

意味と価値

——欲望論ノート1——

竹田 青嗣

一、いかに「本体論」を解体するか

1・1 本体論の解体

*ヨーロッパ哲学は、世界の存在原理についての探求の歴史を意味するが、あらゆる文明における哲学的探求がそうであるように、世界についての「本体論的」探求の歴史でもあった。中世哲学は、その大前提において「神」という本体についての学であった。そして近代哲学は、「神」の観念の再構築の試みとして出発し、その自由な思考の営みは、避けがたい仕方、哲学的本体論の解体という課題の発見へと近づいていった。

*哲学的「本体論」の解体と再構築という巨大な課題に立ち向かった哲学者たち。十九世紀後半のニーチェ、二十世紀のフッサール、ウイトゲンシュタイン、そしてジャック・デリダ……。しかし、それぞれの方法には、決定的な差異が存在する。

*ウイトゲンシュタインはいち。もしネズミがネズミ色のぼろ布から自然発生するという仮説をもつなら、いかにしてネズミがそのような布から出現しうるかを解明するために、そのぼろ布について精査研究することは有益だろう。しかし、ネズミがそんなものから発生するはずがないと確信されていけば、この研究はまるきり無意味である。(二)

*神が存在するという仮説からは、姿を表わさぬ神の存在証明や、神の本質と属性についての推論や、なぜ悪が世界に存在するのか、といったことを精査し探求することには「意味」がある。輪廻と解脱が存在するという仮説からは、人間の存在が、いかに自我と欲望を棄却しそこから離脱してゆけるかについて、おそろしく精緻で深遠な理論と修練方法を構築することには意味がある。存在の究極根拠がなんらかの仕方では存在するはずだ、という真があるかぎり、えんえんと続く存在についての秘教的なおしゃべりにも意味がある。しかし、そのような仮説が何一つ確実な仕方では論証されえないことがしばしば長い時間をかけて徐々に明らかになり、それらのことはまるきり前提されないという考えが強まるなら、これらの探求の総体はまったく無意味なものとなるだろうか。おそらくは、まったく無意味だというわけではない。

*もし存在者が根拠としての存在から「生成」するのではなく、存在が何であるかの探求のみならず、存在のそれについて一生瞑想し観想することは、ばかげたことであろう。しかし存在者が存在から発生するということは、これまでもこれからも決して検証されたことはなく、またこれからも証明されることはありえない。存在を存在者の究極根拠として理念化する試みは、極限の形而上学の原理によって、一つの理念(物語)にとどまるほかないことが証明されている。

*《語りえぬものについては、沈黙せねばならない。》哲学の思考一般に對するウイトゲンシュタインの断罪は、彼のはじめの論理的探求の帰結として現われた。ウイトゲンシュタインの主張は、ネズミがぼろ布か

ら発生すると見なす類の形而上学的探求については、正しい。しかし第一に、彼は近代哲学者はすべて形而上学の探求者であるという素朴な偏見から自由ではなかった。第二に、哲学の言葉は事物や事実についてのレファレンスではないし、そもそも言語は、それを論理学的に限定しないかぎりは事実や事物についての単なる指示性ではありえない。哲学は事実の領域ではなく本質の領域を探索する。少なくとも、論理学的前提からする形而上学的言語の批判は、相対主義からする独断論批判と同じく五十歩百歩である。

1・2 本体の消去

*形而上学的本体論を完全に克服する試み。世界から本体を取り除けばいったい「何が残るか」。ヘーゲル以後の哲学者はこの問いに答えを出すべき課題を負っていたが、実証主義者と功利主義者はこの問い自体を抹消した。この問題の抹消、無視は一つの定見だがそれによって独断論と相対主義がふたたび生き延びるのである。世界から本体を取り除くことによって「実在としての世界」が消去されるのではない。実在や現実という概念の意味が位相変換されるのである。

*この位相変換によって、世界はいったん、それぞれの実存の世界、内的体験としての生へと還元され、そしてもういちど客体としての世界へと再形成されるのである。この位相変換された世界は、本体それ自体、実在それ自体としての世界ではなく、本質的に、人間にとってたえず意味と価値の網の目として立ち現れる世界、にほかならない。

*世界を正しく認識できるかという哲学の始元的な問題構成が、そもそ

も、世界の存在者とその存在根拠が究極的に何であるかに定位されていた。しかし欲望論的問題構成は、この暗黙の本体論的前提を顛倒させる。欲望論的遠近法は、存在者と存在から意味と価値を導くのではなく、むしろ意味と価値の生成から存在者と存在を導出する。意味と価値の生成こそは、われわれの内的生における根本事実であり、一切の現実性、実在性の源泉である。したがってまず欲望論的基礎概念が構想され、そこから一切の存在論的諸概念が、つまり存在、本質、真理、諸価値、理念といった伝統的な哲学概念の構成が洞察されねばならない。このことを通してはじめて、意味・価値審級についての哲学的探求、つまり意味・価値の生成、意味・価値の位階、その強度、変容、構造と秩序といった諸問題の領域が開かれるであろう。この領域における本質論の展開によって、はじめて「存在の謎」や「認識の謎」の本質が、さらに明瞭な仕方でも洞察されることになるだろう。欲望論的探求は、ニーチェの構想へ立ち戻ってそこから再始発する探求である。

《あらゆる科学は今こそ、哲学者の未来の任務のための準備をしなければならぬ。その任務とは、哲学者は価値の問題を解決せねばならぬということ、価値の位階を決定せねばならぬということ、をいうのである。》(二)

*存在の始原についての探求は、ギリシャ哲学において、存在者の諸原理と、生成変化の諸原理の探求として展開した。ソクラテス(あるいはプラトン)がここで行なっている決定的な転換は、デモクリトスとソクラテスが持ち込んだ「価値」の問題を、はじめて哲学体系として構想した点にある。これは伝統的な存在論哲学の価値論的転回というべきもの

だったが、アリストテレスによって再びもとに戻され、プロティノスでは、存在論哲学のはじめの完成態としての万有の真実在としての「一者」の哲学へと変造され、キリスト教へと受け継がれた。そして近代哲学では、この哲学の価値論的転回の再継承は、ニーチェまでまたねばならなかった。

*一般にプラトンのイデア論は、感覚的な世界の上位に超感覚的な世界をおいた本質実在論、あるいは実念論とみなされる。しかしプラトン・イデア論の最も重要な核心は、存在の思考に対する価値の思考の優位という点にある。プラトン哲学はその最高公準を「イデアのイデア」としての「善のイデア」においた。ハイデガーはいう。プラトンの「太陽の比喩」は、あらゆる存在者の存在のみならず存在者の認識を可能にする根拠としての「善のイデア」、すなわち「存在者の存在」を暗示的に示すと。しかし、これはプラトン哲学の存在論的篡奪である。われわれは「善」が一切の存在の根拠であるというイデア論の示唆を、欲望論的、エロス論的に理解する。

*プラトンはアナクサゴラスの「ヌウス」の観念を、「それが最善であるような仕方でも万物を秩序づけ」るもの、と理解する。世界の一切を生命体の維持存続にとって最も「よい」しかたで調整的に解釈する「力」、あるいは世界の一切を人間の「欲望」にとって最善の仕方で解釈する「力」としての「ヌウス」。ここには欲望論的力動性の観念がある。ここで世界は、まず第一的なよい・わるい（身体にとっての快・不快）の秩序として分節され、つぎに第二的なよい・わるい（精神にとっての善・悪）の秩序としてその生成を展開する。

*伝統的哲学においては、従来の価値が批判され新しい価値がうち建てられるとき、しばしば、人間的価値の理想化ということが遂行される。アリストテレスやスピノザの神的なもの「観想」、カントの「最高善」。仏教思想においても、人間と世界の価値的理想化の範例的な歴史が見られる（↓天台における「三諦円融」、禅における「真如」↓臨済宗「無位の真人」浄土教「三心」）。さまざまな宗派の教理が示唆するもの、解脱すること、悟達することは、世界の絶対的真理についての完全な知として、苦悩としての生からの脱却であるとともに、ある場合至福を含む。最高の、浄化され、完成され、完全な生の状態として描かれた、解脱の理想。

*ハイデガーの存在論もまたこの類型に属する。「存在」それ自身への傾聴と黙従という観念は、神的なもの、聖なるものに「思いをいたすこと」、至上なるもの、根源的な根拠であるものへの観想の二十世紀的形態である。

ニーチェの「新しい価値の創設」はこれらの価値の理想形成と違っている。問題はきわめて簡明であって、「価値の理想化をめがけるのではなく、価値の本質の始発点を洞察せよ」と言うこと。

*ジル・ドゥルーズが、ニーチェの企ての中心は「哲学の中に意味と価値の概念を導入すること」にあった（『ニーチェと哲学』）というのは正しい。しかし、ドゥルーズは、ニーチェの「意味と価値の概念の導入」が哲学的思考に何をもちたらずかについて、ニーチェの根本方法について理解しなかった。このためにドゥルーズは、一方で、ニーチェの遠近法

を認識論的論理相対主義へ還元し、一方でニーチェの力＝欲望の概念を、実在的な「生産機械」の概念へと、つまり現代的唯物論へと還元した。ここで、価値の理論は、世界の悪しき全体意志についての寓喩＝説話的教説にまで退行している。二十世紀後半に、いたるところで見られた世界の類廃理論と隠蔽理論という現代思想の紋切り型。ニーチェの力、遠近法、欲情 (Affect) の概念を、価値の原理論の場所へ置き戻さなくてはならない。

* 本体論では、はじめに「存在者」の存在が前提されている。したがって存在の根拠もまた存在するはずだという思考が現われる。欲望論では、はじめにエロスの発生がある、したがって価値と意味が現実存在を開始する、と考える。この始発点の変換によって本体論的、形而上学的語法は、すべて逆転される。「存在」のカテゴリーが変容させられる。「存在とは絶対的な不動の一であるのか生成変化であるのか」。この始発的理論の問いは無意味となる。存在者は存在する、という観念から演繹された、「無から有は生じず有は無へ転じない」、という公理もまた失効する。それは客体化された世界像のうちでしか、すなわち物理的世界の秩序おいてにしか妥当しない。「なぜ無なのではなくて存在があるのか」。このような問いもまた、存在の本体論的思考として完全に棄却されねばならない。

エロスの発生においては、「無から有は生じ有は無へと消滅する」は根本的公理となる。世界は総じて内的時間体験であり、したがって必然的にその発端 (起源) と終焉 (限界) をもつ。エロスの発生における世界分節とその強度から意味と価値が生成し、この心的現存から存在者が現象し、そして最後に存在の概念が作り出されるのである。

1・3 価値の本体論

* 十九世紀後半の実証主義哲学の台頭に対抗して現われた、新カント派の価値哲学。ヴィンデルバントはカントの要請としての神 (あるいは絶対的本体) というアイデアを受けて、要請としての「価値自体」という考えを提示した。その力点は、要請の概念によって、ドイツ観念論の汎神論的形而上学を回避できるというにある。

《事後的評価の相対性を脱するためには、吾々は価値自体 [Wert-an-sich] を求めねばならぬ、そして価値とは評価する意識へ関係してのみ存するのであるから、価値自体もまた、認識論に於いて対象自体への相関として存するものと同一な規範的意識を指示する。しかしその何れの場合にも、この指示はせいぜい一の要請ではあっても、決して何らの形而上学的認識ではないのである。》(iii)

* しかし、事実についてのさまざまな価値評価の相対性を克服するために要請された「価値自体」の概念は、カントの本体論が変更されずに受け継がれていることを示している。ここには、相対主義への対抗はあるが、本体論への対抗は存在しない。

* 自然科学に対して文化科学の概念を提唱したリッケルトもまた、ドイツ観念論の神学的体系化に対抗しつつ価値の普遍性の概念について論じた。リッケルトの思考にはあらゆる対象判断を「内在性の原理」へと還元する点で、フッサール現象学の先駆けがある。《認識の対象は、先験的

観念論にとつては、内在的にも超越的にも、「与えられ」ずして、課せられていたのである。④ またあらゆる対象の認識にはなんらかの価値判断がともなうことを示唆して価値の問題の探求へと進んだ。しかし、新カント派においても、価値の根拠をどこに見出すかについて、新しい考えは現われていない。汎神論的絶対者によって認識と美を統合する代わりに、価値の超越性、神聖性、愛の観念の理想化、理念化へ進む道をとった。

*ヴィンデルバントが、真善美が普遍妥当性の要求を孕むと考えた点には理がある。リツケルト。あらゆる認識の根底には「良心」が存在する。

これらは重要な直観ではある。しかし、新カント派では、価値問題にまつわるさまざまな観念を結びあわせて推し進める、根本原理が見出されなかった。絶対神を括弧に入れた、超越的なもの、聖なるもの、愛などの観念が招集された。

*これに続いて、ミュンヘン・ゲッティンゲン学派（初期現象学派）コシトニール・マルティウス、インガルデン、ガイガー、シェーラー、そしてハルトマン（一般には現象学派には分類されない）などが、価値の問題に哲学的に接近しようとする。しかし、ここではいかに「価値」の問題に迫るかという方法原理は、最後まで見出されることがなかった。ここでの価値の探求はどこまでも伝統的な悟性的区分、分類的分析を方法とする「一般本質学」（岩内章太郎）に留まっている。

*シェーラーもまた、新カント派の価値哲学を受けて実質的価値倫理学を構想したが、いわば理論的体系を削除したあらゆる価値の根拠とし

ての神聖な価値という（馬鹿げた）説話論的構想にゆきついた。シェーラーの価値の本質学の方法は、アリストテレスの観想やカントの最高善の理念化よりさらに恣意的な（主観的というほかはない）物語化に落ちこんでいる。ここには形相的還元の方法はいうまでもないが、理性的推論による諸概念の理念化という方法すら見られない。シェーラーの諸価値の秩序は、たとえば、人格価値、物件価値、自己価値、他者価値、機能価値、行為価値、形式価値、関係価値、自体価値、従属価値、快・不快の価値、感得作用の価値、聖なる価値……。このような分類は、ハルトマンも『美学』で行なった。「財価値」「快価値」「生命価値」「道徳的価値」「美的価値」「認識価値」など。）

《全価値領域に特有の一つの秩序は、諸価値が相互の関係において或る「位階」を有し、この位階によって或る価値は他の価値に比して「より高い」、ないしは「より低い」、という点にある。この位階は「積極的」価値と「消極的」価値の区別のように諸価値自体の本質のうちに存するのであって、単に私たちに「知られた諸価値」に関して妥当するなどというわけのものではない。》⑤

この恣意的な分類はシェーラーにおいて、その最高の審級としての「聖なる価値」へといたるが、ここではあらかじめ一般化され客体化された諸価値の分類学が幅をきかせている。したがってこの位階秩序は、分析者の価値観によって千差万別の分類表を生み出すことになるだろう。信仰者、科学的客観主義者、相対主義者、厭世主義者、等々。

*シェーラーの神話的認識論

シェーラーの「還元」「現象学的哲学は、純粹で無前提で絶対的な認識を与えることを要求する。」⁽⁶⁾「超世界的諸価値」「本質それ自体」無限者としての「神」といった観念。ニーチェに対しても、フッサールに対しても、神学的道学主義者からの批判。

理論論・汎神論は、ここでは、超越的価値、聖なる価値 普遍的神の本体論に様変わり。シェーラーの還元は、実在世界の還元というより、基底としての生活世界、世俗世界 自然世界の抹消と、「その背後に秘匿されている」「超越的本質世界」の顕現の試み↓仏教的世界観の一つ。あるいはヘーゲルの絶対者への逆戻り。

*新カント派や初期現象学派においては、総じて「価値」（あるいは美）の本質の追求は、はつきりと、価値の本体論という特質を示している。

そこで支配的なのは、実際には、一般化された価値的諸概念の種別的分類学にすぎず、この一般化の生成的本質へ迫ろうとする方法は見出されていない。

ヨーロッパにおける「至上存在」「絶対者」の本体論は十九世紀の終わりから二十世紀の初頭にかけて徐々に解体されてゆくが、諸理念、イデア的存在の本体論は、まだ解体される明瞭な動機と方法をほとんどもたなかった。価値意識の相対性を主張したハルトマンでさえ、「価値そのもの」の絶対性についてはこれを譲らなかつた。

2 意味論のアポリア

*ヨーロッパ哲学の伝統的「本体論」に対する、はじめにして（あるいはおそらくヒューム以来の）最も本質的な破壊者はニーチェである。その方法原理は「力・相関性」の構図。つぎにニーチェ哲学からの影響か

らほとんど無関係に登場したフッサール。

一般的には、ニーチェの認識論とフッサールの認識論の重要な関連については、ほとんど論じられてはいない。しかし、フッサール現象学の根本動機は伝統的認識論の主・客図式の解体である。そしてニーチェの認識論図式は、この主・客図式の最も過激な破壊者である。伝統的主・客一致構図の破壊の営みは、最も直接的にヨーロッパ哲学の「本体論」の解体に向かわざるをえない。しかし、現代思想においては、両者の方法上の密接な連携について誰一人着目しなかつた。その代わりに、もう一つの「本体論」批判の試みが、すなわち古い論理相対主義による普遍認識批判が、新しい潮流として登場した。「言語論的転回」という名がこの試みを象徴する。

*「言語論的転回」が哲学にもたらされるや、伝統的な認識の構図と諸概念は完全に顛倒される、というマニフェストが行なわれた。しかしこれ以上馬鹿げた錯覚はありえない。ここで現われたのは、正確に、独断論と相対主義的懐疑論という古典的対立の、厳密論理主義と相対主義的論理主義批判という形式における二十世紀的反復にすぎなかつたからである。

*対象・認識、あるいは客観・主観、この図式に「言語」という項目を挿入すると、対象・言語・認識、または客観・言語・主観となる。さらにそれは、対象・認識主体・言語主体・言語・受語主体（他者）といった構図へと展開される。

古典的認識論の困難は、対象・認識主体という領域での「認識の一致」の可能性という点にあったとすると、現代言語哲学の困難は、言語主体

「言語・受語主体における「意味の一致（あるいは同一性）」の可能性という点に現われた。しかし、注意すべきは、第一に、領域のどの部分を切り取るにせよ、問題の本質はまったく不変であるということ、第二に、「一致」の可能性が問題であるかぎり、必然的に、超越論的問題構成が必須のものとなること、第三に、この問題の本質的解明は、これを追いつめれば、哲学的「本体論」の徹底的な解体にまで推し進められることなしには不可能である、ということである。

*現代思想による「本体論」の「解体」の試みを代表する二人の哲学者、ウイトゲンシュタインとデリダは、総じて論理相対主義を方法上の基礎的武器としている（両者には重要な差異があつてそれを看過することはできない）。あるいは、分析哲学とポストモダン思想は伝統的な本体論批判としてはその動機を同じくしているが、その主要な方法上の武器として論理相対主義を共有している、ということが出来る。そして、論理相対主義によるはじめの自覚的な認識批判論者として、われわれは、ギリシャのゴルギアスの名を挙げる事が出来る。

*ゴルギアスの認識不可能性の三原則の再確認。

- (1) 存在があるとは決していえない。
- (2) 仮に存在があるとしても、それはけっして認識されえない。
- (3) 仮に認識されるとしても、それは言語によって表現されえない。

ゴルギアスの論理相対主義的認識批判の三原則は、現代思想において以下のような形式をとっていることが分かる。

- (1) 存在の究極根拠は超越である。（存在論的超越性）
- (2) 存在はそれについての思考（認識）を超越している。（認識論超越

性）

- (3) 思考（認識）はそれについての言語を超越している。（言語論的超越性）

*現代の哲学者、思想家たちは、このゴルギアスのきわめて凝縮された認識批判のテーゼを、可能なかぎり煩瑣化し謎語化して、巨大な言語の謎として、哲学的大伽藍に作り替えてしまった。あたかも、できるだけ多くの理論家たちがそこに住み着くことができるためには、哲学的問題をそのようなさまざまに錯綜する巨大な伽藍とすることが必要であつたかのように。しかし、この問題の本質を解明するには、むしろ反対に、問題は可能なかぎり簡明化され、単純化されねばならない。

*言語的転回は、何をなしとげたか。いわば「論理学の数学化」（厳密規範化）ということならば、これを推し進めた。しかしこのことによっては、ゴルギアスの難問の本質については、まったく何も洞察されなかつた。事態の本質をつぎのように示すことができる。

ここには二つの問題がある。「存在」を絶対的な仕方では認識することはできない。認識を絶対的な仕方では表現することはできない。第一の問題の核心は、認識の超越論的構成の問題である（誰も主観から抜け出ることとはできない）。第二の問題の核心は、言語的意味の超越論的構造の問題である（言語は意味の同一性「それ自体」を伝達しない）。

現代言語哲学の中心主題は、第二の問題である。そしてそれは、言語をどのような原則と秩序によって使用するなら、言語は意味の「同一性」を確保しうるか、という論理的課題として見出された。これが「言語論的転回」の哲学的意味である。しかし、後に示すように、論理学は、

アリストテレス以来、言語的意味の同一性を可能ながぎり確保するため
の言語使用についてのルール作りのためのツールである。それゆえ、論
理学では、「主・客の一致」の構図を、あるいは「記号・意味の一致」の
構図が絶対的前提である。ちようど自然科学の体系が、「客観・認識の一
致」の構図を絶対的前提としてはじめて可能となっているように。フツ
サルが『理念』において強調したことが、論理学においても完全に適
合する。自然科学および、自然科学の方法を基礎とする人文諸科学の観
点から、「認識問題」を説明することは原理的に不可能である。まったく
同様に記号と意味の一致を前提とする論理学の方法によって、記号と意
味の関係の本質の問題を説明することは決してできない。

* 「言語論的転回」は、その根本概念ともども巨大な錯覚にすぎない。
第一の錯覚は、論理学によって超越論的構成の問題に新しい照明を当て
うるという錯覚。第二の錯覚は、論理相対主義によって厳密論理学主義
を批判すれば、この問題が説明されるという錯覚。何度もいうように、
論理主義と論理相対主義の対抗は、独断論と相対主義の古い対立の変容
体にすぎない。双方とも、主観・客観構図、あるいは記号・意味の構図
のうちで、その一致の可能と不可能を主張しあっているにすぎない。
現代思想は、哲学的本体論の解体を論理相対主義の方法によって試み
る、という望みのない道に踏み込んでいる。この道は、原理的に不可能
な道、写真によって運動を写し取り、言語によって情動を「再現」しよ
うとするのとまったく同じく、不可能な方途である。

* 主・客一致の構図と、記号・意味の一致の構図は、この枠組みのうち
で問題の本質を解こうとすると、ただ哲学的謎を、アポリア、アンチノ

ミー、パラドクスを山のように生み出すほかはない。

フレーゲ、ラッセルから出発した、言語の言語哲学は、ワイトゲンシ
ユタインを経由して、カルナップ、クワイン、ストローソン（ラッセル
批判）、クリプキ、オースティン、デイヴィッドソンなどによる、意味論、
認識論、真理論の論究を、すでに山のように積み重ねてきた。しかしこ
の言語哲学の系譜の中で、論理主義・論理相対主義という対抗の構図の
枠組みを突破する新しい方法を予感させるような理論は、まったく見出
すことができない。古典的認識論において「主観性の謎」が解かれなかつた
ように、ここでは第一に「意味の謎」が説明されておらず、また「意
味の謎」を説明するどのような可能性の方位があるのかということも、
まったく議論されていない。一切の議論が、「論理主義が正しいか、それ
とも論理相対主義が正しいか」という枠組みの中で行なわれているから
である。

* フレーゲが、宵の明星と空けの明星という例によって、言語の意味の
多義性の問題を提出して以来、現代言語学において「意味」の問題は一
つの新しい哲学的謎として、つまり「言語の謎」として登場してきた。
フッサールは、方法的独我論によって「認識の謎」を説明した。この方
法の原理をよく理解するものは、語義の多義性と言語規則の決定不可能
性という仕方で露呈している「言語の謎」が、主観・客観の不一致とい
う形で露呈している認識の謎と同じ本質をもつこと、またその謎は、方
法的独我論による根本的視線変更によってのみ解明されることを理解す
るはずである。

* 「意味」の問題は、現代の言語思想においては、つねに記号論的形式

性において分析され、したがって、必然的に論理形式上の謎を解明することができない。この原理は簡明であって、論理相対主義は、言語の謎を提示することができるだけで、本性上、それを解明できないからである。言語の不可解な本性をとらえようとして、ウイトゲンシュタインは『哲学的探究』を書いたが、それは彼自身の初期のロジシズムによって、言語の謎を決して解明しないことの自覚から来ている。

*『論理哲学論考』でウイトゲンシュタインは、言語と現実の厳密な対応関係を前提する場所から出発した。写像理論といわれるその認識理論は、世界の事態（対象を含む）と言語（命題）との完全な対応関係が存在するとすれば、言語は、事態をあるがままに表現し意味する（つまり写像する）ある厳密な論理形式をもつのでなければならぬ、という考えを根底においている。この想定は、主観と客観の一致（認識的真理）は、認識の論理と現実存在の論理との厳密な同一性（同形性）において可能となる、ということに等しい。これはヘーゲルの論理学の考えに近い。しかしヘーゲルの全体存在の論理学の根本性格は独断論であるが、ウイトゲンシュタインの獨創性は、あらゆる命題の真偽性を数学的に形式化して示すことで、認識が客観性（普遍性）を確保するための論理法則を確定しようとした点にある。これは、近代の自然科学が自然と事物の諸性質を数学化することで客観認識の可能性を方法化したのと軌を一にするが、しかしこの試みは失敗した。ひとことにおいて、事象は意味と価値から構成されるが、意味と価値は初源的には、たえず生成する欲望相関的な動態的ネットワークであって、数学化による一義的な規定は不可能だからである。『哲学的探究』はこの現実と言語との一義的対応の試みの挫折の書である。

近代哲学の「主・客一致」図式の認識論は、ニーチエの認識論的転回によってその大前提が破壊されるが、後期ウイトゲンシュタインはその言語論的追認にほかならない。現代思想は、ニーチエとウイトゲンシュタインの両者を、ともに論理相対主義的な形而上学批判として理解した。しかし論理相対主義的な形而上学批判では、どんな認識論的転回も生じない。古くからの客観主義的独断論と懐疑論的相対主義の対立が反復されていくだけである。（カルナップとクワインを見よ。）

*ウイトゲンシュタインは、命題の一般形式を「 $p, \neg N(\xi)$ 」という記号式で示した。これは命題が有意義であるための一般形式を意味する。すなわち「事実はおそらくである」。

しかし、このことはただちに、ある命題がつねに同一な「意味」を示すには、すなわち現実の代行的表現であるには、命題に使用される語がつねに同一の「意味」を指示するのになければならぬ、ということの意味する。まさしくこの点で、現代言語学はアポリアにぶつかる。認識が客観に的中しえないように、言語は（名ですら）、同一の対象をつねに共有的に指示することができない。このことは論理哲学の問題設定を逆転することになる。

（*論理実証主義の要諦を、シュリックの言い方を借りて、つぎのように置くことができる。事象的命題はけっしてアプリアたりえない。ただ論理的命題だけがアプリアたりうる。したがってこの論理的命題のアプリア性の本質を哲学的に基礎づけることができる。）

*そもそも、言語が世界Ⅱ現実を正しく記述できるのでなければならぬいとすれば、言語が世界との正しい対応が存在しなければならず、もし

そうであるならば、言語が世界Ⅱ現実を表現する仕方を、完全に形式化して取り出せることができるはずである。われわれの言語がすべて数あるいは数式から構成されていれば、このことは可能であろう。しかし言語は、(名だけをとっても)大きく個的指示語と一般概念と抽象概念と数からなる。このうち、つねにだれにとつても厳密な同一性を規定し指示できるのは数だけであり、あとは必ず本質的な多義性をもつ。すると言語が世界Ⅱ現実を正しく記述すべきであるとすれば、言語と現実とのあいだの関係にどのような条件が存在すべきであるか、という問題が設定されることになる。こうして、『論理哲学論考』においては、言語は、プロクルステスの寝台のように頭と脚を切りつめられる。

*よく知られているように、ウイトゲンシュタインは『哲学探究』において、この出発点の大前提を徹底的な疑問に伏す試みを行なう。そしてここでは、本質的な言語の多義性と現実の再現「不可能性」を論じる。ウイトゲンシュタインがそれをどのような仕方で論じているかについて、注意すべきである。

《意味というかの哲学的概念は、言語が機能するその仕方についての或る素朴な想像に、その根を有している。しかし人はまた、そのように言うとき、それは、我々の言語よりも素朴な言語を想像しているのだ、と言う事も出来るのである。アウグスチヌスが与えたような記述が適合する、或る素朴な言語を考えよう。それは、石を積む人A氏とその助手B氏の間意志の疎通に使われるべき言語である。A氏は石材を積んで家を建てている。石材には、台石、柱石、板石、梁石、がある。B氏はA氏に、A氏が必要とす

る順序で、石材を渡さなくてはならない。この目的のために彼らは、「台石」、「柱石」、「板石」、「梁石」という四つの語で成り立つ言語を用いている。A氏はこれらの語のどれかを叫ぶ咳御子——B氏は、その叫びに応えて持つて行く事を教わった石を、A氏の所に持つて行くのである。——この言語を、完全な原始的言語と考えよ。》(七)

ここでウイトゲンシュタインは、「意味」とは何かという問いを、ちょうどハイデガーが「存在」とは何かという問いを提出したように、これまで誰によつても問われたことのない問いとして、提出する。言語の意味とは何かについて、彼は、考えられうるありとあらゆる問いを投げ出してみせる。

「言語のそれぞれの語は全て何かを表わしている」と言うとき、それはいったい何を意味しているのか。記号が何かを「表わす」とは、記号がそれが表わす対象に割り当てられているということか。「石版！」という叫びは、文章か、単語か、「石版をもってこい」の省略形か、それともこれが延長形か、これらのことを決定する基準と根拠はどこにあるか? 「ノートウングという剣には鋭い刃がある」という陳述は、ノートウングが固有名で、それが打ち砕かれて現実存在しないのだとすると、虚偽かナンセンスである、ということになるのか。「ほうきがそこにある」という言葉は、そこにほうきの握り手や、掃き出し部が適切な位置をもつて存在するという意味をすでに含むのか。「赤さが存在する」という言葉は、「赤さ」が意味をもつということか。あるいは「赤」が絶対的実体として存在するということか……?」

*ウイトゲンシュタインによる、「言語」についての中心的問いを列挙してみよう。

- (1) 語とは、(アウグスチヌスが示唆するように、個々の事物に特定の記号的指標をおくことか？)
- (2) 語の「意味」という言葉の意味は、どこまでも曖昧である。
- (3) 「直示的教示」(何かを名指して言葉を教えること)は、語と物との結びつきを作るとされるが、それはその語によって、物の「イメージ」が浮かぶことか。それが語の目的か。またそのようになることが語の理解ということか？
- (4) 二つの同じ物(樹木)を差して「2」というとき、それが数であることを子どもはいかに知るのか？
- (5) 「それ」や「これ」が、任意の事物を指示することは、いかにして理解されるのか。
- (6) 「石版!」という言葉あるいは叫びが、持ってきて渡せなのか、持ってまわっている、なのか、持って行けなのか、等々を、一体何が理解させるのか。その他、さらに続く。

*こうして、ウイトゲンシュタインは主張する。「言語のうちのそれぞれ語は何かを表示する」という言い方はほとんど意味をなさないことが分かるはずだ、と。

《我々が「言語の語は全て何かを表わしている」と言うとき、しかし、かく言う事で我々は如何なる区別をしようと望んでいるのか、という事が明確に説明されていない限り、さし当り未だ全く何も言われた事にはならないのである。》(1)

*ウイトゲンシュタインが『哲学的探究』で提示した「言語のアポリア」の要諦は、以下の二点に煎じ詰めることができる。

- (1) 語の意味を、厳密に「規定」することはできない。それは必ず多義性をもつ。
- (2) 語が意味を一定の規定性として表示するためには、暗に表示の規則が存在するのなければならない。
- (3) しかし、個々の語の意味規定の規則も、語の配列的意味の規則も、厳密には定義できない。言語がそのつど必要とする言語規則(意味規定のルール)は、いま行なわれている言語ゲームがどのような言語ゲームかによってそのつど規定される。しかしそれが、どのような言語ゲームであるかは、そこで働いている言語のルール(用法)によって決まる。かくして、名、語、言語と対象および事態との厳密な対応的表示という論理学的前提は、具体的な言語ゲームではまったく存在しえない。

*ウイトゲンシュタインの言語の意味と規則についての探求は、これを追いつめれば、言語の「意味」と「規則」の形式化不可能性というテーゼに帰結する。デカルトやヒュームが、客観認識の不可能性を「論証」したが、ウイトゲンシュタインは言語の論理的な形式化の不可能性を「論証」しようとした。そしてその意味はみごとに重なり合っている。この帰結は、少し遅れて現われる現代思想における論理相対主義の大きな流れとなった。これらが、どれほどゴルギアスの認識の不可能性の三原則と本質を同じくするかに、もう一度注意を向けよう。

*ゴルギアスの認識不可能性の三原則の再確認。

(1) 存在があるとは決していえない。(存在があるのか、無があるのか)「存在は一か多か」からの帰謬論による。)

(2) 仮に存在があるとしても、それはけっして認識されえない。

(3) 仮に認識されるとしても、それは言語によって表現されえない。

ゴルギアスの論理相対主義的認識批判の三原則は、現代思想において以下のような形式をとっていることが分かる。

(1) 存在の究極根拠は超越である。(存在論的超越性)

(2) 存在はそれについての思考(認識)を超越している。(認識論的超越性)

(3) 思考(認識)はそれについての言語を超越している。(言語論的超越性)

*デリダのソシユール批判

言語学を伝統的な経験科学の枠組み、言語進化論、統語論、意味論類学、言語進化論から解放してその構造の形式化へと推し進めたのはソシユールだが、ジャック・デリダはソシユールの言語論的形式化に、ヨーロッパ形而上学の真理形式を支配する「現前性あるいは自己への現前」というイデオロギーを、またこの支配様式の根幹をなす音声中心主義を見出してこれを批判する。ヨーロッパ哲学は、存在忘却をもたらす人間主義的形而上学の歴史であるとするハイデガーの規定にならって(あるいは便乗して)、デリダは、プラトンの『パイドロス』からデカルトをへてヘーゲルの『エンチククロペデー』にいたり、さらにフッサールやハイデガーの「純粹意識」や「存在」へとたどるヨーロッパ哲学の歴史を、「真理の形而上学の歴史」であると規定する。ヨーロッパの「形而上

学」伝統を「打倒」するため、デリダがとった戦略は、しかし、ニーチェが同じ動機から行なった根本戦略、すなわち、キリスト教的・ヨーロッパ的な絶対利他、自己罪責、理想の絶対化と聖化の歴史を、その起源と根本動機へと遡行するという方法(ニーチェのアルケオロジ)、そしてこの反転され、逆倒された自己動機から人間の欲望の本質を「力への意志」として洞察するという方法とは、明確に違っている。

デリダの方法は、ただ、ソシユールによる言語論的形式化の方法を詳細に検証し、その形式化の根拠を問うて、絶対的な形式化の不可能性を「論証」するという、まさしく最も正統的な「論理相対主義者」として、すなわち「現代のゴルギアス」として、登場する。

デリダによれば、ラング、パロール、エクリチュール、シニフィアン、シニフィエ、シンタグム、パラダイグムといった、ソシユール言語学の形式化的体系は、その最も基底に音声言語を想定する。ここでは、文字言語(エクリチュール)は、語られる言語体系としてのラングの「像」「代行表象」と規定される。音声言語を言語体系の基底に据えること、これは意味の根源に「自分が話すのを聴くこと」を措定することであり、このことで言語に現実の現前を保証することを意味する。

《それゆえ、音声中心主義は、現前としての存在一般の意味についての歴史内的規定性(determination historique)と合致するのであり、また、この一般的形式に依存し、この形式の中に自信の体系と歴史内的連携とを組織しているあらゆる快規定性(形式としてのまなざしに対する事物の現前、実体・本質・現存としての現前、今あるいは瞬間(nun)の点(stigme)としての時間的現前、ユギト・意識・主観性の(自己への現前)、他者と自己との共現前、自我の

指向的現象としての間主観性、など」と合流するのである。》(九)

ヨーロッパの歴史は、忘却と頽落の歴史として「形而上学」なのではなく、音声中心主義の支配の歴史として「形而上学」の歴史なのだと思われる。音声中心主義が象徴する「自分が話すのを聴くこと」は、現実、世界、真理という項目と言語とを「声」によって絶対的に媒介することであり、形而上学的真理の極限的な根拠を意味する。デリダが試みるのは、まず、ソシュールにおける、文字言語を可能にするものとしての音声言語という根拠関係を逆転すること、つぎに音声言語に代わって根拠の位置を占める文字言語の根源性を「無根拠化」することである。このことでデリダは、(イェルムスレウなどの学的知見を援用するが、根本的には) 正統の論理相対主義者として、一切の認識的根拠の根源を、その根拠の厳密性を追いつめることで無根拠化する、という伝統的方法を堅持しつつ再演する。

《むしろわれわれは、文字言語のいわゆる派生は、いかに現実的であり実質的であろうと、ただ一つの条件「状況」の下においてしか可能でなかったということを示唆したいと思う。その条件とはつまり、「根源的」、「自然的」、等々の話声言語がこれまでけつて存在したことがなかったということ、またそれが書差によって手をつけられずに無疵のままであるなどということがけつてなかったということ、そしてそういった言語それ自身がつねに一つの書差であったということ、である。われわれはここで、^{アルシ}原エクリチュールの必然性を指摘し、この新たな概念の輪郭を描いてみたい。》(一〇)

デリダがここで「示唆」しようとするのは、文字言語を可能にする見なされている音声言語が、じつは決して言語の起源や根源ではありえないこと、音声言語を可能にするものとして、^{アルシ}原エクリチュールといったものの「必然性」を想定せざるをえないことの論証である。この論証は、二つの力点をもつ。一つは時間的「現前」の観念の棄却。もう一つは感覚的な意味充実の明証性の否定である。

《生きた現在 (lebendige Gegenwart) は、フッサールがわれわれをそこへと差し向ける超越論的経験の、普遍的で絶対的な形式である。時間化の運動の諸記述においてこの形式の単純性と支配とを動揺させていないあらゆるものは、超越論的現象学が形而上学に属していることを物語っているように思われる。だがこのことは、抹殺の諸力と妥協せねばならない。根源的時間性と他者への関係の運動においては、フッサールがはっきりと記述しているように、非現前化 (non-présentation) あるいは脱現前化 (dé-présentation) は、現前化と同じ様に「根源的」である。まさにそれゆえに、痕跡についての思惟は、超越論的現象学還元されることもできないし、またそれと手を切ることもできないのだ。》(一一)

絶対的な「現在」というものは確定できない。なぜなら第一に、「現在」は、すでに「非現前化」と「脱現前化」すなわち、記憶や想像(予期)によって「構成」されているから。第二に、現在現前は、それ自身を形式化して示せば、一つの「痕跡」としてしか表現できないから。これについては何度も述べた。「現在」の絶対性を否認したければ、時間

を実体的に描けばよい。するとどんな一点も、それ自体では時間性を失い「現在」といえなくなる。デリダは、ゼノンがこの方法で示したパラドクスを、術語を変更して行なっているにすぎない（術語だけが新しい）。「現在」というものが、実体的には特定されえないということを経験することと、われわれが「現在」「過去」「未来」という時間時制を生活世界の中で確認させているその条件を洞察することは、まったく無関係である。

《いわゆる感覚的なものである音声の要素や語や充溢などというものは、自身に形式を与えてくれる差延作用や対立がなければ、そのものとして現れないであろう。これが、音声的質料の還元としての差異への依拠の、最も明らかな射程である。ところでこの場合、差異の現われと働きは、どのような絶対的単純性にも先行されない或る根源的総合を前提する。まさしくそのようなものが根源的痕跡であるだろう。時間的経験の最小単位における過去把持や他者を同一者における他者として保有する痕跡なしには、いかなる差異も生じないだろうし、いかなる意味も現れないだろう。だからこの場合問題なのは、構成された差異ではなく、あらゆる内容規定に先立って差異を生む純粋な運動である。（純粋な）痕跡は差延作用である。》(二)

これはすでにわれわれが欲望論的な方法で示した、感覚や心的情動の厳密な再現不可能性についての論理相対主義的証明の、デリダの類型にすぎない。時間についても感覚についても、それは質的強度という本質においてしか現れることができず、決してデジタル的単位へと還元され

えないということが、不必要に難解化された術語でいわれている。われわれに必要なのは、デリダのタームが、純粋形式論理、つまりどこまでも同他、同一と差異、単数(一)と複数(他)という伝統的形式論理の現代的言いかえに終始しているという点である。新しい考えと原理は、ここからはまったく現れない。

何かある感覚が意識に現前するには、それが何らかの差異性として発現し、この差異についての「根源的総合」が生起していると考えることはならない。これを根源的痕跡と呼ぼう。あるいは、どんな感覚もどんな対象意味も、一つの「差異性」の生起として示されるのだから、何ものかがある対象として認知されるには、つまりある対象意味として認知されるには、この差異を生み出す純粋な運動が存在するはずであるから、それを純粋な「差延作用」と呼ぼう、というわけである。

「アルシ || エクリチュール」「差延」「差異の戯れ」といったデリダの概念は、一つの極限概念を、つまり形式論理的な極限概念を意味する。ここで「差延作用」の概念は、言語、記号、意味を、「同一性・差異」という二項的形式において分析することの極限化として現われる。それは、二項的分析の極限化が二項性形式化自身を不可能にするような場面で現われる。つまりこの形式化規定の不可能性が「差延」という概念で呼ばれる。

*しかし、われわれはこのような形式論理が、かつてゴルギアスやゼノンが行なった議論の現代版であり、そこで言われたこと以上の何ものをも解明しないことを見えてきた。生命体が何かを何かとして認知するのは、一つの状態(定常状態)から一つの衝動 || 情動が生起するからである。情動は、対象との接近・離接を生むエロスの力動性であり、わ

れわれが快・不快と呼ぶ世界を二項的に分節する力である。この欲望論的な本質洞察を論理的に形式化すると、ここには根源的差異の生起があるといえる。すると差異が同一を生み出し、同一が他を生み出すという伝統的な論理相対主義の語法が延々と展開される。しかし、その議論の要諦は一つで、「どんな世界を記述するどんな単位的根源も起源も確定されえない」、である。われわれはつけ加えよう、この場合「世界」を本体論的な存在者とみなす暗黙の想定から逃れられないかぎり、こういつて起源についての絶対的相対主義は、この素朴な結論からどこにも進み出ることができない、と。

* デリダは、あらゆる言語的、記号的意味の源泉を「根源的痕跡」、「アールシエクリチュール」(根源はその差異の痕跡しか示さない)と呼んだ。そうして、ゴルギアスの洞察に立ち戻ったのである。

デリダの形式論理は、悟性分析的思考を代表する。現実の事態がアナログな仕方で感知されること、それが言葉によって人間間に共有されること、そういった事態の根源には、個々の世界体験があり、他者信憑があり、世界体験の言語的共有化ということがある、そのことを通して世界の客観化、あるいは「客観世界」の共有という事態が生じること。これらの事態を「同一性-差異」という二項形式論に置き換えて悟性推理を徹底化する。このとき「同一性」の実存論的意味は抹消され、あらゆる「同一性」「同定」「認識」「真理」「これはこれであると信じていること」は、たんに差異を作り出す形式的運動に還元される。「力」が発現するには、「純粹な差異の運動」がすでに存在するのではなくてはならない、という言い方は、一切は否定と区分の純粹な運動であるというヘーゲル論理学の原則のミニチュア版にすぎない。

* 形式論理による弁証法は万能である。それはなにどんなものも「ある」とはいえないことを論証することもできれば、「ある」ものは決して認識できないことも証明でき、存在の認識があるとしてもそれを表現し伝達できない(意味できない)ことを証明することができる。「差延」の概念は、世界を一貫した意味と厳密な言葉で語る形式的体系の不可能性という観念を指示する一つの「記号」にすぎない。しかし相対主義の原理によつて、この「差延」の概念もまた証明不可能であることを任意に示すこともできる。形式的体系の可能も不可能も確定できないことを同じ論法でいえる。

* 悟性的推論(形式論理)の極限形式としての「差延」の概念は、あらゆるものを相対化できる可能性によつて、何ものも本質的には相対化できず何ものも本質的に批判することはできない。「真理」概念の誤謬は、「真理」が複数となつて深刻な対立をもたらすときに「問題」となる。真理の相対化は、真理の対立の根拠を示すことができないために、この問題を解決する思考法ではなくこの問題をありえぬものとしてかたづけられる思考である。

論理相対主義者は、水に溺れる危険があるとしても、水の存在は証明できないのだから溺れることはありえない、と主張する(考える)愚か者である。水の存在は「現実性」であつて、真理と客観認識の概念を形式的相対論理によつて否認することは、真理の観念の威力におびえて、異なつた人間どうしが世界を共有化することの可能性を投げ捨てることにすぎない。

3 意味と価値の生成

* 論理相対主義は、現代思想における中心学説、あるいは支配的理論である。しかしそれはゴルギアスの認識批判や、ある場合中観派の独断論批判とまったく同じ論理に依拠する。論理相対主義は認識問題の本質を解明できず、したがって哲学の本体論を解体できない。その方法原理をはじめからもっていない。

* この問題の本質的解明のてかりとして、われわれはつぎのような命題から出発せねばならない。

- (1) 言語の本質に近づくためには、言語的意味の本質へと近づきうる方法を必要とする。
- (2) 言語的意味の本質へと接近するには、「言語ゲーム」の本質に目を向けねばならない。
- (3) 言語ゲームの本質に近づくには、対他的関係感情の本質へと向かわなければならない。
- (4) 関係感情の本質に向かうには、生命主体とその対象の本質関係へと向かわねばならない。
- (5) 生命主体とその対象との関係的本質にまだいたって、はじめてわれわれは、意味と価値の起源の本質を把握することができる。

* この本質の根拠性を遡行する行程においては、現代論理学や、現代存在論は、一つの形成された派生態にすぎない。論理学や存在論から出発する試みは、任意の物語から出発する試みと等しい。

* 認識の本質を解明するには、意味と価値の本質を解明せねばならず、

そのことがはじめて「本体論」の解体の可能性をひらく。この点で、ニーチェが「価値」の問題から出発しようとし、その始発点を生物学的価値概念の地平に、言いかえれば「肉体」の地平に定位したのは理に適っている。

* 形而上学的思考は、人間社会が形成するさまざまな価値から、その「原因」を遡行して最高原因にいたる思考をたどる。アリストテレスは、さまざまな「善」よい」からさまざまな卓越性を見出し、さまざまな卓越性から真なる卓越性（倫理的卓越性）へとたどり、最後に、真なる卓越性の根本原因として「神的なもの」へ至った。これは古代的な形而上学的推論の定型にはかならない。価値とは何か、最も初源的なそれを、生命体のうちに内在するより強くなるうとする意志（力への意志）として規定できる。

* ヘーゲルおよびドイツ観念論は、精神（観念）の運動の直接的現象から出発して、その絶対的な統括者（絶対者）の概念にいたった。ハイデガーは、一切の存在者からそれを可能にする究極的な存在根拠の概念に達した。これは本体論的思考の近代的展開の範例である。これに類する本体論的思考がニーチェ以後もおびただしく登場していることが分かる。すなわち、新カント派、初期現象学学派、シェーラー、ブーバー、西田幾多郎……。そしてこれに対抗する現代の論理相対主義。

* ニーチェは、系譜学的方法で道德観念の起源へと遡行した。このとき、彼は、伝統的な「価値」概念の前提を顛倒して、価値本体論の形成史を明るみに出そうとした。なぜ「肉体と生理学とに始発点をとる」必

要があるのか。つぎのことを知らしめるためである。

《世界の価値は私たちの解釈のうちにあるということ——おそらくたんなる人間の解釈以外の解釈がなおどこかで可能であるかもしれないということ》、これまでの解釈は、生のうちで、言いさえれば、権力への、権力の生長への意志のうちで、私たちは自己保存を可能ならしめる遠近法的評価であるということ、人間のあらゆる向上はより狭隘な解釈の超克を必然的にもなうということ、あらゆる強化や権力拡大の達成は、新しい遠近法を開き新しい地平を信ずることにほかならないということ——このことは私の諸著作を一貫している。》(一三)

*伝統的な価値概念の方法。至上存在を根源的始元とし、ここから、聖なる価値↓道徳的(倫理的)価値↓審美的価値↓有目的価値(経済的・権力的価値)↓日常のさまざま「よい」を演繹的に導出すること。(シエラーはこの位階の最も世俗的な図式を示している。)

ニーチェの試みは、この系列を逆転させる。すなわち、このどれもが暗黙のうちに想定する価値の位階性をいわば発生的に還元して、最も基礎的な生命体の価値に立ち戻り、それがいかなる諸遠近法によって、審美的価値、倫理的価値、聖なる価値へと「捏造」されることになったかを描き出すこと。

*しかし、ニーチェの本体論の完全な顛倒の刃のはやる切っ先は、先構成の禁止の原理を一步踏み越えている(これについては後に詳論する)。ニーチェがこの価値の系譜学の最後においたのは、「権力量の上昇」とい

う力の原理である。

《この意識のおぼえる快感不快感にしたがって、はたして生存は価値をもつか否かを測定するということ、これにもまして気狂いじみて逸脱した虚栄が考えうるであろうか？ 意識はまさしく一段にすぎない、——だから快感ないしは不快感もまたまさに手段にすぎないのである！ 何で価値は客観的に測定されるのか？ 上昇し組織化された権力量でのみである。》(一四)

*一切の価値の源泉は、上昇し組織化しようとする肉体の権力量である、という断定は、本体論への批判としてはまさしく破壊的威力をもっている。しかしこれは、伝統的な神学的本体論に対する、いわばもう一つの生物学的本体論を構成しないだろうか。だが、にもかかわらず、ニーチェが、本体論を破壊するために価値の本質論を構想したという功績からいえば、この逸脱は決定的な誤謬とはいえない。ニーチェ哲学が、その総体としては、価値の本質を生命感の高揚として描いていること(とくに「芸術としての力への意志」、ここでは価値の本質は完全に脱聖化され、脱超越化され、真の意味での人間化を達成していることは疑うことができない。

*現代思想のいくつかの「欲望論」は、ニーチェのこの場所よりはるかに後退している。ラカンとドゥルーズ。ラカンでは欲望の換喩の連鎖はその最終項を象徴的去勢にもつ。ラカンの価値論はフロイトのリビドーの概念の遺制をまだ引きずっている。そのために、欲望の根源的根拠として先構成的フィクションをもちこむことになった。ドゥルーズは、ニ

―チエの価値の哲学の擁護者だったが、最後までそれを唯物論化しようとしたために、本体論の解体という課題に体してはまったく無力な説話論的哲学しかうち立てることしかできなかった。われわれは、フッサールがデカルトの徹底主義に立ち戻ったように、ニーチェの価値論のラディカリズムに立ち戻らねばならないが、このとき、一切の本体的観念を徹底的に解体しつつ、そうしなければならぬ。

*生き物が何ものかを何ものかとして、認知・認識すること。この事態は、伝統的に「同一性」の認識という観点においてとらえられてきた。この同一性の認識は、またしばしば、論理的な「対象が存在すること」、すなわちAはBである、の命題の基礎とみなされる。

『経験と判断』において、フッサールは、知覚体験において同等性や類似性の判断が成立する現象学的条件を本質洞察する。(第四四節)だが、対象の「同一性」や「類似性」の認識についてのフッサールの考察は、どこまでも知覚中心主義的である。そこでははじめの「概観的観察」がより詳細な「個別的な観察」の累積へと移行し、その経緯のうちで、共通ものの「かさなりあい」(連合関係)が見出されることで「同一性」が確定される、といわれる。

《わたしがAを把握し、ついでBにむかうとすると、BのなかのAにひとしいとされる側面がまさにAと統一されて、Bの当該の契機がきわだち、うかびあがってくる。そのさい、Bのその契機はAの対応する契機とどんな「へだたり」もなくかさなりあい、それと完全に一体化されて、一方をとおして完全に他方がみられるようになる。》(一五)

あたかも背後からの光によって二つの事物がその「投影」の形状をびたりと重ね合わせるように、それぞれの対象の同等性の諸契機が重ね合わせられ、そのことで二つの対象の「同一性」が判断される。またこの「かさなり」がいくぶんかの「へだたり」をもって意識されるときには、両者の「類似性」が意識されるといわれる。フッサールの分析は、ここで、あたかも幾何学的測定術をもちいる技師のようだ。

*「同一性」を知覚的形象の同一性や、物理的組成の同一性において確定しようとする試みは、原理的に相対論理の批判を免れることができない。ここでも、デリダ的「反・同一性、反・現前の論理は『脱構築』の力を振るう。フッサールの「同一性」の議論は、たやすく「差異性」の優位の議論へと転換させられる。同一性が成立するためには、必然的にそれ自身と対比される「異なるもの」「異なるもの」が存在するのだけなければならない。「かさなり」が「かさなり」として認知されるには、はじめに「へだたり」についての知が存在するのだけなければならない。同じ論理で、「今」が成立するには、必然的に「前なるもの」「後なるもの」が存在するのだけなければならない。同一性と今との概念から、ズレ、逸脱、差延、痕跡を切り離すことはできない。こうして、差延・痕跡は、権利的に存在の「今」と「同一性」を「先構成」する。絶対的同一性や絶対的今は存在しえない……。

このような相対論理は一切の存在論に適用可能である。しかしまた、この論理と古い相対論理の歴史の変形奏にすぎず、これも繰り返し議論されているが、相対論理はその批判によって自己の立場自身をも相対化する。すなわち、「存在は『一である』は『一切は生成(運動)する』によ

つて相対化されるが、「一切は運動する(差延である)」もまた「ある一瞬はつぎの一瞬に飛び移ることができないゆえに、運動は存在しえない」に相対化される。

*これに對置していえば、同一性についてのニーチェの思考は、形式的同一性や論理的反同一性とは、はっきり異なった「原理」を提示する。同一性とは何か。同一性それ自体というものはどこにも見出すことができない。同一性の判断が存在するだけだが、この判断の本質は、ふたつのものを「同等のもの」にでっちあげるはたらき」にほかならない。

≪いくつかのかすかな感覚が、等しいものとして立てられ、同一のものとして感覚されるということが、根本事実なのである。それゆえ、二つのまったく隣接した感覚をこれらの感覚を確認するとき取りちがえるということ(略)。信ずることがあらゆる感官印象のうちですである原初的なものである。≫(二六)

*現象学的には、二つのものを同等とみなすことができるには、その確信が形成されるための条件が存在するから、この点では、ニーチェの言いは方は粗雑にみえる。われわれはどんな対象についても、これとあれは「同じもの」であると恣意的に「でっちあげる」ことはできない。しかし、洞察的な本質からいえば、ニーチェの直観の優位は明らかである。われわれは、朝の太陽と夕方の太陽を、あちらから見た山とこちらから見た山を、さつき見た顔といま見た顔を、あのメロディとこのメロディを「同じもの」と見なす。場合によっては、この果物とあの果物、この魚とあの魚が、それ自体同じものでなくとも、単に同種類のものという

ことだけで、二つの対象を「同一者」「同じもの」「同類者」等々とみなす。厳密に同形として描かれ二つの三角形を見ながら、その諸契機の同等性の連合として取り出された「同一性」ではなく、いまみたような日常の実践における「同一視すること」のほうに、「同一性」あるいは「同一」という概念の本質は含まれるのである。

*さてでは、主体がある二つの事物、ことがらを「同一視すること」(同等のものを見なすこと)の本質は何か。それは、二つの対象が、主体の欲望・関心にとって(あるいは欲望・身体にとって)、同等の価値・意味性において把握される、ということにほかならない。

*ニーチェにならって生物学的始発点に戻って思弁するところなる。原動物が、ある対象を前に体験した対象と同一の対象とみなすかどうかは、対象がそれに与えたエロスの価値のインパクトの記憶による。ある対象が「何であるか」は、主体の欲望・身体に対して開示される対象の「用在性」(主体相関的意味・価値性)にほかならない。何かが「同じ」であるとは、根源的にこの「用在性」の同一性の謂いである。そして、対象の用在性の同一性は、空間時間的に客体化された形式的・形象的同一性や物理学的諸要素の同一性に還元することはできず、ただ「心的に」「同じものだとみなすこと」、その意味・価値の同値性、強度の同値性以外のものに根拠づけられることはできない。ここでは論理相対主義は無用であり、どんな批判も成り立たない。

われわれはこのことを、現在のな内省的洞察によって確認することもできる。ある顔が、前にどこかで見た顔と同一と感ずるかどうか、またあるメロディが、前にどこかで聞いたメロディと同一のものであると感

じるかどうかは、この知覚が喚起する情動が既視的・既聴的感覚をともなうか否かにかかっている。ここでは図形的、概念的な同一性の判断も、論理的同一性の議論も何の役に立たない。ひとが、一度とおった街路を間違えずにもう一度正しい目的地にたどり着けるか否かは、分岐点となる街路の光景が「同一的な」情動を何度でも喚起するかどうかにかかっている。

*図形の同一性は、形象的なものについての空間、時間的客観化、言いかえれば間主観的構成のプロセスをすでに「通過」して現われ出たものである。しかし、たとえば物体の温度についての客観化的構成によつて計測された同一性は、個々の人間にとつて同じものであるという保証をまったく与えない。計測された同じ温度は、ある人には温かくある人には温かくない。この場合、どちらかが「誤った」体感をもつのではない。ここにあるのは、相對論理的な差異、ズレ、誤差、差延ではなく、むしろ存在論的、実存論的差異にほかならない。

*われわれが、いま聞いているメロディと前に聞いたあのメロディが「同じ」メロディであると認知するとき、その確信の本質条件は、音声学上のあるいは物理的な音の振動数などの同一性にはない。ゲシュタルト心理学が指摘したように、あるメロディの全体を一オクターブ上げても、楽器の編成を完全に換えても、二つのメロディは同じメロディだと同定されうる。とはいえ、このときわれわれはメロディの形式的構造あるいは「形態」（ゲシュタルト）を認知しているのではない。問題なのは、そのメロディがわれわれに喚起する情動性、感情の同一性である。

この顔が、どこかで見たあの顔であるということを確信させる内的条

件も、顔の形象が示す図形的相似性や同等性ではない。どんな顔であれ、一つ一つの顔の表情は、われわれにある独自の情動性を喚起する。顔が喚起する情動性はある種の内面性なのである。もし見知らぬ宇宙人の「顔」が多く並んでいたら、われわれはその顔からさまざまな表情の情動性の差異を受け取ることができず、形象上の差異にもかかわらず、同じ顔しか認知できないだろう。個々の顔の表情が生み出すある内面的な情動喚起が、顔の同定ということが可能にしている。

*あるものと別のものが「同じ」である、すなわち、同一である、同形である、等しい、等価である、等々という言葉の本質的根拠は、なにより欲望・相関的な対象の意味・価値の同一性である。形式性、形象性、物質的規定性における同一性は、この欲望相関的同一性の客観化、一般化、客体化の結果にすぎない。朝日と夕陽は、その姿形色彩においても、大きさにおいても、その他もろもろの点でも「同一」ではないが、われわれの世界をあまねく照らすその当のもの、という点では「同じもの」である。一つのリングと、その外形を精密に模倣して作られたレプリカは、姿形は同一でも、その何であるかは同一ではない。三角形と四角形は、描かれた図形という観点からは同じ表象体である。その他、われわれは無数の仕方で「同じ」ものという言葉を使う。「同一者」という言語、概念の本質は、われわれの言語的用法のうちに潜んでいる。そして、「同一」「同じ」という言葉の本質は、対象の存在の観点相関的な意味・価値的連関のうちにある。何かが「同一」である、とは、まず主体のうちに生起する意味・価値の連関を起源的根拠として、つぎに間主観的な意味・価値連関の規定性を派生的根拠とする。

*すでに見たように、言語的な意味の「同一性」の問題も、まったく同じ構造を含んでいる。論理学は、意味の同一性を、どこまでも客体化され形式化された「意味」の観点によって捉えようとする。そのために、原理的に論理学的アポリアに導かれ、このアポリアは、ゴルギアスの論理によって克服不可能なものとなる。ニーチェの「同一性」の思考がおいたのは、要するにエロス論的・欲望論的観点だが、この観点だけが論理学的観点の迷宮を破砕する。

*もう一度、はじめのテーゼに戻ろう。

(1) 言語の本質に近づくためには、言語的意味の本質へと近づきうる方法を必要とする。

(2) 言語的意味の本質へと接近するには、「言語ゲーム」の本質に目を向けねばならない。

(3) 言語ゲームの本質に近づくには、対他的関係感情の本質へと向かわなければならぬ。

(4) 関係感情の本質に向かうには、生命主体とその対象の本質関係へと向かわねばならない。

(5) 生命主体とその対象との関係的本質にまだいたって、はじめてわれわれは、意味と価値の起源の本質を把握することができる。

*われわれがここで洞察するのは、最も始元的シーンである。ここでも、ニーチェにならって、生命体のうちに意味と価値が生起する、その現事的地平に立ち戻ってみよう。

*きわめて素朴な原生動物が「感覚」や「意識」をもつかどうかを知る

ための決定的基準は存在しない。しかし人間はさまざまな生命体に対して一般区分を作り上げてきた。無機物、有機物、生命体、あるいは、原生動物、植物、動物など。重要なのは、この区分の基準は、いわばわれわれの他我理解の体験にその根拠をもっているということだ。厳密には、誰も他者が他我をもつかどうかを直接には知ることが出来ない。しかし、たとえばチューリングテストといった基準は、べつに意識存在を判定する科学技術によるものではなく、どのような条件によってわれわれは他の存在になんらかの「意格」の存在確信をしようか、を内的に問うことよってのみ、形成されるのである。われわれがさまざまな生命体のうちに感覚や意識の存在を見出すことができるのであれば、同じ確信条件の構造によっており、この確信の一般条件をわれわれは洞察することができる。まさしくわれわれは、日常的な他者(他の生き物)の体験の本質(存在了解)から出発するのである。

認知科学では、人工知能的な試みと呼応して、もう一方で、感覚・意識の起源的発生を物理・化学的因果の術語によって追いつめようとする試みが存在している。しかしこの試みはけつして成功しない。そのことには記述上の本質が存在する。感覚・意識の発生においては、原理的に無から有への生成ということが生じる。そもそも物理・化学的因果性の原理はこの事態を記述できない。ここでは無から有への発生も、有から無への消滅もその存在権利をもたない。しかし心的領域では、事態は本質的に、ある感覚・意識の無からの発生を起点とする。

*感覚あるいは意識の「有」、出現、登場、存在は、事物の有、出現、存在ではなく、感覚、意識生の有、つまり一つの世界の出現であって、純粹な無からの存在の出現なのである。そこで、一つの存在が世界の内に

なんらかの「構成」によって現われるのではなく、一つの〈世界〉が生きたり始めるのである。事物的な生命存在、あるいは意識生をともなつた事物存在の生成は、あくまで事物存在の連関のうちでたどりうる。しかし感覚、意識性の発生の本質は、一つの〈世界〉の生成それ自身であり、たとえそれがある段階の物理化学的な生成変化のある位階のうちに位置づけられるとしても、それとは完全に無関係な一つの〈生の世界〉の出現なのである。

*われわれはいま、単に増殖・繁殖する有機物といったものではなく、なんらかの感覚・意識（心的な原理）を備えていると思えるような、たとえば最も素朴な「原生動物」の生態を観察している、と想像しよう。この「生き物」は、最低限の「行動」、たとえばある特定の対象に近づいてそれを摂取したり、べつの対象からは遠ざかろうとするような行動を示す。このような生き物に対して、われわれはある確信条件に従って、感覚・意識的生命であるという直観（信憑）を抱く。ここでは、外的対象との接近と離隔の運動性（行動）が見出されるだけでなく、われわれはそこに何らかのエロスの力動の発動を直観する。この心的力動性をわれわれは、われわれ自身の内的体験からの反映によって、「快・苦」的力動と名づける。そこに何からの心的力動性を直観できないとき、つまり接近や離隔の運動がエロスの（快・苦的）原則によって支えられているという直観が生じなければ、われわれはそこにただ機械的運動を直観するのである。

*もう一步進もう。この意識あるいは心的な存在として直観可能な最も素朴な対象の行動様式を、対象による触発↓触発による衝迫↓行動、行

動目的の完遂↓定常状態への復帰、と定式化できる。感覚・意識生としての生き物は、外的世界とエネルギー交換を行ないつつ自己を維持するが、これを物理・化学的因果としてではなく、すなわち機械的原理においてではなく、エロスの力動性という原則において果たすのである。

感覚・意識生を備えた生命体の最も基礎的な存在類型を、つぎのように定式化できる。はじめにエロスの発生、すなわち情動生起がある。つぎに衝動と企投が生じ、目標指標が生じ、そのことで価値と意味の系列が、すなわち世界の分節が形成される。ところで必要なのは最も素朴な意識生が人間的存在へと発展してゆく発生論的存在論ではない。必要なのはただ、この最も基礎的な意識生の心的・身体的類型が、われわれ自身の意識生の本質とどのような本質的連関とまた断絶をもつかを洞察することである。

*フッサールの認識構図が教えるのは、ある対象の知覚による認識とは、とはすなわち構成された対象意味（ノエマ）の認知である、ということである。この構図は、認識一般の「ノエシス・ノエマ」構造へと拡張されて、われわれの一切の認識・認知は、事物対象であれ事象であれ諸ノエマ構成体として理解される。フッサールが、現象学的方法こそおよそ「意味」の一般理論の原理的基礎方法であると主張するのはそのためである。しかし、二つの可能なオルタナティヴを示そう。第一に、ギブソンのアフォーダンス理論。第二にハイデガーの「気遣い・道具」構図。

*ギブソンによれば、ある生き物にとっては、空気は呼吸をアフォードし、生きる上で絶対的不可欠な媒質であるが、べつの生き物では必要な酸素の吸収をアフォードしない。水域は、ある生き物には、敵に追われ

たときの逃亡の通路をアフォードするが、別の生き物ではデッドエンドであり生命の終わりを意味する。ある対象や状況性、まず生き物に何をアフォードするかという意味として現前し、この意味了解が、対象や状況性の価値をもたらす。ユクスキュルの考えと一致する。

ギブソンによる、コフカの著書からの適切な引用。それぞれの事物は自分が何であるかを告げている。果物は「食べてください」、水は「飲んでください」と語り、雷は「怖がつてくれ」、また女性は「愛して」と語りかけている。『ゲシュタルト心理学の原理』。ギブソンは続ける。同じように郵便ポストは手紙を出すことを「誘いかけ」、ハンドルは「握られること」を望み、さまざまな事物は「それらを用いてすべきこと」をたえずわれわれに告げている。こういった事物の対人間的な特性をコフカは「要求特性」と呼ぶ。こういった「要求特性」こそが、われわれの対象知覚の生き生きとした現実性を与えるのであると。

*対象知覚はわれわれに独自の「要求特性」を告げ知らせるが、それをギブソンは「情報抽出理論」の概念で示す。

「おそらく面の構造や配置は、それらの面がアフォードするものを構成している (constitute)。もしそうならば、それら面を知覚することが、面がアフォードするものを知覚することである。これは大変大胆な仮説である。なぜならば、環境に存在する事物の「価値」や「意味」が直接的に知覚されることを示しているからである。さらにこの仮説は、価値や意味が知覚者の外側に存在するということがどのような意味をもっているのかを説明することになる。」(一七)

*ギブソンを推し進めると、ここにはフッサールの「一瞥知覚」に近いものがある。視覚が一瞬のうちに受け取るものは、光と影による対象の「面」の構成であり、それが指示する対象の全体的形姿である。そしてこの対象の形姿は、一瞥のうちにその対象がアフォードするものを同時に到来させる。

光と影が対象の面の構成を教え、対象の面の構成が対象の全体的形象性を直観させるには、すなわち対象ノエマを構成するには、もちろん対象経験の累積が不可欠である。一般的には、つまりはじめの対象経験を除けば、どんな対象認識にも時間的沈殿がすでに潜んでいる。そのつどの体験の記憶の反復と蓄積が一瞥知覚を徐々に豊かなものとするのである。

*フッサールでは、対象知覚は、実的所与(個的直観)から対象意味の構成、すなわちコギタチオ・コギターツムという構造で示される。しかしこれをさらに洞察すると、一般的な一瞥知覚の構造は、指標的知覚、対象意味所与という構図で示すことができる。

↓指標的対象知覚とその意味所与。初期確信↓信憑持続↓知覚の連続的調和の持続と展開。疑い↓再確証↓再信憑形成。

ギブソンの「情報抽出理論」は、指標的対象知覚が一瞥によって対象意味を与えるだけでなく、この対象意味は対象の「価値」の認知でもあることを示す。すなわち一瞥知覚は、対象の意味と価値の一瞥的所与の意味する。

*対象の認識が、対象の「意味と価値」の所与であることについてのも

う一つの理論は、ハイデガーの「気遣い・道具」構図にほかならない。ハイデガーの気遣い相関者としての道具の「道具性」は、対象の欲望相関的な有在的価値性、つまり対象の有在性、利用・操作可能性、その可能な諸連関などを意味する。ハイデガー存在論は、まさしくこの点で、フッサール構図に対する大きな踏み越えである。ハイデガーの「価値」概念に対する激しい拒否にもかかわらず、ハイデガー実存論は、対象の意味についての一般理論だけでなく対象の価値についての一般理論の可能性を開いている。しかしここでは内省的な本質洞察を再試行してみよう。

*触手（あるいは繊毛）をもつ生き物は、おそらく視覚や聴覚などの分化した高度な感覚をもつ生き物とそれをもたず対象と直接的接触するほかない原始的生命体との間に位置すると考えることができる。

*対象と生命体とがつねに直接的接触によってエネルギー交換がなされるところでは、生物学的な観点からは、不都合な対象刺激（性質）を直接に蒙る危険性がある。植物的生ではこの危険性は無視され、動物的生ではこの直接的遭遇の危険性が延期され、回避されるように見える。

*触手の意味について。触手は、生命体の本体と対象との距離を作り出し、そのことで対象との直接的遭遇を回避する、ある選択的行動を意味する。選択的行動のあるところ対象の判断や選別が生じている。触覚によって世界と対象を予期的に探知しつつ、対象についての判断、選別、そして決定を行ないつつ棲息する生命体の動きに、われわれは「心的もの」の存在を直観する。そこで生じている事態をどのように観取できる

か。触手は、主体と対象との直接的遭遇のはじめの遠隔化、したがって時間化を象徴する。

*高度な生き物は、いわば触手の分化形態としての視覚、聴覚をもつ。それは直接接触を遠隔化する器官である。直接の接触は、対象の現実的性質、その現実性と衝突すること。そこで快・不快（苦痛）が発動する。ここで、生命体にとってはじめて対象の「何であるか」の体験が生じる。しかしここには過剰刺激の危険が存在する。視覚や聴覚は、対象との直接的遭遇による課題な刺激を遠隔化しつつ、すなわちその対象の「何であるか」を直接的遭遇の前に予期的に認知する。

こうして、たとえば視覚という遠隔化感覚を備えた生き物では、対象をその形姿において予期的に見出し、この対象知覚によって直接接触の前に、その対象の「何であるか」を認知する。この対象認知はいわば対象意味（ノエマ）の認識である。しかし生き物が遠隔化的知覚によって対象を対象意味として認識できるためには、もし本能がそれを組み込んでいるのでなければ、はじめに対象の性質との直接的経験が存在するのになければならない。乳幼児は多くの対象についてははじめはそれが「何であるか」知らない。あらゆる事物について乳児は、触れたり舐めたりすることでそれが「何であるか」を確かめる。やがて乳幼児は、多くの対象について、視覚的、聴覚的知覚のみによってその「何であるか」を認知する。それが食べられるものなら、近づき、手でつかみ口へ運ぶ。何か不快な経験の記憶を喚起されるものは、そこから離れようとする。あるいは、それは触れたり食べたりしてよいのかを思索する場合もある。

*生き物が遠隔化知覚において対象を認知しつつ対象への企投行動を行

なうこと。これが感覚・意識生をもつ生き物の基本類型である。「意味」は根源的に実存範疇であるとは、意味は、言語的、記号的関係の中で主観的一般性として成立するまえに、生き物と対象とのこの基本的関係から生成する事態であるということの意味する。

*意味は、第一に、生き物のはじめの対象体験、すなわちそこで生じるエロスの力動の関係、快・不快の関係を始発点として生成する。ある対象の遠隔化知覚が対象の対象意味として所与されるのは、はじめの体験(それに続く反復的体験)の記憶による。有機体が、対象の「何であるか」(その本質)を、直接的にはなく、音・姿形を通して知ること、この間接的媒介的な対象認知をわれわれは「意味」と呼ぶ。しかしそれだけではない。

「心的なもの」の存在を直観させる生き物は、その対象に対する接近と離隔の運動が、完全なオートマチズムからかけ離れている。そこには心的な生き物があるという直観は、対象への運動が、ある種の留保、逡巡、選別、決定などの要素をもつという感覚に支えられる。遠隔化的知覚をもつ生き物は、多く、対象に対して自動的に接近・離隔の運動をとるのではなく、対象意味が喚起する情動に触発されつつ、逡巡し、選別し、判断し、決定すると感じさせる。そして、この逡巡や留保、判断の意味するところは、すでに衝動・情動の複数性が存在するということである。でなければ衝動と行動の間に介在するものはますます少なくなり、運動はますます機械的な印象を与える。

*のたくる小虫は不快や苦痛を直観させ、身を軽々と翻して自在に泳ぐ小魚は身体的(能う)の充溢するエロスの生動を直観させる。

*これら、生き物の内で生成するエロスの力動という出来事についての直観だけが、われわれに「心的なものの存在」を直観させる。それは物理・化学的事象の連鎖の系列にうがたれた由来を知らない空隙、裂開であり、時間性の生成である。世界を物理・化学的系列の隙間のない連鎖とみなす観点からはその絵を描くことの出来ないひとつの根源領域にほかならず、まさしくこの空隙のうちで、意味と価値という範疇が生成する。

*生物学や生理学は、「意味」と「価値」の概念なしにはその体系の骨格を描くことはできない。しかし生物学や生理学は、この概念を、生命体の保存・維持という観念を根拠としてのみ引き出すことができる。あるいは自己保存・維持という公準なしに生命体の現象にどんな意味や価値の概念を見出すことができず、ただ力学的運動とその法則を見出すだけになるだろう。石の落下の軌跡になんらかの内的意志や目的を見出さない限り、そこにあるのは単に一切がそれに従う冷たい法則の世界だけだからだ。「意味」や「価値」の概念がそこに存在する余地はまったくない。ところで、自然科学が生命体の記述体系に持ちこんでいる自己保存・維持という公準は、すでに、人間がそこに持ちこんだ「意味」と「価値」の概念ではなからうか。あるものに意味や価値の概念をその原理として持ちこむとき、人間は何を行なっているのか。

*ニーチェが、生物学的な考察を徹底的に意味と価値の生成の体系として試みたが、そのとき「力への意志」という根本仮説を想定したのはじつに理に適ったやり方だったといわねばならない。彼は意味と価値を生

命の現象と公準とすべき根拠を示したのである。しかし、見てきたように、われわれの観点からはこれは先構成的逸脱を含んでいる。われわれは違う道を探さねばならない。

*フツサルでは、「意味」は、知覚体験が一瞥のうちにわれわれに直観させる「対象の何であるか」である。ギブソンはフツサルが「一瞥」的知覚と呼んだものを知覚の情報抽出理論として、すなわち対象が「アフォード」するものの瞬時的指示として示す。ハイデガーの「用在性」の概念は、同じことを、そのつどの「気遣い」の相関者としての有用性、操作可能性、適所連関として示す。欲望論はそれを、物理的力動の系列ではなく、本質的に、エロスの力動による世界分節の系列として示す。

*感覚・意識を有する生命体の心的な基礎的系列をつぎのように描くことができる。

第一に、遠隔化された知覚による対象意味の認知↓対象意味によって引き起こされるエロスの情動生起↓接近・離隔的行動。

第二に、対象認知↓対象認知による情動触発(衝迫)↓行動、行動目的の完遂↓定常状態への復帰というサイクル。これらは、物理・化学的事象を伴いうるし、ある部分をそのような現象として描くこともできる。しかしその全体は純粹に心的現象それ自体である。この心的現象の生成のうちでのみ意味と価値という事態が生じる。

*生命体は対象意味を認知し、この対象意味が情動を触発する(違い?)。情動はすでに快・苦のエロスの力動であり、対象との近接・離隔の行為へと主体を衝迫する。主体はある場合は対象への接近を試み、ある場合

には対象から遠ざかるうとする。もしも対象意味認知、情動生起、衝迫、離隔的運動というプロセスが「完全に」自動的に行なわれていると見えるなら、われわれはそこに、物理的因果の連鎖しか直観しない。

*生命体が、対象を遠隔的に感覚認知し、その対象の「用在性」すなわち、対象の衝動・欲望相関的価値を間接的、媒介的に認知すること、これが対象を「意味」として了解するという事態の仮象の本質である。しかし生き物が、対象の遠隔的知覚によって対象意味を了解・認知するというとき、この了解・認知の本質は何だろうか。

*生き物においては、対象知覚が情動生起を触発して対象へと衝迫されるるときそこには次のような心的過程が生じる。つまり、ある留保、逡巡、決定、またある場合には待つこと、対象にひかれるエロスの力動に耐えること、接近のための努力の持続、等々である。すなわち対象の認知は、生き物にとって、一つの衝迫、目的指標の生成、この目的へと企投すること、目的に到達するための行為、何をなすべきかの当為、その優先性と順序性の了解・把握を含む。対象経験の反復は、この範型的プロセスの構図を形成するが、この構図と順列性の予備的な了解・把握が意味の意味である。生き物は、企投しめがけるべき対象を認知するとき、世界を空間的・時間的秩序として了解・把握する。ヒュームのいう「なすべき」の秩序はここではじめて現われる。道徳的意志が指定する「なすべき」は、生き物が根源的に対象から触発されることで世界に投げ入れられる「なすべき」の、一派生念にすぎない。「なすべき」という世界秩序は、事物的因果の系列のうちには現出する余地をもたない。それは対象へのはじめの触発、エロスの力動、目的指標、判断、企投、行為等々の系列

のうちでのみ生成される。この心的秩序の生成こそ「意味」の根源なのである。

*情動、触発、欲望は、ニーチェが示唆するように本質的に「強度」をもつ。さらに、ヘーゲルが示唆したように、高度に進化した生き物にとって欲望は、本質的に複数性をもつ。欲望とその触発が強度をもつこと、欲望が生き物のうちで複数性をとりなんらかの選択と決定に委ねられること、対象がそのような構造の中で目的指標となること、これらのことが「価値」の根源である。欲望と対象との相関性としての世界経験の秩序のなかでは、したがって、主体の欲望とその相関者としての対象とを両極とする世界においては、意味と価値の秩序および構造が普遍的にそして持続的に生成する。価値は、現存する快樂の強度である以上に、対象が指し示すエロスの可能性の強度の了解であり、また欲望の対象の複数性や目的指標が示す選択肢の重要性についての了解である。欲望の相関者としての対象が実存の目的性をたえずつむぎ出し、このことによって世界は、欲望存在にとって本質的に、意味と価値の網の目として生成されつづけるのである。

*根本事実は、世界と存在者の存在ではなく、またそれを根拠づけるものの存在でもなく、われわれのうちに何ものかに対する欲望・衝動が到来し生成してくること、そのことによって世界が、根源的な意味と価値の生成として、すなわちエロスの世界として現出していることなのである。

*対象の始元的価値は、それが喚起する予期的なエロスの力動（衝動）

情動の求心力）の強度であり、対象の初源的な意味は、この価値が実現され充実されるための手段的連関である。「価値」はつねに質的強度をもち、「意味」は目的に至る優先性や順序性の秩序である。対象との直接的接触がただちに情動（快）の充実をもたらすとき、価値も意味も生成されない。価値は、対象と自己との関係が時間化され、欲望の「欲する」が発動することによってはじめて生じる。ある対象が認知され欲望されるには、すでにその対象の「何であるか」が経験の反復によって直観されているのでなければならない。この欲望される対象との時間・空間的距離が、身体的企投と欲望充足のための手段連関を生成する。この手段連関の了解が意味である。

*ひとつの欲望存在にとって、世界と対象は、衝動・欲望の到来によって価値と意味の連関的秩序として分節される。欲望論的な（世界）は、そのつど始発点、生成の起点をもち、そのつど新しい（世界）の生成において消滅する。この生の欲望論的体験の連続のうちで、「世界」は一つの客体としての、同一で唯一の存在者としての信憑を形成する。客体的な存在者としての対象、あるいは客観的存在者の総体としての世界は、欲望論的な生の体験のうちで構成される、第二次的形成体なのである。

*動物もまた、経験の反復によって、そのつど作り上げられる世界の価値・意味秩序とともに、客体化された世界信憑を「環境世界」としてもつ。しかし人間は、客体化された「環境世界」の上に、経験の累積による諸知識として構成された世界像としての「客観世界」をもつ。「客観世界」の信憑は、大人となった人間にとってはすでに一つの原信憑であり、近代以後は、一切の自然事物の物理学的構成の知識や了解と固く結びつ

いている。人間は根源的には実存的世界を生きる。しかしこの「世界」は、関係的経験の反復を通して「間主観化」されつねにすでに「客観的世界」として形成されている。こうしてひとたび形成された客観世界的像は、もはや人の経験世界から決して引きはがすことはできない。人間は、本質的に、かつ発生的な構造において、実存的世界と世界的世界との二重の世界性を生きている。

*総括

第一に、原事実としては、対象の感知と情動の生起は一つの事態である。

第二に、対象の感知がわれわれが「知覚」と呼ぶものの本質をもつにいたるのは、それが対象との遠隔性の認知として（すなわち視覚や聴覚として）分化し、構造化され、自立的となることによるのである。

第三に、この遠隔的知覚の分離と自立は、それが対象が引き起こすであろう刺激⇨情動についての記憶と予期的認知によって、すなわち対象認知の時間化・空間化によって成立する。生き物が、対象との直接的接触によって外界とのエネルギー交換を行なう度合いが大きいほど、それは植物生に近づく。ここでは、情動・欲望・衝迫の生起と、それが促す目標への達成との間のプロセス、つまり留保、逡巡、判断、決定などの心的領域はかぎりなく縮減され、そのことで生の世界自体が、かぎりなく縮小されるであろう。遠隔化知覚によって対象との直接的接触を避け、そこに心的領域の空隙を作り出す。まさしく生き物は、この空隙を、待望し、努力し、耐え、延期し、留保し、判断し、決定する心的領域として生成し、まさしくそのことで「生の世界」を作り出すのである。

*生の世界は、事物的連関の世界ではない、対象と欲望との相関性において生み出される心的な意味と価値のたえざる分節化と生成変化の世界にはかならない。（この価値と意味の体系の構造は、本質的にリゾーム的ではなく階型的である。（世界はリゾーム的であるという錯覚）なぜなら、そのつどつねに、衝動・欲望という実存論的起点をもち、そこから限定された目標指標という存在可能を生み出すからである。欲望についても、欲望が分節する世界についても、それがリゾーム的な網状態であるという想像は、すでに世界を客体的に想像したことの結果にすぎない。

*世界が、単なる事実や事象ではなく、根源的に、価値の意味のネットワークとして存在するということは、起源論的な論究や形而上学的思弁から導かれる原理ではない。この考えは、一つの視線変更から必然的に導かれる原理である。そしてこの視線変更は、誰でも行なうことができ、現象学的な内省に付されうる。世界は、それを客観世界とみなすかぎり、一つの「存在それ自体」の秩序として存在する。しかし世界を生きざれに相関する諸対象の価値と意味の網の目である。

*われわれは、われわれが「意味」と「価値」という言葉で呼ぶところのもの、始元的発生性を洞察してきた。欲望相関的な企投にもとづく目的指標は、なされるべきことの順序性と優先性の了解可能性の系として「意味」の連関を生成し、そこで根源的に働きつづけるエロスの力動の強度が、この意味の連関に「価値」の彩りを与えつづける。

しかしこの始元的な「意味」の意味性が、言語的な一般「意味」とし

て形成されるには、人間的関係世界が必要である。現代思想が「象徴世界」あるいは「象徴秩序」と呼んだものは、すでに本体論的に表象されている。人間の世界は、そのつど継承されて存続するシステムとしての「言語ゲーム」の世界であり、この独自の、相互に、そして普遍的に承認しあう関係ゲームとしての言語ゲームが、人間の世界の世界性を形成している。この関係的言語ゲームが「象徴秩序」としての人間世界を持統的に構成している。記号の意味が言語ゲームを成り立たせているのではない。関係的な言語ゲームの遂行が、たえず、現成的に、記号を一般的意味として成り立たせている。

* 論理学の根本的顛倒、語や記号が意味を担っているという前提からするそれは、この心的な関係ゲームとしての言語ゲームこそが、一般化され客体化された意味の秩序をたえず生成していることを見ない点に由来する。現代思想の論理相対主義は、貨幣の価値は本質的に無根拠である、と論じることができるし、そう論じている。同じ論理で、意味は無根拠であると論じることができ、そう論じている。しかしこの相対論理は、ただ、すでに一般化され、客体化された地平で「意味」の秩序を分析していることの結果にすぎない。この分析からは、ただ論理的アポリアとパラドクスだけしか見出すことはできないのだ。われわれはつぎに必要なとしているのは、「意味」と「価値」の実存論的生成論にほかならない。

- (一) ウイトゲンシュタイン『哲学的探究』、黒崎宏訳、産業図書、一九九七年、第五二節、四三頁。
- (二) ニーチェ『道徳の系譜』、木場深定訳、岩波文庫、一九六四年、第一論文、第一七節、註、四一頁。
- (三) ヴィンデルバント『哲学概論』清水清訳、玉川大学出版部、一九六九年、二八一頁。
- (四) リッケルト『認識の対象』山内得立訳、岩波文庫、一九二七年、一九二頁。
- (五) シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』上巻(シエラー著作集一)、白水社、一九七六年、一七一頁。
- (六) シェーラー『現象学と認識論』(シエラー著作集一五)、小林靖昌訳、白水社、一九七八年、四二九／三七一頁。
- (七) ウイトゲンシュタイン、前掲書、第二節、二一三頁。
- (八) 同書、第一三節、八頁。
- (九) デリダ『根源の彼方に——グラマトロジーについて』上巻、足立和浩訳、現代思潮社、一九七二年、三三三頁。
- (一〇) 同書、一一四頁。
- (一一) 同書、一二四頁。
- (一二) 同右。
- (一三) ニーチェ『権力への意志』下巻(ニーチェ全集一三)、原佑訳、ちくま学芸文庫、一九九三年、第六一六節、一四七一—四八頁。
- (一四) 同書、第六七四節、一九六頁。
- (一五) フッサール『経験と判断』、長谷川宏訳、河出書房新社、一九七五年、第四四節、一七七頁。
- (一六) ニーチェ、前掲書、第五〇六節、四四頁。
- (一七) ギブソン『生態学的視覚論——ヒトの知覚世界を探る』、古崎敬訳、サイエンス社、一九八五年、八頁。