

「超反省」に対するいくつかの反省¹

ジョスラン・ブノワ

翻訳：澤田哲生

まず避けて通ることができないのは、おそらく、次のような指摘である。「哲学の方法としての直観と反省」という私たちに課せられた問いは、確実に、いささか時代遅れなものになっているという指摘である。今日、多くの哲学者が、直観と反省のどちらか一方を、自らの方法の名目として援用するなどといったことは、もはや疑わしい。同時に、問題は置き換えられただけであり、消え去ったわけではないとも、おそらく言いうるはずである。いづれにしても、直観的な契機、つまり諸事象を質的に体感する経験を自らの流儀で動員しない哲学はないだろう。そもそも、哲学が直観という契機に譲り渡す分け前がどれほどのものであってもである。さらに、私たちが検討する予定の第二の項目に関わるものであるが、「反省」という少なくとも古典的な考えの下に潜む表象という作用——意識主義的で、実体的で、さらに実在的な作用を生み出す実証的な表象作用——が、現在、とくに克服されてしまっているとしても、次のことは否定できない。つまり、私たちが諸事象の類を把握する際に発動されている概念に関する問いと分析という、哲学的な解明作業は、何らかの反省的なことがらを保持しているということである。ここで問題となる反省は、存在の自分自身への回帰や、存在が文字通りに作り出していることがらへの回帰ではなく、規範への回帰という意味での反省である。つまり、存在が作り出すものななかで、当の存在が起動させている何がしかの規範への回帰である。

こうした問題に関わる諸々の事項は、確かに進化してきた。ところが、当の問題を構成している極となる部分の類型——反省が及ばず、明証性という様相において、自明なものとして付与される直接性と、思考（この思考というタームの位相がどのようなものであるにしても）の分節が発動される場である遠隔化という形式の間で構成される極——は、哲学の自己=定義にとって、議題および反省材料のまま残されている。こうした観点から、程度の差こそあれ直観のないし反省的なものである哲学の方法論は、過去に成立したのと同様に、現在も成立するのである。

歴史的に見ると、この問いは、現象学の自己定義——ある意味、隠喩的であることに満足するだけではない「見る」という実践的活動に基礎づけられた哲学的な方法という限りでの現象学の自己定義——という試みの中心部分に位置するものであった。

ところで、指摘しておかねばならないが、初期の現象学、とりわけフッサールの現象学において、反省と直観という二つの用語は、決して矛盾し合うものではなかった。というのも、ある種の直観が思念される場合に、それは反省と不可分であるばかりか、当の反省の賜物でもあったからである。反省を通してのみ付与される意識上の諸体験を直観することが重要となる以上、直観は反省の賜物なのである。

実際のところ、「体験」が第一次的な所与でないことは、根本的な事実である。これらの体験は、つまり、「感覚され」、「体験される (*erlebt*)」のである。「直観」という用語で通常理解されているもの、つまり、「体感」されるだけでなく、五感のどれか一つを通じて主題として見られ、理解され、把握される何ものかの現前が、モデルとして想定されるなら、私たちが待ち望む直観というものは、体験の水準には存在しない。言い換えると、フッサールの用語法において直観には志向性が付随する。つまり、直観には対象が備わるのだ。ところで、反省という作用のなかでこそ、体験は「対象」として呈示される。この意味で、意識が対象と結び結ぶ直接的な関係は、決して客観化を行うものではない。

したがって、次の問いは避けられなくなる。つまり、体験によって呈示されているものは、まなざしが回帰して

ゆく場——つまり体験そのもの——を対象として構成する「反省」という作用によって、変形されてはいないかという問いである。ここに反省という作用におなじみのパラドックスが再確認される。反省は、自分こそが通路を開いたと考えている場を自分のせいでアクセスできなくするような形で、自分が触れているものを変容してはいないだろうか。

こうした困難に際して、フッサールは意義深い答えを与えてくれる。

彼が言うには、ある水準において、困難は現に存在する。私は、自分の体験や生を、文法学者なら、直接性の指標となるべく定められた内的対象を命名するような他動性によって、体験しようとは思わない。ましてや、一対象に関わるのと同じように、自分の体験や生に関わろうとも思わない。この意味で、体験のなかに含まれる「生」は、反省のなかで間違いなく失われる。

しかしながら、以上のことにより、ある別の水準でも、何ものか——体験の認知的な把握に属する何ものか——が「失われている」のではないか。フッサールとは異なるが、彼の思想に適切に対応すると考えられる表現でこのことを説明するなら、文法学的な視点がまさに重要となるのだ。体験を生きることとそれを認識することは、同じことがらではない。このことは、反省のなかで、何ものかが、体験を実際に喪失したことを意味していない。体験は、いずれにしても、それが在るところのままに存在しているのだ。かたや、体験を認識する行為は、端的に言って、それを生きることは別の事柄に属している。つまり、ある別の体験に属しているのである。この別の体験は、それが在るところの全体において、その固有の「生」とともに、先立つ体験と結びついている。しかし、この別の体験のなかで、固有の「生」はもはや体験されない。本来の体験を産出する意識は、まさに変容されるのである。

他方で、この反省体験は、本性上、自分とは別の体験を把捉する。そして、後者との関係のなかで、体験の本性は十全な形で定義づけられる。この体験の本性を定義づけるものは、かたや、当の体験を、それに固有の組成のなかで、体験として把捉する。体験でないとするなら、つまり体験という形で体験され、過去に体験されたかぎりでの体験そのものでないとするなら、反省哲学の古典的な意味において、私たちは何を反省しているのだろうか。この意味で、反省が、自らの対象、すなわち体験の、対象になりえないという特質を消失させることなどありえないのだ。反省の種的な性質への参照こそが、反省を反省たらしめ、反省という理念そのものに意味を付与するとしてもである。

かたや、どうして体験は反省によりいとも簡単に統握されてしまい、さらにこの種の統握作用が体験の形を変えることがないのか、という問題がある。この問題に答えるに際して、フッサールの観点に従うなら、体験に属する存在類型の側面こそが重要となる。この類型のなかで、体験は、当の体験を所有する意識から諸体験への反省的な回帰を通じて、把捉される。反省から対象を作り出す可能性——体験が必然的に反省される可能性ではない——という意味において、反省に備わる性質は、体験に内属した特質なのである。

反省が、反省されえないことがらの観察形式ようになってしまい、体験に対象の身分を付与し、当の体験をひとつの「事物」（ゆえに体験ではない）のように扱ってしまい、ついには体験へと回帰する動きそのもののなかでは到達不可能なものになってしまったら、反省の意味は誤解されてしまう。反省に意味があるのならば、それが反省されたものにおいて当然表現されるならば、そして反省のなかでこそ自己が関わってくるのならば、それは、体験そのもの以外を対象とするはずはない。後者は、それ自体において直接的に対象というわけではなく、それは対象の存在様態をとらない。しかし、そうしたことは、体験つまり人格的な体験こそが反省の作用のなかで与えられるという事実を、決して妨げることはない。この意味で、体験の「喪失」としての反省は、誤った問題設定である。体験そのものが、反省のなかで、「付与された」ものとして現前するものでないとしたら、実際のところ、この種の反省は、体験そのもの以外の何に対する反省なのだろうか。さらには、体験そのもの以外の何によって、反省は、反省（例えば、「観察」と対立する意味での反省）としての特徴を与えられるのか。

フッサールの解答は、簡潔な点において秀抜であり、また根本的でもある。彼は、透明性と直接性という二つの事柄を分離することで、問題を大胆に解決する。反省は直接的なものではなく、透明なものである。反省は、文法学上では（定義上では、という意味において）透明ということなのだろう。

この点に関して、現象学運動の以後の発展は、どちらかと言えば、ある種の懐疑主義とみなされてきた。反省の透明性というテーゼにより認知されてきたものは、決して承認はされなかったのである。そして、直接性と反省のどちらかを選択することが、相も変わらず、問題とされてきた。この矛盾から脱出するただ一つの方法は、直観自体を反省的なものにする解釈学的タイプの解決であるかのように、現象学は、1920年代以降、ハイデガー=ナトルプ論争の根源的な舞台に回帰するようになった。

私としては、初期の現象学が成し遂げた成果と「そうとは知らずに」とでも言うべきその潜在的な解明作用に対するカント的な抵抗の徴を、頑なに読み取ってみたい。こうした抵抗のなかで、当の解明作用は、一つの地点を明らかにしたのであり、この地点においてこそ、いわゆる直接性は、私たちの概念そのもののなかに存在したのであり、そして後者は前者に拠って立っていたのである。

ドイツの伝統に特徴的な現象学の解釈学的書き換えは、直観をすでにして反省的なものにする事で、反省に関して想定された問題を解決しようとした。しかしながら、こうした書き換えについて考察するよりも、私たちは、ある別の試みに立ち止まってみたい。この試みは、反省という概念を二重化することにある。ここで出てくるのが、メルロ=ポンティの試みであり、それは極めてフランス的な「反省の哲学」と呼ばれる伝統に根付いている。まず驚かされるのは、メルロ=ポンティがフッサールの説明に納得していないことである。彼は、問題を解決しなければならぬと感じるあまり、問題が存在すると考えてしまったのである。この点に関して、私見であるが、彼は間違っていた。しかしながら、なぜ、彼がフッサールの提示した説明に納得しなかったのかを理解することも重要である。どの点において、フッサールの説明は不十分だったのか。より厳密に言えば、そこに過剰に確認されるものは何か。

周知のように、遺稿の『見えるものと見えないもの』で、メルロ=ポンティは、「超反省」という用語を導入する。「反省の哲学」の伝統を放逐するのではなく、彼は、ある意味で、それを修正し深く追求しようとしている。自ずから忘却されるのではなく、そのものとして自らを統握し、いわば入れ子構造となった「良き」反省の形式となるものを定義することが重要だったのである。このように、超反省は、その名が示す通り、まずは反省以下のものではなく、反省以上のもとして示される。ごく単純に言えば、極限まで推し進められた反省が議論されているわけである。

反省と直観の關係に抵触する反省哲学の伝統的な矛盾——反省が直観の直接性を破壊するという矛盾——を解決するために、「超反省」は、直接性をそのままの形で存続させ、メルロ=ポンティの用語で言うと、「実存的な」次元を確保する。それは、「反省」と伝統的に命名されてきたものが行うような、主題となった存在を概念化することはないのである。

このフランスの哲学者は、超反省を、批判的でいわば二次的な作用のように、提示している。反省は、その存在そのものにより、私たちを直接性から切り離し、直接性との間に距離を作り出す。ゆえに、反省に対して二次的で批判的な作用によってこそ、私たちは、こうして失われた直接性という意味の成果に重みを与えることができる。この意味で、直接性への到達は、修正され、解釈し直された反省と同様に、何も直接的ではなく、高度に加工された哲学的な操作を想定するのである。この点に、メルロ=ポンティの歩みの根本的に「弁証法的な」側面が認められる。

同時に、また以上のことからこそ、超反省は、自分自身を意識した反省と言えるのである。そして、それは、あらゆる点において、反省に対する反省という形で、反省的な伝統をラディカルに押し進めた形式に属するのである。実際に、超反省によって、あらゆる反省は、特定の状況に位置づけられた性質と実在的な根付きへと導かれる。この点において、超反省は、あらゆる反省に内属するもの、つまり事実性への投錨を、意識上へともたらし続ける。超反省はこの投錨から脱出できず、後者は前者の発動条件ですらある。しかしながら、こうした投錨は、そのままの状態では、反省作用に追い回される。この意味で、超反省は、反省行為のなかで、また反省行為から普通は現出しないものを現出させる。

「主知主義」に抗い、ある別の反省概念を導入することこそが、メルロ=ポンティの戦略なのだ——この反省概念は、とはいっても、主知主義の概念に関わることでのみ、さらには、いわばその修正版としてのみ、理解されうるものである。超反省は、このように、「直接性の喪失」という反省の謎そのものを糧としているのだ。

では、この謎にはどのような意味があるのか。メルロ=ポンティを読み解くと、何よりも表象が問題とされることが確認される。この表象作用によって、「精神」と呼ばれるものは世界から切り離され、この抽象化のなかで、それは自分自身に回帰してゆく。反対に、「超反省」によって、心的な態度により生み出される世界とのつながり（メルロ=ポンティの用語で「実存的」なつながり）が出現すると考えられる。

超反省が必要とされるのは、それが、孤立し、世界と関わらず、独力で到達可能な実体としての精神とその存在論に対抗するためである。反省の伝統的な概念は、この存在論の上に居座っていたのである。ゆえに、問題となるのは、フッサールの視点の根本部分に現に確認される「体験」の存在論である。つまり、いわゆる「体験」が、即自的で、自ずから閉じられた領域を構成してしまうかのような存在論である。

ところで、メルロ=ポンティがフッサールの分析に施した修正は、(反省の)透明性という文法学上の条項と体験の内部主義的な理解の緊密な関係（現にフッサールが想定した関係）が維持される場合にだけ、理解されうるものである。

ところが、見たところ、このつながりに必然的なものは何もない。もはや心理学的でないような意味で理解された「反省」は、私たちの心的な生を、その「直接性」——「体験」された「経験的」な意味での直接性も含む——のなかで反省する。しかも、この反省は、心的な生を、私的で孤立した心的プロセスの全体や、いわば、支配のなかの支配のようなものにするのではない。以上の考えがどうして支持されないのか。反省の透明性という考えは、当の反省が位置づけられた世界との相互作用から直接性を剥奪せず、「直接性」という形式への接続を行使する機能——そして反省が接続を行使する必然性——という意味では、しっかりと支持されるのである。反省が何にしても直接性であるならば、それは、実際のところ、世界そのものの直接性のことである。以上のことこそが実効的な思考でないとしたら、反省は、実際のところ、何に対する「反省」——この「反省」が、何らかの「心的作用」へと鏡写しのような形で回帰するのではなく、概念の開示というおそらくより好まれる意味での反省であるとしても——なのだろうか。世界のなかに存在せず、この意味でまさに、経験を糧としないものは、思考ではないのである。

以上のように、経験にアプリアリに結びついていた形而上学的な解釈の重しが外されたことで、フッサール現象学の原則は申し分のないものとなった。この原則に従うなら、反省は透明性という形式を備えている。また、この原則により、私たちは、直接性の意味を喪失するのではなく、当の意味が私たちに引き渡されるのである。それは、直接性に投錨し、概念の密度そのものにより、そこに構成的に自らを結びつける文法的な指標となる。そして、この指標が、少なくとも私たちが持ついくつかの概念の特徴を明らかにするのである。かたや、「超反省」というメルロ=ポンティの要求にも、方法論上の価値は残される。正確に理解するなら、それにより、私たちは、少なくともいくつかの自分の概念が直観のなかに投錨されていることに気付くようになる。そして同時に、私たちは、反省の伝統的な考え方につながる諸前提——内部主義的で「主知主義的」な諸前提——を乗り越えることができるのである。

注

- 1 【訳注】「超反省」は、ブノワが以下で議論するように、メルロ=ポンティが『見えるものと見えないもの』で使用した用語。彼はそれを次のように定義している。

「言いかえれば、われわれはここで、反省的転回とは違ったもっと根本的な操作、一種の超反省 (*surréflexion*) の必要性を垣間見ているのだ。この超反省は、自己自身と、自分が光景の中に導き入れる諸変化をも考慮に入れようとするものであり、したがって生な物や生な知覚を見失うことはないだろうし、いずれにしてもそれらのものを消し去ったり、また知覚と知覚された物とのさまざまな有機的結びつきを内在の仮説によって断ち切ったりすることはないのだ」(Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail* (1964), texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999, pp. 59-60 (モーリス・メルロ=ポンティ『見えるものと見えないもの(付・研究ノート)』、滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1993年、59ページ))。