

現実性の根拠について

菊地, 惠善
九州大学人文科学研究院 : 教授 : 哲学

<https://doi.org/10.15017/1434315>

出版情報 : 哲学論文集. 38, pp.1-28, 2002-09-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

現実性の根拠について

菊地 恵 善

一 はじめに

ものがあるということ、これほど明白で確実なことはない。目の前にはパソコンがあり、時計があり、本がある。パソコンの画面にはこの文章がつづられていて、キーを押せば思い通りに働いてくれる。時計の秒針は絶え間なく回転を続け、その時々時刻を告げ知らせている。たくさんの本にはそれぞれ文字や図表が印刷され、読みさえすれば、まだ知らないことについていつでも知ることができる。ものはもちろん部屋の外にも存在する。大学の建物、アパート、国道を走るたくさんの自動車等々。

あるのはしかし、ものばかりではない。より正確には、ものが私にとってあると言えるのは、そのものが関係や性質や機能や意味などにおいて、一定の事態のうちに理解されている場合においてである。パソコンは、ものとしては一般にどこにでもあるが、私にとってあると言えるのは、私が文章を書いたり、メール交換をしたり、情報を得たりする道具として、手

近なところに存在する限りにおいてである。パソコンがあるのは、つまり、パソコンが私にとって現実にあると言えるのは、それを現に今道具として使っているか、あるいはいつでも必要に応じて使える道具として意識される限りにおいてである。別の例を上げれば、道路である。ある道路はいつでもそのままそこにあるであろう。しかし、その道路は、ある場合は自動車の往来で混雑しているものとして、またある場合は水道の工事中で通行不可能なものとして、私にとって現実に存在する。その道路を利用しないのであれば、それが混雑してしようと工事中であろうと、その特性はその道路を私にとっての現実にまで押し上げる効力を持たず、空を飛ぶ鳥が空の点景であるように、私の生活の背景に退いてしまう。

私たちの現実とは、さまざまなものやさまざまな事実から成り立っている。こうした現実が一つの総体として現実と呼ばれることは、ごく日常的な事実であり、疑う余地のない自明な事柄である。目の前に本があることも現実であるし、現在日本と韓国でサッカーのW杯大会が開催中であることも現実であるし、それより何より、私が他の誰でもなく、この私であることも最も疑いえない現実である。

ところで、最も自明と思われる事柄の自明性こそ、それを明確に理解しようとするれば、その自明性とは裏腹に、それを理解することは困難である。ヘーゲルの言うように、よく知られているからといって、よく理解され、明確に把握されているとは限らない。現実が現実であること、あるいは現実を現実に行っているものを「現実性」と呼べば、その現実性の根拠の場合も同じである。私たちは既に現実の中で生きてしまっており、自分の生きている現実が現実であることは自明の前提として意識の背景に退いている。現実が現実であることは、人間が息をしながら生きている事実と同じ位に、余程特別なことがない限り意識に上らない、余りに自明過ぎて普段は忘れ去られているような事実である。

二 現実的なものと非現実的なもの

現実が現実であることは、日常生活においては余りに当たり前な事実である。だから、その自明性に注目して、現実性の根拠を問おうとしても、確かにそれは困難な課題に思われる。だが、現実の現実性がその自明性を奪われ、常識にとつても現実の現実であることが疑われるような経験があることも、よく知られている。それは例えば、夢であり、狂気であり、虚構である。

これらの人間的な経験は、それらが一種の現実的な経験であることは認められつつも、私たちが普通に自明だと考えている現実そのものとの関係においては、「非現実的なもの」と見なされている。だとすれば、私たちは、それらの経験を非現実的なものと容易に識別している限りにおいて、現実がどうして現実であるのかを、ことさらに言葉に出して説明しないまでも、既によく知っているということになる。すると、そうした非現実的な経験を非現実的なものと判断している時には、現実を現実的なものに行っている現実性の根拠が暗黙の前提として機能していることになる。そこで、もし現実性の根拠をそれとして取り出そうとするならば、非現実的な経験を手懸りにして、その背後に隠れている前提を炙り出すのが最も適切な方法だということになるだろう。

さてそこで、本論文では、非現実的な経験と言われるものを、その典型的なものに限って、順次その非現実性に注目しつつ分析し考察することになるが、その前にいくつか予備的な注意をしておこう。

その一つは、非現実の非現実性、ということとは即ち、現実の現実性が、現実のどの部分について成り立つのか、という現実の範囲に関して、まず注意しなければならないということである。非現実と現実を分けるものは、ある特定のものの存在なのか、あるいは、何らかのものの違いではなく、あれこれの出来事やそれらの出来事の繋がりなのか、さらには、ものや

出来事ではなく、それらの背景を成す世界そのものなのか、ということである。

ものだとすれば、非現実の中だけに現れるものを漏れなく取り出せば、そうしたものが現れるのが非現実であり、そうしたものが決して現れないのが現実であるということになるだろう。例えば、顔のない人間や話をする猫とかである。もしこうしたものが、非現実の世界だけに登場し、現実の世界には登場しないとすれば、その物的証拠によって、両方の世界は截然と区別されることになる。ちょうど、西洋の家庭にあって日本の家庭にないものを探し当てれば、それも一つや二つではなく複数列挙できれば、その家は西洋の、あるいは少なくとも西洋風の家だと判断できるのと同じように。

しかし、この試みは成功の見込みが少ない。なぜなら、先の例にあるように、非現実の中に登場する事物はその世界固有の事物ではなく、現実の世界に存在するものの変態態であり、その内容と存在に関して既に現実の世界を前提しており、したがって、それらは非現実の指標たりえるとしても、反対に、現実の指標とはなりえないことは明らかだからである。顔のない人間とは、顔のある普通の人間から顔を取り去ったものであるから、人間の欠如態であるし、話をする猫は、人間のように話すことのできない普通の猫に、言葉を話す能力を加味したものであるから、猫の追加態である。顔のない人間や話をする猫が非現実をそれとして示すとしても、顔のある人間や普通に泣く猫は現実をそれとして示すわけではない。

そこで次に、あれこれの特異なものではなく、何がしかの事実や、いくつかの事実の繋がりに注目するとしたら、どうであろうか。世界を成り立たせているのが事物ではなく事実だとすれば、ある世界を非現実とし、ある世界を現実とするのは、そこで成り立っている事実の性格やいろいろな事実の間の関係ではないかと予想される。例えば、死んだ人間と会って話をしたという事実であり、この事実の中にある、死んだ人間と話すという非現実的な性格である。または、ずっと会っていないかった友人に、到底会はずがなと思われる旅行先で再会したという事実であり、この事実の中にある、非常に稀な偶然性という性格である。そして、諸事実の関係の特殊性として挙げられるのは、時間的な因果関係の逸脱や空間的位置関係の転倒、論理的な可能性の有無などである。例えば、同じ人間が同じ時刻に異なった場所に存在することはありえないことで

現実性の根拠について

ある。これが、人間の存在と人間がその中で存在する現実の大原則であるならば、この原則に反するような事実は、非現実的な事実と判定されるだろうし、その非現実的な事実は、心理的な錯覚や記憶の誤謬や意図的な計略などの理由によって訂正され、現実の世界に合理的に位置付けられ回収されることになるだろう。

世界が事物の総体ではなく事実の集合だとすれば、事実の持つ性格や事実間に成り立つ関係を特定できれば、そうした事実からなる世界の現実性の根拠を究明できるはずである。だがしかし、この試みもまた前の試みと同様に、成功の見込みは少ないように思われる。なぜなら、事実の内容、事実の性格、諸事実間の関係などについて、それらを現実的だとする何らかの特徴を見つけ出すことができたとしても、そうした特徴が現実性を満たす必要条件だということ、そうした条件を満たしているのと現に認識された事実が現実であることを意味しているということとは、やはり区別されなければならないからである。

例として、世界を構成する最も重要な条件である時間について、現実性を成立させる最も重要な特徴と考えられる、時間の不可逆性を取り上げよう。「覆水盆に返らず」の諺の通り、出来事の時間的な経過は一方方向に向かっていて、反対の方向には進まない。コップの水が一旦コップから外にこぼれば、こぼれた水はもう一度コップの中に返ることはありえず、コップの中に水が入っているという出来事と、コップから外に水がこぼれ出ているという出来事は時間的な前後関係にあり、その関係は逆転しない、つまり不可逆である。だがしかし、時間の不可逆性は、ある出来事の現実性を判断する最終的な根拠には到底なりえない。例えば、私がパソコンに向かってキーを打っている出来事と、ソファーに身体を沈めて音楽に聴き入っている出来事とを、時間的な前後関係に従って関係付ける場合、時間は不可逆ではあっても、二つの出来事はいずれも先にしても関係付けることができるのであるから、時間の不可逆性はそれだけで、それぞれの出来事の現実性を決定できるわけではない。

現実の現実性とは、世界の中に存在するあれこれの事物にかかわるのではなく、また、あれこれの事実にかかわるのも

ないとすれば(あくまで暫定的な結論であるが)、世界全体、あるいは世界そのものにかかわるのだろうか。もしそうだとすれば、まず複数の世界が存在し、次に、それら複数の世界の中で、ある特定の世界だけが現実的な世界、つまり他ならぬこの現実だということになる。

世界の現実性の問題を現実的な世界の存在の問題に転換すれば、複数の世界から現実的と見なされるべき世界を選び出す手続きが問題に答える方法となるが、この手続きは、先に取り上げた、世界に存在する事物の存在の特徴によって、その世界の現実性を判断する根拠にしようとする試みと同種の試みになってしまふ。それはちようど、駐車場にとまっているたくさんの車の中から自分の車を探し出す作業のようである。ところが、自分の車を既に知っているのであれば、それを探し出すのは容易な作業であるが、ここで問題になっているのは世界の現実性の根拠なのであるから、すなわち、この場合で言うならば、ある車が自分の車であるということがどうして分かるかということ自体が問題なのであるから、この問題を飛び越して、複数の車の中から自分の車を選び出すことは絶望的に難しいことになるだろう。それにそもそも、世界の現実性の根拠が出発点であつたことを踏まえれば、現実的な世界の存在の問題に問題を移し変えてはならず、この世界を離れて、複数の世界の存在を見渡せる地点に私たちは原理的に立つことができないということを、ここでもう一度再確認しなければならない。

三 方法

非現実的な経験を実験材料にして現実の現実性の根拠を究明しようとする場合、もう一つ注意されなければならないことは、現実性を考察する観点として、いくつか複数の観点が考えられるということである。それらの観点はそれぞれ独立して、それぞれを別個に検討すれば済むのか、それとも反対に、それらは相互に関連して、それらを総合して検討すべ

きなのか、これは今のところ決定できない。ここでは三つを挙げておき、後に続く考察の手がかりにしたい。

1 カテゴリー

現実性について考えようとした場合、真っ先に考えつくのは「現実性」という概念であろう。個別的な事物の現実性や具体的な経験の現実性などについてあれこれ議論する前に、そうした事物や経験に対して適用される「現実性」そのものについて、その概念的な意味を説明すれば、それで十分ではないかと考えることができる。

そして実際、あるものが現実的であるかどうかは、そのものの持つ性質や状態を表すのではないから、その述語が適用される、あれこれの事物や経験そのものについて調べても何も得るところはなく、ただそれらの対象とわれわれとの関係を反省して、その概念的な意味を説明するしかないと考えられる。現実的という述語が他の一般的な述語とどう異なっているかは、身近な例について見れば明らかである。例えば、「焼いてある」は、肉や野菜を何らかの火や熱によって加工し、ある人工的な状態においたものであり、その状態は焼かれた肉や野菜を観察すれば見て取ることができる。そして、そうした焼いたもの、例えば焼き芋に対して、その加工を施していないものは「生のもの」として区別される。対象の状態を現わす述語ならば、その意味は状態の本質を記述的に取り出すことで決着が付くであろう。ところが、「現実的である」は対象の状態を表す述語ではない。目の前に焼き芋があり、これは焼き芋である、つまり「この芋は焼いてある」ということと、「この（焼いてある）芋は現実的である」ということとで、その芋の状態は変わらない。すなわち、「現実的である」は対象の状態を記述する述語ではないのである。

そこで、「現実性」という概念は、客観的な対象に帰属させられるべき性質を意味するのではなく、ある何らかの対象について、それが人間の認識主観に対してどのような関係にあるかに注目して、その対象の存在を肯定することを意味するものではないかと考えられる。こうした理解を提示しているのがカントである。カントによれば、「現実性」とは対象の存在を肯定することであるが、どういう場合に対象の存在が肯定され「現実的」と見なされるかと言えば、その対象が感性的な直観

を通して主観に与えられる場合である。したがって、「経験の質量的条件と関連したものは現実的である」ということになる。カントの現実性概念が現実性一般の理解に対してどういう意味を持つかは、いずれ検討されなければならない問題である。が、「現実性」が対象と主観との関係にかかわる概念的な規定であるということは、決して無視できない重要な洞察である。ある対象の存在について述定するものでありながら、対象そのものの存在ではなく、対象と主観との関係を規定するものである概念というものを考えると、「現実性」ばかりではなく、同じカテゴリーに属する他の概念、例えば「可能性」や「必然性」などの概念との関係と区別が当然論じられなければならない。実際カントは、この作業を「経験的思惟一般の公準(Prinzipiate des empirischen Denkens überhaupt)」において果たしている。だが、それらの概念相互の区別は、当然なことには、カントの超越論的観念論の基本的な枠組みに従ってなされている。つまり、経験の形式的条件や実質的条件、そしてまた普遍的条件を満たしているかどうかによって、可能性、現実性、必然性は区別されている。

ところがしかし、「現実性」が一つの概念であり、概念である以上、他の概念との関係と区別においてその意味を持つのだとすれば、その「現実性」は、カントとは違った別の仕方でも論理的に説明される可能性も十分考えられるはずである。その一例が、ヘーゲルの論理学である。ヘーゲルにおいて「現実性」の概念は、その三部(存在論、本質論、概念論)からなる論理学体系の中で、第二部「本質論」、その三分区(現存在の根拠としての本質、現象、現実性)の中の最後の区分に登場する。第二部の表題である「本質」が何であるかはとりあえず触れずにおくとして、「現実性」とは、ヘーゲルに特有な思考の三段階方式に従えば、「現存在の根拠としての本質」と「現象」との弁証法的な総合と考えられる。ヘーゲルは次のように言う、「現実性とは、本質と現存在との統一、あるいは内的なものとの統一が、直接的な統一となったものである」⁽¹⁾。この規定についても、その意味の正確な解釈と批判的な検討が当然必要であるが、それは別の機会に譲ることにして、ここではただ、カントと比較して注目される点を指摘しておくとするれば、それは、現実性を様態のカテゴリーに含めたカントを批判して、現実性が対象の主観への関係を規定するのではなく、それ自体として完結した具体的なもの、本質と現存在

との統一だとしていることである。³⁾ カントが対象の現実性を、その主観への関係において、それが感性的な直観において与えられることとして理解し、単なる概念的な可能性ではないこととして、言わば可能性との対立において捉えるのに対して、ヘーゲルは、対象が現実的であるというのは、その主観への関係に基づくのではなく、それが本質の現象であるかどうかにか懸かっているのであり、現象が単なる現象ではなく、本質の現象である時にのみ現実的なのだとし、言わば現実性を本質との関係において捉えている。

「現実性」の根拠を私たちの具体的な経験からではなく、その概念的な意味から解明しようとする試みはそれ自体正当な試みである。そうした試みの例としてカントとヘーゲルの見解を一瞥したが、それぞれの見解は現実性の根拠を解明するための重要な論点を提起しているように思われる。現実性とは、カントの方向からすれば、主観への関係、すなわち対象が主観にどう与えられるかに関わる問題であり、ヘーゲルの方向からすれば、対象がそれ自体何であるかに関わる問題である。前者は現実存在の側面であり、後者は本質存在の側面である。現実性をどう理解するかは、このように「存在」の重要な二つの側面、現実存在と本質存在の交差する領域に立ち帰ることによつてのみ答えられるのではないかと思われる。

2 知覚意識

事物であれ事実であれ、何らかの対象が現実的であるとは、それが何であるかという本質存在の問題にも深く関わるにせよ、それが何であれ、先ず以つてそれがそれとして何らかの仕方であれ私たちに与えられていることを意味するものと考えられる。すると、私たちが何らかの対象を意識し、それに関係する仕方の中で、すなわち知覚、想起、想像、予想、理解などの中で、特に知覚こそが対象の存在の現実性を証示する特別な経験だと考えられる。

例えば、火事という出来事を頭で理解しても、その理解は火事を現実的なものにはしないし、また、どこかの家が火事になつている様子を想像したとしても、想像された火事は熱くもなければ危険でもなく、到底現実の火事とは見なされない。火事が現実の火事と見なされるのは、それがある特定の時間と場所において、知覚によつて把握された時を措いて他にない。

こうして、現実性の根拠となっているのは、意識作用の中でも特別な作用、対象の存在を今現在、ここにおいて、ありのまま与えてくれる知覚である、と考えられる。

知覚こそ、対象がそれ自体においてありありと直接与えられる経験だとする哲学的な見解は、就中フッサール現象学の最も有名な主張である。フッサールは言う、「われわれの見ている空間事物は、それがいかに超越したものであるにもかかわらず、やはり知覚されるものであり、その生身のありありとしたありさまにおいて(in seiner Leibhaftigkeit)意識に対して与えられる。」⁽⁴⁾知覚において対象がそのまま与えられるのだとすれば、しかも、その対象の与えられ方の直接性が今、ここでという時間的空間的な直接性を意味するとすれば(例えば、想起においては、想起という意識作用は今現在なされるが、想起の対象は時間上一定の過去に位置付けられ、作用と対象が一致しないのに対して)、やはり、この知覚的な経験こそ現実性の根拠ということになるのだろうか。

先に挙げたカントの場合も、物の現実性の認識は、知覚にその最終的な根拠が求められている。もちろん、どんな対象についても、いつでも知覚を通して与えられるわけではない。当然カントもこのことは認める。しかし、およそ対象が現実的なものとして認識されるというのは、それが知覚の対象になるということであって、ある対象が直接知覚の対象にならない場合でも、最終的にはどこかで、「経験の類推に従って何らかの現実的な知覚と関連していることを必要とする」とカントは主張している。例えば、ピサの斜塔は日本では見ることができないが、イタリアに行けば見ることができ、現実的な存在である。あるいはまた、今現在は消失してしまってもはや決して見ることができないもの、例えば信長の築いた安土城も、かつてそれを見た人の証言が歴史的な文書として伝承されているから、やはり現実的な存在と見なされる。物が単なる概念か、それとも現実的な存在なのか、それを分けるのは結局、カントによれば、それが知覚の対象になりうるかどうかなのである。

現実性とはこうして、知覚の対象として何かが直接的に経験されるということ、またはそれと相関的に、何らかの対象を

直接的に経験しているということを意味すると結論されるべきなのだろうか。しかし、そのように結論付けることを阻む、いくつかの疑問が考えられる。

第一に、知覚が対象を直接的に与える経験だということは、全面的に是認できるだろうかということである。反対に、その直接性は多様な媒介の結果としての単純性であつて、その直接性とは眞実には間接性であり媒介性であるのではないだろうか。ここでヘーゲル哲学を引き合いに出すまでもなく、こうした反論の正当性は身近な例によつて示すことができる。例えば、道を歩いていて、向こうからやつて来る人を同僚の一人だと認める場合である。確かに、その人を直接見ただけで、それがその人だと認知するわけである。いちいち誰何して確かめるわけではない。がしかし、その人が自分の知っている人だと知覚によつて直接認知できるためには、既にその人を見知っておかなければならず、二度目以降に会つてそれと認知する時には、その記憶が認知に媒介として機能しているのである。

第二に、知覚が対象の存在を直接的に感性的な直観を通して与えるとはいつても、フッサール自身が知覚の根本的な特徴として繰り返し指摘しているように、知覚によつて与えられる対象の存在はそのつどある側面だけであり、決してその全体ではないということである。知覚においては確かに、ある対象がある側面に関しては直接的に与えられるが、その対象の別の側面は今現在与えられている側面に続くものとして、潜在的な可能性において与えられるに過ぎない。このような先取りされた潜在性⁽⁶⁾のことをフッサールは、周知のように「地平」と呼んでいる。

だとすれば、知覚が対象の存在を直接に与えるとは言つても、その与えられた側面に基づく対象の把握は、それに引き続くさらなる直観化の可能性によつて絶えず修正される余地を自らの内に孕んでいることになる。つまり、ある側面から把握した対象について何がしかの判断を下したとしても、次の瞬間に与えられる別の側面によつて、それが全く誤りだとして却下される可能性が常に考えられるということである。例えば、道路脇に警官の姿を認めて、交通取り締りをしているのかと思つて自動車の速度を落として進んでいくと、やがて、それが生身の人間ではなくて、鉄板に描かれた稚拙な絵だと分かっ

たというような場合である。この場合、初めの知覚は対象の存在を直接的に正しく与えたと言えるのだろうか。

第三は、知覚が対象の存在を直接与えてくれる特種的な経験だとしても、与えられた対象が何であるかに関して、直観的な内容だけによつては規定されず、ある何らかの概念的な意味を必要とするのではないかということであり、さらに強く言えば、ある何らかの対象が与えられるということ自体が、概念的な規定をその前提条件にして初めて成り立つのではないかということである。

例えば、ネクタイピンである。何かを挟む形に作られた金属加工品、そして単なる機械部品のように質素ではなく、前面がある程度見栄えよく飾られて、何か一種の装飾品のようであるもの。それが何であるかを知らない段階でそれを見て判断するとすれば、せいぜいこうした範囲の理解にとどまるだろう。ネクタイピンがそれとして眼差しの中に現れてくるのは、スーツを着て、シャツを着て、ネクタイを締めて、ネクタイが揺れないように固定する必要を感じた人、すなわち男性の服装一般について一定の理解を持ち、それに必要な衣服全体の中でピンがどこに位置するのかが既に了解している人に対してである。道具的に存在するものは、事物をただ眺めやるだけの見方とは違った、それを使用しようとする行為的な関心に基づいた見方に対して初めてその存在を現わすのである。ハイデガーはその見方を「配視」と呼んでいる。

道具ならば、それが何のために使う道具か予め知らなければ、それを一定の道具として見出すことができないのは当然であつて、知覚が概念的な理解を前提とするということを証拠付ける例としては、あまりに最適過ぎて、逆に説得力を失うかもしれない。そこで、道具以外の事物を例に挙げてみよう。そのような例として考えられるのは、自然物である植物、例えば茸や山野草、病気の症状、例えば耳鳴りや発疹などである。これらの事物や現象は、単にそれらを感性的に知覚するだけではそれが何か分からないこともあるし、そもそもそれがそこにあることすらも素人の眼には分からないことすらある。実際、食用と思つて採つて食べた茸が有毒で、そのため命を落とすこともあるし、症状を別の病気の兆候と見誤り、治療を間違えて患者を死なせる誤診もある。以上の例から分かるのは、知覚が対象の存在を直接与えてくれるにしても、その対象の

何であるかは知覚のみによつては正確に規定できないということである。この限りにおいて、ヘーゲルの主張は全く正しいと言わなければならない。

3 言語表現

非現実的な経験を実験材料にして現実性の根拠を究明しようと試みるに際して、その手懸りとして最後にもう一つ考えられるのは、私たちが自分の経験を語るときの言語表現である。言語表現が私たちの認識の形式であるとして、その形式は私たちが必要に応じて容易に取捨選択できるものではないから、一方では、その形式が認識の内容を制約すると言わなければならないが、他方では、事柄自体の論理的な構造を顕在化するものだとも言わなければならないだろう。

そこで私たちが非現実的な経験について用いる言語表現を見てみると、それぞれの経験についてきわめて顕著な特徴があることに気付く。例えば、夢について語るときであるが、私たちは「かくかくしかじかの夢を見た」と言い、夢を過去の体験として語り、決して今現在進行中の体験として「今、私はかくかくしかじかの夢を見ている」とは言わない。これは余りに当たり前過ぎて、ことさらに注目すべき特徴とは思われまいであろう。人間が普段はいつも着物を着ているという事実が明白なのと同じ位に、明白な事実である。

夢はいつも過去のこととして語られるという特徴は、しかし、夢から区別された現実が現実であること、すなわち現実性があるかを考えるのに重要な論点を示唆しているように思われる。夢が過去のものとして、既にそれから覚めた後で夢として語られるものであるならば、それと対照的に、現実とはまだそこから覚めない夢とも言えることができるだろうが、だとすれば、現実がそこから覚め切ることのない夢だというのは、実質的には何を意味するかという問題に私たちを差し向けるであろう。夢がいつか覚めるのとは違って、現実がいつになっても覚めないものだとすれば、それが覚めないという特徴は、現実性の根拠に関して一体何を暗示しているのだろうか。

また、狂気について語るときも、ある際だった特徴がある。それは、自分自身について「私は気が狂っている」と言うこ

とは普通ありえず、「気が狂っている」というのは誰か第三者について「あいつは気が狂っている」と言うのが普通だということである。ここには重大な事実が隠されているように思われる。自分自身について自分が狂っていると言うことは、全く不可能なことである。なぜなら、自分について何かを正確に語れるならば、その本人は正気なのであり、自分について支離滅裂なことしか語れなければ、その本人は正気を逸しているのであるから、自分は狂っていると告白することは、この二律背反を犯すことになり、自己矛盾に陥るからである。だから、狂気が一人称で語られることはない。

また、二人称である君やあなたに対して、「君は気が狂っている」と言うのも自己破壊的である。なぜなら、私が誰か身近な相手に対して、「君は気が狂っている」と言ったならば、私と相手の二人だけならば、私が相手を狂気だと判断する根拠が私の正気に拠ることになるが、狂気と正気の区別だけからすれば、一方の狂気が他方の正気を証明するのに全く同様に、その正反対をも意味するからである。私が相手に向かって「君は気が狂っている」と言うのと同等の権利を以って、相手は私に向かって「君の方こそ気が狂っている」と言うことができる。したがって、二人称の間柄でお互いに相手を狂気と判断することは、単なる断定か誹謗中傷かを除いては、判断の内容の正しさを示すことのできない堂々巡りに陥るだけである。

そこで私たちは、誰か第三者に向かってのみ一般に、「あいつは気が狂っている」と語る。もちろんこの場合も、その第三者に対してそう判断するからといって、それだけで私の判断の正当性が証明されたことにはならないことは、二人称の場合と同様である。ただし、二人称の場合には相互の立場が容易に逆転しうるのに対して、三人称の場合には、その他者に対して既に私が私たちとして共同化され、その共同の世界の共通性に基づいて判断がなされていて、立場の逆転がそれほど容易に起こりえないことに注意しなければならない。現実性の根拠が最終的に何に求められるのかはともかく、複数の主観の共同性とそれに基づく共通の世界の普遍性に関わるであろうことが予想される。⁹⁾

四 非現実的な経験

これから非現実的なものとされる経験をいくつか取り上げ、それを通して現実性の根拠を探ることにしたい。ここで取り上げる三つの経験、すなわち夢、狂気、虚構はそれぞれ多様な内容と類型的な特徴を持つ経験であり、その記述的な説明を企図するとすれば、それぞれ独立した研究を必要とするであろう。だが、ここでは現実性の根拠を探るのが目的なのであるから、それに寄与する限りでの示唆的な特徴に注目するだけに留めなければならない。

1 夢

夢はそれが語られる時はいつも、「私はこんな夢を見た」と言う形で過去の経験として語られるから、それだけで既に、夢から覚めた現実に対立するものとして区別されていることは明らかである。そして、その内容に関しても、そこに現れる事物や人物、そしてまた、そこで生じる出来事や事実が、夢ではない現実と比較すれば、到底ありえないものや出来事であったりして、それが夢であることは、そこからは既に自分は覚めてしまっているという条件を除いたとしても、容易に判断できるように思われる。ずっと会っていない人やまだ一度も行つたことのない場所が現れるのも、現実の中では実際は大学入試に合格しているのに、大学入試に落ちてがっかりしているといった正反対の出来事が起きているのも、すべて目が覚めて見れば現実と反する、夢の中の出来事と判断できるのである。

現実とはさまざまな経験の一定の脈絡であり、全体的な連関であるから、その中に合理的に位置付けられない夢は非現実的な経験と判断されるのだ、このように結論できそうに思われる。だがしかし、この点に関して、懐疑的な哲学者は、夢が現実から括り出されて夢と判断されるのと同じように、その現実もまた一つの夢と判断される可能性があることを認め、夢と現実を区別する基準が絶対的ではないことを肯定する。デカルトは、狂人が目覚めている時に考えるのと同じようなこと

を、通常の人も夢の中では夢見るのであるから、覚醒と睡眠とを分ける確実な標識はないと言う¹⁰。また、デカルトの懐疑を引き継ぐフツサルも、そのつどの全体的で統一的な経験の連関が、その個々の部分に関してではなく、まるごと「脈絡のある夢という名の下に」仮象と判明することがありうると認めている¹¹。

夢が夢であると判断する人がもはや夢を見ていないのが正しいとすれば、自分は今夢を見てはいないと思つている人が、正にその瞬間に、自分は今夢を見ていないのではないかと疑うことは、過剰な懐疑であり、狂気に近い背理である。そこでもう一度、現実もまた一つの夢でありうる可能性を認める二人の哲学者の見解を読み返すと、そこに見過ごしやすい重要な論点があることに気付く。それは、現実が夢でありうる可能性は確かに考えられるが、それが実際に夢と判断されるのは、夢が見終えられた後になってからだということ、それがどんなに脈絡が一貫していたにせよ、とにかくそれが一つの仮象だと判明してからだということである。夢から覚めてから、それを夢だと判断する時、実際は目覚めた現実を基盤にしてそう判断しているにも関わらず、その基盤を忘れて、夢だとする判断だけに注意を奪われて、この目覚めた現実についても、それを夢だと判断する可能性が手中にあるかのように考えてしまうのである。しかし、確かにそうした判断の可能性は考えられるものの、その判断を実際に確証を以つて下すためには、もう一つ別の、目覚めた現実を基盤にすることが必要なのであるが、これは未来に属するので、この条件を私たちは失念してしまふのである。現実もまた一つの夢ではないかという疑いは、未来への先回りが生み出す空虚な想像なのである。

したがつて、一定の内容を持った経験をそれだけ取り出して、それが夢であるか現実であるかを知らうとすることは、いづれの可能性も同等に考えられるから、それだけでは決定できない問題である。反対にそれは、夢から覚めて現実に還り、両者を比較するか、あるいは、それに続くさらなる経験の連続性の中で検証していくか、その経験を超越する可能性を俟つて初めて答えられる問題なのである。確かにゼノンの言うように、瞬間を捉えれば、空中を飛んでいる矢も止まっていると考えられるが、しかし、ゼノンの主張とは反対に、それが飛んでいるのか止まっているのかは、その瞬間だけを考えて見て

も決められず、その前後に拡がる一定の時間の経過の中で見直して初めて分かるのと同じである。現実性もまた、直観や表象などの直接性の中にはないのである。

2 狂気

さまざまの形態をとって現れる狂気の現象もまた、現実性の根拠を探るのに重要な手懸りを与えてくれるように思われる。なぜなら、私たちがごく当たり前に現実だと考えている現実が、狂気に襲われた人間にとつてはもはや現実ではなくなるのであり、彼らは私たちと同じ一つの世界を共有できず、私たちのものとは違った別の、それぞれの、その人固有の世界に住んでいるかのように思われるからである。したがってここには、私たちが私たちの現実を当然とみなしている時に利用している、現実を成り立たせるために必要な条件が欠落した仕方であらうと考へられるのである。

まず、狂気の症状であるが、幻聴や幻覚、あるいは妄想などは、私たちにとつては明らかでない仮象であるのに、どうして彼らにとつてはそれが仮象として判明しないのであろうか。もちろん、そのような症状が生じてくる生理的・心理的原因についても、あるいは精神病患者自身の側からの症状の具体的な報告も、ここでは参照することもできないし、現実性の根拠を探る目的からすれば、欠如的な現象についての実証的な症例研究をそのまま哲学的考察の証拠として認めることもできない。ここで考えたいのは、私たちがどのようにしてそれらの仮象に拘束されることから免れているのかということである。

ある表象が仮象であることを私たちはどのようにして知るのだろうか。健康で健全な私たちがある表象を仮象だと知るのは、その表象を他の表象と関係付けたり、あるいは、その表象に付随する潜在的な地平を順次顕在化していったりすることによってである。例えば、隣の部屋から人の話し声が聞こえてきた時、それが誰の声なのかを確かめようとするなら、その部屋を見に行くし、街で知人によく似た人を見かけた時には、記憶を呼び起こしながらしばらく観察したり、直接話しかけて確かめたりする。このように、ある表象が真実か仮象かを確かめる手段を持っているのが私たち健全な人間だとすれば、ある表象から外に超越する自由を失ってしまっているのが狂気の人間だということになるだろう。

仮象を仮象と見抜き、異常な症状に陥るのを防いでいるのが、表象の連関や経験の脈絡を辿ることのできる精神の機能によるのだとすれば、そういう機能を喪失してしまった人間、あるいは大多数の人間とは違った仕方ではか機能させることのできない人間には、私たちに共通な、この現実とは全く別の様相で現れることになるだろう。そして実際、そういうものと考えられるのが精神病患者なのである。現実が現実であることの自明性に何の疑いも持たずにいるのが私たち大多数の人間であるとすれば、広く一般に精神病患者にとっては、その自明性が永遠に失われてしまっていると考えられる。

プランケンブルクは、自然な自明性の喪失という事態だけならば、それは健全な人間の生活にも微量は含まれているから、それだけで精神病理現象一般を特徴付けることはできない、そこで、もし健康な人間と病理的な障害を持つ人間とを区別するとするならば、前者においては自明性と非自明性が動的に弁証法的に関係し、自明性の喪失はそのつど新たな自明性によって止揚され、両者の関係が一定の均衡にもたらされるのに対して、後者においては、「自明性と非自明性との弁証法が後者の側に引き寄せられて解離すること以外なものでもない」と言っている¹⁵。

狂気における自明性の喪失がこうした意味であることから翻って考えると、私たちが生きている現実の自明性とは、全く客観的な世界として成立している現実への全面的な信頼といったものではないことが分かる。現実の現実性とは、ある種の均衡だとしても、それは静止した均衡ではなく運動における均衡であり、また、ある種の肯定だとしても、否定と対立した肯定ではなく、否定をさらに否定することによって回復される肯定だということになるだろう。

3 虚構

虚構とは一般に、実際にはない作り事のことである。小説やドラマや映画などのような、一定の筋に従って物語が展開していく作品ばかりではなく、絵画や彫刻や音楽などのような、場合によっては人物も出来事も現れず、全く純粹に色や音や形だけから作られる作品も、それらが実際にはそのままのあり方では存在しないものを意図的に作り出したものである点で等しく虚構である。また、このように作品として自立したものばかりではなく、人が困った時につく嘘も、その内容が実際

にないものなのであるから虚構である。

虚構の存在、あるいは虚構の経験に関して、何よりもまず注意すべきことは、それが非現実的なものであるにもかかわらず、人間の経験の中で重要な部分を成しているということである。虚構の上に作り出された作品は芸術の名前で呼ばれ、その作品もそれを鑑賞する経験も非常に重要な意味を持つものと見なされている。芸術作品を主題とする研究は美学や芸術学に任せ、ここでは虚構の存在性格である、その非現実性に焦点を当てることにしたい。虚構は非現実的なものであるが、その非現実性は夢や狂気とどう違うのだろうか。

夢を夢と知るのとは夢から覚めることによつてである。夢と現実とは同時に両立しないものとして対立し合っている。また、狂気については、狂気はそれ自体にとつて狂気と知られることはなく、それが狂気と知られるのは他者にとつてのみであり、狂気と正気は同じ場所（人間）において両立しないものとして対立し合っている。非現実的なものと現実的なものとが両立しえない、これら二つの場合とは異なり、虚構の経験においては、非現実的なものが現実的なものと何の矛盾もなく両立しているということが際立つた特徴を成している。小説を読んでいる時、その中で展開される非現実的な世界は、（夢の場合と違つて）それを読んでいる読者の世界と対比されて初めて非現実的となるのではないし、また、それを読んでいるからといって、（狂気の場合と違つて）その非現実的な世界から外の現実的な世界に戻れなくなるわけではない。私たちはこちらの現実の中で生きながら、何の苦もなく、あちらの虚構の非現実的な世界を享受し、鑑賞し、ある種の経験をするのである。

現実の世界で起きる殺人は残虐でおぞましく、心臓が恐怖に凍えそうなのに、虚構の世界で起きる殺人は、戦慄を惹き起こしはするものの、その戦慄を愉しむだけの心理的な距離があり、その悲劇的な出来事も単なる悲しみではなく、悲しみを越えた感動を呼び起こす。現実の世界では嫌悪すべき出来事であっても、虚構の世界の出来事ならば、興味と感動を以つて愉しむことができるのはなぜなのか。これは美学上の難問である。そして、この問題はまた、現実の現実性の根拠を探る上でも、ある重要な論点を暗示しているように思われる。

非現実的な虚構をなぜ人間は愉しむことができるのだろうか。それは、普段私たちがその中で生きている現実の世界が、どんなに自他共通の、他者と共有している世界であると信じつつも、しかしながら結局は、他の誰でもない、この私が見ている世界に他ならないという疑いえない制約を、虚構の世界に参入する経験においては、たとえ束の間であれ、忘れさせてくれるからではないだろうか。虚構の世界で表現されたり、再現されたりすることがそれとしてどういう意味を持つかは、ここでは問わないことにして、虚構の世界に遊ぶ人間の意識の構造だけに注目するとすれば、それはやはり、自分が見ているのとは別な世界、自分が生きているのとは別な生き方を垣間見ることができるということ、これに尽きるであろう。

そうだとすれば、虚構の世界を愉しむためには、そこに参入するための足場として、現実の世界がいつも前提にされていなければならないということになる。自分の視点から見た世界が現実だと固く信じて疑わない人間は、他の視点から見られた複た世界の存在の可能性を想像できないから、虚構の世界を愉しむことができないし、反対に、常に別の視点から見られた複数の世界を生きている人間は、足場となる現実を持たないから、やはり虚構の世界を愉しむことができない。そこで、大人になると人は、現実を追われて虚構に遊ぶ自由を惜しむようになり、現実から遊離した小説を読まなくなるのであり、多数の虚構の制作や演技の中で生きている芸術家や芸人は、終には自らの実人生をも虚構のように感じるに至り、本当の自分を見失うのである。

ところで、目覚めた現実を目覚めたまま夢だと考えることは不合理であるにしても、その先に開かれた未来を遮断して、過ぎ去った人生を回顧的に振り返った時には、生きられた現実が一つの夢であるかのように思われるのと同様に、自分が現に生きている現実を全体として一つの虚構であると考えられることができるだろうか。答えは然りである。虚構が虚構として意識されるのは現実との対比に基づいてであったが、そうだとすれば、虚構の世界に陶醉し、現実の世界よりも虚構の世界に現実性を感じる想像力の豊かな人間や空想癖の強い人間は、私たちが現実と見なしている世界をまるで虚構のように感じるであろう。虚構と現実の対立において、普通は、現実の一部が虚構として定立されるのに対して、逆転した人間にとっては、

さまざまな虚構の一部が現実として、しかも一つの虚構として定立されるのである。¹⁵⁾ このような虚構と現実の逆転は、何も例外的な人間において起こるだけではなく、普通の私たちにおいても、夢中で小説を読み終えた後や感動的な映画を見終えた後などによく起こりうる経験である。あるいは、もつと深刻な形で、つまり何が現実で何が虚構か分からなくなるような、人を錯乱させる経験としても起こりうることである。¹⁶⁾

それでは、現実が現実と感じられる時と現実が何か虚構のように感じられる時とを分ける指標は一体何なのか。それは単純な事実、私たちが常に同一の自分であり続けているという事実にある。たとえ虚構の世界を想像力によつて擬似的に経験することはできても、私たちはその世界に入っていくことは決してできない。なぜなら、私たちは虚構の世界の中にはなく、その外に自分を見出すからである。恋愛小説を読んでいる最中でも電話がかかってくるし、魅惑的な映画を見ていても疲労から睡魔に襲われる。現実の存在を一時的に遮断し、虚構を定立する想像力も、私の身体を通じて知らされる自分の存在を完全に遮断することはできないのである。虚構と現実を分け、現実を現実として告げ知らせてくるものは、私にとつて遮断できない私の存在、私の身体である。

五 身体

1 同一性

現実が現実であることは何に基付いているのだろうか。現実の現実性について、夢、狂気、虚構の三つの非現実的な経験から分かったのは、次のことである。

夢が夢と分かるのは夢から覚めることによつてであり、夢の内容が夢だと分かるのは、目覚めた現実の連続的な同一性に照らすことによつてであった。だとすれば、現実の現実性を保証するものは、その連続的な同一性をさらに成り立たせてい

るものだということになるだろう。夢から覚めて、自分が夢を見ていたのだと気付く時、私たちは自分が横たわる寢床や眼に見える部屋の様子がいつもと変わりないことを知り、目覚めた後の現実が夢ではなく現実であることを確信する。だが、寢床や部屋の同一性によって確認される現実の同一性は、容易に動揺させられることも事実である。旅先のホテルで目覚めた時、疲れた頭で辺りを見回して、どうして今自分がここにいるのか分からず、不安に襲われるという経験は誰もが知っているはずである。そうすると、現実を過去から連続した同一の現実として知るのは、寢床や部屋といったものではなく、意識の連続性すなわち記憶によってであるということになりそうである。はたして実際そうなのだろうか。⁽¹⁷⁾

次に狂気であるが、狂気という非現実的な経験から推察できるのは、私たちの現実が一つの客観的な事実として確実に知られているから現実ではなく、むしろ反対に、世界の全体についても、あれこれの部分についても、いつでもそれが正しいかどうかを疑うことができ、その疑いを晴らすために何らかの手段に訴えることができるからこそ現実なのだということである。自分を非難中傷する人の声が聞こえてくるように思われた時、私たちは自分の聞いた声が誰の声か、実際に発せられた声なのか、そのように非難中傷される理由があるのかどうかを反省し、それが事実かどうかを確かめようとするだろう。そういう反省の自由を失い、聞こえる声が事実だとする判断から自分を引き離せなくなる時、それは幻聴の症状となるのである。確実に知られる事実がそれだけで現実なのではない。現実とは、ある事実が確実にあるかどうかをさらに問うことができる、人間の意識の自己反省的構造、あるいは自己超越の構造にあるように思われる。⁽¹⁸⁾

最後の非現実的な経験、虚構との関係からは、現実が虚構を成り立たせる基盤として、それ自体は決して虚構になりえないものでありながら、同時にまた、虚構を虚構として定立し享受する時は、その対立項である現実も、一つの虚構である可能性へと相対化されるのであり、現実の現実性が決して確固不動のものではなく、常に非現実に転じる潜在的な可能性を孕んでいることが明らかになった。今の今まで、現実だと思っていた世界が突然全く正反対のものに転換され、根拠を失った全くの虚妄と化す経験は、枚挙に暇がない。経済システムの破綻、戦争の勃発や終結、病氣や犯罪や事故、このような現実

の現実性を突如断ち切る出来事は、現実と虚構との間の固定した区別をいとも簡単に無効にする。これが事実だとすれば、現実と思われていた世界全体が一つの虚構と化すような予想外の出来事が数多くありながら、そうした偶然性に晒された世界がそれにも関わらず現実であるということは、一体何を意味するのだろうか。

2 身体

ここで取り上げた三つの非現実的な経験の例から、現実の現実性がある何らかの同一性に求められることが分かる。しかし、その同一性とは、客観的な世界の実在性でもなく、また、主観的な信念の不可疑性でもなく、絶えず取り返され回復される同一性であり、錯誤と喪失の危険に晒されながらも、そのつどその危険を乗り越えて保持される同一性である。そうした同一性とは、では一体何の同一性だろうか。

それは意識の同一性ではない。なぜなら、意識の中には何ら持続的なものがないからである。意識の自己同一性とは、意識の中にある何か持続的なものの同一性ではないことは、カントやフッサールが夙に指摘した通りである。そしてまた、意識の同一性とは、外的な対象の持続性によって保証される、ある対象を意識しているものとしての自己自身についての意識という、自己反省的な同一性でもない。なぜなら、次々と対象が変化していくのをただ眺めるだけの自己反省的な意識では、それらを意識している自己自身をいくら反省して見たところで、自己の同一性を見出すことはできないからである。

ではどのようにして私たちは、自分の生きている現実が現実であると知るための足場である、自己同一的なものを手に入れるのだろうか。それは、意識と対象との間にあって、対象世界に変化を惹き起こすことによって、その変化を自分の中に受け容れることを可能にする媒体、能動的であると同時に受動的でもある媒体、すなわち身体によってである。例に即して考えよう。睡眠から目覚めて、まだ意識がまどろんでいる時、その意識自身の中にも、あるいは意識が捉える対象の中にも、同一的なものは何もない。私は今がいつなのか、今どこにいるのか、意識だけからは知る由もない。また、目に入るものを順次追っていつても、それらがどんなに見慣れたものであっても、それだけでは自分が今どこにいるという確証を得られない

い。私が現実を取り戻すのは、身体の位置を変えて感覚の変化を感じたり、自分の手足を自分の身体に当てて自分の存在を確かめたり、目覚まし時計を引き寄せて、時間を確認したりすることによってである。つまり、誇張して言えば、私が世界に変化を起こし、私のせいで世界に変化が起こったことを自ら確かめることによってである。世界に変化を引き起こす道具、それこそ自分の身体に他ならない。

現実の同一性の基盤である身体は、世界と自己との紐帯でもある。もし人間の自己がただの純粋な意識だとすれば、そうした意識には世界は映画のスクリーンか、博物館のパノラマのように映るだけであって、世界と自己との繋がりは決して与えられないに違いない。ところが、私たちは自分の身体を通して、自己と世界の繋がりを知るのであり、自分の見ている世界が舞台の書割ではなく、自分もまたその中に属している世界なのだとするのである。どのようにして身体は世界と自己の繋がりを知らせてくれるのか。簡単な例で見よう。ある大きな建物の前に立って、それが何の建物なのか知ろうとする時のことを考えよう。私たちは外側から建物の作りを見ようとして、建物の周りを歩き回って、あちこちからそれを眺めるだろう。遠く離れば全体が視野に収まり、近づけば細部がはつきり見えてくる。そしてさらに、建物の中に入って行き、玄関の大きさや階段の広さ、部屋の並びや窓の数など、建物の中を移動しながら、建物の構造を調べていくだろう。私たちが普段何気なく行なっている、このような当たり前の行動では、私たちが見ている世界の相貌の変化が、私の身体の運動と一定の仕方で連動していることが忘れ去られている。しかし、お互いの変化によって知られる、世界と自己との連動性こそが、この世界が現実であることを保証しているのである。

私は身体を通して世界に変化を引き起こし、同じ身体を通して世界の変化を知る。相互の変化の間にある一定の関係こそが、私がこの世界に属していることを私に告げ知らせ、この世界が現実であるという感覚を私に与える²⁰。もし事実がこうであるとするれば、私たちにとつての現実とは、一旦与えられれば自動的に持続する惰性的なものでもなければ、持続性を断ち切る否定的なものによってすぐさま破壊されるような硬直したものでなく、それ以上のものを目指して絶えず自己を乗り

越えていこうとする柔軟でしなやかな運動だと言わなければならない。現実性とは、自明な真理や堅固な確信のことではなく、誤謬や懐疑を受け容れて、なおも真理へ向けて進もうとする自己超越の運動なのである。⁽²¹⁾

六 終わりに

自分が生きている世界が現実であるということ、これほど自明な事実はない。しかし、その自明さは普段は余りにうまく事が進んでいくので忘れ去られているだけであって、その自明性がいとも簡単に形成され獲得されるということではない。現実が現実であること、この現実性の根拠にこそ、私たちが最も身近に触れている「存在」の故郷があるように思われる。「存在」とはただ何かが単にそこにあるということではない。「存在」とは、現実性の根拠をめぐる以上の考察からすれば、(人間の方から見れば)自己超越の運動であり、(世界の方から見れば)真理の自己開示の運動なのである。

註

- (1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B266
- (2) Hegel, Enzyklopaedie § 142, Suhrkamp Werke 8, S. 279
- (3) Hegel, ibd. § 143, S. 281f.
- (4) Husserl, Ideen I § 43, Husserliana Bd. 3-1, S. 90
- (5) Kant, ibd. B272
- (6) Husserl, Cartesianische Meditationen [CM] § 19, Husserliana Bd. 1, S. 82
- (7) Heidegger, Sein und Zeit, S. 69

(8) 夢の中で、自分が今夢を見ているのだとはっきりと意識している場合が確かにある。その場合にはしかし、夢から覚めた、夢を見ている意識が夢の中に、夢を見ている意識とは別に登場しているのか、それとも、夢から覚めたと思つて意識が夢の中に単にそれとして登場しているのかは、判然としない。また、一旦夢から覚めたと思つたところが、覚めたと思つたことがさらに夢の中で、ずっと夢を見続けるといった場合がある。このような入れ子式の夢は、問題を最初から難しくしないために、ここでは扱わないことにする。

(9) 私にとつて原初的な世界から出発して、私にとつては異他的な他者を経由して、自他相互に共通の客観的な世界が構成されるのか(フッサールの間主観性の議論)、それとも反対に、私は既に客観的な世界に属してしまつていて、多くの他者との交渉の内に生きてしまつており、私が私固有の世界と私にとつて異他的な他者の世界との差異に気付くのは、その客観的な世界を前提にしてなのか、ここには単に分析の順序というだけに留まらず、事柄の根幹に関わる重大な問題があるように思われる。

(10) デカルト『省察』、第一省察、デカルト著作集二、白水社、三一頁

(11) Husserl, CM §7, Husserliana Bd. I, S. 57

(12) 夢と現実の区別を、その経験内容やそれに関わる意識態度の違いによつて決定しようとする一般的な傾向を批判し、夢か現実かは、ある単独の事実だけを見ても、また、ある時点における経験だけを見ても決定できず、より包括的な全体の中で、相対的にしか決定できないことを指摘したものとしては、次の論文がある。

藤本隆志「夢と人間」、東京大学教養講座十四「夢と人間」、一九八六年

(13) ブランケンブルク『自明性の喪失』、木村敏他訳、みすず書房、一〇二頁

(14) アリストテレス『詩学』、第四章参照

(15) プラトンの洞窟の比喻において、洞窟の中で壁に映し出される影を見ている囚人と、洞窟の外に出て実物を見てきた人間とで、どちらが現実を見、どちらが虚構を見ているのか、お互いの間では決着が付かず争いが起きると語られているのは、現実が単に思い込まれた現実として、一つの虚構になる可能性が、その現実から外に出る可能性によつてのみ開かれることを意味している。映画『トゥルーマンショー』でも、一つの町全体の生活が、テレビ番組のために作られた人工的な現実であることが分かるのは、その街全体を覆うドームの外へ主人公が出ることによつてであつた。

- (16) 生きて捕囚となる恥辱を恐れ、終戦の事実も知らないまま、南洋の島で密林の奥深く孤独な戦闘生活を送った旧日本軍人は、その間どのような現実を生きていたことになるのだろうか。現実と反する点では虚構でありながら、その虚構であることが分からないのであるから、それもまた一つの現実なのだろうか。あるいは、架空の儲け話にまんまと乗せられた場合のように、嘘を嘘とは知らずに、その嘘を信じて生きている時、人は現実を生きているのだろうか。いずれにしても、それまでの現実が急に非現実的なものになる可能性は常にありうると考えられる。
- (17) カフカの小説「変身」の主人公グレゴール・ザムザのように、自分の意識はそのまま、自分の身体が甲虫に変身してしまった人間は、果して自己の同一性を確信できるだろうか。意識の連続性だけで自己同一性は保証されるのだろうか。
- (18) 次の拙論参照。「意識の経験の可能性」日本哲学会編『哲學』第三三号、一九八三年
- (19) ベルクソンは、その有名な講演「夢」の中で、夢と覚醒の違いを心的機能の違い、すなわち、夢では機能が弛緩し、覚醒では機能が緊張していることの違いに求め、それを端的に「目覚めることは意欲することと同一である」と述べ、知覚や回想や推理などが、夢の中と違って覚醒した現実の中では、積極的な努力を必要とすることを指摘している。だが、知覚しようと意欲する、あるいは、積極的な努力をもって知覚するとは、一体どのように知覚することなのか。心や意識をどんなに集中させて緊張させても、現に知覚されていること以上に知覚することはできないだろう。だから、意欲するとは、知覚の内容を変えてみるべく身体を動かしてみることを意味するのであろう。例えば、犬の吠える声を聞いて、それが本当に犬の声かどうかを知ろうと欲する時、私たちはただ耳をすますだけではなく、窓辺に近づき戸外の様子を見ようとするのである。
- Bergson, *Le rêve, L'énergie spirituelle*, Guvres, PUF, p. 893
- (20) 目覚めることが意欲することに他ならないことを指摘したベルクソンの考察を更に押し進め、意欲が意欲として成り立つためには、その働きが意欲する当人に知られることが必要であって、意欲する人間は身体を持たなければならないことを明確に主張したのは、歴史的にはベルクソンに先行する、意志の哲学者ショーペンハウアーである。「意志の働きが身体の運動として現象することを同時に知覚することがなければ、人は意志の働きを本当に意欲することもできないだろう。」(S. 101f. 邦訳二四八頁)
- 意欲する働きが同時に知覚されるから、意欲すること自体が可能になるのだとすれば、意欲する存在としての人間にとって、身体こそ最も実在的なものだということになるだろう。事実ショーペンハウアーも、人間にとって最も実在的なものは身体であり、

この身体を足場にして、単なる表象に過ぎない世界に実在性が与えられるのだと述べている。「直接的にはただわれわれの表象の中に存在するに過ぎない物体界に、われわれの知っている最大の実在性を与えようというのであれば、各人にとって自分の身体が具えている実在性を物体界に与えることになるだろう。身体こそ各人にとって最も実在的なものだからである。」(『G.M.邦訳 二五五頁])

但しこの場合、身体から物体界への実在性の拡張を、類推や想像による拡張と理解するのは誤りであろう。なぜなら、世界の中に存在するものはどんなものでも、人間の意欲との関係において存在し、人間によって意欲されるものである限りにおいて実在性が認められるのだからである。名も知らぬ草も有害な虫も、世界を意欲の対象とする人間に対してのみ存在するものとして知られるのである。

Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd. 1, Insel Verlag, 西尾幹二訳『ショーペンハウアー 意志と表象としての世界』、世界の名著 続十、中央公論社

- (21) フッサールは超越論的主観性に関して次のように語っている。「超越論的主観性が可能な意味からなる全体であるとすれば、その外部というのはいまに無意味である。さらに言えば、どのような無意味も意味の一つの様態であって、見通すことができるということのなかで無意味性を持っているのだ。」Husserl, *CM* § 41, *Husserliana* Bd. 1, S. 117

(本学人文科学研究院教授・哲学)