

〈自己言及性〉試論：知の枠組転換のために

竹内, 昭

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

93

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

27

(発行年 / Year)

1995-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004597>

〈自己言及性〉試論

知の枠組転換のために――

竹内 昭

1

人の思考の枠組はなかなか変わらないものだ。視点を若干変えれば新しい展望も開けるのに、それを怠ったため
にみすみす新しい事態を見逃すこともある。思考の枠組の転換といっても別に大それたことを言おうとしているの
ではない。ふだんのものの方を改めて、少し角度を変えてみたらどうなるかということにすぎない。歴史上の新
しい思想といっても、古い思想をすっかり覆したなどというのではなく、そこに乗っかりながらただ旧来のもの
の考え方をほんの少し変えてみたことにすぎないのではないか。その新しいものの見方がただちに思想の進歩とい
うことにはならないかも知れないが、旧来の枠にとどまっていたには少なくとも新しい展開もない。

思考の枠組転換といっても、思想の画期をつくって以後の一般のものの方を規定するほどの大きな変革もあ
れば、その中に埋没する無数の小さな改変もある。^{*} いずれにしても、そのどちらかでも、わずかにでももつこと
が、知的制作物に存在意義があるということであろう。

* 科学史の立場から「パラダイム」概念を導入して、ある時代に広く受け入れられた科学理論をパラダイムと名づけ、その

転換によって新しい科学理論の枠組がもたらされるとし、科学革命の構造を説いたのがトマス・クーン⁽¹⁾である。ただしクーンのパラダイム概念はその定義が多義で、その影響は、概念が多義なままに、むしろ彼自身の説を離れて一人歩きして広まってしまった趣がある。——「トマス・クーンが〈パラダイム〉概念をひっさげて論壇に登場してから、もう二十年以上の歳月が経過した。そのあいだにいろいろなことがあった。まずこの新概念はげい攻撃の十字砲火にさらされ、ついに提唱者クーン自身が撤回するにいたった。にもかかわらず提唱者とはなれたところでパラダイム概念は使いつづかれ、拡張解釈され、あるいは俗用・誤用され、いまにいたるも、学術論文や一般ジャーナリズムで引用されつづけて、衰えを見せる気配がない」(中山茂⁽²⁾)。

ここで考えることは、クーン説の「拡張解釈」あるいは「俗用・誤用」といわれればそうかも知れないし、それでもかまわないが、しかし言葉の言い回しを借用したまでであって、その目論みは彼の説とは直接は関係なく、それとは別のところにある。

ここで「自己言及性」というのは、ふつうの意味で新しいものの見方の枠組の一つのこととみなされる。ただそれが大きな枠組転換なのか、小さなそれなのかは、この論考全体から判定するしかない。ともかくそうした枠組が新しい展望を開く可能性があるかどうかを吟味しようというのである。

「自己言及性」とは、もともとは数理論理学でいわれてきたことである。よく知られている例が、エピメニデスのパラドックスといわれているもので、クレタの哲学者エピメニデスが「クレタ人は嘘つきだ」と言ったというものである。この言明が本当だとすると、エピメニデスの言っていることは嘘だということになるが、それではこの言明自体が嘘ということになってしまう。しかしこの言明が嘘なら、エピメニデスの言明は嘘ではないこと、すなわちこの言明は本当であることになる。したがって嘘とも本当とも決定できないこの種の命題は、論理的には無意味な文ということになる。これは一般的には、例えば「私の言うことはすべて偽である」という命題と同じであるが、この命題は何を言明しているのか。もしこの命題が真なら、私の言うことのうち少なくとも一つは真であるから、この命題は偽となる。しかしこの命題が偽なら、この命題は真と言わなければならない。したがってこの命題は真

であり、かつ偽でもあることになり、矛盾する。「例外のない規則はない」「この括弧内に書いてあることは偽である」も同種の命題である。

こうした矛盾ないしはパラドックスは、命題の真偽をその命題自身のなかで論じているところから生ずる。ある命題がそれ自身を偽と判定すれば、その命題は自己否定になり、自己矛盾におちいるのである。「私の言うことはすべて偽である」という命題の場合でいえば、私が自分自身の言うことを偽として否定するのであるから、私が自らの言明を打ち消してしまうことになって自己矛盾を生ずるのである。すなわちこうした矛盾の根拠は、命題がその命題自身に言及することにある。このような構造をもつ命題は「自己言及的」(self-referential)な命題とも、「自己引用的」な命題とも、場合によっては「自己述語的」(autological)な命題ともいわれる。

そもそも自己言及性とは、数理論理学では矛盾ないしはパラドックスの源で、その解消がこの分野での課題の一つであった。したがって自己言及性を論理そのものの問題として考えると、必然的にパラドックスの迷路に入り込むことになるが、論理問題と離れてもっと建設的な構造を見出すことはできないか、もしそれが可能なら、さまざま分野でこの問題がどのように機能することができるか、その種々相を吟味してみようというのがこの論考の主眼である。

* 例えば、哲学の根本問題の一つである自由意志を、科学の問題として科学法則から論ずれば論理的なパラドックスに陥らざるをえないが、しかしだからといって、もちろんこの問題が哲学的な意味を失ったわけではない。——「自由意志の概念は別の領域、つまり科学の基礎法則とは別の領域の問題です。もし人間の振舞いを科学法則から演繹しようとする、自己言及系という論理的なパラドックス (logical paradox of self-referencing systems) に陥ってしまいます。つまり、行動が基本的な法則から予言されるなら、その予言をしたという事実が、何が起るかを覚えてしまいで得るということですから。それは時間旅行が可能だと(私個人としては、時間旅行が可能だとは思いませんが)、時間旅行をした人が直面する問題のようなものです。もし将来何が起るか分かったら、それを覚えてしまうことができるのです」「科学の基本法則の探究と人間の行動の研究は分けておかなければなりません。先に説明しましたように、人間の行動を演繹するのに基本法則は使えません。けれども自然淘汰によって発展させてきた知性と論理的思考力は使いたいと思います」(ホーキング³)。

引用に際して、この文献の《付録・英文オリジナルテキスト》によって翻訳文を一部補足・変更した。

自己言及性が積極的に論じられるきっかけとなったのは、現代物理学、とくにハイゼンベルクの不確定性原理の登場とみることができる。この理論は、彼が一九二七年に量子力学の基本原則として提唱したものである。古典物理学では、主観と客観が互いに独立していて、主観としての観測者が客観としての観測対象に影響を与えると考えることはなかった。しかしハイゼンベルクの不確定性原理によって、観測作用そのものが観測されるものに影響を与えるとされて以来、原子物理学の微視的世界においては因果法則による決定論が崩れるとされるようになり、観測者自身を取り込んだ場所を無視できない状況が生じた。観測者が同時に観測される側に取り込まれ、したがって自分自身にも言及せざるをえないことを自己言及性というなら、こうした考えが二〇世紀の科学思想を支える重要概念になったばかりでなく、もっと広く、一般に現代思想の共通の認識・実践基盤を形成するようになったと考えるのがここでの立場である。⁽⁸⁾

主観と客観は分離されていて、主観自らは客観の外にいて、それを *theoria* するという図式が、科学理論に限らず、概ね古代から近代思想を支配してきた思考の枠組である。これをデカルト的な二元論的世界観というなら、この古典的な思考の枠組が近代科学の基礎づけをなしたばかりか、一般思想の根底を形成してきた。しかしこのデカルト的な二元論の見直しも、いまや自然・人文・社会科学の全体を貫く現代思想の趨勢であることは否めない。他方、ユークリッド幾何学とニュートン力学に由来する絶対空間ないしは普遍空間という考えがつい先頃まで支配してきた。しかし一九世紀前半の非ユークリッド幾何学の成立以来、観念上の普遍空間が、さらに今世紀の初頭において、量子力学とアインシュタインの相対性理論によって物理的な絶対空間が、その成立基盤を失うことになった。こうして空間概念は相対化され、空間は関係の相互性^{*}、すなわち関与者の相互交渉によって規定されるものとしてとらえられるようになる。

* ここで用いた「関係の相互性」という概念は、中村雄二郎⁽⁹⁾の用語を、若干ニュアンスを変えて借用している。—— 一般的にいつて、近代科学が無視し、軽視し、果ては見えなくしてしまった〈現実〉あるいはリアリティとは、いったいな

んであろうか。これもいまこの〈序文〉では、大ざっぱに言っておくしかないが、その一つは〈生命現象〉そのものであり、もう一つは対象との〈関係の相互性〉(あるいは相手との交流)である(「序文」)。

いま上に「観測者自身を取り込んだ場所」と言ったが、そうした状況が不可避である限り、主観はもはや超然としてゐることは許されず、その場所に参加せざるをえない事態にいたつたのである。場所といつても、それはすでに主観のはたらきかけ以前の普遍空間ではありえず、関係の相互性によって成立するものである。「空間」ではなく「場所」ということそのことに、すでにその意味が含まれている。主観のある事態に関与させて、関係の相互性としての場所を成立させる機能こそ、ここにいう自己言及性にはかならない。したがってここでは、自己言及性を場所を成立させる原理と解する。自己言及性によって場所が成立し、その場所はやがて環境という具体的な相をとると考える。ここでは背後に場所の枠組を構想し、さらにはその先に環境問題を遠望しつつ、その根本原理としての自己言及性の可能性を論ずる。

そのために、次章では、いまこの章の終結部分で見通しとしてあらまし取り上げたことをやや詳しく論じて、自己言及性の生じたと考える歴史的な流れを吟味し、自己言及性というものの認識・実践構造の見取り図を明らかにする。そのうえで、さらに第3章では各分野での自己言及性の現れ、あるいは分野ごとにおけるその可能性を検討する。

2

新しい知の枠組という場合、それによって転換されるべき従来の枠組とは何かをまず確認しておかなければならない。しかしそうはいっても、ことはそう単純ではなく、人の考え方にはさまざまな枠組が輻輳してはたらいとりとめがなく、無方針ではその見取り図を作ることさえ不可能である。しかし、ある一つの新しい枠組を吟味する場合なら、それに対応するとみられるものを吟味すれば済み、したがって検討すべき旧来の枠組は限定される。自

己言及性の場合ならそれと対立する考え方を考慮すればよく、したがってそれは主観・客観分離状態あるいはデカルト的な二元論、そしてそういう客観の在処としての三次元の場所あるいはニュートンの絶対空間である。そしてここでとる仮説は、デカルト的・二元論から「自己言及性」へ、ニュートンの絶対空間から関係の相互性としての「場所」へ、と転換し、両者の総合によって「環境」が成立する、という構想である。先にも言ったとおり、ここでの直接の課題は自己言及性に限定され、場所と環境に関しては、自己言及性の位置を明らかにするために、それに接続する問題として間接的に言及される。

二元論の再検討は、すでにあらまし述べたように、現代物理学を起点として、およそ人間の知識全体に関わることとなり、人文科学・社会科学もその流れに逆らうことはできなかった。こうした流れは、哲学では現象学の基本的な考え方に示されているとみることができ、したがってこのような動きは全体として現象学的な潮流と呼んでも差し支えないであろう*。

* こうした図式を簡潔に伝えるのはA・ベルク⁽¹⁰⁾である。——「二元論(すなわち主体/客体という二分法)の再検討は人間の知識総体に関わってきて、その中には物理学も含まれる(特に問題になるのは量子力学におけるいわゆる波動関数の不可分性であり、これによって実験の中立性ということに疑問が抱かれるようになった)。しかしとりわけ影響を蒙ったのは人文科学であり、そして当然のことながら哲学であった。このような動きは全体として現象学的潮流と呼ぶことができる。この流れの中心的思想は、デカルトが公準化したのとは逆に、客体から独立した主体の存在を前提として考えるわけにはいかないということである。したがって環境から独立した人間の存在を措定することはできない。それと関連して、環境を単なる客体として扱うこともできない。客体は、主観的な価値をそこにしみ込ませるさまざまな関係の織り目に取り込まれるのだ。/これと平行して現象学的潮流は、集団的主観性として各文化に固有の相異なるさまざまな世界観をますます重視する方向に進んでいった。こうして世界観としての近代西洋の古典的パラダイムはそれ自体相対化されねばならないということが次第に明らかになったのである(4章)。中村雄二郎⁽⁹⁾も同じように、近代科学を見なおし、その原理である「普遍性」「論理性」「客観性」を脱却する可能性を現象学に求めている。

デカルトの知的枠組としての二元論の根拠が〈cogito, ergo sum.〉にあることはすでに広く周知の事実で、こ

ここに改めて検討するまでもない。しかし、デカルトの〈ego cogito〉と、それによって発展した近代科学・技術を単に否定するのでは何の解決にもならない。人間が自己言及する存在であるなら、そのこと自体人間が「思う」存在だからである。したがって、主体としての「思うわれ」、すなわちいわばメタ存在としての自我と、関係の相互性としての場所の中で、他の存在と関係しつつ共存しているかっ自己言及される客体としての「思われるわれ」とは、依然として区別されなければならない。だから、デカルトのここでの問題点は実はそこではなく、別のところにあるとみなければならない。むしろこの方向でのデカルトの真骨頂はつぎの引用に認められるであろう。

「それから、自分が何であるかを注意ぶかく検討し、そして自分にはどんな体もなく、またどんな世界も、自分がいる、どんな場所もないと仮想することはできても、だからといって自分が無いと仮想することはできない、それどころか、ほかのいろいろなものがほんとうであるかどうかを疑おうと考えていること自体から、私が有るということがきわめて明白確実に出てくるのにたいして、一方では、ただ私が考えることをやめさえしたら、たとえ私がかつて想像したものの残りぜんぶがほんとうであったとしても、私には自分が有ったと信じるどんな理由もなくなるだろうということを見て、私はそこから、自分がひとつの実体であり、その実体の本質なり本性なりは考えることだけにつきるし、またその実体は有るためにどんな場所も必要としなければ、どんな物質的なものにも依存しないことを認識したのです」(第四部。引用は訳書により、傍点強調は引用者による)

ここでの論旨は明白で、実体としての、すなわち考える本性としての私は場所(Lieu)とは関わりなく存在し、その実体があるためにはいかなる場所も必要としない、ということである。ここでいう場所とは、もちろん古典的な意味での普遍的な三次元空間のことに違いないが、しかし少なくとも、その意味での場所との関係性が否定されれば、いかなる意味での場所——そのヴァリエーションとしての場所——との関わりも否定される。デカルト的な二元論の根拠はむしろここに求めるべきであろう。すなわち、考える実体としての私の存在は場所とは関わりな

く、延長としての物体は普遍空間としての場所に規定されて存在し、したがって両者は互いに独立な存在なのである。ここに典型的な二元論の枠組としての主観・客観分離の図式を見て取ることができる。

したがってデカルトの場合、私は実体それ自体としては、場所はもちろんそれに規定されて存在するいかなる他者とも相互関係をもたず、そのかぎりにおいて、自己言及性の成立する余地はない。自己言及性とは、意識的自我が、身体を介して他者——自然的な物体および他人のすべて——に関与し、それによって場所を形成する機能だからである。意識的自我は、自己言及性のほかに、もちろん自己意識もする。デカルトのいう実体としての私は、自己意識する自我である。自我は、すべてを疑い、その結果自らを思惟する存在と意識するものであるが、そのことこそ、自己意識ないし自覚にはかならないからである。しかしここにいう自己言及性は、その意味での自己意識、あるいは自覚・反省とは異なる。両者とも広くは自己を対象とする点では同じであるが、自己意識とは自我が自己の外には出ずに、その内部にとどまって自己内観照することであるのに対して、自己言及性とは、自己が自らをいったん向こうに置いて客体視し、他者との相互関係のなかに組み込んでその総体のなかでの自己のあり方を確認することで、その総体が場所であり、またもつと具体的に把握されれば環境となる。その意味では、自己言及性は自己投影をつうじて場所を形成する機能とみなすこともできる。

こうして、デカルトの自己意識が近代の自我を確立することによって、一方ではその還元主義を基盤とする近代科学の流れが形成され、他方ではそうした科学の客観主義、すなわち機械的・力学的自然観を批判し否定する哲学説がさまざまに出現することになった。一八世紀末から一九世紀初頭にかけて現れたロマン主義、またその流れを肯定的に踏襲した生の哲学、否定的に受けた実存哲学、等々はその潮流に数えられよう。現象学もまたそうした流れをになう大きな要素の一つとみることができるが、ここではデカルト的な思考の枠組を転換する可能性をもつものとして、現象学に限定して吟味する。そのために広い流域をもつ現象学という大河を遠望すると、もっぱらフッサールの現象学、ことに「生活世界」の現象学に焦点が定まる。

フッサールの現象学をデカルトの枠組からの脱却という構図でみるためには、まず彼の「超越論的」という言葉

の意味をみておかなければならない。それについてフッサールは、その著『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九三六年）でこう言う。

「わたし自身は、この（カント哲学の）〈超越論的〉ということばを、最も広い意味にとつて、デカルトを通じてあらゆる近代哲学に意味を与えるものとなっており、いってみればそこで自覚され、真正で純粹な課題の形態をとり、体系的に展開されようとする、あの上述した原初的な動機に対する名称として用いる。それは、あらゆる認識形成の究極的な始元へと立ち帰ってそれに問いかけんとする動機であり、認識者が自己自身ならびに自己の認識する生——そこでは、彼にとつて妥当する学的形成体が、合目的に生起し、獲得されたものとして保存され、過去および未来にわたって自由に使いこなされる——への自己省察を加えんとする動機なのである。この動機は、徹底的に実現されるならば、純粹にこの源泉から基礎づけられた、すなわち究極的に基礎づけられた普遍的哲学の動機となる。この源泉は、わたし自身という名称をもっているが、このわたし自身は、わたしの現実的ならびに可能的認識生活の全体、さらに究極的にはわたしの具体的生活一般を伴っている。超越論的問題の全体は、このわたしの私——「自我」——の、わたしの心——さしあたっては当然なことのようにこの自我の代わりに定立される——に対する関係をめぐって、さらにはこの私とその意識生活との、世界——わたしが意識しており、わたしがわたし自身の認識形成体においてその眞の存在を認識している世界——に対する関係をめぐって展開する」（第二六節。引用は訳書により、字句を一部補足・変更した。以下同様）

フッサールが超越論的な主観主義という場合の「超越論的」とは、この引用によれば、「あらゆる認識形成の究極的な始元へと立ち帰ってそれに問いかけんとする動機」「認識者が自己自身ならびに自己の認識する生……への自己省察を加えんとする動機」をもつことである。この動機、すなわちとくに「認識者が自己自身ならびに自己の認識する生への自己省察を加えんとする動機」こそ、ここでいう自己言及性と解釈することができる。なぜなら、

超越論的という動機は、その源泉としての私自身という名称をもち、この私と自己自身（自我）に対する「関係」をめぐって、さらにその意識生活との世界に対する「関係」をめぐって展開するものだからである。ここにいう関係を「関係の相互性」と言いかえることができるなら、それを可能にする機能こそ自己言及性である。

この引用にいう、私に必然的にとまなう「具体的生活一般」「わたしが意識しており、わたしがわたし自身の認識形成体においてその真の存在を認識している世界」は、改めて「生活世界」概念として展開する。

「生活世界」(Lebenswelt) は、フッサール後期哲学を構成する主要概念である。もともとこの概念は、ガリレイ、ニュートン、ないしはデカルト以来の近代科学の物理学的な客観主義の世界から、それによって蔽い隠され忘却されてきた世界、すなわち人間が人格として生きる世界を復権させるために提起されたものである。この概念の萌芽は一九二〇年代であるとしても、それが主題として展開されるにいたるのは、三〇年代の著作、ことに前掲書¹²⁾とみることができる。

生活世界の復権を言うためには、まずそれが科学的な客観的世界とどのような関係にあるのか、そして後者が前者をどのようにして蔽い隠してきたか、をみておかなければならない。両者の関係について、フッサールはこの著作でつぎのように言う。――

「数学は、経験的直観的な多様な形態がその中にはいっていると考えられる空間と時間という生活世界の漠然とした一般的な形式から、ことばの本来の意味での客観的な世界をはじめてつくり出した。すなわち、方法的に、かつすべての人にとって一般的に、一義的に規定されうる理念的な対象性の無限の総体をつくり出したのである」(第九節・b)

「自然科学的方法の総体的な意味に従って、学以前の生活世界の直接経験しつつある直観やおよそ可能な経験認識の領域を超えた、体系的に秩序づけられた一定の予見を、なんの苦もなく可能にする決定的作業は、数学的な理念性を、実際に、整序することである」(同・f)

「すでにガリレイのもとで、数学的な基底を与えられた理念性の世界が、私たちの日常的な生活世界に、すなわちそれだけがただ一つの現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験される世界としての生活世界に、すりかえられているということは、きわめて重要なこととして注意されねばならない。このすりかえは、ただちにその後継者たち、つまり引きつづく数世紀間の物理学者たちによって相続されることになった」(同・h)

「ガリレイは、発見する天才であると同時に隠蔽する天才でもある」(同)

ガリレイは、「この書〔宇宙という巨大な書物〕は数学の言語で書かれており、その文字は三角形、円、その他の幾何学図形である」⁽¹⁶⁾と言い、幾何学という手段がなければ世界を理解することはできないとして、自然界の真理は数学的であるとしたのはよく知られているが、フッサールもその事実を念頭に入れて論じていることは明らかである。そしてここではそのガリレイを代表者として、生活世界からどのようにして近代科学が誕生してその世界観が構築されたかを明らかにし、科学的客観世界が生活世界を隠蔽しそこから離反した経緯を伝えている。

それでは、私(私たち)はこの生活世界ではどんな存在なのか。

「私たちも生活世界の立場からいえば、この世界のうちの諸対象とならぶ対象なのである。すなわち、そこそこ存在するものとして、それが生理学、心理学、社会学など何による確認であろうと、とにかくいっさいの科学的確認に先だって、端的な経験的現実性において存在している対象なのである。他方私たちは、この世界に対する主観でもある。すなわち世界を経験し、考察し、評価し、それに合目的にはたらきかける自我主観であり、この自我主観にとってこの環境は、私たちの経験、私たちの思想、私たちの評価などがそのつど与えてきた存在意味しかもっていない」(第二八節)

生活世界では、私は主観であり客観であることが説かれる。すなわち私は、生活世界で他の存在者と関係を持ち、同時にその世界の状況を主観として経験・考察・評価し、それに合目的にはたらきかける存在である。するとその意味での生活世界は、他者と関係の相互性をもつ場所であり、私が主観として「世界に合目的にはたらきかける」とは、自我の自己言及のことと解釈することができよう。同じことはつぎの引用にも説かれる。

「生活世界における対象は、それが自己固有の存在を示すばあいには、なるほど必然的に物体性として自己を示すが、しかしだからといって、単に物体的なものとしてのみ自己を示すのではないのだから、私たちは、私たちに對して存在する対象のすべてのもとにつねに身体的に居合わせてはいるが、しかし単に身体的にのみ居合わせているわけではないのだ。知覚野の対象が存在するばあいには、私たちもともに知覚しつつその領野にあるのであり、同じくそれぞれの直観的領野においても、さらに進んでは非直観的領野においても、それなりに変様されながら存在しているのである」(第二八節)

「私たちは、具体的に身体的であるが、しかしただ単に身体的であるだけではなく、まるごとの自我「主観として、つまり、そのつど知覚野——どれほど広くとっても意識野——のうちにあるまるごとの自我「人間として身体的なのである」(同)

前者では、私が生活世界において居合わせる他の存在と身体を介して関係の相互性をもつ状況が、後者では、「自我＝主観」(Ich-Subjekt)が「自我＝人間」(Ich-der-Mensch)を直観・知覚・意識の対象としてそれにはたらきかける関係、すなわち自己言及する自我が、説かれていると読むことができる。

そのような生活世界で人間はどのような精神活動をなし、そしてその結果、人間は生活世界をどのようなものともみなしているか。

「学は人間の精神の作業であって、その作業は歴史的にみても、またそれぞれの学がものにとっても、存在するものとしてあらかじめ共通に与えられている直観的な生活環境世界からの出発を前提しているし、またその作業はさらに引きつづいてそれを遂行し継続するにあたって、学者にとつてそのつど与えられているがままのこの環境をたえず前提している、という事実である。それは、たとえば物理学者にとつては、彼がその中で自分の計測器を見たり、拍節器の音を聞いたり、量を見ながら測ったりなどしている環境であり、しかもその中で彼自身もいろいろ行動したり、理論的な思考をしたりしながら、そこに含まれていることを意識しているような環境なのである」(第三節)

人は何をすることも生活世界を前提していて、科学者が科学によって「客観的な」世界をつくるのも、人が生活世界の中でのこと、精神活動の一つにすぎない。そうして結局、そういう活動に関しては、人は生活世界を環境とみなしているのである。この生活世界を環境とみなすことこそ、自己言及性にはかならないと考える。ここで「生活世界」概念は新たな発展をし、「生活環境世界」(Lebensumwelt)、「環境」(Umwelt)という概念が使われるが、しかしここから読み取れるように、これらの三つの概念はほとんど同義である。

それでは、生活世界と科学の描く世界との関係は本来どうあるべきか、それを吟味するためには、両者の対比的な特性を見定めておかなければならない。

「生活世界の主観的性格と、〈客観的で〉〈真の〉世界との対比は、いまや次の点にある。すなわち、後者は理論的・論理的構築物であり、原理的には決して知覚できず、また原理的にその固有の自体存在について経験できないものの世界であるが、他方、生活世界的に主観的なものは、すべての点においてまさしく現実を経験しうる、ということによって特徴づけられる、という点である」(第三四節・d)

要するに、生活世界は「原理的に直観可能な世界としての世界」であり、科学の世界は「原理的に非直観的な〈論理的〉構築物としての〈客観的に真の〉世界」(この引用項の標題による)なのである。しかし、世界はこのように二分されたまま存在しているわけではなく、人の生きる世界は一つでなければならぬ。あるべき、すなわち還帰すべき世界として生活世界が提示された以上、人の本来住む世界はこれでなければならぬ。しかし他方では、生活世界は前学的なあるいは学に先だつ(第二八、三三節)性格をもち、したがって反省以前の世界でもある。すなわち、生活世界は、一方では現象学的還元によって開示されるべき根源的な世界であるとともに、他方では還元が施されるべき存在者全体としての自然的世界なのである。ここに生活世界の二義性のアポリア、あるいはパラドックスが生ずる。この二義性については、フッサール自身つぎのように言う。――

「私たちはここで、まことにやっかいな状況におちいることになる。私たちが必要な慎重さをもって対比したときには、私たちは生活世界と客観的・学的世界を、むしろある関係にあるものとしてではあるが、別々にもっていた。客観的・学的世界についての知識は、生活世界の明証性にへもとづいている。生活世界は、学的研究者、したがってまた、共同して研究するものにとって、基盤としてあらかじめ与えられている。しかしその基盤の上に建てられていながら、とにかくその建造物は新しく、ちがったものである。私たちが自分の学的思考に沈潜することをやめるならば、私たち研究者も結局は人間であり、ともに生活世界という、つねに私たちにとって存在し、つねにあらかじめ与えられている世界の構成分として存在しているということに、私たちは気がつく。そして、全学問も私たちともに――単に〈主観的・相対的〉な――生活世界へとはいり込んでしまう。そうすると、客観的世界そのものはどうなるのであろうか」(第三四節・e)

「具体的な生活世界は、〈学的に真の〉世界に対してはそれを基礎づける基盤であるが、それと同時に、生活世界独自の普遍的具相においては学を包括するものである。これはいかに理解されるべきであらうか。生活世界のこのような背理的にみえるすべてを包括するようなあり方を体系的に、すなわちそれにふさわしい学問性におい

て回復するには、いかにすればよいのであろうか」(同)

「私たちの提起する問いは、それに対する明快な解答が手もとにあるといったようなものでは決してない。生活世界と客観的科学とが対比をなしながら離れがたく結びついているという事情は、考えれば考えるほど私たちを、ますます苦しい困難にまき込まずにはおかない。〈客観的に真の世界〉と〈生活世界〉との逆説的な相互依存関係は、両者の存在様式を謎めいたものにしてている。したがって、私たち自身をも含めて、あらゆる意味での真の世界は、この存在の意味に関して謎となる」(同)

ここでは明らかに、生活世界を、認識の明証性を与える基盤としての知覚的経験の世界であると同時に、その知覚的・主観的世界と科学的・客観的世界とをもに包括する全体的な世界とみなしている。この「謎めいた二逆説的な相互関係」の解決を論ずるのは第三五〇五五節であり、ここでは超越論的判断中止(die transzendentaler Epoché)と、いわば切り札が用意され、それにもとづく超越論的還元(die transzendentaler Reduktion)によって、結局はあるべき生活世界が蘇生される、という図式が構想される。この判断中止、すなわちエポケーはデカルトに由来するが、フッサールはデカルトのこの手続きを、方法的懷疑からエポケーによって超越論的自我に直行するものとみなして「デカルトの道」と呼び、その手続きが超越論的自我を無内容なものにしその議論に欠陥をもたらしたと批判する(第四三節)。それを踏まえてフッサールは、科学の客観的な世界から具体的な生活世界への還帰をうながす「新しい道」を提唱し、さらにその生活世界を「手引き」として超越論的主観性へとたち帰る第二段階の還元を要求し、こうして結局、この二段階の還元をつうじて、本来の生活世界における主観性の自己理解が完成するのである。

生活世界の二義性とそのアポリアの解決について、フッサールの所論を追ってそのあらましを吟味したが、結局この二義性は、自己言及性にもとと必然的に伴うパラドックスによるものと考えれば納得できよう。すでに検討したように、「生活世界」概念の根底には自己言及性が機能しているとみられるからである。したがって、生活世

界そのものが「基礎づけるもの」であると同時に「基礎づけられるもの」なのである。そこでこんどは、自己言及性の視点からこの二義性について考察してみよう。

そのために若干図式化して整理してみれば、左端に前学的な日常の自然的世界としての生活世界、そして中央に客観的な科学の世界、さらに右端に還元後の新しい主観的な世界としての生活世界、と世界を三段階分けてみることができる。いま仮に、これを共時的ではなく、歴史的な過程とみて、さらに歴史は左から右へ推移するとして、フッサールの言うのは、中央の現在世界から左の生活世界への還帰が還元的第一段階、さらにそれを手引きとして右の生活世界の実現が還元の第二段階、という図式である。そう考えて敢えて解釈しなおしてみれば、左の生活世界を「最初に与えられるもの」、右の生活世界を「最後に与えられるもの」、あるいは前者を「あるもの」、後者を「あるべきもの」、とみなすことができる。そうなら、その統一の機能が自己言及性であり、それによって自己言及性の場所としての、新しい還元された生活世界が確立されるのである。この統一とは、両者に——各々の特性はそのままに——自我が自己言及によって関与することによって生ずる場所のことである。したがって結局、本来のあるべき生活世界とはつぎのようなものである。——

「生活世界は、その世界の中に目ざめつつ生きている私たちにとって、いつもすでにそこにあり、あらかじめ私たちにとって存在し、理論的であれ理論以外であれ、すべての実践のための〈基礎〉となる。世界は目ざめつつねに何らかの仕方で実践的な関心をいだいている主体としての私たちに、たまたまあるときに与えられたというものではなく、あらゆる現実のおよび可能的実践の領野として、地平として、あらかじめ与えられている。生とは、たえず〈世界確信の中に生きる〉ということである。〈目ざめて生きている〉とは世界に対して目ざめているということであり、たえず現実的に、世界とその世界の中に生きている自分自身とを〈意識している〉ということであり、世界の存在確実性を真に体験し、現に遂行しているということである」(第三七節)

ここでは、生活世界は、とりもなおさず自己言及性によって成り立つということを言っているとみて差し支えないであろう。「生活世界の中に目ざめつつ生きている私たち」「目ざめつつねに何らかの仕方で実践的な関心を持っている主体としての私たち」「世界とそこに生きている自分自身とを意識している「私たち」とは、すべて自己言及する自我のことである。そして人間は、その生活世界の中で本来の姿としてつぎのように生きているのである。――

「生活世界の対象のうちに、私たちは人間、すなわち人間的な行動や営みをしたり、はたらきかけたり、はたらきを受けたり、またその時どきの社会的結合において共同して世界地平の中に生きたり、その中でみずからを知ったりしている人間をも見出す」(第三八節)

ここにいたってはもはや贅言を要しないであろう。もちろん、世界の中で「自らを知ったりしている人間」とは、自己言及する自我であり、その人間が、世界の中で「はたらきかけたり、はたらきを受けたりしている」とは、関係の相互性をもつことであり、それによって成り立つ場所こそが生活世界なのである。

結局生活世界とは、絶対空間や二元論の枠組によって隠蔽され忘却されてきた世界、すなわち人間が人格として他者や事物と交わって自然的な態度で生きる場所のことである。フッサールの意図は、物理学的な客観主義の世界からそうした生活世界、すなわち超越論的な主観主義の世界への還帰であった。世界に対するこうした超越論的な態度が、自己言及性であり、それによって成り立つ関係の相互性が場所を可能にし、それがここで生活世界といわれたのである*。

* フッサールの所論を自己言及性にひきつけて解釈し、それを論証するためにはもっと詳しい分析を必要とするが、ここではそれが主題ではないので、とりあえず問題提起の場所とし、詳論は今後の課題としたい。

以上で吟味したことを論点をまとめるために敢えて図式化してみると、デカルトが近代科学の基盤である物理学

的な客観主義を形成し、フッサールがその批判をつうじて生の復権の哲学を構想して超越論的な主観主義を唱えた、という構図を読み取ることができる。そうして結局ここに、すなわちデカルトの道からフッサールの道への流れのなかに、自己言及性という枠組が完成したとみるのがここでの仮説である。

3

こうした流れを経て、自己言及性は広く現代思想の共通の認識・実践基盤になったというのがここでの立場であるが、それではその状況はどうなっているのか。現代思想といっても茫漠としてとりとめがない。そこで視野を狭めて現代の哲学理論に限定し、自己言及性はその各分野の課題にどのように現れどのように機能しているか、そしてそれによる新しい理論構成の枠組にどんな可能性があるか、といったことを考える。ただし、ここではさらに哲学の課題を絞って、さしあたり「有る」「ふるまう」「感動する」の問題に焦点を合わせて、自己言及性という共通のメスでこれらの課題を腑分けしてみる。

* 哲学を自我の学とすれば、哲学の各分野は、自我の精神能力に即してこのように動詞表現で分類されるが、それにもとづく哲学全体の構想の試みについては、文献(8)参照。

自己言及性のそもその源泉は現代物理学にあるという事情はすでに考えた。それに近接するのは現代の宇宙論であるが、その流れのなかに、この自己言及性の枠組を足場に理論展開しているとみられるものがある。そこでまずそこに注目して現代の宇宙論におけるその機能を検討し、そこに「有る」、すなわちものあり方、あるいはその根拠に関する新しい問題点を見出し、新しい形而上学の可能性を探る。「ふるまう」、すなわち人の生き方、あるいは行為には必然的に自己言及性が関与すると考えれば、道徳・倫理の問題が浮上する。その分野での自己言及性の可能性を吟味するのがつぎの段階で、そこでは新しい倫理学の原理が考察される。人はまた「感動する」存在であるが、これは広くは人の行為に属する精神能力の一つであり、それが関わる精神活動は美・芸術の分野であ

る。ここにも自己言及性が関与する余地があれば、そこに新しい美学ないしは芸術哲学の可能性を探ることができらる。

すでに言及した(本稿第2章の注)ように、中村雄二郎⁽⁹⁾は、近代科学の原理の特性を「普遍性」「論理性」「客観性」の三つとし、それが排除してきた現実の側面をとらえなおす重要な原理として「コスモロジー」「固有世界」「シンボリズム」「事物の多義性」「パフォーマンクス」「身体性をそなえた行為」の三つを設定し、これらを「へ臨床の知」のモデル」と名づけた。そしてその目的は、個々の場所や時間のなかで、対象の多義性を十分に考慮に入れながら、それとの交流のなかで対象をとらえることだ、としている。もしこの構想をここでの議論の足場として援用することが許されるなら、「コスモロジー」「パフォーマンクス」「シンボリズム」の方向には、それぞれここでいう自己言及性にもとづく新しい形而上学、新しい倫理学、新しい美学の可能性をみることができるかも知れない。

「コスモロジー」とは、中村によれば、宇宙論的な考え方のことで、場所や空間を、普遍主義の場合のように無性格で均質的な広がりではなくて、一つ一つが有機的な秩序をもち、意味をもった領界とみなす立場のことをいい、したがってまたそこでは個々の場合や場所が重要になるという(IV)。そうなら、「コスモロジー」によってとらえられた宇宙とは、物理学的な客観主義の宇宙像から転換した自己言及性にもとづく世界と考えることができよう。そのような宇宙は、人間と他人と、さらに出来事としての自然現象とが相互に関わり合う場所とみなされ、それは、人間が関与しその関与している事態をその人間自身が見ることがなければ成り立たないからである。そのような場所は、人間が自らを対象から分離して客観的に眺めるあるいは観察する、というのではなく、自らが具体的に関与しかつそれを主観的に意識してはじめて出現する。この主観的な意識とは、自己意識ではなくて、自己投影、すなわち自己言及性のことである。

F・カブラ⁽¹⁾は、現代の原子物理学においてはデカルト的な主観・客観の二項対立は成り立たず、観測者の意識が観測対象の性質を決定する、したがって私たちが自然について語るとき、必ず自分自身についても語っている(第3章・4)、という考えを基本的な立場とし、それを宇宙論にも援用する(ここで「自分自身についても語って

る」とは、もちろん自己言及性のことである)。このような現代物理学にもとづく自己言及性を前提すれば、宇宙を機械とみる考え方は転換されて、宇宙はダイナミックな有機的な全体とみなされなければならない。ダイナミックな有機体とは生きたシステム、すなわち生命体のことで、自己を組織化するシステムである。カプラによれば、生命システムは、自立能力をもち自らの体制内部の原理に従って自己を組織化しつつ、環境とたえず相互作用をしている組織である。そうなら、このような生命体の機能に前提されているのは、自己言及能力でなければならぬ*。J・ラヴロック⁽¹⁸⁾は、地球全体を一個の生命体とみなしてガイア仮説を提唱したが、それを宇宙にまで広げて、宇宙ガイア説を試みる動きもある⁽¹⁹⁾。化学者・生物物理学者のラヴロックは、地球には生命が満ちているだけでなく、独自の生きた存在であるという仮説を、堅実な科学研究によって検証しようとしている。

* 自己言及性を宇宙規模で実際に初体験したのは、宇宙飛行士であろう。カプラは言う。——「人類の歴史上初めて、宇宙飛行士が外宇宙からわれらの惑星を眺めることが可能になった時、過去の文化において重要な役割を果たしていた、地球を生きているとみなす意識が劇的に甦ったのである。宇宙飛行士たちが見た地球は、宇宙の深い暗闇のなかに浮かぶ白と青とかなる球のように燦然と輝いていた。その姿に彼らはいたく心をうたれた。それが地球に対する彼らの関係を永久に変えてしまう深遠な精神的体験であったことを、彼らの多くが言明してきた」(第9章・4)。もし宇宙飛行士たちに、いま見ている天体が、自分が本来住む地球、あるいは自分がまたそこに帰って生活する場所なのだ、という意識がなければ、すなわちそこに自らの姿を投影するでなければ、そのような神秘体験はなかったはずである(なお宇宙飛行士のさまざまな具体的な体験については、文献⁽²⁰⁾に詳しい)。

機械論的な宇宙観を宇宙原理の宇宙論と呼ぶなら、ダイナミックな宇宙観は人間原理の宇宙論ということができ。そうしていまやこの人間原理の宇宙論が、現代の宇宙論の新しい視点になった。宇宙原理は平凡性原理ともいわれ、宇宙空間が有限か無限かにかかわりなく、一様かつ等方で、どこにも特別な点はなく、人間は中心的な役割をもたないとする考え方で、たとえばコペルニクスの太陽中心説やブルーノの宇宙像、あるいはアインシュタインの一般相対論による宇宙論などである⁽¹⁹⁾。人間原理とは、ホーキングによれば「もし生命にとって宇宙が適したもの

でなかったとしたら、宇宙がこれほどまでに調節されている理由を、私たちが問いかけるには至らなかつたという
 自明の事実にもとづいて「⁽⁶⁾いる原理、あるいは「宇宙は今の姿であるべきだ。なぜなら、もしそうでなければ、私
 たちがここにおいて宇宙を観測することができなかつたであろうから」とする説のことである。

* さらに詳しくいえば、つぎのような考え方である。——「人間原理 宇宙が人間の存在に適した物理条件を備えている
 のは偶然によるものではない。人間が現にこうして存在している事実が、それを偶然ではなく必然のものとしていたから
 である、というテーゼをもつ宇宙論を、人間原理宇宙論という。結果が原因を求める論理で、一九七四年、イギリスの物
 理学者ブランドン・カーターが名づけた」(第二章・注)。

なおまたこの原理は強い人間原理と弱い人間原理に分けられ、それぞれの特性はつぎのように説明される。——「強い
 人間原理 人間原理宇宙論の強い立場に立つ論理で、宇宙は宇宙の歴史のある段階で生命・人類をはぐくむような性質を
 もたねばならないという主張。しかし、人間の存在のために宇宙が作られた」とか「人間の意志が人間の生存可能な宇宙
 の歴史に確定させた」というように極端に本来の主張を拡大して主張する場合もある」(同)。——「弱い人間原理 穏便
 な立場の論理で、生命や人類が宇宙で発生するためには、物理学の定数や宇宙の物理量は、偶然のものではなく、ある範
 囲に選ばれた値でなければならぬという主張」(同)。

要するに人間原理の宇宙論とは、宇宙が現にあるような姿で見えるのは、もし宇宙が別の姿であつたなら、私た
 ち人間が存在してこのように宇宙を観測することはできないからだ、という考えである。すなわち、私たちのよう
 な観測する人間が存在するゆえに、私たちは宇宙がこのような形であることを知ることができるとする人間中心の
 説である。このような宇宙を観測する人間は、その中に自らをも投影して見ざるをえず、したがってこの考え方の
 原理は自己言及性である。

ホーキング自身は、人間原理の強い形式はあまり満足すべきものではないとし、しかし宇宙原理についても、他
 の宇宙が私たちの宇宙と分離しているなら、そこで起こる現象はどのように私たちの宇宙に影響するのかと疑問を
 呈して、弱い人間原理を採用する。ここでもホーキングの見解に従って、弱い人間原理にもとづく宇宙論に限定
 して考える。もちろん、強い人間原理のさらに極端な一いかに軽薄な観念論的な拡大解釈」(佐藤勝彦《解説と総

論〕はまったく不要で、「人間原理は何も人間が唯一の知的生命体などと主張しているわけでもなく、事実として宇宙を認識できる知的生命体として人間が存在しているという主張」(同)だと考えて十分である。したがって、ここで転換すべき宇宙論として人間原理を主張しても、それは弱い人間原理の宇宙論であり、その基本的な考え方の原理として自己言及性を仮説として立てたのである。

ここに自己言及性にもとづく、新しい、いわば人間原理の形而上学の可能性を読み取ることができないであろうか。もちろんこのような形而上学は、科学と対立する、あるいは科学によって排斥される従来のものとは異なり、ここに検討してきたように、その原理を科学も検証するような、したがって科学に接続するような原理にもとづかなければならない。もしそれが可能なら、そのような新しい形而上学は、その原理を科学と共有することができ、したがって諸科学を先導する原理としての役割ももつことになる。

するとこのような新しい形而上学には、カントのもくろんだ形而上学、すなわち「およそ学として現れうるかぎりの将来の形而上学」との接点が見られるかも知れない。カントの企ては、「独断」の微睡みを打ち破り、「批判」による目覚めを経た地盤のしっかりした形而上学の構築であった。しかしこのようなカントの新しい構想は、従来の形而上学という建物の改築などではなくて、形而上学という考え方そのものの転換であったとみることができ。すなわちそれは、Theoriaの対象としての超越者の把握から、人間原理の立場にもとづく、形而上学への転換である*。

* そのためには別に詳しい論証を必要とするが、ここではその容量を超えるので、つぎの所論⁽¹⁾を借用するにとどめる。

——「今までの形而上学は無限的立場に立って物自体の世界を把握しようとするものであった。これに対してカントの形而上学はむしろ人間的立場に止まりその立場から人間的事実⁽²⁾に注目するといふものであったのである。／＼それ〔カントの形而上学の転回〕は物自体の学としての形而上学の新たな基礎づけなのではなく、形而上学そのものの立場の転換であったと言わねばならない。それは無限的立場の形而上学から人間的立場への形而上学への転換であり、物自体の学としての形而上学から人間的事実としての道德界についての形而上学への転換であったのである」(第3章・3)。

要するにカントは、人間が自らの立場、あるいは自らの理性能力を超えたところに形而上学を構築しようとしたのではなく、あくまでも人間の立場での可能な形而上学を求めたのである。その意味で、カントの新しい形而上学は、自分自身を論ずる形而上学、すなわち自己言及性の形而上学とみなして差し支えないであろう。

つぎに、自己言及性による新しい倫理学の可能性を、中村のいう「パフォーマンス」に対応させて考えてみよう。彼によれば、「パフォーマンス」とは身体的行為の重視のことで、パフォーマンスであるためには、行為する当人と、それを見る相手や、そこに立ち合う相手との間に相互作用が成立していなければならないという（前掲書、IV）。そこには従来の狭い意味での対人関係としての倫理学から、関係の相互性を取り入れた新しい行為論としての倫理学の方向を垣間見ることができよう。

佐倉統⁽²²⁾は、人間と自然との関係について、自然の中では人間は一つの要素にすぎないが、その自然は人間の中の一つの要素にすぎないという。そして人間・自然という二項対立ではなくて、人間を含んだ形で自然を理解すること、しかもその人間の中には自然が含まれていることを知るべきだと主張する。さらにこの自然は、唯一客観的な存在ではなくて、佐倉によれば、それぞれの生物の体制による環境世界（J・v・ユクスキュル⁽²³⁾の概念を採用）のことである。ここで人間が「人間を含んだ形で自然を理解する」とは自己言及性のことで、そのような原理は関係の相互性による場所を形成する。しかも人間の中に含まれる自然とは、具体的には遺伝子であり、したがってその情報伝達によって成り立つ場所は重層構造をなす。そうなら、この自然と人間との相互関係によって成り立つ重層構造の場所をどのように認識する人間は、メタ存在でなければならぬ。このメタ存在としての人間が重層構造としての場所に関与することこそ、ここにいう自己言及性にほかならない。

このような自然環境をも人間の行為の場に取り込んだ倫理学を、今道友信⁽²³⁾は「エコエティカ」(eco-ethica)と名づける。それによれば、エコエティカとは、「人類の生息圏の規模で考える倫理」の学のこと、今道は、このような新しい事態が現れた原因を人間の技術の高度な発達に求める。すなわち、技術が未熟でそれほど環境に影響を与えずに環境としての自然が自然のままであった時代は、倫理学は対人倫理として自然を超えたところで、すな

わず字義をとり meta-physics として成立した。しかし技術が発達して環境としての自然に大きな影響を与えようになると、環境は素朴な自然環境から技術環境に転化せざるをえず、ここに技術に対する反省としての meta-technica が必要となり、新たな対物倫理としての新しい考察が要請されることになったのである。

もとの意味での meta-physics の視点は、自然と人間とを切り離して、前者については科学による客観主義・普遍主義を成立させ、後者については自然を超えたところで対人倫理としての倫理学を基礎づけた。しかしいや、自然と人間とを相互に無関係なもの、あるいは相互対立者とみて、それを対象として客観的に認識するといふのではなくて、自然の描き手としての人間自らをも描かれる当の自然の側に取り込んで、人間とその行為の場所としての自然環境を有機的にかつ総合的に明らかにしなければならぬ事態にいたつたのである。描き手が自らを描かれる側に取り込んでみることを自己言及性をいえば、それによって成り立つのは関係の相互性としての場所である。その場所を構成するのは「自己」人間・自然・他者「人間」の三者であり、さらにそこにメタ存在としての人間が自己言及するという構図が⁽⁸⁾できあがる。そうならこのような新しい倫理学は、場所の倫理学ないしは三次元倫理学と呼ぶこともできるであろう。

中村のいう「シンボリズム」は象徴表現の立場のことで、物事をそのさまざま側面から、一義的にはなく多義的にとらえて表す立場、すなわち物事には多くの側面と意味があるのを自覚的にとらえ、表現する立場のことだという(前掲書、IV)。そうならこれを——著者の本来の意図はどうであれ——自己言及性による新しい美学への道標とみなすことはできる。

芸術鑑賞の新しい傾向に関して、菅原教夫⁽²⁴⁾の報告にこういふ。ゲイリー・ヒルの『高い船』(一九九二年)のヴィデオアートについてその内容をあらまし紹介したあと、「この作品は、映しだされた人物たちの後戻りがどういふシステムで起こるかを知るときにもっと興味深いものになるだろう。それはちょうど観衆が当の映像に注目したときに、こちらを向いたり、背をむけたりなどの動作が始まるのである。この部屋にはどうやら見る者の動きを探知する装置が備わっており、その反応に従って方向転換は起こっているのだ。／こうした作品では、観衆が一方的に作品

を受容するわけではない。観衆も作品のありかたに参加しているのであり、その意味で双方向的、ツウウェイである」(第1章・6)。観衆も作品のありかたに参加している、とは自己言及性であり、それによって、従来の鑑賞者と対峙する作品ではなく、関係の相互性によって成り立つ場所としての芸術作品が可能なのである。

現代美術では、最近とくに注目を集めているインスタレーション (installation) や環境芸術 (environmental art)、ミニマルアート (minimal art) も、やはり同じ方向を示しているとみることができるといえる。いずれも原理は自己言及性であり、作品は関係の相互性による場所によって形成される。その意味では、旧来の美術館のあり方も問われなければならないであろう。場所はそこにある制作者の精神とモノと鑑賞者が有機的な関係をもたなければならぬのに、今までの美術館は無機的な入れ物の意味しかもたなかったからである。

* ミニマルアートについて、菅原は、ここでもやはり現象学との関係を論じて、メルロー・ポンティの「知覚の現象学」を援用しつつ、つぎのように解釈する。――「それ〔ミニマルアート〕はむしろ作品の外部に意味をもっている。外部とは作品の置かれた空間と、作品を見る人、それに当の作品とが関係する場を意味する。そこにできているのは、見る者と見られる作品との知覚のネットワークだ。その仕組みを問題にしているのがミニマルアートの重要な性格なのである」(第Ⅲ章・2)。

このような新しい芸術の方向を自己言及性に依拠するものとみなし、その意義を論ずる方法が見つければ、新しい美学・芸術哲学の可能性も拓けるかもしれないが、いまは問題提起として、そのほんのさわりを吟味したのみである。

このように新しい視点で見ると、これらの三分野には、いずれも認識と実践とが不可分に総合されるという共通点があることが明らかになるが、結局それが新しい知の枠組としての自己言及性の特性とみなされる。

文 献

- (1) Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, enlarged, 1962/70, The University of Chicago Press. 『科学革命の構造』中山茂訳、一九七二／七六年、みすず書房
- (2) 中山茂『パラダイム論の展開』同編著『パラダイム再考』I・1、一九八四／八五年、ミネルヴァ書房
- (3) 中村秀吉『パラドックス論理分析への招待』中公新書、一九七二／七四年、中央公論社
- (4) 末木剛博『論理学の基礎』同・坂井秀壽・大出晃『現代論理学』第一章、一九七八年、弘文堂
- (5) S・W・ホーキング『時間順序保護仮説』佐藤勝彦監訳・解説、一九九一年、N T T出版
- (6) 同『宇宙における生命』佐藤勝彦監訳・解説、一九九三年、N T T出版
- (7) 西島建男『宇宙論をよむ(5)』一九九〇年七月一〇日、朝日新聞夕刊
- (8) 竹内昭一『哲学の基本問題』同・山口誠一『哲学』第一部、一九九四年、法政大学通信教育部
- (9) 中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波新書、一九九二年、岩波書店
- (10) A・ベルク『都市のコスモロジー』篠田勝英訳、講談社現代新書、一九九三年、講談社
- (11) Descartes, René: *Discours de la méthode, introduction et notes par Etienne Gilson*, 1966, Librairie Philosophique J. Vrin. 『方法序説』三宅徳嘉・小池健男訳『デカルト著作集』1、一九七三年、白水社
- (12) Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, 1954, Martinus Nijhoff. 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、一九七四年、中央公論社／細谷恒夫訳、『プレクタントノフッサール』中公パックス・世界の名著62、一九八〇／八三年、中央公論社
- (13) 木田元・野家啓一・村田純一・鷺田清一編『現象学事典』一九九四年、弘文堂
- (14) 木田元『現象学』岩波新書、一九七〇／七二年、岩波書店
- (15) 新田義弘『現象学』岩波全書、一九七八年、岩波書店
- (16) G・ガリレイ『偽金鑑識官』山田慶児・谷養訳、『ガリレオ』世界の名著21、一九七三年、中央公論社
- (17) F・カブラ『ターニング・ポイント』吉福伸逸・田中三彦・上野圭一・菅増彦訳、一九八四／九〇年、工作舎
- (18) J・ラヴロック『地球生命圏』ガイアの科学』S・P・ブラブダ訳、一九八四／九一年、工作舎
- (19) 松田卓也『人間原理の宇宙論』科学精神の冒険3、一九九〇年、培風館
- (20) 立花隆『宇宙からの帰還』中公文庫、一九七七／九二年、中央公論社

- (21) 岩崎武雄『カント』思想学説全書、一九五八／六三年、勁草書房
- (22) 佐倉統『現代思想としての環境問題』中公新書、一九九二年、中央公論社
- (23) 今道友信『エコエティカー生圏倫理学入門』講談社学術文庫、一九九〇年、講談社
- (24) 菅原教夫『現代アートとは何か』丸善ライブラリー、一九九四年、丸善