

揺曳する境界 — 実在とは何かをめぐる —

高橋正和

Eine schwankende Grenzlinie

— Was heißt die Realität? —

Masakazu TAKAHASHI

一、問題の展望

昨今の現代世界では、大方の人々にとって夢想だにされなかった政治上の、大きな地殻変動が次々と目のあたりに展開し、固定しているかに見えたかつての政治地図も大幅に塗り変えられようとしている。ちょうどこの政治的現実と同じように、哲学や宗教、あるいは自然科学の歴史においても、いったい何が真の実在で、何が偽りであるか、何を存在するものとみなし、何を無効とするかについての、それぞれの陣営が線引きしている境界をめぐって果てしなく論争が繰り広げられてきた。人類の思想史を繙いてみると、それぞれの側から設定された境界線は、何ら不動不変、神聖不可侵のものではなく、そのつど拡張されたり、或いは浸食を受けたり、訂正されて消滅したり、論争状況によってたえず揺らいできたという実情は、誰しも否定できないところである。

そもそも実在の世界に直接かかわるとみられる感覚や知覚レベルにおいてすらすでに、いわゆる客観的知覚といったものは存しない、とする認識がさまざまな哲学的フィールドから広まってきている。これによって、実在と非実在、事実と虚構との線引きは、一般に信じられているほど、確定したものではなく、揺らぎはじめたのである。つまり、あらゆるイデオロギーから自由な絶対的な立場とか、唯一普遍の真理といったものを支えてきた「客観性のパラダイム」に、今や根本

的な疑問符が投げかけられているのである。

たとえば、ゲシュタルト心理学は、直接に与えられたものがすでに一定の構造化といったものを備えていること、つまり、知覚の態勢化といった事実を明らかにすることによって、感覚印象や感覚与件といった要素的なものを出発点にして、そこからの加算的総和として、感覚的経験の成立を説明しようとする、実証主義的経験論を根底から批判することになったのは、よく知られているところであろう。ゲシュタルト理論によれば、さしあたり、諸要素やデータが無関係に孤立してあるのではなく、第一次的にすでにある種の差異、すなわち、図—地の差異が発生しており、この意味的差異の形成を通じて、単なる事実的なものを越える知覚野の組織化がつねにすでになされているのである¹⁾。

また、フッサール現象学では、超越的な対象の存在妥当を括弧に入れて、それを意識体験の相関者とみなし、事物の経験を、意識による志向的綜合の機能に遡って基礎づけようとした。それは志向的意識による、対象の意味的構成の問題、あるいは、事物規定に際しての地平意識や典型的一般性、ないし規則性の諸問題といったかたちで、問われることになった。とりわけ、客観がその中で構成される超越論的主観性の構造を追求しつつも、「客観的—自体的なもの」に対して、実は、「主観的—相対的なもの」というドクサ領域が、根源的な明証性を有するとし、エピステーメーとしての客観的諸科学の意味基底として、そのようなドクサ的生世界を位置づけた晩年のフッサールの「新しい道」——超越論的自我への還

帰としての「デカルト的な道」からは区別される——は、素朴な「客観性」神話に、きわめて鋭い批判をあげることになった。²⁾

さらには、分析哲学者クワインは、対象を科学的に知ることが、対象をすでに理論的に構成することに他ならぬことを主張し、物理的对象といえど、何らかの理論的枠組みを離れてはありえないことを明らかにした。彼によれば、実在を解釈するための理論のネット・ワーク、あるいは、概念図式から独立に、何かの対象や事実を論ずることは不可能なのである。どこまでが理論的な部分で、どこからが事実的なものであるかは、両者が不可分である以上、対象自身の中で区別することなどできはしない。概念図式と客観的な実在とを相互に比較する視点などありえないのである。かくしてクワインは、概念図式が実在を正確に写す鏡などではなく、それをあくまでプラグマティックな基準で評価すべし、と真理観の転換を図るのである。³⁾

あるいは、科学哲学の分野でひとつの画期となったパラダイム論で著名なT・クーンによれば、競合するパラダイムを奉じている集団同士は、異なった世界で仕事をしているようなものであり、科学的知の歴史は直線的な進歩発展のそれというよりは、むしろ社会科学の知のあり方にも似て、断絶を含む一種の革命的な政権交代に類似していることを指摘した。その意味で、パラダイム・チェンジは新たな理論的对象の創造と、従来の対象の意味変更を惹起する。これは客観的認識という理想に向かって、限りなく前進しつつあることを信じている人々には、聖域とすら感じられている科学的知の領域に対して、相対性の忌まわしい烙印を押しつける重大な侵犯行為に他ならないであろう。しかし、どのようなパラダイムが科学者集団に共有されるかによって、正当化、合理化されるものも異なる以上、何を科学的対象とみるかについて、ア・プリオリな議論は、いかにしても成り立たない、言わざるをえないのである。⁴⁾

右に述べたように、価値判断はもとより、事実判断のようなものですら、われわれが属している言語共同体や文化の枠組みに、強く規定されざるをえない。この点に関しては、ハイデガーの現存分析論で展開された、「公共的被解釈性」(die öffentliche Ausgelegt) の議論を引き合いに出すこともできよう。彼によれば、日常生活における対象(道具)とかかわる配視(Umsicht)は、現存在の存在可能性を究極の目的として、つねに動機づけられており、道具関連の全体を規整するものとして取り出された有意義性(Bedeutsamkeit)が、世界の世界性として特徴づけられる。或るものは、実践的な意味を帯びた「……として」われ

われに現出してきており、有意義性を形づくる、この「として分野」が関心の遠近法に従って真先に理解されるのである。われわれが聴く音は、はじめから、よければ危ない「車の走る音」であり、身体を暖める「パチパチ燃える薪木」として出会われているのであり、その場合決して、「純粋な雑音や音響複合」といった中立無性格なもの、あるいは単なる理論上の構成物にすぎないものではない。このことから明らかのように、「として」知覚(理解)とその世界は、実践的で人間的なあり方を第一次的のもっており、したがってそれは客観的—理論的な事物性の存在論からは理解されえないのは当然とすべきであろう。⁵⁾

二、「客観性のパラダイム」批判

右の一端で簡略に概観したところから明白であるように、客観的な事実であれ、歴史的な出来事であれ、あるいは物理的な対象の構造といったものすら、それらについて語る記述のしかたを離れては何ものも意味しえず、むしろそれらはそのような記述によって、はじめて構成されるのだ、と考えてみてはどうであろうか。このことが意味するのは、記述以前の、或いは記述の外にあるような対象—素朴な実在論はその存在を承認している—を仮定し、それについて何ほどか有意義なことを語りうるとするのは、幻想であるか、さもなければ欺瞞の類に等しい、ということなのである。主観性を免れた科学的客観性の不可疑性、事実と虚構との区別の絶対性、あるいは科学と芸術との明白な相違は、今日全く自明の真理の如くみなされているが、それらといえど、両者の間に設けられた区別の撤廃をも含む、ラディカルな吟味が不可避であると思われ。というのは、右の区別のために引かれている境界線こそ、まさに西欧近代に特有の「客観のパラダイム」というひとつの記述方式にすぎない、ともみなしうるからである。一般にパラダイムの共有は、一定のものを選択し、枠外にその他のものを排除しようとの共通意志の上に成立しているが、その意志そのものは、有用性や快、利益といった実践的関心に由来するものであり、その限り、その理論的な真理性を問うことは最初から無意味なのである。

ところで、右のような「客観のパラダイム」をもっとも包括的、かつ完成した形で叙述したのは、他ならぬプラトンであろう。西欧のメタフィジックスでは、イデア的範型に基づく、プラトン流の真実在論が西欧史の底流となつて、多方面に影響を及ぼしつつつづけてきたのは周知の通りである。プラトニズムは、生成変化

する世界の中にあつて、永遠不滅のもの（自己同一的普遍者）があることを主張し、かつこれを捉えることのできる能力としての理性を、人間の魂の中に特別に承認して、いわゆる形而上学的實在論の祖型となつた。このようなプラトン流實在論の礎に据えられているイデアとは、人間の思いなしや意見（ドクサ）とは別の眞の存在（知の対象としてのエピステーメ）のことである。それは、われわれの思考一般を可能ならしめる当のものであると同時に、言葉で指示される対象をまさに他ならぬそのものたらしめている対象の本質を構成してもいる。それは言葉によつて一意的に指示することのできる普遍的な存在であるとされた。プラトニズムとは、右に述べたような観念的なイデア的存在によつて支えられたものに、唯一のリアリティを見ようとする形而上学である。

ところが、これとは反対の、物質的存在を唯一の客観的な實在として定立する唯物論的思考は、プラトニズムを克服する立場に立つかに見えるが、その実、たんなる裏返しのプラトニズムにすぎないことが判明する。というのは、唯物論はプラトニズムに対して転倒した関係にあるとはいへ、基本的な思考の枠組みそのものを共有している点では、両者えらぶ所はないからである。すなわち、両者は言説が関わり、言説を真ならしめる何らかの客観的な實在と、普遍的な真理に対する共通の確信を有するという構造上の類似性を示しているのである。

これを端的にいえば、西欧のメタフィジックスは、テーゼの側もアンチ・テーゼの側も等しく、「客観のパラダイム」とり憑かれてきたのである。それはあたかも、唯一の真理の存在を奉ずる宗教的な信仰にそっくり類似しているようにもみえる。右のような、西欧のパラダイムに特有の、基本的な思考態度とは何かに関して、ここではその主たる二つの側面を簡略に考慮してみることしよう。

(1) 認識主観や観察者には依存せず、人間の意識活動からは独立の、かつ先在するところの何かが、客観的に實在する。

(2) 直観、感覚、知覚、ないしは思考（認識、判断）の段階のいずれかにおいて、右の意味での實在が何らか、把握されうる。

各々の立論の主要論拠には、今述べたこの二点は必ず含まれていると思われる。すなわち、イデア的存在ないし物質的な存在の肯定、および感覚レベルないし思考レベルにおける實在の把握可能性という二点である。西欧的な「客観のパラダイム」にあつては、唯一のあり方をしている世界の存在がまず前提され、それはたとえ、多様な、或いは多数の主観に対してどのような現われかたをしようとも、それとは独立に、それを離れて同一の存在のしかたを保っているともみなされる。

こうした客観性を保証するために、主観の超越論化を図るか、ないしは反対に自然主義化を求めていくかのいずれかである。これによつて普遍性、あるいは客観性という認識理想が、いよいよ実現可能となるという目論見なのである。

しかしながら、何を實在とみなすにせよ、客観主義者になるということは、つまるところ、實在との対応という真理観を受け入れるということである。われわれの向こうにあると信じられる超越的實在との合致を旨として、客観的普遍性という認識理想の達成——これが、長らく、西欧の「客観パラダイム」に不可避的につきまとうてきたオブセッションであつた、と言つては言い過ぎというものだろうか。というのは、「實在」をどのように規定しようとも、それはやはり、一定の概念枠や、何らかの理論的枠組みと相対的であり、したがつて一義的で固定した實在の規定は不可能となる以上、そのような相対化された世界の中で、實在それ自体との正しい対応といった偽問題にいくら腐心してみたところで、何も得る所はないと思われるからである。

三、ひとつの例証、ウィーコの視点

一 および二で述べてきたように、肝腎なことは、客観的普遍性という超歴史的な真理を、究極の認識目標に掲げるといった徒勞をやめることであり、實在を解釈する概念枠のオルタナティブをすんで承認し、広い意味での歴史主義的展望を形づくることではなからうか。かくしてのみ、先述のような無用のオブセッションから解放されて、悦ばしき知の饗宴に連なることができるのではなからうか。

以下に、このような方向において、知と眞のあり方に関して西欧的客観パラダイムから自由に、きわめて大胆なウィジョンをわれわれに提示し、近年とみに注目を浴びてきているウィーコを例に、その劇的ともみえる視点の転換に言及しておくことにしたい。

周知の如く、ウィーコによれば、歴史には人間のそれと自然のそれとがあるが、両者が区別されるのは、前者がわれわれの作るところのものであるに對して、後者がそうでない点に求められる。したがつて、同様に幾何学上の説明と自然科学上の説明とを比較すれば、証明が成功するのは前者の場合のみである。というのは、われわれ神にあらざる人間は、自然を創造できるわけではないから、それについての確実な知識をもつことができない、とウィーコは考へるのである。

このウィーコの言説が依拠しているのは、「真なるものと作られたものは相互

に置換される」(verum et factum convertuntur)という鮮やかな命題である。⁹⁾すなわち、真理の基準は、その真理そのものをみずから作ったという点にある。それゆえ、通俗的な見解に反して、彼は、人間が作ったのではない自然を対象とする自然学は不確実であるのに対し、人間がみずからつくった歴史、制度、神話などについて語ることは確実なものはない、と言う。人間はみずから作るものを、最も良く理解できるのである。

ゲーテも言うように、人は自分が理解しようものしか理解しないのである。誰しも、自分が見たいとか、聞きたいと思っているものなら、真先に認知に成功するという経験を有するものである。理解は、願望や動機づけというしかたで受容体制を予め準備しているときに、適切な弁別機能を発揮するのである。必要なものを見分け、分別する分節機能によって、われわれが経験する世界を短縮し、整理し、見通しのきくように改造しているであろう。ウィーコの語る真理を認識することと作ることが同じであるというのは、そういうしかたで、われわれが世界をいわば作り直していることによって、それはよりよく理解可能となる、ということの意味しているのではなからうか。

われわれが出会う世界は、決して事実そのものではなく、手持ちの意味やカテゴリーによって意味構成された世界である。ニーチェもまた、ウィーコと同じく、「われわれがみずから作った世界だけを、われわれは理解することができる」と述べて、事物の成立を、表象し意欲する者の事業とみなしている。対象をこのようになしたで作る者のみが、その対象の真理を手にすることができるのである。これは、人は理解しようものしか理解しないという考えと軌を一にしている。そうだとすれば、ウィーコのこの命題は、一種のトートロジーを含んでいることになる。とりわけ数学という学問にあつては、人間も神に倣つて、あたかも無から創造するように、点、線、面といった事物を創造し、自由自在に定義し操作することができる。¹⁰⁾このような数学的真理は、演繹的であると同時に、トートロジーでもある。そしてトートロジーは絶対的、真なのである。なぜならそのような知は、未知の領域に冒険する必要のない、いわば安全を最初から確認された圏内に滞留するにすぎず、しかも、その外部に出る必要がないからである。ここでは、証明の厳密な絶対性が定義上、保証されるのである。

したがって、ウィーコにとつて、事物とは、客観的に眼前に見出されるような物のことではなく、われわれの手によって作られたものであるという、完全に逆転した意味づけがなされねばならない。「事物の本質とは、それらが一定の時代

に、一定の様式において生まれるということに他ならない」¹⁰⁾。ありきたりの通念を根拠から覆す、このような壮大な思考の試みは、それだけで人を驚倒させるに十分であるが、これは別して奇を衒った奇言ではなく、彼の真理観から直接帰結する事柄なのである。

ウィーコは、デカルトその他の合理主義者たちが、自明かつ可能なものと考えていた知の絶対的基礎づけを、はじめから放棄しているようにみえる。というのは、右に示したように、基本的に知は、決して、循環論的なあり方を超えることはできないからである。真に理解できるのは、ただ作ることによってのみである。これが、有限な人間存在における真理認識の根本条件だ、とウィーコは主張するのである。つまり、われわれは、どこかに隠れている真理を、出かけていって、何かの折に運よく発見するのだというのではなく、そもそもわれわれが、一切出かけることなしに、みずからそのような真理を形成するのである。このように、徹頭徹尾、われわれ自身が真理を作っているときにのみ、知性の真理性が絶対的に保証されるのである。出会われる事物そのものが実はわれわれの手にかかるひとつの生産であり、製作なのである。こう考えることで、アリストテレス以来の、エピステーメーとポイエーシスの区別も撤廃されることになる。

そうであるがゆえに、ウィーコの立場は、デカルト的な知の自己明証的絶対性に対して懐疑的である。というより、正確には、幾何学的方法を導入した自然学の真理性に対して批判の目を向けざるをえない。自然科学の捉えた自然法則なるものが、あたかも自然自体であるかのように言うのは、愚かな誤謬以外の何ものでもない。なぜなら、すでに触れたように、神自身の作った自然自体の真理を、人間はいかにしても手に入れることは不可能であり、それはせいぜい、真らしく見えるものにとどまる他ない。そもそも自然は人間にとつて気心の知れぬ、意のままになしえない不確実のものであるのだが、このような面は忘却されて、自然の数学的理性化が全面的に進行することになる。理念化された自然があたかも真なる自然の姿であるかの如き錯視が生じて、そのような客観化された自然が、われわれの人間の歴史的な世界にとつて代わる危険をウィーコはいち早く見抜いて、鋭く批判しているのである。否、そんなことより何よりも自然自身の真理を捉えたと称する自然科学は、そもそも地球的規模での自然破壊や自然汚染を目の前にして、それが単なる幻想でないと言い張れるだけの虚勢でも、厚顔にも、まだどこに残っていると言うのだろうか。

言うまでもなく、ウィーコのこのモティーフは、フッサール晩年の『危機』書

でテーマとなった自然的世界の忘却とその理念化に対する対決姿勢と同じ理由に由来しているのは、容易に看取されうるであろう。フッサールの分析によれば、数学的理念化が行きつく所、科学的対象だけが「それ自体として真なるもの」とみなされるようになり、このような客観化の全面進行は、あらゆる意味基礎としての世界の全面喪失を帰結することになる。それは、自然科学自身の意味づけの失敗と、さらには生世界のもつ歴史的事実性とその超越論的機能の忘却、ひいては、存在意味の喪失をも意味しかねない、重大な問題を含んでいる、と思われる。

四、ニーチェによる西欧パラダイムの解体

これまで論じてきた、自然科学の客観主義的自己理解にしろ、形而上学における、実在との対応としての真理解釈にしろ、それらの共通の前提となっている「客観のパラダイム」を、上述の三では、ウィーコのいくつかの基礎命題を手がかりに批判的に考察した。そうである以上、こうした真理解釈や認識観を、全西欧形而上学史の俎上に載せて、徹底的に検討を加え、仮借ないその解体を押しすすめたニーチェを、どうしても避けて通るわけにはゆかないであろう。

多彩でラディカルなニーチェ思想の根幹となっているのは何かと言えば、それは究まるところ、「自己保存」の概念であり、またそれが生みだすところの「擬人論」的解釈に対する批判ではないか、と史料される。換言すればそれは、西欧文化の母胎たるパラダイムにひそむ自己欺瞞の徹底的な暴露とその解体の遂行に他ならないと思われる。

ニーチェによれば、人間もまた地上の生物の同じ一員であり、他の動植物が多様な生存のための戦略を發揮しているように、当然人間も、自己維持のための、何らかの生の戦略を有しているはずである。人間による認識、科学、技術、真理、価値——これらはいずれも、低次の動物的自然性からは決して出てこない、人間だけに可能な高級な文化性を示すものとして類別されている。しかるに、そのような、人間精神の精華とみなされるものもまた、他ならぬ生物としての必要から、人間が創り出した所産でない、という保証はどこにもないのである。人間だけが、生存のために課せられる、もろもろの窮迫や強制、圧力から自由であると考えられるのも、すでに人間の傲慢に基づくたんなる錯覚にすぎぬかもしれないからである。ニーチェの慧眼にかかれれば、「動物の一種族」「人間」は自己保存以上

に重要なことは何も知らない」というのが偽らざる実情として、あからさまに露呈されるのである。

ニーチェは、その出発点で、多大の影響を蒙ったショーペンハウエルの「盲目的な生の衝動」という考えを捨てて、晩年にかけて、生を「力の増大」(Plus von Macht)、「より強くなろう」(stärker werden)とする意志とみる独自の視点に到達した。断わるまでもなく、これがニーチェ最晩年の思想の頂点を示す「力への意志」(Wille zur Macht)へと彫琢されてゆくのである。全ての人間的事実を、ただ一つの意志、すなわち、この力への意志の発現様式、その実現形態として見る観点が、まずもって一切の世界解釈に先だって確立されるべきなのである。そして、人間の生のこの契機は、人間が自己保存の意図の下に有するものであって、決してそのような人間の意図を全く含むことなしに、世界そのものを構成している何か客観的な契機に人間が関係しうると誤解してはならないのである。

人間の認識能力が、動物の知覚能力とは根本的に異質である、と考えねばならない合理的な理由もない。一般に、動物の知覚は、特定の感覚的性質の一義的選択傾向を有するが、それは、それぞれの環境に構造上、もつともよく適合する形をとっている。ユクスキユルが明らかにしたように、生物の感覚—運動能力に応じて環境世界は生成してくるのである。この場合の、分節化の程度や仕方は、生命維持という目的関連に基づいており、それは環境の客観的構造を直接現わしているわけではない。いわゆる種固有のカテゴリー化は、生物一般の生の機能によるのであって、環境の実体的構造の反映なのではない。そうだとすれば、生物毎に異なつて現われる環境の位相の相違も、このカテゴリー化のちがいでいう、機能的な差異であつて、決してそれを実体的な差異として受け取ってはならないであろう。換言すれば、いずれがより客観的な、より真実な世界であるかという問いは、うっかりすると陥りやすい偽問題にすぎぬのは明白であろう。

ところで、エソロジーに詳しい日高が、次のような興味ある仮説を提出している。それによると、動物の体に入ってくるものは、植物以外はすべて実体ではなく、そこから発する記号的な情報でしかなく、動物は外界をシンボルとしてしかとらえていない、というのである。だが、食物だけは、エネルギー供給源だから実体でなければならず、たんなる情報や記号やシンボルでは、腹の足しにならないという次第である。

たとえば、われわれが物を目で見るとき、被見物が直接目の中にとびこんでく

るわけではあるまい。あくまでわれわれは、そのシンボルを見ているにすぎないのである。このように刺激の実体はすべて、シンボリックな神経パルスという形でとらえられる。かくて人間にあつてもっとも特徴的なことは、廣大無辺の事物の世界が、その事物についての観念へと変換される、という点である。つまり、G・ペイトソンが印象深く語っているように、事物からコトバへ、物からその名前へとこの記号的な変換こそ、人類の偉大な第一歩だったと言つてよい。

このようなシンボリックな変換を、われわれは広義のメタファーとして適切に捉えることができるのではないかと思われる。ニーチェによれば、「木、色彩、雪、花などのような言葉を用いるとき、われわれは事物それ自体について何事か知っているかのように信じこんでいるが、実はわれわれが所有しているのは、根源的な本質には何ら対応しない、事物の諸々の隠喩にすぎないのだ⁽¹⁸⁾」。この引用からわかるように、ニーチェの言う隠喩は、たんに修辞学上のレトリックの一つにすぎぬ技巧ではない。アリストテレス以来の伝統は隠喩を概念に比べて何か劣つたものとして位置づけてきた。それは、概念が事物の本性をあらわすのに対し、隠喩はある本来の概念を類似性に基づいて、他の概念へ転用する、二次的な転義の役割りしか与えられてこなかったのである。

しかしながら、このような転義、すなわち、別の領域への差し替え、置換、移行こそ、実は言語や概念自身が生み出されるに至つた原因なのである。というのは、一般的で凝固した概念を形成するシンボリックな変換は、無数の個性性、差異性、多数性とを備えた事物からそれらの諸特性を奪い取ることに他ならないからである。人間は、事物の本質にかんする表象、あるいは人間的な意味へと変形された形象をもつにすぎぬのであつて、このような表象は、事物の本質そのものではなく、たかだか事物に対して人間がどのように関わっているか、その関係を示すにすぎないのである。それゆえ、伝統に抗して、むしろ、概念こそ隠喩に帰せられるべきであると言わねばならない。

長い間の習慣として、われわれは概念そのものの中に、実在に対応する意味を求めがちである。しかるにわれわれは事物について、右のような抽象化や単純化という非本来的な表象しかもてないとすれば、言語の中に事物の本質を見るべくもないのである。概念などというものは、あまたの同類の現象に適合し、それをいち早く包摂しようが、そのゆえに個々の現象にとつてはきわめて不適切で十分な何かでしかない。隠喩的言語とは固定化と一般化の上に築かれており、それゆえにもろもろの差異の切り棄てによって成り立っていることを銘記すべきなの

である。

そうであるにも拘らず、隠喩なしには本當の表現も、本當の認識もないのである。なぜなら、たとえば、「美しい」という言葉は、「若い女性」にも、「道端に咲いている花」にも使用可能であるが、その女性の美しさを説明しようとすれば、われわれは結局、あの花のようにと答える以外にない。その逆も同じ事情である。とすれば、「美」という言葉の本質は、その美の対象そのものの中にはなく、他から隠喩的な供給を受ける以外に表現しようがないことである。つまり、美の対相は、「美」それ自体、美の本質なるものは、「美」なる言葉や「美」なる対象の中に内在するのではなく、ついにわれわれは美そのものについて、何も知るところがないと言わざるをえないのである。言語の中に、自立した客観的な意味内在を詮索するのは、それゆえ、無意味なのである。たとえていうと、下関の長府の沖に満珠・干珠と呼ばれる二つの小さな島が並んでいるが、地元の人と国土地理院では呼称が食いちがっている。そこで戯れに「満珠でないのが干珠、干珠でないのが満珠」などといった「説明」をして興じることがある。これと同様に、言葉そのものの中に何か不変の意味があるわけではなく、言葉を使つたからといって何も説明しないし何も解明しはしないのであるが、それにも拘らず何かを認識できたと思ひこんでしまうのは、ひとえに隠喩の忘却に由るのである。

その上さらに、転移という越境によつて、先ほどの例でいうと、「人」と「植物」とが等しく「美しい」と述定されたが、それは両者の差異の徹底的な無視以外の何ものでもない。あのプラトンのな、自存する「美のイデア」という思想は、隠喩的な等置による抽象化の果てにやつと実体化されて生まれたものに他ならないのであるから、それはいわば、原因と結果とのとり違えなのである。このような実体的な錯視は、もともとどこにも不在のシニフィエを物象化することに他ならず、それはあたかも、息子が父を生むが如き逆倒以外ではない。というのは、事物は最初、神経パルスとして、次にはその不完全な形象として、そして最終的には弱々しい、影の影としてのシンボリックな分節音として通減しつつ変換されていくのであり、その順序は厳密に不可逆だからである。かくしてすべての概念は本来、隠喩として誕生したのである。^(18A)

こうしてニーチェは、メタファーに概念を従属させるという逆転を試みる。人間の事物との交渉は、先述したとおり、シンボリックな変換として、人間的意味を事物の内に置き入れ、移し入れることを目標にしている。このようにして、事物の内に定立され、転移された意味は、もちろん、事物それ自身の性質だとか、

本来的なものに根拠を置いていない。それどころか轉移されたのは、人間が事物を支配し、操作しようとする意志の導入を意味しているのである。ニーチェによれば、言葉という「認識の道具は、すべて抽象であり、単純化の道具であつて、認識のために作られてはいない。そうではなく事物を支配するためである」⁽¹⁹⁾。人間は事物から意味を引き出すのではなく、意味を付与したのである。生の光学者ニーチェは、力への意志の観点の下に、意味と実在という「客観パラダイム」に不可欠の構成要素の解体を押し進めていくのである。複雑で得体の知れないこの現実を手なづけ、整理して見通すために、人間が必要としたのが概念という抽象と一般化の図式である。そのような隠喩を蔵した言語が実在という確かなものに届かないのは当然であろう。意味は、人間的生にとつての有用性という観点から事物に付与された、どこまでも人間中心の意志の投影でしかないのである。

したがって、そのようにして考案された概念図式は、現実自身の内にあつたものでも、何か客観的なものとして存立しうるものでもなく、あくまで、人間自身が必要から措定されたものとして、人間を出発点とするものであることは、容易に洞察されるであろう。つまり人間は、決してまじめに、何も事物それ自体の客観的な認識を求めているわけではないし、実用性に支障さえなければ、その必要性もないのである。実在する真理に近づきつつあると言いつつ回る人々に対しては、その片棒を担がないように、せいぜい注意しておけば良いのである。

ニーチェによれば、まさしく「事物の成立は、全く表象し・思考し・意欲し・感じる者の事業である」⁽²⁰⁾。E・フインクの言を借りれば、事物の事物性は何かへ主観的なもの⁽²¹⁾である。このような逆説的見解を端的に表わすのが、ニーチェ思想のキー・コンセプトとなつている「遠近法主義」(Perspektivismus)、あるいは「擬人論」(Anthropomorphism)である。遠近法主義も擬人論も共に、隠喩そのものなのであるが、これを簡略して表わせばその基本思想は、人間が表現できるのは、事物に対する人間の諸関係だけであり、決して事物それ自体ではない、ということに尽きていよう。

ニーチェ自身が、要約的に次のように語っている。「真理とはいつたい何なのか？揺れ動く数多くの隠喩や換喩や擬人観であり、要するに、人間的諸関係の総体である。この総体が詩的、修辭的に高められ、轉移され、飾られ、そして長い間の使用の後に、或る民族にとつては堅固で、規範的で、拘束的なものと思われるのである」⁽²³⁾と。言うまでもなく、遠近法主義は、すべての人間的認識が、認識

者の生の要求に相関的であること、したがって世界はわれわれ自身の遠近法的な関心に依じて生成してくる何かであり、そのような関心を離れて客観的に存立する内実をもつのではない、という考えに立っている。また擬人論とは、人間主義的に変換された世界を追求し、全てのものを人間的なスケールと評価の中へ同一化しようとする、一種の人間原理に立つ同化の論理のことだ、と言つてよい。

生の光學から発するあまりに強烈な光線の下で、ニーチェは全てのものの人間主義的な起源を系譜学的に明示することによって、人間的な営為の非論理性、非真理性、相対性、その虚構性と欺瞞性を白日の下に曝け出したのである。人間へのかくの如き激烈な告発を耳にする者は、真なるもの、本来的なもの、確実なものにとりすがろうとする希望を無残にも打ち砕かれて、ニヒリズムへ追いやられるか、もしくは相対主義という奇辺なき漂流に身を晒す恐怖に陥られるか、いずれにせよ引くに引けない剣が峯に立たされざるを得ないのである。

五、トートロジーからの出口

これまで論究してきた、ヴィーコの循環論的真理観、ニーチェの隠喩説をベースにする遠近法と擬人論が一致して教えているのは、人間の論理がトートロジーの上に構築されていること、それゆえに「客観性のパラダイム」が成立しえないこと、この点であつた。卑俗な言い方を許してもらえば、ヴィーコの立場は、時かぬ種は生えぬの類で、何にせよ人間がその成果を収めうるのは、人間がその原因となつているからであるとする。ニーチェの場合は、彼自身も使つている比喩で言うと、隠喩的な言語だとか、自然科学が用いている一定の概念図式は、ちょうど木の枝の間に張られている蜘蛛の巣みたいなもので、人間の側の策略から出たものにすぎず、その巣にからかぬものは、何としても獲物にはならぬのである。彼らの見解に立てば、科学的事実なるもの自身がひとつの虚構なのであり、人間がみずから投企し、みずから創造したいわば自作自演の製作なのである。

ニーチェによれば、認識作用というものは、「同語反復の形式」をもつ空虚なものにすぎず、「本質的に非論理的」である⁽²⁴⁾。諸々の差異を消去し、多様なものを統一へ強制する、不当な同化にすぎない隠喩的言語、遠近法的認識、擬人論的解釈——これらは、人間にとつてトートロジーが不可避であることを意味している。或るものが真であるかどうかを、対象自身の中で客観的に確かめるすべはなく、自己還帰的にわれわれ自身の中にあつたものと照らし合わせてみる事ができる

にすぎない、という状況である。言ってみればそれは、認識が立法に類比的であることを意味している、とも言えよう。承認された一定の法体系は、共同体社会に対して有効であり、その内部に精緻な論理化が可能である。社会の成員に対して強制力を行使することができ、成員の行為の結果を予測することもできる。定立された法の客観的妥当性、あるいは論理的強制力は、同様に、認識の権能としても認められうるものである。しかし解決の斉合性が維持できなくなれば、科学理論におけるパラダイム・チェンジや、あるいはある種の図形におけるゲシュタルト変換において、以前の視点が放棄されるように、立てられた法は廃棄されるしかないであろう。

ウィーコやニーチェが論じた人間的認識は、ちょうどこの立法の機能によく合致している。しかしながら、求められる法の斉合的解釈は、右に述べたトートロジー、あるいは循環論証を出でるものではない。そして、トートロジーということが言えるとするれば、われわれが作り出している真／偽、實在／虚構、本来性／非本来性という二分法はもはや維持されえない。境界線の移動は避けられないかもしれない。それとも、われわれはトートロジーからの出口を幸運にもどこかに見出しうるであろうか。⁽²⁵⁾

注

- (1) 「開かれた弁証法の形成」、ヴァルデンフェルス、四九一五〇頁。『現象学とマルクス主義II』所収。
- (2) Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, S.192. *Husserliana* Bd. VI, (細谷・木田訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、二七〇—二七一頁) 客観的—論理的なものも、主観的—相対的なものの中に属すると共に、そこに明証性の起源を置くというパラドックスが示されている。ibid., S. 135f. (同訳書一八五頁)
- (3) 『論理学的観点から』、W. v. o. クワイン、九九頁を参照。概念と言語の目的が、コミュニケーションと予測とに効力があることだとする、プラグマティックな基準が立てられる。『ことばと対象』では、存在するものは、理論的測定物に他ならず、この測定の実実が忘れられると、それは「実在」とみなされる(同三六頁)、とも語られる。
- (4) 『科学革命の構造』、トーマス・クーン(中山茂訳)。世界がいかなるものであるかを科学者集団がすでに知っているという仮定が、万一成り立つとすれば、クーンのパラダイム論は空中分解するであろうが。
- (5) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, S.174, vgl. S.127, 136, 169, 177, usw. 公共的被解釈性は、一定の言語共同体という枠組みの中での、類型的—既知的意味分節機能としての役割りを与えられている。
- (6) 『哲学の脱構築』、リチャード・ローティ(室井・吉岡他訳)。ローティは、デュリーの言う「保証された確言」(warranted assertability)に依拠しつつ、實在を再現するものとしての知というパルメネス以来の西歐形而上学の伝統と軽やかな精神で対決している。
- (7) 『学問の方法』、ウィーコ(上村・佐々木訳)、岩波文庫版、四〇—四一頁。
- (8) 『ウィーコの懐疑』、上村忠男、二三頁。「認識主体が認識対象の製作者自身であるということを実理認識の条件であると考える」(同書、七頁)、と適切な解釈が記されている。なお、ウィーコに関する引用、論稿については同氏の研究に全てを負っている。
- (9) 『ウィーコの基礎命題』、カール・レーウィット(上村・山之内訳)、一一七頁。「思想」、一九八七年・九月号所収。
- (10) 「新しい学」、ウィーコ(清水・米山訳)、段落番号一四七、『ウィーコ』(中央公論社、一九七五年)所収。
- (11) 『ウィーコの懐疑』、二二頁、一四七頁、等を参照。自然自体が本質的に数学的構造をもつものなのか、それとも自然自体はつねに学を超えたところにあるのか——もちろんウィーコの立場は後者である。
- (12) *Husserliana*, Bd. VI, vgl. S.130. 科学の統制的指導理念のことを、フッサールは、「自体存在という仮説」(Hypothese als An sich)とよんでいる。
- (13) 『ニーチェ全集』第十二巻、二三頁、理想社版。論理学のようなものも、整理のための虚構でしかなく、全ては「力への意志」としての自己保存と結びつく。
- (14) 『ニーチェ全集』第十二巻、一〇三頁。
- (15) 『Organ』, 8, 木田元、七頁。フッサールも、そしてワイトゲンシュタインもその晩年、「生」(Lebenswelt, Lebensform)へ沈潜していく。

(16) 『生物から見た世界』、ユクスキュル、二〇、一二三頁等を参照。

(17) 『エソロジーとはどういう学問か』、日高敏隆、一一九頁。

(18) 『ニーチェ全集』第三卷、三〇〇頁以下。物が名をもつこと、その名が物をはじめて我々に近づけるといふこと、記号化、符号化というしかたでの世界の「変換」、世界の「一貫した変形」——この自明性の中に、移行的飛躍が、人間的必要から生じた虚構が存するということを、ニーチェは剔抉する。

(18A) 『ニーチェとメタファー』、サラ・コフマン、七四頁。色褪せて凝固した抽象でしかない概念は、もともと隠喩によって成立している。この隠喩的由来の忘却が「本来的なもの」、「真なるもの」、「客観的なもの」という幻想を人間に抱かせる。コフマンのこの著作は、明快で卓抜である。

(19) 『ニーチェ全集』第十二卷、二二六頁。

(20) 同右、八一頁。

(21) 『ニーチェの哲学』、オイゲン・フィンク(同全集、別巻)、二七四頁。

(22) 『ニーチェ全集』第三卷、二三五頁。「一切の世界構成は擬人観である」。

(23) 同右、三〇二頁。

(24) 同右、二七〇頁。「人間が事物のうちで再発見するものは、結局は、人間自身が事物のうちへと挿し入れておいたもの以外の何ものでもない。——この再発見が科学と名づけられている」(同全集、第十二卷、一二三頁)。これは、カントが、『第一批判書』においてコペルニクスの転回と命名したように、「理性が自ら自然の中へ投げ入れる hineinlegen もの」、「自己のもつ概念に従って自ら事物の中へ投入 legen したももの」から必然的に帰結するものだけを、事物に帰属せしめたのと軌を一にしてゐる。vgl. K. d. r. V. Kant, B. XIV, B. X II.

(25) 人間的認識の立法的機能については、ここに述べたニーチェ以外に、カントの、理性という部分的な創造者 Urbildendes、グラムシの、人間的実践活動と相関的な「客観性」、フッサールの、意味の創設としての原創設 Urstiftung、ハイネカーの、超越 Transzendenz、西田幾多郎の、制作的な実践(行為的直観)の世界としての実在界といった思想との比較検討も必要とならう。いずれにせよ、所与は直接に与えられた物それ自身なのではなく、すでに何らか媒介され構成されたものであることの深い洞察が不可欠である。

*『ニーチェ全集』は理想社版に拠ったが、訳は大幅に異なる。
*本稿の作製にあたり、本校図書室より文献収集の上で多大の便宜を得た。記して感謝する。

(平成三年九月二十四日 受理)
(宇部工業高等専門学校社会教室)