

本体論の解体

——欲望論ノート3——

竹田青嗣

第二節 近代形而上学と本体論

* ハイニンリツヒ・ハイネは十九世紀のはじめ、ドイツロマン派とドイツ観念論哲学が新しい思潮であった時期にこう書く。今やドイツでは汎神論が秘密の宗教になっている。だがこうなることは信仰篤きドイツの著述家たちが不安をもって予感していた。その代表がスピノザ哲学を激しく攻撃したヤコービで、彼の決まり文句はこうだ。「哲学、つまり理性による認識というのはまったくの妄想だ。(略)人間は理性にたよっておれば、まちがいと矛盾だらけのくらい迷路へつれこまれる。人間をたしかに正しくみちびいてくれるのは信仰だけだ。」(ハイネ『ドイツ古典文学の本質』伊藤勉訳、二二四頁)ヤコービにとっては、絶対的実体の二元論を主張するスピノザ主義は「ニヒリズム」であり、フィヒテは「転倒したスピノザ主義」にほかならず、これらはすなわち「無神論」と同義である。ヤコービ曰く、こういった空虚な理性の体系が帰結する精神の空白を克服するには、「飛躍」によって「信仰の立場」に立つよりほかはないと。これに対してハイネはいう。ヤコービは盲いた「むぐらもち」で「理性こそ永久に空ある太陽と同じだ」ということを知らないけんか好きの卑怯者にすぎない……。

* 世界の本体を不可知なものとするカントの「物自体」の観念は、

ドイツの思想家たちに深刻な衝撃を与えた。カントが認識領域から「超越者」を隔離したのは明らかにヒュームの圧力によるが、ドイツの思想家たちはこれをもういちど汎神論的本体論へと差し戻そうとする。スピノザ・ライプニッツによる理神論・汎神論の世界像がシュレーゲル、テーク、シュライエルマツハーなどのドイツロマン派によって再び呼び寄せられ、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルのドイツ観念論哲学のうちでその十八世紀的成熟をみる。そして、ハイネの言及が示すように、この道程は「敬虔な」ドイツ思想の風土において、啓蒙的理性主義の進展を意味していた。すなわち、反「超越神(人格神)論としての汎神論(スピノザ) ↓ 「物自体」(カント) ↓ 絶対的信仰への反動(ヤコービ) ↓ 理性主義としての汎神論的世界像の完成(フィヒテ、シェリング、ヘーゲル)。これが十九世紀にいたるドイツ思潮の進み行きだった。言いかえれば、ヨーロッパ哲学の「本体論」はこのプロセスのうちで、キリスト教的超越神論 ↓ ヨーロッパ汎神論という最後の範型を「歩み終える」。

* この道程の哲学的な第一歩はフィヒテによって踏み出される。フィヒテ哲学の第一の功績は、カント超越論的観念論の認識論的徹底化にある。フィヒテの構想は「観念論」の根本意義の徹底化であって(「知識学への第一序論」で強調されている)、ここでは一切の「存在」はただ「自我」(意識)と相関的にのみ措定され、「物自体」あるいは「本体としての世界」をはじめに前提するとは厳密に禁止されている。

あらゆる実在性の根源は自我である。自我とともにはじめ

て実在性の概念が与えられている。しかし、自我は自己を定立するが故に、存在する。また、自我は存在するが故に、自己を定立する。したがって、自己を定立することと存在することとは唯一同一である。(フイヒテ『全知識学の基礎』隈元忠敬訳、七三頁)

フイヒテでは、カントの「物自体」と「現象」の図式が、主観・客観の図式の構造的変容にすぎないことがはっきりと自覚されている。一切は「自我」において生じるといふフイヒテの構想は「観念論」の方法的極限化にほかならず、このことで、第一にヘーゲルの「意識の現象学」の構想に決定的な影響を与え、さらに、フッサールの超越論的現象学的方法的先駆をなしているといええる。

* 第二の、これはほとんど注目されていない功績。フイヒテの「自我」は、客体を受容する認識装置ではなく自ら思惟の運動を遂行する「事行」である。このことは、ニーチエ的な「力」の概念、「我欲す」としての主体の概念を先駆ける。繰り返し現われる以下のような言表に注意すべきである。

自我の中に実践的能力がなければ、知性は不可能である。
自我の能動性が障害点まで進むだけで、あらゆる可能的障害を越えてゆかないとすれば、自我においてかつ自我に対して障害者も非我もない。(同上書、二一九頁)

あるとは、

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、そして、自我の触発という制約の外においては、非我は何らの実在をもたない。(同上書、七五頁)

* カントから受け継ぎそれをさらに甚だしくした韜晦的な抽象語法を度外視すれば、フイヒテはドイツ哲学者らしい論理的厳密性を保っている。カントの原理を一步前進させ、しかも哲学が「価値論的地平」へと踏み込むための構想と展望を、けつして体系的とはいえないまでも、疑えず示唆している。カントにおける認識的(思弁的)理性と実践理性の区分は、フイヒテにおいて自我の主体的(実践的)能力、すなわち「力」「欲望」「関心」といった諸契機へと移されようとしている。

* 絶対的「自我」の立場から出発するという点でシェリングはフイヒテを受け継ぐが、その始発点ですでに両者の方法是对極的である。シェリングは自ら、フイヒテの立場が「内省」の立場であるのに対して自分の立場は「産出」の立場であると書き、フイヒテの主観的観念論に対して「客観的観念論」として自己の哲学を規定する(「同一哲学」「私の哲学体系の叙述」序文)。しかし「客観的観念論」という概念、つまり「主観」と「客観」の形而上学的統合と統一という構想自体、フイヒテが踏み出した観念論的徹底という重要な意義を古い構図に差し戻している。

* フイヒテは、カント経由で受け取られたヒュームの方法的経験論の威力を理解しているが、シェリングでは「ヒュームの問題」ははじめから投げ捨てられ、本体論的ロマン主義の立場に飛び移

っている。フイヒテの方法的観念論の意義は無視されて、もう一度スピノザの汎神論的世界理説の独断論へと立ち戻るのである。その始発点ですでに汎神論的な理性的絶対者の存在が宣言される。

私が理性と呼ぶのは、絶対的理性である。言い換えれば、主観的なものと客観的なものとの総体的な無差別として考えられるかぎりにおける理性である。(シェリング「同一哲学・芸術哲学」北澤恒人訳、一九頁)

理性(神の理性)の外には何も存在しない。そうである以上いっさいの存在についての最高の法則は、「A||A」によって表現される。高らかな汎神論の独断的宣言。こうしてフイヒテにおける絶対的に思惟する自我としての「A||A」は、世界の汎神論的絶対同一性としての「A||A」へと変換される。

存在するいっさいのものは、本質からみれば、つまりこれが自体的かつ絶対的に考察されるかぎりでは、絶対的同一性そのものである。しかし、存在の形式からみれば、絶対的同一性のひとつの認識する働きである。(同上書二一九頁)

この絶対的同一性とは、すなわち「絶対者」「神」にほかならない。こうして、カントによる形而上学的独断論の破綻としてのアンチノミーの試みは、そのドイツの後継者のうちでまったくおじゃんになる。

*シェリング哲学は、スピノザ的汎神論、さらに遡ってプラティノス、アリストテレス、パルメニデスの絶対的「一者」への復古である。ここでは、それまで示された哲学原理を不可逆的に総合する力が欠けており、ヒュームの独断論の可能性、カントの形而上学の禁止の原理は完全に黙過されている。

ハイネの証言はここでも興味深い。超越神論から汎神論へと進んだドイツ観念論哲学の「理性主義」をハイネは評価するが、ロマン主義的汎神論のスターとなったシェリングについてはつぎのように書く。

ここまでくるとシェリングは哲学者というよりむしろ酔狂な「詩人」となった。シェリングはそのことで「たくさんの馬鹿者」から絶大なる喝采を受けている(たくさんの馬鹿者とは、後にヘーゲルが「美魂」の語で呼ぶ宗教的熱狂者たちを指す)。

シェリング氏は、予言者の学派をつくったといってもよかった。つまり、感激した人たちが思いのままに気まぐれに、すき勝手な言葉で予言しはじめる学派である。師匠のシェリングの精神にはげまされた弟子たちは、ほんとうにこうした予言をはじめた。見識のきわめてせまい人物が予言のべたてた。各自がそれぞれ、ちがった言葉ではなした。そこで哲学界には大げさな聖霊降臨祭がひらかれたのである。(ハイネ『ドイツ古典文学の本質』伊藤勉訳、二二六頁)

*世界の真理の啓示を受けた人々が「思いのまま気まぐれに、好き勝手な言葉で予言しはじめる学派」。しかしこれは前世紀の遺物では決してない。哲学が思考の原理的方法を見失い、世界につ

いても人間についても新しい原理的な思考を創設できないとき、哲学的思考は、一方で挫折の意識からくる相対主義^{II}懐疑論と「アイロニズム」(イロニー)を、他方で韜晦と秘教的話法によって虚妄な希望と救済を説く「予言者の学派」を湧き立たせるのである。

* フイヒテとシェリングが、哲学の思考において最も重要視していた難問は、おそらく「自由と必然性」の謎である。これはすもともとスコラ哲学における神の絶対的摂理と人間の自由意志の問題として存在していたが、自然科学がもたらす世界の絶対因果性の観念は、絶対的信仰の崩壊のうちを生きる近代人にとって、精神の「自由」および道徳の自立的根拠を揺るがすものとなる。カントがこの謎をどのような方法で解決(回避)したかはすでに見たが、新しい汎神論哲学者にとっては唯一無二の解法が存在する。

全哲学は、絶対的に同一なるものとして全然非客観的である所のある原理から出発し、出発しなければならぬ。(略、この絶対的に非客観的なものは)ただ直接なる直観において叙述せられるのみである、しかしこの直観はそれ自身不可解 *unbegreiflich* であり、そしてその客観が全然非客観的のものであるはずであるがゆえに、自分自身において矛盾している様にさえ見えるのである。(シェリング『先験的観念論の体系』赤松元通訳、四四九頁)

第一に、世界は「絶対的同一者」であるという宣言。第二にそ

れは「語りえぬもの」「不可解なもの」であり、知的直観においてのみ到達されうる、という託宣。この絶対的同一性の観念が、それ自身で、「自由と必然」「永遠と無限」「自然と精神」「理性と感性」「現実と理想」といった、近代社会が必然的にもたらす矛盾の意識を、その「真理」においてはあらかじめ「解決」されているものとして示す。ロマン主義的に変造されたスピノザ主義一切は、それ自体として「絶対者の真理」にほかならない。

* シェリングは、フイヒテの自我の哲学から精神と自然の同一性を説く自然哲学へ進み、やがてロマン主義的汎神論の完成へと進み出る。『人間的自由の本質』においては、神の実存、その自己創出の根源的意志、という説話論的教説、すなわちスコラ神学的神義論が解かれる。悪は、愛への憧憬へ向かう神の実存の根拠なのである。

神のうちには、実在性というひとつの独立した根拠があり、したがって、自己啓示の、二つの、ともに等しく永遠的な始原があるわけであるから、神もまた、その自由の前では、この二つのものに関して、考察されなければならないことになるのである。創造の最初の始原は、自分自身を生もうとする、一者の憧憬であり、もしくは、根拠の意志である。

第二の始原は、愛の意志であって、これによって、言葉が自然のうちへ発言され、また、その意志によって、神は、自分をはじめて人格的なものとなす。根拠の意志は、したがって、愛の意志がそのような意味においては、自由であることができない。(略)端的に自由なそして意識さ

れた意志は、愛の意志である。(シェリング『人間の自由の本質』渡邊二郎訳、四七三頁)

* 西田哲学の「絶対的自己同一」の観念はシェリング的「絶対的同一性」の哲学にもっとも近似しているが、ヨーロッパの超越神論ではなく、仏教的な汎神論の観念がそれを支えている。

我々が自然と名づけて居る所の者も、精神と云って居る所の者も、全く種類を異にした二種の実在ではない。つまり同一実在を見る見方の相違に由って起る区別である。自然を深く理解せば、その根柢において精神的統一を認めねばならず、また完全なる真の精神とは自然と合一した精神でなければならぬ、即ち宇宙にはただ一つの実在のみ存在するのである。(西田幾多郎『善の研究』、一二八頁)

* じつのところ、ドイツ観念論哲学においては、フイヒテの徹底的観念論に、絶対的な超越存在の観念を廃棄する思考の可能性があった。フイヒテの方法的観念論・自我論は、その内的論理のうちですでに「世界の本体論」(汎神論的世界像)を抱え込んでおり、これを内破するには一つの根本的な世界像の転換を(それはニーチェまで待たねばならない)必要としたのである。しかし、フイヒテの真の自我をめがける探求は道徳的的自我論へと推移し、結局のところ、後年の『人間の使命』や『浄福な生への指教』における、ほとんど超越神論的な「未来の生」への信仰、絶対的な宗教性の立場へと立ち帰ってゆく。

名づくべきも無く把握すべき概念も無き崇高にして生ける意志よ、汝は私が私の心意を汝にまで高揚することを快く許してくれるであらう、汝と私とは分離していかないのだら。(略)——汝不可解なものの中に於て私は私自身にとつて完全に理解し得べきものと成り、世界は完全に私の理解し得べきものと成り、私の現存の謎は悉く解かれ、最完全な調和が私の精神の裡に成立する。(フイヒテ『人間の使命』宮崎洋三訳、二一七頁)

☆ 本体論の運命

* 伝統的保守主義としての敬虔な超越神論を打ち倒して、ヨーロッパに理神論・汎神論的世界像を確固として打ち立てた点でドイツ観念論哲学の功績は大きく、ヘーゲルはその完成者である。しかし、にもかかわらずヘーゲルの哲学の本質的達成はその点にはない。ヘーゲル哲学の本領は、近代的な意味での人間の本質の卓越した探求にある。だが、ヘーゲル哲学のこの真価を受け取るうとするなら、われわれはその汎神論的「絶対者」の観念と体系をあらかじめ「解体・構築」しておかねばならない。

* ドイツ観念論において、とくにヘーゲルの「絶対者」の哲学体系によつて十八世紀ヨーロッパ汎神論はその頂点に達する。しかし一方で、フランスとイギリスの実証主義的啓蒙思想はドイツ的汎神論とはべつの道を歩む。ヒュームの経験主義は、ベンサム、ミルの功利主義へと進み、フランスの唯物論的思潮は十九世紀の半ばコントの実証主義宣言によつて実証主義的社会科学へと展開する。

* この実証主義的学問の新しい運動の展開は十九世紀に再び現われた第二次科学革命と連携して、伝統的超越神論およびドイツ観念論的汎神論の世界像をほぼ破壊する。ヨーロッパの伝統的形而上学、すなわち有神論的本体論は十九世紀の半ばまでにはほぼ終焉する。しかし重要なのは、このことはヨーロッパにおける世界の「本体論」の完全な終焉を意味しなかったということである。われわれはニーチェのマニフェストを思い起こさねばならない。近代科学は古い信仰を打ち倒しただろうか。否、それは「絶対神」の像を破壊したがそれが孕んでいた本体的思考、すなわち「真理への意志」をまったく新しい仕方でも打ち立てたのだと。この自覚によって、ヨーロッパの世界像ははじめて、超越的な絶対者、「本体」の観念の解体へと歩み出る。

* ニーチェの登場を媒介したのはショーペンハウアーである。

ショーペンハウアーの根本理説は、「世界は表象と意志からなる」。世界に属する一切はただ主観に対して存在する。つまり「世界は表象である」。しかし同時に世界は「わたしの意志」でもある。「世界は一面では、徹頭徹尾、表象であるが、他面では、意志であるからだ」(ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』西尾幹二訳、一一二頁)。

この命題はたしかに、「世界は主観と客観からなる」という命題よりは気が利いている。ショーペンハウアー哲学の基本構想は、「主観」を「意志」に「客観」を「表象」に書き換えるという着想にあつた。ショーペンハウアー自身は、自分の哲学はフィヒテやヘーゲルのそれを凌駕したと思ひこんでいたが、しかしできるかぎり公平に見て、フィヒテの徹底的観念論の原理より進んでい

るとはいえない。徹底的観念論だけが認識問題を解明する原理の発見へと導くが、ショーペンハウアーの構想は、超越存在の名を「神」から「意志」に変えた点にしかないからである。

* つぎのような構想が重要である。

われわれが力という概念を意志という概念に還元すれば、実際上われわれは、一つの未知の概念を際限のない既知の概念に還元したことになるであろうし、のみならず、われわれにとつて本当に直接的で、くまなく知り抜いた概念に還元したことになるわけなのだ。(同上書、一二六五頁)

自然の因果、すなわち表象世界の因果は自然法則によって貫かれている。しかし世界という表象の中で「意志」だけは、これとは異なつた本質をもち、自らの系列を創り出す。動物においてはすべては単に自己展開として現われるが、人間ではそれは、衝動、欲求などとして表象(認識)される。表象としての世界のうちで唯一存在する、世界を生成させる「力」の契機を、すなわち「根本動因」としての「力」を「意志」と呼ぶことができる。すなわち、これまでの一切のヨーロッパ哲学の伝統に逆らつて、これを「神」と呼ばず、ただ「意志」それ自体と名づけること。

* 「意志と表象としての世界」という着想によつて、ショーペンハウアーはすべての実在的客観主義を否認し、また概念や理念の実体論を拒否し、最後にヨーロッパの「絶対神」の観念も退けた。

そのことで、一つの独創的な哲学を形成しえたと信じた。だが、ヨーロッパ哲学の世界理説の推移を総攬すると、それほどの評価を与えるわけにはいかない。彼の哲学はたしかに一つ優位をもっている。つまりドイツ観念論哲学がその完成へともたらしたヨーロッパの汎神論的世界像をはじめて否認し、その解体に一役買った。ただしこの「解体」の眞の担い手は十九世紀の新しい時代的思潮であつて、必ずしもショーペンハウアーの哲理ではない。たとえば「幻灯の比喩」に見られる世界の寓喩。

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つて、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。(同上書、三二―四頁)

この「不動の意志」の概念の基本構造は、一切の動因の動因としての「不動の動者」と大きく離れてはいない。またこれをプラトンの「イデア」の比喩に重ねることも可能である(じつさいショーペンハウアーはこれを「イデア」に擬している)。ただし、この意志は「盲目の意志」であり「究極目的」を欠落させている。

* 究極目的からも最高善からも切り離された「盲目の意志」こそが世界の「本体」である。これがショーペンハウアーの「独創的

推論である。この推論によってショーペンハウアーの哲学は、ドイツ哲学の汎神論的世界像の終焉に一つの役割を果たしたといえるが、ヨーロッパの本体論自体を破壊したのではなく、そこに厭世主義的観念によるインド的世界像の色調をつけ加えるに終わっている。その人間的諸洞察についてヘーゲルはショーペンハウアーを「浅薄な思想家」と呼んだが、ヘーゲルのような本質洞察にすぐれた哲学者にとつては、人間の諸相についての厭世家の皮相的かつ独断的な論評がそのように見えるのは理由のないことではない。

* 「意志」はいかなる微小な個物の中にも「分割されずに全体として存在している」。意志はあらゆる生成の原因としてさまざまな客観化の段階をもつ。この意志の客観化の段階がプラトンの「イデア」にあたる。あるいはカントの「物自体」とプラトンの「イデア」は同じ事態の異なつた呼び名にすぎない。すなわち世界の「眞実在」としての「意志」である。

イデアを認識する方法は芸術であり、天才の業である。天才性とは客観性であり、純粹な観照の能力である。天才性と想像力。天才と普通人。インスピレーションについて。天才的な人は数学を嫌悪する。天才的な人は伶俐ではなく、とかく無分別である。天才と狂気。狂気の本質に関する恣意的な諸考察。こうなるとドイツ的な羊のロマン主義者たちと同等の愚かさになる。人生論の師としてのショーペンハウアーは、人間、美、芸術の考察についてはその弟子ニーチェから完全に義絶される。

* ショーペンハウアーの「意志」|| 「力」という着想がニーチェ

の哲学的靈感を喚起したことは明らかである。しかしショーペンハウアーの哲学自身は、ヘーゲルという優等生の世界哲学への対抗に燃える反骨的哲学者の着想、すなわち汎神論的世界体系の正確な「裏返し」、そのネガとしての世界観にすぎない。世界には絶対的な意味が存在する、に對抗する、世界には何の意味も存在しない。ここには、世界の認識可能性についての独断論と相對主義⇨懷疑論の對抗が存在するように、世界の存在意味についての同じ對抗がある。

☆ 総括

* ショーペンハウアーの有神論の否定とそれに続く近代実証主義の潮流は、ヨーロッパの世界理説の思考に一つの大きな総括を与える。すなわちそれは、二世紀をかけて超越神論的、汎神論の本体論を終焉させることに成功したが、その後それを二つの「真理への意志」へとすなわち二種類の本体論へと分岐させた。第一に、世界の唯物論的本体論、第二に世界の唯心論的本体論。唯物論的本体論は、ドイツ觀念論哲学に對抗して現われた新しい実証主義的科学の理論として。唯心論的本体論はこの実証主義科学理論への哲学的對抗として現われた新カント派および存在論哲学。最後に、またこの二種類の「本体論」への對抗としての、現代的相對主義⇨懷疑論の諸形態。「裏返された本体論」。

第二節 ニーチェの認識論的「転回」

* 新カント派のヴィンデルバントは哲学における「本体」(Noumenon)の觀念について、簡潔につきのよう述べている。

(ヴィンデルバント『哲学概念論』清水清訳)。哲学的探求の問いは存在の問いを起源とするが、探求者たちはやがて、人間の感覺と認識が現象しか捉ええないことに気づく。ここから現象の背後にある「本来の真の事が何であるかとの問い」が生じる。そしてそれは伝統的に「真實在」、「実体」、「一者」、「最高存在」などの概念によって呼ばれてきた。たとえばプラトンではそれは現実世界とイデア界という二世界論として示され、ヴォルフやカントでは現象と本質、ヘーゲルでは實在(Sein)と定在(Dasein)という区別項の形式をとった。ところでしかし、近年、「如何に与えられてあるものに満足することをもって、あらゆる知恵の最高の原理と見るような考え方」(同上書、四八頁)が現われる。すなわち「実証主義的な思考」である(実証哲学)。それは世界がわれわれに現われ出るありようそれ自身を重んじ、真の實在、真の存在を問題にしない。ヴィンデルバントは主張する。しかし実証主義の見解に反して、哲学の本義はあくまで存在の仮象の背後にある「本体」(ノーマナ)にいかに関接しうるかという探求、「本来の真の事物とは何であるかとの問い」にある。「彼らが学的に不当なりと説くところのそのモティーヴこそ、形而上学的思惟の根底に横たわる唯一のモティーヴ」であると。

* 超越神論および汎神論的な本体論がヨーロッパ哲学の前景から後退するのは、ショーペンハウアー、ニーチェが現われる一方、実証主義者コント、功利主義者J・S・ミル、そしてマルクス主義を先駆けるフォイエルバッハなどが登場することによってである。しかしただしそれ以後も哲学的本体論は、ヴィンデルバント(1848-1915)リッケルト、西田(1870-1945)シェーラー

(1874-1928) ブーバー (1878-1965) といった系譜の中で根強く生き続けてきた。

われわれはまだ本体論の最後の残滓がくすぶる哲学的思考の時代を生きている。本体論の完全な解体なしには、長く哲学の思考を覆ってきた形而上学独断論と実証主義的独断論、言いかえれば唯心論的本体論と唯物論的本体論、そしてその対抗としての論理相対主義と哲学的懐疑論の終焉はありえない。しかし、本体論の解体はどのような哲学的思考から始発されるだろうか。

* 人々は、哲学の全歴史を通して、きわめて長い間、世界の本体についての壮大な、手の込んだ、きわめて謎めいた哲学的一つの虚構を作り出してきた。曰く、世界は永遠にして不動の一なる存在である。世界は一人の創造主によって創り出された、世界は無限にして一なる神それ自体である。世界はそもそも諸対立項の絶対的同一である。世界には一切の矛盾を克服して最後に世界を調和に導く至高存在がある。世界は盲目的な意志それ自体でありそれゆえ生の本質は苦悩である。そして、世界は物理的実体としての存在者の総体である。そして最後に、「世界の本体」は人間の認識を絶対的に超越している、われわれは決してそれに到達しない……。

忘れてならないのは、あらゆる種類の「本体論」にはつねに倫理的、審美的動機がともなっているということである。ある場合には敬虔な信仰、ある場合には美しき世界への憧憬、またある場合には世界の現状に対する倫理的対抗。ある場合には単なるシニズムあるいはデカダン。

ニーチェによる本体論の解体の遂行には、つねに本体論を支え

る「動機」についての本質的洞察がともなっている。

* 本体論とは何か

(一) 「世界が何であるか」についての、またその究極的根拠、一切の存在者の存在とその原因についての極限的思考。これまでのすべてのヨーロッパ的、有神論的形而上学的のみならず、これまで現われた、世界の究極根拠について語るすべての説話論的、寓喩的、神秘的、謎語法的、独断論的世界理説。

(二) どの時代も、これらの世界存在の本体論への対抗として、必ず絶対的相対主義、懐疑論がつきまとう。ヨーロッパであれ東洋であれすべての相対主義⇨懐疑論は普遍認識の不可能性を主張するが、かといってそれ自身「本体」的思考を停止するわけではなく、ましてやこの「存在の謎」を解明するわけではない。カントが看破していたように、「本体」をめぐるゴルギアスの不可能性の議論は、形而上学的独断論と等しくもう一つの独断論を、すなわち人間にとって「本体」は絶対的な超越であり、「不可能」なものである、という本体的独断論を形成する。相対主義⇨懐疑論は「本体」の觀念の本質を解明することですべてそれを解体するのではない。論理的推論と総合判断によって「本体」の「語りえなさ」と「到達不可能性」を「論証」するが、その真の動機は「自己意識の自由」の枠内にある。

* 現代思想において支配的となつていゝる「名づけえぬもの」「語りえぬもの」「不可能なもの」の觀念、あるいは同じことだが「自己言及性」「決定不可能性」といふ諸觀念は、現代思想、現代数

学、現代論理学、科学哲学、認知科学などの新しい思考のパラダイムの中でもういちど復活させられた哲学的認識論における「ゴルギアスの問題」にほかならず、ここでは本体論への対抗が相対主義＝懐疑主義的論理のなかで沸き立っているのである。しかし哲学の認識論的観点からは、これは形而上学対懐疑主義という古い構図の現代的変奏形にすぎない。この対立的問題の中ではわれわれは「本体」の観念を定義づけることすらできないのである。

☆ 存在と生成

* 後期遺稿集『生成の無垢』(Die Unschuld des Werdens)の編者ボイムラーは、ヘラクレイトスこそニーチェにとつて開始の哲学者でありまた最後の哲学者だったと主張する。たしかにニーチェは、「アナクシマンドロスとヘラクレイトスによって立てられた生成の価値の大問題」こそその後のヨーロッパのすべての哲学者の体系を超越する、と書いている(ニーチェ『生成の無垢』原佑訳、六〇七頁)。われわれはただちに、アナクシマンドロスとヘラクレイトスからまったく異なった始源の問題、すなわち「存在」の問題をくみ取った哲学者を思い浮かべないわけにいかない。ここで、哲学の始源性をめぐる根本的対立がはつきりと浮かび上がる。すなわち「存在」対「生成」の対立。そしてそれをわれわれは、いまや、哲学における「本体」と「本体の解体」の対立として観て取ることができる。

* 事物がそこからしてその生成を持つところのものへと、それらは又必然的に没落しなければならない。何故ならばそれらは、時間の順序に従って罪の償いをなし、又その不正

の故にその裁きを受けなければならないからである。(ハイデガー『アナクシマンドロスの言葉』田中加夫訳、七頁)

ハイデガーはいう。「普通の解釈」によれば、この文章はものごとの「生成と消滅について語るものである」。そしてハイデガーは独自の語源学を駆使してこの一般的理解を「裏返す」。すなわち、「存在するものどもは、それらがそこから生成してきたところのものへと、必然に従ってまた消滅する……」。この存在論的解釈によって、あらゆる存在者の根拠としての「存在」の、「生成」に対する優位が僭称される。

ニーチェは応答するだろう。「私たちがプラトンやライブニッツからと同様にカントから分かつものは、私たちが精神的なものにおいても生成を信ずるといふ点である。(略)ヘラクレイトスとエンペドクレスの思考法がふたたび復活したのだ。」(ニーチェ『生成の無垢』原佑訳、六二二頁)。

* ハイデガーはキルケゴールからよりもはるかに多くニーチェから剽窃している。しかも、キルケゴールの場合とは違って、ニーチェこそ自らの哲学の最大の敵手であることを知悉していた。ハイデガーの最後の戦いとしての大著『ニーチェ』。この書の最大の標識は「存在」対「生成」にほかならない。この書でハイデガーは、「存在者」の「存在」に対する優位という謬見のもとに成り立ってきたヨーロッパ哲学の歴史の総体を「形而上学」と名づけた。そしてニーチェの「永遠回帰」と「力への意志」という思想を「西洋の最後の形而上学」と規定する。ところが逆に、ニーチェの光学から見れば、ハイデガーの「存在」の概念は、「唯一

神「物自体」「絶対者」といった形而上学的観念が焼き払われたあとに残された、ヨーロッパ本体論の最後の遺骸にほかならない。これは、単に「形而上学」とは何かという定義の問題を超えて、「本体」の思考をめぐる近代哲学の思考の最後のたたかいを意味する。

* もう一つの甚だしい顛倒。ニーチェの哲学は、ナチス政治と結びつく「権力の思想」という馬鹿げた誤解からは二十世紀のうちには解かれたが、しかし以後、二十世紀を通して現代相対主義における最も強力な思想的後盾とされた。その最大の理由は、ニーチェが示した独自の認識論、すなわち「遠近法主義」にある。

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的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、言いかえれば、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（ニーチェ『権力への意志』原佑訳、一四七頁）

だが、ニーチェの「遠近法主義」はなんら認識相対主義を意味しない。むしろニーチェがその正反対のもの、認識についてのまったく新しい「普遍的原理」の提示者にほかならないとすればどうだろうか。ここにはもう一つの根深い顛倒が存在している。あらゆる認識が遠近法として考えられるべきであること、これは一切の認識が相対的でありうるということの理由ではある。しか

しニーチェがおいた「原理」はむしろ、一切の認識は「欲望・目的相関的」である、ということにほかならない。認識が欲望相関的であること、このことは認識の相対性ということ以上に、認識の普遍性の可能性の条件を本質的に示すのである。

* ニーチェが、ソクラテス、プラトン、アリストテレス以来のヨーロッパの哲学者たちの「認識の衝動」（真理への意志）に対する最も強固な反対者であったことは誰でも知っている。それゆえニーチェは、しばしば普遍認識主義者に対抗する相対主義者であると見なされてきた。相対主義を根本性格とする現代思想では、分析哲学はウイトゲンシュタインを、ポストモダン思想はニーチェを、その相対主義的批判主義の最大の後盾として護持した。しかし認識論的観点からは、これら現代相対主義の思考とニーチェの思考はなんら近親性をもたないだけではない。むしろ、現代の言語的懐疑主義と相対主義は、ニーチェの本質的な思考「力の思想」によって、はじめてその没落と解体への道へと導かれる。

* ニーチェが提示した認識論の根本構図は、それまでの一切の形而上学的独断論を解体させるとともに、一切の相対主義＝懐疑論的認識論を「没落」させる。なぜか。相対主義＝懐疑論は本体論の不可能を主張し、称揚し、その優位を保とうとするが、しかしまさしく「本体論」に寄生し、その権威と尊厳を奪うことによつてのみ自らの生命を維持しているからである。

☆ 「物自体」批判

* ニーチェの本体論批判は「物自体」の観念の徹底的破壊から開

始された。『権力への意志』あるいは後期の遺稿集のいたるところにその痕跡を見ることが出来る。

人間は真理をめざすおのれの衝動、おのれの「目標」を、存在する世界として、形而上の世界として、「物自体」として、既存の世界として、ある意味でおのれの外に投影する。(ニーチェ『遺された断想1887年秋・88年3月』清水本裕、西江秀三訳、七二頁)

「物自体」は馬鹿げている。私がある事物のすべての関係、すべての「属性」、すべての「働き」を無いものと考えれば、その事物は残っていない。(同上書、二〇二頁)

真理は存在しないということ。事物の絶対的性質、「物自体」など存在しないということ——このこと自体が一種のニヒリズムであり、それも最も極端なニヒリズムにほかならない。このニヒリズムは事物の価値を次の一点へ置き入れる。すなわち、(略)実在性とは価値定立者の側の力の徴候にすぎない、生の目的のための単純化にすぎないという、まさにこの一点へ。(ニーチェ『遺された断想1885年秋・87年秋』三島憲一訳、三五頁)

「物自体」は、「意味自体」、「意義自体」と同じく背理である。いかなる「事実自体」もなく、或る事実がありうるために、一つの意味がつねにまぎれ入り入れられていなければならない。「これは何か」とは、何か当のものとは別の

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。(ニーチェ『権力への意志』原佑訳、五五六頁)

「物自体」の観念は、意味それ自体や意義それ自体という観念と同じく「背理」である。なぜなら、何かが存在するということが、その概念、意味、本質が、一つの自體性としてではなく、ただ「相关性」として理解されねばならないからだ。ニーチェの「遠近法」という概念が、まさしくこの存在論的相関性を示すのであって、認識論的相対性を示すのではまったくないことが理解されねばならない。

* 「物自体」という観念の本質は何か？

カントの認識論はつぎのことを示唆する。人間の認識は制限されており神の認識は無制約である。したがって、もし神の知的直観があるなら、それは世界の一切を「あるがままに」認識する。こうして、神的な認識の対象性、世界の存在の総体が「物自体」と呼ばれる。では、もし神の存在を想定しなければ、つまり「世界それ自体」についての「真理」の観念を排除したらどうなるか。世界についての完全な認識の観念が削除されればどうなるか。ニーチェの構図はこうである。「世界」は、さまざまな生命体の身体 || 欲望と相関的にのみ、それゆえさまざまな「世界」として、現出する。完全な認識は存在せず、したがって「物自体」の観念は成立しない。では「世界」は、世界のすべての存在者、世界それ自体、「本体」としての世界はどこにその場所を占めるのか。

* 「物自体」とは背理である。私が、或る事物のすべての関係を、すべての「固有性」を、すべての「活動性」を、なきものと考えれば、その事物は残存しなくなる。というのは、事物性は、論理的欲求から、それゆえ表示や理解を目的として(略)、まず私たちによって虚構し加えられたものであるからである。(同上書、五五八頁)

この命題が示すのは存在の認識は決して証明されないという「ゴルギアスの問題」ではない。また認識は経験を超え出ることができないという「カントの問題」(ポパー)でもない。ここには完全に新しい一つの存在論が、全哲学史のうちではじめてその姿を見せている。すなわち「存在」とはわれわれの(そして生き物の)生それ自身が構成するものにはかならないという存在論力の相関者としての「世界」こそが、存在の第一審級であるという存在論が現われている。

* 全知の概念の抹消は「物自体」を抹消させるのみならず、対象自体、性質自体、運動自体、さらに「意味自体」や「意義自体」をも無化する。このことで、本質と仮象という対項性もその位相を變じる。「真の世界と仮象の世界」という概念が徹底的な批判にふされ伝統的な意義が逆転される。つまり前者こそがまったくの「虚構」にすぎないことが明らかに。重要なテキストは以下である。

仮象の世界、すなわち価値に従って見られ、整えられ、選ばれた世界ということ。価値に従っては、この場合、動

物界の或る特定の種属の維持と力の増大に関して有益だという観点に従って、ということである。(ニーチェ『遺された断想1887年秋・88年3月』清水本裕、西江秀三訳、二〇八頁)

そして、この仮象の世界、価値にしたがって現われ出た世界、生き物の保存と権力の有用性の観点に忠じて「生成」される世界、あるいはそこで身体と欲望に相関して絶えず価値と意味とが生み出す力の磁場こそが、われわれにとつての「真なる世界」にほかならない。ニーチェの遠近法の中心に位置するのは、生の力動としての「肉体」であり「欲望」なのである。ここに見出される「あらゆる力の中心」こそ、伝統的形而上学が一切の生成の「原因の原因」、「究極原因」あらゆる存在者のその究極原因と見なして探求し続けていたものの、ニーチェ的「解体構築」の帰結にほかならない。

それゆえ、遠近法的なものが、「仮象」の性格をあたえるのだ！ 遠近法的なものが取り除かれても、なお一つの世界が残っているのかのごとく！ (略)あらゆる勢力の中心は、残りのもの全体に対してのその遠近法を、すなわちそのきわめて特定の価値づけ、その作用の仕方、その抵抗の仕方を持つている。それゆえ「仮象の世界」は、一つの中心から発して、世界に働きかける或る特殊な種類の作用に還元される。(同上書、一八四頁)

* 形而上学的問いの意味

いかにして世界の根源的起源、究極原因を問うことができるか。絶対的至上者は存在するか、あるいはまたはその証明はなしうるか。なぜ存在が存在するか。あるいはそもそも存在の起源は何であるのか。なぜ無限の時間のうちで、あるいは無数の存在者のうちで、「私」は「いま」この存在なのであるのか。なぜ精神が存在し、生は限定され、生と死が存在するのか……。これらの問いは現代哲学において、しばしば最も「深淵な問い」とされてきた。これら形而上学的問いの「答え」を探索する前に、哲学的な問いの前に立つやいなやその「意味」を洞察するという習慣が必要である。哲学の思考が生み出してきた、また現在も生み出し続けているさまざまな哲学的問いの「本質」を、たえずオツカムの原理によって核心化する能力、そのことでこれら「深淵な問い」の本質を露呈し、万人がそれを扱いうるような形式へと再編成する能力、これこそいま必要とされているものである。

* カントの先験的世界理念のアンチノミーについて。

問題の焦点はシンプルである。われわれが世界を「原因」の観念を起点として、その極限性あるいは根源性において考え、その「大きさ」(量)としては、時間・空間的には始発点と限界の問いとなり、事物的にはその最小単位の問いとなり、「因果性」(関係)としては「自由」あるいは「究極的動因」の問いとなり、「存在の必然性」としては「神」(至上存在)の問いとなる。これらの問いはすべて、それ自体として存在する「本体」についての問いである。

* ニーチェは、ヒュームが行なった「原因」という概念についての洞察を再試行し、これを徹底的に展開する。すなわち「原因」の概念は、人間主体によって世界に置き入れられたものであって、「原因」それ自体というものはまったく存在しない。

私は運動の起源として「力への意志」という出発点を必要とする。したがって運動は外から発生せしめられたものではない——原因によって生じたものではない……。私は、そこから力への意志がひろがるどころの、運動の諸端緒と諸中心を必要とする……われわれは原因に関するならぬの経験も絶対に持っていない。(同上書、九二頁)

あるいはまた、

「原因」なるものは決して存在しない。それがわれわれに与えられているように見える若干の場合、われわれが生起の理解のためにそうしたものを想定したと見える若干の場合にも、自己欺瞞が立証されている。(略)われわれはわれわれの意欲感、われわれの「自由感」、われわれの「責任感」、そしてわれわれの行為の意図を、「原因」という概念に総括したのである。(同上書、九三頁)

「原因それ自体」というものがなければ、世界の「究極原因」という観念も成立せず、これにしたがって、存在の始元原理、物自体、可境界、絶対精神も、精神と自然の統一といった観念、さらに世界の必然性と偶然性、有限性と無限性といった観念もはじ

めから問題とならない。このことで形而上学が抱え込んでいたさまざまな難問はおのずと解消される。これにしたがって、「対象自体」「性質自体」「運動自体」「意味自体」「善自体」といった観念も抹消される。

* 近代哲学の自由な思考は、世界の存在理論について考えられるあらゆる世界観を経めぐって、ついに最後の局面までいたりついた。世界から「神」を取り払い、さらに「世界自体」「存在自体」を取り扱うなら、いったいわれわれに「何が残されるのであろうか」？ 事実それ自体が？ だが「事実」とは何であるか、また意味はいかにして可能となるのであるか。ことに重要なテキストは以下である。

「これは何か」とは、何か当のものとは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。つねに根底にあるのは「これは私にとっては何か？」（私たちにとって、生あるすべてのものにとって、など）である。

或る事物が表示されるのは、すべての存在者がその事物でおのれの「これは何か」をまず問いかつ答えおえたときであろう。すべての事物とのおのれ独自の関係や遠近法をもっている存在者がたったひとりだけ欠けても、その事物はいぜんとして「定義づけられて」はいないのである。

要するに、事物の本質はやはり事物に関する一つの私見でしかない。ないしはむしろ、「通用する」が本来の「存在する」であり、唯一の「これが存在する」である。（ニーチ

エ 『権力への意志』原佑訳、五五六節）

* いまやわれわれは、一切の世界理論について、どんな難解かつ精緻な形而上学や論理的、あるいは背理法的証明も介入させずに、つぎの三つの帰結を取り出すことができる。

第一に、「世界」はそれ自体として存在するとともに、そのうちに存在者（実体的存在者）の原理とその生成変化の究極原因が含まれている。ギリシヤ的、キリスト教的「絶対的存在者」「一者」の観念。

第二、「世界」はそれ自体として存在し、その存在と生成変化の究極原因をもつが、人間にはただ人間の認識能力におうじて現出するだけであり、したがって人間の認識に対して本質的に「超越」し、人間には決して認識されえない。カント的「物自体」の観念。あるいは絶対的相対主義、懐疑論、不可知論。

第三、世界はそれ自体として存在するが、究極原因としての「神」「至上存在」「絶対者」はまったく存在しない。世界はあるがまさにそれ自体の秩序において、つまり偶然的で実体的な「存在者」の総体として存在する。人間は科学の方法で「存在者」の秩序を認識できるから、遠い将来、この存在者の総体に近づくことができる。形而上学的認識論の終焉と、近代の実証科学の台頭。

これがここまで与えられた人間の世界理論の全景である。

* そして最後に、ニーチエによって提示された新しい世界の存在論。「世界」は「生き物」の認識力との「相関者」としてのみ存在する。この場合「世界それ自体」は、ただ想定することが可能なので、そもそも実体的な「存在者」ではない。まったく

何ものによっても生きられることのない世界は存在者とはいえない。

* いまや問題の核心はきわめて簡明になる。われわれが原因の觀念を「究極的な根源性」において考えると、時間的には世界の始発点の問いとなり、空間的には最小単位(最も単純な物質)の問いとなり、因果性(関係性)としては「自由」あるいは「究極原因」の問いとなり、総体性としては「至上存在」(「絶対者」)の問いとなる。これら「本体」としての存在は、理念的には想定可能である。それは単に経験不可能であるがゆえに認識不可能というのではなく、むしろ何ら「実体」としての存在をもたない(それは一つの可想的理念だが、数学的な純粹概念としての理念性とも本質を異にする。表象「イメージ」としての理念性と、概念の理念性は同じではない。)

このことで、伝統的に形而上学に対抗してきた、絶対的な相對主義||懷疑論の本質とその論拠も解明される。相對主義||懷疑論は裏返しになった「本体論」にほかならない。それは「本体」を想定し、その上で人間の認識はけつして本体に到達することはできないと主張する。この原理、人間の推論の能力の世界の本体への到達不可能性という原理こそがつねに相對主義||懷疑論の論拠であることが分かる。このことで、なぜ「普遍認識」對「懷疑論」の対立がけつして解かれえない対立であったかということもまた、明らかになる。

* 「至上存在」「絶対者」のみならず、「物自体」「対象自体」「性質自体」「運動自体」「意味自体」「善自体」といった「本体」の

批判は、伝統的形而上学の破壊を意味するだけではない。それはひるがえって近代の科学の観点、実証主義的世界観に対して攻撃の矢を向ける。

近代実証科学の方法は暗黙のうちに、第一に「世界自体」を想定し、第二に「世界自体についての認識」の可能性を想定している。近代において激しく育成された「真理への意志」は、新しい時代の科学者たちのうちで、形而上学者たちが探求した「原因」の概念の一切の存在者の間の「因果性」の概念への変換として現出する。「正確さ」と「精密さ」に対する過剰なまでの拘泥、解積すること評価すること一般に対する、すなわち牽強、デフォルメ、縮約、充填、略製、変奏、強調などに対する厳格にすぎる禁欲、「厳然たる事実」という觀念に対する神聖視。しかしこれらはすべてほかならぬヨーロッパ的「信仰」の遺制であるどころか、その完成態にほかならない。

* カントの「物自体」から「叡知界」の觀念を差し引き、あるいはドイツ觀念論的汎神論から「精神」という実体を差し引き、そしてショーペンハウアーから「盲目の意志」を差し引くことによつて、最後に近代の実証主義的・客觀主義的世界像が、唯一無二の「世界それ自体」の像が残される。ヨーロッパの有神論の本体論は終焉し、新しい「真理」、すなわち唯物論の本体論、物理主義的客觀世界の像がいまや、長く続いたヨーロッパの宗教的世界像の衰退に乗じて、新しい世界観の王座につく。

われわれの学問への信仰が地盤としていゝものは相変わらず形而上学的信仰である、ということだ、——われわれ現

代の認識者、われわれ背神の徒にして反形而上学の徒もまた、一千年にわたる古い信仰が、つまり神は真理であり真理は神的であるというあのキリスト教の信仰（略）が点火した松明から、われわれの火を取ってくる、ということだ。

（ニーチェ『悦ばしき知識』信太正三訳、三四四節）

* 十九世紀後半、まず、汎神論的形而上学への批判者としてコントによる実証主義的思考が現われ、それは十九世紀の実証主義心理学をはじめとする諸実証主義社会科学の展開をうながすが、きびすを接して新カント派の実証主義批判および価値客観主義がその反動形成として登場する。だが二十世紀の初頭には、ヨーロッパの全体主義思想への対抗を一つの動機として、ムーア、シュリック、エイヤー、カルナップ、ノイラートなどによる論理実証主義が登場して論理学的文脈における形而上学批判を開始する。さらにこの論理主義的合理主義を独断論であるとして、分析哲学およびポストモダン思想による相対主義的な形而上学批判が現われる。ヴァイトゲンシュタイン、クワイン、デイヴィッドソン、ストロソン、ダメット、パトナム、ローティ、サール、クリプキ、フーコー、デリダ等々。この二十世紀哲学・思想の変転はすべて、昔ながらの普遍主義対懐疑主義の対立の現代の変奏にほかならない。

ニーチェの哲学は、これら最後に登場する二十世紀における相対主義的の反形而上学思想の先駆けでは断じてなく、むしろその最も本質的な反対者であることを理解せねばならない。

——これら現代の否定者や離反者たち、知的清廉を要求す

るといふ一事に無二無三なこれらの人たち、われわれの時代の名誉となるこれらの厳酷な、峻厳な、抑制的な、英雄的な精神の者たち、すべてこれらの蒼ざめた無神論者、反キリスト者、インモラリスト、ニヒリストたち、これらの懐疑家や精神の結核患者たち（略）、これら最後の認識の理想主義者たち、——彼ら、この（自由な、いとも自由な精神）たちは、自分らが本当に禁欲主義的理想から離れられるだけ遠く離れているものと信じている。だが、彼ら自身では目にしえないもの——彼らがあまりにも近くにいために——を、はつきり彼らに見せてやるとすれば、この禁欲主義的理想こそがまさに彼らの理想なのでもあり、おそらく他の誰でもない彼ら自身こそが今日この理想を体現しているのであり、彼ら自身がこの理想のもつとも精神的な申し子なのであり、またその最前線の尖兵かつ斥候の一隊、そののもつとも危険な微妙な捉えがたい誘惑の形態でもあるのだ。（ニーチェ『道徳の系譜』信太正三訳、二四節）

ここで「禁欲主義的理想」に置き換えられる言葉は一つしかない、つまり「本体への意志」。世界の真実に到達しようとする努力と、その挫折と絶望の意識。これが現代思想における認識のディスクール、すべての本体論と本体不可能論の果てなく続く議論の底にひそむ内的「動機」にほかならない。

* それにしても、人はつぎのように問いたくなるかもしれない。そもそも世界の統括者のみならず「世界の存在」それ自体を排去したあとにも、哲学の思考は生き延びることは可能なのか。「存

在それ自体」の観念を除去したあとにはただ徹底的な不可知論だけが生き残るのだろうか。「存在」がこの世界の一切の存在者を総攬する最高の類概念であるかぎり、それを抹消するとはいったいどういうことなのか。「存在」が「生成」という根本的事実の相関者であるとしても、それにしても「存在」それ自身を想定することなしに「生成」を考えることもまた不可能ではないのか。あるいは「存在」対「生成」の権利的先行性についての思考は、ただカントのアンチノミーに行きつくだけではないのか。

あるいはまた、ここで抹消されたのは「存在」あるいは「本体」の概念にすぎず、ちょうどゴルギアスとヒュームが一切の「存在」とその認識可能性を消去した後にも、世界と人間の生活は何一つ変化を蒙ることなく以前と同じものとして存続したように、そもそもこれらの概念の解体は、認識論上の論理的仮象にすぎないのではないだろうか。

しかしつぎのようにいわねばならない。「本体」の観念によって示されるさまざまな観念、「世界の究極原因」「世界それ自体」「対象自体」「原因それ自体」「性質自体」「意味自体」「善自体」——これらの観念は廃棄されねばならないが、それは哲学における「世界」の問いを終焉させるものではない。「存在」「対象」「原因」「意味」「価値」「真」「善」といった概念がまったく別の存在論から再編されるのでなければならぬ。この新しい存在論についてわれわれはすでに示唆を与えた。ニーチェ的存在論の定式はこうである。「存在」は「生成」の相関者であると。

* 後期遺稿集におけるニーチェの生理・生物学のテクスト「認識としての力への意志」が示唆する最も核心的な存在論。それは単

に「生成」が「存在」に先行するということを超えている。「生成」と「存在」はここでもはや同じ地平の審級ではない。「生成」とは「これは何か」と問いを立てるもの、たえざる意味定立によつて無数の遠近法を、価値の観点を生み出すもの、生のまったき「事実」であり、「存在」とはこの「生成」という力動の相関者なのである。

* ニーチェが提示したこの新しい存在論を、われわれは「力・相関性」という名で定式化する。「存在」とはなんらそれ自体「存在」でもなく「存在者」でもありえない。われわれが「存在」あるいは「存在者」と名づけるものには一つの本質が属している。ニーチェが洞察したのは「存在」の「原因」についての根源性や起源ではなく、われわれが「存在」あるいは「存在者」の言葉で呼ぶところのもの、われわれの生にとつての核心的意味である。以後われわれは「存在」の概念を、いっさいの「本体」的概念から切り離して、「審級」として取り扱うことにならう。このことによつて、はじめて哲学の思考は、「本体」についての形而上学的、實在論的、そして相對主義||懷疑論的スコラ哲学から離陸して、世界における意味と価値の生成の地平へと踏み込むことをうるだろう。

* ニーチェによつて示唆された新しい存在論、「存在の謎」についての新しい方途は、しかしまだ拓かれたばかりである。哲学的世界理説としての「本体論」の解体は、ニーチェの「力・相関性」の存在論によつてはじめの決定的な一歩を踏み出したが、まだその完成にはいたっていない。どれほど多くの人が意想外に感じよ

うと、ニーチェが開始した世界の本体論の解体は、これにつづくフッサールの登場によってはじめてその最後の総括へともたらされるであろう。

第三節 反現象学

* 現代思想において固定的な通念となった「現象学批判」についての最もよく知られたテキスト。

われわれの問いの最も一般的な形式は、次のように規定される。すなわち現象学的必然性、フッサールの分析の厳密さと緻密さ、そしてその分析が応じている要請、つまりわれわれがまず第一に聞き入れなければならない要請は、それにもかかわらず、ある種の形而上学的な前提を隠しているのではないか。それは独断論的あるいは思弁的な癒着を内に秘めているのではないか。たしかにそうした癒着は、現象学的な批判を寄せつけないようにするものではないし、また気づかれずに残った素朴さの残りかすのようなものでもないが、現象学をその内部から、その批判的な企てにおいて、現象学自身の前提条件の創設的価値において構成しているのではないか。つまり現象学がやがてあらゆる価値の源泉と保証、「諸原理の原理」として認めることになるもの、すなわち根源的、能動的明証性、充実した根源的直観への意味の現前あるいは現在において、まさしく現象学を構成しているのではないか。(デリダ『声と現象』林好雄訳、一〇頁)

* この現象学批判によってポストモダン思想の脱構築思想の先駆けとなった一九六七年の『声と現象』以前に、構造主義者たち、ラカンやフーコーによる現象学批判がすでにある。

現象学的視点は、現象の中に現実そのものを見ようと専念していません。それに対して、私達は、現象に「アプリアリ」に信頼を置いていたのではありません。それは、私達の方法は科学的なものであり、そして、言うまでもなく現代科学の出発点は現象を信頼せず、現象の背後にそれを説明するもつと恒常的な何ものかを求めることだからです。(ラカン『精神分析の四基本概念』小出浩之ほか訳、三九頁)

フーコーの、現象学は先験的なものの探求を経験的なものを通して遂行するという背理である、という批判。

われわれの眼には、現象学的投企は、その意志に反して経験的である体験の記述と、「われ思う」の優越性を回路のそとにおく思考されぬものの存在論との二つにいま解体しつつあるように見えるのである。(フーコー『言葉と物』渡辺一民訳、三四六頁)

* ほとんど数え切れないほどの、あからさまに「取り違えられた」現象学理解の蔓延。ドイツからフランスへと移り、いまでは全世界に拡がっている。
リチャード・ローティによる分析哲学流の取り違え。

必当的真理が語れるような何ものかを見いだす必要にせまられて、ラッセルは「論理形式」を発見し、フッサールは「本質」、すなわち世界の非形式的な側面が「活弧に入れられてもなお残存する「純粹に形式的」な側面を発見した。これらの特権的表象の発見によって、再び真面目さと純粹さと厳密さを求める努力が始まった。(ローティ『哲学と自然の鏡』野家啓一監訳、一八三頁)

ここで現象学は厳密な認識の基礎づけ主義として厳密論理主義(ロジシズム)と同一視されている。

フッサール現象学に一定の有用性を認めるルーマンやハーバースマスさえ、その評価の基調は「主観主義」あるいは「意識主義の哲学」である。

フッサールは記号を内面に取り込んで潜在化させる。それは彼が主観性の哲学に根拠をおいているためである。そこには重要な者が含まれている。つまりフッサールは意味の同一性を、記号の使用規則とは別のものによって根拠づけざるをえなくなったことである。(ハーバースマス『近代の哲学的ディスクルスI』三島憲一訳、三〇二頁)

* 二つの異なった陣営からの二つの異なった現象学批判がある。一方は、実証主義的客観主義からの批判。現象学は伝統的観念論つまりドイツ観念論の継承とみなされ、形而上学的観念論として批判される。ルーマンやハーバースマス。他方は、相對主義懐疑論からの批判。現象学を伝統的形而上学における認識論的基礎づ

け主義とみなして、その厳密認識主義、真理主義を批判する。デリダ、フーコー、ローティ等々。この両極からの現象学批判という現象には理由がある。

現象学の方法は本質的に二つの批判、“解体”の対象をもつ。第一に、伝統的な主観・客観構図の上に公然あるいは暗然に基礎をおく二つの哲学的立場、形而上学的独断論と実証主義的独断論。第二にその対抗者としての現代的相對主義懐疑論。現代におけるこの両極の思考が現象学を敵視するのはそれゆえ論理的帰結といわねばならない。一方はそれを実在的客観存在を認めない主観主義、意識主義、観念論的形而上学として批判し、片方はまったく逆に、それを客観主義的真理主義を擁護する形而上学として批判する。

* 現象学の方法原理に対するかくも広範に拡がった“取り違えられた”批判の潮流は、一つの顕著な起点をもっている。すなわちそれは、ハイデガーによるフッサール現象学の継承の場面である。これにつづいて、ハイデガー的存在論の観点から現象学の未来の展望が開けると考えたフッサールの高弟たちの現象学理解。

* 長くフッサールの助手役を務め、最も中心的な高弟の一人と目されるオイゲン・フイック。彼は『フッサールの現象学』において、フッサール現象学の探求をプラトンの「洞窟の比喩」になぞらえる。仮象を現実と取り違える人々の日常の自明性をゆるがし、「純粹な自己省察」を通してより「根源的な存在へと向かう果てしなき道」としての現象学……(「エドムンド・フッサールの現象学はどのようなことを意図しているのか」)。つぎのような解説

がその理解の基本的性格を如実に示す。

この自己省察は、存在者のあらゆる強調生や先行的所与性を「括弧の中に入れ」、それらを使用することなく、もっぱらひたすらに純粹な自己省察を遂行することによって、世界的・存在的な「自己」、つまり人間を超出し、「超越し」て、「超越論的主観性」、つまり本来的自己へとつき進むのである。(フィンク『フッサールの現象学』新田義弘訳、一〇九頁)

ここで「超越論的主観性」とは「本来的自己」を意味するとされる！ すなわち、あからさまなフッサールのハイデガー化。「現象学的還元において、精神が自己を取り戻すこと、自己・自身に到達することによって、こうした状態のうちに発生し、こうした状態に制約されたあらゆる真理も取り戻され、変化せしめられるのである。」(フィンク『フッサールの現象学』、新田義弘、小池稔訳、一一四頁)「自己の本質」の探求を通して「存在の真理」の探求へと向かう道としての現象学、という変造された現象学理解。

* ひとたびこのような視点、「存在の意味」や「存在の真理」の探求の方法としての現象学という視線が定位されるや、こんどはフッサール自身が示した現象学の方法じたいが、きわめて不十分なものと見えてくる。もう一人の代表的高弟であるラントグレーベの主張。

ちようど二十年前のことであるが、オイゲン・フィンクが、ブリュッセルにおける第一回国際現象学会議において、「志向的分析と思弁的思惟」と題された報告を行った。この報告の中で、フィンクは、フッサールの最も重要な操作的な根本概念のいくつかが、厳密性を欠いていることを指摘したのである。フィンクによれば、このことはとりわけ超越論的構成という概念にあてはまる。つまり、超越論的構成「という概念」の意味は、「意味形成と創造との間を揺れ動いているというのである。味形成の代わりに、「統覚」という表現を当ててもよい。それは、所与のものを、或るものとして捉えることによって統握し規定することである。「構成」の意味がこのように揺れ動いていることから帰結することは、「いっさいを総括する全体的生」というフッサールの概念もまた、説明されぬままになっているということである。(ラントグレーベ「フッサールの構成論についての反省」小川侃訳、五八頁)

直接の高弟と認められているはずの二人の現象学者たちが、口をそろえて「超越論的構成」という概念が「あいまい」であり、それが「意味形成」なのかそれともなんらかの「創造」なのか明瞭であると不満を開陳する。ラントグレーベはたえず不満を述べ立てる弟子であり、後に、フッサールにおける「デカルトの道」の放棄を言い立て、さらに晩年にはフッサール自身が「第一哲学」の構想を放棄したと主張する(フッサールによる「学としての哲学、真摯で厳密な、それどころか、必当然的に厳密な学としての哲学——この夢は見果てた」という一文を根拠として)。だが、

そもそもフッサール現象学の根本方法を強引にハイデガールの「存在論的探求」の視線において見るかぎり、意識に定位するフッサールの方法は、無意味かつ不合理なものとならざるをえない。

* オイゲン・フイנקやラントグレーベという高弟たちを筆頭として、パトチュカ、ロムバツハ、トイニツセン、ブランドなどのドイツの「正統現象学派」の学者たちは、ほとんどが「ハイデゲリアン現象学派」と呼ばれてよい。そしてそれぞれに存在論的不满をフッサールに対して投げている。

ラントグレーベは、フッサール現象学の基礎方法への不満（批判）を「三つのテーゼ」として立てる。

(一) 構成の過程の「深さの次元」は、現象学的反省によつては追いつかれえない。

(二) 身体性の諸機能は、受動的先構成の機能に属し、ひいては、「超越論的主観性」の内に属する。

(三) 「超越論的主観性」の（根源的に流れる）という出来事は、創造的な過程として理解されるべきである。創造の正確な意味はこの過程を現象学的に分析することによつて得られる。（同上書、六〇頁）

存在の「深さの次元」の問題、つまりハイデガールの存在問題、総じて「受動的先構成」に属する身体性の問題、そして「超越論的主観性」＝根源的な自我の「流れ」の問題、これらどの問題についても、どこまでも意識に定位するフッサール現象学の方法では分析できない。要約すれば、「意識」を支える「存在」の深部、

身体性の次元、時間性の次元。これらは「意識」に「現われ出る」のであって、「意識」において構成されるのではない……。

* ラントグレーベの弟子の世代の代表者、クラウス・ヘルトの批判は以下。

現象学的反省は、このような限界状況にいわば無限に接近しようとする試みなのだ、と理解されてよいであろう。すなわち現象学的反省という試みは、そういう限界状況に到達することができるのだという「固定観念」によつて促進され、かつ支えられるのである。（ヘルト「へ生き生きとした現在」の謎」小川侃訳、一四一頁）

ヘルトの現象学批判は、その「背理的な」性格と難解さによつて知られているが、その要点は、誰でも知っているつぎのパラドクスのテーゼによつて要約できる。「目は目を見ることができない」。「反省」とは目が対象に適切な距離をとることであるが、フッサール現象学は目と対象の距離を取り払おうとしているのではないか、つまりそれは「絶対的に見る」ことを企てているのではないか……。ヘルトの批判の詳細な議論については、『完全解説 フッサール「現象学の理念」』などを参照）

ここで典型的なのは、フッサール現象学を次のような認識の方法と見なす理解、すなわち、ことごらるその絶対的な始源性から絶対的な無前提において「観て取り」つつ、認識を高次化してゆく方法、そのことで絶対的に厳密な認識の正当な方法をうち立てる哲学、と見なすような現象学理解。あるいは、デカルトにおける、

たえず明晰判明な認識の正しい道すじを進むことで「真理」から逸脱することなき認識の方法の二十世紀的基礎づけ、と見なすような現象学理解にほかならない。そして、このしばしば用いられる「厳密な認識の基礎づけの学」としての現象学というキーワードは、ドイツの正統現象学者のみならず、欧米に拡がった現象学理解の基本的標語として既定のものとなつていく。

* 「目は目を見ることはできない」という周知のパラドクスは、現代思想の相対主義的思潮においても特別な意味をもっている。それは「ゴルギアスの問題」の象徴的な一表象だからである。これはヘルト的な時間論のパラドクスとして示すこともできるが、次のような認識視点の始源性のパラドクスとして示すこともできる。

究極の基礎づけの場所が主観性であること、あらゆる超越は疑わしく内在のみが疑いえぬということ、これらのことは、現象学が別の点からあらゆる現われに適用する徹底的批判にコギト自身がさらされうるということが明らかになれば、たちまちこんどはきわめて疑わしくなる。(リクール「現象学と解釈学」水野和久訳、三二七頁)

しかし、リクールの現象学批判は、ヘルト的な背理法のパラドクスによって構成されるのではなく、べつの源泉をもっている。

直観への還帰というフッサールの要求に対立するのは、解釈によって媒介されることがあらゆる理解にとって必然的

だという点である。(同上書、三二四頁)

この批判は、『存在と時間』においてハイデガーが提示した、あらゆる了解は〈予・〜〉の構造(予視、予握、予示)をもつ、という認識論上の原理によつていく。

背理法的パラダイムは所詮相対主義的批判にすぎないが、ハイデガーのこの原理は現象学的に見ても理がある、言いかえれば「本質洞察」されうる。だがわれわれはむしろ、この原理は、一切の認識は「力」による遠近法のうちにある」というニーチェの原理によつて、さらにいえばヘーゲルの「意識のうちには、認識の第一のものを見出すことは決してできない」という原理によつて先行されているといおう。したがつてリクールの主張はこうなる。「究極の基礎づけ」の作業を純粹意識(主観)の内部で行うということは、基礎づけの第一規定、すなわち認識の絶対的始源を意識のうちに見出す作業を意味するが、「原理」によつてそれは不可能である、と。

* 「あらゆる認識は予視の構造をもつ」というハイデガーの認識論上の原理は、背理法的な認識の可能性の主張ではなく、ヘーゲルの意識の第一項の不可能の原理とニーチェの「遠近法」の原理(あるいは認識の相関性の原理)を、その源泉としている。ここからする現象学的方法の批判は、それゆえことさらに強力かつ本質的なものとみえる。

* ここまでの批判論を総括しよう。第一に、現象学の方法は存在論的探求の観点からみて不可能な方法である。第二に、「意識」

に定位する現象学の方法はその根本動機である「厳密な認識の基礎づけ」を達成しえない。これら「正統派」現象学者たちによる始発の現象学批判は、ヨーロッパにおける現象学理解の基本性格を形づくった。フランスへの現象学紹介の功績をもつエマニュエル・レヴィナスの現象学理解もまた同様である。フッサールは知覚の分析に留まり、存在の本質構造、価値的諸問題にまで届かず、したがって形而上学的感度を欠如している（『フッサールの直観理論』）。

これら、ほぼ既定事実のように拡がっている現代の現象学批判にまつた理由がないわけではない。第一に、フッサール自身の「明晰」とはほど遠い議論の煩瑣と誤解を導くドイツ観念論的用語法。

哲学は、その本質上、真の始原の学であり、根源の学であり、万物の根元の学である。（略）哲学は何よりもまず、その絶対的に明確な始原、すなわち絶対的に明確な問題、この問題の固有の意味のうちに示されている方法、および最も根底的な研究領域である絶対的に明確に与えられた事象が独得されるまでは、決して休止してはならない。人は徹底した無前提性をいかなるばあいにも放棄してはならない。（フッサール『厳密学としての哲学』小池稔訳、一〇四頁）

哲学が哲学である以上持つその意味のうちに含まれているものは、基礎づけの徹底主義であり、絶対的な無前提性への還元であり、或る根本方法である。その根本方法たるや、端緒・原理から始めようとする哲学者が、或る絶対的地盤

を自ら確保するゆえんをなすような底のものであり、この地盤こそは、通常の意味で「自明」とされる一切の前提の前提をなすものであつて、この前提が絶対的に洞察され明らかにならねばならないのである。（フッサール『イデー・I』へのあとがき）渡辺二郎訳、四三頁）

さて、一切の諸原理の中でも、とりわけ肝心要の原理というものがある。それはすなわち、こういうものである。すべての原的に与える働きをする直観こそは、認識の正当性の源泉であるということ……（フッサール『イデー・I』渡辺二郎訳、一一七頁）

* 厳密な認識・学問の基礎づけとしての現象学。認識の正当性の源泉をなす絶対的な根拠の学としての現象学、このような語法は読者に強い印象を与える。ここから現われる、正統の弟子たちの現象学批判と一体になって、現象学は厳密な認識のための「究極の基礎づけ」の学であり、厳密論主義と等しい目標をおく「真理」への形而上学的展望をもつという通念。カント的な認識についてのアプリアリな構成主義と、ヘーゲル的な、歴史を超越した絶対的な認識へと無限に近づいていくという「理性の理念」。ここに「厳密な学」としての現象学の根本理念があるという一般通念がほとんど回収不可能な形で流布されている。

しかし、にもかかわらずわれわれは、ここで通覧した現象学批判のすべては、現象学の方法の根本的誤解にもとづく無効なもの、完全に顛倒したものとかわねばならない。

* われわれは、現代に行き渡っている現象学批判の一般像に対して、これら批判者たちにとつては意想外と見える一つの仮説から出発する。すなわち、二十世紀にいたつてはじめて、ヨーロッパ近代哲学にいて長く続いてきた認識問題の格闘が、その決定的な一歩を踏み出したとすればどうだろうか。ニーチェとフッサールという二つの哲学の思考が支えあうことによつてはじめて、哲學的世界理説におけるまたあらゆる世界思念における「本体論」の解体という新しい地平が拓かれた、とすればどうだろうか。

もうそうであるとしたら、ニーチェとフッサールにおいて長きにわたつて哲學の世界理説を支配してきた「本体論」の解体ということがはじめて開始されたのであるとしたら、上述した現象学批判、それが正しい認識、客観認識の厳密な、また究極的な基礎づけであるといった批判は、まったく意味をなさないたわごととなるだろう。というのも、「本体」の観念を解体することが最も重要な課題であるような哲學の地平において、「客観的かつ厳密な認識の基礎づけ」などという概念はそこでは両立すべくもないからである。これら一切の現象学批判は、現象学の根本動機、哲學的自体論の解体によつてヨーロッパ哲学における認識問題を完全に説明するという現象学の根本動機とその本質的方法を、まったく見過ごしているのである。われわれはこの点を詳細に吟味しよう。

第四節 間主観的確信の構造

* 一九三〇年に書かれた『イデーの「あとがき」』で、フッサールはつぎつぎに現われる現象学への誤解に不満を漏らす。『イ

デー』において自分は、あらゆる哲學の根本的な基礎となるべき完全に新しい哲學原理、つまり「一つの根本的な新しい発端・原理の学問」を提示する試みを行なつた。しかし、この試みは総じて恐ろしい誤解にみちた批判にさらされている。ここでの「徹底的な認識の基礎づけ」とは、あくまで哲學的認識の普遍性という理念の根拠についての基礎づけを意味していたが、人々は、哲學の伝統的な思考習慣に固くとらわれているため、この哲學の根本構想を理解せずそれを単なる主知主義や合理主義の新しい試みと見なしている。だが、哲學においてはあくまで原理の把握ということが決定的に重要だから、それがひとたび成就されているかぎり、「いかに甚だしく誤解されまたいかに頻繁にそれを無視して議論がなされたとしても、結局は持ちこたえてやがて真価を発揮する」ことを自分は信じている。

* われわれはフッサール現象学を論じる語法を大胆に変更しなければならぬ。第一の、最も枢要の課題は、一つ一つの現象学批判をフッサール自身のテクストに踏み入る論駁することではなく、フッサール現象学がいかなる方法原理によつて認識論の難問（認識の謎）を説明しこの問題を終焉させたかを、可能なかぎり簡明な仕方でも提示すること。第二の課題は、この認識問題の説明が同時になぜ哲學的「本体論」の決定的な解体を意味するのかを明晰に示すこと。ただ示された「原理」の妥当性だけが、「結局は持ちこたえて」やがて新しい哲學的讀者の納得と支持を拓くに違いない。

* フッサール現象学の一般的理解としての世界認識の「構成」論。

われわれの世界認識がいかに構成されるかは、われわれ自身の「意識」に対する内省的洞察によって、つまり現象学的還元の方法によって確証される。つまり認識の厳密な基礎づけのための認識構成論……「フッサール現象学は、こうした現象学的還元の方法にもとづいて、超越論的主観性による世界の構成の「本質」考察を行なう。」(『現象学事典』、弘文社、一二七頁)

しかし、こういった現象学についての既成観念は「いったん」括弧にくくらねばならない。フッサール現象学の最大の功績は、第一に、ヨーロッパ認識論の最大の難問であった「認識の謎」に解明をもたらしたこと、第二に、「力相関性」の構図によってニ―チェが開始した哲学的「本体論」の解体を大きく推し進めた点にある。そして、「認識の謎」の解明の要諦は、「主観・客観の一致不可能性」のテーゼからいかに客観認識、普遍認識の可能性を見出すかということ、同時にそれは、本体論の解体のあとに残る認識の可能性あるいは哲学の可能性をどのようなものとして考へうるか、という問題に答えることでもある。

* なにより重要なことは、フッサール現象学とその方法原理を、まず第一に、ヨーロッパの認識問題の完全な解明として受けとること。そのためには現象学の根本方法を、「内在的意識」における「世界確信」の信憑構造の解明の方法として、すなわち諸対象の信憑形成の条件と構造の解明の方法として受けとること。「世界確信の成立の条件と構造の学」としての現象学。

* 「現象学的還元」という方法によってのみ「認識の謎」は解明される、それがフッサールの第一の直観である。この自覚ははじ

めの名著『論理学研究』ではまったく顕在化されず、『現象学の理念』によってはじめて本格的に提示される。この「解明」は、断続的に書き継がれた『イデー』、『デカルト的省察』、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、『経験と判断』などにまたがって徐々に展開されるため、その核心部分を取り出すことには大きな困難がつきまとっている。しかし、現象学を「世界確信の成立の条件と構造の学」として理解するかぎり、フッサールが果たしたヨーロッパ認識問題の根本的解明の構図は、きわめて明らかになる。

* 認識の「主観・客観」構図がもたらす二つの難問。

(一) 主客の一致の証明不可能の原理は、第一に、客観認識の不可能、すなわちどんな客観認識も成立しないということを帰結する。それはつまり、あらゆる認識は相対的なもの、習慣的なものにすぎないということ、認識論的には、合理主義的独断論に対する相対主義||懷疑論の勝利を意味する。

(二) 自然科学の領域では一定の仕方では「客観認識」が成立している。すでにカントが指摘したように哲学的には「客観認識」の可能の説明されねばならないが、主客不一致の難問はこの事実を説明できない。

純粹数学にせよまた純粹自然科学にせよ、いずれも実際に存在しているのであるから、これらの学がどうして可能であるかと問うのは、甚だ当を得たことである。かかる学が可能でなければならぬということは、それが現実存在しているという事実によって証明されるからである。(カント

ト『純粹理性批判』篠田英雄訳、七三頁)

(三) 最も重要な帰結。およそ客観的認識、普遍的認識が不可能であるなら、人間社会が広範に形成している善悪、正義・不正義にはどんな普遍的根拠も存在しない。すなわち善悪、正・不正の最終的根拠は「力の論理」にほかならないということが帰結する。自然認識の問題のみならず、哲学の一切の営みは無意味なものとなる。これが「ゴルギアスの問題」の最後の、そして最も重大な帰結である。

*したがって、認識問題の解明は、その哲学的本質において、単に主客問題についての論理的、背理法的弁証のパズルなのではなく、人間の価値としての「善」や「正しさ」の普遍的な根拠についての最も重大な問いである。現代の相対主義 \parallel 懐疑主義者たちはこの問題の真の主題を自覚していない。彼らは背理法的論理によって独断論的形而上学を打ち倒すことができるつもりであり、そのことでこの世の「語りえない」真実を守っていると信じている。しかし実際には、哲学的相対主義が擁護するのは、ただ「力の論理」だけが真偽、善悪、正不正を決定する、という「力の現実性」の理念である。

フッサールがこのことをこの上なく明瞭に自覚していたことは『危機』における現象学的マニフェストである第一章からはつきりと理解できる。

現代の真の、かつ独自の意味をもつ闘いは、すでに崩壊した人間性と、まだ大地に足をつけている人間性、というよ

りむしろ、足をつけるべき大地や新しい大地を得ようと苦闘しつつある人間性との闘いである。ヨーロッパ的人間性そのものの本来の精神的闘いは、諸哲学の闘いとして演じられる。すなわち、それはむしろ哲学ということばだけを保持しているが、哲学の課題をもたない非哲学ともいうべき懐疑的な哲学と、まだ生きている真の哲学とのあいだの闘いである。その、生きている、ということは、その哲学がその真正で真実な意味を得ようとし、それによって真正な人間性の意味を得ようと苦闘している点に見られる。(フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫他訳、第六節)

* 客観認識、普遍認識の可能性に対する最大の反対者、相対主義 \parallel 懐疑論。相対主義 \parallel 懐疑論はあらゆる認識の極限的根拠づけの不可能性を指摘することで成立するが、そのヨーロッパ的根源は「ゴルギアスの問題」である。その論理の本質を要約すると以下になる。第一に、思考の本質は存在の本質と同一ではない、それゆえ思考と存在に厳密な一致はありえない。第二に、言語の本質は存在の本質と同一ではない、それゆえ存在と言語に厳密な一致はない。

近代哲学では、カントがアンチノミーにおいてこれを変奏した。第一に、原因の系列については、経験の領域を超えて推論による仮説の正しさを検証する手段はない。第二に、思考は世界認識を構成する極限的単位を構成することはできない。現代思想における変奏の代表者はジャック・デリダ。第一に、認識は時間によって構成されるが時間の根源的単位(今)を確定することはできな

い。第二に認識は言語(的意味)によつて構成されるが、言語的意味の根源的単位はすでに差異であつて同一性ではない。しかしカントとデリダの精密化され煩瑣化された議論も、本質的にはゴルギアスの「不可能性の定理」に還元される。

* 二十世紀後半の分析哲学の隆盛によつて、相対主義的懐疑論はいまやおびただしい論者による無数のヴァリアントが流通している。多くの異なつた議論によつてそれだけ相対主義の論拠が強力になるとでもいうように。ラッセルのパラドクス、フリースのトリレンマ。クリプキ、クワイン、ローティ、その他無数の変容態があるが、これら現代的相対主義⇨懐疑論の普遍認識批判の要諦は、結局のところどれも同じである。認識における根源的あるいは極限的単位、またはその起源の確定の不可能性を帰謬論理によつて証明すること。

* 近代哲学におけるさまざまな反懐疑論。カントの反駁。相対主義⇨懐疑論は絶対的なもの、客観的なものは論証されえないという証明から、それらは存在しえないという独断的断定に陥る。このため、形而上学的独断論と懐疑論はともに解決不可能な対極的独断論に位置することしかできない。ヘーゲルは以下。相対主義⇨懐疑論は認識における時間的契機の本質を見落としてどんな認識も真理に達しえないとする挫折と断念を本質とする。しかしそれだけではなく、これに乗じてこの挫折の認識こそを最上位のものとして自己の優越をはかる自己意識である。

ニーチェの反相対主義⇨懐疑論。それは「真理への意志」の挫折による認識論的反動としての虚無主義あるいはデカダンスで

ある。ヴィトゲンシュタインの反懐疑論。相対主義⇨懐疑論はそれが自説を「主張する」かぎり、その主張の根拠は自分自身によつて反駁されている(これに依拠する相対主義批判は多くある。アーペルやサルルなど)。

* さて、フッサールの戦略はこれらのどれとも違つた、まったく新しい独創にもとづく。第一に、フッサールは「主客一致の不可能性」を認めるが、しかし「主・客図式」それ自体を否認するという原則においてである。第二に、主・客の一致がないのに、なぜ「客観認識」が成立しているかを哲学的に説明する。第一の点では、フッサールはニーチェと等しく、「客観それ自体」の観念を背理として退ける。すなわちフッサールにおける「本体論」の解体。

第二の点については、その核心をなすのが「現象学的還元」の方法、すなわち一切の認識を「対象確信」あるいは「世界確信」として説明するという方法にはかならない。

☆ 本体論の解体と認識問題の解明

* はじめに「本体論」の解体。

本体論的世界像の解体のはじめの一步は、後期ニーチェの「認識論的生理学」に関するアフォリズムに集中的に現われる。なかでも重要なテクスト。

認識するのではなく、図式化するのである、——私たちの実践的欲求を満たすにたるだけの規整や規格を混沌に課するのである。(ニーチェ『権力への意志』原訳、五一五節)

以上のような現象世界の反対は「真の世界」ではなく、混沌「カオス」としての感覚印象の、無形式で定義不能な世界にほかならない、——したがって、別種の現象世界、われわれにとって「認識不能な」世界にほかならない。(ニーチェ『遺された断想1885年秋・87年秋』三島憲一訳、一〇八頁)

ニーチェがここで「混沌」の語で名づけているものは、カントが「物自体」と呼んだものの本体論的解体の帰結である。しかし注意せねばならない。

たしかに、「神」も「物自体」もその他任意の超越者の一切を「世界」から除去すべきであるとして、ではこの除去のあとには何が残るだろうか? ——おそらくは「無」が、すなわち徹底的虚無主義、あるいは徹底的不可知論が。しかしそれはまだ「本体論的思考」のうちに留まっている。

* 「神」、「物自体」「絶対者」その他の本体論的超越者、すなわち「真の世界」をすべて除去したあとで何が残るか。ニーチェはそれを「混沌」と名づけたが、「混沌」すら「本体的」概念たりうることはインド哲学を見ればただちに了解される。ここでニーチェによって「混沌「カオス」と呼ばれているものの正体に注意しなければならぬ。ここで「現象世界」とは、「われわれの生の世界」の整序された現実性を意味し、したがってその「反対」は「物自体」や「本体」の世界ではなく、「力」によって整序される以前のものとして想定される「無形式で定義不能な世界」認識不能な「世界、したがって「別種の現象世界」にほかならない。

このわれわれの「現象世界」の反対者としての「世界」は、第一にどんな生によっても経験されない、すなわち生きられることがない。第二に、したがって決して認識されえないが、それは認識能力の限界によるのではなく、その本性において、それが純粋な可想者であるという本性において認識されえないものである。言いかえれば、「認識不可能なもの」ではなく、ただ認識の相関者たりえないものである。だがわれわれは、このものを「混沌」と呼ぶことにさえ注意深くあらねばならない、この呼び名はまだ存在者としての「本体」を示唆するがゆえに。

* もう一つの、フッサールによる「本体論的解体」。この観点からは、ニーチェ的「反・本体」の観念「混沌」はどう呼ばれるべきだろうか。おそらくは「原・存在信憑」という名がそれに相応しい。

フッサール現象学の観点からは「客観世界」の存在という観念は背理とされる。そうではなく、われわれはただつねに「客観世界」という信憑を、本質的にたえず「構成」している。それをフッサールは「世界の一般定立」の概念で呼ぶ。

* われわれはフッサール現象学の根本構図、それがいかに世界の本体論を解体し、それによって伝統的な認識問題を説明しているかを素描しよう。

* フッサール自身による認識構図を簡明に示すことができる。すなわち、「主観・客観」の一致は検証されえないが、「内在・超越」の一致ならばこれを検証しうる。

どのようにして認識はそれ自体に存在する事象との一致を
確認し、またそれらの事象に(的中)しうるのであろうか？
(フッサール『現象学の理念』立松弘孝訳)

事物の超越性のゆえに、われわれは事物を疑わざるをえない
のである。「知覚がどのようにして超越者に的中しうるか」
はわれわれに理解できないが、しかし「知覚がどのようにし
て内在者に的中しうるか」は、純粹に内在的な反省的知覚と
いう形で、すなわち還元された知覚によって、理解すること
ができるのである。(同上書、七四頁)

(一) 「現象学的還元」の方法の核心は一言で尽くすことがで
きる。第一に、認識の外部に想定される伝統的な「超越存
在」、すなわち世界自体、対象自体、性質自体、つまり「客
観存在」自体、「本体」それ自体が存在するという想定を排
去すること。それをフッサールは、遮断、括弧入れ、判断
中止、エポケーなどの語で呼ぶ(これらの語はミスリーデ
ィングではある)。つまり「世界」の客観存在の想定は停止
され、「世界」はただ、「私」によって生きられているものと
してのみ“存在する”。

(二) こうして「現象学的還元」の方法は、方法的独我論を意
味する。方法的独我論の先行者は、デカルトの方法的懐疑
論、ヒュームの方法的経験論、バークリーの独在論である。
フッサールのとった方法的独我論の決定的独自性は以下の
点にある。すなわち一切の世界認知・認識を「確信・信憑」

とみなすこと。

したがって、現象学における「超越論的構成」とは、カ
ント的な世界の先験的構成論とはまったく異なっており、私の
意識の地平における「世界確信」の構成の本質構造論を
意味する。すなわち「超越的構成」とは、「対象確信の一般
構成」の原理論、あるいは「確信成立の条件の解明」の理
論を意味する。この理解においてはじめて現象学的還元の
方法は、「本体論」の解体を通して認識問題の原理的解明の
方法として理解されうる。

(三) この方法を通してのみ、第一に、なぜ「主・客一致の不
可能」にもかかわらず「客観認識」が可能であるか、が説
明されうる。また「本体」や「真理」の観念を排除した上
で普遍的認識の可能性の根拠が解明される。そして第二に、
まさしくこの方法を通してのみ、カントやヘーゲル、ニー
チェやウイトゲンシュタインにおいても完結されることの
なかった、相対主義||懐疑論の完全な解体が成し遂げられ
る。

☆ 世界確信の一般構造 三つの世界確信

* 現象学による認識問題の解明について、煩瑣かつ膨大なスコラ
議論を重ねることによって事態を紛糾させることは避けられね
ばならない。方法的独我論が一切の認知・認識の「生の内在的意
識」への還元であることが了解されるなら、認識問題の難問とさ
れていた諸点はただちに解明されるからである。

新しい認識論の構図は「主観・客観は一致しうるか」、ではな
く、主観(内在的意識)のうちでいかに「世界客観」についての

存在確信が構成されるか、というものになる。この信憑構成の構造はさまざまな観点からの区分法をもちうるが、認識問題の解明という観点から最も重要なのはつぎの三区分別である。

(一) 主観的・個的「確信・信憑」。個的な主観の内部だけで構成される対象・存在信憑。誰ともその信憑を共有することのできない個的体験、記憶、内的信念、啓示、あるいは幻覚その他。

(二) 間主観的「確信・信憑」。これはさらに共同的「確信・信憑」と、普遍的「確信・信憑」へと区分される。複数者の間で共有される対象・存在「確信・信憑」。最少の共有信憑は二人だけの内的記憶、認識、信念。共同的信憑の最大のものは、民族宗教さらに世界宗教の諸世界像。

(三) 普遍的「確信・信憑」。フッサールが「世界の一般定立」と名づけた最も基礎的な自然的世界の存在確信。つぎに数学的、自然科学的領域における共通認識、共通了解。

* 『現象学の理念』はフッサールにおける認識問題の解明の構想のはじめの一步だった。しかしフッサールの歩みの全体像から見ると、認識問題の解明という課題は、『理念』においてはまだその全体像を完備していなかった。なぜなら、間主観的信憑構成の一般理論は、まず「純粹意識」における主観的・個的な信憑形成の一般構造の解明から出発し、つぎにその間主観的信憑形成の一般構造の解明へとたどらねばならないが、『理念』においてはこの間主観的信憑構造についてはほとんど言及されていないからである。対象・存在についての普遍的信憑は、「対象についての

私的内的な確信・信憑」から始発し、それが同時に、同じ対象・存在についての「他者たちの」あるいは「あらゆるゆるゆる他者たちの確信」と共有されている、という内的確信・信憑へと到達するのだけなければならない。一九三〇年に書かれた『イデー』「あとがき」でフッサールは、『イデー』の段階では、この問題の取り扱いに不備があったことを自ら述べている。

前節で指示した本書第二篇第二章の叙述は、不完全さを付きまわせていることを、私は告白する。その叙述は、真に本質的な点に関するかぎりではすべて、駁撃を蒙る余地などないものなのではあるが、しかし、右の超越論的現象学的観念論の基礎づけという点からすれば、あの叙述には欠けているものがあり、すなわちそこでは、超越論的独我論の問題に対し、もしくは超越論的な諸主観共存性に対し、つまり、私にとって妥当する客観的世界が、私にとって妥当する他人たちに本質的に関係づけられているという事態に対して、明白な態度決定がなされていないのである。(『イデー』Iへのあとがき) 渡辺二郎訳、二八頁)

間主観性の構成の問題についてのこの不備は、現象学は独我論的観念論であるという現在まで続いている誤った批判の一つの原因になっているが、しかし現象学的還元のコアが、対象・存在の「確信・信憑」構造の洞察にあることが理解されるなら、フッサールの全体構想は見誤られることのないものである。

* 世界・対象確信の三区分別は、いかにして伝統的「認識問題」を

解明（解決）するのか。

第一に、「本体」としての「客観存在」を排去することによって「主客一致」の不可能性による「客観認識」の不可能性というテーゼは無意味なものとなる。「客観認識」はたとえば自然科学や数学の領域において現に成立しているが、それは人間の認識（主観）が「客観」と一致していることを意味するのではなく、一定の条件下において「間主観的な」確信・信憑の一致が成立するからである。現象学はこの間主観的な確信の合致を、「妥当」の形成あるいは「定立」と呼ぶ。この視線からは、客観認識の成立にとって「主観・客観」の一致は不要であるだけでなく、むしろ「ナンセンス」である。なぜなら、「客観」それ自体というものもは存在を想定されていないからである。現象学にとって「超越」の概念は、カントの「超越」、人間の認識は「物自体」に達しえないという意味ではなく、「客観それ自体」（したがってその正しい認識）は想定されるだけでそもそも存在しないという意味においていわれる。

世界宗教においては、きわめて多くの人間の間でその世界像の「真理性」についての「間主観的信憑」が成立している。しかしどれほど広範な人びとが一つの世界像についての確信を共有しているようと、宗教的世界像は「普遍的確信」となることは原理的にありえない。宗教的世界像は本質的に説話論的に構成されており、異説の生じることを絶対的には排除できないからである。どのような条件において普遍的確信（普遍的な客観認識と呼べるもの）が成立するかについては、われわれはそれを、すでに成立している普遍的確信（自然科学や数学）の本質構造を、現象学的な内在的洞察において観取することができる。普遍的認識の成立の

可能性の条件を取り出す方法は、どんな悟性的推論においても不可能であって、すでに成立している領域から、その条件を現象学的な内在的洞察によって観取する以外には存在しない（これについては後にさらに詳しく論じる）。

* 第二に、現象学の根本方法、すなわち第一に「本体」としての「客観存在」の排去と、第二に一切の認識を間主観的確信・信憑とみなす方法は、一方で、伝統的な独断的形而上学と客観認識論の構図を廃絶し、もう一方でこれに対抗する一切の相対主義^{II}懐疑論の普遍認識の不可能性の議論を無効化し解体する。こうして、哲学の始発以来とぎれることなく持続してきた「客観認識主義」対「懐疑論」の対立を終焉させる。両者の議論は本質的に「本体」の認識可能性をめぐるものであり、「本体」の消滅によって双方の認識論の立場は維持しえないことが明らかになる。

* ウイトゲンシュタインは『哲学的探究』でいう。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が信じられているかぎり、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れば、この研究はまるきり無意味である。『哲学的探究』黒崎宏訳、五二頁）

同じ本質において、「本体」の観念の解体は長く続いてきた客観主義対相対主義の対立自身を終焉させるはずだが、しかし事実としては、現代思想は、分析哲学も科学哲学もまたポストモダン思想も、ニーチェが開始しフッサールによって大胆に推し進めら

れた新しい「存在論的」探求、すなわち「本体」の解体という事態をほとんど受けとつてはいない。ニーチェの「力・相関性」の原理は新しい「相対主義」としてつかまれ、フッサールの方法的独我論は、単なる観念論的基礎づけ主義の復活とみなされているからである。

* 現代思想は「言語的転回」の宣言によって古典的な主・客対立の構図を廃棄し、これを言語本質論へと位相変換したとされる。しかしここでは「ゴルギアスの問題」が「存在の認識の不可能性」から「認識の言表可能性」へと変移されただけであり、「認識の謎」は相変わらず、絶対認識と相対主義の懐疑論の対立として同じ構図のうちを動いているにすぎない（これについてもちに詳しく吟味する）。現代思想においてニーチェとフッサールの認識論的転回に最も接近しているのはウィトゲンシュタインとポパーの二人だが、しかし最も重要な「本体」観念の解体という点で、その先行者を超えているとはいいがたい。

* フッサールの「現象学的還元」という方法の核心が、認識における「間主観的確信・信憑」の本質構造の解明にあること、これについてわたしはすでに多くの論を示してきたので、ここでのさらに詳しい検証は無用であろう。このような方法的核心的意義については、それを明瞭な構図として示すだけで、多くの新しい読者がその真偽を確証できるはずだからである。重要なことは以下の点である。もし現象学の方法がいまのべたような「本体論」の解体と一つのものでなければ、したがってまた、世界についての間主観的確信・信憑構造についての解明の学なのでなければ、そ

もそもそれは認識問題の解明を成就することはできず、そうであるかぎり主客構図の克服のかけ声も、普遍認識の基礎づけという動機も無意味であり、多くの批判者たちが指摘するように単なる形而上学的独断論の復権の試み以上のものではありえない。もしフッサール現象学が「本体」の解体と認識の謎の解明をその根本動機としているのであれば、現象学はヨーロッパのロマン主義的汎神論の体系とともに滅びるべきものであり、哲学の新しい可能性として論じる価値はどこにも存在しない。

* 現象学の根本方法は、一切の認識を「間主観的確信・信憑」の構造として解明するという点にある。しかしフッサールはこれをほとんどの場合「妥当」あるいは「定立」という用語によって貫いているため、わたしが示したような現象学的方法的意義はフッサールのテキストからは必ずしも明瞭に受けとることはできない。そこでこの節の総括として、この点にかかわる重要なテキストをいくつか抜粋しておくことにしよう。

フッサール『イデーニー』

現象学的観念論の唯一の課題と作業は、この世界の意味を解明することであり、正確に言えば、この世界が万人にとつて現実的に存在するものとして妥当しかつ現実的な権利をもつて妥当しているゆえんの、ほかならぬその意味を、解明することにあるのである。（フッサール『イデーニー』へのあとがき 渡辺二郎訳、三二頁）

世界が、絶えず全般的な合致へと合流してゆく連続的な経

験において、存在する全体宇宙として与えられているということ、このことは、完全に疑いを容れない。けれども、生と実証的学とを支えるこの不可疑性を理解し、その不可疑性の正当性の根拠を説明することは、これはこれでまたまったく別種の事柄であろう。(同上書、三二頁)

われわれはもちろん「他者」の心や主観のあり方を必ずあがままに理解できるなどということはない。しかしたとえそれが異星人だとしても、彼となんらかの程度意志疎通しうる可能性自体は必ず存在する。そして重要なのは、そのような仕方、どの主観も、自分の意識経験と同様な意識経験を他の主観もしているという暗黙の確信をもっていることだ。また、そこから、自分が経験しているのと同じ世界を他者もまた経験しているという確信が生じる。つまり、ただ一つの実在する世界が存在し、それをみんなが共通に経験しているという確信(諸主観共存の世界の確信)を誰もが自然にもっているということである。(フッサール『イデーニ』渡辺二郎訳、四八節)

信念確実性、すなわち信念上の確信というものは、強い意味における、信念自体なのである。信念上の確信は、われわれの分析によれば、実際、ことごとく信念という名称のもとに含まれるような、——或いは、この信念を言い換えて「判断」とも言われたりするが、しかしそれはしばしばきわめて不適切な仕方ですう言われるのであって、あくまで、信念という名称のもとに含まれような——多種多様な

諸作用の中で、この上なく注目し値する特殊な位置を、占めているのである。それで、この特殊な位置に考慮を払ったような、つまり確信を他の信念諸様態と同列に並べる普通の習慣を一切思い起こさせぬような、或る固有の表現が、必要になる。それゆえにわれわれは、根元信念もしくは根元臆見という術語を導入する。(同上書、一〇四節)

フッサール『ブリタニカ草稿』

新たな研究方向を示すのは、「自我」という標題(今はまだこの言葉のもつ社会的な意味は度外視して)であり、この場合、軸になるのは、自我に属した「習慣性」の本質形式である。それゆえ「問われるのは」、持続的な「確信」(存在確信、価値確信、意志決定など)をもった主観としての自我、習性(「習慣性」)や、十分に形成された知や、性格特性をもった人格の主観としての自我、である。(フッサール『ブリタニカ草稿』谷徹訳、二五頁)

フッサール『デカルト的省察』

真理とか現実性とかがわれわれにとつて意味をもつのは、(略)その意識生命一般のそなえている普遍的構造の合法性のゆえである。事実、最も広い意味での対象(実在的事物、体験、数、事態、法則、理論など)がわれわれにとつて存在するということは、さしあたりはもちろん、明証的な何ごとも意味しておらず、そのことが意味しているのはただ、そのような対象が、わたしに対して妥当するということ、いいかえれば、そのような対象がそのつど、ある

信憑の定立的様相において意識されている意識対象として、わたしの意識にとつて存在する、ということにすぎない。(フッサール『デカルト的省察』船橋弘訳、二四二頁)(竹田解説…じっさい、実在的事実、体験、数、事態、法則など、もつとも広い意味での諸「対象」が私にとつて「存在する」とは、それ自体としては、それらが「現実存在する」ということではなくて、私にとつて「妥当」するということ、言いかえれば、それらがそのつど私の意識のうちで動かしがたい確信・信憑として存在する、ということにはならない。」

フッサール『ヨーロッパ諸学と超越論的現象学』

すべての思惟作用は、こうであると思ひ込むはたらき、すなわちことばの最も広い意味での思念作用であり、したがつてすべての思惟作用には、何らかの確信の様相、たとえば端的な確信とか、推測とか、おそらくこうであると考えるところか、疑うなどの様相が属している。(フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫他訳、四四八頁)

生活世界は、その世界の中に目ざめつつ生きていくわれわれにとつて、つねにそこにあり、あらかじめわれわれにとつて存在し、理論的であれ理論以外であれ、すべての実践の「地盤」なのである。世界は、目ざめつつ、つねに何らかのしかたで実践的な関心をいだいている主体としてのわれわれにとつて、たまたまあるときに与えられるというも

のではなく、あらゆる現実的および可能的実践の普遍野として、地平として、眼前に与えられている。生とは、たえず世界確信の中に生きるということなのである。(同上書、五二二頁)

第五節 ハイデガー対フッサール

☆ハイデガーの存在論的優位

* 師フッサールに捧げられた『存在と時間』において、すでにハイデガーは、「現象学」に対する「存在論」の「存在論的」優位を確信している。

いかにすべての視が第一次的にはその根拠を了解のうちにもっているかが示されることによつて(略)純然たる直観からその優位が奪われているのであつて、直観の優位は、思考の側面からすれば、事物的存在者の伝統的な存在論的優位に対応する。「直観」と「思考」とは、両者とも、了解からすでに遠く離れたその派生態なのである。現象学的「本質直観」の根拠も実存論的「了解」のうちにある。(ハイデガー『存在と時間』原佑他訳、三二節)

フッサール現象学では、現前する「意識」が一切の世界了解、世界認識の根源点となる。だが、世界についての全般的な意識を支え、可能にしているものは、むしろ実存的な自己配慮とそこから発する暗黙の「視」であり、この絶えざる自己配慮の根源にあるのは「情状性」と「了解」の構造である。だとすれば「意

識」が世界了解一般を根拠づけているのではなく、「情状性」と「了解」から現われる「視」こそが「意識」を可能にし根拠づけているといわねばならない。フッサールの存在論は、一切の認識についての根源的な根拠の学を「意識」「直観」「思考」という原理の上にうち立てた。しかし「意識」や「直観」は世界了解の無前提的始発点ではなく、むしろより根源的契機としての「了解」の派生態である……。

「情状性」と「了解」を生意識の本質契機として規定し、これを現象学的「意識」の「先行者」とみなすこと、ここにすでにハイデガーをして「存在論」の根本構想が現象学のそれを超えていると確信させる土台が存在していた。しかし、ハイデガーが主張する「存在論」の優位は妥当性をもつだろうか。

* 現象学的本質観取がそもそも認識論の解明という動機に発する一つの哲学的「気遣い・関心」である以上、そこにはすでに人間存在を了解しようとする存在配慮（＝関心）が隠されている。であれば世界認識の始発点としての「意識」（純粹意識）の背後へ、意識一般を支える実存の本質契機へと逆行することが可能ではなくである。すなわち世界認識の哲学的基底（それ以上逆行不可能な岩盤）を超えて、これを可能にする実存的生という哲学的基底を見出すこと。

『存在と時間』におけるハイデガーの哲学的功績は、「世界認識」あるいは「世界了解」という哲学的領域の先行者として「実存」という存在基底を見出した点にある。われわれの「世界認識」は、それ自体つねにすでに個々の「実存的配慮」の基礎の上においてのみ可能となる。完全にニュートラルな世界認識、世界了解

についての「意識」というものは存在しない。この洞察は、さらに、一切の「了解」がすでに〈予・の構造〉（予視、予示、予握）に先行されているというハイデガー的「了解」の原理に結びつき、新しい「存在論的解釈学」の出発点となる。要約すれば、世界了解における現象学的「意識相関性」構図から、実存論的「存在配慮相関性」の構図への転換。

* 人間の周囲世界の諸対象が「何であるか」は、人間のそのつどの実存的存在配慮（「配慮的気遣い」*das Besorgen*）に相関してその意味と価値を開示する。個々の対象は人間の逐次的欲望・関心の相関者であり、そのつどの意味・価値対象性（有用性、利用可能性、適所性）として、すなわち「用在性」（＝道具存在性）としてその存在意味を開示する。この観点によってハイデガーは、フッサールにおける対象意味（ノエマ）の意識相関性、志向相関性を、気遣い・関心相関性へと転移する。

この転移において生じること。第一に、諸対象の存在意味（ノエマ）は単なる「何であるか」（対象の一般意味）を超えて、そのつどの「どのような意味・価値をもつか」（用在性）として（つまりフッサールの「全きノエマ」として）、把握可能になる。この点について、ハイデガーのフッサールに対する対象相関性における優位は動かすことができない。

フッサールにおいて対象はまず一般対象意味（何であるか）として「認識」される。しかしハイデガーにおいて対象（存在者）は、まず用的対象意味（気遣いに相関的な価値、有用性、諸意味）として「了解」される。しかもこの「了解」は本性的に潜在的・身体的であって、必ずしも「意識的」なものではない。現象

学における対象存在論は基本的に「認識論的」であるのに対して、ハイデガーの存在論は「実存論的」である。

* ハイデガーの「存在配慮相関性」は人間の身の回り(周囲世界)の諸対象の存在意味(ノエマ)を、「欲望」相関的存在者として把握した点で、フッサール現象学に対する一つの決定的な優位をもつ。ハイデガーはこの優位を強く自覚しており、それが、「すべての視が第一次的にはその根拠を了解のうちにもつ」ことの露呈は「純然たる直観」(「純粹意識」)の優位を奪う、という彼の断言の根拠である。

ハイデガーはこの一点、すなわち「存在配慮相関性」の観点によつて現象学の普遍的認識論の地平を超え出、その地平の全体に「実存論的基底」を与えた、と考えた。さらにハイデガーは、世界の「客観認識」一般が人間の実存的世界了解を基底とし、その一般化として成立することを明瞭に理解していた。ハイデガーの功績の重要性は決定的であり、動かすことのできないものと見える。

* 人間の周囲世界とそこに見出される諸対象は、各実存主体にとつてのそのつどの存在配慮と相関的に現出してくる存在意味の世界であるという本質的洞察、これがハイデガーの「世界の世界性」の意味である。「世界」とは、第一義的に、そのつど実存主体にとつて「生きられている世界」である。諸対象もまた、第一義的にはつねに実存的配慮の相関者であり、対象一般ではなく「経験される対象」である。「客観世界」とは、いわばこの各自的な実存世界の一般化された形式にほかならない……。

われわれがまず理解すべきことは、この、「世界」は第一義的に「生の世界」「実存の世界」そして欲望相関的な世界性であり自体的な客観存在ではない、という洞察は、明らかに、ニーチェの「力・相関性」の構図をその先行者としていうことである。

ハイデガーが、この「欲望・身体」相関的な世界性の第一義性を強調することによつて、現象学的世界認識論のより「深部へ」と踏み入ったと言うことは間違いではない。またここに、「正統」現象学者たちの多くが、フッサール認識論の土台からハイデガー「実存論・存在論へと強い力で誘引された理由がある。フッサールの基礎方法からは、第一に対象存在の「価値性」の問題に進み出ること、第二に実存の実存性の本質(それは身体性や無意識的領域を含み入れる)へと遡行することには大きな困難がある。われわれはここに、「正統」現象学者たちのフッサール現象学からの「離反」の源泉を見る。

* 現象学者たちが感じ取った、フッサール現象学の認識論的方法の地平から世界の価値的問題、さらに実存論的諸問題、身体性や意識外的諸環境性の問題へと進み出ることの困難には、後にみるように大きな妥当性がある。しかしにもかかわらず、多くの現象学者たちのフッサールへの「不満」と「批判」は、総じて正当性をもたない。その理由は、彼らが現象学的還元的方法的核心を「取り違え」、「ずらかして」いるからである。そしてこの「取り違え」と「ずらかし」は、そもそもハイデガーにその源をもつ。すでに触れたが、ハイデガーのこのはじめ的方法的「取り違え」が、その後の、ヨーロッパ的な現象学誤認の現象の源泉でもある。

それを吟味しなければならない。

☆ フッサール対ハイデガー

* ハイデガーのフッサールに対する優位については、両者の間にニーチェの「力・相関性」構図をおくことで鮮明になる。

ニーチェの「力・相関性」構図とフッサールの「意識・相関性」構図は、哲学の思考におけるはじめての哲学的「本体論」の解体へと踏み出した存在論的、認識論的転回を刻印する。両者の違いは何か。「力・相関性」は、世界が生き物の〈欲望・身体〉の相関者としての「現象世界」であること、対象は実存主体のそのつどの欲望と身体性（力）に応じて「解釈」され、そのかぎりで対象の意味と価値を現出することを意味する。これに対して、「意識・相関性」の構図は、世界と対象は、本質的に、「現前意識」の水面においてたえず「構成」される「ノエマ」（対象意味）についての「確信」の束であることを示す。

このように並置すれば、ハイデガーの「存在配慮（気遣い）相関性」はニーチェの「力・相関性」の実存論的変奏にほかならないこと、フッサールの「意識・相関性」の構図が「力・相関性」における対象の価値性の観点を欠落させており、この点でハイデガーの「存在配慮相関性」の構図は現象学に対するその実存論的、価値論的優位を、ニーチェの光学から継承していることが分かる。だが、このことは必ずしもニーチェ・ハイデガー的構図のフッサール現象学に対する決定的優位を意味しない。この問題をより明らかに光によって照らすには、「現象学的還元」と「本質観取」の概念の内実をさらに検証せねばならない。その核心を示すのは「先構成」の概念である。

* 「現象学的還元」という方法の要諦は、まず「本体」世界の存在想定を禁止し、つぎに一切を内在的意識における「確信」へと還元することにある。このことで、あらゆる対象・存在についての現実意識は「純粹意識」（＝「現前意識」）の地平で構成されたものと見なされる（われわれはフッサールの「純粹意識」の用語を、すでに生じている重要な誤解を避けるために、必要に応じて「現前意識」の語で呼び換えることにする。その理由は後の時間意識の本質洞察の際に明瞭になるだろう）。

さて、この現象学的方法の原則に従ってハイデガーの「存在配慮相関性」を再考察するどうなるだろうか。

ハイデガーの実存論的現存在分析は、人間実存にとつての「世界の世界性」を、そのつどの「気遣い」（存在配慮）に相関的な諸対象の用在性、すなわち「気遣い・用在（道具）」構図として把握する。この構図は認識論的原理としてニーチェの「力・相関性」構図にほぼ重なる。ニーチェの視線は、あらゆる存在者は生き物の「身体・欲望」の相関者であると告げる。ハイデガーの構図は、あらゆる存在者はわれわれ人間の日常の気遣い・関心の相関者であると示唆する。この構図は、あらゆる対象性は単に対象の「一般意味」としてではなく、むしろ第一義的に、そのつどの欲望・関心に相関的な「意味・価値」的存在者として「存在すること」を示す。「気遣い・用在」構図は、生世界における意味・価値生成の構造を把握しうるものとなり、まさしくこの点で、フッサールの「意識・相関性」構図を一步超え出る。

しかしわれわれは、この地点で、ハイデガーのこの「気遣い・用在」構図はいかなる方法、いかなる観点によって取り出されたのか、と問わねばならない。この構図の思考上の原理を問わねば

ならない。つぎのことが理解される。ハイデガーの実存論的な「世界の世界性」の洞察は、一切を生と世界の意識へと還元する現象学的方法的原則において可能になっていること。

* 『存在と時間』におけるハイデガーの現存在分析のうち最も優れた本質洞察を示すもの、第一部、第一篇、第三章「世界の世界性」における「気遣い・用在」構図、第五章「内存在そのもの」における実存の三本質契機の取り出し（「情状性」「了解」「語り」、第二篇第一章「現存在の可能な全体存在と、死へとかわる存在」での「死の現存在分析」における本質洞察。そして、第三章六節以降の「時間性」の洞察（ただしここでは重大な留保がつく）。

これらの主題においてハイデガーの洞察の根本方法は、フッサールの「本質観取」の方法的原則にもとづく生の経験の本質的洞察という仕方である——ハイデガー自身の言葉を用いれば『イカナルオトギ話ヲモ述べナイ』という原則によって——遂行されている。この内在的な本質洞察（本質観取）の特質は、その洞察が説話的、寓喩的独断を含まず、それゆえ個々の内在的洞察において接近、検証可能な本質洞察であるという点にある。すなわちそれは、誰にとっても接近可能なものとして開かれている。

ところが、その他の多くの箇所においては、ハイデガーの考察はこの現象学的な本質洞察の方法から離れる。たとえば、第一篇第五章B「現の日常的存在と現存在の類落」における世人の類落論、第六章四四節の「真理論」、そして第二篇第二章の「本来的な存在しうることの現存在にふさわしい証しと、決意性」における、良心論。第三章以降の時間本質論における本来的時間性の分析。ここでのハイデガーの人間実存の本質考察は、内在的な本質

洞察によっては近づきえない説話・寓喩的独断論、すなわち形而上学的実存理念を構成する。

* この問題の要点は以下である。ハイデガーの『存在と時間』における現存在分析、すなわち実存論的考察の原理は二つの思考原則によって分裂している。一方では、きわめて優れた内在的な洞察による人間の存在の本質の観取があるが、それは現象学的本質観取の原則に則ったものであり、他方には、各人の内在的洞察に開かれていないハイデガーの形而上学的独断としての実存理念の設定がある。

ここでは、ハイデガーの現存在分析は、現象学的な本質洞察とは完全に背立的である。

☆ 真理と解釈

* 『ブリタニカ草稿』におけるフッサール現象学とハイデガー存在論との対立と訣別は、しばしば引き合いに出されるが、すでに『存在と時間』において、両者の哲学的原理の背立性ははっきりと現われ出ている。第一に、ハイデガーによる現象学的方法の解釈において、そして第二に、ハイデガーの「真理」概念において。

* 『存在と時間』第五節ではこういわれる。現象学は「アポファイネスタイ・タ・ファイノメナ、すなわち、おのれを示す当のもの、そのものがおのれをおのれ自身かのほうから示す通りに、おのれ自身のほうから見させる」（一一一頁）という仕方理解されるべきである。ハイデガーは続ける。これはしばしばいわれる「事象自身に帰れ」という格律に等しいが、しかしこの原則は

現象学と称される研究一般の「形式的な意味」にすぎない。われわれはこれをより本質的な現象の探求の概念へと推し進めねばならないが、そのために何が必要とされているか。なにより重要なのは、「さしあたってはおいおのれを示さないところのもの」、秘匿されているがおのれを示すものに本質的に属し、しかも「このものの意味と根拠をなすというふうに属している或るもの」、これを露呈させることが重要である。そして「これこそは」あれこれの存在者ではなく、(略)存在者の存在なのである。「こうしてつぎの帰結が与えられる。「存在論は現象学としてのみ可能である」(一一二頁)。

ハイデガーにおいて、「現象」とは存在者の存在を隠蔽するものの謂いである。この隠蔽は、秘匿、埋没、変装といった諸形式をもつが、存在の隠蔽は必然的なものであり存在の本質はその隠蔽のうちにそのまま保持されている。そして、存在者の存在(の意味)を取り出す「現象学的記述の方法的意味は解釈である。」(一一四頁)したがって「現存在の現象学は語源的な語義における解釈学」であり、この解釈学は「あらゆる存在論的根本的探究の可能性の諸条件を仕上げるという意味での『解釈学』になる。」(一一五頁)

こうして、われわれが確認してきたフッサール現象学的方法的本質からは、ハイデガーの解釈学的存在論の方法はまったく逆向きに對峙するものであることが理解される。

* フッサールの方法から見られるなら、ハイデガー的「存在解釈」は、第一に「現出しているもの」のうちで構成される諸信憑の構造の「背後へ」遡行する独断論となり、現象学的逸脱を意味する。

この逸脱(≡存在解釈)は、人文的領野における認識の普遍性を保証せず、任意の形而上学的哲学へと思考を導く。第二に、ハイデガーの「存在の解釈学」は、「存在の意味」あるいは「存在の真理」の露呈の企投を意味し、哲学における「本体論的探求」であるという疑義を免れえない。

* 『存在と時間』第四四節(「現存在、開示性、および真理」)においてハイデガーは、独自の真理論を開陳する。哲学が保持してきた伝統的真理観念の諸性格が以下に要約される。第一に、真理の「在りか」は陳述(判断)である。第二に、真理の本質は判断とその対象との「一致」のうちにある。第三、アリストテレスは真理の本質を、論理的「判断」に割り当てるとともに「一致」としても定義した。

この「一致」としての真理論(すなわち、客の一致)は、根強く哲学史を貫いている。しかし「一致」論も「陳述」(判断)の論理的正しさ(整合性)の論も「真理」の本質を示すことはできない。むしろ、ある陳述が「真」であるとは、「その陳述が「存在者」をその存在者自身に即して暴露すること」(四四節)、すなわち陳述が「存在者の存在」を暴露すること、を意味する。「アポファンシスとしてのロゴスの真理存在は、アポファイネスタイという仕方におけるアレテーウェイユンなのである、すなわち、存在者——秘匿性のうちから取り出しつつ——その非秘匿性(被暴露性)において見させるといふことなのである。」(同上)

「真理」とは存在者の存在意味を「暴露しつつ見させること」である、という言明自体は、必ずしもヘーゲルの真理概念ともフッサールの真理概念とも背立的ではない。しかしハイデガーの

「真理」概念は、さらに進み出て現存在の「本来性」という觀念と固く結びつけられる。

現存在は、了解するものとして、おのれを「世界」と他者のほうから了解することもできれば、おのれの最も固有な存在しうることもとづいて了解することもできる。この後者の可能性が意味しているのは、現存在は、最も固有な存在しうることに於いて、また最も固有な存在しうることとして、おのれをおのれ自身に開示するということ、このことである。こうした本来的な開示性が、本来性という様態をとった最も根源的な真理の現象を示すのである。(ハイデガー『存在と時間』原訳、三六九頁)

この現存在の最も根源的な真理性としての「本来性」は、後期には、現存在の本来性を「可能にする」さらに根源的根拠性としての「存在」それ自身の觀念へと「転回」される。このことで、ハイデガーの「真理」概念における思考的原理の本質が明らかになる。

* 後期ハイデガーにおいてその「存在」の探求の意味はより明瞭になるが、すでに『存在と時間』において、ハイデガーが、一切の存在者の存在を「可能にする何ものか」の探求を、存在論哲学の第一課題としていることは動かしがたい。この存在の「本性」は、なるほど古典的な「本体」としての、すなわち「神」や「物自体」や「絶対者」としての「本体」とは違っている。ハイデガーが後に設定する「存在」についての根源的な問い、「なぜ存在

があるのであつて無があるのではないか」という問い(『形而上学入門』)が示すように、ハイデガーの「存在」の本性は、一切の存在者の「存在」を可能にするものとしての本性、すなわち一切の根拠の根拠性にほかならない。それは伝統的形而上学における事物存在の総体(存在者の総体)でもなく、その究極原因としての存在者(絶対者、至上者)でもない。これら伝統的な「本体」概念の現代的極限化にほかならない。

* ハイデガーの「存在」は、そのはじめの形式においては、存在者の存在意味(用在性)を「開示」させるもの、すなわち「氣遣い」である。つぎに「存在」は、人間的氣遣い(存在配慮)の「本来性」を開示するものである。そして最後に「存在」は、人間の本来の実存(存在配慮)を根拠づけるものであると同時に一切の存在者の存在根拠であるものとして開陳される。ハイデガーの「存在」概念は、こうして一つの存在論的「理想理念」として完成する。哲学的思考における「真理」とは、さまざまな生の経験的現出から人間存在および人間存在を可能にしている「真理」をその隠蔽形態(頹落性)に抗つて「解釈しつつ」取り出すこと、と定位される。

現象学的な真理概念は、人々の間でことからの存在と意味について間主観的・普遍的な共通了解が創出されることにほかならない。これに対してハイデガーの真理概念は、隠蔽されていた何ものか(「存在の真理」)が哲学者の解釈によつてその頹落形態に抗つて「暴露」されることなのである。ここまで来て、ハイデガーの人間存在と存在についての真理概念が、ニーチェのいう哲学における「真理への意志」の最後の形態であることが明らかに

る。

第六節 先構成批判者たち

* 現象学批判には二つの立場上の定型、すなわち客観主義・実証主義的立場からの「独我論」「観念論」「意識主義」であるという批判と、相対主義||懷疑論の立場からの「真理主義」「基礎づけ主義」「形而上学」という批判がある。しかしむしろ重要なのは方法上の定型であつて、それをわれわれは「先構成批判」と名づける。現象学に対する先構成批判は、現象学が「意識」に定位する方法であることから呼び寄せる批判であつて、まさしく現象学の反||本体論的本性に関与している。

* すでに触れたフッサールの「正統的」高弟たち、オイゲン・フインク、ルートヴィヒ・ラントグレーベ、クラウス・ヘルト、ゲルト・ブランド、ミヒヤエル・トイニッセンなど、かれらに共通するフッサール現象学への批判的観点の基本性格を「先構成批判」と呼ぶことができる。

フッサールはこの深さの次元の究明を以前の書物——「第一哲学」を含めて——において常に後まわしにしてきた。しかし、この究明こそ超越論的主観性を絶対的主観性として語るということを本来はじめて正当化するものである。(ラントグレーベ「フッサールの構成論についての反省」小川侃訳、六一頁)

ラントグレーベのいう「深さの次元」とは、まず「自我」の深さの、そして「存在」の深さの次元である。フッサールは「純粹意識」「純粹自我」を一切の考察の始発点とする。しかしこの「究極的に機能する自我」を可能にしているのは一体何か？ この問題をフッサールは探求しているだろうか。この問いが、ハイデガールの存在論の視点から現われていることは容易に見てとれる。

あるいは、日本の代表的現象学者の一人とみなされる新田義弘、新田は、フッサール現象学の本義を「自己の根拠を自ら照明し、自己自身を究極的根拠から基礎づけつつっていく問」(新田義弘『現象学とは何か』、二〇頁)であると主張する。そしてこの問いはそのまま「存在」の問いへと結びつけられる。

存在者の存在と意味への問は、存在者と親しんでいる日常的态度を突破することよつてのみ成り立つ。フインクは、この突破はこの問いに気づくときには「驚き」として体験されるものであるとして、古来から哲学の始まりとされていた「驚き」という人間の内的体験をいいに見出そうとしている。ともかくこの突破によつてあらゆる学的認識や日常的行動を支えていた確固たる地盤がゆらぎ、これまで自明と思われていたものが不明に陥り、問題なく成立していたものが間に値するものへと転化する。(略)つまりそれは存在者への一般的理解そのものの挫折なのであり、存在者全体に関する新しい理解としての新しい知識の誕生であり、単なる個別の実証科学によつて説明された全体的理論とは次元を異にする普遍的な世界、知の発生を意味するものでなければならぬ。これこそフッサールにおいて働いてい

た存在者の存在と意味への間であり、この存在の間が現象学全体の方向を規定する根本的間として現象学を動機づけていることを見落してはならないのである。(同上書、二一頁)

これは、フッサール現象学のハイデガー存在論的変造というに相応しい理解がある。現象学が行なうエポケーの深い本質は、存在者一般についての日常的な平均的理解を「突破」してその存在論的理解へと根本的な態度変更を行なうことにある。このことでわれわれは「存在者」の「存在」についての「驚き」に満ちた邂逅を経験し、「存在の意味」の深みに誘われることになるだろう……。

「自我」あるいは「自己」の存在の深い根拠の探求を通して「存在」の深みへと遡行すること。これはハイデグリアン現象学者たちの現象学理解の広範にみられる類型である。しかし見たように、このような思考は現象学とは完全に背立的である。認識の普遍性の問題を説明するための第一義は、われわれが推論や分析を推し進めるべきか、どこにその方法的臨界線を引くべきかを原理論として確定することにある。フッサールの「エポケー」はその原則を示す概念であり、それは、第一に客観的、本体的存在を想定してはならないこと、第二にいま現にある「意識」の現出の背後に遡行してはならないことである。これらハイデガー派現象学理解は、完全に現象学の根本原則に背立的なのである。

* 現象学的内省の本質洞察の原則。

われわれは、われわれの現在のな「自己意識」が、さまざまな

ものに先行され、規定されていることを「理解」している。身体性、時間性(自己歴史性)、無意識、言語、社会的時代的諸規範……。たとえばわれわれがある対象を一瞥してそれを「これこれのもの」だとする認知、判断は、つまりその「対象ノエマ」の一瞥的把握は、われわれの身体的認識装置、経験時間性(来歴性)、言語秩序、無意識性などに規定されている。われわれはその由来、原因、理由の系列を「事後的に」たどることができ、しかしこの由来、原因、理由の系列は、認識対象の次元が高度になるほど直接的な「確証」の外部となり、その認識と判断には、多義性、複数性が現われる。こうして事象認識についての諸対立が不可避のものとなる。現象学的内省的洞察の意味は、したがって「決して君の現前意識の背後に遡行してはならない」という命法にほかならない。

* ニーチェは、意識に問うてはならず直接肉体に問うべし、と言った。しかしこれは「反意識主義」を意味しない。意識に問うてはならないとは、意識が行なう形而上学的「推論」こそ(たとえばこの世は無私に満ちている、したがって真の世界があるはずだ)、諸悪の根源であるということだ。むしろ「肉体」に問うとは、自己の身体の本質について内的洞察を行えということにほかならない。『権力への意志』におけるニーチェの輝かしい認識論的「転回」の諸テクストにおいてニーチェが遂行しているのは、まさしく「肉体」についての内的洞察＝本質観取だからである。そしてここで、ニーチェの思考の原則をなすものもまた「先構成の禁止」なのである。

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つ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。(ニーチェ『権力への意志』原訳、五七四頁)

何がわれわれの思考(意識)や感覚を「可能にしているのか」、この問い、この原因の原因を、根拠の根拠をわれわれの「意識」の背後にまわって遡行する思考こそが、あらゆる形而上学的、客観主義的(実証主義的)独断論の源泉なのである。

存在論者たちは、「存在の深さの次元」に降りて行こうとする。つまり、われわれの意識や思考や感情を支え「可能にしているもの」、つまり現象の根拠であるものを探求しようとする。しかしここには「本体」の思考が潜んでいる。われわれの「現前意識」に現われる思考、感覚、諸意味、諸感情のたえざる「生成」こそは、われわれの生の根源的基底であり根本事実であって、誰もその「背後にまわって」「それを」「可能にしている」「ものどもを直接に見ることはできない。「本体」の観念を排去するならこの構図だけが残されるのである。それが「直接肉体に問うべし」、あるいは「先構成を禁止すべし」というニーチェ的、現象学的「遠近法」の根本原則なのである。

* はじめの先構成批判は、ハイデガーの「純粋な直観」に対する

「了解」の優位というテーゼからはじまる。しかしすでに示唆したように、ハイデガーの実存論的優位は、フッサールの「意識・相関性」構図(スキーマ)を「気遣い相関性」構図へと転換して、哲学における実存論的・価値論的地平を開いた点にあり、この功績は決して差し戻し不可能な重要性をもつ。にもかかわらず、ハイデガーは「意識」を先構成するものとしての「了解」「情状性」というスキーマを堅持している。だが「了解」「情状性」が開かれた本質洞察であるのは、ただこれらの実存の契機が現前意識の内省によって観取されるかぎりにおいてなのである。われわれの「意識」を支え「可能にしている」(先構成する)諸契機が存在することは誰にも疑えないが、そのことと、それらの契機を臆見・寓喩・説話論的推論によってではなく普遍洞察的に観取するために、誰も必ず「現前意識」から始発せねばならないことは断じて混同されてはならない。

* ハイデガー存在論に触発された現象学者たちの不満の核心を要約することができる。意識に定位する現象学の方法からは、その「深さの次元」へとたどりえないように見える問題。第一に「自己」(≡自我)を可能にしているもの、すなわち存在者の存在を可能にしている「存在」の問題。第二に、価値とエロスの問題。第三に、身体性、無意識、言語の問題。そして最後に他者の問題。

「意識」現象自体を支え、意識における対象の現象(現出)を可能にしている「根源的契機」の諸問題、これこそハイデガーが開いた存在の探求の地平ではないだろうか。この観点からは、フッサール現象学の方法には明瞭な限界が存在するように見える。「意識」の直接的探究によつては、独我論的方法、意識に定位す

る方法によつては、これらのより「深い」次元にアクセスすることはできない。ちょうど目が見ることができないように。これが存在論的現象学者疑義の中心に位置する観念である。

* たとえばマックス・シェーラーは、現象学的方法を簡稱して「価値」の問いに接近しようとするが、ここでもフッサールのな意識相關の方法は避けられ独自の「価値」本質の把握がめざされる。シェーラーには「価値」の本質の問いを重要な主題として設定した新カント派の探求の自覚的継承がある。しかしシェーラーの方法原理は、ヴァインデルバントやリッケルトと同じく、総じて悟性分析的であり、また決定的な場面で寓喩・説話論的な（すなわち形而上学的な）独断論への飛び移りが見られる。

後にわれわれは、「価値」の問いが、現象学的方法の延長線上でエロス論的・欲望論的探求として遂行されねばならない理由を明らかにするが、さしあたり示唆すれば、意味・価値という事態は、本質的に「力相關的」「欲望・身体相關的」できごとであり、まさしくその本性は直接にわれわれの「肉体」についての意識（身体意識）を介して洞察する以外には到達しえない。さらにわれわれは、一般にわれわれが「意識」を先構成していると思われている「身体性」「無意識」「言語」「文化」といった諸契機の本質もまた、われわれの「現前意識」の背後にまわつて推論することではなく、「現前意識」それ自体に問い尋ねるほかはないことを明らかにするだろう。

☆ メルロー・ポンティ

* ハイデガーとならんで現象学後継の最も重要な哲学者である

モーリス・メルロー・ポンティの哲学は、まさしく「身体性」の現象学というに相応しい。メルロー・ポンティもまた、フッサール現象学へのきわめて高い評価にもかかわらず、暗黙のうちに実存的「身体」を「意識」に先構成するものという構図を示している。たとえば、「コギト」を先構成するものとしての「黙せるコギト」は、「身体」、無意識、経験などを意味する。

ハイデガーやメルロー・ポンティが、「気遣い」「気分」（情状性）、「身体性」などの契機を、「意識」を先構成する人間実存の本質契機として措定したことは正しい。だが、彼らがこれらの諸契機の本質洞察を「現前意識」を介さずに、それを「先構成」するものの「深さの次元」の直接的洞察とみなすかぎりではそれは一つの方法論的な誤謬、「意識」「思考」「感覚」の「背後にまわりうる」と考える誤謬にほかならない。われわれはのちに、メルロー・ポンティにおける人間の実存的身体性の「本質洞察」の達成が、まさしく彼の内省的な本質洞察によるものであつて先構成的分析や解釈ではないことを見るだろう。

* 「黙せるコギト」

言葉、たとえば（コギト）という言葉、（我れ在り）という言葉は、たしかに或る経験的・統計的意味をもつことができ、また、それらが直接的にわれわれの経験を指向しないただ無記名の一般的な思惟を基礎づけるだけだということともほんとうなのだが、しかし、もしも私があらゆる言葉に先立つて私自身の生活および思惟と接触しているのだから、もしも私のなかで語られたコギトが或る黙せるコギトと出会うことがなかったならば、私はそれらの

言葉にどんな意味も、派生的で非本来的な意味さえも見いださないのであろうし、デカルトのテクストを読むことさえもできないであろうからだ。デカルトが『省察録』を書くことよってめざしていたのもこの沈黙のコギトであって、このコギトが一切の表現作業を生気づけ、指導していたのである。(メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』竹内芳郎他訳、二九四頁)

なぜ「意識」の「背後にまわること」が不可能なのか。なぜ先構成するものを直接に把握し、あるいは解釈によつて暴露することとは不可能なのか。われわれはその根本の理由をすでに何度も確認してきた。誰にとつても「現前意識」において現認され確認される事態、原理的に、それらだけが「間主観的・普遍的信憑を構成しうるからである。「意識」の背後にある「深さの次元」、それらは「語りえぬもの」「不可能なもの」「不可触なもの」「秘匿されたもの」であり、ときに「超越者」「絶対者」「真理」と呼ばれてきたものにほかならない。

* このハイデガーとメルロー＝ポンティの、「身体」と「事物」についての分析は、現象学的・実存論的な本質分析のみごとな範例を示している。両者ともに、フッサールが示唆した「本質洞察」の優れた使い手だったことは認めなければならない。われわれの「周囲世界」あるいは「身体」という対象について、実証主義的・客観的視点にあらがいつつ「実存的視点」からの本質洞察を遂行した。そしてそれはフッサールのよくなしえなかつた仕事である。しかし、最も優れた後継者というべき、両者の方法論的「逸

脱」は、その後の、現代思想からの現象学に対する誤った理解を呼び寄せることになった。現代のポストモダン思想、分析哲学、そして深層心理学からの現象学批判は、つねに「先構成」批判の類型をとる。——「意識」はつねにすでに「構成」されているのであれば、いかにしてわれわれは「意識」を絶対の出発点としてその「背後に潜む存在者」に到達することができようか。だがまさしくここに「本体」の観念が生き残っているのである。

* 「身体」とは何か、「感情」とは何か、「無意識」とは何か、「言語」とは何か、あるいはまた「価値」とは、「美」とは、「善」とは何か。これらの主題はまさしく「神学的形而上学」の終焉の後、哲学的思考における最も重要な主題群である。しかしこれらの諸本質は、「背後」に遡行する方法によつては新しい形而上学と独断論しか生み出さない。まさしく現象学的「本質洞察」の方法だけが、これらの主題群についての哲学的普遍洞察の可能性を拓くであろう。

第七節 本体論の解体

* 主客問題についての現象学的・超越論的説明は、こうである。われわれは「存在」それ自体を認識できない、「存在」と「認識」は異なった本質でありその等価交換式は成立しないゆえに（ゴルギアス）。ゴルギアスは正しい。しかし「存在」それ自体という観念を廃棄すればどうなるか。

対象存在の「同一性」について間主観的な信憑が形成されると、そこに対象それ自体が存在するという一般確信が成立する。「絶

「対神」の存在や「輪廻」の間主観的信憑が形成されると、神や輪廻転生は「客観存在」として認められる。世界自体、対象自体、客体それ自体という観念は、人間の生の意識にとつては「不可避」ではある（動物にとつてはそうではない）。しかし「認識論的には」、つまり「認識の謎」を説明しようと望むなら、この観念はまずその自明性を取り払われねばならない。

先構成的批判者たちは、「意識」の先行者として擬せられる「身体自体」「無意識自体」「存在自体」「社会自体」「歴史自体」といった観念を——かつての「世界自体」「一者自体」「神自体」「真理自体」と同様に——再び思考の場所に持ちこもうとしていることに気がついていない。そして、その「自体」性を問いつめるところにも行き着かないことを見出して、しばしば最後に、それを「語りえないもの」と名づける。

* さてもう一度、世界から、客観世界それ自体、存在自体という本体の観念を取り払えば一体何が残るか、と問うてみよう。そこには何も残らずただ「無」があるだけだ、と考える者は、まさしくまだ「客観世界」とどまつている。本体論の排去によって何が残るのか、これが「現象学的残余」（『イデーニー』33節）の真の意味である。

* 現代哲学においてもこの問題が考えられた形跡はある。マイケル・ダメットはこう書いている。

われわれが科学者か哲学者であるかぎり、われわれは世界がそれ自体どのようなものであるかを、世界を観察する特

定の観点や感覚器官から独立に述べたい、という欲望に取りつかれている。ここで、その「それ自体として存在する世界」という観念を吟味する余裕はない。それは、ある哲学者たちができれば拒否したい、と思うような観念であるが、私の見るところ、それを拒否することの帰結がいかなるものであるか、考え抜かれたことはない。（ダメット『真理という謎』藤田晋吾訳、二〇九頁）

しかしダメットは、この観念についての哲学的議論、すなわち観念論や唯名論と实在論との対立が生んだ認識問題の範型を整理しているだけで、自らこの「それ自体として存在する世界」という観念を考え抜いているとはいえない。

要するに、現代においてもまた「本体としての世界」が認識可能だと考える哲学者と、それはまるきり認識不可能であると考えた哲学者たちが存在する。前者は楽観的な実証主義者、あるいは独断論的形而上学へと向かい、後者では、多くが懐疑主義者、相對主義者、あるいは不可知論者となる。しかしここでは、「本体」の観念を取り払ったあと何が「残されるのか」を最後まで考え抜いた者はいない、というダメットの指摘はいぜん正しい。

* 現代哲学者たちは、この問題を考えなかつたところではない。ほとんどの現代哲学者にとつてこの問題こそは最大のテーマとなつている。これらを通覧すれば、彼らはつぎに見るような三極構造をなしている。論理の実証主義、相對主義、形而上学。

☆ 実証主義

* 近代自然科学における実証主義的探求の理想としての、「全自然の数学化」。フレーゲ、ラッセルから始発した現代の論理哲学の論理主義的探求の理想としての、「論理学、言語学の数学化」（あるいは「数学の論理学化」）。厳密な論理と言語使用の可能性。これに続くムーア、シュリック、エイヤー、タルスキーなどを中心とする現代の論理主義者たちの探求。観念論的形而上学への反駁と厳密に現実を言い当てる言語と論理の可能性。

私はすくなくとも一つの議論(論証)を攻撃するであろう。

私の攻撃するその議論は、私の信ずる限りでは、観念論という立場にとつて不可欠なものであると、すべての観念論者によつて考えられているものである。(ムーア「観念論論駁」神野慧一郎訳、六頁)

ムーアの主張は以下である。すべての観念論がそれによつて立つ根本的命題は、「存在すること(esse)は知覚されること(percipi)である」(九頁)という命題に集約される。この命題が真でないなら、他のさまざまな命題の推論がいかに正しくても、観念論の土台は崩れるであろう。

同じくエイヤーは主張する。

形而上学におちいらずに、「第一原理」から我々の知識のすべてを演繹しようとのぞむ者に開かれている他の唯一の道は、その前提として、一組のア・プリオリな真理をとることであろう。しかしすでにのべ、また後に示すであろう如

く、ア・プリオリな真理は、同語反復なのである。そして一組の同語反復「トートロジー」からは、それだけを「前提として」とつた場合、また同語反復だけが有効に演繹されるのである。けれども同語反復の体系を、宇宙についての全真理を構成するものとして提出することは馬鹿げているであろう。そこで我々は、我々の知識をすべて「第一原理」から演繹することは出来ない」と結論してよいことになる。(エイヤー『言語・真理・論理』吉田夏彦訳、二九頁)

なるほど、「存在」と「認識」の一致(真理)は誰にも証明されないし、ア・プリオリな真理とは厳密には同義反復でしかない。近代のほとんどの観念論はそれが本体の観念を残すかぎり、最も先まで進んだヘーゲルを含め認識問題の謎を解明しえなかった。しかし、ムーアやエイヤーのいう「観念論」とは、せいぜいスピノザやシェリングの独断論的観念論をしか意味しない。彼らはそもそも観念論の核心的意義、認識の問題を解明するには客体を前提する思考から始発することはできないという意義を、完全に捉え損ねている。しかも興味深い点は、彼らの観念論反駁はじつのところ、相対主義者ゴルギアスの背理法的反駁ときわめて似通った仕方で行なわれているということだ。ある第一原理から出発して世界の全体像に到達する形而上学的な観念論を反駁するには、認識と存在の究極的な不一致を説くゴルギアスの相対主義によつてそれをなすのが最もつとより早いからである。反形而上学者は、この相対主義的背理法によつてどのような形而上学的独断論にも反駁することができるが、しかし、その逆もまた真となる。つまりどんな論理主義実証主義もまた、同じゴルギアスの背理法

によって反駁されうる。

* ウィーン学団の論理実証主義者たちは、やがて、それが観念論・形而上学を反駁したと同じ道具によって相対主義者たち(クワイン、ストロートン、クリプキ、クーンなど)から、同じゴルギアスの背理法によって論駁される。そしてこの相対主義的批判主義が現代分析哲学の主流となる。

☆ 相対主義

* 相対主義⇨懐疑論の最終目標は、つねにゴルギアス・テーゼ、すなわち存在と認識と言語の一致不可能性を証明することで、あらゆる種類の客観主義、普遍認識主義に反証することにある。いまではその要諦を、端的に言い表すことができる。すなわち時間、存在、認識、言語について「同一性」のパラドクスを導くこと。ここには一定の簡明な定式が存在するから、それさえ習得すれば誰にもこのパラドクスを創り出すことができる。しかし、相対主義⇨懐疑論のあらゆる論証はまた、その出発点においてそれ自身背理的運命を背負っている。すなわち存在と認識と言語の不可能性の完全な「証明」もまた不可能であることが、すでに背理法の本質のうちに原理的に含まれているからである。

この点はしばしば指摘されている。ヴィトゲンシュタイン、ストロートン、デイヴィッドソン、アーペルその他の反懐疑論者の議論。

問われえないものを疑おうとする以上、懐疑論は論駁不可

能なのではなく、あからさまにナンセンスなのである。すなわち、問いが成り立つところでのみ、疑いも成り立ちうるのであり、答えが成り立つところでのみ、問いが成り立つ。そして答えが成り立つのは、ただ、何ごとかが語られるところではない。(ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』藤本隆志ほか訳、一九八頁)

あるいはまた、

哲学的反省という観点からみると、哲学的な言語ゲームを含むすべての言語ゲームに関して、次のように言うことができるであろう。すなわち、不可疑的な範型的明証性に訴えることにより十分に基礎づけられうる、ということが前提されていなければ、言語ゲームという枠組みのうちで、懐疑や批判は意味ではありえない。(アーペル「知識の根本的基礎づけ——超越論的遂行論と批判的合理主義——」宗像恵他訳、二一八頁)

* 懐疑論⇨相対主義の「ナンセンス」さを理解するためにはこれだけで十分のようにも思える。つまり、「世の中には絶対的に正しい認識、客観的認識というものはまるきりありえない」、などということを実証しようとする試みは——絶対神が抑圧的な權威となっていた世界ではともあれ——現代では総じてナンセンスに見えるからである。しかしにもかかわらず、この現代社会における論理上の「ナンセンス」は、現代思想における中心思想として生き続けている。分析哲学とポストモダン思想はその根本方

法を相対主義＝懐疑論とする。それは、きわめて強固なその存続のための「養分」、**「糧」**をもっているのである。

* 相対主義・懐疑論における最も素朴なケース。パラドクスを発見する悦び。現実にはアキレスは亀を追い越す。現実には走る者は歩く者を追い越し、車は歩行者を追い越している。しかしわれわれの論理的推論は、アキレスが亀を追い越すことができず、車は歩行者を追い越すことができないこと、**「証明」**できる。現実には「客観認識」と呼ばれるものが存在している。しかし論理的には「客観認識」のありえないことを証明できる。この驚くべき背理、世界の現実のうちに潜む論理的謎をわれわれは発見する。この謎は、不思議な手品を見て驚く子どものように懐疑論＝相対主義者の貴重な玩具となる。世界には決して認識されえないものがあるいは「語りえないもの」が存在する。あるいはむしろ世界それ自体、けっして「語りえぬもの」「不可能なもの」の謂いである！

ところで彼らは、この魅惑に満ちた背理を作り出しているのはわれわれの「言語」の本性だとは考えず、世界それ自身が隠しもつ不思議な歪みであるかのように想像して発情するのである。相対主義＝懐疑論者たちがしばしば発する感嘆、世界が現実としては存在しえないにもかかわらず現実として存在していること、これはなんと**「驚き」**であろうか。

* カントのアンチノミーの証明のタイプ、形而上学的真理は決して絶対的証明に達しえない、ということとは論理的に証明可能である。絶対的存在についての独断論と懐疑論はともに等権利をもつ

ゆえに。相対主義の証明のタイプ。「何事も証明できない、ということとは論理的に証明できる」。さて、この相対主義的テーゼを信じる者は、どんな馬鹿げたテーゼでもただ信じようとする意志において信じようとする者であろう。

* 真面目な精神としての懐疑論＝相対主義のケース。ここでは相対主義は、硬化したドグマ主義、権威となり制度となつた世界観、その偽りに満ちた善悪と真偽の決定に対抗するための、人間の「内的自由」の動機から現われる。ポストモダン思想の場合。

独断的、権威的現実主義は、その内的根拠の本質を「生命を賭した戦い」による勝利者の権利、つまり「力の論理」にもつ。相対主義＝懐疑論はこの独断的権威主義への対抗として、現にある権威と制度の正当性とカテゴリーの自明性に疑問符をおき、その根拠を論理的に脱臼し、攪乱し、反乱することですべてを、自由な生命に満ちあふれた流動と混沌のうちへと投げ込もうとたくらむ。一切に異義を唱えつづけること、このことだけが、現在の制度的圧迫によつて逼塞する「内的自由」に解放の感覚を与えるからである。

それはある場合、ヘーゲルによつて「ラモーの甥」と呼ばれた世界の洞察と諦念の混淆の意識から現われ、またある場合「イロニー」と呼ばれた、一切の拘束から逃れる絶対的自由精神として現われる。それは一面で一切の生成の権威を否定して、一切を根本から考え直す自由な精神として生きようとするのだが、もう一面でどんな根拠を存在しえないことを知って、世界は「なるようにしかなりえない」という現実性の容認あるいは黙従のうちにアタラクシアを見出して安住する意識ともなる。

なにより決定的なことは、相対主義⇨懐疑論はその論理的原理において「力の論理」に打ち勝つことができないということである。一切の論理的な根拠の確実性を否認すること、この論理の運命は、すべての「言葉の営み」の原理を否認すること、一切は現実的な「実力」が決定するという帰結へとゆきつくほかはないからである。

* ニーチェの思想を現代の相対主義と「イロニー」思想の後ろ盾と信じる者たちは、甚だしい自己欺瞞のうちにいる。ニーチェこそはこれらの思想の最も強力な敵対者だからである。「改行して、つぎの文につなぐ。(竹田)相対主義⇨懐疑論は一切の正しさの基準を相対化し無化することこそが、「自由の精神」の解放に通じる唯一の道であると無邪気に「信じている」。「欲望」の自由の本性を、一切の規範、基準、ルール、制度、システム、カテゴリーから完全に解放すること。なんとという素朴な顛倒。その唯一の結果は、「力の論理」がすべてを決定するにほかならない。こうして、あらゆる思想(とくに社会思想)は、相対主義⇨懐疑論的戦略をとることで、「力の論理」の現実主義に対する本質的な対抗力を喪失する。この思想は、やがて行き場を失って形而上学的倫理学へ逃げ込み、そのことだからうじて現実世界への反感の思想として留まろうとする。どれほど過激な思想を口にしていても、それは思想の本質として「羊のロマン主義」へ落ち込む以外にはない。現代のポストモダン思想は、社会批判の原理的根拠を内的に確保できないために、絶対的な「他者」や「贈与」の概念に最後の拠り所(Last resort)、最後の「超越項」を見出ししている。

* フツサルは、現代の実証主義的「実実学」と「哲学の課題をもたない非哲学ともいうべき懐疑的な哲学」との闘いを哲学の格闘の最大の課題として掲げるが、その理由は以下である。

もし諸学がこのように、客観的に確定しうるものだけを真理と認めるのであるならば、また歴史が、精神的世界のすべての形態や人間生活を支え拘束するもの、すなわち理想や規範がつかのまの波のように形づくられてはまた消えてゆくものであること、このようにかつてもそうであったし今後もそうであろうということ、いつも理性は非理性へと転じ、善行はわざわいになるというようなことを教えるにすぎないのであるならば、世界と世界に生きる人間の存在は、真に意味をもちうるであろうか。われわれは、こういうことで満足できるであろうか。歴史的できごとが、幻想にすぎない高揚と、苦い幻滅のたえまないつながり以外の何ものでもないような、そういう世界にわれわれは生きることができようか。(フツサル『危機』細谷恒夫他訳、三六五頁)

哲学の思考は何に対抗すべきであるか。第一に事実の確定だけを学問の営みと認める、実証主義と論理主義。第二に、人間の「善と悪」「正義と不正義」は結局のところ、歴史のうちでその基準を変転させてゆく相対的なものにほかならないことを「証明」しようとする哲学的相対主義。哲学と思想の営みがそのようなものにかかわらないのであれば、人間の理性とは一体どのような意味をもつだろうか。フツサルのこの言葉が、ヨーロッパに恐

るべき「力の論理」が吹き荒れた時代に書かれたことを想起しなければならぬ。

* この問題の核心は一つである。人間社会のあらゆる「言葉の営み」の根底には「力の論理」がその強大な現実力を秘匿して居座っている。人間の「言葉の営み」の最も重要な本質は、この強大な「力の論理」（暴力原理）をいかに抑制するかという点にある。人間の「言葉の営み」の本質はつねに赤裸々な暴力原理に対抗する集合的意志なのである。相対主義の要諦は、すべての人間と社会の営みを言葉上の約定にすぎず、それ以上の根拠をもたないことを指摘するにある。そのこと自体はおそらく正しい。しかし相対主義は、まさしくこの約定の体系の適切な形成にこそ人間の歴史が払ってきた全努力があることを忘れていたのである。

* 相対主義＝懐疑論の本質は、一切は言葉の「あや」にすぎず、約定的なルールの束にすぎない観じることと自己の「内的自由」を購う「スケプチスト」（ヘーゲル）にほかならない。しかし哲学的思考の中では、相対主義＝懐疑論はけっして消滅することがないが、それは形而上学的独断論と実証主義的客観主義という敵手、その最大の「糧」をもつからである。そして哲学的形而上学と客観主義は、存在、認識、言語の謎が解明されないかぎり消えることはなく、言い換えれば「本体」の観念が解体されないかぎり何度でも形を変えて生き続ける。

この理由で、相対主義＝懐疑論の主張は、それが「ナンセンス」でありその不可能の証明したいが背理であることを指摘するだけでは解体させることはできない。

☆ 現代的形而上学

* 現代の形而上学は、ほとんどの場合神の死によって喪失された倫理的根拠の代替策として登場する。「形而上学」の基本方法は、寓喩・説話論的世界理説の構築である。（ほんとうは、世界はかくかくの仕方存在する。）

* 典型的な説話的世界理説は、宗教的世界神話。ユダヤ教的絶対神の世界、インドの回帰的世界像、エジプト的、ギリシヤ的、オリエント的世界創成神話。寓喩説話的世界理説から転回された哲学的的世界理説。ウパニシャッド的世界理説。小乗のアビダルマ理説。大乘の唯識世界理説。スピノザ、シェリング、ヘーゲルの汎神論的世界体系……。

* 仏教の唯識理論は、一切を「識」（意識）に還元する点で現象学との類似をしばしば指摘される。しかし唯識の理説は、いかに「解脱」に到達するかという解脱の方法論であり、認識問題を解明するという動機は存在せず、したがって「方法的に」一切を「意識」に還元するのではない。「意識」の下位には煩惱の根本原因としての自覚されえない「アーラヤ識」が想定され、ここではむしろ深層心理学に近親性をもつ。解脱は、アーラヤ識が作り出す「自我」と「客体世界」という迷妄を自覚すること、この二種の仮象、二種の執着を「超世間的知識」によって否定することによって、すなわち一切が「空」であることの真なる理解によつてはじめて可能となる……。仏教哲学を通覧すれば、唯識理説以前も以後もこのような「寓喩・説話論的世界理説」で満ちあふれている。しかしこれらの理説の「正しさ」あるいは「優越性」を

根拠づけうる根本理論は存在しない。ここでは「本体」は、遠くバラモン教の根本的世界観念（輪廻、業、解脱）として疑われることなく持続している。

* フロイトの深層心理学は、他のすべての深層心理学諸説と同じく一つの現代的な寓喩・説話論的理論である。寓喩・説話論的理論はそれは「じつは世界（心）はかくかくのように存在する」という体系（しばしば膨大な体系）をもつが、原理的に検証も反証もされえない。別言すれば、この理論は各人の内的洞察によっては接近できず、したがってその妥当性を確認、吟味する通路をどこにももっていない。この理論は、それが核としてもつ世界像をそれをとくに必要とする人間の心意に直接訴える。そのことによつてある状況のもとで、世界についての強固な共同的信憑を生み出しうる理由をもっている。しかし「物語」の複数性を超えることができないために諸理論の対立を生じるが、この対立を克服する原理を内的にはもっていない。

* 現代思想もまた寓喩・説話論的世界理論をもつ。ハイデガーの「存在」理論、ラカンの「現実界・想像界・象徴界」理論、ドゥルーズの生成世界理論、レヴィナスの絶対他者理論、その他（それぞれの詳細については、のちに吟味する）。

これら現代の寓喩・説話論的世界理論は、例外なく精緻、難解、膨大、そして秘教性を特徴とする（見たようにこれは、根拠づけの原理をもたない仏教諸理論の基本戦略だった）。この精緻、難解、膨大な理論からその「真意」を取り出すには膨大な時間と労力を必要とする。この膨大な時間と労力によつてようやく取り

出された真意は、そのこと自体で深遠な真理のように見えてくる。これは恐ろしく長く続いてきた秘教的理論の第一戦略にほかならない。

* 論理実証主義は、本来、伝統的な「形而上学的」哲学におけるテクストのこのような特質、論述の煩瑣主義、韜晦、曖昧化、エゴテリズム、検証不可能性を指摘することによつて、検証可能な科学的学問と形而上学的（寓喩説話論的）理論を区別しようとしたきわめて有意義な試みであった。しかしこの試みは、本質的にアリストテレスが試みたこと、論理と論証のそれが真であるための厳密な規則を打ち立てるといふ方向で進められた。そして、その努力が推し進められるにしたがつて、あらゆる種類の実証主義的科學のみならず、むしろ自然科学までが厳密な意味での「検証可能性」をもちえないことを明らかにした。そこには理由がある。論理実証主義の根本の発想は、自然科学が暗黙の基準とする「認識と客観の一致」の根拠づけを他の実証主義的学問にも厳密に適用しようとする点にあった。しかしまさしくこの厳密な基準の適用の努力が、すべての領域についてあの「認識の謎」を露呈させることになったのである。こうして認識問題を「真なる認識」「認識の妥当性」の厳密な基準と規則を打ち立てることで克服しようとする論理実証主義の試みは、最終的に挫折する。

* この問題について最も本質的な考察を試みたのはカール・ポパーである。ポパーは、「検証可能性」の代わりに「反証可能性」の概念において科学的認識の「正当性」の根拠を確保しようとした。ポパーの発想の核心にはヒュームの原理があるがニーチェ

の原理はない。すなわちそれは形而上学的、寓喩・説話論的理説の無根拠化としてはきわめて追いつめられているが、「本体」の観念自体を追いつめるにはいたっていない。しかしポパーの科学哲学は、ウイトゲンシュタインの言語思想と並んで現代思想においてとくに際立った哲学的洞察を示すものであることは認められねばならない。不幸にも、ポパーとウイトゲンシュタインについては、いずれの場合も、その新しい洞察を推し進めるような優れた後継者をもっていない。

* 「形而上学」に対する現代の対抗理論。

- ① 論理実証主義（ウイーン学団）
- ② 相対主義Ⅱ懐疑論（分析哲学とポストモダン思想）
- ③ ポパーの反証理論
- ④ ヴイトゲンシュタインの「言語ゲーム」理論

われわれはこれらの反形而上学、反寓喩・説話論的理説の基本方法を簡潔に分類できる。論理実証主義は「本体」（客観それ自身）の認識可能性によって科学認識を「形而上学」から識別しようとする。相対主義Ⅱ懐疑論は「本体」の認識不可能性によって形而上学を否定するが、同じ論理によって論理実証主義の客観主義の不可能性をも宣告する（現代分析哲学の歴史は、論理実証主義に対する相対主義の勝利の歴史である）。注意すべきは、論理主義者も相対主義者も共に、その議論の主要な武器は「背理法的弁証法」であるという点である。

ポパーの反証理論は真摯な悟性的分析の考察において際立っており、その結論はつねに現象学的「超越」の概念に最も近づいている。ウイトゲンシュタイン独創は、人間世界の一切は多様の

重層的な「言語ゲーム」の束であるという観念に尽くされる。これは言語論として再鍛錬されたヒュームの原理である。

最後に、おそらく現在のところ、ニーチェ・フッサールの方法だけが「本体」の解体という地平にまで行きついており、残りのすべての反形而上学的、寓喩・説話論的方法の、最終的総括である。

☆ 存在の第一審級

* 再びダメットの示唆へ戻ろう。「それ自体として存在する世界」という観念をどこまでも拒否することの帰結を考え抜くこと、大きな困難について。

* ドイツ観念論の意味を深く理解していた賢明なハイネは、ゲツチンゲンのある町の街灯を残らず壊してから、街燈がないとどれほど困るかについて長い演説をした友人の話を紹介したあと、カントの『実践理性批判』はこれに似ていると書いている。カントは『純粹理性批判』によって天国の守備兵を殲滅し、偉大なる聖性、慈悲、裁き、救済といった観念をすべて取り払って人々を恐ろしい不安に陥れたが、その後で「実践理性を魔法の杖のように使つて」超越神を復活させた、と。

近代哲学において、ニーチェとフッサールの仕事はカントほど慈悲深くない。彼らは「神」と「天国」の観念だけではなく、「それ自体として存在する世界」という観念すら解体したからである。おまけにニーチェは、そこから現われる広範な思想的「ニヒリズム」の本性まで予言していた。

* 十八世紀ヨーロッパの啓蒙思想は超越神論を理神論・汎神論へと置き換え、ドイツ観念論哲学はこれを完成させた。このヨーロッパ汎神論を最終的に終焉させたのはおきまりの相對主義懐疑論ではなく、十九世紀の自然科学（とくにダーウイン）とニーチェの哲学だった。そしてフッサールの「主客図式」の解体による認識論の解明がこれに続いた。ニーチェとフッサールこそ「それ自体として存在する世界」という観念を明確に拒否し、ヨーロッパ哲学におけるまったく地平を創設した。本書は、総じてこの哲学的地平をさらなる展開へともたらそうとする試みである。したがってこの試みは、「本体」の観念が生み出していた伝統的な哲学の三つの難問、「存在の謎」「認識の謎」「言語の謎」を解明することで、現代的な哲学議論を解体し、その先の哲学的主題へ進み出るものでなくてはならない。すなわちそれは、新しい存在審級論、意味と価値の哲学的原理論へと進み出る。差しあたり、もういちどカントの戦略から再始発しよう。

* カント的認識論。ある対象が人間にとって「現象する」その仕方と、まったく別の、たとえば昆虫や水棲類にとつて「現象する」「仕方が大きく異なっているはずだと考えることは、ごく自然である。言いかえれば、生き物は、その異なった種や属においてまったく異なった認識のシステムをもち、したがってまったく異なった「世界」を生きている、と考えることは、やはり自然な推論である。つぎに、一つの事物対象は、ある人間と別の人間の間で同じ「事物」として「現象する」と考えることも必然的である。そしてこのことは、すなわち、ある「同一の存在者」、ある「同一の世界」、すなわち物自体という「本体」が存在することの証

しである、と考えることの不可避性を導く。このカント的推論は、いわばわれわれの「自然的態度」からは完全に首尾一貫していない。

* 推論はさらに続けられる。なるほど「本体」はさまざまな生き物に対してさまざまな仕方ですべて「現出」する。では、「本体」としての世界が「どのようなもの」であるかは、人間には知られないとしても神のような「完全な知性」にとつては知られるはずである。これがライブニッツとカントの推論である。この推論は、さらにいくつの変奏形をもたらす。ヘーゲルの体系、あるいは近代実証科学の場合、「本体」としての世界は完全な認識に達しないだけあって、認識は無限にそれに接近してゆくことはできる。この場合「本体認識」は一つの理念性となる。本体に達することの不可能性を絶対的に証明しようとする、絶対的相對主義と不可知論。この場合は「不可能性」が一つの理念となる。これらはずべて「本体」を想定する「自然的態度」のうちにある。

* ニーチェの推論。この自然的推論の完全な逆転。まず、「本体」が存在し、多数の（欲望・身体）に応じてさまざまに異なった仕方ですべて「現出」すると考えよう。つぎに全知の存在という想定を禁止しよう。するとこの「本体」は、原理的に「認識不可能なもの」なのではなく、むしろ決して何ものにも「経験され」「生きられる」「ことのないもの、したがってそもそも「認識」ということが問題にならないものである。しかし、決して「経験」されず、「生きられる」「ことのない「世界」（本体）」とは、ただ認識にかかわらないというだけでなくそもそも「実在」するものといえ

るだろうか。われわれが想定してきた、「本体」としての世界の存在資格、存在審級の本質はなんだろうか。この問いが、これまでの存在概念の根底を再考させる。

* ニーチェにおける「存在」としての世界ではなく「生成」としての世界、という概念は、もはやヘラクレイトスにおける「世界のたえざる生成変化」という概念とは異なった意味をもっている。「生成」とは、世界それ自身のたえざる生成変化のことではなく、「生の世界」のすなわち（欲望・身体）として生きられている世界の、すなわちそれ自身のたえざる原初的生成を意味する。

「本体」の観念を排去して残されるもの、についてのニーチェによる第一の答え。一切の存在者の「無」ではなく「たえざる生成」としての生の世界。実体としての、客体としての、真実在として「世界」ではなく、生きられる世界、「仮象」の世界ではなく「現実性」としての、たえざる欲望とエロスの生成としての、たえざる欲求、たえざる努力、確定、懐疑、再確定、企投の連続としての、さらにまたたえざる新しい意味と価値の生成としての、真の生の流動的変転としてのヘラクレイトス・ニーチェ的世界。

* フッサールによる第二の答え。「本体」の観念を完全に除去した後人間に残されるもの、あらゆる種類の「世界確信」。すべての人間は、その生全体の来歴のうちでそれぞれの「世界確信」を形成する。この観点から現われる「客観世界」の概念の変更。すなわち「客観世界」とは、本質的に、「間主観的な世界確信」についての自然な「確信」にはかならない。世界の一般定立。あ

らゆる「認識」の妥当性は、その根拠は、間主観的確信の構成の条件の問題として再構成される。

* ニーチェとフッサール。ほとんど理解されていない哲学的思考の連関。存在の「本体」の観念の徹底的解体と新しい地平の創設。現代思想における、言語論的転回、反ロゴス主義、反観念論、反意識主義、これらの問題群ははまだ本体論的呪縛のうちに、その強大な引力圏から脱出する術をもたずにとどまっている。このうちにあるかぎりは、なぜこの二つの得意な哲学が、現代思想の哲学的議論の全体に根本的に対抗するのかを理解できない。伝統的な普遍認識とゴルギアスの不可能性との対抗の地平で思考しつづけるか、この不毛の地平を焼き払って前進するか。

エマニュエル・レヴィナスは、フッサールの「志向性」の概念が実存世界に踏み出すはじめの一步であることを直観していたが（『記述と実存』）、ニーチェによる「本体」の解体との本質的な連関を捉えることはできず、実存と生成の問題を形而上学へと移し替えてしまった。「本体」を解体することは、いったん実存的生における絶対的「生成」の場面へ立ち戻り、そこから一切をたどり返すことである。すなわち世界という体験を絶対的にたどり直すことである。

以上のことを考量するならば、われわれの顕在的経験によって確定されているこの一つの空間時間的世界、この世界を離れてその外にあるような実在というものの形式的論理的可能性は、事象的には背理であることが、証明されるのである。（フッサール（『イデーニ』渡辺二郎訳、四八節）

これに呼応する最も象徴的なテキスト。

真の世界を除去することが、決定的に重要である。真の世界があればこそ、私たち自身がそれである世界が大いに疑問視され、その価値を減ぜられる。すなわち、真の世界はこれまで私たちにとって生の最も危険な謀殺であったのである。(ニーチェ『権力への意志』原佑訳、五八三節)

*あるいは、ニーチェはいう。

主観のみが証明されうるものである、すなわちこれは、主観のみがあるとの——「客観」は主観から主観へとはたらかかせる一種の作用にすぎず・・・主観の一樣態であるとの仮説。(同上書、五六九節)

われわれに証明できるのは主体だけである。すなわちこれは、存在するのは主体だけであるという仮説——「客体」は主体から主体への一種の作用……つまり主体の一樣態にすぎないという仮説にほかならない。(ニーチェ『遺された断想』1887年秋・88年3月『清水本裕、西江秀三訳、八六頁])

さらに進んでフッサールはいう。

以上のようなわけで、存在ということが言われるときの普通の意味は、ひっくりかえるのである。普通われわれにと

って第一のものであるような存在は、本当は自体的には、第二のものなのである。すなわち、そうした存在は、第一のものへの「関係」の中でのみ、それがそれであるものでありうるのである。(フッサール『イデーニ』渡辺二郎訳、五〇節)

* 本体論の解体によって、哲学の思考はその主題を刷新しその地平を置き換える。現代哲学は、主観・客観問題を言語的意味の本質の問題へ置き換え、一方であらゆる意味規定の相対性と不可能の問題へとたどったが、「本体」の観念それ自体を廃絶することは決してできなかった。そのためにそれはいまだどこまでも「存在の謎」のうちにとどまっている。彼らすべてにとつて第一であるような「存在」の審級は、「本体」の解体の地平からは「第二のもの」にすぎない。それは、「第一の」審級との関係のうちでのみ「それがそれであるもの」である。哲学の思考は、存在の第一審級についての思考とならねばならない。

(了)