の一つは、おそらく記憶の欲望であった。彼は「真なる神」の支えを見出したとさえながら（書きながら）、テクスト——世間（世界）という大いなる書物——に記憶を委ねたのだ。『方法序説』の最終章（第六部）で、デカルトは自分の「思想の伝達」の意義と困難さを述懐しているが、同時にそこで、彼は自分の死後にもテクストは残り続け、後世の人々が読み

続けることを確信している。

テクストは誰でもない誰かに承認を求める。デカルトのテクストを読むことは、デカルトの呼びかけ——記憶の欲望と欲望の記憶（の永続化）——に応じることであり、デカルトに彼の意図とはもはや完全に合致することのない承認を（すなわち「他者」の刻印を）与える——それゆえ本稿での「読み」も一つの誤読にはかならない——ことであり、さらには「悪魔的な誇張」をテクストにおいて反復しようとすることである。デカルトはコギトの生き延びを——約束のように、あるいは祈りのように——テクストのチャンスに託したのである。こうして、テクストによってコギトは初めて可能となり、同時に不可能となった。未知へと開かれた反復可能性によるコギトのテクスト的漂流——それゆえデカルトのテクストはいまだ完結していない——こそ、デカルトが神に追い求めた無限性だったのかもしれない。

註

(1) デカルトが自らに課した規則は、疑いを差し挟むことができない確実なものに突き当たるまで、「ほんのわずかの疑いでもかけうるもの」(デカルト『省察』邦訳、三三頁) はすべて斥けてゆくというものであり、それゆえこれは「方法的懷疑 [doute méthodique] と呼ばれる (ただし、デカルト自身は「方法的懷疑」という言葉を用いていない。この呼称は後世の研究者による)。また、これからみてゆくように、デカル

トの懷疑は、疑わしいものを、疑わしいがゆえに、疑うのではなく、疑わしくないものにもあえて疑いを差し挟もうとする意志によって際立った、誇張された懷疑なのである。

(2) ここで筆者は、自我や主体等の用語を定義しないまま用いている。その理由は、第一に、現代のような自我や主体等へと細分化される以前の未分化で包括的な母体としてコギトを考えてゆくためであり、第二に、そうした近代の起源へ遡っていく上での煩瑣な手続きを避けるためである。

(3) 柄谷行人『探求Ⅱ』講談社、一九九四年、二四頁。

(4) 同書、二五頁。

(5) デカルトの著作は、Descartes, R. (*Œuvres de Descartes: publiées par Charles ADAM et Paul TANNER*)。邦訳は『省察』(井上庄七他訳『省察情念論』中央公論新社、二〇〇二年)、『方法序説』(野田又夫他訳『方法序説ほか』中央公論新社、二〇〇一年)。また『省察』の引用文に適宜補った原語(ラテン語)は、所雄章『デカルト『省察』訳解』岩波書店、二〇〇四年を参照した。

なお、デカルトがコギトについて言述を行なっている諸著作(『方法序説』『省察』『哲学の原理』)は、それぞれが執筆目的に応じた特徴的な性格を備えている。『方法序説』は、学術書はラテン語で、という当時の不文律的な慣習に逆らい、あえてフランス語で一般向けに平易な文章で書かれたものであり、いわば『省察』の解説書のような位置づけにある。ま

た、「省察」と「哲学の原理」との関係は、所(二〇〇四年)の表現をかりると、「省察」がデカルトみずからの「哲学的立場を切り拓きゆこうとする(いわば求心的な)思索の公開の書」であって、彼の思索の道筋を厳密に跡づけているのたしいし、「哲学の原理」は「切り拓かれた立場からの展望を伝えようとする(いわば列品館的な)展示の書」(所、同書、五一―九頁)である。したがって、みずからの限界へ挑もうとするデカルトの思索の息吹は、一人称的思考によって叙述してゆく「省察」においてこそ確かめられなくてはならない。

(6) デカルト『省察』邦訳、一三三頁。

(7) 同書、二八頁。

(8) 同書、二八頁、三二頁(太字による強調は引用者による。以下同様)。

(9) Derrida, J., *Cogito et histoire de la folie, L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, Paris, 1967, pp.51 - 97. 野村英夫訳「コギトと『狂気の歴史』」「エクリチュールと差異(上)」法政大学出版局、一九七七年、五七―一二二頁(引用箇所は一―九頁)。

(10) デカルト『省察』邦訳、三五頁。

(11) Derrida, J., *op. cit.*, p.86. 邦訳、一〇八頁。

(12) デカルト『省察』邦訳、七一頁。

(13) コギト〔*cogito*〕考える、思惟する)とは、「私は考え

る、ゆえに私はある」、すなわち「コギトエルゴスム」という認識を通常は指すことが多い。しかし「省察」でのコギトについては、こうした一般的な理解とは幾分ニュアンスが異なる記述がなされていることに注意したい。「コギトエルゴスム」なる表現は「省察」のなかにはなく、コギトを表明する場面は「私はある、私は存在する〔*Ego sum, ego existo*〕」となっている。ここでは、「考えること」は「あること」にたいする限定として、もしくは「あること」を可能にする条件として述べられているのであって、けっして因果関係を表しているわけではない。両者が「ゆえに(エルゴ)」の導入によって因果の鎖でつながれるのは、「方法序説」において「*Je pense, donc je suis*」と述べられている箇所由来していると考えられる。さらに後年の『哲学の原理』(*Principia Philosophiae*, 1644)では、コギトは“*Ego cogito, ergo sum*”「エゴ コギト、エルゴスム」と定式化されている。

(14) デカルト『省察』邦訳、六六―六七頁。

(15) 同書、一三三頁。

(16) 『省察』で述べられる「記憶」の原語は“*memoria*”であり、この語は「記憶内容」と「記憶力」の両方の意味をもっている(所、前掲書、四九四頁)。

(17) デカルト『省察』邦訳、七九頁。

(18) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XI, Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1964,

- p.23. 小出浩之・新宮一成他訳『精神分析の四基本概念』岩波書店、二〇〇〇年、四五頁。
- (19) 「デカルトが確信という概念を創始したとき、この概念は思惟の「我思う」に全面的に由来しており、[...]彼の間違いはそれこそ知であると信じたところにある」と言えるでしよう」(Ibid., p.250. 邦訳、三〇二頁)。
- (20) Ibid., p.246. 邦訳、二九七頁。
- (21) Ibid., p.250. 邦訳、三〇二頁。
- (22) Lacan, J., *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p.517.
- (23) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre X, Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.53. 邦訳、五七頁。
- (24) 「この「我思う」はこれを「言う」ことによつて初めて定式化されるという事実——その事実をデカルトは忘れていたのですが——、その事実から生じてくる議論を「デカルトは」避けている」とどうもここに注意してくだらう」(Ibid., p.44. 邦訳、四五・四六頁)
- (25) Derrida, J., *Cogito et histoire de la folie, L'écriture et la différence*, op. cit., p.86. 邦訳、一〇八頁。
- (26) この問題に関し、ボルクレーヤコフセンはつぎのように指摘している。「ラカンが」コギトを「[...]定式化し直すにあたって、「我思惟す」は「我(自らを)語る」ということであり、したがつてまた、「我思惟す」は、ハイデガーの解釈とも符号して、「我(自らを)表象す」と同じであり、すなわち

言表化の主体と主体を表象する言表との間の距離全体を既に暗示している「我(自らを)表象す」と同じである。ラカンがこのように想定していることは間違いない。つまり、この主体が言表化行為の中で自ら自身に関係するのは、ただ、この主体が、自らが自らを現前化する(表象する)言表を發しつつ、自己の「外に」自らを投射するという条件においてだけである」(Borch-Jacobsen, M., *LACAN, le maître absolu*, The Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 1991. 池田清訳『ラカンの思想——現代フランス思想入門』法政大学出版局、一九九九年、二八九頁)。

(27) 「表象との関係における意識の本質的相関物の一つであるもの、「私は私が私を見るのを見る」というような形で表現されるもの、「[...]」の言い回しが結局、デカルト的「コギト」——これによつて我われは自らを思考として把握するのですが——という形で我われが依拠してきた基本的様式「[...]」(Lacan, J., *Le Séminaire, Livre X, Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.93. 邦訳、一〇七頁)。

(28) Heidegger, M., *Nietzsche, 2Bde.* (Neske), 1961. 細谷貞雄他訳『ニーチェⅡ』平凡社、一九九七、四〇七頁。

(29) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre X, Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.59. 邦訳、六五頁。

(30) だが、コギトを表象性として捉えようとするラカンの読みは、けつして不当なものではない。こうした見解はすでにデカルトのテキストで作用している主要なモチーフの効果

であるが、同時にそれは、不均質なテクストの内部で様々に鳴り響いている他のモチーフを掩蔽し均質化した結果でもある（したがって、ラカンのコギト理解は正当かつ一面的である）。コギトを表象と捉える代表的な論者はハイデガーであろう（Heidegger, M., *Nietzsche, op. cit.*）。反対にアンリは、コギトをいかなる差異も含まない完全な非—表象性として考えつづける（Henry, M., *Genealogie de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 1985）。コギトの表象性をめぐるハイデガーとアンリについての論考としては、高橋哲哉「コギトの闇と光」『逆光のロゴス——現代哲学のコンテクスト』未來社、一九九二年、一四八—二〇二頁。

(31) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XI, Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.250, 邦訳、三〇二頁。

(32) 増田一夫「フーコーの狂気デリダの狂気」新田義弘・丸山圭三郎他編『岩波講座 現代思想5 構造論革命』岩波書店、一九九三年、二二七—二六四頁（引用は二四三頁）。

ルヴェルも「真なる神」と「悪い霊」の同一性を指摘している。「この悪意をもつ全能の存在は、デカルトが『第二省察』でその存在証明を果たしたあかつきには全能かつ善意の存在であることが明らかになる神のまさに裏返しなのである」（Revel, J-F., *Descartes inutile et incertain*, les Éditions Stock, 1976. 飯塚勝久訳『無益にして不確実なるデカルト』未來社、一九九一年、三七頁）。

(33) 理性の内側に飼いならされた狂気とは別に、そこでは理

性によって相対化不可能な狂気の影がつねにデカルトを脅かしている。このことは、私の存在や唯一無二の固有性を感じさせるためには狂気を避けられないし、むしろ理性の主体はみずからの内なる根源的な狂気を外へ追放し続ける運動を必要とすることを意味する、といえよう。だからこそ、彼はそのとてつもない不安から逃れるために、言い続けなくてはならないだろう。「私はある、私は存在する」[*Ego sum, ego existo*]と。近代的自我や主体は、デカルト主義がいかに明証性や自明性の根拠と描き出そうとしても、さらにはデカルト自身がそう断言しているとしても、けっして狂気を免れることはできないし、それどころか、そこから自我や主体等はずから構築する根拠を得ているのである。もし私たちの考えに一定の妥当性があるとすんなら、コギトに関する意識の明証性や知の確実性といった通俗的理解は、さらには自我心理学等の自我の健全性に訴える心理主義は、再考を余儀なくされるであろう。

(34) メルローポンティも同様に、コギトの表象性と非—表象性のあいだを生涯揺れ動いていたといえる。初期の『知覚の現象学』の第三部「対自存在と世界における（への）存在」の「コギト」の章で、メルローポンティは「沈黙のコギト」[*cogito tacite*]や「語られたコギト」[*cogito parle*]という問題設定を行ない、「沈黙のコギト」を考察できなかったデカルトの素朴さを批判的に述べている。（語られたコギトのあなたに、つまり陳述され本質的真理に変えられたコギトのあなたに、確かに沈黙のコギト、私による私の体験がある）

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945. 中島盛夫訳『知覚の現象学』法政大学出版局、一九八二年、六六五頁。これにたいして、彼は晩年の「研究ノート」(Merleau-Ponty, M., *LE VISIBLE ET L'INVISIBLE suivi de notes de travail*, Gallimard, 1964. 滝浦静雄他訳『見えるものと見えないもの付・研究ノート』みすず書房、一九八九年)のなかで、「沈黙についてのその記述そのものが全面的に言葉の力にもとづいているというのに、おのれが沈黙せる意識に合致していると信じている沈黙のコギトの素材さ」(二五二頁)を指摘すること厳しい自己批判を加えている。

「沈黙のコギト」は語られることではじめて「本質的真理」としてのコギトとなるとしても、「沈黙のコギト」が「語られたコギト」にたいして時間軸のうえで先行するわけではない。沈黙から言葉が生まれ、闇から光が生まれるというのではないのである。「沈黙のコギト」は初めから痕跡としてのみ、あるいは痕跡の痕跡としてのみ、事後的にしかとらえられない。沈黙なくして言葉はありえないが、言葉は沈黙を引き裂くのではない。沈黙は言葉にとりつき、言葉のうちにあつて、みずからを語るように仕向けながら、同時に言葉によっては語れないものとしてみずからを示すほかないのである。

(35) Freud, S., *Das Unbewusste*, 1915. 井村恒郎訳「無意識について」『フロイト著作集6』人文書院、一九七〇年、八七、一一三頁(引用は八七頁)。

(36) 「意識した表象と意識しない表象は、おなじ内容を持ちながら、異なつた場所に区別されて書かれた記載である」(同

書、九四頁)。

(37) Freud, S., *Das Unheimliche*, 1919. 高橋義孝訳「無気味なもの」『フロイト著作集3』人文書院、一九六九年、三二七、三五七頁。

(38) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XI, Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p.283. 邦訳、三四三頁。

(39) *Ibid.*, p.45. 邦訳、四七頁。

(40) *Ibid.*, p.299. 邦訳、三六二頁。

(41) デカルトは「悪意をもつた欺き手」を導入し、「悪魔的な誇張をいおう」とする箇所で、ごまのような言い回しを用いている。「[...]いま私は、だれか、このうえなく有能な、そして、こういうことがゆるされるなら、悪意をもつた、欺き手が、あらゆる点でできるだけの苦心を払って私を欺いているのだと想定している」(『省察』、邦訳、三七頁)。ここでの「こういうことがゆるされるなら」の原文は“si fas est dicere”であるが、所(前掲書)によれば、“fas”というラテン語は“parole divine”というところにその本義を有ち、こうして“puissance divine”なることは“divinité”を、延びては「人間の権利」に対いつ)“droit sacré, droit divin”を意味する(一〇三頁)。そこから“fas est”は神によつて許されること、さらには神の目を免れることというニュアンスを含んでいると考えられる。

(42) Derrida, J., *signature événement context*, in *LIMITED*

INC. Edition Gallée, Paris, 1990, pp.15-51 (p.27). 高橋哲哉他  
 訳「署名 出来事 コンテキスト」『有限責任会社』法政大学出  
 版局、二〇〇二年、七頁・五六頁(一一・一二頁参照)。

(43) すでに述べたように、フロイトは無意識について表象可  
 能かどうかという問いを展開させていない。むしろフロイト  
 が述べているのは、無意識への「記載」であり、夢や「無意  
 識の表象」の意識への「翻訳」可能性と不可能性の問題、す  
 なわち無意識のテキスト性の問題である。「われわれはいま、  
 転移神経症において抑圧が、しりぞけた表象についてこぼん  
 でいるものが何かを、正確に表現することができる。それは、  
 対象に結ばれる言語に翻訳することである」(同書、一一一頁)。  
 註(36)も参照。

(44) 主観性や主体性を重視し自分らしさを追及する多くの臨  
 床心理学的実践も、(必然的に) こうした袋小路に陥っている  
 ように見受けられる。だが、この袋小路は不可避であるだけ  
 でなく、おそらく求められてもいるのである。問題は、この  
 パラドクスを耐え抜く力を、臨床心理学が今後どのようにし  
 て持ちうるのかということではないだろうか。

(45) デカルトは、若年のときから、頻繁に記憶の問題(記憶  
 力の弱さ)を取り上げている。たとえば『方法序説』におい  
 てはつぎのように述懐している。「私はたびたび、ほかの人々  
 のもっているような、すばやい考えを、はつきりしてまぎれ  
 のない想像を、内容豊かな、またすぐにこたえてくれる、記  
 憶を、もちたいと望んだものである」(邦訳、四頁)。

(46) 同書、一三頁。

(ながた よういち・臨床心理学／精神分析)