

デカルトと精神分析

——出発点の諸問題——

谷 川 多佳子

(一)

1

デカルトは精神を物質と峻別したラディカルな二元論をもとに、精神を主体とした哲学の体系を築き、またそれは近代の諸学問の基礎ともなった。このようなデカルトの二元論に対して、「無意識」の概念は根本的な訂正を求めることになりうるが、デカルト自身は、みずからの二元論の難点に気づいていた。

デカルトは、「精神は、身体(物体)とはまったく異なる実体」であるとして、精神と身体の「実在的区別」を彼の体系の基礎とした。しかしデカルトはまた、この「精神」がある別の側面をもつことを見落していない。『方法叙説』第六部で「精神は、身体器官の状態と諸関係とに、かくも緊密に依存しているので、人間をより賢く、創意的にする手段があるとすれば、それを求むべきは医学のうちのだと思う」と述べているし、『省察』VIでも、「私」(精神)は、「自分の身体に宿っているだけではなく、さらに、私は身体ときわめて緊密に結ばれ、かくも混合している」と言い、そのことを「自然が私に教える」という表現で、心身結合が意識を越え二元論を越えた次元につながることを示唆している。

西洋思想史においても、「意識」に対する「無意識」が問題となるのはデカルト以降であるが、「明晰なイデーの総体」たるべきデカルトの理性の体系の、いわば裏面に残された問題があり、そこには、現代の精神分析や「無意識」との関わりで明らかになるものが含まれているよ

うに思われる。

2

デカルトは一六一九年一月二三才のとき、連続した夢をみ、「驚くべき学問の基礎をみだした」とノートに記しており、そこで新しい学問を構築する啓示をえたとされている。この著名な一連の夢について、デカルト研究でいくつかの書を著わしたマクシム・ルロワ⁽²⁾は、当時フランスでやっと知られ始めた精神分析の創設者であるフロイトにたずねることを思いついた⁽³⁾。

それを受けたフロイトはまず、「最初の印象は激しい不安の印象」だといひ、仕事の困難さを予感させ、歴史上の人物の夢の分析は、「一般的原則としては貧弱な結果しかもたらさない」という。

さてフロイトは、デカルトの夢を「上からの夢」*Traume von oben* といひ、大多数の夢が「下からの夢」であるのに対して例外的な夢だとする⁽⁵⁾。また他方、この夢が特殊な象徴性をもつことも指摘する。そして、夢を見た者と夢とを、実際に条件づけている事柄についての情報があったく欠除していることが最大の困難となり、フロイトは、「この夢を捉えることができない」と結論する。ただし次のような留保をつけて——「だが夢を見た者(……)はそれを直接的に困難なく解釈できる。夢の内容が彼の意識的思考にとても近接しているから」と。しかも、「夢を見た者が語ることでできないいくつかの部分が残されており、それがまさしく無意識に属する部分である」とも付け加えている。

いずれにせよ、いくつかの重大な留保を残しつつもフロイトは、デカルトの夢の解釈を不可能としたわけであり、精神分析の創始者フロイトとデカルトの接触はこのような結果に終わったが、以下この論文では、デカルトの歩みを、精神分析、とくにラカンによって指摘された諸点を出发点として再検討することを試みてみよう。

(1) デカルト以降フロイト登場以前に西洋の思想にみられる「無意識」の諸相については次の本が便利。*The Unconscious before Freud*, Lancelot Law Whyte, Tavistok Publications, 1960

(2) Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Rieder, 1929; *Descartes social*, Vrin, 1931 などの著書がある。

(3) この間の事情は *Edith Hénard, La naissance de la psychanalyse en France*, these, Université de Paris-I, 1984 に詳しい資料が

Assoun, Freud, la philosophie et les philosophes, P. U. F. 1974, p. 113

(4) Leroy, Descartes, le philosophe au masque, t. I, chap. VI.

(5) フロイトは「神秘的な意味でなく心理的な意味」でこの語を解するよう注記している。以下は S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 558 sq.; Assoun, *Ibid.*, p. 113 sq.

(1)

1

デカルトが企てたのは、全面的な知の変革であり、新しい学問（科学）の基礎を創り出すことであった。『方法叙説』の題にあるように、「諸学問において真理を求め」、「自らの理性」によってのみ、判断し、真なるものを受け入れていく。『叙説』第一部末尾で、「教育者たちにおとなしく従わなくてもよい年齢になるや否や、文字による学問の研究を全面的に放棄し、もはや（……）私自身のうちか、世界という大きな書物のうちに（……）みいだされる学問をしか求めまい」と決意して、あらゆる外的真理を斥け、それまでの偏見や観念を解体しようとする。そこでは、新しい学問を支え築いていく「主体」の確立が問われるであろうし、『省察』冒頭の「書簡」にあるように、「神の認識に到達することまでもが「自然の理性」によってなされることになるであろう。

ラカンは『セミネールXI』（以下S. XIと略す）で、ある意味でのデカルト読解を示しているが、その一年後に書かれた『科学と真理』において「精神分析でわれわれが扱う主体は、科学（学問）の主体でしかありえない」といっている。ラカンの示す精神分析の諸概念のいくつかは、デカルト哲学の基礎概念や、デカルトの真理探求の道程と対比することができるようでもある。

さてデカルトの真理の探求は、懐疑によって始まる。それは懐疑論者たちの懐疑とは正反対に、みずからの理性を確立するための懐疑である。「疑うためにだけ疑い、つねに不決断でいようとする懐疑論者たちをまねたのではない。それどころか、私の計画はただ確信を得ることであり、泥土と砂を払いのけ、岩と粘土をみいだすことなのだ」（A. T. VI, 29）。

A. Koyré はこのようなデカルトの懐疑を、懐疑論者たちの懐疑を乗り越えるものであり、懐疑論者たち固有の武器である懐疑によって、懐疑論を打ち破ったのだ、という。⁽⁶⁾ 感覚的なもの、身体的なものを懐疑の括弧にいれ、存在する外的事物すべてを虚構とし、数学的観念までも疑う……「悪霊」の仮設をもちだし、懐疑論のロジックを究極にまで押し進める……そして、あらゆる懐疑に耐えうる、「われ思う」の明晰さと、「われ有り」の確実さが、現われるのである。⁽⁷⁾

半世紀前にこのような指摘をした Koyré をうけて、現代、デカルトと精神分析の基礎を検討して Baas と Zalozyc は、さらに次のように展開する。⁽⁸⁾

懐疑論者のロジックは、循環的モデルであり、そのディアレロス diallelos は循環論法（悪循環）として、判断停止を正当化する。たとえば、「問題となっている事柄を確証すべきものは、問題となっている事柄によって精密に証明されることを要する。ゆえに、他方をみいだすために、一方をも他方をも選び取ることが証明されず、われわれは一方についても他方についても判断を差控える」⁽⁹⁾。

このような懐疑論のいわば「共時的」循環論法に対して、デカルトは直接的な、「通時的」モデルを示すことになる。「幾何学者の用いる理性の長い連鎖」のように、みずからの理性によって真理を獲得しようとするデカルトの思考の連鎖は、連鎖の連続した展開が或る一点から始まる直線的・連続的・発展的なものとなり、すべてを理性の連鎖によって証明していくことをめざす。『省察』冒頭の「書簡」で、人間精神の不滅と神の存在とを「自然の理性」によって証明すべきことを述べたあと、デカルトは懐疑論者の循環論法について次のように言及している。

「聖書に教えられているがゆえに、神が存在することを信ずるべきです。そして他方、聖書は神から由来するがゆえに信ずるべきです。信仰は神の賜物なのですから、他のことを信じさせるために恩寵を与えている神は、神が存在することを信じさせるように、私たちに恩寵を下すこともできるからです。しかし、これを不信仰者にもたらしすることはできません。論理学者が循環論法とよぶ誤りと思われるでしょう。ようから。」

ここでデカルトが循環論法について述べているやり方は、同時代のパスカルが権威について次のように語ることにもつながるであろう。

「われわれの宗教の真理を納得させる方法が二つある。一は、理性の力によるもの、他は、語る人の権威によるものである。人は後者を用いないで前者を用いる。△これは信ずべきだ、それをしるしている聖書は神聖だから▽とは言わないで、△それはこれこれの理由によって信じ

なければならぬ」と言う。これは薄弱な議論である。理性はあらゆるものに屈するのではないか。」「(『パンセ』)⁽¹⁰⁾

またデカルトが聖書について言うことは、現代のラカンが宗教的啓示の機能について、「(……) 啓示がそこで演じている役割は、原因としての真理を否定することとして表わされる。つまり、自分を受取人とすることによって主体を基礎づけているものを否定することである」と言うことにつながるかもしれない。「科学と真理」⁽¹¹⁾

がともかく、デカルトの企ては、学問における理性の連鎖＝真理のディスクールの、主体を確立する意志を根本にもつ。懐疑論の循環を逃れ、懐疑のゆるがしえない確実なある一点をみだし、それを出発点として、連続的な理性の連鎖を構築しようとする意志である。

デカルトの懐疑は、その出発点を得るための経験——生きられた経験ではなく、フィクションとしての——である。懐疑論者のように判断停止で止まることなく、いわば、無限なる神によって創造された被造物すべてに内在する欠除を経験することである。それは、有限なるもののみと欠除の経験なのである。⁽¹²⁾

懐疑は、感覚・夢、外的世界、私の身体を括弧にいれ、悪霊によって内的観念までも疑い、いわば主体が自らに与える表象対象をすべて排除したあとで、考える主体のみを残す。

「しかし……そのようにすべてが偽りだと考えようと思っっているあいだにも、そう考えている自分が何かであることがどうしても必要だということに気がついた。そしてこのへわれ思う、ゆえにわれ有り Je pense, donc je suis という真理は、かくも堅固で保証されたものであるため、懐疑論者たちのどんなに並はずれた想定を残らずもちいてもこれを揺がすことのできないのを見てとって、私はこの真理を、求めた哲学の第一の原理として疑うことなく受け入れられる」と判断した」(A. T. VI. 32)

コギトの確実性が、懐疑のゆるがすことのない真理であり、デカルトの学問構築の連鎖の始まりの一点となる。それは「すべてのことを(……)あますことなく考えつくした果てに」獲得した真理であり (A. T. IX-1, 19)、「正しい順序で考える者に示される、第一のもっとも確実な結論」(『哲学原理』I) であって、デカルトの理性の連鎖の出発点となるのである。

デカルトの懐疑はオプティミスティックな展望と目的をもち、それゆえフィクションであるともいえる。デカルト自身、先ほどのテキストに

続けて次のように言っている。

「(……)自分にはどんな身体も、どんな世界も、自分がいるどんな場所もない、と仮想する (feindre) ことはできても、だからといって自分が無いと仮想することはできない」(A. T. VI. 32)

この feindre (仮想する)、『そして supposer (想定する)』、fable (物語) などデカルトの多くのテキストに、意図的にフィクション性を示す重要な動詞がみられるが、とくに懐疑に関わるテキストの部分でこの feindre は、『方法叙説』においても『省察』においても、みられる。⁽¹³⁾

さて懐疑は経験であるが、生きられた経験ではなく、フィクションであり、その経験の行きつくところがフィクションのリミットとなる。そこが思考する主体の現われる地点である。Koyré は、懐疑はフィクションとすることによって完成され、懐疑論者たちの懐疑を乗り越えたのだ、と言った。懐疑がフィクション (＝仮構されたもの) でなければ、超理的懐疑によって主体の存在そのものが不確定になってしまう。超理的懐疑によってみちびかれ、思考の対象対象すべてを消し去る、懐疑のリミットは、ラカンの言葉を借りるなら、いわば「消失の地点」となる。

(S. XI. p. 204)。デカルトはこの懐疑の終局で、懐疑を逃れることによって主体を確立した。確実なものは、懐疑の経験の尖端において現われるのである。⁽¹⁴⁾

ラカンはデカルトのこの歩みをフロイトと対比する。フロイトは真理への渴望のなかで医者として、もっとも抑圧され、もっとも覆い隠され、もっとも斥けられている現実、ヒステリーという現実を経験するなかで、無意識が示されていると言った。そしてこの現実は、いわば「欺く」記号によってしづけられていた。ヒステリーの欲望という抑圧された現実の発見⁽¹⁵⁾がその始まりであったが、理論は、先行する発見のあとに作り上げられていった。ゆえにすべてが作り直されたのであり、無意識の領野におけるフロイトの仕事の歩みをしるしづけるためには遡行的とならざるをえない。(S. XI. 34-35)

フロイトは夢の経験から出発するが、夢の伝達には、「生きられたもの」と「語られるもの」とのあいだにある大きな溝から生じる懐疑がある。語られ報告された夢が、夢見た人の加工や解釈から自由ではないことから懐疑は生じる。⁽¹⁶⁾ 夢を再構成しようとする者は、ある意味でデカルトのように、固有の経験・省察から、懐疑の果てに無意識の思考をみいだすことになる。デカルトと「まったく類似な仕方」で、フロイトは懐疑する地点で (……) 或る思考がそこに有ることを確信する。それが無意識であり、不在として示される思考である」とラカンはいう。

フンナ・Oという女性患者とともに始められた分析経験で、フロイトとプロイアーは、外傷性とよばれる病因的事件を発見するに至ったのだが、それは、患者の「物語り」のなかにあるものが言葉化され、それが他の或るものを起き上がらせることを決定したのである（『精神分析における言葉と言語活動の機能と領野』）。過去において体験されたもののヒステリー性発現のあいまいさの大部分は、それが言葉というものなまでの真実の誕生を提示するということ、またそれを通してこそ、われわれが真実でもなく偽りでもないようなことの現実に対するのだということである。発現の真実をアクチュアルな現実のなかで証拠だてるものは、現に提示されている言葉なのである。(Ibid.)

さて分析者の技法は、夢を語る被分析者の最後の幻影さえも消え去るほどに被分析者の確信を中断させることであるはずだ。被分析者の幻影が明瞭に歌い出されるのは、話が表面上の意味においてうけとられるときだけである。話が何ものも伝えない場合も伝達作用の存在を示すし、話が明証を否定する場合でも、それは言葉が真実を構成するということは肯定する。精神分析者は、日常の物語を寓話として聞くし、ひとつの単純な言い誤りを非常に複雑な表明として聞く。このような巧みな句読法によって、精神分析者は、被分析者の話に意味を与えるのである。(Ibid.)

フロイトによる夢の物語の分析は、たとえば夢のテクスト性・テクスチュアの研究として、精緻をきわめたものであった。⁽¹⁷⁾ そのような夢の分析は、主体の「無意識」をみちびきだし、デカルトの懐疑が *dubio* から *cogito* をみちびくように、フロイトの懐疑は無意識の、不在の思考をみちびきだすのである。フロイトは、ヒステリーの経験から学んだことを明らかにするのは夢の領野のなかであることを知り、先行する者のない大胆さをもって前進しようとしたが、そのときに誰がそれを無意識と言いたであらうか。フロイトはそれを、意識が呼び起し伸展させ標定することのできるものではなくて、意識に斥けられたものによって構成されたものであることを示したのだった。フロイトはそれを、デカルトが基軸点を指し示した語 *Gedanken* (*des pensées*) という語で表わしやえしたのである。(S. XI. p. 44)

确实なるものを求めたデカルトの主体にとって、懐疑はいずれの表象段階においても、或る欠如、知の欠如を示していた。そしてその懐疑の尖端から、主体にとって确实なもの、すなわち「思考する私(エゴ)」が現われたのであった。フロイトにおいては同様に、夢を物語るときの「确实でないもの」、つまり「疑わしきもの」や、夢を不連続にし、夢の物語に句読点をつけている不确实な間隔、これらすべてがいわば或る确实性に変換し、もうひとつの別の思考△不在の思考▽をみちびきだす、というのがラカンの指摘するデカルトとフロイトの類似の歩みなので

あふ。(S. XI. p.36)

2

だが懐疑の果てに、デカルトの主体はみずからを見出す。それは思考する自我としての明証的意識であり、純粋な現前である。ヴァレリーの言葉にあるように、「自らの意識、すなわち自らの注意のうちに集注された彼の全存在の意識であり、自らの思考の操作の透徹した意識である」(『ヴァリエ』IV)。

ラカンはこのデカルト的主体を、「無意識の予想される前提」だ(「無意識の位置」)と言うとともに、「主体を決定している記号表現の不透明性という犠牲を払って、現実態としての△私▽の透明性を欺瞞的に強調した」と言う(「フロイトの無意識における主体の壊乱と欲求の弁証法」)。そしてラカンは「主体とは思考する主体ではない」(S. XX. 25)と断言し、フロイトの有名な章句 *Wo es war, soll ich werden*⁽¹⁸⁾を示されているように、エスのあったところ、そこに主体として、私は生じるはずだ、と言うのである(「科学と真理」)。無意識は、夢を語る者・被分析者の言説の△あいだ *intervalles*⁽¹⁹⁾にみいだされるのであって、主体がみずからを無意識に適合させるのでは決していない。

或る△思考▽があるのだ、というだけであり、ラカンの表現によれば△不在の思考▽であり、ゆえに、主体の同一性を構成するものではまったくないのである。

ラカンにとって無意識は、あらゆる話のうちに、その言表行為のうちに探られて、無意識の前提が△他者 *l'autre*⁽¹⁹⁾——大文字の——の場所に位置づけられる。われわれの言表はまず初めに、それがもっぱら自分に代って果す機能のために生み出され、それゆえ記号表現なのである。言語活動(人間的な)の結果の欠けている動物における無意識を想像できないことで、言表行為の結果と無意識のつながりが説明されるであろうし、無意識の観念と本能の観念の断層もたしかめられるだろう。(「無意識の位置」)

言語活動の結果は、主体にもたらされる原因である。この原因とは、それを欠いては現実界のなかにいかなる主体も存在できないような記号表現であるが、この主体とは、記号表現が示しているものである。記号表現の領域は、ある記号表現が主体をもうひとつ別の記号表現に差し向けることによって成立する。これは、夢・言いまわがい・しゃれなど、あらゆる無意識の形成の構造でもある。記号表現は、別のもうひとつの

記号表現に対して、つまり、聞いている主体がただちにそれに帰する、もうひとつの記号表現に対して何かを示す以外は、何も示すことができない。それゆえ、ひとは主体に向かって話すことができないのであり、エスがこれについて話すのである。エスが主体に向かって話しかけるといふひとつの事実によって、主体が自分をつかまえるのもそこである。主体は記号表現の下に隠れる以前には、まったく何ものでもなかったのだから。だがこの何ものでもなかったものは、いまや「他者」のなかで第二の記号表現に対してなされる呼びかけをとおして生み出される、みずからの到来によって支えられている。言語活動の結果、主体はこのような本源的分割から生れ、主体の最初の分裂もこれによって説明される。いまだ位置決定されていない「他者」の代りに姿を現わす記号表現は、いまだ言葉をもっていない存在から主体を生じさせるけれども、それは、この存在を身動きのできないものにするという代償と引きかえである。(Ibid.)

ラカンにとって主体の成立は、対象の欠除にも深くかかわる。ラカンは精神分析の独自性を、「人間ではなく、人間に欠如するもの」にかかわると説いているが、⁽²⁰⁾主体が構成される上で、対象の欠如の次元は重要な位置をしめている。それは、『エクリ』や多数の『セミナー』など、ラカンのテキストの多くで、欠如 (manque) や、これに類似の、裂け目 (béance)、裂孔 (trou)、切断 (coupure) などの用語が、無意識や主体の問題を論じるときにひんばんに使用されていることから推察できよう。

フロイトもまた、主体の分裂について「*Ichspaltung*」を、主体の分裂のうちよりも、対象の分裂のうちに基礎づけていた。⁽²¹⁾ラカンは、「主体は喪失のなかに自己を実現」するが、主体はそこで、それがフロイトがもつとも根底的な衝動とした死の衝動と名づけられているものの足跡に従って、「他者」のなかに生み出す欠如をとおして、無意識として立ち現われた、と言い、具体例をあげている。エトナ山に身を投じたエンペドクレスの行為とその意志にふれて、*vel* (われわれの主体が、受け取られるべきある意味か、さもなければ化石という *vel* の状態におかれている) が *velle* (= vouloir 意志する) に立ち帰ることを、示唆している。Separere「分かち」は、Se parere「みずからを生み出す」につながり、ラテン語の語源の *paris*「部分、持ち分」の共通の組合せに基いていることを、ラカン指摘しているは。(無意識の位置)

欠如の原型は、まず「母親 *la Mère*」もしくは「女性 *la femme*」に代表されるもので、われわれが直接知ることも出会うこともできないけれども、主体の存在にとり根源的な、対象の喪失にかかわる。⁽²²⁾ラカンは『セミナーVII』で、この根源的な対象喪失を、「*もの自体 la Chose*、

das Ding」という概念のもとに主題化し、「もの自体」は、「主体の絶対的△他者▽『Autre absolu』」「忘却不能な前歴史的△他者▽」であり、主体の中心に位置しながら、主体から排除されてしまっている、という。もの自体は、言語活動の始源をしるしづけ、「主体が命名し、分節しはじめるすべてのものから分離される最初のもの」である。

もの自体は△母親▽△女性▽に限られるものではなく、フロイトの初期の論稿にみられる次の見解からも、ラカンはその着想をえている。⁽²³⁾ 身近な人 (Nebenmensch) は、われわれが性格づけ知ることのできる部分と、もの (Ding) としての他者との、2つの部分からなる。この後者のもの (Ding) をラカンは、われわれの外部にあって不可知なままであるもの、つまり「もの自体」としていく。「もの自体はすべての物に存在している」と A. Juranville が⁽²⁴⁾ 人を含め、われわれの知覚する対象すべてに、一定の形に分節される以前の、いわば裸形の存在ともいえるもの自体の次元が想定されるのである。

主体の根源的欠除はさらに、主体を構造化する象徴界 (le symbolique) のあり方ともかわる。もの自体を直接にさし示すシニフィアンの欠除がそれで、大文字の△他者 I'Autre▽における裂孔や、S (A) すなわち△他者▽における欠如のシニフィアンなどで示される根源的欠如である。そのようなシニフィアンは、欲望をめぐって交換されるあらゆるシニフィアンの起源であるが、それは「隠されたもの」として、△他者▽のなかに欠けているものとしてのシニフィアンである。⁽²⁵⁾ もの自体の欠如は、象徴界における欠如に裏打ちされ、これらは主体を構成する条件となっているのである。

もの自体は、「象徴化の外に存在する領域」である現実界 (le réel) に位置する。それは、シニフィアンやシニフィエの外部の、非—意味 (non-sens) の場所であり、現実界は、それ自体としては、何の亀裂もない充満、「同じ場所にもつも立ち戻る」自同性 (mémété) として性格づけられる。主体の側からすれば、現実界そのものは、出会うことも知ることも原理的に不可能である。現実界は、主体にとってそのまま現れることは決してなく、裂孔の形でしか存在しない。

言語の第一の機能は、現実界の「裂孔の縁どり」にある。これが原象徴化とよばれるもので、これを介して「現実界は象徴界によって支配され」、現実界がそれとして確立する。原象徴化は、もの自体の喪失を言語のレベルで反復することを意味し、その効果は、この根源的欠如の直接の露呈を回避し、かつ同時に、現実界の裂孔を保持し機能させることである。⁽²⁶⁾

主体は、まずシニフィアンの連鎖に自己の指標をみいだす⁽²⁷⁾。主体は本来ただひとつのシニフィアンによって規定されるのではなく、別のシニフィアンへとさし向けられるなかで構成される。それは先ほど、記号表現・言表と主体の問題において明らかになっていた。「ひとつのシニフィアンは別のシニフィアンに対して主体を代理表象する」というようにして、主体はつねにシニフィアンの△あいだ *intervalle* ∇ に位置するものである。

デカルトの「われ思う、ゆえにわれ有り」を、ラカンは、試しに、われ思う、△ゆえにわれ有り∇と、第二句を引用符でくくってみる。そしてそれを次のように読む——思考は、あらゆる働きがそこにおいて言語活動の本質に触れるパロールのなかで結ばれることによってのみ、存在を基礎づける、と。(「科学と真理」)

さてデカルトの「われ思う」は、言表行為によって、パロールとして、そのつと表わされている。「言表 *enoncé*」(言われたこと)と「言表行為 *énonciation*」(ものを言う行ない)の区別は、言語学の領域で指摘されたが、ラカンはそれを用いて言表における主語△私∇(I)と言表行為をする主体を区別し、主体の分裂を示している。「(……)シニフィアンとしての△私∇Je(……)ここでは、表現されたものの主語によって、それが現に話しているかぎりで主体を指示するのは、転換子 (*schifter*)⁽²⁸⁾あるいは直説法 (*indicatif*)⁽²⁹⁾以外はなにもない。(……)それは、言表行為の主体を指示しているが、この主体を意味していることはない(……)。言表行為の主体のいかなるシニフィアンも、言表されたものなかでは(……)欠けることがあり、そこには△私∇Jeとは異なっただれかがいるほかに、また不十分にも単数の第一人称の例とよばれているものだけでなく、さらには自己暗示作用の△自己∇Soiによって、ひとはそのシニフィアンの住まいをそこに建て増しているかもしれない(……)」(「フロイトの無意識における主体の壊乱と無意識の弁証法」)。

言表における主体と言表行為の主体が異なることをラカンは、「私には3人の兄弟がある。ポールとエルンストと自分だ」といって、自身自身を混同して数えている子供の例をあげて示す(S. XI. 24)。そしてそれは、みずからを *cogitatum* としてしまう *res cogitans* の混同とアナロジーだという。つまりラカンによれば、思考する△私∇と、△私は思考する∇と違う私とは、区別されるべきなのである。「コギトに確実性を与えているのは、言表行為 (*énonciation*) の次元」であり、それは、言表とは異なっている。(S. XI. 128)

こうしてラカンの視点からは、△われ思う√に確実な言表 (enonce) はない。したがってこの言表行為 (enonciation) が、△われ有り√という実体的存在に変わる必然性はないのである。デカルトが△われ思う√を△われ有り√に結びつけて実体としたことを、ラカンは次のように批判する。「デカルトは知の虚無化と懐疑論のあいだの思考である (……) 地点にしるされる△われ思う√を、(……) 確実な概念としたが、そのときのデカルトの誤りは、そこに知 (le savoir) があると考えたことであろう。知の虚無化と懐疑論は、類似な二つのものではないのだから。彼の誤りはまた、この確実性について何ものかを知っている、⁽³⁰⁾と云って、△われ思う√を消失の地点としなかったことであろう」(S. XI. 204)。

ラカンによれば言表の主体は、きめられて (determinee) はいるが、規定され (definie) ないまま、変化する「ひとつの場所」une placeである。それは場所であり、いわば分裂した主体のために用意された場所であろう。主体は、言表の主体と言表行為の主体に分裂しながらも、やはり欲望 (desir)⁽³⁰⁾としてとどまる。ラカンは主体の場所を示すために、△他者 l'Autre√を提示した。主体が△他者√に近づき、△他者√に出会うことによって、欲望がそこに現在形として生じる。それはまた、主体が現在形として分裂していることなのであり、しかもこの主体は、言表の主体と言表行為の主体に分割されている⁽³¹⁾。ラカンにとって、パロールの行為によってあらわれる主体は、思考ではなく、欲望のそれである。「主体とは、思考する主体ではない」(S. XX. 26) とラカンは言い切っている。思考 (統合) と欲望 (分裂) の問題については、さらに検討しなければならないが、とりあえずここでは、ラカンの主体が、「精神」ではなくて、ある意味での「身体」であること⁽³²⁾、A. Juranville とともにおさえておこう。

デカルトにおいてパロールの行為によって確立された主体は、△われ有り√によって根本的な確実性が定まり、res cogitans としての主体が確実なものとなる。あらゆる表象的内容を逃れた純粋な現前が、これによって確実になるのであり、「思考する私」を実体的な現実としてしまう。△われ思う√の言表行為が△われ有り√の実体的存在につながる必然性のないことをラカンが指摘しデカルトの誤りとして批判したのは先ほど見たが、このようにデカルトが「△われ思う√を△われ有り√に結びつけることによってめざしているのは、或る現実界 (un réel) だ」とラカンは言う (S. XI. 37)。△われ有り√は、△われ思う√を自己現前の充実な現実、つまり絶対的に確実なものとしたのであるが、この△われ有り√こそがデカルトの決定的な一歩であり、フロイトが踏み出すことのなかった一線だ、とラカンは言う。これによってデカルトは、

フロイトやラカンとは決定的に異なった方向をとり、精神分析における真理の探求とは切り離されてしまったのである。

- (6) Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*, supplément au volume : *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, 1962. (刊行は一九六二年であるが、原講演は一九三七年『方法叙説』三〇〇年記念にあたってカイロ大学で、フランス語およびフランス語でなされた)。p. 195
- (7) *Ibid.*, pp. 220-222
- (8) Bernard Baas, *Le doute, le savoir, le vertige, in : Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin-Osiris, 1988
- (9) Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* (cité par Baas, *Ibid.*, p. 16)
- (10) Pascal, *Pensées*, 820 (Latuma), 561 (Br) : Pierre Force 指摘 (Pascal et les théories modernes de l'interprétation, communication faite au colloque : Pascal, Port-Royal, Orient, Occident, Tokyo, le 29 sept. 1988)
- (11) Lacan, *Science et vérité*, in : *Écrits* p. 872 (Baas, *Op. cit.*, p. 17). 「カントにおける主体の自己確立は原因としての真理が問題となるのではなく、神の意志によるのである。」
- (12) フレドリックは拙論 *Bornes et limites de la raison chez Descartes*, thèse, Université de Paris-1, 1979, chap. I, 参照。
- (13) Cf. *Index du Discours de la méthode*, Ateneo, 1977, R. Descartes "Cogito 75", *Méditations Métaphysiques*, Vrin, 1976
なおデカルトのテクニストにおける全般的な「仮想」「想定」などは改めて論じなければならぬが、とりあえずは次の拙論を参照。「デカルトにおける roman, fable, supposition」『Flambeau』11, 1983
- (14) Baas, *op. cit.*
- (15) たゞは Cf. Georges Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie*, Macula 1982
- (16) この懐疑論は、加工されない本来の夢に達したいという願望から発せられる限りは、夢の研究をさらに押し進める力をもちうる(新宮一成『夢と構造』弘文堂、一九八八、p. 3)
- (17) 新宮、前掲書、p. 67sq.
- (18) 「エスがあとつひに自我が形成されねばならない」(『続精神分析入門』)
- (19) 言語は自己のものでも他者のものでもなく、主体にとって根本的な異質性と他性をそなえる。したがって、言語の象徴化作用は主体を「Autre」の領野へと開き、これを極にした主体の構造化を含意する。(加藤敏「分裂病者における主体と対象」『臨床精神病理』八、一九八七)
- (20) Lacan, *Reponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse*, Cahiers pour l'analyse, 3, 1966
- (21) フロイト「呪物崇拜」著作集、人文書院、(邦訳『エクリ』) p. 367, p. 428 参照)
- (22) 以下、前掲加藤敏論文参照。なお「もの自体」という訳語も加藤氏の訳語を参照した。加藤氏によれば、ラカンのもの自体はまず「母親」が念頭における「O. Rank」の出産外傷の考え方とも関連づけられて、母親の胎内からこの世に生まれて以来、人間はもの自体の喪失という根源的欠如の状況に投げ出され、有限の運命を強いられていることが指摘されている。

フロイトもまた、神経系のなかに初めに刻み込まれる「記憶」とは何かという問題意識をもち、それを「苦痛」の体験のなかに求めた(小比木訳「科学的心理学草稿」)。この「苦痛」の様式は、根源的な「分離」の体験であり、この「分離」が、通道(Bahnung, Travege)として神経系に登録されると考えた。この点でラカンとフロイトは根本的に共通している。(新宮『夢と構造』pp. 137-138)

(23) 小比木啓吾訳「科学的心理学草稿」フロイト著作集七、人文書院。

(24) Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, P. U. F., 1984

(25) 佐々木孝次『ラカンの世界』弘文堂、一九八四、pp. 140-144, 128-129

(26) この「裂孔の縁どり」は、実際には母親の欲望のシニフィアン、あるいは欠如した対象一般にかかわる根源的シニフィアン(S)を、 \wedge 他者 \vee の領域にあるシニフィアンが代理し、 S_2 が S_1 に対し(の代わりに)主体を代理表象する(represent)と、いった「隠喩化」の過程によって進んでいく。この時点で、原抑圧が可能になり、も、自体は抑圧されていわゆる無意識の成立をみる。それは同時に主体の確立でもある。先ほども見たように、主体の確立は、その分裂と不可分であった。も、自体は主体の存在の「芯・trigone」であるというように、隠喩化・原象徴化の過程は、主体自身の喪失をひきかえにして主体の確立で、「主体は喪失として自己実現する」のである。(前掲加藤論文参照)

(27) この次元での主体の構成は、別なシニフィアンによって或るひとつのシニフィアンを置き換えることからなる、原象徴化を構成した隠喩化の過程と密接に結びつく。

(28) 佐々木孝次『ラカンの世界』pp. 40-45

(29) イエスベルセン、ヤコブソンの考察があり、その思考対象(referent)が話し相手との関係をとおしてのみ決定されるような表現の単位(佐々木、前掲書、pp. 40-41)。

(30) 「欲望」についてラカンは次のように言っている。「人間の欲望そのものは、媒介の記号のもとに構成されており、自分の欲望を認めさせたいという欲望だ。それは対象として或る欲望、つまり他人のそれをもっている——人間は何らの媒介もなしに自分の欲望にたいして構成される対象をもたないという意味で。」(「心的因果性について」)

(31) 佐々木、前掲書、pp. 70-71 参照。

(32) A. Juranville, *Op. cit.*, p. 142

(三)

ラカンは主体を、デカルトの「思考する」主体、あるいは「意識」としてではなく、「無意識の主体」としてとらえ、主体の「分裂」をさまざまな角度から示した。そしてラカンからみれば分裂の主体である「われ思う」を、消失の地点とせず「われ有り」と結びつけて実体としたデカルトを、批判したのであった。フロイトもまた、Selbstとeigener Gedankeを、はっきり区別していたことが想起される⁽³³⁾。

デカルトは無論、主体の「分裂」や「消失」を、ラカンのように示すことはなかったし、それについて直接に語ることもなかった。だが実際に、デカルトの書き残したテキストを検討してみると、その *res cogitans*、実体としての「精神」に、「意識」や「観念」でとらえきれないものがあり、今日われわれが「無意識」と呼ぶものにつながるものをみいだされるし、デカルトのコギトについても、現代さまざまな方面からの再検討が提起されている。まず、その一端をみてみよう。

1

明確な意識として現前するコギト、その実体 *substance* は「精神 *âme*」である。その精神についてデカルトは次のようにもいう。

「精神のなかには……身体のなかのように……私がいかなる観念をも持たない、いくつかの特性がありうる」(ジビウフ宛書簡一六四二年一月十九日、A.T. III. 478)

デカルト自身のことばとしては驚くべきものであろう。これには、人間知性の有限性と神の能力の無限性の問題が背後にあり、それを示す他の同様なテキストもある⁽³⁴⁾。がここではまず、「精神」や「意識」「観念」そのものの側から問題をとらえていこう。

「私は思考ということばで (*cogitationis nomine*)、直接にわれわれが意識しているようにしてわれわれのうちにあるものすべてを、包括する」(『第二答弁』定義)。

「私は思考ということばで、われわれによって意識され、われわれのうちに生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの、と解する」(『哲学原理』I—九)。われわれが「意識」し、われわれのうちにあるすべてが「思考」といえよう。「観念」については、⁽³⁶⁾

「私は観念ということばで、各々の思考の形相——その形相を直接に知覚して私はそれらの思考を意識する⁽³⁷⁾——を解する」(『第二答弁』定義Ⅱ)といひ、「観念」「思考」「意識」が密接に結びついていることがわかる。

精神のなかにあって、しかも私がいかなる観念をもたないもの。それは究極的には、「私の思考」つまりは「私の意識」から、はみ出してしまふものであろう。だが「意識」によってその本性が規定される「精神」のなかにいかにして、そのような、いわば「無意識」をみとめることができるのか。先ほど引用したジビウフ宛書簡でも、引用テキストにつづけて、「精神はつねに思考する」といひ、精神の本性が思考することであることを強調し、「精神は(……) 思考することをやめるとき(……) 存在することをやめよう」とさえ言っているのだから⁽³⁸⁾。

この難しさは容易には解決されない。デカルトはアルノーへの書簡で、「直接的」思考と「反省的」思考を区別する。

まず後者の「反省的」思考は、成人が何かを感じるとき、それを初めて感じると知覚するもので、「知性」のみにかかわる(アルノー宛書簡、一六四八年七月二十九日、A. T. V. 220-221)。『ヴェルマンとの対話』でも、「精神は(……) いくどでも自分の気に入るままに自分の思考を反省し、(……) 自分の思考について意識することができると述べてゐる(A. T. V. 149)。

「反省的」でない思考が「直接的」思考である。たとえば、胎内で胎児が、風のようなものから感じる痛みや、あるいは自分を養う甘い血液から感じる快楽によって生じる思考である。このような思考はいかなる知的記憶も残さない。胎児や昏睡状態にある人、卒中や狂った人などの精神があげられているが(Ibid.)、その説明は『第五答弁』で次のようになされている。

「胎内や昏睡状態において精神がもった思考を私たちが想起させないこと(……) その理由は、精神がひとたび考えた思考を想起するには、精神が身体に結合されているので、その疲跡が脳に残っていることが必要なのであるが(……) 幼児や昏睡状態の者の脳は、そのような痕跡を受容するのに適していない……」(『第二省察』n. 4)。

このようなわけで「直接的」思考は、われわれに想起されない。J. Laporte はこのような思考を、ライプニッツの《微小表象 petites perceptions》⁽³⁹⁾にちわめて類似しているといひ、今日「前意識」subconscious とよばれるものに繋がるとする。

しかしこれらは、「われわれがいかなる観念をも持たない」ものとは言えないであらう。それゆえまた「無意識」とはいえない。Laporte は

さらに、「精神」の、作用と能力とを区別する。そして身体との結合における精神に、「無意識」incoincident を特に動物精気の運動との関連で探ってゆくことになる。

2

デカルトは「直接的」思考を「反省的」思考と同質だと考えている箇所があるし、次のようにアルノーに答えている。そうすると、これまで見てきたような「無意識」につながりうるものを斥けてしまうようでもある。アルノーへの『第四答弁』を讀もう。

「思考するものとしての精神のうちには、精神がそれについて意識しないものは何もありません（……）精神のうちには、思考ではないもの、あるいは思考に依拠しないものは何もありません」ということを、われわれは知解する。というのは、さもなければ、思考するものとしての精神に、それは属していない、ということになるから。そして、われわれのうちには、われわれのうちにそれを意識することのないような思考もありえないのである⁽⁴¹⁾」。

だがしかし、デカルトはこれに続けて次のようなきわめて重要な留保をつけている。

「しかしながら銘記すべきは、われわれの精神の働き、つまり作用をこそ、われわれは常に現実に意識しているということ、〔しかし〕われわれの精神の能力あるいは力能については、潜勢的にというならばともかく、常に「現実的に意識している」というわけではなく、（……）われわれが或る能力を使用しようとする場合に、その能力が精神のうちにあるとすれば、ただちに現実に意識するということになっているというのである。だからこそ、その能力が精神のうちにあることを、われわれがそれについて意識することができないとするとしても、否定できないのである」。

たしかにここで、デカルトは、精神の働き (actes) や作用 (operations) と、能力 (facultes) や力能 (puissances) とを区別し、後者がわれわれの精神の内において、意識されないままであることをみとめているのである⁽⁴²⁾。

前掲アルノー宛書簡でも、「思考」(cogitatio) という語のあいまいさにふれて、「物体の本性を構成する \wedge 拡がり \vee が（……） \wedge 拡がり \vee のさまざまな形象とは大きく異なっているように、思考（……）は、個々に思考する働きとは異なっているのである」と指摘している(A. T. V. 221)。

ホッブズへの『第二答弁』でも、思考する行為と思考する主体の問題に答えて、能力 (Faculte) の概念を入れている。「思考 (pensée) は、時に行為とみなされ、時に能力とみなされ、そして時にこの能力が内にあるものとみなされる」(A. T. IX. 135, VII. 174)。
『第五答弁』でも、思考を想起するためには、精神が自らをふり向ける必要のあることを説き、痕跡が脳に刻まれた「思考」と、それを想起する精神の働きとを区別している (『第二省察』n. 4)。

このように、われわれの精神の内であって、「能力」、あるいは脳内の痕跡として、意識されないままにあるものがみとめられる。これら、意識に隠れた、いわば潜在的な能力は「生得的」なものともつながる。デカルトはまず、「いかなる外的事物の助けもなしにこれらの観念を生みだすのに適した、なんらかの能力 (Facultes) あるいは力能 (Puisances) が私のうちに、あるだろう。それらはまだ私には知られていないけれど」(『省察Ⅲ』A. T. IX. 31)⁽¹³⁾と言っている。そして、「私の精神の純粹な産出、あるいは**仮構**」でなく (A. T. IX. 41)、**感覚**に由来しない観念、それは「私が**仮想**したり (feintes) 考察したりしたとは言えない」(A. T. IX. 51)——デカルトが「生得的 innées」とよぶものがこれである。当時の習慣的な訳によれば、*innatae* すなわち「私と共に生れた」となる⁽¹⁴⁾。

この「生得的な」(私と共に生れた)「観念」が、どのようにして私たちの内にあるのか。ホッブズの反論に答えてデカルトは次のように説明している。「ある観念が私と共に生れた、あるいは、われわれの精神の内に自然的に(生れつきに)刻み込まれた、というとき、その観念が常にわれわれの思考に現前しているとは解しない。(……) そうではなく単に、われわれ自身の内に、それを産出する能力 (Faculte) があるということなのです」(A. T. IX. 147, VII. 189)⁽¹⁵⁾。ここでの論議は、すでに、生得観念の能動的産出を否定した上でなされており、「Facultas」が潜在的なものを示していることは明らかである。Innatas, Facultas について同様の説明は、*Réponse au placard de Regius* にもみられる (Notae in programma. A. T. VIII. B. 361)。

このように生得観念は、われわれの内に潜在的に存在しうる。それは、先ほどのアルノーへの『第四答弁』でデカルトが留保したように、精神の能力 (Facultes) は、作用がなされない限り無意識のままでありうるのである。

「私」とは「思考するもの、une chose」であった。「厳密にいうならば、思考するもの以外の何ものでもない」(『省察』Ⅱ)。「私の思考」以外のすべてのものが、懐疑に耐えることができず、「私の思考」だけが、疑いえない真理となったのであった。そしてデカルトの表現は、他のすべてのものを、「私はそれらを存在しないと想定する」という。しかしもしかすると、それらは、「私には知られていないからという理由で私が存在しないと想定したそれらが、私の知るこの私と異なったものではない、ということがありはしないだろうか」と自問する。そして、「私」はそれらについて何も知らない。私は今、この点についての議論はしない。」というのである。デカルトはここ『省察』Ⅱで、明らかに問題を留保している。

この問題は、長い迂回のあとで『省察』Ⅵに至って再び取りあげられる。「思考するものであり、拡がりのないものとしてのみ」の精神と、身体に実体的に結合し身体と「一体のように」なっている精神の次元とを区別することによってである。

この問題はまた、エリザベス王女との応答でも取りあげられる。デカルトは、「それ自身によってしか理解されない(……)原初的な概念」として、「精神の概念」「物質(身体)の概念」「両者の結合に関する概念」の三つをあげ、それらは、互いの比較ではなくて、それぞれ独自の仕方によって知られるのだ、という。(A. T. III. 665)

身体に結合した精神は、「思考を前提しない、あるいは、部分的にしか前提しないような能力をもつ」という。それは、「精神」が「身体を動かす能力」の問題として表われる⁽⁴⁶⁾。たとえば、私が身体に働きかける力。私はこの力を意識している。さもなければ、私は腕や脚を動かそうと自分の意志を向けることなどできないであろう(アルノー宛書簡一六四八年七月二十七日、A. T. V. 222)。この力は、動物精気を神経に送り、対応する筋肉を緊張させたり弛緩させたりするわけだが、私はこの作用のすべてを知ってはいない。動物精気⁽⁴⁷⁾による生理学的メカニズムも、精神の働きかける作用も、「私」(精神)はその詳細を知らないでいる。それらはいわば意識されないままである。

たとえば、精神の能動である「意志」に、「散歩しようとする意志をもち、(……)脚が動いて、歩くことが行なわれる場合」があるが(『情念論』一八)、動物精気が神経に送られるこのメカニズムの詳細を、「精神」は知ってはいない。それゆえ、「たとえば、(……)遠くにある物体を見る眼つきをしようと意志するとき、その意志は瞳孔を拡大させる。しかし、単に瞳孔を拡大することだけを考えて、いかにその意志をもつ

ても、瞳孔は拡大されない」(『情念論』四四)。意志は本性上、それぞれ腺の運動に結合されているのだが、「習性」によって、腺の別の運動にも結合されうる。ことばを話す場合の「舌や唇の動かし方」と「意味」の結びつきも、「習性」によって説明されている。

デカルトは「習性(慣)」*habitude* をまず一般的には、繰り返しによって身体のなかで動物精気がよりたやすく入るようになる通路が開かれる、というような、純粹に身体的・機械論的に説明している。⁽⁴⁸⁾ 歩行したり、他の自然な反射運動すべてのように、われわれは、「われわれが行なうことをいかなる仕方でも思考することもなく」、踊ったり、発声したりさえできるのである(ニューカッスル宛書簡、一六四六年十一月二十三日、A. T. IV. 573)。

だがこれらは動物機械論の次元での説明である。身体に結合した精神をもつ人間においては、純粹に生理的な自動機械が精神に反映したり、完全に知的な習練がが身体に記されたりすることがありうるのではないか。⁽⁴⁹⁾ たとえば先ほどあげた言語の例では、生理的に刻み込まれたメカニズムの痕跡が、概念や論理をよび起すことになる。デカルトは、言葉の音声や文字を物質的側面とし、その意味を、純粹に精神的であり、身体器官に依存しない「知的記憶」による、⁽⁵⁰⁾ としている。そしてまたデカルトの新しい方法の適用も、まずは「獲得すべき知的習慣 *habitude intellectuelle*」であった。⁽⁵¹⁾

精神と身体との結合によって生じる情念を説明する『情念論』においても、純粹に精神的なものがみられる。まず、基本情念の第一である「驚嘆」*admiration* ⁽⁵²⁾ は、ある対象が新奇なものとして立ち現われ、新しい印象が生じて動物精気の運動を変えることにその力があるのだが、「現われてくる他の対象が、精神に少しでも新しく見えさえすれば、それらの対象にも精神が同じ仕方でも扱われてしまう習性(慣) *habitude* を残す」(七八)。

そして情念が「精気の運動によって起される」とき、「精神のもつ傾向 *inclination*」は、「精神がみずからに価値を表示する」ような心的な本質をもつ(一四九)。多くの情念が、このような「傾向」や「精神の意向 *disposition*」をもち(一六二、一六三、一六五、など)、それらは感情的な傾きや前意識、さらには無意識的な適性や能力までも示している。

このような「傾向」*inclination* や「習性(慣)」*habitude* についてデカルトは次のような例で説明している。「ひとを情念へと向けさせる傾

向ないし習慣が、情念そのものと混同されることがありますが、これは容易に見わけることができます。じっさいたとえばある町で、敵方が包囲しにやってきたとの知らせが伝えられたとき、身にふりかかってくるであろう禍について住民たちがなす最初の判断は、精神の能動 action であり、受動 (情念) passion ではありません。(……) この判断は、多くの人たちにおいて一様な形をとって現われるのですが、(……) 全員が同じように動かされるのではなく、恐怖に対する習慣ないし傾向の内容に応じて、ある者は人並以上に、またある者はそれほどなく、動かされるわけです」(エリザベト宛書簡 一六四五年十月六日)。「情念論」一七一でも、情念としての「勇氣」は、「習慣や生来の傾向」としての「勇氣」と区別されている。

これらの傾向や省慣は個人的差異において現われるが、「精神の氣質 temperament」といったやや大胆な表現で、生得的な傾向による個人差が説明される。たとえば、「老人のうちには不満がもとですぐ泣く者がいるが、彼らにそういう傾向を与えているのは、身体の体質よりもむしろ彼らの精神の氣質である」(『情念論』一三三)⁽⁵³⁾。

他方、方法の実践や徳の習練などによって、われわれが得られる習性 (慣) がある。⁽⁵⁴⁾ このような獲得されたものと生来的なものとの結合はモラルの問題にもつながる。「ふつう徳 *virtus* とよばれているものは、精神を或る思考にしむける、精神のうちの或る習性である。(……) これらの習性は、それらの思考とは異なるが、しかしそれらの思考を生み出しうるし、また逆に、それらの思考によって生み出される。(……) それらの思考は精神だけによって生み出されるが、しかし、或る精気の運動がそれらの思考を強めることがしばしば行なわれ、その場合、それらの思考は、徳の能動的活動であると同時に、また精神の受動的情念でもある」(『情念論』一六一)。

このような習性 (慣) は、それゆえ純粹に精神的でありうるのであり、脳の生理的メカニズムから独立したものでありうる。そして、「思考」すなわち意識の心的作用と同一視できないのである。それゆえ、「たえず徳に従っている人々が (……) もつ満足感は、彼らの精神におけるひとつの習性であって、それは良心 (conscience) の安らぎ、良心の安堵とよばれるものである。」このような「習性」による「満足感」―「安らぎ」は、時には意識されないままであり、「善なる (……) ことを果した直後にえられる (……) 満足感」とは異なったものである。(一九〇)

こうして、「傾向」や「習性 (慣)」の心的な本性は、それが生来のものであっても、獲得されたものであっても、精神の知的機能や感情的生のなかに入り込んでいる。そうなると、デカルトがその存在をみとめた「思考そのもののなかに残っている痕跡 *vestiges*」による「知的記

「記憶」にも、つながることにならう（メラン宛一六四四年五月二日、A. T. IV. 114⁽³²⁾）。デカルトは、「身体に依存する記憶」とは別の、「精神のみ」に依存する「まったく知的なもうひとつの記憶の存在をみとめており（メルセンヌ宛一六四〇年四月一日）、それは、「ひだ *dis*」⁽³³⁾によって説明される身体的記憶の刻印にはまったく依存しない、「身体器官に依存することのない」精神的な記憶である（同年八月、A. T. III. 143、同年六月、A. T. III. 84-85）。そして、「痕跡」*vestiges* という語が、脳内の物質痕跡とのアナロジーを感じさせるにもかかわらず、デカルトは次のようにはっきり言い切っている。「身体的なものから引き出されるいかなる例によっても、これを説明することはできないだろう」と（メラン宛、*Ibid.*）。

(33) S. Freud, G. W. XIV, p. 215: Vincent Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Minuit, 1977, p. 13.

(34) デカルトのテクストではこの問題を、人間知性の有限性が越えることの不可能な、神の無限の能力の問題として捉えている箇所がある——「(……) 或るものの十全な認識を知性がつためには、知性のうちの認識する力が、そのものに匹敵する(……) ことが要求される必要がある、それは(……) 可能です。が、知性が、自分はそういう認識をもっている、いわば神がそのもののうちに知性の認識しているところ以上のものは何も指定しなかったと、知ること、そのためには、知性の認識する力が、神の無限の能力に匹敵する(……) 必要があり、それは全く不可能です」(『第四答弁』A. T. VII. 220.)。Cf. 『ユルヤンヌの対話』A. T. V. 151-152。

(35) ラテン語原文 *ut ejus immediatè consci simus*, 仏訳では *que nous en sommes immédiatement connaissant*。

(36) ラテン語 *illa omnia quae nobis conscis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*, 仏訳 *tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes*.

(37) ラテン語 *conscius sum*, 仏訳は *nous avons connaissance de nous-même*。

以上3つのテクストでは、ラテン語の *conscientia* に対する仏訳で、*conscience* は一切用いられず、*connaître*, *connaissant* などが用いられている。デカルトの他の多くのテクストの仏訳をみても同様で、一七世紀の仏訳者は、*conscientia* をやや遠回しなフランス語で訳している。デカルト以前には *conscience* というフランス語は心理的な意味ではあまり使われていなかったが、デカルト自身が、『第4省察』や『シビウフ宛書簡』などで明確な意味を与えたとはいえる。 (G. Rodis-Lewis, *Problème de l'inconscient chez Descartes et le cartésianisme*, P. U. F. 1950, p. 29 参照)。

(38) cf. Lettre à Arnauld, 4 juin 1648, A. T. V. 192-193. Rép. aux 5^{es} Objections (contre la II^e Méditation, n^o IV)。Lettre à Regius, mai 1641. AT VII. 371 —《*Anima in homine unica est, nempè rationalis*》

(39) Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P. U. F. 1945, pp. 192-195. ラポルトのこの見解に対して、M. ヴィヴァルは『ライオンニモン』(1946) 被造物である觀念に内在する境界と、觀念の「表出」とをめぐって、デカルトとの差異を指摘する (Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, 1960, pp. 146-149)。

- (40) cf. Lettre à Ghibieuf, 19 janvier 1642, A. T. III, 478. 『第4答弁』で幼児の思考について述べている部分にも似たような指摘がある。けれども、デカルトは「反省的」思考を知性のみで「属させている」。
- (41) 『第4答弁』のあと、「だから、精神は(……)嬰兒の身体に入りこむやすぐに、思考し始め、と同時に、自らの思考を自らに意識する(……)。そうした思考の形象が記憶に刻まれることがなく、後になってから精神がそれを想起することがなくても(……)」とある。
- (42) Laporte, *Op. cit.* pp. 193-194. Rodis-Lewis, *Op. cit.* pp. 61-62
- (43) 『省察Ⅴ』にも同様なラシニエがある(A. T. IX, 61)
- (44) Rodis-Lewisの指摘に「(Op. cit. p. 71). innata という一語を、*« nec et produite avec moi »*と訳してある箇所が、『省察』に数多くみられる(*Ibid.* p. 71, n. 10)。
- (45) facultatem illam elicendi. 上の語はラシニエの注釈に「*Epistola ad Voetium* の想起に関わる部分の *erueret* という語に結びつけられている(A. T. VIII B. 167). Laporte, *Op. cit.* p. 116-117. Cf. Rodis-Lewis, *Op. cit.* p. 72.
- (46) Laporte, *Op. cit.* p. 195 n. 4. それはケリヤニエに「この質問させた問題である。「……そのためには、私たちに知られていない精神の特性があると思えます。それは、かくも確実な論拠で精神の非延長性について私を納得させた、あなたの『形而上学的省察』をひっくり返すことになるかもしれません」(デカルト宛一六四三年七月一日)。この手紙に対するデカルトの返事は、残念なことに失われている。
- (47) Cf. Laporte, *Ibid.* p. 194.
- (48) A Meyssonier, 29 janv. 1640, A. T. III, 20; à Mersenne, 1^{er} avril 1640, A. T. III, 48; Cf. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, p. 158-161
- (49) Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, p. 96
- (50) 拙論『言語とデカルト』(『思想』七〇一号)参照。
- (51) E. Gilson, *Commentaire*, p. 208 (Rodis, *Ibid.* p. 98) なおデカルトが「*スコラ的な habitus をどのように否定していったか*については次を参照。J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1981, p. 27sq.
- (52) 「驚嘆」は「ストア派の概念分類と比べて、デカルトの独創であった。(塩川徹也「一七、一八世紀までの身心関係論」新岩波講座哲学9、三十七頁)
- (53) そのあと「……些細な要因によって圧倒されてしまう弱い人々」といっている。
- (54) Laporte, *Op. cit.* p. 194, n. 4.
- (55) Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, p. 98. なおラホルトは「習性 habitus の非物質性を説明した後で、知的記憶の「*痕跡 vestiges*」もその追加すべき重要な点(Laporte, *Op. cit.* p. 194, n. 4)
- (56) 「記憶のひた^{ひた}plis」は「十七世紀のデカルトの表現を、二十世紀の「*エンブレマ・記憶痕跡 engramme*」とみなされる説明もある(W. Riese, *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVII^e siècle*, S. Karger, Bale (Suisse), 1965)

四

二十世紀の現代、哲学と医学の学際領域で多くの仕事をしているH. T. Engelhardtは、デカルトのこの「脳に依存しない記憶」をとりあげ、デカルトの二元論の深い意味を、現代の脳生理学との関連で考察しようとしている。これはさらに、ポッパーとエックルズが定式化した重要な問題ともつながるのであるが、ここでは紙数と時間の制約もあり、フロイトの「無意識の記憶」とのつながりを示唆するにとどめよう。

フロイトの「無意識」とは「無意識の記憶」であり、精神分析の作業は、この「無意識の記憶」を想起することであった。⁽⁵⁷⁾このような「記憶」について、フロイトは、「記憶」が知覚そのままの図像として存在しているとは考えず、「知覚」のためのシステムとは別に、「記憶」のためのシステムがあるはずだ、と考えた。⁽⁵⁸⁾フロイトはこのシステムを、「書き込み」(Niederschrift)とよんだ。これは、フリースとの文通ですで見られるもので、知覚(W)と意識(Bewußt)とのあいだに、三つの「書き込み」の系があり、知覚は、これらの系に写されて記号となり、書き換えを受けながら意識に近づくと考えられた。「無意識」(U)は、この「書き込み」の一つとして描かれている。

そしてフロイトは、瞬時に消え去るはずの「知覚」と、保存される「記憶」とは別の系に属するものでなければならぬと考え、それは一九二〇年の「快感原則の彼岸」に詳しく述べられている。

「表象」Vorstellungについても、フロイトは対象表象を、ことばの表象(Wortvorstellung)とも、の表象(Sachvorstellung)に分け、次のように言っている。「対象表象は(……)直接的なもの、の記憶像ではなく、(……)遠くはなれた記憶痕跡の備結によって成り立つ。(……)意識される表象は、ものの表象とそれに属することばの表象とを含み、無意識の表象はものの表象だけなのである」。直接に体験された記憶像が、ものの表象になるか、あるいはことばの表象になるかは、記憶痕跡(Erinnerungsspür)を通ることによって違ってくるのである。⁽⁶⁰⁾

そしてまたフロイトが次のように述べているのを見ると、先ほどみたデカルトの習慣(性)や傾向などを論じるようすが、それほど遠くなく想い起こされるであろう。「対象表象はなぜ、それ自身の残存を仲介して意識することができないか(……)思考というものは、もとの知覚の残存からひどく離れた体系のなかでいとなまれるので、知覚の性質はもはや何もうけついでおらず、意識するためには、新しい知覚の性質による強化を必要とするであろう。そのほか、ことばとの結びつきによって、対象表象相互の關係に相応するような知覚だけでは得られない性

質をもった備給にめぐまれる(……)」⁽⁶¹⁾

デカルトにおける以上の考察の前提となったのは、私(精神)が身体と一体になった次元であった。「思考するものに他ならない私」が「身体と或るひとつの一体のようになっていく」こと、それはどのようにしてわれわれに示され、何に由来するのか。デカルトは、「自然 la nature が私に教える」という(A. T. IX-2, 64)。心身結合の次元においては、われわれはその原因を知ることができない。結果のみを、快感や苦痛、飢えや渇きなどの経験によって知るだけなのである。この場合の自然とは、⁽⁶²⁾「神そのもの、あるいは神が被造物のなかに定めた秩序と配位に他ならない。そして個別的に自然というのは、神が私に与えたすべてのもの、複合あるいは組み合わせに他ならない、と私は理解する」(ibid.)。

それは精神と身体⁽⁶³⁾の結合としての人間に備わる「自然」であり、神の広大な善性にもかかわらず、時として人間を欺く(ibid. 68, 70)。「自然」が欺くものともなることは、人間精神の有限性の問題に帰されることになる。「自然」は有限な人間知性を越えてしまうのだから。「人間は、有限な本性(nature)であるゆえに(……)限られた完全さの認識しかもちえないのである」(ibid. 67)。

Rodis-Lewis は、デカルトの「無意識」を考察した際に、それが意識を越え、「知性の限界」をはみ出してしまうものとの示唆をしていた。また本稿(三)ー冒頭でも、デカルトにおける「意識」と、それによって捉え切れない「無意識」の問題は、背後に、人間知性の有限性と神の力の無限があることを指摘した。これはデカルト哲学にとって最重要な問題のひとつであり、これから深く構造的にも検討していかなければならないであろう。

いずれにせよ、デカルトの *res cogitans* は、「意識」あるいは「知性」だけでは捉え切れないものがあることを、いくつかみてきたし、「身体」と結合した「精神」が無意識につながる側面をもちうることもみた。これらはまだ、全体の一部にすぎず、ラカンやフロイトによって再検討の示唆をえた、デカルトにおける諸問題に十分に答えるには至っていない。「知的記憶」は「無意識の記憶」にどのようにつながりうるのか、さらに詳細に検討をしなければならないであろうし、本稿でふれることのできなかつた諸点、たとえば、誕生以前の胎児における感情原基の形

成、母親の *imaginatio* の影響と *sympathia* など、デカルトの残したテキストで、十分な検討を加えるべき問題が残っている。また、二十年近く前にフーコーやデリダらによって論議された、「狂気」と「理性」、や「考える主体」の問題が最近また、「無意識」や精神分析との関係も含めて、研究者たちによって再びとりあげられている。先ほど述べた、人間知性の有限性と神の無限との関連の全体的考察も含め、デカルトにおいてこれから検討すべき問題は多く残されており、探求は始まったばかりである。

- (57) S. Spicker, H. T. Engelhardt, ed. *Philosophical dimensions of the neuro-medical sciences, proceedings of the second trans-disciplinary symposium on philosophy and medicine*, D. Reidel pub. co., 1976, pp. 5-6. ホッパーとヒックルズのこの問題については、拙論「デカルトと心身問題(2)——「精神」と「脳」をめぐって」、札幌医科大学人文自然科学紀要、二十三巻、一九八二を参照。
- (58) 新宮一成『夢と構造』pp. 139—143
- (59) S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, pp. 185-92, Brief 52 (新宮前掲書)
- (60) フロイト「無意識について」人文書院著作集 9, p. 95; cf. 佐々木孝次『ラカンの世界』pp. 6—7
- (61) フロイト, *Ibid.*, p. 112
- (62) 「自然」Nature という語を、初期のデカルトは、「何か女神とか、その他何か空想的な力とかいったものを意味しているのではなくて(……)物質と(……)その変化が生じるときに従う諸規則」を意味するという『世界論』A. I. XI. 37)。これは、ヴァネーニラのルネッサンス的自然観を否定し、デカルトの新しい機械論の基礎をなすものであった。けれども心身結合の次元における「自然」は、神の創造にまで遡り、人間の理性を越えてしまうものとならう。

l'âme", qui désigne moins une tendance effective et subconsciente qu'une aptitude inconsciente. Des inégalités individuelles des émotions s'expliquent ainsi, et même l'étude positive des sentimens s'ouvre sur la morale (*Pass.* 161). Ainsi s'établissent la nature spirituelle de "dispositions" déterminées, acquises aussi bien que naturelles, et qui interviennent dans les fonctions intellectuelles et dans la vie affective. Descartes affirme l'existence des "vestiges qui demeurent en la pensée même", la "mémoire intellectuelle" ne dépendant nullement des plis du cerveau. Pourrait-on associer ces problèmes à "la mémoire de l'inconscient" et à la trace de mémoire "Erinnerungsspur" chez Freud ?

pas, et qui s'évanouissent sans laisser aucun souvenir— celles des enfants avant la naissance, ou celles des hommes en léthargie— ressemblent aux “petites perceptions” de Leibniz et peuvent se rapprocher de ce qu'on a nommé de nos jours le subconscient.

Descartes paraît répudier radicalement cet inconscient, lorsque il répond à Arnauld : “.....il n'y a en lui (=notre esprit) qui ne soit une pensée, ou qui ne dépende entièrement de la pensée.....et il ne peut y avoir en nous aucune pensée de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance”.

Mais cette réponse n'est pas aussi catégorique qu'il le semble : elle laisse à l'inconscient une entrée. “.....nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés, si ce n'est en puissance.....”. Nous avons des “facultés” qui restent en nous totalement inaperçues jusqu'au moment où elles entrent en exercice, et ce mot “facultés” comprend, avec les habitudes et la mémoire intellectuelles, tout le fonds inné de notre esprit.

Par ailleurs, il est dit que mes “actes ou opérations” mêmes ne sauraient être en moi à mon insu “en tant que je suis une chose qui pense. Mais je ne suis rien d'autre qu'une chose qui pense, “précisément parlant” (*Méd.* II), au moment du cogito, cependant toutes les autres choses “que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues”, peut-être bien “qu'elles ne sont point en effet différentes de moi, que je connais” (*Méd.* II). Ici Descartes réserve la question et il la reprendra, après de longs détours, dans la VI^e *Méditation*. En faisant la différence entre son âme “en tant qu'elle est seulement une chose qui pense et non étendue” et cette même âme en tant qu'elle est substantiellement unie au corps, avec lequel elle est “comme un seul tout”. En tant qu'unie au corps l'âme a certainement des facultés qui “ne présupposent pas la pensée” ou qui ne la présupposent qu'en partie. Par exemple le pouvoir d'agir sur mon corps : j'ai conscience de ce pouvoir, mais ce pouvoir enveloppe celui d'envoyer les esprits animaux dans tels ou tels nerfs de manière à opérer les muscles correspondants. Ma conscience ignore tout de cette action directrice, ou plutôt je n'en connais que mon désir. La physiologie des esprits animaux reste inconsciente à notre âme.

Si un automatisme entièrement physiologique se reflète cependant en l'âme, des exercices pleinement intellectuels ne s'inscriront-ils pas dans le corps? Par exemple la pensée s'appuie sur des cortèges d'images ou des explications verbales qui laissent des traces physiologiques : celles-ci pourront ultérieurement réveiller les raisonnements et les notions, sans qu'interviennent en l'âme même ces dispositions internes. (*Passions de l'âme*).

D'autre part, les phénomènes psychologiques les plus étroitement liés à l'union de l'âme et du corps se prolongent par des répercussions purement spirituelles. Beaucoup de passions ont à leur source “une inclination” ou “une disposition de

Voilà la “convergence” dont parle Lacan. Mais c’est ici que “se révèle la dissymétrie entre Freud et Descartes”. S’agissant du sujet cartésien, on peut dire qu’il se trouve dans son doute non seulement au sens où il y est et il le sou-tient (sub-stans), mais aussi au sens où il se trouve, se découvre lui-même, il se donne sa certitude d’être pensant et donc de sujet comme pure présence à soi. En revanche, dire de l’inconscient qu’il se trouve dans les intervalles du discours de l’analysant n’est pas affirmer que le sujet s’approprie, se donne à lui-même son être de pensée inconsciente : c’est dire seulement qu’il y a là une pensée, mais qui est pensée absente et donc inapte à constituer l’identité à soi du sujet.

Dans la proposition : “je pense donc je suis”, le *je suis* vaut comme la substantification du *je pense*. Selon Lacan, “pour Descartes, dans le *cogito* initial, (...) ce qui vise le *je pense* en tant qu’il bascule dans le *je suis*, c’est un réel”. Le *je suis* fait du *je pense* une réalité pleinement présente à elle-même et le *je suis* est ainsi le pas décisif que franchit Descartes et que Freud, selon Lacan, ne franchit pas. On a l’impression que le sujet selon Lacan ne serait pas l’esprit mais le corps en tant que capable du signifiant.

Lacan distingue le sujet de l’énoncé et le sujet de l’énonciation. Il y a une confusion de la *res cogitans* lorsqu’elle se pose elle-même comme *cogitatum*. Dans la formule cartésienne “je” y est pris toujours dans le même plan, alors que ce n’est pas le même “je” qui pense et qui dit “je pense”. Lacan critique la “contre-bande” par laquelle Descartes substantifie le *je pense*, alors que le *cogito*, dans la logique de son énonciation, aurait dû se donner comme une sorte d’annulation de toute substance.

Descartes lui-même n’a pas, bien entendu, parlé ni du sujet de l’énoncé, ni du *je pense* comme point d’évanouissement. Cependant en examinant plus près les textes de Descartes, on remarque plusieurs points qui débordent la “conscience”, les “idées”, et là on trouve quelque chose qui s’ouvre sur ce que nous appelons par exemple “l’inconscient” aujourd’hui. On pourrait aussi ré-examiner le *cogito* cartésien de divers points de vue.

Descartes dit dans une lettre à Gibieuf qu’il peut y avoir dans l’âme, comme dans le corps, “plusieurs propriétés dont je n’ai aucune idée”. Ce dont je n’ai point d’idée échapperait à ma pensée, c’est-à-dire à ma conscience (*Rep.* 2). Mais comment admettre de l’inconscient dans une âme dont la nature se définit par la conscience, et qui ne saurait cesser de penser sans cesser d’être? (à Gibieuf, 19 janvier 1642; à Arnauld, 4 juin 1648; *Rep.* 5; à Regius, mai 1641)

D’abord Descartes essaie de résoudre la difficulté, en distinguant une pensée directe et une pensée réfléchie (à Arnauld, 29 juillet 1648; *Entretien avec Burman*). Par des pensées réfléchies, en même temps qu’on sent quelque chose, on perçoit qu’on le sent pour la première fois (perception qui dépend de l’entendement pur, et ressortit à une mémoire intellectuelle). Des pensées auxquelles on ne réfléchit

Descartes et la psychanalyse

—quelques problèmes de départ—

Takako TANIGAWA

デカルトと精神分析

Descartes a fondé le rationalisme moderne de l'Occident, avec le dualisme radical de l'âme et du corps. L'âme n'a pour essence que penser et elle est entièrement différente du corps qui n'a pour essence qu'étendue: il y a une distinction réelle faite entre les deux substances. Cependant Descartes a compris la difficulté que pose ce dualisme et remarque un autre aspect de l'âme. L'âme dépend "si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps" (*Discours*, VI). L'âme est étroitement liée au corps et c'est "la nature qui m'enseigne" (*Méditations*, VI).

Descartes commence ses recherches de la vérité par le doute. Récusant toute autorité extérieure, il décide de n'accepter pour vrai que ce dont il aura lui-même éprouvé la vérité par la seule lumière de sa raison, et cherche le fondement du sujet qui pourra être la seule certitude susceptible pour soutenir la science. L'entreprise cartésienne pourrait apparaître comme la volonté de fonder le sujet pour qu'il prenne sa part dans la science, selon l'expression de Lacan (*Écrits*, p. 872), c'est-à-dire dans le discours de la vérité. Mais ce n'est peut-être qu'une apparence puisque—comme le montre Lacan quelques pages plus loin (*Ibid.*, 874)—dans cette auto-fondation cartésienne du sujet il ne sera plus question de vérité comme cause, la charge de cette vérité étant reportée sur la volonté divine.

"La démarche de Freud est cartésienne, en ce sens qu'elle part du fondement du sujet de la certitude", dit Lacan (*Séminaire XI*). Lacan parle aussi d'analogie et même d'homologie de Descartes et de Freud. Car la communication du rêve est elle aussi empreinté de doute, balisée et jalonnée par ce doute qu'engendre "l'abîme manifeste de ce qui a été vécu à ce qui est rapporté". De même que le doute cartésien, le *dubito*, induit le *cogito*, de même le doute freudien implique une pensée, pensée inconsciente, absente. Freud désigne l'inconscient du terme proprement cartésien de "pensées" (*Gedanken*) pour le sujet cartésien en quête de certitude, le doute, en chacune des occasions (=pour toutes ses représentations), quelque soit leur degré de réalité et de vérité, manifeste un défaut, un manque du savoir. C'est précisément de ce doute porté à son point ultime que surgit pour le sujet, la certitude, c'est-à-dire du sujet pensant. De même dans le récit du rêve, ce qui "n'est pas sûr", c'est-à-dire ce qui est dubitable, ce qui rend le rêve manifeste discontinu, ou encore tous les "intervalles" d'incertitude qui ponctuent la communication du rêve, tout cela, se convertissant en quelque sorte en une certitude, s'impose comme ne pouvant que ressortir à une autre pensée, une "pensée absente".