

〈欲望〉と世界分節

——欲望論ノート2——

竹田青嗣

第一節 本体と始元

* 近代哲学における本質的な思考の展開は、世界の本体論への疑問、異義、そしてその解体へとたどる。第一の批判者がヒューム、つぎにヘーゲル、そして最後にニーチェおよびフッサール。

バークリーは、主観と客観という構図を極限にまで追いつめ、主観は決して客観それ自体へと到達できないこと、したがって世界の実在はまったく証明できないことを明らかにした。これはバルメニデスの「存在」の同一性の概念の衝撃に匹敵する。二つの態度が現われた。一つはカントの、われわれは「物自体」に到達しえない。もう一つがヒュームの、世界の真理には到達できないがならん問題はない。なぜなら、世界はわれわれに現われるままの信だが、この信には動かしがたい必然性があるから。はじめて現われた相対主義ならざる反真理の思考としてのヒュームの方法的観念論、つまり、世界の確信根拠としての「観念」説。

* ヘーゲルによって描かれた近代認識論の全体構図。近代の思考は、世界についての「純粹実在」の観念、つまりかつての「真実在」の観念から出発する。理神論は説話論的創造神の観念を廃棄するが、彼岸的存在としての絶対神を「純粹実在」とみなす。しかしもう一方で近代の思考は、感覚的な存在の確実性という観点

を「純粹な物質」という観念へと追いつめる。これが唯物論である。こうして近代における「純粹実在」、真に存在するものの観念は理神論と唯物論という両極をもつ。しかしこの両極の「本体論」はともに内的な欠落を含んでおり、精神の運動はそれを克服すべく、存在における「自体性」「対他性」「対自性」という意識相関の諸側面をたどり、最後に、「有用性」の思想、事物は人間にとつて存在するという近代の合理的思考の最高の到達点へといたる。このヘーゲルの洞察は、近代の「本体論」的思考の全域をよく照らしている（しかし、ヘーゲルでは、この精神の弁証法的運動それ自体が「絶対精神」という本体に由来する）。あらゆる本体論は、存在と生成を因果性の観点で把握し、この因果性の思考を、すなわち根拠の逆行の思考を極限化することによって生じる。

* 哲学的な本体論は、われわれの必然的な世界態度としての「自然的態度」から始発する。しかし両者ははっきりと区別されねばならない。自然的態度は、なんら誤った世界の見方なのではない。自然的態度は生活世界の全般的な必要性に根づいており、したがってあらゆる事象を因果性の系列として描き出す。因果的系列として世界を把握することは、生活世界においては本質的かつ必然的であり、それ以外の把握の態度はありえない。しかし生活世界では、この因果系列の整合性としての世界把握は、つねに実践的な諸限界点をもち、そこで因果と根拠を追い求める推論は終結する（これがヒュームの、われわれは日常世界の信に身を委ねるべきという指摘の意味である）。だが哲学の純粹な思考においては、因果と根拠の逆行は実践上の限界をもたず、カントが指摘したよ

うに、その推論は完全性、全体性、完結性にまで、すなわち極限にまでたどらざるをえない。このことからさまざまな種類の「本体論」が現出する。

* 「世界」の観念論的本体論。さまざまな理神論、スピノザの汎神論から、ヘーゲルによつて完成されるドイツ観念論の「絶対者」の本體論、ショーペンハウアー、シェーラー、ブーバー、ベルクソン、西田哲学などのさまざまな観念論的本體論。世界の本體論は、これについてもカントが正しく看破したように、必ず独断論へゆきつき、独断論は推論の傾向性を含みしたがって互いに対立する。この推論から認識の普遍性を期待することはできない。

これら観念論的本體論は、二十世紀にはほぼ命脈が尽きるが、しかしこの世紀には、唯物論的、論理学的、存在論的、そして相対主義的本體論が生き延びている。マルクス主義の唯物論的本體論および、自然科学の本體論の転化形態としての近代実証主義。さらに、現代の論理学的本體論、存在論的本體論、最後に相対主義の対抗本體論としての本體論。すなわち、それがなければそもそも世界と世界認識というものがあらず、しかしそれについては「語りえない」何ものか(超越項)、についての本體論。

* 二十世紀の現代思想は、ニーチェがその最も本質的な本體論批判を行なった後で、ニーチェの本體論の破壊の方法を十分に自覚しないまま、ようやく本體論批判に着手した。三つの本體論批判。第一にポストモダン思想における相対主義的形而上学批判。だがこれは実際には、本體論批判にまで届かない論理相対主義的形而上学批判にとどまる。第二にウイトゲンシュタインの言語論の本

體論批判。「語りえぬものについて沈黙しなくてはならない。」ウイトゲンシュタインの動機は相対主義的形而上学批判ではない。しかしウイトゲンシュタインはその独自の独我論的方法を論理相対主義的な論法で表現したために、本体の観念、あるいは実証主義や形而上学的独断論に重要な異議を与えたが、本体の破壊にまで届いたかどうかは検討を要する。最後に、フッサールとハイデガー。前もつて裁定をおけば、フッサールは客観は「背理」であるという言い方でニーチェと前提を共有したが、その徹底した認識論的動機によつて、欲望||関心相関的観点は奇妙な仕方で抑制された。ハイデガーはフッサールのこの欠損を踏み越えてニーチェ的な欲望||関心相関性をいったんは復活させたが、その後に、この構図の全体をもういちど形而上学の枠組みの中へ投げ込んだ。このことで、二十世紀哲学における「本體論批判」という重要な課題は、その明確な焦点を結ばず、その意義もまた覆い隠されてしまった。

☆ 始元

* 近代哲学における最も象徴的な始元論、これまでの一切の哲学的始元論を批判し、改訂すると主張する始元論は、ヘーゲルとハイデガーのそれである。

《あらゆる存在の具体的な、しかも最後の最高真理として出てきた絶対精神が今度さらには、その発展の終極において自由により自己を外化して、自分を直接的の形態に解放し、——世界の創造を決意するものとなるのである。(略)それ故に、学にとつて根本的なことは、(略)学の全体がそれ自身

の中で円還運動をなしており、そこでは最初のものが最後のものであるとともに、最後のものがまた最初のものであることになっているということである。》(二)

ヘーゲルでは、真実在が何であるかはすでに自明である。したがって、いかなる始発点からそれへと向かいそしていかなる順序でそれへと到達するかが問題となる。

* ヘーゲルの始元論は始元論における二重の屈折(≡挫折)をへている。第一の屈折は、存在の始元論は、絶対的に存在するものについて直接的に問うことは決してできない、という洞察。これが観念論的始元論をもたらししている。第二の屈折は、しかしまた、観念論的始元論は、観念内部に絶対的始元を確定するができないというという洞察である。こうして、ヘーゲル『大論理学』における始元論は、ギリシヤ哲学および近代哲学の世界の始元論の根本的挫折の総括である。

哲学はこれまで、一方で水、一者、ヌースといった客観的な始元性を立て、もう一方でそこに生じる矛盾を克服ために「思考する自我」や「純粋な主観」といった客観的な出発点を立ててきたが、これも無効である。なぜなら、主観の直接性はすでに「構成されたものであるから、観念論的内省によって主観のうちに最も根源的なものを見出すことはできない。問題なのは、主観の直接性それ自身ではなくそれを「可能にしているもの」「根拠づけているもの」である。哲学は認識の「基礎づけ」、いかなる方

(二)ヘーゲル(武市健人訳)『大論理学』上巻の一、岩波書店、二〇〇

二年、六三頁。

法によって普遍的な認識に達しようかについての方法的基礎づけを第一義とするが、それはすなわち、さまざまな存在と生成を究極的に「規定する根拠」への徹底的な遡行(後退)を意味する。その最終地点は一切の存在を規定する「最終的な根拠」であるから、これこそは「真理そのもの」(最も普遍的なもの)だと言える。したがって哲学は必然的に「円還的体系」となるほかない。

* こうして、現象する精神の学では、経験的意識の直接性から出発する以外の方法をとるほかないが、しかしこの直接性はすでに媒介されている。そこで論理学(『大論理学』)では、現象の学の考察から現われてきた「純粋知識としての理念」が前提となる。そこで、主観の内的確信を規定する最も抽象的な規定性、つまり「純粋有」(≡存在すること)という観念を出発点とし、この観念を規定しているものへ順次「遡行」してゆかねばならない。(有↓無↓生成)これが『大論理学』の根本構想である。ここには、始元的思考のあらゆる可能性の総括としての、「真に存在するもの」(本体)の先構成論、が現われている。

* 近代哲学における最後の世界の始元論は、ハイデガーによって再構成される。

≪なぜ一体、存在者があるのか、そして、むしろ無があるのではないのか?——これは明らかにすべての問いの中で第一の問いである。》(三)

(二)ハイデガー(川原栄峰訳)『形而上学入門』(ハイデッガー選集、

第九巻)、理想社、一九六〇年、七頁。

『形而上学入門』全体を、そして後期の著作の全体を通して、ハイデガーは、なぜこの問いが哲学における最も初源の問いでなければならぬか、についての議論に費やした。だが、幻惑的な魔力にみちた韜晦的な哲学的修辭と語義解釈の長広舌を通して、ハイデガーがたどり着いた帰結は、その出発の地点からほとんど進んでいないことが分かる。後期のハイデガーでは特徴的なことだが、その総体的な結論はつねにひとこととでいえる。哲学においては、「存在について思考しつづけること」「こそ真に重要である。これほどあからさまな仕方では哲学の『最も根源的な主題』を「語りえぬもの」として提示しつづけた哲学者はいない。ハイデガーの独自の延期されつづける謎言話法は、後期にその完成の域に達し、その後の現代思想の哲学の話法に決定的な影響を与えたすなわち、日常の思考からおそろしく馬鹿げたことがらについて不条理なまでに真面目な仕方では語り尽くすという独自の話法を完成させたのだった。

* 韜晦・謎言話法。「存在ある」の謎が存在する。「ある」は単なる繫辭とされてしまった。存在の忘却によって、人間はその存在を浅薄なものにした。神の代わりになるものは技術となった。倫理の神聖はその根拠とともに隠蔽されている。うんぬん。ここでは、存在の概念を分析する代わりに晦渋化し、深淵化し、謎言化し、そして「秘匿」しておくこと、その技法に一切がかけられている。

* なぜ存在があつて無があるのではないのか。もちろんこの問い

は、さまざまな方向へその意義の重心を拡散させることができる。なぜ存在は無の否定力を克服する力をもつのか。なぜ存在と無が、あらゆる「問うこと」のうちで始元的カテゴリーとされねばならないか。なぜ存在が、質量や形相においてではなく、無とのかかわりのうちでまず問われねばならないのか。しかし、ここでも、ハイデガーの措定した始元の問いの最大の対立者はニーチェであつて（ハイデガーの後期の最大の著作は『ニーチェである』）、この「第一の問い」の全体がすでに世界の「本体」性を前提としている。

* 最も始元の問い、あるいは、あらゆる問いの中の「第一の問い」という発問が、すでにある何らかの答えを「隠している」。最も根源の問いとは、「最も根源のもの（本体）が存在する」と思われている間だけ要請され続けてきた問いにほかならない。「存在なのかあるいは無なのか」という発問が、すでに、言語、概念の限界的な極限化を孕んでいる。しかし、するとこの問いの妥当性を判定するためには言語の本質論が前提されねばならず、言語の本質論の妥当性は意味および価値の本質論を前提するであろう。

* 「なぜ存在であつて無ではないか」という問いの代わりに、そもそも「何かを問う」とはどういうことなのか、という問いに、始元性の資格を与えてみることは許されまいだろうか。われわれはただちに理解するだろう。何かを問うこと、すなわちある事態をそれとして確定すること、これが「力」のなす第一の仕事、判断することであると。そしてあらゆる判断のうちには、問うこと

と確認することが含まれているのである。

たえずそれが何であるかを問いたずね、確認し、判断すること、たえず新しい疑いが生じ、確認し、判断し、行為があること。ここに生の力の基本構図がある。

* 現代の反動的・相対主義的思想家たちが、形而上学者としてハイデガーに反撃する代わりに、その韜晦・謎言話法のうちに方法的活路を見出したのは驚くに当たらない。(三) ハイデガーの韜晦・謎言話法的反西洋、反近代主義は、ポストモダン思想のイロニ一的反形而上学、反ロゴス主義、反近代主義と、奇妙なまでの同調を見る。第一に否定神学性、第二に、この世界は根源的に間違っており、喪失されている。第三に、どこかにほんとうの思想、ほんとうの正しさが存在するが、しかしそれについてはけっして明確に語ることはできない……。

すでに存在するどんな思想のうちにも真なるものは存在しない。ほんとうの思想は、ほんとうの真実は、これらのどこにも見出すことができない。あらゆる既成の「真理」、あらゆる既成の「普遍性」は歪んでおり、それ以上に抑圧的である。それらはすべて「この現実」を追認するがゆえに。どこかに真の思想、真の正しさがあるはずである。「真なる思想」「真なる存在」「真なる正義」を、一つの到達しえない深淵として「ほのめかず」こと、あるいはほのめかしつつ「超越化」すること。秘匿された語りえない超越項としての「本体論」。これこそは、現実に対する思想

(三) リュック・フェリー、アンリ・ルノー（小野潮訳）『68年の思想――

現代の反・人間主義への批判』、法政大学出版局（叢書・ウニベルシタス）、一九九八年、第四章「フランスのハイデガー主義（デリダ）」。

と思考の「敗北」の、典型的徴候にほかならない。

☆ 欲望相関性

* あらゆる哲学的始元論は世界の本体論を前提している。哲学的始元において本質的なのは始元論ではなく、認識対象の対象の本質に相関する方法的基礎づけである。普遍認識の可能性の原理を形成するには間主観的な確実性の基盤が探求されねばならない。批判者たちは、フッサールの純粹意識への還元の方法に独我論的危険をみたが、事態はまったくの正反対であって、この方法によってフッサールは、主観の確信・信憑が間主観的根拠を確保する唯一の原理を見出したのである。（論理学は「論理の客観性」の観念を追求したが、論理の客観性は結局のところ、すでに客体化されたデジタルなものの客観性にまでしか届くことができない。）そして、意味と価値の本質の探求についてはまず実存世界の分節の原理が構想されねばならない。

* ニーチェの基本構想は、生への意志あるいはむしろ生の力が世界を分節する、というテーゼで示すことができる。われわれはこれを、フッサールの意識相関的構図を飛び越えて欲望・身体相関性の構図に置き換えた。しかし「欲望・身体」は諸世界構想との比較に役立つより一般化された図式であって、始発的現事実として、なんらかの内的なエロスの力動、すなわち衝迫や情動の「生起」がはじめのものとみなされねばならない。純粹な事物原理も、純粹な有も思惟に現われ出る觀念にすぎないが、エロスの衝迫や情動は誰にとつてもつねにそのつど内的に確認されうる「出来事」である。したがって、誰でもこの「出来事」の意味を内的

に洞察することが可能である。

* カントが、情動を下位欲求能力としてあるいは自然的因果の秩序として、人間本性についての哲学的考察から追放するまでは、感情・情念は近代哲学者にとつてつねに世界を再構成する上での重要な主題だった（それはまた、キリスト教的禁欲主義の抑圧への対抗という意味をもっていた）。はじめの画期的転回は、人間にとつて快・不快の感情が善悪の認識をもたらすのであつてその逆ではない、というスピノザの主張で開始される。ヒュームもまたはるかにフロイトに先行して主張する。理性が世界を認識する主体とされているが、じつさいには理性はつねに感情に隷属する奴隷である。ジョン・ロックにはさらに決定的な洞察がある。

《もし私たちのすべての外部感覚ならびに内部思想から心地よさの知覚がまったく切り離されたら、私たちには一つの思想もしくは行動を他より選んだり、注意するよりぼんやりしている方を選んだり、静止より運動を選んだりする理由はないものだろうか。苦にも私たちを働かせる効果・効用は快と同じようにある。》^(四)

快の感覚がまったく動かなければ、そもそもわれわれが何かを選好することはないし、苦の感覚がまったく現われなければ、われわれが何かを倦厭し避けようとすることもない。カントはこれに対して、情動は自然の因果性の秩序のうちに属するものすぎ

(四) ロック（大槻春彦訳）『人間知性論』（大槻春彦編『世界の名著』

第二七巻所収）、中央公論社、一九六八年、八八頁。

ず、真の意味で何かを選択するとは、情動がもたらす傾向性の力にかかわらず、あるいはそれに逆らつて判断し意志し選ぶこと、つまり自由意志による選択についてのみ言える、と主張した。しかし、ロックの洞察の示唆するところは、何を「自由意志」として規定するかという問題以上にもつと深刻である。

コンディヤックは、ロックの洞察をさらに一步推し進めて言う。そもそも諸対象がわれわれの注意をひき、認識にもたらされるのは「我々の欲求」による、と。

《様々の観念を結合させる原因は、それらが同時に現われるとき我々がそれらに対して払う注意をにおいて他にはない。ところで、こういうものが我々の注意を引くのは、もっぱら我々の気分・情念・状態、一言でいえば我々の欲求との関係次第なのである。》^(五)

* ロックの言葉は、選考の根拠あるいはむしろ意志の根拠として理性ではなく情動の根源性を示しているが、コンディヤックでは、明確に、情動があらゆる対象認識の始元的根拠であると見なされている。だが、つぎのような記述がさらに本質的な洞察に近づいている。

《生きたものは存在し、しかも衝動と欲求をもつ。したがつてそれはそれ自身のうちに区別をもち、それ自身のうちに区別が生じる。それゆえ生きたものはそれ自身が矛盾であ

(五) コンディヤック（古茂田宏訳）『人間認識起源論』上巻、岩波書店

（岩波文庫）、一九九四年、七〇―七二頁。

る。同定的な知が生きもののうちに生じる区別をとらえようとすると、この矛盾が解消することはないと考える。それらの区別が関係づけられる時、そこにはまさに解消しがたい矛盾しかないと考える。生きたものは欲求をもっていい。それゆえ生きものは矛盾である。だが欲求の満足はこの矛盾を廃棄することだ。衝動と欲求において私は自分を私自身から区別する。だが生きること(生)はこの矛盾を解消すること、欲求を満たして平安へと導くことである。けれども矛盾はまたも再び生じる。区別し矛盾が生じ、この矛盾を廃棄すること、こうしたことの交替これが生きること(生)である。》(六)

ここでのヘーゲルの洞察の中心を以下に要約することができ。すなわち、生における衝動と欲求の生成が世界分節の起原点をなす、と。(この事態を描写するヘーゲルの基礎術語は、区分、否定、矛盾、廃棄等々である。)

*ほとんど同じ洞察が、すでにフィヒテに見出される。

《自我はさきの反立者によって単に動かされて、活動するに至るのであり、このような自我の外なる「第一動者」(略)がなければ、自我は決して活動することはなかったであろうし、また、自我の实在はただ活動の中に存在する以上、自我は实在することもなかったであろう。しかし、この「第

(六) ヘーゲル(山崎純訳)『宗教哲学講義』、創文社、二〇〇一年、三

三一頁。

一「動者には、それは動者であり、反立された力であって、この力はこのようなものとしては単に感ぜられるにすぎないということ以上には何も帰属しないのである。》(七)

フィヒテは、カントが純粹理性と実践理性として分離して考えた二元論的な世界認識の構造を一元論に再編しようとした。ここでも普遍的認識論の根本原則にしたがって、自我は自我であるというはじめの命題は「AはAである」という誰もが認める論理命題から導出される。しかし「AはAである」という自律はいかにして「世界」を構成するだろうか。「BはAではない」。自我が自らのうちに自己ではない対象を見出したとき世界は構成される。フィヒテの「第一動者」とは、このとき自同的自我に「対象」を指し示すものという以外の規定を与ええないものである。すなわちこういわれる。「自我が触発されるかぎりにおいてのみ、非自我は自我に対して实在性をもつ」(八)世界のはじめの構成者は、コンデイヤックが情念あるいは欲求と呼び、ヘーゲルが衝動と呼んだもの、またフィヒテが自我の外なる「第一動者」と呼んだものの、われわれはそれを総称して「欲望」の名で呼ぼう。

世界は、生において生成する欲望の相関者であるが、このとき世界とは、個々の生命によって生きられているものとしての、第一次的な生の世界にはかならない。

(七) フィヒテ(隈元忠敬訳)『全知識学の基礎』(『全知識学の基礎・知識学梗概』所収)、溪水社、一九八六年、二三〇―二三二頁。

(八) 同書、七五頁。

* 「欲望」の本質を把握するヘーゲルの語法の基本フレームは、同一性・否定性・区別・矛盾である。ヘーゲルにおいて、生命は、ただ自己の同一性の保持を区別と統一のたえざる運動性のうちで反復するが、人間は「自己意識」をもつことで単なる生命や動物的意識と自己を区別する。（そして「自己意識は欲望なのである」。）欲望としての自己意識の本質は、区別と統一の運動にある根源的な否定性によって、いわば根源的な矛盾の運動として行なうという点にある。生命存在は欲望存在である。すなわち、自ら同一性・否定性という区別項へ、また自・他という区別項へと分割されて、それゆえ一つの矛盾として現われること、同時にこの分裂の矛盾を再び区別なき同一性へと廃棄しようとする事。

* 欲求の満足は、生成した矛盾の廃棄、解消であり「欲求を満たして平安へと導くこと」であるというヘーゲルの記述は、ただちにわれわれに、フロイトの欲動の理論、有機体についての生理学的洞察を基礎とする「興奮の発生とその低減」という図式を想起させる。外的／内的触発↓興奮↓不快↓その低減欲求↓行為（内的／外的区別）といった概念の系列が、有機体の行動の基礎的記述として与えられるが、このフロイトの概念系列を、ヘーゲル的な同一性・否定性・区別・矛盾・その廃棄、という概念系列へ転移することができる。

《欲望とは存在の、欠如への関係です。この欠如はまさに存在の欠如です。それは、あれやこれやが足りないという欠如ではなく、それによって存在が実在するようになる存在

の欠如です。》^(九)

《欲望は、人間のあらゆる経験にとつて中心的な機能ですが、これは名づけられないものの欲望です。そして、この欲望が、同時にあらゆる種類の活性の源です。存在がたんに、それがそれであるところのものに過ぎないとしたら、それについて人が語る余地はありません。存在は、この欠如との関連そのものの中で実在に至ります。この欠如との関連において、欲望の経験において、存在は存在に対する自己感情に至ります。何ものでもないこの彼岸の追求によってこそ、存在は自己意識のある存在の感情へと至ります。》^(一〇)

* 存在、禁止、欠如、欲望、象徴、換喩、超越者、現実、これらがラカンに見られるフロイト的概念のヘーゲル的転移である。ラカンにあつては、対象の欲望は、ヘーゲルにおいて対象の概念が同一性・否定性・矛盾・その廃棄というプロセスを介してより上位の概念へと転化してゆくのと同様に、その「対象性の本質」が転化してゆく。ヘーゲルが精神の無限性の運動の本質として描いたものは、ラカンでは、欲望の換喩的転移の連鎖、つまりフェイッシュユな欲望対象の「対象性」の無限転移として描かれる。ヘーゲルでは無限なもの、普遍的なものへ上向として描かれる欲望の本質は、ラカンでは超越的なものの欠如態として遡行される。

(九) ラカン(ジャック・アララン・ミレル編、小出浩之ほか訳)『フロイト理論と精神分析技法における自我』下巻、岩波書店、一九九八年、八四頁。

(一〇) 同書、八五頁。

ここでは、「欲望の何であるか」は、フロイトが置いた生物学的な洞察を基礎として記号論的に展開されるが、ラカンの考察の独自の基軸をなすのは「ある・ない」という象徴の秩序である。ラカンでは、「ある・ない」の秩序は、動物的欲望には存在しない人間の欲望の根本契機であり、しかもそれはより根源的な「禁止」（父の禁止）に由来する。しかし、「ある・ない」が人間の象徴秩序の本質契機なのか、またその起源が「象徴的な父による禁止」に定められるか否か、またその意味が何であるのかは、すべて本質学的な洞察によって再検証されねばならない。

* フイヒテの自我の内なる「他なるもの」（≡非我）、ヘーゲルの「衝動」「矛盾」「解消」、ラカンの「禁止」「欠如」「象徴」などの述語によって示唆されてきたものを、われわれは、欲望相関的な「世界生成」「世界分節」の概念として定位する。

* 自我、非我、第一動者、同一性、否定、区別、矛盾、運動、存在、欠如、象徴、換喩、超越……。これらの伝統的述語系列は、実存論的・欲望論的には、衝動、欲望、エロス、快・不快、情動、判断、了解、目的生成、企投などの術語系列に変換されねばならない。このことによって、何が明らかになるのか。フイヒテ、ヘーゲル、フロイト、ラカンなどが、悟的な構造の構想として仮設した欲望の本質構造を、内的洞察による検証可能性のうちで再構成すること。このことではじめて、人間にとって欲望の「何であるか」が、その第一義的な本質が、すなわち実存の内的構造としての欲望の本質がジョルジュ・パタイユが「内的体験」と呼んだものの構造と本質が開示されるのでなければならぬ。

《私は、即自的な（無自覚な）実存から対自的な（意識的な）実存への進展を、複雑さや人間性に結びつけられずにいる。それどころか私は、微生物以下の無機的な粒子にさえ対自的な実存があるとみなしているほどだ。この対自的な実存を私は、内部の体験、内的体験と呼びたい。むしろこれらの言葉は真に十分であるわけではないのだが。こうした存在の内的体験を私は持つことができず、仮の話として想像することもできないが、しかし定義上、根本的にこの体験が自己感情を含んでいることを知らずにすませることもできないのだ。》(二)

* 「内的体験」、すなわち対自の存在の体験がいったい何に根拠づけられるか、と問うのは無駄である。またそれが生物学的構造段階のどこから存在するかを確定しようとすることも、無駄である。われわれは、われわれ自身の「内的体験」からその本質を取り出す以外には、どんな方法ももっていないことを、はっきりと認めること。欲望の生成とその歴史的運命である「内的体験」の本質が、ここでの認識対象の対象の本質であるかぎり、われわれは内的な本質洞察の方法に定位しなければならぬ。

第二節 エロスの力動

* ヘーゲルにおける否定と自己統一の無限の運動、フイヒテにお

(二) パタイユ（酒井健訳）『エロティシズム』、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、二〇〇四年、一六五頁。

ける自我・非我の運動の第一動因、ニーチェの生への力、ラカンにおける存在の欠如、これらの概念で示唆されたものを、われわれは世界分節の根本原理としての「欲望」と呼ぶ。またそれを、対象と主体との間の「エロスの力動」と規定する。あるいは、むしろ、なんらかのエロスの力動の生成が「対象」と「主体」とを根源分節する、といおう。

* なぜ、どのような根拠によつて世界は存在するのかという問いに答えを与えたい者は、神の創造によつて、とか、素粒子と「力」によつて、とか、あるいは「存在」それ自身によつて、とか任意の答えを与えればよい。しかし何が世界を分節するかという問いに対しては、われわれは任意の答えではなく、ただ一つの答えしかもつことができない。すなわち欲望が世界を分節する、と。

* ハイデガーはいう。現存在とは、それにとつてつねに自分自身が問題となるところの存在であると。これに対してバタイユに近づきの言葉がある。《エロティシズムとは、人間の意識のなかにあつて、人間内部の存在を揺るがすものことなのである。》(二二)われわれは、バタイユの言葉を「意識存在」における「内的体験」の原理として拡張できる。欲望を告げ知らされること、すなわちなんらかのエロスの力動のうちを生きたること、このことによつてあらゆる「意識存在」は、自己と世界との関係がつねに問題であるような内的体験を生きた、と。

(二二) 同書、四七頁。

* 「意識」という言葉からわれわれが思い描く平均的な了解は、「明るみ」、「光が灯ること」であろう。世界は姿を現わす。世界が明るみのうちに照現する。主体は闇を照らすことで対象を浮かび上がらせ、同時に対象との隔たりや方位が現われ出る。まさしくこの一般了解を、ハイデガーは「明るみ」「空け開け」「隔たりの奪取」などの概念的イメージで示した。明るみによつて、世界に存在の空け開けを作り出す存在者、それが、現存在であり、世界内存在である(「現」は、空間性としては、隔たり、方位として、時間的には、企投・被投の構造として示される)。さて、「明るみ」のイメージは最も根源的だろうか。「明るみ」「空け開け」のイメージは、すでに意識にとつて「一般化」された「世界性」を示しているのではなからうか。世界はその時空的拡がりをも「照らし出される」のではなく、むしろ分節されるのではないだろうか。

* 微生物以下の無機的な粒子にさえ存在するかもしれない「対自的な実存」について、その「内的体験」について想像的な思弁的洞察を行なつてみよう。

魚類や昆虫の内的世界はわれわれの想像力の磁場から遠く隔たっているが、さらに素朴な原生生物や微生物の世界、菌類や、極微生物などの生をいかに想像できるだろうか。あるいはまた、その延長上には、ついに「意識」どころかどんな感受ももたないかもしれない植物の世界がある。植物に何らかの感受があるかどうかを想像してみよ。それは光や湿りのゆらめきを感じるだろうか。樹幹や茎や葉、組織の管を流れてゆく何ものかのざわめきを感じるだろうか。それとも、それは、いつさいの外的な感覚を

もたずとも、自らの生命活動の何らかのゆらぎを感知しているだろうか。

ベルクソンは、この最も初源的な「世界体験」の想像的度合いを物質と記憶というイメージでわれわれに示した。ベルクソンの「記憶」という語が示唆するのは、生命体に何からの意識・感受、あるいは内的世界体験があるとすれば、それはすなわち世界の「時間化」であるということにほかならない。記憶とは、一般的には体験の「再表象」を意味する。だが記憶をなんらかの内的世界体験として受け取るなら、この再表象は単なる体験の再現＝反省ではありえない。

* 最も根源的な出来事としての「世界の感受」（意識）という事態は、けつして表現＝表象されえない。この内的体験の「表現・表象」の可能性は、それがどんな物理的連鎖とも交換式をもちえないことにその本質をもっている。だからわれわれはそれを比喩的に語るか、形式論理として示すほかはない。感受、意識の最も一般的な比喩「火」、「光」、「明るみ」が古代から存在する。ヘーゲルが作り出した一連の卓抜な論理的概念、「即自」「対自」「反照」「否定」「区分」「矛盾」「克服」「還帰」「無限性」（ドゥルーズは、アンチ・ヘーゲルの趣旨からこれを反転して、「差異」「同一性」「反復」「微分」「力」「過剰」「回帰」「再現前化」などの術語系を構想した。ヘーゲルの体系が絶対精神に収束するのに対して、ドゥルーズの体系は絶対自由のロマン主義へと収束するべく構想されている）。（↓差異、反復という概念セリーの本質は、即自、対自、否定、区分 矛盾などと異なったことを表現できるわけではない。本質は形式論理的。ヘーゲルイデオロギーに対する

対抗イデオロギーを表現する。）

* しかしわれわれは形式論理を禁じ手にしよう。生体（あるいは物質）に何かが接触して触発が生じる。この触発が記憶となるとは、それが一度だけの触発ではなく「その何であるか」が何らかの仕方でも再帰されること、しかもその触発の前に再帰されることである。対象と生体との接触・触発ということが生じる。この接触がもういちど生じるとき、触発の「何であるか」が何らかの仕方でも予期されること、これが記憶のプロトタイプである。否むしろ、この初源的予期が物質の接触を「触発」とする。あるいは、われわれが物質動詞の接触を「触発」と呼ぶとき、この接触がもたらすものの「系」をそこに直観している。

この接触・触発は「閃く」あるいは「明滅」するが、もし「閃き」が絶対的な、刹那滅の一回性であれば、それは「閃き」であることができない。何かが「閃く」こと、「明滅」するとは、それが何らかの仕方でも保存されること、つぎの閃きへと連結されそれが予持されることである。一つの「閃き」がつぎの「閃き」とまったく断絶しているときには、そもそも「閃き」の存在を措定することさえできない。そしてこの「閃き」が内的生における力動として生成するためには、あるいはまたそれが何らかの力動なのでなければ、それはそもそも「閃き」と呼ぶことすらできない。

* 対象との接触・触発が一つのエロスの力動の閃きとして生じること、この閃きが刹那滅の一回性ではなく、何らかの仕方でも保持され、つぎの接触におけるあるエロスの予期において連結されること。これが内的な世界体験、世界感受の生成の初源的態度で

ある。この事態の本質を含むことからの一切を、われわれは（快・不快）というエロスの審級で呼んでいる。この触発の連結、エロスの力動の体験の保持と予期の連関、その反復の可能性が時間である。世界感受、内的世界体験とは、エロスの力動において単なる接触が触発となること、刹那滅が保持と予期の持続する連関へと変成することである。

（↓したがって、差異と反復がまず存在するのではない、世界は無限の差異の力動なのではない。差異と反復の概念は、本質的に事後的な形式化、エロスの力動の生成の痕跡、このできごとについての形式的「再表象」にすぎない。）

* われわれが時間と呼ぶものの本質の初源性をなすのは、したがってエロスの予期である。ある対象が「何であるか」を認知していることは、すでに対象についての「エロスの予期」である。さまざまな対象がすでに「エロスの予期」として把握されていることで、はじめて「未知のもの」、いまだ知られざる対象が分節される。対象認知はつねにすでに対象のエロスの予期であって、はじめの対象の体験、というものは存在しない。「未知のもの」もまた、エロスの期待あるいは不安、あるいはどうでもよいものという分節的な予期において体験される。（驚愕はすでに体験された「それが何であるか」である。）

* 時間性の本質としての、「待つこと」「耐えること」。

時間の体験の第一の契機。砂糖水を飲むためには砂糖が水に溶けるまで待たねばならない。ある欲望が満たされることを期待しつつそれを「待つこと」、欲望のざわめきの持続を耐えているこ

と。第二の契機。欲望が満たされるためにいくつかの障壁が存在するとき、それらを一つ一つ克服してゆかねばならない。このプロセスを欲望充足への衝迫を耐えつつ遂行してゆくこと。

欲求とその充足が一致するならば、あるいは思考と存在が一致するならば、判断、決定、行為、試行、努力といったものは現われえない。欲望が告げ知らされ、一つの欲求・衝迫が開始すること。そのつど、主体は突き動かされ、何ものかに引きつけられ近接をめぐける努力を開始する。それが「内的時間」の開始点である。こうして生の世界、内的体験の世界は、本質的に時間性として生成する。時間性として生成する世界は、したがって、またつねにすでに主体と対象という分節の生成でもある。主体と対象とは、なんら自己意識ということの意味するのではない。世界自身が、一つの衝迫、欲求、情動性、エロスの力動、すなわち求心的なものとの志向的なものの二極性として生成することにほかならない。

☆ エロスの力動1

* 欲望は、一方で、内的な衝動、欲求の情動として、もう一方で、対象のエロス性についての対象感情として（意識）に現われる。私が、私と対象、私と世界を分節するのではない。むしろ、欲望としての衝動、欲求の情動が自己と世界を分節する。自己とは純粹な思惟でも絶対的な否定性でもないし、また差異の運動でもない。はじめの自己||主体は、衝動の、欲求の、その情動の「意識」である。しかし主体が自らを自己として対象を対象として知るのとは、その衝動、その情動の力動性を認知することによってである。この構造はあらゆる意識の審級において妥当する。ある情動性が、その持続と変成が衝動の対象の「何であるか」を告げ知ら

せ、そのことで主体は自己の「何であるか」を認知する。「私」とはつねに「私」の欲望である。「私」とは、したがってすでにある規定のうちにあること、である。対象はつねに私の衝迫一情動との相関性としてのみ、その対象、その対象としての「同一性」(その何であるか)を示し、私のほうはまた、その対象的情動との相関性としてのみ、またそのかぎりでのみ、その「同一性」を成立させる。

* ドウルーズの形式論理化された欲望の形而上学

《一義性の本質的な点は、《存在》がただひとつの同じ《意味》において言われるということにあるのではない。その本質的な点は、《存在》が、ただひとつの同じ《意味》において、おのれの個体化の諸差異「フアクター」つまり本質的な諸様相「フアクター」について、言われるということにあるのだ。《存在》は、それらすべての様相にとって同じものであるのだが、しかし、それらの様相は同じものではない。《存在》は、それらすべての様相にとって「等しい」のであるが、しかしそれらの様相自身は等しくないのである。》
(一三)

ドウルーズは、ヘーゲルの「同一性」の概念への対抗として「差異」こそが同一性を支えると主張する。同一性あるいは表象・再現前こそが制度的抑圧の根源とみなされ、たえざる差異の運動のうち一切の源泉が存在し、そこから同一性が「捏造」されるの

(二三) ドウルーズ(財津理訳)『差異と反復』、河出書房新社、一九九二年、六八―六九頁。

である。「同一性」は捏造される、は、たしかにニーチェのキーワードであった。しかしニーチェでは、「捏造するもの」こそは生の力であり、この捏造以外には何ものも「存在しない」。仮象と本体があるのではなく、仮象の世界こそがゆいつの現実性であり、真の世界と捏造の世界が存在するのではなく、「力」による同一性の捏造こそが唯一の「事実」である。要するに「本体」が解体されている。しかるに、ドウルーズにおいては事態はふたたび何が真実かという「本体論」へと差し戻される。伝統的哲学に対する悟性的対抗イデオロギーとしての哲学から本体論の解体はけつして現われえない。ここでも、「同一性」「一義性」ではなく「差異」が事象の「本体」として措定されている。ニーチェにおける内的体験についての実存論的生物学は、ドウルーズでは、世界の事象についての「唯物論的」な先構成的本体論へと転移されている。

ドウルーズ自身が示唆するように、あらゆる「同一性」のうちに差異性の様相を見出すことができる(一四)。しかしそのことは、同一性に対する差異性への先構成的優位をまつたく意味しない。世界の事象の唯物論的根源性を想像的に捏造するのでないかぎり(まさしくドウルーズ哲学の根本構想がそこにある)、差異性が同一性に先行することも先構成することもけつしてありえない。

(一四) 《あれこれの個体化の差異「フアクター」に関係するということは一義的な存在の本質に属することだが、しかしそれらの差異は、同じ本質をもっているわけではないし、存在の本質を変化させるわけではない——たとえば、白色が、様々な強度(個体化の差異、フアクター)に関係しながらも、本質的には同じ白色のままであるといったような事態である。》同書、六九頁。

い。無数の差異こそが同一性を根拠づける、は、すでにカントが喝破したあの最小単位か微分的無限小かというアンチノミーをクリアできない。ニーチェの力相関性の思想は、このような構想された唯物論からはほど遠い。

* ニーチェはいう。

《或る事実がありうるためには、一つの意味がつねにまず置き入れられていなければならない。「これは何か」とは、何か当のものと別のものからみられた一つの意味定立である。「本質」、「本質性」は、何か遠近法的なものであり、多数性をすでに前提している。》^(二五)

ここでの意味や多数性は、ドゥルーズのいう虚構的同一性やそれに抑圧される根源的差異という事態と、表向き類似しているが、その内実はまったく異なっている。対象を一つの意味として見てとること、これは主体の恣意性ではなく欲望・身体の本性である。対象が〈欲望・身体〉の相関者であることは、無数の欲望・身体の様相に相関する対象の対象性の多数性が存在するということである。それはなら、「真に存在する多様な差異」の表象・再現前化(同一化)ではありえない。つまり《何ものかが真なりと思ひこまれざるをえないということが、必然的なのである。——何ものかが真であるということではない。》^(二六) 解釈

(二五) ニーチェ(原佑訳)『権力への意志』下巻(ニーチェ全集、第一

三巻)、筑摩書房(ちくま学芸文庫)、一九九三年、九三頁。

(二六) 同書、四五頁。

する働きが欲望の本性であるとは、解釈として世界は生成するということであった、解釈と、これに対して解釈を受けるモノ(本体)があるのではないのではない。ドゥルーズの汎差異世界の理説は、解釈的同一化によって隠蔽され抑圧される根源としての差異、という抑圧の形而上学であって、ニーチェの存在の相関性の原理からはほど遠い。

* ドゥルーズの「差異としての世界」の形而上学が、ハイデガーの存在根拠の形而上学の変移体であることは明らかである。ここでは、(ハイデガーでは一定の仕方で見とることのできた)認識の相関性についての新しい原理の展開が示される代わりに、インド哲学に類似した壮大な本体論的説話論的世界構想が、再び回帰している。すなわち、世界は、それ自体として、けつして最小単位、構成的秩序、カテゴリー的構造に還元しえない、無限の差異、その運動の混沌である……。この世界記述の始発点は、老子の「寂兮々たり寥兮々たり」、中観哲学における世界は「空」であるという始発理説と等価だが、「差異」と「反復」の根本概念がこれを「記号論的」な始元論説話に変奏せしめている。

スピノザの「世界は一にして無限の神である」に対して、現代の記号論的形而上学は「世界は一にして無限の差異である」ととなえる。そして、この始元理説の根本動機、根本感情は、反統一、反調和、反制度、反秩序にある。ここでは、近代哲学が認識の方式の公準として積み上げてきた、認識論と始元論の正当性の作業が完全に無視され、そのために世界理説はふたたび独断的な世界理説の構造へと舞い戻る。

同一性や差異、否定や反復、秩序や過剰といった概念を、世界

の「存在の存在性」それ自身として扱うこと。これが存在の形式論の本質である。しかし同一性、差異、反復、否定といった概念は、すでに生の客観化され、一般化された地平、間主観的に平準化された存在審級の領野でしか、その整合性を確保されない。われわれがこれら近代哲学が多用してきた抽象的諸概念の淵源を検証するときには、生の内的体験の領域へとすべてを差し戻さねばならない。

* 欲望相関性の始元論では、同一、差異、多数性、反復、否定、矛盾、自我、非我、他我、過剰、散乱といったヘーゲルの、フィヒテ的、ドゥルーズ的形式論理は、ひとたびすべて嫌疑に付され、実存的、内的体験の諸カテゴリーへと還元されねばならない。明らかに、同一性や差異が、あるいは存在や無が、また自我や非我が、根源的なもの始元的なものではありえない。同一性が差異を措定するのか、それとも差異が同一性を可能にするのかという問いは、つぎのように還元されねばならない。何が生の世界のうちに同一性・差異という区分項を持ち来たらすのか、と。

☆ エロスの力動2——触発、快・不快

* カントが、感性にもとづく動因によって受動的に触発される意志は、感性的意志である、という場合の「触発」の原理。また、フィヒテが「自我が触発されるかぎりにおいてのみ、非我は自我に対して実在性をもつ」(二七)という場合の、触発の原理。内的体験の世界における始元性としての触発の原理は、最も原始的な感

受し意識をもつ生命体の空想的始元性としてのみならず、われわれ自身の内的体験の始元性として措定されねばならない。本体としての世界の起源、根源、絶対的始発点は、形而上学として以外にはけつして確定されえない。世界は絶対的精神か絶対的物質か、絶対的一であるか絶対的差異であるか、これらの理説はすべて形而上学的説話以外ではありえない。しかし、誰も自分自身の内的体験の始元性を確認することができる。何か新しいものとして到来する触発の開始、世界から触発されること、ある対象へと意識が、注意が動くこと、あるいは引かれること。ある情動が生起し動き出すこと、そのことで対象が対象として浮かび上がること。一つの新しい情動性と対象性のセリーが開始すること。ある対象についての一つの「時間性」が始発すること。

* われわれの日常生活において、この触発の始元性、情動と対象の時間的始発性は、「関心」(あるいは「注意を引かれること」)の語で呼ばれる。人間生活における関心は多様な諸位相をもつ。だが内的体験における「関心」の本質は、情動の始発によって対象に触発されること、である。この触発の意識、牽引の意識をわれわれは「エロスの力動」と呼んできた。事物的、物理的世界では、あらゆる力は物質間の引きつけと離反の力であるとされる。力動の原理は、引きつけの力と離反の力、求心性と遠心性の力動である。(意識)の事象においてもまた、エロスの力動は(意識)と対象との間に生起する求心性と遠心性の力動である。われわれは、内的世界体験の根本構図として(意識)は始元的に情動によって触発され、そのことでそのつど自と他の二極性を分節する、といわねばならない。しかここでは二重の二極性が生成する。一

方で求心的・遠心的エロスの力動性、もう一方で自と他(主体と対象)という二極性である。はじめの二極性は対象の存在・意味・価値を産み出し、後の二極性が自己と対象との根源的な「へだたり」を開示する。触発によるこの二極的分節こそ、内的体験としての「世界」の始元的生成を意味する。

第三節 欲望と非知性

* 「目は目を見ることはできない」という言葉は、現代思想では、認識主体と認識対象の自己回帰性あるいは自己言及性のパラドクスを表現する。しかしもともとは、主観・客観問題のパラドクスの表現、すなわち主観は決して自己を出て客観に到達しえないというパラドクスの表現である。だが、問題を複雑怪奇にして迷宮入りさせようとする知的僧職者たちのたくらみを、終焉させねばならない。

パラドクスの核心はこうである。

- (1) 認識は、認識の正しさ(客観性)を証明できるか。
- (2) 認識は、認識の仕組みを認識できるか。つまり認識は自己自身を正しく認識できるか。
- (3) 認識は存在するものを認識する、しかし認識はそもそもなぜ存在があるのかを認識できるか。

つまり、認識の正しさの可能性、正しい自己認識の可能性、存在の究極根拠の認識の可能性。

これらの認識問題のパラドクスの核心は、これらの問いが本体

論的前提に由来するという点にある。世界の本体の観念を取り括えないかぎり、どの問いも、認識論的な「語りえぬもの」「不可能なもの」の発見に帰着する(アンチノミーが、最高存在の証明の不可能性に帰着したように)。この発見は必然的に論理対主義によって担われることになる。そしてそれが現代思想の現在の到達地点である。

しかし本体の観念を取り括えれば、これらの難問はすべてその幻影性を暴露する。

* われわれは世界の存在の究極根拠に「到達すること」ができない。この観念は、独断論に対する相対主義的反対か、あるいは「不可能性」の形而上学へとゆきつく。しかしこの最後の形而上学的苦悶は、つぎの言葉によって破砕される。

《思考が導出されえないものであることは、感覚と同様である。しかしこのことで、思考が根源的であるとか、「それ自体で存在するもの」であるとか、けっして証明されているのではない! そうではなくて、私たちは思考し感覚するはたらき以外には何ものをももってはいないがゆえに、その背後にまわってみることができないということが確立されているにすぎない。》(二八)

われわれはニーチェに導かれて、こういわねばならない。触発、情動、エロスの力動のすなわち「欲望」の生起は、けっして導出

(二八) フィヒテ、前掲、一〇八頁。

されない内的体験の始発点だが、そのことはそれらが「それ自体で存在するもの」、本体であることをなんら意味しない。ただ欲望の生成こそは世界の生成それ自体であるために、けつして「その背後にまわってみる」ことができないということが確立されているにすぎない」と。

* いまや、フッサールの「世界構成」の概念の欲望論の意味が明らかになる。志向的意識による世界構成とは、われわれの観念のうちで世界像が構成されるという以上のこと、すなわち始発的な触発、情動、エロスの力動が、生の内的体験としての世界をそのつど分節する、ということにほかならない。情動、衝迫、欲求、エロスの力動 意味、価値、強度、時間性、空間性、そして現前地平、これらのことは同じ出来事、すなわち始発的世界分節という出来事の諸側面にほかならない。存在、無、物質、精神、同一性、差異、有限、無限といった諸概念は、この始発的出来事からの論理的抽象にすぎない。あらゆる生が、つねにすでに生の内的体験のうちに棲みつぎ、内属しているということ。この「生世界」への内属という事態についての背後遡行の不可能性は、「存在すること」の絶対的遇有性であり、またその絶対的始元性である。われわれの「存在」には、その真の根拠があるはずだという暗黙の観念だけが、あらゆる形態の本体論とまたあらゆる形態のニヒリズムを招来するのである。

* 欲望の生成、すなわち情動に触発され衝迫されて何ものかを欲すること（あるいはそれを嫌厭すること）。それは生ある存在にとっての現事実であり、絶対的規定性であり、またその「目的」

それ自体でもある。スピノザはいう。家はアリストテレス的な目的因、つまり快適に住むためのものである。そして快適に住みたいという衝動は、人間のさまざまな行為にとっての第一原因といえる。

《目的因と言われているこの原因は、人間の衝動があたかもものの原理、あるいは第一原因とみられているという条件のもとでは、人間の衝動そのものにほかならない。(略)すなわち、しばしば指摘したように、人間は自分たちの行為や衝動を意識しているが、自分たちにあるものになりたいという衝動を感じさせる原因を知らないのである。》(一九)

人間は、自分のさまざまな行動の第一原因、快適に生きようとする衝動がどこから来るのかを知らない。スピノザの体系ではすべてのものの第一原因は神だが、しかしここでは、人間が自分の第一原因たる衝動の由来を「知らない」ということこそ重要である。スピノザの言い方は、ロックやコンデイヤックやフイヒテが「直観」していたことをよく表現している。すなわち、衝動・情動はわれわれにとってそれ以上原因を知られないものとしてやってくる。すなわちわれわれはただ何かに「触発」され、生へと突き動かされる。われわれはわれわれを動かしているものについて本質的に「非知」であるということ、そのことがその触発をわれわれの存在の目的とする当のものである。われわれを動かすものの由来がたどれないこと、ある絶対的な到来であり規定であ

(一九)スピノザ(工藤喜作ほか訳)『エティカ』(下村寅太郎編『世界の名著』第二五巻所収)、中央公論社、一九六九年、二六四頁。

ること、そのことこそ「欲望」の本質なのである。

☆ 欲望の非知性

* 近代認識論における超越論的コンテクストは、カントによる世界の存在の証明不可能性の議論から開始された。しかし、カントにおいて示されているのは、もし神の全知が存在すれば本体の認識があるはずだがそもそも神の全知は存在しえない、ということにほかならない。デカルトの懐疑も同様であって、一切が夢である可能性を意識はけつして排除できない、という議論は、一切が夢であるという可能性自体が、夢を見る主体や夢を吹き込む上位の存在を、つまり本体を暗黙のうちに前提している。

現代思想では、厳密な認識の不可能性についての議論は、ポパーのような稀な例外を除いて論理相対主義の形式をとって行なわれている。しかし論理相対主義の厳密認識の不可能性は、原理的に「本体の認識の不可能性」を意味しており、本体の観念の本質的理解を含んでいない。論理相対主義は、存在≡本体の証明・論証不可能性を「証明」しようとするのであって、本体観念の不可能性の洞察ではないからだ。

《「思考されているものが、そのままだちに存在するものとしてあるのではないならば、存在は思考されはしない」》⁽¹¹⁰⁾

(110) 内山勝利編、内山勝利ほか訳『ソクラテス以前哲学者断片集』第五分冊、岩波書店、一九九七年、六四頁、セクスストス・エンペイリコスの断片より。

思考の本質は存在の本質と一致しない。それゆえ、思考と存在は厳密な一致はない。すなわち存在自体は思考されえない。ここに、論理相対主義の本体認識の不可能性の議論の、最も核心的表現がある。

* ニーチェとフッサールによる本体論の解体は、カント的超越論や論理相対主義の「不可能性」の議論とは本質を異にする。ここでは認識の不可能性は、認識が本体に到達することの不可能性によるのではなく、認識と認識されるべき本体という構図の背理、認識の相関の本質、さらに言えば認識における世界分節性の本質から導かれるのである。

* ところでしかし、欲望の非知性はこの絶対的認識の不可能性といったこととは違っている。あらゆる認識は、あるいはあらゆる認識することの基底としての了解することは、ある秩序の連関についての了解である。そしてこの秩序の連関の了解は必ずその最終の目的性をもつ。秩序の連関の了解は、優先性、重要性、順序性の了解であるが、この了解の秩序自体が、必然的にそれらの連関の収束地点であるところの、またそれが存在しなければそれらの秩序の連関自体がそもそも意味をなさないような最終稿としての「目的性」をもつ。そしてこの「目的性」はそれがなぜ存在するかを問うことの出来ない連関の最後の項なのである。「目的性」は、それによって秩序の連関の系の全体が支えられる最後の項であるという意味で、それ以上連関を逆行することができず、したがって了解の連関の終着点である。

認識問題における絶対的認識の不可能性は、本体論的な認識の

不可能性であり、世界の本体の絶対的総体性、全体性、完結性への到達不可能性を意味する。これに対して、欲望の非知性における認識の不可能性は、およそあらゆる存在了解を絶対的に先構成するもの、存在了解それ自体の絶対的根拠、存在了解というものが要請されるその最終項としての「目的性」を意味する。スピノザが示唆したように、生命体にひとつの衝動が生起するとき（もちろんそれはより高次の複数を構成することができる）、この衝動は生命体の実存の目的性となる。そして情動・衝動による目的性の生成は、およそあらゆる「目的性」ということの絶対的起源である。哲学的思考が想像してきた世界の、本体の、存在自体の「目的性」は、この絶対的起源としての「目的性」へと収斂される。

* 事象の因果についての全知をもつ天使が、地上に落ちて人間的生を味わおうとするなら、彼は自己を動かす「第一原因」についての「非知」を、すなわち衝動の由来についての非知を、さまざま手段性、「〜として」や「〜のために」の最終項をなす絶対的な非知性を手に入れねばならない。きわめて複雑な計算を行なう演算機械は、その手続きの最終項を、否むしろ計算のはじめの「動機」をもつことによつて、はじめて一つの「思考」となりうる。思考は、入力と出力との間の閉じられた系における計算ではなく、つねに内発的な「何ために」を、その由来を知りえずしかも思考の行為を駆動するもの、を必要とする。

* この行為、企投を「駆動する」もの、それは単なる非知、認識不可能性ではない。この了解の系列における「非知性」は、単に

その初発の地点の起源的、由来的非知性を意味するだけではない。生命体における情動・衝動（衝動する情動）としての「目的性」は、思念における秩序の連関の最終項として措定されているだけではなく、企投がこの連関をたどる全過程を通して、一つの情動・衝動として、駆動する力、欲望のざわめきに耐えることとして持続し続ける。衝動が、由来を知りえぬ駆動性として持続していなければ、そもそも企投・行動・努力といったものが「意識」を介して維持される理由は存在しないであろう。「意識」とは、本来的に、そして始元的に、情動・衝動が生起し、その不快に耐えつつ目的性へと自己を駆動しつづける意識、不快を耐える現在とエロスの可能性の予期という両力のせめぎ合いの意識にほかならない。

* フイヒテはこう書く。

《このような自我の外なる「第一動者」がなければ、自我は決して活動することはなかったであろうし、また、自我の
実在はただ活動の中に存在する以上、自我は実在すること
もなかったであろう。》(二二)

ヘーゲルは、さらにこれを、つぎのように書き換える。意志の第二の契機…《自我はまた、区別なき無規定性から区別立てへの移行であり、規定することへの、そしてある規定されたあり方を

(二二) フイヒテ、前掲、二三〇頁。

内容として定立することへの移行である。》(三三)

ヘーゲルの定型的弁証法は、こういう。はじめに普遍性の契機、絶対の自由としての意識がある。つぎに特殊性の契機が、すなわち欲望が生じる。そして最後に両者の総合としての個別性の契機が現われる。つまり主体の実存が動き出すと。

われわれはこれを、むしろつぎのように書き換えなければならない。衝動・欲望は、生ける存在にとつて始元的到来性として現われる。衝動・欲望が告げ知らされること、生き物に到来したこの存在のはじめの規定性、存在の重力が、生への努力が生成される。欲望によつて主体は、対象をめがけること、目的性へとたどること、その困難、可能性、努力、苦しみに耐えること、期待のエロスに予告されること、などの規定性を受ける。すなわち主体と対象が生成し、世界がなんらかの区別項、目標、順列、位階、分岐などとして生成する。この区別としての、分節されたものとしての世界を実存しようとする力動性、そこから一切の意味と価値が生成される。

はじめに無限の差異が存在するという思念が、はじめに本体的絶対者が存在するという思念と完全に等価であることが理解されるだろう。この本体論の極限的な二類型は、古代においてすでに西洋的・東洋的な類型として現われたが、しかしその理由は偶発的なものにすぎない。

* 衝動⇨欲望は、はじめに「私」を触発し、根拠ないものとして「私」に到来し、あるエロスの力動として「私」を促し、世界を

(二二)ヘーゲル(藤野涉ほか訳)『法の哲学』(岩崎武雄編『世界の名著』第三五巻所収)、中央公論社、一九六六年、一九五頁。

固有の価値と意味の網の目に分節し、そのことで私の実存をそのつど開始する。世界は、合理的、論理的な意味の連関を編み上げるまえにまずエロスの世界としてその祭式される。意味の連関は、なすべきこと、経緯すべきこと、その順序、秩序についての構図、表にすぎない。認識は、この連関と構図についての理解可能性にすぎない。われわれが世界を、なすべき企投、行為の連関表として理解しうるためには、世界は、エロスの力動の束として、つまり情動、情緒、感情の対象性としてすでに色づいているのでなければならぬ。それが生の「内的体験」ということの本質である。

* こうして、われわれは「欲望」の概念から出発して、対象と私と世界、世界の世界性、対象のエロス性、快・不快、情動性、意味、価値の概念の基礎関係を素描した。われわれの課題は、世界を意味論的、価値論的な構造体として示すことである。世界とそれのうちの人間関係は、意味と価値の総体的な網の目である。この構造の総体を描くには、世界を本体的、客観的な存在としてではなく、個々の人間が生きる実存世界の本質として把握することから出発しなくてはならない。

第四節 始元的審級としての快・不快

* ハイデガーが「現」(内存在)の本質洞察によつて、はじめに「情状性」(情動)と「了解」の等根源的二項を取り出したことには、フッサールの意識相関性構図に対する野心に充ちた転回がある。この新しい構図によつてハイデガーは、主体における世界の「認識」、あるいは世界を「知る」ということの最も基底のエ

レメントを、意識Ⅱ表象ではなく、意識Ⅱ感受であること、すなわち意識とは根源的に「鏡」ではなく、「感応体」であることを示したのである(したがって、表象Ⅱ再現前ではなく差異である、という代わりに、表象Ⅱ再現前ではなく相関Ⅱ感応である、といわねばならない)。

* しかし、根源的情動は、ハイデガーが「気分」と呼ぶもの、人間の実存が構成するそのつどの世界感情性・情緒性の色合い、すなわち不機嫌・上機嫌、あるいは期待や不安ではない。これらは、人間の関係世界が構成する時間性を基礎としている。生き物の始元的情動性、最も基底となる世界感受は、これを「快・不快」の審級として措定するのがよい。「気分」はひとつの「自己感情」であり、したがって、さまざまな関係認知と関係感情を含んでいる、すなわち自己意識による存在反照をすでに前提としている。自己意識をまったく持たない虫の自己感情といったものを想像してみるとよい。自己感情は自己意識に由来し、自己意識は関係意識に由来する。こうして始元の基礎情動性を、われわれは「気分」ではなく単に「快・不快」の審級に置かねばならない。

* 自然科学は、快と不快の原理を物理的連関の秩序と因果性へと還元することで理解しようとする。不快や苦痛は、しばしば、「過度」の外的刺激として、あるいは定常的組織を損なうほどの物理的刺激として、規定される。快は、しばしば脳内の「快樂物質」の分泌に還元される。しかしじつのところ、何が「過度」の刺激であるかは痛みという感受経験のデータが教えるのであって、その逆ではない。ある快感にある物質の分泌がともなうことの認

識は、この物質の分泌がなぜ快感を生じるのかという(最終の)認識にまでゆきつくことは原理的にありえない。自然科学は、われわれの快・不快の感覚に対応する身体的・物理的变化を「測定」することができるが、このことは快・不快の本質の洞察とはまったく無関係である。

* 自然科学のみならず、近代の心理学もまた同じ試みを行なう。フロイトによれば、無意識の研究を続けていると、意識とは生命体の心的過程のうちの一つの「機能」にすぎないという印象が強く現われてくる『快感原則の彼岸』。その仮説は以下である。有機体組織は自己と外界とを隔てる境界としての保護膜を、外的刺激の受容の組織へと編成する。保護膜の一部は死んで硬く角質化し、外界の過大な刺激のうち一部だけを選択的に受容するようになる。これは、外的エネルギーの全面的な侵入による自己破壊の危険を、刺激Ⅱエネルギーの選択的、制限的な受容によって防いでいるように見える。最も外側に位置する受容組織(知覚末端)は、受け入れた刺激の興奮を、より内部の組織(記憶組織1↓2↓3↓……)へと伝達してゆくが、意識とはこのプロセスにおいて「記憶痕跡の代わりに発生する」という仮説が可能でないだろうか……。

フロイトの思弁を翻案すると、こうなる。有機的生命体は、一方でたえず外的世界とエネルギー交換を営み、もう一方で内的世界におけるエネルギーの転移の運動を規制しつつ維持することによって、生命体としての自己保存を果たしている。意識とは、この外的エネルギーと生命体とのエネルギー交換的接触面における有機体の興奮のプロセスにおける「記憶痕跡」からの変態態

である。

* ここでフロイトが単なる「思弁」と断って使用している外的刺激の受容、受容組織、興奮、そしてその記憶痕跡といった一連の秩序概念は、メルロー・ポンティが指摘したような事物的秩序から心的秩序への、手続きなしの、イメージの上だけでの混淆と領域侵犯を指摘できるが、そのことはここでさほど重要ではない。フロイトはつづいて快と不快について言及する。

《意識は本質的に、外界からくる興奮の知覚と、心的装置の内部だけから発生する快と不快の感情を供給するものであり、知覚・意識 (W - Bw) システムには、一つの空間的な位置を定めることができる。このシステムは外部と内部の境界に位置していて、外界に向いていると同時に、他の心的なシステムを包み込んでいるはずである。》(111)

ここで快と不快は、有機体の内的状態から生成する感情(情動)として、つまり外的な受容組織の興奮と内的な快・不快の情動という対応として描くが、その動機は明らかである。生き物の感覚器官は、外界と内界の境界に位置して両方向からの刺激を受け取る。しかし外界からの興奮の受容と内界からの快・不快の受容はその質を異とする。外的刺激には保護選別が可能だが、内的興奮はこれを制御できず直接に受ける。ここからつぎのような事態が生じる。第一に、内部刺激は直接的、持続的、連続的であるため

(二三) フロイト(中山元訳)『快感原則の彼岸』(竹田青嗣編『自我論集』所収)、筑摩書房(ちくま学芸文庫)、一九九六年、一四一頁。

に、「快と不快の感覚」は外的刺激に対して優位をもつ。第二に内部から現われる過大な不快感情に対して、あたかも外的刺激であるかのようにこれに対処する「防衛機制」が働く。内的な興奮を外的刺激であるかのようにみなしてその防護手段を講じるのが「投影」の機制である、等々。

* フロイトの意識の機能本質についての思弁は、そもそも災害神経症における反復強迫的な夢の意味を説明する必要によつて支えられている。災害神経症患者における外傷的ショックでは、この内的なショックの大きさが事前の防衛機制を超えてしまう。つまり、外的ショックの反復的喚起は内的外傷の深刻さの投影である。患者のショックを受けた場面の夢の強迫的な反復は、一般的には働くはずの投影機能による準備的な不安の喚起がそこで欠けていたために後になって補償的に生じるのだとされる。ここからフロイトの思弁は、さらに、快感原則の彼岸にあるより根源的な死の欲動の仮説への推論へと進んでゆく。

* フロイトの思弁的意識論の要点。

- (1) 意識は生命体における自己保存の機能システムの一部として(物理的器官の代替として)発生した。
- (2) 意識は生命体の外界に位置する感覚器官から発生したが、それは外界と内界の境界に二つの領域を媒介する器官として発達した。
- (3) 意識は、外的脅威つまり外界からの刺激による感官の興奮に対して、「不快」の感情を發動することで防衛機制を作

動させる。

(4) 外的興奮に対しては防衛(身体行動)が可能だが、内的興奮ではそれは不可能。そこで投影の機制が代替的役割を果たす。すなわち、意識は内的な過剰興奮を外的な原因へと転化(投影)する。過剰な投影機制が神経症の一原因。過剰なあるいは異常な投影機制は「死の本能」の乖離、つまり自己への攻撃性の発現という形態をとりうる。

*フロイトの思弁的特質点

- (1) 意識は、生命体の生物学的・生理学的根本機構(生命維持)からの派生態である。すなわち、生命体の自己保存・維持という機能システムの一環をなす。
- (2) 感覚・興奮・不快・その排除という系列が、最も基礎的な生理学的システムを構成する。
- (3) 不安・投影という機制はこの基礎システムの延長線上にある。これらの不快、不安とその排除、防衛という機制の諸側面の観察から、生命体のシステムの最も底に生の本能・死の本能という根本力動が存在しているという仮説を立てることが可能である。

*フロイトの根本的思弁についてのコメント。

意識の本質を、生物学的・生理学的根本仮説、すなわち生命体の根本機構は生命の維持と存続にあるという根本仮説を土台として、その機能的連関の延長線上に位置すべきものとして位置づけること。すなわち意識、心を、生命体の生物・生理学的システ

ムの機能の展開と見なして、その役割、意味、本質を思弁すること。われわれは、この推論が、ヘーゲルが描いた近代啓蒙思想の二つの根本的世界像、つまり人間の意識、心、精神を、世界を律する史上存在の一変様態として位置づけて思弁する「理神論」的推論に対する、ちようど「逆さ絵」の推論、すなわち「唯物論」的推論の典型であることを理解する。

この推論の第二の特質は、快と不快という審級の意味・本質は生物学・生理学的規定を受けるということである。すなわちまず不快の本質は、危険に対する信号あるいは警告である。そして快の本質はその除去、消失である。

《心的な装置はその中に存在する興奮量をできるだけ低くしようとするか、少なくとも恒常に保とうとする。(略)心的な装置の営みが、興奮量を低い水準に維持することを目指すと想定すると、これを高める傾向のあるものは、ことごとく心的な装置の機能に反するもの、すなわち不快なものとして感じられるはずだからである。快感原則は、恒常原則から導かれる。》(二四)

*快と不快が、身体と生命の維持と存続に結びついているという直観は、ほとんどの人間が自明のものとしてもっているきわめて自然な直観である。フロイトの思弁に説得力を与えているのは、このわれわれのきわめて一般的で自然な直観にほかならない。しかしわれわれはただちに、これとは完全に対置される快と不快

(二四) 同書、一一八頁。

についてのもう一つの直観が存在することに気づく。すなわち、快と不快はわれわれにとって生の最も基底の「理由」と「目的」を構成するという直観、そこにはそれ以上遡行することのできない「理由」と「目的」が存在するという直観、まさしくスピノザが示唆したところの直観である。さしあたりわれわれは、フロイトにならって、しかしフロイトとはまったく異なった思弁の方式によって、生き物における、感覚、意識、情動、快・不快といった「事態」の本質を洞察してみよう。

* 生き物の行為についての生物学者の観察には、しばしば重要な洞察が含まれている。

《生物が外界について経験することは、次のような単純な表現にまとめられる。《ここはより好都合だ》もしくは《ここはよりよくない》。そして生物がこの《知識》から引き出す結論は、それに劣らず単純である。《ここにしばらくとどまろう》もしくは《ここから早く遠ざかろう》。環境世界をよくするもしくは悪くする差異がどの方向にあるかという点については、動物は何も知ることはない。》(二五)

われわれは、われわれ自身の内的経験からこの動物の「行動」の意味を直観する。つまり、ある存在状態についての「ここにとどまろう」と「ここから遠ざかろう」という行動、近接行動と離隔行動、求心的行動と遠心的行動は、動物の内的体験にとつての

(二五) ローレンツ (谷口茂訳) 『鏡の背面』、新思索社、一九九六年、九八頁。

「快」と「不快」を意味すると。

* いうまでもないが、ある生き物がある対象(状態)において遠心的、求心的行動を示すからといって、そこに快と不快の情動が生起しているかどうかは、どんな詳細で精緻な外的観察によっても知ることはできない。そしてこの事情はじつは人間的地平においても同じなのである。われわれは他者の「行動」の内的意味を、ただわれわれの内的経験から、われわれがすでに内的に把持している経験的諸分節から直観し、この直観から本質洞察することしかできない。この本質洞察は、ただ間主観的な洞察となりうるかどうかであつて、他者の内的真実とははかかわらない。他者の内的真実とは超越であり「本体」だからである。

* 生物学者は、生き物の行動の観察からその快と不快の内的生起を直観する。同様にわれわれは誰であれ、また、たとえば乳児の行動の観察からその快と不快の内的生起を直観している。

厳密な思弁を別にすれば、泣くという行為によって乳児はその生の出発点を飾る。観察する人間は、この「泣くこと」は、乳児に生じている何らかの不快の感覚・情動の表現、おそらくはほとんど反射的反応だと直観する。一連の反復される過程はその確信をわれわれにいっそう強く与える。「泣くこと」は原生的生物の反射やけいれんではありえず、そこにはわれわれが「不快」と呼ぶような何かが内的に体験されているという確信が動かしがたい仕方で見られる。乳児の「泣き」は、「母」(養護者)の配慮を引きつけ、授乳やその他の行為がなされる。乳児は一心に哺乳し、やがて満足が訪れているように見える。つまり、「泣き」を生じ

させていた不快な情動が消滅し、乳児は不快のざわめきから解き放たれ、眠りに落ちる。そしてこのサイクルが反復される。

* 生命体の基礎構造は、ここで、ある欠如の感覚（不快の感情）

↓これに対する反応的「行為」↓不快の消滅、衝動エネルギーの低下と定常状態復帰そして鎮静状態という定型的循環として取り出される。人間の意識（すなわちその始元形式としての快・不快の感情）についてのフロイトの思弁、快とは不快な情動興奮の鎮静であり、すべての動物生が快に向かう本性はこの不快が示す身体と生命の維持にとつての危険の回避を目的とし、したがって情動興奮の遁滅を目的とするという推論が、このような一般的観察を基礎としていることは、明らかであろう。だがわれわれは、乳児の観察をもう少し持続しよう。

* 先のサイクルの反復は、しかし新しい体験の構造を形成する。体験の反復によって「泣く」は、もはやある不快な情動に対する反射的な反応ではなく、乳児にとつて一つの実存的試み、「企投」としての意味を帯びることになる。不快の情動はいまや「対処可能な」対象性となり、同時に「泣く」は、はじめの過程において体験した快の情動を「再現」するための手段となる。この循環が一定の規則をもって現われるかぎり、乳児は、一個の原理的な「身体」として、すなわち不快を遠ざけ快をめがけるような存在としてその生を生き始めることになる。つまり、この体験の反復は一つの新しい世界性を、はじめのそれとは異なった新しい世界分節の秩序を形成するのである。

* この体験の観察においてわれわれは、フロイトが暗黙のうちに立てていた生物学的・生理学的予断に気づくことになる。フロイトでは、快は身体にとつて不利な「過剰な」興奮の感情であり、快はその遁滅、鎮静である。だが、この快と不快の定型化は、快と不快を生命体の維持、存続の機能として理解することから現われる予断であることがすぐに明らかになる。少し注意深い観察からは、乳児にとつて快は、まず、そしてなにより、摂乳における「吸うこと」において現われるように見える。すなわち「吸うこと」は、乳児にとつて不快の打ち消しであるよりむしろ「快のむさぼり」（エロスを味わうこと）であり、乳児が吸うことを持続するのは吸うこと自体にともなうエロスによってであつて、不快を除去するための衝動によって駆動されているとは見えない。吸うことの持続がやがて「快」の情動を遁滅させるという事態だけが、「吸うこと」の飽満を、すなわち情動の定常状態（それは同時に不快の消滅を意味する）もたらし、この定常状態への復帰が乳児を眠りに誘う。快をむさぼるエロスの力動の遁滅、飽満すること、不快の情動の鎮静、消滅は、おそらくここで同じ事態の諸側面にすぎない。そして不快の情動の消滅が、それ自体「快」である意味をもつのは、あるいは不快の情動の消滅が同時に快の情動を呼び起こすのは、不快・企投・快をともなう不快の除去というプロセスが時間化されて体験の定型性を形成して後のことであるに違いない。

* われわれの語法は、乳児の体験のサイクルにおいてははじめに「泣く」を引き起こした感覚・情動を「不快」と呼び、この不快の終息、鎮静ではなく、乳児が一心に「吸うこと」をむさぼる際

に生じているであろう感覚・情動を「快」と呼ぶのである。不快の鎮静はたしかに、快における一つのまたきわめて重要な契機である。しかし、不快あるいは苦痛の鎮静が快となるには鎮静の過程の速度が問題であつて、不快、苦痛の消滅してゆくその状態が意識されて解放感をもたらすのでなくてはならない。要するに、不快の鎮静、定常状態への復帰自体が快なのではなく、そこにつきまとう解放の感覚（その味わい＝エロス）が快である。快の本質は、物理的状态ではなくそこに生じる意識—感覚の質だからである。ここでも、快・不快を生理・物理的事態へと還元することの誤謬が露呈される。

第五節「力への意志」仮説

* 自然科学および実証主義は、「心的なもの」を生理・物理的事象という本体に還元することによつてその本質を「説明」できると考える。しかし哲学の思考もまた強固な本体論を携えている。われわれはニーチェを哲学的本体論のはじめの徹底的な破砕者とみなしてきたが、『権力への意志』に示されたその生理学的身体論では、一つの本体論的「根本仮説」が現われているといわねばならない。

《すべての快・不快の感情が、すでに、総体的有用性、総体的有害性による測定を、それゆえ、目標（状態）の意志と
そのための手段の選出とが生ずる領域を、前提している。
快と不快はけつして「根源的事実」ではない。快・不快の
感情は意志の反作用（欲情）であり、この反作用において

知性の中心は、入りこんできたある諸変化の価値を総体的価値へと固定し、同時に逆作用の導入として固定する。》^(二六)

快・不快の背後には、（身体）におけるその有益・有害に関する前提的「測定」「判断」が存在するはずだという彼独自の根本仮説には、ニーチェ身体論における「生物学主義」の残滓を象徴的に示している。

何らかの「意志の力」あるいは「力への意志」こそ、われわれの快・不快、情動、諸感情などの「現われ」を支える根源的なものである。すなわちあらゆる生命、身体は、「力への意志」をその根源としてもつ。ニーチェのこの哲学的推論は、あらゆる生命は「生への衝動」および「死への衝動」という根本力動をもつ、という推論ほどには、あるいはまた、すべては世界を律する「盲目的な生への意志」の現象態にすぎないという仮説ほどには、独断論的ではないように見えるかもしれない。しかし、これらの推論、根本仮説を支える思考の原則は異なつたものではない。

* 《「快」と「不快」のうちにはすでに判断がひそんでいる。刺激は、権力感情を促進するか否かによつて異なるからである。》^(二七)

あるいは、

《苦痛は快とは何か異なつたものであるが、——私の言おう

(二六) ニーチェ、前掲、一九一—一九二頁。

(二七) 同書、一九三頁。

とするのは、苦痛は快の反対ではないということである。

(略) 苦痛は一つの知的事象であり、ここではある判断が決定的に物をいう、——それは、長い間の経験が積みかさねてきた「有害」という判断である。それ自体では苦痛というものはない。痛みをおぼえさせるのは、傷害ではない。それは、ある傷害が有機体の総体に対してならんかのひどい結果をひきおこするという経験であり、この経験があの深い心の激動というかたちをとつてあらわれ、それが不快と呼ばれているのである。》(二八)

* ニーチェが言わんとするのは、人間では、「苦痛」の本質は、生理・身体的直接性としてではなく、むしろよた「心的な」すなわち「関係幻想的」な現象として現われる、ということである。ある事象、ある関係了解の「判断」がわれわれに苦痛を与えること、この苦痛がときとして身体的苦痛をはるかに上回ることを誰も知っている。しかしこの現象は、身体的な快・不快がすでに判断によって先構成されていること、この判断が「力への意志」によって支えられているという考えを正当化するだろうか。ニーチェの推論はここでは「顛倒」している。われわれが関係幻想からの了解によって抱く心的な苦しみを「不快」や「苦痛」や「不快」と呼ぶのは、身体的な「不快」や「苦痛」の本質についての了解の転移としてであつて、その逆ではない。心的・幻想的な苦痛は、身体的苦痛にはない別種の本質を形成しているのであり、前者から後者の本質を洞察することはできない。

(二八) 同書、二二二—二三頁。

* 人が、「死の衝動」の仮説を信じたがり、あるいは権威あるものとして利用しようとするときには、その根拠を、彼が何を語りたいかというコンテクストの中へ置き直して吟味する必要がある。たとえば、戦争を説明するために死の衝動を権威として持ち出すこと、これはきわめて多くの知識人の試みるところである。人間の欲望を「生の衝動」と「死の衝動」の根本仮説によって説明することは、世界の根本動因を、光と闇の、愛と憎の、渦動と収縮の、つまり両極的「力動」の二元論によって説明することと本質構造を同じくする。人間は善と悪への根本衝動をもつとか、人間は善と美への根本衝動をもつとか、また人間は本源的な回帰衝動をもつとか、経験的直観からそのような理説を立てたあと、この説をいかようにも展開することができるし、レトリックの才さえあれば必ず一定の人間をそこに引きつけることもできるのだ。

* 《根本現象は、無数の個体が少数のもののために、このものの可能化として、犠牲にされるということである。——欺かれてはならない、事情は民族や種族に関してもまったく同様であり、民族や種族は、偉大な過程を継続せしめる個々の価値多い諸個人の産出のための「肉体」を形成するのである。》(二九)

ニーチェに見られるこのような生物主義的世界史観は、彼自身

(二九) 同書、二〇三—二〇四頁。

の根本思想からはみ出した、反キリスト教的反動形成にほかならない。生物学的な進化という実証的事実は、なんら生命体の普遍的な「力への意志」を証しはしない。「力への意志」はむしろ（ヘーゲルが示唆したように）人間的欲望の本性として記述されるにふさわしい。「力への意志」における「力」とは、すなわち「意志としての力」とは、生物学的な衝動としての力であるよりはるかに、「自由への欲望」に適合するからである。ヘーゲルの生命における他を否定し、同化しようとする衝動は、われわれの語法では「本能」と呼ぶのがふさわしい。草花における向日性を一つの「力への意志」と呼ぶとき、「意志」はそのシステムが孕む傾向の一つのメタファーにすぎない。

* ニーチェの「力への意志」の概念は、ある場面では人間的欲望についての説明方式として現われて力を發揮するが、身体の生理学では、世界の生成変化の動因についての根本仮説として現われる。ここでは「力への意志」仮説は、ショーペンハウアーにおける世界の根本仮説の残滓であり、アリストテレスの「全自然を動かす根本動因としての（自然）」の觀念の残滓である。ショーペンハウアーの幻灯の比喩を見よ。

《幻灯の映し出す絵はたくさんあり、さまざまであるが、すべての絵が眼に見えるかたちになるのは、たった一つの焰のためである。この比喩と同じように、相並んで世界を満たし、相次いで事件としてせめぎ合う現象はさまざまであるが、しかしそのなかで現象するものはたった一つの意志であって、万物はこの意志が可視的になり、客観的になつ

たものにほかならない。意志はあの変転推移のただなかにあつてもあいかわらず不動である。》(三〇)

「力」の概念は「根本動因」へとゆきつくが、それは理念としてしか存在しえない。しかし「意志」ならばわれわれの一般了解として存在する。したがってそれは、われわれにとって「既知」のものである、とショーペンハウアーは主張する。しかし無駄なことである。ショーペンハウアーの「意志」という語に「力」を代入することが可能であることは一目で分かる。問題なのは、根本原理や究極原理という觀念から、つまり世界の存在と生成変化の「本体」の觀念の引力圏からいかに離脱するか、ということだからである。

* ニーチェの生物学的根本仮説は、「快・不快」の背後に「権力量」というより根本的な存在を設定する。

《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

(三〇) ショーペンハウアー（西尾幹二訳）『意志と表象としての世界』（西尾幹二編『世界の名著』統一〇巻所収）、中央公論社、一九七五年、三二五頁。

量でのみである。》(三三)

ここにも顛倒がある。「価値」が何であるかを本質洞察するとよい。価値を、何か客観的なもの(組織化された権力量)によって測ることは、価値を、客観的に基準化された信仰の深さや道徳性で測るよりはましかもしれないが、価値の本質の説明方式としては同じ思考に属する。価値はどこかに超越的な客観的基準をもつてはいない。価値は、根源的に、実存する主体にとってのそのつどの有意義性としてのみ「生起」する。客観的な価値基準は、どこかに存在するのではなくただ間主観的に「創出」されうるだけである。

* 「意識」を支える上位法廷が権力の意志や無意識の欲動であるとする推論の背後には、人間精神が、何か絶対的で聖なるものと一体であることを強弁しようとするこれまでの人間観を一挙にぬぐい去ろうとする、新しい人間学的動機が潜んでいる。ニーチェが生物的肉体の本質(根源)とみなした「力への意志」は、人間的自我の本質、その関係的本性から観取された洞察としてはきわめてよく妥当する。そもそも、「われ欲す」はなんら生命体の欲望ではありえず、まさしく「自己意識」の欲望にはかならない。

* ニーチェの力相関性の認識構図から、この「力への意志」の根本仮説を除去する必要がある。この仮説はニーチェの力の思想において不必要であるだけでなく、その価値論としての一貫性を破

(三二) ニーチェ、前掲、一九六頁。

壊する。ニーチェの推論は、根源的力の図式として示せば、権力上昇という根本的公準↓その判断↓命令↓行為↓成就↓その結果(随伴現象)としての情動、ということになる。だがそうなる、そこで権力が上昇したかどうかを一体何が判断するのか、あるいはまた、何がこの公準に対応する同一視を解釈するのか、という無限遡行の問い出現するだろう。

* ニーチェの「力への意志」仮説は、ヨーロッパ哲学における本体論の最後の残滓である。ニーチェ的な生物学的「力への意志」の概念は、実存論的「欲望」の概念へ転移されねばならない。

* 決して「意識」の背後に回つてはならないこと。この実存論的・欲望論の原則を遵守するならば、何が「意識」をすなわち快・苦や諸情動を可能にしているのか、と問うてはならない。なんらかの情動、衝迫、快・苦が生起すること。このことがそのつど「世界」を生成し、始発させる。情動、快・苦の生成は、「一つの世界の」始元点である。この生成の背後に回つてみることでできないのは、それが何の原因をも持たないからではなく、世界の原因や因果、根拠や理由という概念が、すなわち「世界の何であるか」を求める問い自身が、この情動、快・苦、衝迫から現れ出るものだからである。十分に注意しなければならない。ある情動、衝迫、力動は、つねに「向こう」から自らを告げ知らせるものとして意識(現前意識)に発現する。この非知的な到来性こそ「意識」がそのつど一つの「意識」であること、あるいはむしろ意識が一つの欲望であることの本質である。意識⇕欲望がそのつど新しい存在可能へと自己自身を駆動することの本質である。

* 事物は、無から有を生み出さない。しかし心的な世界においては、つねに無から有が生じ有が無に過ぎゆく。情動はある時点で生起する。そして衝動、欲求、目的指標、企投、達成、充足、衝動の消滅というサイクルを繰り返す。事物世界では、原因を逆行して第一原因に達することはできない。しかし心的なものは、ある情動に気づくことはつねに一つの絶対的起点であり、どこかでその消滅がある。無から有が生じないは、たかだか事物世界の原則にすぎない。

* 情動の、つまり快・苦の発動が、一つの生と世界の根源的始発であること、これはわれわれが世界の時間性の幅を想像的に切りつめてみればただちに理解できることだ。意識の記憶、身体記憶が極小にまで切りつめられれば、生命体はそのつどの情動一衝迫、企投、成功と失敗しかもちえない。一つの体験が記憶のうちで経験として堆積されて、新しい体験に異なった意味を置き入れるためには、ベルクソンが示唆したように記憶の強度が必要である。この刹那的体験の時間化、経験化こそが主体の「世界」を生成するのである。

* 情動が到来し、すなわち〈快・不快〉が動き出し、そのことで対象との関係が意味と価値の連関を帯びたものとして生成される。そのことで、世界、対象、主体というものが「存在」し始める。「そもそもなぜ存在があるのか、なぜ無ではないのか」という問いは、そもそも世界の根本原理が何であり、世界の根本動因が何であるのか、という伝統的問いの、存在論的変奏形にすぎない。

いことはもはや明らかであろう。

* 自己の存在を参照する意識は、つねに事後的に自己自身の存在の「原因」を想像する。私はどこから来たのか、私は何のために生きているのか。どのような原因によつて私は存在するのか？意識は真の原因を「知らない」ために、それを想像し、想定する。さまざまな「根本仮説」「物語」を必要とする。しかしそのことは人間的生の本質でもある。「真の原因」を求めることは完全に無益なことである。しかし人間がそれを求めざるをえないことその理由と意味とは、たしかに探求されねばならない。