

存在問題の終焉

——欲望論ノート4——

竹田 青嗣

第一節 脱構築的退行

☆ デリダの「脱構築的」解体

\* キリスト教的・ヨーロッパ的な絶対利他、自己罪責、理想の絶対化と聖化の歴史を、その起源と根本動機へと遡行するという方法を通して、ニーチェは、人間精神の諸動機に潜む生の欲望の本質としての「力への意志」を見出した。しかし、同じくヨーロッパの「形而上学」を打倒するという目的のためにジャック・デリダがとった戦略は、ニーチェのそれとは大きく異なっている。すなわちデリダは、たとえばソシュールの言語論的形式化の方法を詳細に検証し、その形式化の根拠を問うて絶対的な形式化の不可能性を論証するという、いわば最も正統的な論理相対主義者として、つまり「現代のゴルギアス」として登場する。

\* ヨーロッパ哲学は、存在忘却をもたらす人間主義的形而上学の歴史であるとするハイデガー流の定義にならって、デリダは、プラトンの『パイドロス』からデカルトをへてヘーゲルの『エンチユクロペデー』にいたり、さらにフッサールやハイデガーの「純粋意識」や「存在」へとたどるヨーロッパ哲学の歴史を「真理の形而上学の歴史」とであると規定する。さらにデリダは、言語学を

伝統的な経験科学の枠組み、言語進化論、統語論、意味論類学などから解放して、その形式的構造分析へと推し進めたフェルディナンド・ソシュールの言語学の本質を、ヨーロッパ形而上学の真理形式を支配する「現前性あるいは自己現前」の「イデオロギー」として告発し、またその根幹をなす方法を「音声中心主義」として批判する。

さしあたり、きわめて精妙な修辭法によって膨大化させられた議論を簡明な原理的構図に置き戻して吟味しなければならない。

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

それゆえ、音声中心主義は、現前としての存在一般の意味についての歴史内的規定性と合致するのであり、また、この一般的形式に依存し、この形式の中に自信の体系と歴史内的連携とを組織しているあらゆる快「規定性（形式「エイドス」としてのまなざし）に対する事物の現前、実体・本質・現存「ウーシア）」としての現前、今あるいは瞬間の点としての時間的現前、コギト・意識・主観性の（自己への現前）、

他者と自己との共々現前、自我「エゴ」の指向的現象としての間主観性、など」と合流するのである。(デリダ『根源の彼方に』足立和浩訳、三四頁)

\* ヨーロッパの歴史は、忘却と頽落の歴史としての形而上学の歴史である以上に、音声中心主義の支配の歴史としての形而上学の歴史である。音声中心主義が象徴する「自分が話すのを聴くこと」は、言語を、現実、客観世界、真理という諸項目語とを、「声」によって絶対的に媒介することであり、形而上学的真理の根本的根拠を意味する……。デリダが試みるのは、まずソシユールにおける、文字言語を可能にするものとしての音言語という根拠関係を逆転すること、つぎに音言語に代わって根源の位置を占める文字言語の根源性を「無根拠化」すること、である。このことでデリダは(イェルムスレウなどの言語学的知見を援用するが、根本的には)、最も正統的な論理相対主義者として、一切の認識の可能性の根拠をその厳密性へと追いつめることによって無根拠化する、という伝統的方法を再演する。

むしろわれわれは、文字言語のいわゆる派生は、いかに現実的であり実質的であろうと、ただ一つの条件(「状況」の下においてしか可能でなかったということを示唆したいと思う。その条件とはつまり、「根源的」、「自然的」、等々の話言語がこれまで決して存在したことがなかったということ、またそれが書差によって手をつけられずに無疵のままであるなどということが決してなかったということ、そしてそういった言語それ自身がつねに一つの書差であった

ということ、である。われわれはここで、原「アルシ」|| エクリチュールの必然性を指摘し、この新たな概念の輪郭を描いてみたい。(同上書、一一四頁)

\* デリダがここで示そうとするのは、文字言語を可能にすると思なされている音言語がじつは言語の「起源」や「根源」たりえないこと、むしろ音言語を可能にするものとして、「根源ならざる根源」としての「原(アルシ)|| エクリチュール」の「必然性」を想定せざるをえないということの論証である。この論証は二つの力点をもつ。一つは時間的「現前」(絶対的源泉としての「今」この觀念の棄却、もう一つはこれに関連して、「今」という絶対的圏域における意味充実の明証性の否定(私の声と内的意味の一致の否認)。そしてこの批判は、すでに声と現象で現われたフッサールへの「現前批判」と同じロジックである。

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

「こともできないし、またそれと手を切ることもできないのだ。(同上書、一二四頁)

絶対的な「現在」(≡今)というものは確定できない。なぜなら第一に、「現在」は、すでに「非≡現前化」と「脱≡現前化」すなわち、記憶や想像(予期)によって「先構成」されているから。第二に、現在≡現前は、それ自身を形式化して示せば一つの「痕跡」としてしか表現されえないから。

ところですでにわれわれは、この帰謬論についてはその「無効性」を確認してきた。「現在」(今)の絶対的実在性を否認したときに帰謬論がもちいる定型的論法は、時間を「実体的に表象して」(つまりベルクソンが指摘したように空間的に表象化して)描けばよい。するとどの任意の一点もそれ自体では時間的「幅」を失って「無」となり、「今」は「どこにも存在しないもの」となる。デリダは、ゼノンがこの時間の空間表象化の方法によって構成したパラドクスを現代的な術語に変更し、かつその構成を恐ろしく煩雑化して再演しているが、その論理の核心は簡明であって、絶対的な「今」は、その時間性を詳細に分析すれば、「それ自体」としては存在しない、というパラドクスに追い込む、ということに尽きる。別言すれば、絶対的な「今」というものは存在せず、われわれが「今」と呼ぶものは、じつのところ「過去」「今」「未来」といったものの「差異の運動」でしかないことを示すこと。この絶対的な「差異の運動」が言語論的には「原」「アルシ」≡エクリチュール」と呼ばれる。

## ☆ 声の形而上学

\*われわれの内的な「声」とそれが孕む「意味」の絶対的充実の否認、あるいは「私は私が語る声を聞く」という「意味」発生の特権的地平の否認、というもう一つの戦略。

いわゆる感覚的なものである音声的要素や語や充溢などというものは、自身に形式を与えてくれる差延作用や対立がなければ、そのものとして現われないであろう。これが、音声的質料の還元としての差異への依拠の、最も明らかな射程である。ところでこの場合、差異の現われと働きは、どのような絶対的単純性にも先行されない或る根源的総合を前提する。まさしくそのようなものが根源的痕跡であるだろう。時間的経験の最小単位における過去把持や他者を同一者における他者として保有する痕跡なしには、いかなる差異も生じないだろうし、いかなる意味も現われないだろう。だからこの場合問題なのは、構成された差異ではなく、あらゆる内容規定に先立って差異を生む純粋な運動である。(純粋な)痕跡は差延作用である。(同上書、一二四頁)

翻案すると以下になる。ある言葉、発語がなんらかの「意味」を生み出すということのうちには、何がなくてはならないか。言葉の「意味」は、個々の記号による孤独な意味の生成の集合ではなく、記号の連なりのうちではじめて構成される。したがって「意味」の発生はそれ自身すでに諸記号の連なりにおける差異の痕跡を、すなわち絶対的な「今」においてではなく、過去や未来との差異の運動としての時間性を前提する。この生成される痕跡とし

ての「意味」を生み出す根源的運動性は「差延作用」と呼ばれてよい。

あるいはさらに簡潔に。意味の生成は差異が現出しうる時間性を絶対的な前提とするから、瞬間としての「今」は「意味の根源」たりえない……。しかしこれは、なんら「意味」についての理論とはいえないこと、単なる帰謬論の典型的レトリックの一つ、「飛んでいる矢は飛ぶことはできない」という説と同一のパラドクス形成にすぎないことを、われわれは理解しないだろうか。

\* 「アルシ||エクリチュール」「差異の運動」「差異の戯れ」「差延」といったデリダの概念は、一つの極限概念を、つまり形式論理の極限概念である。ここで「差延作用」の概念は、言語、記号、意味を「同一性・差異」という二項的分析において極限化することで現われ出る。それはまた、二項的分析の極限化は二項的形式性それ自体を不可能にするという意味を含み、この形式的厳密規定の不可能性が、「差延」という概念で呼ばれていることが分かる。

何かある感覚（||意味）が意識に現前するには、それがすでに何らかの差異性として発現し、この差異についてのある「根源的総合」が生起しているのでなくてはならない。これを根源的痕跡と呼べる。またどんな感覚もどんな対象意味も一つの「差異性」の生起として示されるのだから、何ものかがある対象として、またある対象意味として認知・認識されるには、この差異を生み出す「純粋な運動」が存在するはずである。この純粋な差異の運動を「差延作用」と呼ぼう……。こういった形式論理を駆使する帰謬論によって、デリダは、一切の認識の可能性を否認するゴルギ

アスの洞察を現代哲学の中で再演する。一切は「差異」であり、またそれをもたらすものとしての「差異の純粋な運動」である。このテーゼは、現代思想が立つ一つの哲学的立場、相対主義的懐疑論によって一切の既定の哲学的独断論を、したがってまた一切の既成の社会的慣習と制度性を批判し否認する批判哲学の立場を代表する。

## ☆ 相対主義の解体

\* 「今」は、絶対的な「今」ではなく、今・過去・未来（今・過去・未来・未来）の差異の運動であり、充実した「意味」は、絶対的な「今」において生成するのではなく今・過去・未来という時間性を、したがって、そのうちの「痕跡」を作り出す純粋な「差異の運動」（差延作用）にほかならない。このデリダの議論の根本動機は、いうまでもないが、西洋「形而上学」の、そしてあらゆる種類の独断論とドグマ主義の打倒と破壊ということにある。

しかし、すでに確認してきたように、形而上学の本質は、世界の「本体」の観念に対する強固な信憑にある。そして相対主義が本体の観念を暗黙の前提とするかぎり、相対主義の論理をどれほど煩瑣化し、精妙化し、謎言化しようと、それによって「形而上学」を本質的に解体することはできない。このことは、現代的にソフィステイケートされ膨大化されたデリダの「差延」の哲学を簡明化することによってしか明らかにならないが、この簡明化自体、本体論の解体への明確な展望なしには容易ではない。そのことで現代の相対主義哲学はいまだに決定的な痛撃を受けることなく、延命を続けている。

\* 絶対的な「今」は措定できないし、それゆえ存在しない。「今」は差異によってのみ（過去と未来との連携によってのみ）、存在しうるのであるから。この論理は、時間の本質を洞察するかわりに、まず時間を空間的に表象したのちにその点性の「無」を指摘する。しかしこの帰謬論は、われわれにとつての「今」という時間性を否認することはできない。ベルクソンが指摘したように、「今」は「点」であるという表象が実存的時間性からは一つの顛倒なのである。この「今」の否認は単なる抽象論理のうちの「観点にすぎない。しかしなぜこの「今」を否定するのか。「今」を形而上学的「同一性」の根拠とみなし、「今」の批点によって「同一性」の観念を批判できると考えるからである。しかし相対主義の形式論理では、「何も無い」というわけにいかないために「今」（同一性）はなくただ「差異」だけが「ある」、といわねばならない。そこでデリダでは、「今」（同一性）を先構成するものとして「差異」を置いたあと、さらにこの「差異」を相対化しその根源性の痕跡を消し去るためのさまざまな論理的努力がなされる（東浩紀の『郵便的……』を参照）。

しかし、相対化の論理によって「形而上学」を解体しようとするどんな努力も無駄である。相対主義はそれが自分自身の論拠をおいつめると、たちまち「どんな主張も妥当性をもたない」（同一性はいらない）へと転化するほかないからである。相対主義の形而上学批判は、本質的に、互いに相手の議論の決定的な根拠のなさを等権利に指摘しあうことができる、というアンチノミーの構造にゆきつく。

\* デリダのソシユール批判、すなわちソシユール言語学は「音声中心主義」であるという批判は、もし誰かがそうしようと思えば、「デリダは「書字中心主義」であるという批判と等権利に成立することがただちに明らかになる。デリダの論理では、「音声中心主義」の罪過は、「声」はその発した人間の「意」（いわんとするところ）の直接的代表であるという（誤った）観念を捏造するところにある。そして「今」の同一性がすでに「差異性」によって先構成されるように、「音声」のうちなる「意味」はすでに書字的差異によって先構成されているという論理がもちいられる。

デリダでは、時間の本質は、その空間的表象においてあらかじめ顛倒されており、意味の本質は、あらかじめ記号的な差異（痕跡）として、すなわち記号論的形式論理へと歪曲されている。このことで「今」と「声」の特権的根源性は、「差異」と「痕跡」の先構成的根源性へと変移される。しかしこの論理操作はただ、絶対的な認識や絶対的意味の表現（再現）はありえないという、あの端的なゴルギアステーゼへ帰着するにすぎない。むしろ存在と認識は同一の本質をもちえない、あるいは意味と言語記号は同一の本質をもちえない、というゴルギアスの主張のうちには、いかにしてこの「本質」をとらえることができるかという新しい問いの可能性が潜んでいる。

形而上学を真に批判するには、パラドクスを変奏して再生産するのではなくなぜこのようなパラドクスが生じるのかを「解明」しなくてはならない。デリダは、存在と認識の、あるいは記号と意味は厳密な一致をもたないというパラドクスを、ほぼゴルギアステーゼの論理を踏襲して現代的に変奏し、そのことで形而上学を批判でき、また形而上学的（とみなされた）社会制度を批判

しうると考えたが、これ以上の顛倒はない。このパラドクスを解明するには、本体の観念の解体が絶対的な前提条件である。いまのところ、このための方法を見出したのはニーチェとフッサール以外にはいない。

\* ヨーロッパの形而上学・本体論の批判は、はじめにヒュームが認識論上の不可能性を明示することによって始発し、つぎにカントがそれをアンチノミーと理性の限界の概念で推し進め、ニーチェが「力相関性」の構想によって、その決定的な地平を開いた。デリダの形而上学批判は、古くからある素朴な相対主義的帰謬論の変奏であつて、その方法原理において、右の三人のどの哲学者からみても「退行」している。

\* 帰謬論による相対主義的批判というほとんど古典的な議論であるにもかかわらず、「同一性」に対する「差異」の優位というデリダの議論が、「脱構築」の思想として現代思想に大きな影響を及ぼしたことに何らかの理由があるだろうか。その答えは明らかである。

第一に、「同一性」「認識」「真理」「調和」「全体」といった諸観念に対する「差異」「差延」の観念の優位性の強調は、伝統的哲学とくにドイツ観念論的汎神論に対してニーチェ哲学がもつた決定的優位を、古典哲学およびマルクス主義のドグマ的真理観念に対するポストモダン思想の優位へと置き移そうとするものである。(ポストモダン思想の主要な思想家たちが、例外なく、ニーチェの哲学からそのアイデアの決定的な支えをえていることはよく知られている。デリダの「差異」の思想の着想の核心も

また、後にみるようにドゥルーズの差異の哲学と同じく、ニーチェの「生成の哲学」の形式論理の変奏にはかならない。)

第二に、ポストモダン思想におけるこの「同一性」ではなく「差異」の観念への重心転換は、この思想が現代社会における制度的抑圧からの「自由」の解放という中心的な思想的動機をもつていることに由来する。世界は「存在」ではなく「生成」である。ニーチェのこの根本思想は、形式論理へと変換されると、世界は「同一性」へと帰着するべきではなくたえず「差異」なる状態へと、つまり「自由」の状態へと志向すべきという思想的要請へと置き換えられる。しかし、まさしくこの「形式論理の変換」によって、ニーチェ思想の真の革命性、「本体論」を解体する力相関性の原理は、古くからある相対主義的形而上学批判の論理へと変更されてしまう。

\* デリダの反「同一性」、反「全体性」、反「真理」の論理学は、ニーチェ思想の革命性を予感的な後ろ盾として、すべての独断論的哲学と思想に対する強力な批判力を発揮した。しかしデリダの思想原理自体は、ニーチェの「力」の哲学の、相対主義的な歪曲、退行し萎縮してその革命力を失った形式論理としての「差異」の哲学である。同じことが、ドゥルーズの「差異」の哲学にも言える。両者はともにその思想的批判力の直観的源泉を、ニーチェの「力」と「生成」の哲学原理からえているが、ともに、ニーチェ思想の核心を形式論理へと変換し、そのことで一方は、古典的相対主義による帰謬論的批判を再演し、一方は、ヘーゲルの「世界は、無限なる絶対精神による一である」という世界像のまったくの反転形式、世界の一切は「無限の差異の運動」であるという新

たな独断論的・形而上学的世界像を形成する。

\* ポストモダン思想は、マルクス主義がその予言力を喪失した後、現代社会の諸矛盾に対抗する唯一の可能な思想として登場し、よくその批判思想としての役割を果たした。しかしそれは、マルクス主義的ドグマ主義への対抗から、最も安易な方法、相対主義的批判の方法をとった。このことがポストモダン思想を、新しい希望の原理へと鍛え上げる方向へ推し進めず、現存するイデオロギ―に対する対抗的イデオロギ―以上のものであることを妨げた。相対主義は、あらゆる理説の正当性の根拠をゆるがす。しかしそれは、その思想原理によって決して新しい正当性の根拠を提示できない。一切の正当性は根拠をもたないという主張は、一切を批判できるが、最終的には「力」だけがすべてを決定するという現実論理に対抗することができないどころか、論理的にこの結論を補強することに帰着するのである。

## 第二節 差異の形而上学

### ☆ 寓意・説話的世界理説

\* かつて登場した哲学的世界理説は、東西を問わず必然的に対立構造の基本類型をもつ。最も典型的なものは、世界の「根本原理」についての一元論・二元論（多元論）、観念論と唯物論、存在論と生成論、世界認識における普遍主義と相対主義、感覚論と超感覚論の対立である。この世界理説の対立の根本動機は、カントが適切に示唆するように論者の人間観、世界観、また倫理観や審美観による（楽天的・厭世的、そう的・うつつ的、肯定的・否定的、

外向的・内向的、懐疑的・信賴的、保守的・革新的）。この根本動機が生み出す世界理説の対立は対抗的、背立的となつて「真理」をめぐる克服されえない抗争を形づくる。そして、本格的な哲学的認識批判が現われなにかぎり、「寓意・説話的世界理説の競合となり、どの理説もその妥当性の根拠を、社会的、時代的な情勢の偶然に依拠することになる。

\* たとえば、部派仏教（小乗）は、一切は「法」であるとする実在論的世界理説の体系を築き上げ（説一切有部）、これに対立する大乘の中観派、唯識派は、一切は「空」であるとする観念論的体系をうち立てる。中国仏教では、天台宗が「性具」のキーワードでヘーゲルの絶対世界体系を目ざし、華嚴宗は「性起」の概念で真なる物の「生成」を主張した。これらの理説の対立においてはその理論の普遍性について認識論的妥当性を問題にすることはむずかしい。ある理説が「真なる」認識といえるその基準については本格的な哲学的思考が存在しないからである。この地平では、世界理説はただ寓意的、訓論的な説話的世界理説として対抗しつつ共存するという形態以外をとることができない。

\* 認識や理説がその妥当性の根拠についての本質理論をもたないとき、世界理説がその正当性を主張する基本的な方法がある。難解化、煩瑣化、膨大化、曖昧化、韜晦化、秘教化、謎言化、神秘化、そして聖化である。世界理説の存続が権力との繋がりを大きな要素とする場所ではこのことは必須である。しかし哲学が原理の思考の自由な言語ゲームとして展開するところでは、世界理説の謎言化手法は、哲学的思考の敗北の大きな徴候、哲学がその

普遍的思考をどこへ展開すべきかの道を見失うときに生じる明確な徴候である。何が「真」であるかを測る基準はどこにも見出しえないという時代的感覚が、思考を預言者の言説へと駆り立てる。このような世界理説の謎言化話法がはびこるところでは、知的僧職者たちによる幻惑化と訓諭化が生じる。目覚めよ、これが真の世界の姿である……。

\* 次のようなテキストを見るとよい。

哲学はその本質から言って、決して事物をやさしくするものではなく、むしろむずかしくするばかりである。(略)歴史的現存在を、したがってまた根本的には存在そのもの、を、むずかしいものにするということが哲学の真の使命なのである。(略)それはなぜであるか? むずかしくするということはすべての偉大なものが発生するための本質的な根本条件の一つだからであり、偉大なものとしてわれわれはまず第一に歴史的な民族とその民族の諸業績との運命をあげるところが、運命というものは、事物についての真実な知が現存在を支配しているような所にだけある。このような知の軌道と視界とを開くもの、それが哲学である。(ハイデガー『形而上学入門』川原栄峰訳、二八頁)

預言者の哲学が登場するときには、その回りに集まる、理論の正当性や妥当性をもはや問題にしない一群の知的伝播者たちが、この謎言化話法を反復しはじめた。ある意味できわめて「独創的」な寓意的説話的世界理説が、つぎつぎに展開される。後期のハイ

デガー哲学は、その魅惑に充ちた謎言化的、秘教化的話法によってこれにつづく現代思想に決定的な影響を与えた。哲学と思想は原理的思考を拒否し、否定神学的な寓意・説話的な預言者哲学をつぎつぎに生み出した。ドゥルーズの『差異と反復』もまた、そのような意味できわめて「独創性」にあふれた、反復的に回帰する独断的、寓意的、預言者的世界理説である。

#### ☆ 「差異」の哲学

\* わたしたちは、反復されるものと反復者、対象と主体ではなく、むしろ反復の二つの形式を区別しなければならぬ。なるほど、いずれの形式においても、反復とは、概念なき差異のことである。しかし、一方においては、差異は、概念に対して外的な差異として、換言すれば、同じ概念のもとで表象Ⅱ再現前化され、空間と時間において、無差異「概念的差異のないこと」の状態に陥った、諸対象間の差異として定立されるにすぎない。他方においては、差異は、《理念》の内部に存在している。この差異は、《理念》に対応する或る動的な空間と時間を創造する純然たる運動としておのれを展開する。前者の反復は、《同じ》ものの反復であり、概念ないしは表象Ⅱ再現前化の同一性によって説明されるものである。後者の反復は、差異を含む反復であり、しかも《理念》の他性において、また或る「間接的呈示」の異質性において、おのれ自身を含む反復である。前者は、概念における欠如による、否定的な反復であり、後者は、《理念》における過剰による、肯定的な反復である。前者は、仮言的なものであり、後者は、定言的なものである。



前者は、静的であり、後者は、動的である。前者は、結果における反復であり、後者は、原因における反復である。

前者は、外延「広がり」における反復であり、後者は、内包的「強度的」な反復である。(ドゥルーズ『差異と反復(上)』財津理ほか訳、七八頁)

\* どんな形式化も規定化を免れて、すなわち「同一性・差異」や、「自・他」や、「主体・客体」といった形式的規定を免れて、あらゆる事象の根源として存在する「反復としての差異」、これがドゥルーズの「差異」の概念の規定である。ここでも哲学を難解化し、韜晦化し、重大化し、秘教化し、謎言化するための技法がほとんど完成した形式で現われている。しかしすでにスピノザ、ヘーゲル、ベルクソン、ニーチェの世界理論によくなじんでいる者にとつては、ドゥルーズの「差異」の概念(理念)を基軸とする世界構想の全体像をつかみとることは、さほど大きな困難ではない。

世界の一切は「差異」である。一切は「差異の反復」である。この差異は、痕跡としての、再表象としての差異ではなく、それ自身差異化する運動としての、強度としての差異のである。二十世紀の新しい独断的世界理論は、このようにしてまず世界の「根本原理」と「究極原因」(動因)を設定する。

\* 世界の根本原理を何らかの「同一性」であると措定すれば、すなわち「同一性」を根原点、始発点として措定すれば、世界は「同一性」と「全体性」という二項的概念のうちに完結的に閉じこめられる。世界は絶対的に決定され、固定化され、たとえそこに運

動や展開があるとしてもその全道程がすでに規定されたものとなる。むしろ、世界は絶対的に非決定的であり、その運動は、未定なもの、無規定なもの、無限なものに向かって開放されているのでなければならぬ。事物の生成の原理が厳密に規定され完結的に閉じられているとすれば、それはエントローピーの増大の「法則」へとつながり、それが世界の存在本質なのであれば世界はやがて硬化し、萎縮し、すべてのエネルギーを失って「死」へと近づいてゆく。この根本イメージに対抗するとすれば、逆に、世界の存在本質はたえざる刷新と新しい運動性の原理に貫かれていると考えられねばならない(この世界イメージの源流は、『創造的進化』におけるベルクソンだが、原子の偏り?)。ここにドゥルーズの新しい説話的世界理論の基礎が据えられる。

\* はじめにタレスが万物の原理を「水」と呼び、つぎにアナクシマンドロスはこれに対抗して、その同一性を嫌って「無限なるもの」と呼んだ。はじめにパルメニデスが世界を「一」なる存在として措定したが、ただちにヘラクレイトスは運動する「生成」として措定した。アリストテレスは、これらの世界理論を一切の存在を統合する「不動の動者」へと総括し、ヘーゲルはこれを無限に運動する絶対的精神としての世界として再編成した。そしてドゥルーズはこの有神論的世界理論に「同一性」の「イデオロギー」を見て、対抗的世界理論を構築する。

世界はむしろたえず反復する「差異」の運動である。最小単位は存在せず、それ自身運動を本性とする「微粒子」がある。あるいは、物質単位(始元原理)とその動因としての「力」があるのではなく、差異の反復の本性それ自身が「力」であるような運動

体が存在する。「一」と「全体」を拒否する「力」の運動の総体としての世界、という世界理説は、しかしまったく独創的というわけではなく、すでにドルバックの独自の唯物論に現われている。

自然が包含するあらゆる存在の不断の作用と反作用とから、各存在を決定的な仕方で行動したり身を動かしたりさせるところの、各存在に固有な、またその存在の特質に必然的なもしくは内俗的な、恒常不変の法則によって導かれる一系列の原因結果もしくは運動が生まれてくる。それらの運動の各々がもつ各種の原理はわれわれにとつて未知である。なぜならば、それらの存在の本質を本源的に構成しているものをわれわれは知らないからである。(ドルバック『自然の体系(上)』高橋安光・三宅徳嘉共訳、五七頁)

\* 世界はほんとうは「かくかく」であるという理説は、ニーチェの本体論批判や、ワイトゲンシュタインあるいは論理実証主義の台頭によって困難になったと思われたが、ハイデガーの後期存在論における、寓喩化、韜晦化、謎言化という話法上の新しい創意以来、どんな反証可能性を示すことなく可能なものとなった。世界に根源についての寓喩・寓意的、説話的理説は再び可能となった。つまり、世界はじつは「かくかく」のものとして存在する、という寓意・訓論的説話理論においては、問題は、この「世界イマージュ」によって論者が何を主張したいのか、ということとなり、その理説の普遍性と妥当性の問いは問われることなく関門を通過することができる。哲学的相対主義は、一切の理説は相対的であるという主張によって、要は、この世界(あるいは社会)に対

して異義を唱えるのか否かだけが問題である、という態度にゆきつく(相対主義は、妥当性・普遍性の根拠という概念を自ら追放している)。こうして、現代哲学の世界理説は、一方で、寓意的世界説話、韜晦・謎言話法、相手方を批判攻撃するための相対主義的帰謬論が蔓延し、もう一方で、哲学の形而上学的語法に対する論理的な反対論と、そのまた相対主義的対抗という構図が拡がっているのである。

### ☆ 寓意・寓喩

\* 寓意・寓喩的世界理説に対しては、その謎言化話法と秘教化の伝播的研究者、解説者となるのではなく、この理説の「構築原理」を、最も簡明な原理形式へと簡明化し、明晰化するのではなくてはならない。(伝播者たちは、しばしばこの簡明化、解体化を、思想の深遠さの「冒流」であると主張する。しかしわれわれは、真に深遠で本質的な思想は、まさしくこの簡明化と解体(吟味と検証)に耐えるものだけであることを知っている。)

\* 同一性は最初のものではないということ、同一性はなるほど原理として存在するが、ただし二次的な原理として、生成した原理として存在するということが、要するに同一性は《異なるもの》の回りをまわっているということ、これが、差異にそれ本来の概念の可能性を開いてやるコペルニクス的転回の本性なのであって、この転回からすれば、差異は、あらかじめ同一的なものとして定立された概念一般の支配下にとどまっているわけがないのである。(ドウルーズ、前掲書、一二二頁)

差異それ自身は、その本質において、肯定の対象であり、肯定そのものである。肯定は、その本質において、それ自体差異なのである。(同上書、一五三頁)

反復とは、すべての差異の非定型な存在であり、また、表象Ⅱ再現前化が壊されてしまうような極限「形式」にあらゆる事物をもたらす基底「背景」のもつ、非定形な力のことである。齟齬をきたすもの「差異」とは、表象Ⅱ再現前化の同一性と対立する反復の究極のエレメントである。(同上書、一六六頁)

差異の反復あるいは反復としての差異こそが真の「差異」を、つまり同一性と形式的な対をなす「差異」ではなく、それらの形式的根源としての「差異」を構成する。ドゥルーズ的「差異」は一方で、存在論的眞實在、一切の世界と事象生成の根源としての運動としての「差異」、事象が形式化されて、存在と無、同一性と差異という二項性へと固定化される前に、それらの構造を「先構成」するたえざる運動としての根源的「差異」として措定される。すなわち、世界は、無限の運動としての「差異」である。

もう一方で、それは一つの理想理念でもある。すなわち、「表象Ⅱ再現前」「同一性」「制度」「掟」「固定化されたもの」などの諸観念に対する対抗観念、「差異性」「他性」「攪乱」「反乱」「逸脱」「刷新」「自由」などの諸観念を「総括」する理念である。

後期ハイデガーのテキストが、どこをとつても「存在忘却」を指摘し、「存在」への傾聴と聴従をうながす「寓意・寓喩」のテ

クストであるように、ドゥルーズのテキストもまた同じく、あらゆるテキストが、反・同一性、反・制度、反・秩序と、攪乱、逸脱、反乱、自由への態度を示唆する術語と論理で覆われている。たしかにここには、一つの新しい世界の寓意的説話論理説が存在する。

\* ヘーゲルにおける精神の原理としての「否定」「対立」「統合」「無限性」という基本術語。これに対して、ドゥルーズの原理としての「差異」と「反復」(まず唯物論的原理であり、そのまま精神原理へと移される)は、ヘーゲルの「否定」「対立」「統合」における「否定性」を克服するものとされる。その理由は何か。否定、対立、統合、は制度化し、調整し、「全体」へと行き着くが、「差異」と「反復」は、攪乱し、再編し、刷新し、たえず新しい出発点へと導くからである。だがこれは、秩序Ⅱ反動性に対する反秩序Ⅱ能動性というイメージ上の対抗にすぎない。ここには、ヘーゲルにもベルクソンにも見出される、認識問題の解明、精神性の原理論という問題性はまったく欠如しており、一つの世界理念を押し出すための表象戦略、ヘーゲルが、ドイツロマン主義者たちを指して「それはまだ表象にすぎない」と呼んだ思考、すなわち哲学的ロマン主義にはかならない。

\* ヘーゲルの「否定」「対立」「統合」そして「無限性」という諸契機からは、伝統哲学には存在しなかった人間の「自己意識」的本質というまったく新しい主題が展開した。ドゥルーズの「差異」と「反復」という基礎概念から現われるのは、一つの寓意・説話的世界理説、その寓意が誘う秩序や制度の抑圧性という社会的抑

圧感の“受け皿”である。

### ☆ 根源性としての「存在」と「差異」

\*ドゥルーズが「差異」の概念を、ハイデガーの「存在者の存在」の原理の変奏形として立てていることは明らかである。『差異と反復』第一章の注にあるつぎのようなハイデガーへの言及。ハイデガーの存在論的差異はすなわち、「存在と存在者のあいだの差異」である。

その差異は、《譬》、つまり《二つの側面からなる折り目》である。その差異は、存在の構成要因であり、また、「明るみ」と「隠蔽」の二重の運動において、存在が存在者を構成する様式の構成要因でもある。存在は、まことに、差異という異化させるもの（存在論的）差異において（存在者から）異なるものである。そこにこそ、《存在論的差異》という表現が由来しているのである。（同上書、一八五頁）

存在と存在者の間の差異は、実存論的には、「現」における存在の存在性と一般存在者の存在性の、すなわち自己反照しつつ自己了解する存在の存在本質と、単に「現」によって対象化される存在者の存在本質との差異を指している。しかし、存在論的には、それは存在者の存在を可能にするものとしての「形而上学的根拠性」を意味する。そして後者の意味では、まさしくハイデガーの「存在」とドゥルーズの「差異」は同じものをめざしている。ヘーゲルの「絶対者」の同一性の形而上学に“対抗”するため

に、世界の根源としての「差異」の概念を構想することによって、ドゥルーズはもう一つの形而上学的世界像を立てている。この世界像を、唯識の理説や、シェリング、シェーラー、西田の独断的寓意的世界像と根本的に区別する根拠はどこにも見出すことができない。

\*デリダにおける一切は「差延」（差異の運動）であるという構想と同様に、ドゥルーズの「反復としての差異」は、「存在」に對して「生成」を對置するニーチェ哲学をその生みの親とする。しかしデリダの「差延」、ドゥルーズの「差異」は、ニーチェの根本構図「力相関性」を形式論理化したその頽落形式にほかならない。

ニーチェの「生成」の概念は、哲学的原理として、第一に、「存在」の審級の根拠を、客観化された世界から実存の世界（生世界）へと移し替える。第二に、「存在」を「本体」としてではなく、意識生の相関者として措定する。この二つの存在論的原理が、ニーチェの哲学を意味と価値の新しい本質論へと向かわせる。

\*デリダの「差延」、ドゥルーズの「差異」は、哲学的原理としては、第一に古い相對主義的關係論理における独断論（形而上学）批判であり、第二に絶対的秩序としての世界説話に對抗する、絶対的差異と変化としての世界説話である。ここでは、哲学的思考は先行者を包括して新しい原理へと超え出るのはなく、理念的對立をこととする預言者的哲学として“退行”している。

同一性に對置されたものとしての差異、あるいは同一性・差異の對立のメタレベルに立つものとしての「差異」の概念は、ちよ

うど仏教哲学やスコラ哲学において「絶対・相對」を超え出る絶対的「絶対」が論じられたように、形式論理におけるメタレベルへの要請の本性がたどる一つの極限形式であり、そこに現われるのは結局のところ、一つの伝統的「本体」に對置された、もう一つの「本体」的概念にすぎない。そのように見えないとすれば、ここでは、きわめて高度な難解、晦渋、韜晦の謎言話法が、すなわち思考の行程に暗号をかけて解読不可能にする技法が完成の域に達しているからである。現代の思想伝播者たちは、むしろこの秘教化された預言者の哲学を歓迎する。その暗号を解読するために多くの時間を用いること自体が一つの特権となるからである。

\* ドウルーズの「差異」と「反復」の哲学は、ベルクソンの物質と精神についての独創的一元論を基礎モデルとする新しい時間論へと向かう。ベルクソンが精神(心的なもの)の本質を「記憶」の概念で示したことは重要な独創がある。精神のあるいは「意識存在」の本質は自己参照性という点に、自己存在についての存在了解という点にある。ハイデガーの「現」は人間存在の規定だが、これを「意識存在」「意識生」一般に引き延ばすと、「現」の本質は、単純な自己参照性に、つまりある触発、衝動、情動の内的反復の可能性にあるといえる。その階梯の基礎構図は以下になる。

(一) 触発、情動(エロスの力動)の生成自体がない。生・意識が存在しない。

(二) きわめて極限的な微少の形式においてであれ、触発、情動

の生成がある。生命体はエロスの世界を生きるが、その世界は刹那滅の世界であり、したがって、最小限の「自己性」の生じる余地はない。

(三) 一つの触発、情動の反復が生じる。情動・触発が反復として生じるとは、一つの触発・情動が、刹那滅的な一回かぎりの生成(消滅)ではなく、同時にある触発、情動の「反復」として経験されるということの意味する。

この「現・意識生」のプロトタイプをベルクソンは「記憶」の概念で呼んだが、ドウルーズはこれを「形式化」して「反復」と「差異」の概念で呼ぶ。世界を生きるとは、つまり意識生として世界をもつことは、何らかの体験をその差異において反復することである。しかしこの事態を「差異」と「反復」の概念で把握することは、精神の本質は「記憶」であるというベルクソンの言い方が含む「曖昧さ」をそのまま形式化することになる。第一に、「差異」と「反復」は、世界の「根本原理」かつ究極動因を示す概念となる(デリダがこの根本原理化を嫌ってさまざまな努力を行なうのに対して、ドウルーズはこの構図を避けていない)。「差異」と「反復」は、いわば神学的な本体論を除去したあと、その「残余」の本体として残るのである(ちなみに、レヴィナスの「ある」「イリヤ」もまた伝統的の本体を消去したあとに残る「単にある」であり、これはハイデガーの一切の存在者の「根拠」としての「存在」への対抗理念にすぎない。「単にある」は一つの觀念、表象像であり、その意味は、即自としての存在概念の表象記号化である)。

決して同定されえず、規定されず、不可触で、ただ「差異」と

「反復」という抽象概念によつて措定するほかはない世界の真なる「本体」としての「差異」と「反復」。この本体的世界像の形式論理は、しかしまだその先に向かうべき目的地（思想動機）をもっている。

\* 精神の本質的プロトタイプを「差異」と「反復」という概念で表示することから現われる、ドゥルーズの「寓意・訓論的」時間論。

《習慣》とは、時間の根源的な「第一の」総合であつて、これが過ぎ去る現在の生を構成するものである。《記憶》とは、時間の根拠的な「第二の」総合であつて、これが過去の存在を構成するもの（現在を過ぎ去らせるもの）である。（同上書、二二二頁）

現在、過去、未来が、三つの総合を通じてそれぞれ《反復》として開示されるのだが、ただしこの開示は、きわめて異なつた状態でなされるのである。現在には反復者であり、過去は反復そのものであるが、しかし未来は反復されるものである。ところで、その総体において把握された反復の秘密は、反復されるもの、すなわち「過去と現在によつて」二度（意味される）ものにある。最高の反復、それは、他の二つの反復をおのれに従属させ、それらから自律性を剥奪する未来という反復である。なぜなら、第一の総合は、内容と土台としての時間に関わらず、第二の総合は、根拠としての時間に関わらないのだが、第三の総合は

それらを越えて、時間の順序、総体、セリー、および最終目的に関わっているからである。（同上書、二五八頁）

ドゥルーズの時間論が示す「寓意・訓論」を以下に要約できる。

- (一) 現在↓習慣のうちに生きること。
- (二) 過去↓現在を肯定すること
- (三) 未来↓たえざる革命へと向かう精神の「永遠回帰」

\* 「未来」という時間性に目を向けよ。単なる反復としての「習慣」や既定性の追認としての「現在」を、未来というカテゴリーへと転移せよ。

習慣における反復と記憶における反復を利用すること、ただしそれらの反復を段階として利用し、それらを途中で置き去りにすること——馬手でハビトウスと戦い、弓手でムネモシユネと戦うこと——おのれから差異をどうか「抜き取ら」せておくような反復（ハビトウス）の内容を拒絶すること。（同上書、二五八頁）

この「寓意」を、哲学的時間論として解説する必要はとくにない。ベルクソンの時間論は、「持続」の概念によつて、それまでの空間表象化された客観的時間観念を実存的時間へと転移した。ドゥルーズの時間論は、このベルクソンの「持続」の概念が含意する自由の契機を任意に引き延ばして「未来」という時間契機に投

◆ げられる。その根本のアイデアはほとんどベルクソンに由来する。

ここで「未来」とは、一切を革新し、刷新し続ける革命への「希望」と「要請」を表現する理念となる。ちょうどハイデガーの「瞬視」が、過去に留まる頹落的時間に対抗する、本来的実存へとめがける真の時間であるように（ただし、時間の本質論としてはハイデガーの被投性・企投の構造は、単なる寓意的説話ではなく万人の本質洞察に開かれている）。

◆ 真の持続は事物にくいこみ、そこに菌型を残すような持続である。すべてが時間のうちにあるならば、すべては内容に変化する。決して同一の具体的実在が反復することはない。したがって、反復は抽象のなかにしかありえない。反復するのは、われわれの感覚やことにわれわれの知性が、実在から切りとったあれこれの相である。というのも、まさに、われわれの知性のすべての努力がめざすわれわれの行動は、反復するもののあいだでしか動くことができないからである。かくして知性は、反復するものに心を奪われ、同じものと同じものに接合することにひたすら専心するので、時間を見ることをやめてしまう。知性は、流動するものを嫌い、手に触れるものごとごとく固体化させてしまう。（略）機械論と目的論は、中央に輝く明るい核をしか考慮にいれない点で、軌を一にする。両者はいずれも、この核が、その他のものを犠牲にして、凝縮という過程を経て形成されたものであることを忘れている。生命の内的な運動をとらえなおすには、すべてを、凝縮したものとと同じく、

いやそれ以上に、流動的なものを、役立てなければならぬということ、忘れていた。（ベルクソン『創造的進化』松浪信三郎・高橋允昭訳、六六頁）

\* こうして、なぜ「差異」の概念がかくも「同一性」に対抗的な仕方では置かれねばならないかが明らかになる。ドゥルーズ思想の最も根本的「表象」（イメージ）は、「一切は差異とその反復である」「差異の反復はあらゆるものを刷新する」であるとともに、むしろ「差異は抑圧される」である。

〈私は思考する〉は、表象Ⅱ再現前化のもつとも一般的な原理である。換言するなら、それらのエレメントの源泉であり、それらすべての能力の統一であって、すなわち〈私は理解する〉、〈私は判断する〉、〈私は想像しかつ想起する〉、〈私は知覚する〉——《ユギト》の四本の枝としての能力——の統一である。そしてこの四本の枝のうえで、まさに差異が十字架にかけられる。それらは、同一的なもの、似ているもの、類比的なもの、および対立したものが、異なるものとしてそこでのみ思考されうる四重の首枷である。（同上書、三六八頁）

\* 「差異は十字架にかけられる」。まさしく「差異」は、ここで十字架にかけられる「キリスト」として顕現する。世界は、「反復としての差異」であるべきだったが、いたるところ「表象Ⅱ再現前化」する反動力、秩序と制度を捏造する否定的力によって、その本来「あるべき」姿を抑圧され、歪曲される。この「表象」

においてドゥルーズの「差異」は、矛盾に充ちた世界における彼岸的な「救済者」としての寓意・寓喩力をうる。カントの形而上学の不可能性の哲学が、『実践理性批判』において突然「神の要請」の哲学になったように、世界の根源理論としての差異の哲学は、ある場面で突然「革命の要請」の哲学」となる。

革命は、差異の社会的な力であり、社会のパラドックスであり、社会的《理念》の本来の怒りである。革命は、決して否定的なものを經由することがないのだ。(略)実践的な闘争は、否定的なものを經由せず、反対に、差異とその肯定する力とを經由するのである。そして正しき者たちの戦いは、最高の権力を奪取することである。この最高の権力とは、諸問題をそれらの真理に立ち返らせることによって、しかも、その真理を意識のもろもろの表象Ⅱ再現前化や否定的なもの諸形式の彼岸で評価することによって、そして結局のところ、その諸問題が依存している諸命令に到達することによって、まさにその諸問題を決定することのできる力能である。(ドゥルーズ『差異と反復(下)』財津理訳、一一〇頁)

\* ニーチェは「禁欲主義的僧侶」について語った。われわれはその治療法を想起しなければならない。そこでは、「現在」に対する二つの「否」、過去の時間と現在の時間に対する「否認」がつねに顕在化させられていた。すなわち「世界はかくなければよかったのに」と「世界はかくあるべきであるのに」。われわれはまた、ヘーゲルがカントの道德哲学に対しておいた批判も想起する

べきである。カントの道德思想は、徳福不一致のアンチノミーの克服を哲学の内在的課題として設定した。近代の道德思想は、人間の内的倫理が、社会的善すなわち人々の福祉と連結されるべきであるという直観を必然的なものとしてもつ。現実と理想の矛盾を目前にして、カントは「最高善」と「神」の要請をおくことでこの分裂を統一しようとする。しかしこの「統一」の試みは、「表象」における克服であって「概念」におけるそれではない。「差異」の本源的な力は「ほんとうは」抑圧されるべきではなかったのという「表象」は、その克服の「原理」を提示する代わりに、ただ批判的心性を喚起することしかできない。それは韜晦と晦澁と謎言話法によって社会批判の知的権威を与えるが、どこまでも「表象」の境位においてでしかない。

\* ヘーゲルは徳福の原理的不一致の問題は、最高善の要請ではなく、すなわち神の配慮の力という「表象」を抱くことによってではなく、徳福が一致しうる社会制度を生み出すことによってしか克服されねばならないと主張した。しかし、原理の構想を禁じ手にしてイロニーに内閉した現代思想は原理の思考を手放し(「大きな物語」は終焉した?)、革命への絶望の反動形式として「真の差異」という反抗を要請するための「表象」を作り出しているのである。

\* 社会の変革をめぐる現代思想の思考は終末的絶望とシニシズムのうちにある。同一性、秩序、制度という観念に、差異、異化、微分化といった対抗的観念の哲学を構成すること。秩序化し制度化する反動力に対して、差異化し異化する本来の能動力こそが発



現され、顕在化されるべきである、という寓意的「世界表象」は、いまだ「世界は本来かくあるべきであったのに」という無力な「自己意識」の内に閉じこめられている。この表象はイロニーのロマン主義の本質的徴候をすべてそなえている。断念、無力、シニシズム、「内的自由」への強い切望と憧憬、そして出口の見えないこと。イロニーは、自己意識の内部で表象を作り出して「真の未来」「真の世界」を夢想する。だがこの「表象」は決して未来への希望を与えることはできない。現在の世界の矛盾と制度性を克服するためには、その可能性の原理、政治システムと経済システムにおける原理が、寓意的「表象」をこととする預言者の哲学としてではなく、普遍的な哲学的思考として見出されねばならない。そのためには独断論と相対主義が克服されて認識の妥当性の原理が立て直されねばならず、また人間と社会の本質関係についての、その善と悪、正義と不正義についての、すなわち人間的価値についての根本的な原理がもう一度立て直されねばならない。

### 第三節 意味と同一性

\* 現代思想において、事物や事象の「同一性」を、物理的組成や知覚的形象の同一性の概念を介して確定しようとする試みは、つねに相対主義的論理の批判を免れることができない。同様に「意味」の同一性の問題もまたこれに平行する。意味の同一性の可能性は、第一に、言語による正しい「表象⇨再現前」の可能性を意味し、第二に言語による正しい伝達可能性を、そして最後に認識一般の普遍的可能性を意味する。近代哲学において中心問題をなした「認識問題の謎」は、現代思想では、その重心を言語と意味

にへと移し、ここでは「言語の謎」が中心問題をなしている。

現代思想における言語論的論争は明確に二つの中心軸をもつ。一方に論理学的、実証主義的、實在論(ラッセル、ムーア、シュリック、エイヤー、カルナップ、デイヴィッドソンなど)もう一方に論理相対主義の陣営。後期ウイトゲンシュタイン、クワイン、クーン、ファイアアーベント、ポストモダン思想)もう一方に、論理実証主義の牙城となったウイーン学団の衰退以来、この言語論上の対抗においては論理相対主義の優位は動かしがなくなっている。ここではウイトゲンシュタイン、デリダ、クワインやクーンの反・同一、反・現前、反規定の論理が力を振るう。しかしこの問題の本質は正確に一つであって、その核心にはギリシャ以来の「ゴルギアスの問い」が位置しているのである。◆

◆ つけ加えれば、言語哲学における實在主義と相対主義の対立は、近年、認知哲学、科学哲学、心の哲学におけるさまざまな思考実験に媒介された論争や心脳論における議論へと持ち越され、さらに新しい世代の思弁的實在論などとして延々と続いている。デイヴィッドソン、パトナム、チャーマーズ、ネーゲル、デネット、チャーチランドなど。重要なことは、これら現代の認知的論争は、すべて多様な本体論的推論、一方では實在論的本体論、他方で相対主義的本体論による独断的な仮説対立にほかならないということである。それら實在論的説と相対主義的説は、ちょうど深層心理学諸学派のようにさらに細分化されたおびただしい諸学説を産み出しているが、どの場合でも、反対学説に対する帰謬論的論駁によって自説の妥当性を押し出す、と

いう方法に依存している。ここではかつての宗教的な説話的世界理説の対立とほぼ似たことが生じている。理論の妥当性を示すための根本方法は、理論の精妙さ、複雑さ、大きさ、そして最後に帰謬論である。だが、議論の形式がどれほど複雑になっても、対立の基本型式はつねに同じであって、即自存在の証明、存在の認識可能性、認識の再現(再表象)可能性可否をめぐる。そしてこの永遠の対立を打開する原理はどこにも現われていない。

\* たとえば、現代の言語哲学における意味の同一性の「迷宮」を象徴する「指示理論」についての議論。ラッセルの「固有名」の意味は確定的に記述できるという主張は、語は意味の同一性を確定するという見解のプロトタイプをなす。しかしこれに対してただちにさまざまな反論が生じる。よく知られているのがクリプキの固有名は確定記述へ還元できないという説(『名指しと必然性』)。クリプキは「可能世界」という概念で確定記述説に反論するが、この反論はまさしく伝統的な帰謬論によるパラドクスの形成によっている。クリプキでは、固有名の意味は確定記述によってではなくはじめの「命名」とその「指示の固定性」によって可能となる。しかし、ただちにこれに対してサールやローティの反論が現われる。クリプキのいうはじめの「命名」と「指示の固定」がそもそも「確定記述」によって可能となるのではないかと。

しかしこの議論が、どこまで進んでも言語の意味の本質の解明にいたることがないのは明らかであろう。その理由は、議論の基軸をなすのはまさしく論理的客観主義と論理的相對主義の対立にほかならず、この対立はただ互いの帰謬論的反論によってのみ

展開し、この対立を作り出し出している問題の構図自体を解体できないからである。

\* さまざまな反「同一性」の方式。

ウィトゲンシュタインによる語義と規則の規定不可能性、デリダの「同一性」は「差異」なしに自己自身を根拠づけることができないという論証、クワインの言語意味の厳密な同一規定不可能性の論証も、きわめて伝統的な帰謬論による論証によって遂行されているにすぎない(つまり、意味・同義性・分析的な概念の厳密規定の不可能)等々。これに対して、ドウルーズにおける反「同一性」の主張は帰謬論というより、「同一性」ではなく「差異」こそが根源的であるという独断的世界理説である。

重要なのは、意味の同一性は規定されるか否か、という問い、すなわち「本体」に到達可能であるか否かという問いは、そもそも本体が存在するか否かという存在の謎と同じく、思弁的推論によつては決して決着に達しえない問いだということである。要するに、ここで問われているのは「本体」は、あるいは本体認識は可能かという問いにほかならず、われわれが本体の観念を取り扱うなら、實在論か相對主義かという対立項自体が棄却されねばならない。

\* クワインの方式は、典型的に帰謬論的な「同一性」批判である。

アリストテレスにとつて、ものは本質を有していた。しかし、言語形式のみが意味を有するのである。意味とは、指示の対象から切り離されて語と結びつけられた本質のこと

である。(クワイン『論理的観点から——論理と哲学をめぐ  
る九章』飯田隆訳、三四頁)

意味の理論で目につく問いのひとつは、その対象の本質に  
ついてのものである。意味とはどのような種類のものなの  
だろうか。意味される存在者が必要であると思われてしま  
うのは、意味と指示の違いをよくわきまえないという、よ  
り前の段階で犯された誤りから来るのである。いったん  
意味の理論が指示の理論からはつきりと区分されるならば、  
意味の理論の主要課題が言語的形式の同義性と説明の分析  
性のふたつだけであることは容易に気付かれる。(同上書、  
三五頁)

ここにはクワインの意味論の起点がある。すなわち、意味とは  
意味が指示する対象(レファレンス)とは独立的であって、それ  
はただ「言語形式」においてのみ取り出しうる。すでにデリダも  
また同じ立場であることをみたが(意味は痕跡としての記号形式  
|| 差異のうちのみある)、この形式的意味論の要点はただ一つ  
で、言語記号と対象(認識)との直接的連繋の切断ということに  
ほかならない。現代の多くの相対主義者たちは、この考えから出  
発して意味の分析性、同義性、定義、必然性といった概念に厳密  
に規定しうるかという問題を立て、これを論理的に追いつめるこ  
とで最後にその不可能性を導出するという道を進む。そしてこの  
論理的な不可能性の追いつめでは必ず帰謬論がもちいられる。こ  
の帰謬論はしばしば解きえないパラドクスやアポリアとして示  
されるであろう。◆

厳密認識の可能性の主張が、これらのパラドクスやアポリアを  
克服できないことはほとんど先験的であることについてはすで  
に見てきた。たとえば、クワインやデリダの言語論や意味論の議  
論がいかに詳細で煩瑣をきわめるものであっても、そのロジック  
の核心がつねにきわめてシンプルなテーゼに帰着することは容  
易に確認できる。すなわち、そこにあるのは、対象と認識、認識  
と言語の本質は同一ではない、というゴルギアステーゼの反復な  
のである。

◆ 事物の同一性のパラドクスは、たとえばサルが解答を試  
みた「テセウスの船」の寓話や、デイヴィッドソンの「ス  
ランプマン」であり、意味の同一性のパラドクスは嘘つき  
のパラドクスなど「自己言及のパラドクス」と呼ばれるも  
のがそれを代表する。

\* 「同一性」の問題では、ワイトゲンシュタインの問題提起がは  
るかに生気に富み多くの重要な示唆を与える。『哲学的探究』一  
九九七)

ワイトゲンシュタインはいう。物の同一性ということをかか  
定義できるか。完全に「同じ物」は存在しうるのか。「モーゼは  
存在していなかった」という命題において、「モーゼ」の語を厳  
密に定義できるか? 「物はそれ自身と同一である」という命題  
ほど「美しい」、しかし「無用な」命題はない……。

「他人は私の痛みを感じることはできない」というとき、「私  
の痛み」の同一性の基準は何か。さまざまなゲームがあるが、ゲ  
ームの「本質」を定義できるか。ゲームは互いに似ていると言え

るだけではないだろうか。そしてまた、ワイトゲンシュタインのあの問い、「私に見ている赤と君の見ている赤は、はたして同じ赤か?」、あるいは私の「空は青い」と君の「空は青い」の意味の同一性の根拠はいったどこにあるのか。

ワイトゲンシュタインには問ひ方の妙があつて、これらを列挙するだけで、現代思想における言語と意味の同一性の問ひが、それ自体、「意味」のまた「同一性」の本体論の迷宮のうちに捉えられていることを鮮やかに照らし出す。

「私を見る赤」と「君を見る赤」の同一性、一つの「空は青い」という言明とべつの「空は青い」という言明の同一性の問題の核心にあるのは、その「同一性」をどう規定しようか、あるいは定義しようかという問題ではなく、ここでの「同一性」という概念の本質をいかに考えるか、という問いにほかならない。ここでわれわれが注意すべきは、ワイトゲンシュタインの問ひ方であつて、彼はこれらの例を、解決不可能なパラドクスとして、すなわち相對主義の立場で厳密認識論の不可能性の「論証」として示しているのではないということ。このパラドクスが相對主義の主張の正しさを示すのではなく、むしろこのパラドクスを説明することなしに意味の本質に届くことは誰もできない、という仕方の問題を提示しているということである。

\* まったく同じ事物というものが存在しえない、ということなら誰にも理解しよう。それはわれわれの自然的世界像になつてゐる。ある事物とそれではない事物は、その属性や性質にいかなる共通性があるうと、べつの分子によつて構成されており、そのことだけでも厳密な同一者とはいえない。あるいは、われわれがそ

こに「同一者」を見る場合、ただその性質、特質、諸属性の共通性を取りだしているにすぎない。そこでわれわれは、完全な同一性ということ想像して「物はそれ自身と同一である」と言うことができる。さらに、「物はそれ自身と同一である」という命題が空虚(単なるトートロジー)だと思える場合には、なお「私」の同一性というものがこの「完全な同一性」という理念の実体性の可能性を残すように見える。「私は私である」。これはだれもが認める「同一性」でないだろうか(たとえばフイヒテの自我は自我である)。だが、哲学的心理学のレベルでは、ただちにこれに對抗して、「私は私である」ということ自身一定の条件を必要とする、と主張される(ヒューム)。そしてこの議論にはまだどんな決着も与えられていない。

重要なのは、相對主義の立場は「本体」の存在論的解明ではなく、その解明不可能の表明にすぎないことを理解することである。

\* 「意味」を言語あるいは記号(の形式)に担われるものと考えらるかぎり(クワインやデリダが考えるように)、言語あるいは記号の「意味」は、対象とあるいは認識との「一致」すなわち一義性を確定されえない。「意味」の一義性が存在しない以上、厳密な「表象Ⅱ再現前」(対象・言語認識および、言語とその伝達という二重の)も不可能であるという結論が(相對主義者によつて)掲げられる。これはロジシズムの立場からは克服できない難関となる。

しかし実証主義者たちにとっては、この相對主義の議論は実証主義的科学の現実の成果とは無関係なものとして黙過され、いわば「机上の論理の領域」として脇へどけられる。物理学的見地か

らは、速度の早い物体は確実に速度の遅い物体を追い越すのであって、議論が作り出す「追い越し不可能性」を真面目に受けとる必要はないからである。

このような相対論理による「不可能性」の議論は、あらゆる種類の「存在論」に適用可能であるからギリシヤ以来存在する。だが、相対主義は自らの論理によって自らの論拠を相対化する宿命にあるという批判もまた、同じくギリシヤ以来存在する。

\* 現代思想では、分析哲学でもポストモダン思想においても、「意味」の問題を探求する方法は一つしか見出されていない。つまり形式論理学による言語・記号分析である。しかしわれわれがなにより理解すべきことは、形式論理を使用する推論によつては、対象の、あるいは「意味」の同一性の本質を説明することは原理的に不可能であるということにはかならない。このことの哲学的解明の第一歩は、完全にカントの業績に属する（アンチノミー）。現代思想はこの問題を論じる上でしばしばカントの「物自体」の概念に論及するが、アンチノミーの議論の核心についてはほとんど受けとっていない。カントがここで見出している「原理」の核心は、「本体」については、われわれの認識はまったく不可能であるということ、すなわちその接近の可能性も不可能性も「問題にならない」ということである。そしてニーチェとフッサールがこれにつけ加えたのは、つぎのこと、認識論的な見地からはわれわれは「本体」の観念を完全に取り外して思考せねばならない、という原理にはかならない。

現代思想の中心問題である事物と意味の「同一性」の問いは、その本質的对象を、あるいは認識の対象の本質を見失っている。

論理主義者と相対主義者の対立は、じつは「本体」の問いをめぐることで互いの立場を支え合っているにすぎない。それが自らの立場を主張するのであれば、真に論駁すべきはニーチェ、フッサールの「反本体論」だからである。反本体論こそが二つの陣営にとつての真に破壊的な批判者だからである。

\* なぜ「存在」の概念は、存在と生成の、同一性と差異の、一元性と多元性の、实在性と観念性のアンチノミーを必然的に形成してきたのか。このことが問題の解明のための第一歩である。論理学は、概念を一義的に規定することによつて、万人にとつての同一の「論理操作性」を（数学がそうであるように）作り出すことをめがけてきた。そこでは、たとえば、「存在とは無ではないものである」、「一とは多ではないものである」、「同とは他ではないものである」、といった概念の一義化が規定され（そのことで必然的に概念的対項性が形成される）。このような論理の一般形式化と規定規則の厳密化は、表現された命題における「意味」の普遍的同一性を確保するためのものである。しかしこの試みは、そもそも事物、世界の「本体性」を前提し、それを介して意味の「本体性」を前提している。

\* たとえば、「現在のフランス国王は禿ではない」という命題についてのラッセルの記述理論。この命題のあいまいさは、この文を「いまフランス王であつてしかも禿頭ではないようなあるものが存在する」と「いまフランス王であつてしかも禿頭であるようなあるものが存在する、ということはない」というふたつの対立する命題に変換することで判明なものとされ、その真偽は決定可

能となる。すなわち、あらゆる文は真偽値をもつ命題に変換することができ、そのことによって「意味」の同一性(有意味性)を確保することができる。

これに対してさまざまな反論が現われる。たとえば、サールによれば、ラッセルは「命題」という行為と「主張」という行為を混同している(◆)。ストロウソンもいう。いやしくも「言及」、すなわち「指示」することが行なわれたなら、それは「意味」することであると考えたことがラッセルの誤りの原因である。つまり彼は「意味」と「言及」を混同している(◆)。サールやストロウソンの批判は妥当であるが、しかしこの批判は相対主義からする論理的客観主義に対する「相対的優位」を示すにすぎず、「意味」とは何かについての本質的解明とはいえない。

(◆) サールの批判

そもそも、いかなる条件においても、命題行為は主張という発語内行為と同一ではない。なぜならば、命題行為という行為は、何らかの発語内行為の部分として生ずるものである以上、そのみか自立することはないのに対して、他方では、主張するという行為は、完結した発語内行為であるからである。ラッセルのようにある主の発語内行為を主張と同じようなものとして扱うと試みる場合ですら結局は、後述のように、主張以外の発語内行為において同じ命題行為が生ずる様子を考察するときただちに破綻をきたすことになるのである。(サール『言語行為』坂本百大ほか訳、二八四頁)

(◆) ストロウソンのラッセル批判

文の意味を与えることは、真な、あるいは偽な主張を行なうために、その文を使用するための一般的な指図を与えることである。それは、文あるいは表現を使用する特定の機会のことを話すことではない。表現の意味は、特定の機会に、その表現を使用して指示される対象と同一視することはできない。文の意味は、特定の機会に、それを使用して行なわれる主張と同一視することはできない。(ストロウソン「指示について」藤村龍雄訳『現代哲学基本論文集Ⅱ』、二一九頁)

\* 現代論理学では、この混同、指示(言及)と意味の、あるいは命題と主張の、混同はあらゆるところで見出される。その理由は一つであって、形式論理の地平では「語」と「文」(命題)の「意味」と、発語された言語(企投言語)における「意味」の本質的差異を区別する方法がないからである。後に詳しく論じるが、さしあたりつぎのように言っておく必要がある。「意味」の本質の問題を(その多様なパラドクスともども)説明するには、意味の問いを、論理学的地平からまず引き離し、意味の本体論を解体して、これを現象学的・欲望相関的地平へと差し戻さねばならない。

意味論の論理学的地平では、「語」あるいは「命題」「文」の意味は、形式化され一般化されたものとしての「一般意味」(一般意味表象)をしか表示することができない。しかし発語された言語(「語り」「パロール」)、すなわち「現実言語」の「意味」は本質的に「企投の意味」である。この区別のないところでは、語と

命題における「指示」と「意味」とを区別する方法は決して存在しない。語は具体的な発語のうちではつねに本質的に「企投的意味」を帯びるが、形式論理的分析のうちではこの「企投的意味」は消失され、「一般意味」としてつまりその痕跡してしか扱うことができない(デリダが反「音声中心主義」の標語による「語り」言語の批判、フッサールの「意」、ソシュールの「パロール」の批判は、まさしく言語の本質をその「痕跡」(一般意味)において捉えよという笑うべき顛倒にほかならない)。ラッセルの論理主義に対するサールやストローソンの批判は、この事態を暗に含意しているが、なぜ言語がそのような本質的二重性をもつかについて洞察を行なっているわけではない。(言語における一般意味表象と企投意味の洞察については、竹田『言語的思考へ』第六章を参照。)

\* 形式論理による「同一性」の思考が作り出す本体論的諸テーゼは以下である。

(一) 「同一者」とは世界それ自体である。たとえば汎神論的世界表象。あるいは唯物論的世界存在論。

(二) 「同一性」は、事物の構造的同一性である。実証主義的世界表象。物質の本体論。「同一性」は

(三) 「自我」の同一性を根源とする。観念論的世界表象。「自我」の本体論。

(四) 「同一性」は「差異」によって先構成される。形式論的世界表象。「差異」の本体論。「同一なるもの」は「差異なるもの」

の」を抑圧する、という真実は現実の外にあるというイデオロギーとしての世界表象。)

\* 同一性についてのニーチェの思考を想起せよ。同一性それ自体はどこにも存在せず、同一性であるという「判断」が存在するだけである。この判断の本質は、ふたつのものを「同等のものとしてでつちあげるはたらき」である。

いくつかのかすかな感覚が、等しいものとして立てられ、同一のものとして感覚されるといことが、根本事実なのである。それゆえ、二つのまったく隣接した感覚をこれらの感覚を確認するとき取りちがえるということ(略)。信ずることがあらゆる感官印象のうちですでにある原初的なものである。(ニーチェ『権力への意志(下)』原佑訳、四四頁)

「認識する」のではなくて図式化するのであり、混沌に対して、われわれの実践的要求が満足するような規則性と形式を課するのである

理性の、論理の、カテゴリーの構築において決定的なのは要求、それも認識しようという要求ではなくて、理論や計算の目的で包摂し、図式化しようとする要求である……類似のものにし、等しいものへと整え、こしらえあげること、——あらゆる感覚的印象がなしとげると同一のプロセスが、理性の発達である！(ニーチェ『遺された断想 1888年初頭—88年夏』氷上英広訳、一六四頁)

ニーチェの「力相関性」においては、「同一性」自体も「差異」自体も（いわんや差異の運動自体も）存在しない。ここでは、「同一性」は存在するのではなく生き物によって「創出」あるいは「分節」される。しかし、もちろん生き物は、どんな対象についてもこれとあれは「同じもの」であると恣意的に「でっちあげる」のではない。ここでは認識の主観性あるいは相対性がいわれているのではなく、この「同一のもの」や「同等のもの」の創出は、まさしく生き物の「身体」（力）によってもたらされる。だがわれわれはさらに進んでみよう。

\* ウイトゲンシュタインの、いかに「同一性」を指摘できるかという発問がある。

第一に、モンブランの長さは何メートルか。

第二に「ゲーム」という言葉はいかに語られるか。

第三にクラリネットの音はいかに聞こえるか。（ウイトゲンシュタイン『哲学的探究』黒崎宏訳、六五頁）

すなわち、数学的規定性、概念的規定性、感覚的規定性における「同一性」がある。その本質をどのようにいえるか。

数学の規定性は、量と性質についての、単位および度数による間主観的「創出」という本質をもつ。概念的規定性については、ウイトゲンシュタインが直観しているように、その語の「用法」の多数性（総体性）のうちに概念というものが潜んでいるために、厳密な数学的規定は不可能であるが、一定の仕方での共通性を示すことができる（だが、単に「家族のように似ている」としか言えないわけではない）。

そして最後に、感覚的・情動的規定性。すなわちこれは、言葉によってそれとしては「表現されえず、ただ、比喩的な仕方でのみ示されるもの。明らかに、この情動的「同一性」が最も認識・表現にとつて困難なものである。この同一性の本質を解明できるだろうか。

\* われわれが、いま聞いているメロディと前に聞いたあのメロディが「同じ」メロディであるみなされるその「同一性」をどう考えればよいか。音声学上あるいは物理学的な音波の振動数の厳密な同一性とその根拠となるか。同じ音量、同じ時間、同じピッチ、同じ構造がその同一性であるか。それは音源の物理学的同一性であつて、ただちにさまざまに「同一性」のパラドクスを呼び寄せる。

たとえばゲシュタルト心理学は、あるメロディの全体を一オクターブ上げても楽器の編成を大きく換えても、二つのメロディは、その「ゲシュタルト」において同じメロディだと同定される、ということを指摘する。とはいえ、このときわれわれはメロディの「形態」（ゲシュタルト）、その形式的構造の同一性を認知しているのではない。問題は、むしろ二つのメロディが、あるいはゲシュタルト的なメロディの構造が、われわれに喚起する情動性、感情性にある。

\* 現象学的思考では、この問いは、まずわれわれがあつたメロディとこのメロディとを「同一」であると見なすその「信憑成立の条件」を問う。メロディや、顔の表情や、同じ街路であることの認知・信憑の条件を内的に洞察すれば、つぎのことを、すなわち形



式的構造や図形学的同一性(相似性)ではなく、知覚が喚起する情動の同一性(相同性)がこの信憑形成の最終項であることが理解される。ある人間の顔の表情を何度か見れば、その顔はすぐに一つの独自の標徴(個性)を形成するが、この個々の顔の個性性を支えるのは、顔の表情がわれわれのうちに喚起する何らかの情動性が告げる同一性(相同性)としかいえない。この情動の同一性・相同性は、しかし当然ながらそれが同一であることの外的検証の可能性をもたない。またこの内的情動を客観的に測定する方法(機器)もどこにも存在しない。そしてこのことが「顔の表情」を客観的に描写することの不可能性の理由にはかならない。

\* 同じく、このクラリネットの音色とあのクラリネットの音色、あるいはこの顔とあの顔を、われわれはほとんどの場合容易に同定したり、区別することができるし、時間を隔ててその同一と区別を判定することもできる。しかしその音色の違いや顔の表情の同一性と違いを、言葉によって正確に表現することはできず、ただ比喻を用いるほかはない。そしてまたこの比喻可能性は、自分のうちに喚起された情動の固有性の内的な洞察するだけをその根拠としている。

こうしてわれわれは、山の高さ、「ゲーム」の概念、クラリネットの音といった的事象についての、間主観的な共通表現の(すなわちそれらを「同一」と呼ぶうる場合の)可能性の条件の一般本質を取り出し、それらをその所与の本質にもとづいて区分することができる。このとき「同一性」の本体論は排去されているのである。

\* ウイトゲンシュタインが、「モーゼは存在していなかった」、「私の痛み」、「この赤い色」や「ゲーム」や「何と空の青いことよ」といった語や命題において語の意味を問うとき、いうまでもなく語の意味の同一性の根拠一般について問うている。ウイトゲンシュタインの問いがどこまでも続くのは、語の意味の同一性の根拠が、物質性や、知覚形象や、感覚や、事象や、心意の同一性にあるとしても、そもそもこれらのものの「同一性」を厳密に定義することができないからである。言語の意味の同一性の問題は、「意味の同一性」の問題をその基底にもち、「意味の同一性」の問題は、さらに人間の「内的生活」における意味の生成の問題にその基底をもつ。

いまやつぎのようにいわねばならない。言語的意味の同一性の問題を解くには、形式論理の地平における意味の探求を完全に廃棄し、「意味」の本質への問いを立てねばならない。意味の本質をわれわれはいかに問いうるだろうか。

\* 以下が、この問題についての不可欠の諸原則である。

(一) 「意味」の本質に接近するには、まず言語的意味の本質へとアクセスしうる方法が必要である。

論理学の地平においては言語の意味の本質に接近することは決してできない。なぜなら論理学は、言語行為の痕跡的秩序についての形式的体系化であり、そのことで言語の意味の本質部分をあらかじめ捨て去っているからである。

(二) 言語的意味の本質へと接近するには、言語行為の本質を捉えねばならず、すなわち「言語ゲーム」の本質を考察しなけ

ればならない。

(三) 「言語ゲーム」の本質に近づくには、人間の対関係における関係の本質をとらえねばならない。すなわち人間関係における関係感情の本質を把握しなければならない。

(四) 人間間の関係感情の本質を把握するには、主体と対象との間のエロス関係の本質を捉えねばならない。

#### 第四節 形而上学の廣造

\* ハイデガー哲学における「転回」「ゲーレ」とは何か。それは存在論の形而上学化といわれるべきである。

ハイデガーのはじめの出発点は、以下である。「存在とは何か」を把握しうる可能性の原理はどこにあるか、現存在の漠然とした平均的な存在了解それ自身から始発することである。

だが存在は、存在了解内容といったようなものがその存在に属している存在者の了解のうちのみ「存在している」。だから、存在が概念的に把握されていないということがあるのだが、存在が完全に了解されていないということは、決してないのである。(ハイデガー『存在と時間』原佑訳、一八三頁)

存在とは何か、あるいは存在の本質とは何か。この問いの答えは「存在とは何か」と問う存在者の存在のうちにしか存在しない。「存在とは何か」という問いは、自分の存在を問題としつつ(配

慮しつつ)存在する、という存在主体の自己了解のうちからのみ取り出すことができる。それゆえ「存在とは何か」という問い自体が「実存範疇」であり、これを客体化的観点によって遇することはできない。ここから現われるのは、この問いに対しては各人の内的洞察のみを根拠として問いが貫徹されねばならない、という現象学的思考の原則にほかならない。

しかしわれわれは、やがて、ハイデガーがこのきわめて妥当な存在の思考の始発点を、形而上学的思考へと「転回」するのを見る。

\* ハイデガーの第一の答えは、したがって、現存在の実存的「世界」の本質は「氣遣い・用在」相関と呼ぶ、にある。この答えは正確にニーチェの力相関構図に重なっている。「われわれの世界」(周囲世界)とは、そしてそこに見出される諸存在者の存在本質は、われわれの「身体・欲望」に相関しつつ生成する意味・価値対象性である。レヴィナスはこれに対抗して、生は初源的には「氣遣い」ではなく「享受」(エロス性)であると主張する。一見それらしい抗弁だが、べつの側面に焦点を当てているだけでより本質的というわけではない。ハイデガーの構図の核心は、どこまでも「存在者の存在(意味)」は「身体・欲望」の相関者である、というにあり、ニーチェの本体の解体の視線を受け継いでいるが、レヴィナスの強調は、むしろこの構図の中心的意味をあいまいにする。

\* 現代哲学における実証主義や論理主義の流れに抗して、あるいは人間の惨状に物言わぬ唯物論に抗して、哲学の主題を「人間存

在の意味と倫理」へと立ち帰らせること、そのために現代の実存哲学に哲学的な方法原理を与えること。それを哲学の新しい主題の領域として、すなわち「存在の形而上学」としてあるいは「他者の形而上学」として自立化させること。このことで、ハイデガーとレヴィナスにおいて、「世界存在の理説」は人間の真理についての「啓示の哲学」として、あるいは預言者哲学としてよみかえる。

\* 力相関的構図の、「存在」概念による先構成的、先根拠的構図への、さらに存在の「贈与構図」への移行、これが存在論的「転回」(ケーレ)の本質である。

『存在と時間』の後、『形而上学とは何か』『真理の本質について』『プラトンの真理論』『真理の本質について』『ニーチェの言葉「神は死せり」』などによって、独自の存在論哲学が展開される。第一に、存在の問いが哲学における最も根源の問い、つまりあらゆる根拠の根拠についての問いであること。第二に、存在の問いの核心は、「存在者と存在の差異」について思考する点に存すること(この差異は『存在と時間』において「存在論的差異」と呼ばれ、「気遣い」相関性の構図によって示されが、ケーレ以後、「無」「自由」「明るみ」「空けひらけ」などの言葉で表わされる(◆)。第三に、この存在の問いは、これまでの存在論(存在者の問い)に抗って——すなわち客観主義的頹落と、存在忘却に抗って「闘い」とられねばならないこと。

(◆) 現存在とは無の中に保たれてあることである。現存在は無の中に保たれつつ常に事前に全体としての存在事物を超え

出ている。この存在事物から超え出ていることを、我々は超越と名づけるのである。(ハイデガー『形而上学とは何か』大江精志郎訳、五三頁)

しかるにすべての態度は、開けた場に立ちつつ、常に或る頭在するものそのものに関わるという点にその特徴をもつ。(略) 態度は存在するものに対して開いた態勢に立っている。あらゆる開いた関係が態度である。(ハイデガー『真理の本質について』木場深定訳、一七頁)

\* 「存在」とは何かを、存在論的差異において問え、あるいは実存から、また実存において存在を問え、という始発の問いは、ケーレ以後、以下の問いへと変更される。「なぜ一体、存在者があのか、そして、むしろ無があるのではないのか? これはその問いである。」(ハイデガー『形而上学入門』川原栄峰訳、一一頁) この問いは、哲学において最も根源的な問い、「存在しているかぎりの存在者の根拠」の探求であり、つまりあらゆる存在の究極的根拠の問いである。

だが、ハイデガーにおいては、この問いに明晰な答えが与えられるべきでないことは明らかである。この問いに答えることは、預言者哲学、黙示的哲学の本性としての形而上学を破壊するからである。このことを象徴的に示す哲学的マクシム。

哲学はその本質から言って、決して事物をやさしくするものではなく、むしろむずかしくするばかりである。(略) むしろ歴史的現存在を、したがってまた根本的には存在その

ものを、むずかしいものにするということが哲学の眞の使命なのである。」(同上書、二八頁)

このことによつて後期ハイデガーの独自の謎言話法、黙示的文体が要請されている。

\* 『ヒューマニズムについて』(一九四九年)以降、「実存」と「存在」の根拠関係の「顛倒」はこの上なく明確なものとなる。

企投は、本質的に、被投的な企投なのである。企投の働きのなかで投げる働きを行っているものは、人間ではなく、むしろ、存在そのものである。この存在が、現・存在の採る、存在へと身を開き・そこへと出で立つあり方のうちへと、人間を、そのあり方こそが人間の本質であるとして、贈り届けるのである。(ハイデガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、七五頁)

あるいはまた

有(「存在」)を最初に思索した思索者は次のように言っているのではないか、つまりパルメニデス(断片六)は次のように言っているのではないか、(略)そうするならばその場合、有ル(存在)について有り(存在する)という仕方  
で強調されて言われている現前は、次のことを言うのである、すなわちそれは、現前せしめるということである。有とは――本来的には、現前性を授けるもの。」(ハイデガー『有

についてのカントのテーゼ』辻村公一訳、五九四頁)

\* 「存在」は、はじめには実存者の存在了解からのみ把握可能とされたが、ここでは「存在」が実存の可能性の根拠であるとされ、「かつ」あるいは「それゆえに」、人間実存の本質が「存在」それ自身に由来し根拠をもつことになる。「存在」の本質は、現存の存在了解のうちに、つまり実存の企投のうちに根拠をもつのではなく、「存在」が現存在の「実存」を「授けるもの」となる。ここには、「存在」の「実体化」と「本体化」が、すなわち存在の形而上学が露わになる。

人間の本质は、存在へと身を開き・そこへと出で立つあり方のうちに存する。(略)というのも、存在は、人間を、存在へと身を開き・そこへと出で立つ者として、存在の真理のための番人であるべく、この存在の真理そのもののうちへと、呼び求め促すものであるかぎりは、そうだからである。(略)すなわち、人間の本质は、存在の真理にとつて本質的であり、しかもその際に、それにしたがえば、たんに人間であるかぎりの人間などは、まさに大切な眼目をなさないという具合にまでなっているのである。(ハイデガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、九三頁)

\* ニーチェの遠近法の哲学においては、「存在の意味」は、実存が世界からくみ取る生の意味と価値の生成の総体だが、ハイデガーの存在の哲学では、「存在の意味」は「存在の真理」を意味し、あるいはそれを根拠として「顕現するもの」とされる。「存在の

「真理」は、哲学の思惟を、伝統的な真理概念のうちにある存在者の認識としての哲学、したがって「存在の忘却」としての哲学を克服し、「奪い返されるべきもの」となる。「存在」は、現存在の存在了解のうちに秘匿されたものとして彼方から己れを顕現する一つの「超越」として、規定される。実存の「現」が存在を根拠づけるのではなく、超越としての存在が実存の現を根拠づける（授与する）。存在の真理が人間の本質を規定する。このことで、ニーチェの根本的な存在論的「転回」から出発したハイデガー哲学は、もはや、必然的に、ニーチェ哲学との本質的な対決を迫られるものとなる。われわれは、ハイデガー哲学対ニーチェ哲学の対立のうちに、「存在」の理説をめぐるヨーロッパ哲学の最後の闘いを認めねばならない。

### ☆ 「形而上学」概念の賡造

\* 後期ハイデガー存在論は、「存在の真理」を探求する形而上学的哲学となった。そのことで、ニーチェの哲学は、ハイデガーにとつて最も敵対的かつ危険なものとなる。そのため『ヒューマニズムについて』に続いて『ニーチェ』が、晩年のハイデガー哲学の最大のメルクマールとなった。注意すべきは、ここでハイデガーによる「形而上学」の概念の未曾有の「賡造」（変造）が敢行されたことである。

第一に永遠回帰説。ニーチェの永遠回帰説は「存在者の全体とは何か」についての一つの解答を意味する。しかし「存在者を全体として思惟すること、しかもその真理性において思惟し、そして存在者における真理を思惟すること——これが形而上学である。」（ハイデガー『ニーチェⅡ』細谷貞雄監訳、二〇五頁）

第二に、「力の思想」についてのハイデガー解釈。

「すべての形而上学を価値思想から把握するニーチェの解釈は、存在者の全体を力への意志とする根本規定に根ざしているといふことが判明する。力への意志という名前はニーチェの形而上学の根本用語である。」（同上書、三五九頁）したがって、「われわれはニーチェの哲学を主体性の形而上学として把握しなくてはならない。」（同上書、四六三頁）

「力の思想」が意味するのはそれが「価値の哲学」であるといふことである。そしてニーチェはこの思想によつて「存在者の全体」を根本動因（力）の上に根拠づける。言いかえれば「存在」の根拠を「価値」の上に根拠づける。ニーチェにおける遠近法的真理とは価値の相関性であり、価値評価としての真理、実践図式としての真理が、ニーチェによる伝統的真理概念の転換の中心点である。そしてこの転換には一つの重大な「懸念」がある。つまり「この思想の中にこそ、ひとつの人間化がひそんで」いる（ハイデガー『ニーチェⅠ』細谷貞雄監訳、四二三頁）。存在の根拠の問題を価値の哲学へと還元すること。言いかえれば、存在者の存在を、「存在」それ自身からではなく人間主体の遠近法から思惟すること、存在の人間化の思考、ここにこそ形而上学の核心がある。

主体の主体性とともに、その本質として意志が現われ出てくる。近世的形而上学は主体性の形而上学として、存在者の存在を意志の意味で思惟している。（ハイデガー『ニーチェの言葉・神は死せり』／ヘーゲルの「経験」概念）細谷貞雄訳、四六頁）

\* ハイデガーは、すでにわれわれが指摘したニーチェ思想の重要な急所を的確についている。「力の思想」が世界の根本動因として、ヨーロッパの本体観念の最後の残滓であることをわれわれは見てきた。しかしにもかかわらず、「力の思想」における欲望相関性の観点がヨーロッパの本体観念の総体を解体する決定的な「転回」の梃子となったことは疑うことができない。また「永遠回帰」の思想は、キリスト教的あるいはヘーゲル有神論的世界像に対抗して立てられた「ひとつの予言」、「力に奉仕するところの、精選する原理としての回帰の思想」(ニーチェ『権力への意志(下)』原佑訳、五三三頁)であって、ニーチェによる世界の本体論とはいえない。

\* ハイデガーが、ニーチェ哲学を「形而上学」と呼ぶその根拠を確認するなら、われわれはむしろそこに「形而上学」の概念の「贗造」が存在することを見出す。ここでは、われわれが携えてきた「形而上学」の概念、なんらかの「超越者」の創設によって世界の本体の根源的説明を与えること、あるいは世界の存在者とその動因の究極根拠を「本体」として示すこと、という概念の「反転」、が、すなわち聖化さるべき「超越的なもの」あるいは「超越項」を、人間化し主体化し、価値的なものへと功利化し、公共化し世俗化することこそが「形而上学」にほかならない、という篡奪的な「顛倒」の試みが存在しないだろうか。

\* 「形而上学」の伝統的なはじめの定義。アリストテレスによる「存在の本質」「存在の真理」の探求としての形而上学。

第二の、伝統哲学を相対化するコントの定義。世界の「根本原理」「究極原因」の探求としての形而上学。

第三の、ニーチェによる定義。「本体」としての世界理論の一切。

第四の、ハイデガーによる定義。一切の存在者の存在根拠としての「存在」の、人間化、主体化、そして存在の思索の忘却。

ハイデガーによる、伝統的「形而上学」に対する存在論的対抗の戦略は、このことで明確になる。一切の存在者の全体としての世界、あるいはその根本動因としての世界についての認識。これが伝統的形而上学だが、存在論哲学は、これら、存在者の全体とその動因のすべてを「可能にしている」ものとして、「存在」を問う。すなわちその問いは「なぜ存在があつて、無であるのではないのか」となる。しかし、ニーチェの哲学からはこのような「存在」の根拠の問いじたいが「本体」の形而上学の極北である。ニーチェは書いている。

道徳的価値のかわりに、もっぱら自然主義的価値。道徳の自然化。(略)「認識論」のかわりに、情動の遠近法理論(諸情動のヒエラルキーはその理論の一部)。(略) 形而上学と宗教のかわりに、永遠回帰教説(この教説は育種と選抜の手段) (『遺された断想 1887年秋——88年3月』清水本裕・西江秀三訳、二〇頁)

近代の人間主義(ヒューマニズム)を「形而上学」とするハイデガーの批判。

どんなヒューマニズムもみな、なんらかの形而上学にもとづいているか、あるいは、自分自身をなんらかの形而上学の根拠に仕立て上げているかの、いずれかである。存在の真理を問うことをせずに、しかし存在者の解釈はこれをおろかじめ前提してかかっているような、人間の本質の規定は、その点を自覚していようがまいが、どれもみな、形而上学的である。それゆえに、あらゆる形而上学の特有性は、人間の本質が規定される仕方にとりわけ着目して言えば、形而上学は「ヒューマニズム的」であるという点に現れてくる。(ハイデガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、三五頁)

ハイデガーでは、「形而上学」は主として三つの主要契機として再定義される。

(一) 存在者の全体をその真理性において思惟すること(「存在者を全体として思惟すること、(略)そして存在者の真理を思惟すること——これが形而上学である」)

(二) 存在者の存在、つまり存在の根拠についての思惟を「存在」自身から考えず、現存在の存在から考えること。

(三) その転回形。哲学的な存在の思惟の近代化、公共化、俗世界化一般。すなわち存在者と存在の問題を人間的立場から、価値の観点から観ること。存在の思考の人間化(ヒューマニズム)。これらが総じて「存在の忘却」と呼ばれる。

ハイデガー哲学が、反近代の、反人間性の立場に立ったこと、

このことは、相対主義哲学としてのデリダやフーコーが、ハイデガー哲学の形而上学的本質を批判することなく、むしろその「反近代」「反人間性」の哲学を暗黙の後ろ盾にしたことの重要な理由となった。またポストモダン思想が、ハイデガーとレヴィナスの双方から、すなわち形而上学的倫理哲学から社会批判の最後の根拠を、最後の「超越項」を借り受けたことにも大きな理由がある。ポストモダン思想はヨーロッパのニヒリズムの最後の形態であり、絶対的な価値が存在しないことからの反動形成として、倫理の根拠が形而上学に見出される。反近代、反技術、反人間中心主義、超越項としての絶対的「他者」、「贈与」の観念。

\*レヴィナスの人間の倫理・道徳の最後の根拠としての「他者」「顔」の観念は、本質的に、カント的理想理念の類型に属する。ヘーゲルのカント道徳思想の批判を想起せよ。カントは理性によって人間と世界の理想状態を推論し、この理想理念、「最高善」すなわちすべての人間の道徳的感性によって、世界における徳福の不一致を克服しようとした。しかしそれは現実世界の矛盾を、一つの理想理念を置くことによって、世界は、そのようになるべきであるという「要請」において解決しようとする試みにすぎない。

世界の禍悪と惨状に対して人間倫理に当為の理念を「要請」すること、これは世界宗教がはじめて考案した解決策ではあるが、現代社会においてはまったくの空虚である。ハイデガーの「黙示的謎言話法」から呼びかける声。「人間の本质は自分をこえて超越することにある」「超越せよ!」これは「本来性」へと、「先駆的決意性」へと超越せよ、を意味する。単独的実存のロマン主

義は、日常世界には存在しえない高邁な「意味」へと自らを「超出しよう」とするが、ある場合「生死」を超え出ることを意味しさえする。

これに対して、レヴィナスの「他者」や「顔」の観念は、自己を超えて「真の自己」(本来的自己)へとめがけるのではなく、たえず自己の存在を審問し、絶対的に「他者」の観念に跪拝せよと要請する。必要なのは、人間の内部に、もしもすべての人類がその要請に応えるなら一切の矛盾が解決されるような要請的理念を構想することではない。「善」と「正義」の問題をそのような仕方でも克服することはできない。ここではつねに、人びとが自由を確保し他者を承認しつつ共存しうる社会のシステムが問題なのである。

\* 現代の形而上学を解体するためにわれわれがはじめに心得るべきこと。預言者哲学、黙示の哲学は、あらゆる難解化、韜晦化、曖昧化、謎言化の鎧によって自らを防御している。預言者哲学においてはその修辭に注意しなければならない。後期ハイデガーの著作、後期レヴィナスの『存在の彼方へ』の深い共通項。「何かきわめて深遠な存在の謎について語っていること」、「決して語りえない領域が存在すると示唆し続けること」さらに、「それと知られない仕方の一つのことを言い続けること」。最後に、人々に「ここに何かきわめて深遠なことが語られている」という観念を示唆すべく努める、きわめて多くの知的伝播者たち。これが現代の「形而上学」の、あるいはそれと手を結んで共存する相対主義哲学の、最大の知的戦略なのである。哲学と思想を、つねにその最も簡明な中心原理へと「還元」すること、ニーチェがたえず行

なったようにその核心的動機を白日のもとに露呈させること、このことが不可能になるや、思想は現実の前で敗北する。

\* 後期ハイデガーの、最も難解とされる「存在の真理」についての思索。

(一) 存在の真理は存在者の全体にかかわる真理ではなく、人間存在の存在本質に、つまり人間の本来の実存可能性にかかわる真理である。

(二) しかし、存在の真理は、人間存在の存在了解から現われるのではなく、じつは存在それ自体の贈与である。

(三) 存在の真理は、人間が存在する(実存する)ということのうち隠れているのではなく、むしろ「存在」それ自身のほうから、日常の人間存在のありようのうちに「隠れなさ」として顕現してくる。「真理は隠れなさとして臨在している。」あるいは「存在は臨在性という本質性格を帯びている」(ハイデガー『ニーチェII』細谷貞雄監訳、三九三頁)しかしこの「もつとも分かりやすいものが、あらゆる理解可能性にさからっている」。(同上書、五二八頁)のであり、それゆえ、存在の真理についての思索は「黙示としての思索」でなければならぬ。「最高の思索的な語りは、本当に語るべき事柄を語りの中で単純に黙秘するのではなく、そのものが不語のうちに名ざされる如くに語ることにある。思索の語りは黙示である」。(ハイデガー『ニーチェI』細谷貞雄監訳、五五七頁)

\* 預言者哲学においては、哲学の思考における認識論的観点は棄



却され、存在と人間の「真理」についての本体論となり、それゆえ真理についての予言的、謎言的話法となる。レヴィナスにおいてもまったく同様の語法を見出せる。

たしかに、存在するとは別の仕方でも存在のうちで聴取され理解される。しかるに、存在するとは別の仕方では、存在することとは絶対的に異なるものであり、存在することと類を共有することがなく、息切れにおいてのみ語られ、この息切れが彼方という異常な言葉を発するのだ。(レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、五二頁)

「存在するとは別の仕方では」「他人のために」「他人の代わりに」のうちに消え去り、他人のために「他人の代わりに」燃えるような痛みを味わい、この痛みの中で、対自的な一切の措定の足場を焼き尽くす。そればかりか、「存在するとは別の仕方では」、この焼尽によって体をなす一切の実体化、更にはこの焼尽の灰をも焼き尽くす。なぜなら、すべてが灰のなから蘇るかもしれないからだ。(同上書、一三〇頁)

\* ハイデガーとレヴィナスの対立関係は、こうして本体論的観点からは一つの「仮象」にすぎない。それは現実世界の価値と論理ではなく、「身と魂をヘゲナの火で焼き尽くしうるものを懼れよ」と説く現代の預言者の哲学である。世界という矛盾を前にして、超越的な審判者としての「神」や「本来性」や「他者」をおくことは単なる気休めにすぎない。現代の預言者の哲学が、形而上学

的構成をとるのは必然的である。それは現代においては空白となつたヨーロッパにおける「神」の名を埋めるものとして現われているからだ。この空白の神の名を埋める超越項の意味を不可視のものから可視的なものにしなければならない。

\* ハイデガーの「存在」は、反公共世界的、反世俗世界的根拠をほのめかし、レヴィナスの「他者」は反自己中心性を根拠とする。これら二つの反・現世的「形而上学」は、しかし、本質的にニーチェが繰り返し強調した、「真の世界」がこの世界ではなくどこかに存在するに違いないという、現実否認的推論の思考に根拠をもち、したがって近代認識論が蓄積してきた普遍性と妥当性の問題を「無化」することによってしか成立しえない。

これらすべてとはまったく異なる他なるもの、われわれの歴史の最初の起源においてすでに——根拠づけられることはなしに——現成しているゆえに将来にそれが（他者ではなく）一者として存在するであろうもの——それを人は知りもせず、賭けもしない。それは存在の真理であり、存在の真理のうち立ち出ることである。ここからのみ、世界と大地は人間にとっておのれの本質を戦いとり、人間はこのような戦いのうちで存在の神へ対向するおのれの本質の応答を経験するのである。従来の神々は、在りし日の既往の神々である。(ハイデガー『ニーチェII』細谷貞雄監訳、二六〇頁)

## ☆ 現代哲学の抗争

\* 現代哲学における重要な対立の構図。

第一に、実証主義、論理哲学による伝統的形而上学的への批判と、これに対抗する伝統的な存在と本体の哲学、価値哲学、新カント派以降、シェーラー、ブーバー、ハイデガーの存在論哲学。

第二に、普遍性の哲学に対立する現代的論理相対主義哲学、つまり、まず論理実証主義に対抗する現代分析哲学、そして現代の社会批判としての、政治思想としてのポストモダン思想。

第三に、第四に、形而上学的「超越」哲学と、これに対する反「超越」および価値の哲学。フッサールとニーチェ。

## 第五節 思弁的実在論

### ☆ 存在の第一審級

\* 再びダメットの示唆へ戻ろう。すなわち、「それ自体として存在する世界」という観念、すなわち「本体」の観念をどこまでも拒否することの帰結を考え抜くことの、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』によつ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のだ、と。

近代哲学において、ニーチェとフッサールは疑いなくカントほど慈悲深くはなさそうにみえる。彼らは「神」と「天国」の観念

のみならず「それ自体として存在する世界」という観念まで解体したからである。しかしニーチェは、そこから現われるヨーロッパの「ニヒリズム」の衝撃の甚大さについてははっきりと予見していたし、フッサールといえは、「本体」の破壊にもかかわらず、はじめから普遍認識の可能性については明確な展望をもっていた。しかし見てきたように、ヨーロッパ哲学の流れにおいて、ニーチェとフッサールのこの仕事はほとんど看過されてきたことが分かる。神の観念と本体論の解体がヨーロッパ哲学にもたらしたものは、現在のところはむしろ哲学的相対主義の席卷という結果なのである。

\* 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決定的に終焉させた第一の原因は、哲学的な潮流であるよりむしろ十九世紀の自然科学（とくにダーウイン）の隆盛である。しかしこれに続く実証主義科学は「事実学」にすぎず、哲学の伝統的テーマは危機に陥る。ヨーロッパ哲学は、ニーチェとフッサールの仕事を横目にして通り過ぎつつ、第一に、ヴィンデルバントが示唆した「神」なしの本体的探求が新カント派以後展開され、第二に、科学を標榜するマルクス主義世界観が台頭し、第三に反形而上学を旗印とする論理実証主義と論理哲学が現われ、最後に相対主義を根本的武器とする分析哲学（言語哲学）とポストモダン思想が登場した。そしてこの最後の流れは、ヨーロッパの形而上学的本体論に完全に終焉させ、これに対抗する哲学的相対主義の最終的勝利を告げるような様相を（大きな物語は終わった）呈したのである。

\*とところでしかし、フランスの若い哲学世代であるカンタン・メイヤスは、『有限性の後で』において、現代思想（哲学）における「相関主義 corrélativisme」（相対主義）の思潮全体に対抗する新しい実在論哲学として、「思弁的実在論」を主張する。そしてこの主張は急速にヨーロッパの新しい世代の哲学陣営として拡がりを見せている。まず確認されねばならないのは、長く現代思想を席卷していた「相関主義」に対抗して新しい実在論を打ち立てようとするメイヤスの時代的動機である。

\* 現代の相関主義者たちは、科学者たちが自明のものと見なししている事実性（祖先以前の言明）↓たとえば宇宙の35億年前の宇宙の生成）を自明のものとせず、ここに示されている「事実」はただ「われわれにとつて」そういうえるということにすぎない、と但し書きをつける。ここで「相関主義」を代表するのは、一切が「言語ゲーム」の内部で成立する認識であるというウイトゲンシュタインであり、また一切は「気遣い」相関性のうちで存在の「贈与」として開示されると主張するハイデガー、「力」や「生成」を根源的なものとするニーチェやドゥルーズであり、また客観主義を離れて「形而上学」を説くレヴィナスなどである。

現代哲学（思想）は、伝統的な形而上学および素朴実在論を批判するために多く認識論的「相関主義」の立場をとるが、そのことよってかえって大きな困難を呼び寄せている。相関主義は断片的形而上学を葬り去ることで宗教一般の信仰力も衰えさせたかに見えた。しかし、実際には、「強い相関主義」は相関性それ自体の確実性以外を認めないことで、より精確に言えば、相関性

それ以外の絶対者についてはこれを「思考しえないもの」とすることで、思想的な信仰主義を決定的な仕方では退けることができなくなる。ここでは、あらゆる思念、信念、確信、真理は一つの「信仰」の形態として等価であると見なされるほかないからである。

\* 私たちはむしろ、懐疑論のなかにこそ真正な信仰主義を見いだすのであり、これこそ今日を支配する信仰主義、しかし「本質的」な形になったものであり、つまりそれは何であれ特定の宗教への従属から解放された信仰主義なのである。（メイヤス『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論』千葉雅也・大橋完太郎・星野太訳、八二頁）

キリスト教神学の形而上学的合理化の破壊は、思考全般が宗教的になるという事態を引き起こした——すなわち、「任意の信仰の信仰主義」である。このように思考が宗教的になること——根本的に懐疑論的な議論によって逆説的にもたらされる——を、私たちは、理性の宗教化と呼ぶことにしたい。（同上書、八三頁）

何も絶対的なものを思考しえないのだとすれば、（なぜ少数の選ばれた者だけにアクセスできる超越性でもって最悪の暴力を正当化することができないのか）という問いについても、何もわからないと言わざるをえないからである。（同上書、八四頁）

メイヤスーの意は明らかである。觀念論的形而上学批判の動機から出発した現代の相關主義は、この思考を追いつめ、一切のことがらの相対性を前面に押し出すことで、既成の制度や權威的觀念を批判しようと考へた。しかし現代の相關主義は、われわれが依拠すべき一切の「絶対的なもの」、根拠、原理を否認することであらゆる思想、信念、信仰を等価なものとし、どんな政治思想、イデオロギー、信仰的な救済思想に対しても、この真偽や妥当性を論じる可能な立場を完全に失っている。この問題提起が、「あらゆる既成の制度と觀念を批判するが、しかし何がかくあるべきかについては何一つ構想を示しえない」相対主義的現代思想への、新しい世代からの思想的意義申し立てであることは明らかである。繰り返せば、メイヤスーの『有限性の後で』は、ポストモダンの批判思想の長い支配の後によりやく到来した、社会批判の正当性と根拠を求める新しい世代の思想の登場を象徴している。

\*メイヤスーはいう。われわれはもはや古い形而上学や素朴な独断論に戻ることはできない。だが、一切を相対化し、無根拠化する思想ではなく、われわれの世界における「正しさ」や「確実性」の根拠となるものが見出されねばならない。

独断論に対しては、あらゆる形而上学的絶対者の拒否を続けなければならない。しかし他方で、さまざまな狂信の増大する暴力に対しては、思考のうちにささやかなる絶対的なものを再発見することが重要なのである。(同上書、八五頁)

\*われわれはメイヤスーの思想的直観とその動機にはきわめて大きな妥当性があることを認めねばならない。哲学が人間社会における本質的な「言葉の営み」であるかぎり、正しさや普遍性の根拠をすべて投げ捨てるところに行きついた現代相対主義思想は、根本的な仕方では克服されねばならないからである。しかし問題は彼の方法論であつて、思弁的實在論と名づけられた相關主義の批判は、哲学的、認識論的には明確に批判されねばならない。わたしはすでに(序文で)三つの要点を挙げた。

(一)メイヤスーは、現代のポストモダン思想・分析哲学のうちで決定的に優勢となつた哲学的相対主義(価値相対主義および論理相対主義)と、そこで本体論の解体が推し進められたニールチェからフッサール、ハイデガー(限定つきだが)へと進む認識相關主義との本質的な違いを区別せず、これらを混同して一括りに「相關主義」として批判する。メイヤスーの相關主義批判は、前者の現代相対主義には有効性をもつが、後者の「本体論の解体の思考」に対しては無効である。

(二)メイヤスーは「本体」の存在証明を、思弁的論証を徹底することで遂行しようとする。つまりそれは形而上学的實在論でも素朴な唯物論的實在論でもなく、思弁的實在論である。しかし「本体」の存在証明を思弁的に論証することは原理的に不可能である。

(三)普遍性や正当性の根拠を再建しようとするメイヤスーの試みは、まず世界の絶対的實在性の思弁的論証の道を取り、つぎにこの「絶対的なもの」を手がかりにして人間的領域における「正しさ」の根拠づけの可能性へ向かおうとする。しか

し、世界の物理的実在性における「絶対性」の根拠づけから人間的領域における「絶対的」の根拠づけへとたどることは、原理的に不可能である。この第三の点が決定的であり、それゆえに、現代の相対主義への徹底的批判は実存論的、あるいは本質学による原理的始発点をとらねばならないのである。

\* 第一の問題点。

すでに見たように、現代哲学における反形而上学、反独断論の思考はいくつかに区分される。

- ① ウィーン学団を中心とする論理実証主義 論理主義からの反形而上学
- ② 現代分析哲学とポストモダン思想 論理・価値相対主義からの反形而上学
- ③ ポパーの反証主義
- ④ ウィトゲンシュタインの言語論的反形而上学
- ⑤ 最後に、ニーチェ・フッサールの力相関性、意識相関主義における本体論の解体の試み。

われわれは最後のものを、その他の現代的「相関主義」から区別しなければならぬ。なぜなら、ニーチェ・フッサールの「本体論の解体」は、まさしくメイヤサーが企てている「相関主義」（括弧つきの）の本質的批判を含み、かつ、形而上学的あるいは独断論的ではない仕方である。「普遍的なもの」の根拠をとらえようと試みる最も本質的な「先行者」だからである。

メイヤサーもまた、フッサール現象学が独自の方法で認識問題

を解明し、そのことで形而上学、反独断論を退けて普遍認識の可能性の哲学的基礎づけを遂行したことを「看過」している。しかしこれについては、おそらくヨーロッパにおけるニーチェと現象学理解の大きな「壊れ」をまず指摘すべきかも知れない。

\* 第二の問題点。

ちょうどハイデガーが、「存在の意味」の探求のためにはまず「現存在の意味」の探求から開始すべしと主張したように、メイヤサーの戦略もまた二段構えをとる。すなわちまず、近代以来の哲学的相関主義に対抗して、この世界の實在の「絶対性」を「思弁的に」論証すること。そしてこの地点、つまり万人にとつて妥当するような「絶対性」（メイヤサーは普遍性という言葉を避けている）から人間と社会の問題についての妥当性、普遍性の根拠へと向かおうとすること。

\* 最大の課題は、「絶対的なもの」（即自存在）にアクセスしうる可能性を思弁的に見出すことだが、同じ課題を伝統的形而上学（独断論）は、「理由律」（principle for reason）を根拠として、すなわち第一原因と世界の存在の絶対的必然性の証明によつて見出そうとしてきた。だが、思弁実在論は、形而上学や独断論が根拠とする「理由律」（必然的なものが世界に存在する）を排して「絶対的なもの」にアクセスしうる道を探すのでなければならぬ。まず必要なのは、現代の相関主義の論理に反駁しつつその「絶対的なものは何も存在しない」を克服して、絶対的な事実性として世界存在（即自）の絶対的な偶然性を証明する、という論証を遂行することである。この世界存在の絶対的偶然性を思弁的に証

明しようとするメイヤスの論証の手順はかなり紆余曲折があるが、その中心的議論の一つとして「死後の世界」に何があるのかについての思弁的論証がある。要約すると以下になる。

\* 死後の未来がどのようなものかについて、いくつかの意見が考えられる。まず素朴実在論的二つの独断論的意見、① 魂の永続。

② 無神論者による「無」。そして③ 「主観的観念論」(純粹観念論)の主張。私の「精神」(あるいは意識)のみが現実存在であり、他に存在はない。

これらに対して、④ 現代の相関主義(不可知論者)は主張する。これらはどれも独断論でありその論拠は等価であって、ここには決定不可能性しか残らない。「死後の未来」はおおよそ「思考不可能」である。

ここで最後に「思弁的実在論者」が登場するという。この議論では、論理的には相関主義が最も優位にあつて他の主張を包括し、その優位にたちうる。しかし相関主義者が①、②のみならず、③の純粹観念論に対しても反駁しうるのは、一つの絶対的条件、すなわち世界には必然性というものはまったく存在せず、どんなものとしても存在しうる前提、世界の完全に「別様である可能性」という前提によつてである。

その「理屈」は、私は自分を、存在している理由を欠くものとして、このように存続している理由を欠くものとして思考している、ということだ。まさしく、こうした非理由——この事実性——の思考可能性こそが、三つの選択肢——二つの実在論とひとつの観念論——の可能性をすべて包み

込んでいる。(同上書、九八頁)

実在論者と観念論者の推論の確実性を反駁するには、世界が必然的にある状態となることの絶対的否定、すなわち世界がかくあることの「理由」の絶対的偶然性を前提するはずである。しかもこのとき、「別様である可能性」それ自体は相関主義的なものではない。なぜなら、このことはわれわれの非存在(死後の世界)の事実的な可能性を含み、単に相関的のみ主張されうることでないからである。こうして、メイヤスによれば、世界の「非理由律」(どこにも必然性が存在しないこと)は、「絶対的であることが明らかな原理」である。というのは、「その絶対的価値に反論するには、その絶対的真理を前提にせざるをえない」(同上書、一〇六頁)からであり、また「この開かれた可能性——この「すべてが等しく可能である」——こそが、ふたたびそれを絶対的であると考えることなしには脱・絶対化できない、絶対的なものなのだ。」(同上書、一〇一頁)

こうしてわれわれは「絶対的なもの」への裂け目を見出したとメイヤスは主張する。

ただ非理由のみが、無仮定的かつ絶対的であるとして思考可能なだけだ。したがって私たちは、あらゆるものの非・必然性の絶対的必然性を証明することができる、と断言するのである。言い換えれば、間接的証明によつて、あらゆるものの偶然性の絶対的必然性を打ち立てることができるのである。(同上書、一〇八頁)

\*メイヤースの論理の要点はこうである。「死後の世界がどうか」とある極限的な仕方では、いくつかの推論、確証されない独断論的推論が現われる。これらの独断論的推論を打ち破るためには、われわれは世界の絶対的な「非理由律」を、すなわち世界の存在が偶然であるという絶対的な必然性を前提しなければならぬ……。この思弁的弁証は、万人に妥当性をもつだろうか。われわれはまずこういわねばならない。世界の存在の可能性、偶然性、必然性についての思弁的論証から、「世界」の存在様態（それがどのようなものとして存在するか）について、何か確実なことを言うことは原理的にできない、と。

\*たとえばカントは、完全に武装された思弁的論証によって「物自体」としての世界がじつは「それがどのように存在するか」については、決して何も言えないということを論証した。カントの果たした仕事を引き延ばして言えば、世界をある極限的な理念化において「世界」を問うなら、必然性に、論者の思考のタイプ（推論の傾向性）によっていくつかの推論可能性が現われ、この可能性を一つに統合することは原理的にできない、ということである。（世界の時空的、物質単位的限界の問い、自由の問い、必然性の問い）。そしてメイヤースは、カントがアンチノミーの最後においた世界の存在の「必然性・偶然性」の問いを、「死後われわれはどうなるのか」という問いを範例として再吟味している。メイヤースは、カントのすぐれた原理（思弁的論証によっては世界の必然・偶然を決定できないという原理の洞察）に、何か新しい原理をつけ加えているだろうか。

\*世界の絶対的偶然性は、現在では、われわれにとって一般的な「確信」である（かつてはそうではなかった）。それが一般的確信となったのは、近代科学が成し遂げた「経験的世界」の現出についての一般法則に対する「信」による。メイヤースは、われわれが、形而上学的あるいは独断論的世界像を「否認するためには」、世界が絶対的に偶然的事であること（非理由律）であるという前提が必要であることを論証したわけだが、これは①②③の主張を論理的に否認しうるための前提についての論証にすぎず、世界の「何であるか」についての論証ではない。死後どうなるかについて、神学的、素朴實在論的、唯心論的独断論的推論の妥当性を否認するために、相關主義者が暗黙のうちに世界の存在の絶対的偶然性を前提しているということが論理的に整合的だとしても（そこには疑義が残るが）、そのことはこの問題の核心ではない。むしろ世界の存在が、絶対的に必然的か偶然性かという問いの設定自体が、カントにおける第四アンチノミーに包摂され、議論の優位性にかかわりなく絶対的結論に達しない本性をもっている。

\*超越論的態度によってこの問題を再考してみよう。

「死後われわれは（あるいは私は）どうなるのか」。①魂は不滅。②有機身体の解体とともに意識Ⅱ魂は消滅する。③世界には私の観念のみがある。④あの世が存在する。その他にも説話的仮説が成り立つであろう。これについて「事実」がどうであるか思弁は決定できない。思弁が論証できるのは、まさしくカントが示したように、これらの仮説的推論の決定不可能性である。これについては、常識に抗して論証できる。思弁的論証は、これら

のどの推論に対してもそれが論理によって構成されているかぎり（すなわち現実的・経験的実証ということを含まないかぎり）で、帰謬論によって非一貫性、矛盾を指摘し反駁できるからである。つまりこれらのすべての独断論の可能性を論証できるが、そのことで「世界」の絶対的な非理由律を論証することはできない。そもそも世界に理由があるか否か、あるいは世界の存在は絶対的に偶然的か必然的かという問題設定自体が、じつのところ「事実」の問題ではなく「世界観を本質とする問いだからである。

メイヤスは思弁的論証によって何が可能であるかについての原理論をまずおくべきであった。それは独自のものであるとはいえ、本質的に、相関主義に対抗する反駁的帰謬論という性格を出てはいない。そして相関主義（相対主義）の論理には、いつでも誰でも（メイヤスのような精緻なものとはいわず）論駁でき、その矛盾を指摘することができるのである。

\* 世界の絶対的な非理由律とは何か。これは世界の存在の本質的な「別様でありうる可能性」を意味するだろうか。相関主義のあらゆる独断論への反駁の根拠は、むしろ「経験世界」を超えた「本体」についての事実性の論及の不可能性という純粹に思弁的洞察からくるのであって、世界があらゆる存在可能性をもちうるということという事実性からくるのではない。

\* われわれは「死後はどうなるのか」という問いに対して、現象学的・欲望論的態度をとってみよう。この問いに対して、人間はさまざまな説話的仮説をもつこともできるし、実際にそうしてきた。これらはつねにそれぞれの「世界観」として各人に生きられ

てきた。これらの世界観は各人の生においてそれぞれの意味をもつが、「事実」自体にはかわらない。「死後の世界」はわれわれにとって「観念」としてその本質をもつのであって、「事実」にかかわるのではない。

神が存在するか否か、この問いはかつてはそうではなかったが、いまでは事実にかかわらない問いとなっている。これとまったく同じ構造によって、世界が絶対的な偶然性のうちにあるのか必然性を隠しているのかという問いは、事実にかかわらない問いとなっている。困難なのは、何がこの問いを「事実」にかかわらない問いへと変えたのかという問いであって、この問いに事実的な答えを見出すことではない。

\* メイヤスが見出そうとしている世界のうちの「絶対的なもの」、たとえば世界の即自存在性は、思弁的な仕方では、少なくとも形而上学、独断論、相対主義者（相関主義者）への帰謬論的論駁によっては決して取り出すことはできない。われわれはこういわねばならない。世界における「絶対的なもの」は、その物理的世界性という限定において自然科学の方法だけがそれを経験的に検証でき、またこの検証の意味をわれわれの本質洞察だけが間主観的に確定しうる。この核心についてはすでに示唆した。すなわち自然科学は「自然の数学化」という方法によって、完全に万人にとって共通のもの（客観的なもの）として自然世界を示した。そしてこの数学・物理学的に記述された世界体系のうちでは、世界は絶対的な必然性をもっている（つねに不変の法則に貫かれた仕方であれわれに現出している）。この自然世界の因果的な絶対的な必然性は、かつてその究極原因をもつはずだと考えられた。し



かし哲学の思考はこの推論の形式的本質を追いつめ、究極原因は理念的には背理でないが概念的には背理であることを論証した(カント)。こうしてわれわれはこの問いが事実の問いとなりえないことを、暗黙のうちに納得したのである。

どんな極端な相關主義者(相対主義者)であれ、自分の死後は世界は消滅するという確信をもつものはいまはない。この確信は、世界はどのような存在可能性ももちうる(世界の存在の絶対的偶然性の必然性)という論理的整合性とは別の本質をもつのであつて、この「確信」の条件を説明することはこれとはまったくべつの核心的な哲学的課題なのである。

\*最後に、自然世界の絶対的な「客観性」は、近代になって近代科学が「自然の数学化」という方法によってその「間主観的妥当性」(普遍的確信)を作り出したものであつて、思弁によっては決して達成しえなかつたものである(かつては自然世界の客観性は、絶対的な究極原因の観念がこの確信を形成していた)。加えていえば、なぜ自然科学の方法が、どんな人間にとつても、またあらゆる生き物にとつても「客観的に妥当する」世界の姿を描き出すことができたかという問題についても、これを思弁によって論証することはできず、われわれの身体経験についての内的な本質洞察を必要とする。(私はそれを人間の「類身体性」、あらゆる生き物のあいだの「間身体性」の概念で示唆しておく)。

\*世界が「どのような存在であるのか」についての認識は、この認識対象の本質に鑑みて、どこまでも実践的な問題である。しかし、世界の即自存在「本体」がじつはいかなる存在であるのか

は、思弁可能ではあるが、その本質において世界の実体性についての問いではない。それは世界の「存在審級」についての問いでなくてはならない。そして、世界の存在審級についての問いは、なぜ人間は自分の世界の存在根拠について問うのかという問いなしには無意味であり、また不可能なのである。

\*最後に遺された第三の問題。

問題は、メイヤスーが明言しているように、現代の「相關主義」(すなわち現代思想の論理・価値相対主義)が陥っている袋小路、一切の「確実なもの」「絶対的なもの」「普遍的なもの」(メイヤスーはこの言葉をきわめて慎重に使う)の認識可能性を完全に否認したために生じた思想上の無為と挫折、「任意の信仰主義」に対する批判的無力のみならず「現実の現実性」に対する批判的無力と敗北にほかならない。われわれはいかにして、人間世界における「正当性」「妥当性」「普遍的なもの」の根拠を取り出すことができるのか。この可能性の道については、思弁的洞察はむしろ決定的な重要性をもつ。すなわち「普遍的なもの」の本質が何であるか、そこから正当性や妥当性の本質をどのように規定できるかといった問題は、自然科学、実証主義の方法、すなわち経験的総括の方法ではその核心に届くことができない。

\*フッサールの洞察をもういちど確認しなければならぬ。

フッサールは近代の自然科学の方法が、物理学的合理主義の方法がなぜ世界ではじめて厳密な認識の方法として確立されたのかについて本質的洞察をおいた。「自然の数学化」がそのキーワードである。自然世界Ⅱ物理的連関の世界は、人間の類身体性に

相関するかぎりで世界の因果の「同一性」（すなわち客観世界の像）を現出する。この客観世界の同一性は、数学的に単位化され（度）数式的連関を与えられることで個々の感性の主観的充実性を克服して、普遍的な記述秩序として達成されたものだ。

近代哲学者は、この自然科学の構造的・因果的数学化の方法の成果に驚き、世界の普遍的な客観認識の可能性を直観した。すなわち自然の領域のみならず人文領域においてもまた、構造的・因果的数学化が可能ではないかと夢想した。この可能性をどこまで追い求めたのは哲学ではなく、十九世紀以後の実証主義たちである。しかしこの可能性は挫折した。その原因は何だったか。人間の「世界」もまた物理的世界を土台としているが、その上に打ち立てられて人間的世界の中心の本質を形成している関係的な意味（価値）生成の世界については、数学化による厳密な客観化（間主観化）は不可能だからである。

このことをフッサールはこの上なく明瞭に理解していた。この自然の数学化の方法の人文領域への可能性を捨てねばならないこと、しかし認識の普遍性の本質が把握されたからには、これを意味と価値の關係的領域に拡大する条件を追いつめることは可能であるはずだということ、この二つの直観の上に、フッサールの「本質学」の構想はある。

\* 繰り返せば、メイヤスーの思想的動機はきわめて真摯であり、その登場の時代的な必然性をもっている。しかし人間世界における「正当性」「妥当性」の根拠、普遍的なものの可能性の根拠を哲学的に再構築するには、ニーチェとフッサールの開いた道程を通ることは必須であるように思える。このことではじめて哲学の

思考は、認識と普遍性の可能性の条件を追いつめ、新しい認識論の地平へと進み出ることができよう。世界認識の本質的構造の解明と（認識の謎の解明）と、意味や価値の普遍性の可能性の原理へとアクセスするには（「本体」にアクセスする必要はどこにもない）、形而上学（独断論）と相對主義<sup>II</sup>懷疑論とともに克服する、新しい原理的方法地平が開かれねばならない。

世界の「事実」の現実性から意味と価値の問題に飛び移ることは決してできない。意味と価値は、世界の即自存在から<sup>II</sup>発生<sup>II</sup>してくるネズミではない。意味と価値は実存範疇であり、われわれはまず実存領域の本質洞察から始発しなければならぬ。

## 第六節 存在問題の終焉

### ☆ 存在の謎の探求

\*ギリシャ哲学における「存在」の思考は、存在者の始元的「原理」の觀念から出発し、形相の原理、動因の原理へと進み、アリストテレスによる「四因」の觀念によつて総括され、一切の存在の根拠（原因）の最高概念としての「不動の動者」の觀念にまで到達した。すなわちここで、「存在の完全性と至上性」という觀念（ハイデガー『同一性と差異性』）が、哲学における存在の思考の自覚的な中心主題となる。

この「存在」の価値的絶対化はやがてキリスト教の絶対神の觀念へと結晶化し、そこで「存在」は一切の存在者の存在根拠としてのみならず、至上性、絶対的一性、神聖性という諸理念の究極形式としての「神」、つまり絶対的な「本体」としてその頂点に達する。

\* 近代哲学はこの根拠の根拠としての「存在」概念の極限化のプロセスを、逆に逆行すべく運命づけられていた。「一者」としての至上者、一切の存在者の存在根拠たる神の存在が、認識論上要請される一つの「表象」と意識されるや、ひとたびは神の觀念によつて解決されたかに見えた存在の究極的根拠の問いは、再びあらゆる疑問にさらされることになるからである。かくして、近代哲学において存在の究極的根拠としての「本体論」は、解体への必然的道すじを歩みはじめた。

\* 仏教哲学思想では絶対神の觀念はじめから存在せず、存在者の全体とその究極根拠についての理説は一元化にいたらぬまま、むしろ問題の中心は、いかに解脱が可能か、全的な救済はいかに可能か、仏性はいかなる形で存在するかといった主題として、時代の流れのうちで変転を続けた(中観↓唯識↓天台↓華嚴↓禪↓浄土……)。ここでは認識論的問題、認識の妥当性と普遍性の問題が深刻な形で問われる強い動機が存在せず、そのためこれに本格的な相対主義もまた現われなかった。世界理説の主題の展開は、時代の状況に対応しつつそれぞれの思想の深まりを示しはしたが、ヨーロッパ哲学におけるように、絶対的「本体」の觀念への懐疑の進行が「認識の謎」を深刻化し、その結果「本体」觀念を自壊させるにいたる、という道すじは取らなかつた。

\* ヨーロッパ哲学を長く支配してきた「存在の問い」の思考、すなわち、存在者の原理、その動因、そして存在者の全体としての世界をいかに捉えうるかという問いは、いまや、認識の謎にぶつ

かつて解体し、世界認識の不可能性のみならず、「本体」としての世界の不可能性の前に直面する。われわれはニーチェの「神は死んだ」を、一切は解釈であるといった相対主義の宣告としてではなく、「本体」の不可能性というまったく新しい原理として捉えねばならない。これがもたらす第一の帰結が「ヨーロッパのニヒリズム」である。「本体」の不可能性は、ただちに、一切の「根拠」の思考の不可能を、善悪や正義の根拠の不可能の觀念を生み出すからである。まず、神に代わる絶対的に正しい客観的思想への試みが現われ、ついでその挫折とともに、世界大にわたる思想的相対主義の蔓延が生じる(この二つは、控えめに見ても二十世紀ヨーロッパ思想の正統の座を順に占めた)。

\* 現況はどうか。一方で、現代相対主義の無根拠性を克服し不変なもの絶対的なものの足場を見出そうとする試み、メイヤスーが象徴するような新しい觀念的「実在論」への欲求が現われ、一方で、分析哲学の論理的相対主義への対抗としての物理学的実在論の波が(主としてアメリカで)生じている。ここで追求されているのは、たとえば一切の心的なものを物理的構造へと還元しようとする科学主義的な努力である。

すなわち、何が生じているかにわれわれは気づくであろう。今回は、形而上学的「本体」の解体後現われた思想的相対主義に対して、科学的「本体」觀念に根拠をおく新しい「実在論」が登場しているのである。ヨーロッパ的、思弁的、觀念的実在論と、アメリカ的、科学主義的、唯物主義的、物理学的実在論と、これに対する思想的相対主義の対抗。あの古くからの独断論対相対主義の対抗の、あるいはアリストテレスの世界体系対ソフィズムの対

抗の、二十一世紀的形態。

(◆)「新實在論」と呼ばれるマルクス・ガブリエルの新しい觀念論的存在論も、また現代相對主義への對抗思想である。だがその中身は、いまのところ、現代本体論としてのハイデガー「存在論」の変奏形式であることを超えているようにはみえない。

\*われわれは、是非とも、もう一つのことを想起せねばならない。この客観・普遍認識主義と相對主義の對抗は、その根本原理において、一方が他方を決定的に妥当することは決してありえない。両者の対立は、本質的に「本体」の存在についての可能性と不可可能性をめぐっているからである。そこでの批判と抗弁と正当化は、つねに帰謬論以外の決定項をもたないからである。

### ☆ 新しい實在論

\*「本体」の觀念を物理学的世界像へと還元する方式が、「本体」問題を解決する(あるいは解消する)一つの道であることは明らかである。しかしこの方式は、第一に、現代の心腦の一元論が象徴するように心身問題を完全に解決不可能な問いへと変質させる。第二に、哲学の本質的主題である価値の問い、人間の物質と社会の本質の問いをすべて放り投げて、一切を「事実」の観点へと還元する。重要なのは、「本体」は何であるのか、それをいかなる仕方でも認識できるかという問いではなく、「本体」の觀念をどのようなものとして理解するか、ということなのである。

\* 原理主義的實在論者、すなわち心的な現象は完全に物理状態、腦の分子レベルの構造に還元可能であるという消去主義者たち(ポール・チャーチランド、パトリシア・チャーチランド、ダニエル・デネットなど)にならんで、完全な還元は困難だがいわばフアジーな還元は可能であると考える論者もいる。哲学的ゾンビ説で知られるデイヴィッド・チャーマーズの主要な主張と論拠。まず、意識、心の完全な還元(物理的構造への)は不可能。しかし、還元によらない實在論的説明は可能。いかにしてか。意識作用を差異についての情報と「解釈」すること。あらゆる差異についての情報を「意識」に類するものと解釈すること。するとつぎのような帰結を導くことができる。

魚やナメクジから単純な神経ネットワークを通過しずっとサーモスタットまで目盛りをたどっていく間に、意識はどこかで消えるべきだろうか。(チャーマーズ『意識する心——脳と精神の根本理論を求めて』林一訳、三六二頁)

ここにある議論の軸がなんら新しいものでないことは、われわれにはすでに明らかであろう。ここにはかつての汎神論の、あるいは汎精神論の、あるいは精神・物理一体説の一ヴァリアントがある。

\* ダニエル・デネットの一元論は、さらに潔よい。われわれ人間は、そもそも意識をもたずただ自己を再生する有機体的生命群(自己再生するロボットたち)を遙かな祖先とする生き物である。このことは、以下の推論を妥当なものとして取り出せる。

わたしたちは哺乳類であり、すべての哺乳類は爬虫類から生じた。この爬虫類の祖先は魚類であり、この魚類の祖先である芋虫のような形の海洋生物は、さらに、もつと単純な多細胞生物の系統から数億年前に派生し、そして、約三十億年前、その多細胞生物の祖先にあたる単細胞生物が、自己再生力を持つ巨大分子から派生した。ここには、ただひとつの系統樹が存在するのであり、地球上に存在したすべての生きものは、動物にかぎらず、植物も藻も細菌も、この一本の系統樹の上に位置づけることができる。わたしたちは、どのチンパンジーとも、どの虫、どの草、どのアメリカアカスギとも祖先を共有しているのである。となると、これらの祖先のなかでもとくに、巨大分子の存在が重要となってくる。極端に言うならば、わたしたちの曾曾曾曾……曾祖母はロボットだった。しかもわたしたちは、ロボットの末裔であるだけでなく、ロボットから構成されているとも言える。(『デネット』心はどこにあるのか』土屋俊訳、四九頁)

こうして、デネットもまた「サーモスタットⅡ意識説」に加担する。

サーモスタットは、こうした単純な擬似主体の身近な例だ。わたしはこのようなものを、もつとも単純なものからもつとも複雑なものまで含めて、すべて「志向的システム」と呼ぼうと思う。(同上書、五五頁)

\* 現代の電腦論者や認知哲学者たちは、かつての汎神論者や一元論的統合論者より、はるかにそれらしい高度で複雑なシステムの構造論をその論拠として援用することができる。しかし哲学的には、ここでのすべての論拠の原理は、かつての議論の原理とまったく等しいことを指摘せねばならない。現代のサーモスタットⅡ始源意識論は、かつての生氣論ととくに変わるところはない。問題は、これら信念を補強するどんな議論も二元的独断論と相対主義の対立を「終焉」させられないことを理解すること、そしてこの「終わりのなさ」の本質を了解することなのである。

\* 哲学の思考は、その本質を端的に指摘できる。現代の実在論者の暗黙の前提。事物の心も「存在」の一種であるからには、両者のうちになんらかの交換式が不可能であるはずがない。相対主義者の主張。絶対的な認識が存在しないからには、絶対に正しい交換式の認識もまた不可能である。

われわれはゴルギアス・テーゼをもういちど想起しよう。第二テーゼの翻案。仮に存在があるとしてもわれわれはそれを認識することはできない。なぜなら、存在の本質と認識の本質は「異なる」からである。われわれはこの問題の本質を、これ以上明快に示すことはできない。一方に存在があり一方にその認識があると想定するかぎり、誰も(一元論者も相対主義者も)ゴルギアスの難問を乗り越えないのは、自明である。

\* 本体の解体は、この問題に何をもちたらすか。存在があつてそれをいかに認識するか、ではなく、「生」が世界分節であり、世界

認識であり、世界認識の間主観化が「存在」信憑なのである。この本体の解体の構図から、認識する原理（世界を分節し、対象化し、間主観化する原理）と、認識された対象の原理は、（ゴルギアスが示唆したように）まったく異なった本質をもつことがはじめて理解される。世界を分節することの本質と、その結果である分節されたものの本質を、同じ原理によって通約することはできない。話すことによって他人と関係を生きたることと、話された言語痕跡とを通約することはできない。

\* 一つのたえず生じている大きな誤解。われわれはたとえば、一つの言語痕跡から、それを結果として生み出したところの（起源としての）生の経験をありありと追体験することができると考える。しかしそれが可能なのは、われわれが認知ロボットではなく世界を分節し生を経験する「主権的主体」であるからである。

\* 認知科学や心脳一元論などの現代実在論は、決してこの古典的問題を解決できない。それができるのは、いっそう専門的な知識を膨大に援用して、この問題の本質をいっそう一般の人間にとつて神秘的な問題に見せかけ、わけの分からないものにする、複雑で高度なテクノロジーのおかげで、そのうち一切は物理問題に還元できるのかもしれないという漠然とした表象（イメージ）を与えることだけである。

\* 哲学にとって重要なことは、この身心二元論や一元論の難問を新しい装いで延々と反復することではなく、ことがらの本質を解明してこれを終焉にもたらし、哲学が人間と社会の課題に立ち向

かいうるその可能性をはっきりと示すこと。いかにして哲学が、正義と不正義、善や悪の普遍性の根拠の問題を扱いうるかの原理を明示することである。

### ☆ 存在問題の総括

\* 本体の解体という概念をどう理解するべきか。

第一のモデル、ヒューム。

一切の認識は習慣であり、世界それ自体の観念は捨て去るべきと解いたヒュームの帰結。

私は自然の流れに身をゆだねて、感覚機能にも知性にも従順であつてよいのである。というより、そうでなければならぬのである。しかも、私が懷疑的な態勢と原理とを最も完全に示すのは、この盲目的な従順においてなのである。

（ヒューム『人性論』土岐邦訳、四八一頁）

第二のモデル、フッサール。

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。

世界が存在するということが、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解明することは、これはこれでまた全く別種の事柄であろう。

(フツサル 『イデーニ』へのあとがき) 渡辺二郎訳、三二頁)

ヒュームとフツサルは時代を隔てて、世界の存在問題の核心を、まったく同じ本質として考えていたことが分かる。

認識論的には、「世界」の存在はどこまでも「超越」であり、あるいは「世界それ自体」という観念が本質的に背理である。しかし、何らかの世界が存在すること、われわれの一人一人が共通かつ同一の世界のうちに共存していることは、決して動かしなえない不可疑性をもつ。「誰も同じ川に入れない」という論理がいかに克服不可能であっても、そのことで川に入って魚を取ることを断念する者は、世界は有限か無限か、死後の存在があるのか否かを知るまでは毒矢を抜かないという者と同様に、愚か者である。「世界それ自体」の観念が背理であることは理論上の問題であり、それはわれわれの生の経験の現実性を動かすことはまったくできない。しかしさらにいえば、この問題を信憑構造の問題と考えるなら、ここには当然的な不可疑性の構造が成立することが論理的にも必然的となる。「世界それ自体」はいかなる存在か、また果たしてそれは認識可能か、と問うことは、まったく不可能である以上に、無意味なことである(ガブリエルも同じことを示唆するが、その先には進まない)。しかし、このことは、それゆえ「世界」は存在しない、をまったく意味しない。

\* 物理学的な存在の探求が近代以降われわれにとって動かしがたい客観認識を作り出してきたことは、しかし認識論的には、この領域においてもさまざまな難問が現われることを妨げはしない。物理学が(とくにその限界的領域で)確定されえない多くの難問(謎)にぶつかるといふ現象は、哲学的相対主義者によるさまざまな客観主義批判を生み出してきた。ここでも、あらゆる認識はその最終的な確定に(客観との一致)に達しえないというアポリアは、帰謬論たやすくによって生み出されるからである。

この問題に最も真摯な態度で格闘したポパーはいう。この問題は、つねにわれわれを、決して誤謬に導かず最も信頼すべき認識の最高の基準、「最も信ずべき根源」は何であるのか、という求道精神によって問われてきた。しかし自分はそのような理想的な根源は存在せず、どのような基準もわれわれに誤謬に導きうるという仮説を提出する。その代わりに、それはまったく別の、「いかにしてわれわれは誤謬を検出し、除去することができるか」という問いをおきたい。すなわち一切の認識は相対的であるという主張は誤りであって、何が誤謬であるかについての根拠については、これを取り出すことができる、と。

知識の根源に関する問いもまた、類似した仕方で変更できる。従来、この問いは、いつも「われわれの知識の最善の根源は何か——われわれを誤謬に導かず、疑いのあるときに訴えるべき最高の法廷としてわれわれが赴くことができ、かつ赴かねばならないような、最も信頼すべき根源は何か」といった求道精神の下で問われてきた。わたくしは、その代りに、そのような理想的な根源は——理想的な統治

者と同様に——存在せず、あらゆる「根源」が常にわれわれを誤謬に導きうる、という仮説を提唱する。それゆえ、わたくしは、知識の根源に関する問いを、それとはまったく別の「いかにしてわれわれは誤謬を検出し、除去するこ  
とができるか」という問いによって置き換えることを提案する。(ポパー『推測と反駁』藤本隆志他訳、四四頁)

\* ポパーとフッサールの違い。われわれはもちろん「反証可能性」の概念をよく知っている。しかし何が誤謬であるかの根拠を取り出すことは、認識の普遍性の可能性を確保するには不十分であつて、「反証可能性」は「不可疑性」の概念と結びつくことで真の効力を發揮するであらう。

クワイン、クーン、ファイアアーベント、ハンス・アルバートなど(その他おびただしい数の相対主義者たち)の精密かつ煩瑣な議論が示すように、相対主義の論理(帰謬論)は科学的な実証の自明性さえをも相対化できるし、どんな存在認識の確実性に対しても論理的な留保を置くことができる。しかし認識を客観と主観の一致とみなす暗黙の前提を取り払えば、彼らの議論は空疎なナンセンスとなる。科学的認識においては本体との一致が問題なのではなく、どのような認識が強固で広範な間主観的認識を形成するかが問題だからである。科学認識論においては、現象学的な信憑構造の理論が不可欠であり、本体の想定が残されているかぎり、いまやスコラ議論化した客観認識についての水掛け論はどこまでも延長されるであらう。

## ☆ 物理学の認識の意義

\* 「存在問題」の総括。世界それ自体、あるいは存在の本体の観念は、哲学的思考のうちでどのように進んだか。

- (一) 「存在者の全体かつ根源」としての「一者」「輪廻」「真実在」
- (二) 存在者の究極的根拠たる「実体」としての「絶対神」
- (三) 世界の根源かつ世界の存在者の全体としての、汎神論的「絶対者」
- (四) 事物的存在者の総体としての、物理学的な共通信憑の体系としての「自然界」

\* このうち、真の意味で間主観的な認識の客観性の可能性をもつのは、すなわち世界像として新しい表象へと移行することなく、普遍的な客観認識としてとどまる可能性をもつのは、最後の物理学的に体系づけられた科学的認識の総体としての「自然界」だけである。ファイアアーベントが性急に決めつけたように、自然科学的・物理学的世界認識の本質を神話的な世界像と同一視することは決してできない。そこには信憑構造の本質的差異がある。相対主義者はこのことを理解できない。

自然科学的世界像の特質は、伝統的な「本体論的世界像」から一切の審級価値論的意味を、真善美の審級を完全に抜き取った点にある。そしてこのことで物理学的世界像は厳密な共通了解の領域を打ち立てることに成功したのである。

\* 世界のさまざまな連関からその審級価値論的意味連関を抜き



取るとどうなるか。一切は事物的な因果の連関に還元される。まず世界の事実の総体が人間の身体にとっての物理的相関者へと還元される。つきにこの人間の身体と自然世界との物理的相関性の体系は、一切の生き物（動植物）における自然世界との物理的な相関性の体系へと転位かとなる。この転位を可能にしているのは、およそ生きとし生けるもの一切が「身体」をもつことであり、そのことによつて生き物の領域と全自然の領域との厳密な因果的連関性の体系が可能となる。この物理学的な因果性の秩序は、その中心に、生命維持、存続、成長といった遠近法の中心を置くことで、一切の生き物に共約的な「数学的」基準の体系化が可能とする。この数学化された体系は、あらゆる生き物の生命、存続、成長にとつての意味性の秩序を普遍的に妥当なものとして形成する。

\* にもかかわらず物理学的認識の体系の妥当性、客観性は、「主観・客観」一致の構図によつては決して説明されえない。物理学の認識は「客観それ自体」の認識ではない。それはただ、対象認識の間主観的一致の可能性の条件を満たすことによつて、客観認識として承認されるのである。ある事物の、物理的な因果が、生き物にもたらすその意味の秩序の普遍性が、つねに疑えないものとして間主観的妥当をうる間は、その認識、理論は、客観的と言われねばならない。

しかしわれわれは、世界の存在の实在性、同一性が、近代以降の物理的世界像によつてはじめて不可疑なものとされたと考える必要はない。世界の存在の实在性、同一性は、そこにはどんな帰謬論的理屈にもかかわらずはるかに昔から間主観的信憑とし

て存在していた。そしてわれわれはこの不可疑性の本質であれば、これを内的に洞察することができるのである。

\* われわれ物理学的な世界秩序を怪しみ、これに真を置かない理由はどこにもない。さらにわれわれは、世界をそのような秩序として存在していることを疑うべき理由を本質的にはどこにもたない。しかし、第一に、この不可疑性の本質を解明することと、世界自体が「本体」として存在し、それはいつか認識されるはずであり、あるいは認識されるべきであると考えることは、まったく相容れない思考であることを理解せねばならない。

\* われわれは現代の物理学を修正する必要はまったくない。それは完全に有用であり、人間の物理性としての「身体」にとつて完全に妥当する。しかし物理学的世界像は、生の世界、実存の世界、人間の内的生活をその因果的原理において記述し、体系化することはまったくできない。そこには二つの領域が存在するのであつて、ただ人間的「身体」と人間的「意識」においてのみその関係の本質を取り出すことができる。

\* 世界の实在を、本体の实在として証明することは決してできないが、その不可疑性の構造において確認することは可能である。仮に世界の本体を思弁的あるいは観念的に証明できたとしても、そのことから人間と社会の領域、人間的価値の領域の普遍性の根拠を引き出すことはできない。それは、存在と認識の本質が異なるように、異なっており、別の方法を創り出さねばならないのである。

\* ウイトゲンシュタインの興味ぶかい寓喩。

人は皆或る箱を持つている、としよう。その中には、我々が「かぶと虫」と呼ぶ或るものが入っているのである。しかし誰も他人のその箱の中を覗く事は出来ない。そして、皆、自分自身のかぶと虫を見る事によってのみ、かぶと虫の何たるかを知るのだ、と言うのである。——ここに於いて、人は皆夫々の箱の中に異なつた物を持つている、という事も可能であろう。否、それどころか、箱の中の物は絶え間なく「不規則に」変化している、という事すら想像可能であろう。一さてしかし、このような人々に於ける「かぶと虫」という語が、それでも彼らに於いて、有効に使用されるとすれば、どうであろう？——そうであるとすれば、「かぶと虫」という語のその使用は、或る物の名前としての使用ではない。箱の中の物は、そもそも——或るものとしてすら——その言語ゲームには属さないのである。…何故なら、その箱は空っぽですらあり得るのであるから。(ウイトゲンシュタイン『哲学的探究』黒崎宏訳、二九四頁)

\* この寓喩は、ウイトゲンシュタインのすぐれた哲学的直観の力をよく示している。まさしくわれわれは、一人一人、自分だけが見、生きることのできる「世界」というカブトムシを心のうちにもっている。自分のカブトムシを誰にも見せることはできず、また、誰も他人のカブトムシの「何であるか」を目撃できない。しかし人間だけは、各自がそのカブトムシのありようを、言語ゲー

ムによって交換しあうことができる。このことによつて、人間だけが「世界の現実性と世界の客観性」の集合的信憑を創り出す。さらにまた世界の「本体」の観念を創り出す。このことは人間にとつて不可避である。

\* われわれはこの事態を、こうして創り出された「世界の本体」の観念を、世界についてのあるいは存在の総体についての「原存在信憑」と呼ぶ。

\* こうして「存在問題」は終焉する。存在問題の終焉とともに、それに終焉をもたらした同一の思考の原理によつて、現代の認識の謎と言語の謎もまた説明されるであろう。