

現象学の語りとその問題

一田口茂『現象学という思考<自明なもの>の知へ』
(筑摩選書、2014年)を読む¹

納富 信留
(東京大学)

1、現象学の言葉

「現象学」が一般に与える排他的なイメージは、その言葉遣いにある。硬質で高度に専門的な用語（翻訳では漢語の複合）が連なる文章は、難解さで人を寄せ付けないジェスチャーに見える。その否定的性格を払拭し、生きた日本語で語る田口茂氏の著作『現象学という思考』は、現象学という思考の営みがもつ可能性をストレートに示してくれる。

現象学の言葉遣いについて責任の一端は、創始者フッサールにある。田口氏は、その具体的な例をいくつか取り上げる。フッサールが付けた「はなはだ誤解を生みやすい名前」について、「やはりフッサールは「名前をつける」ことの怖さを十分に認識していなかったのではないか」（162頁）と批判的に問いかける。不適切な語り方、名前の例は、他に171-2、234頁でも指摘されている。

だが、その不備は現象学という共同の営みにおいて修正・工夫が可能である。この著書全体がそのような反省の上にたち、フッサールが用いた様々な現象学用語を避けながら、ごく日常的な言葉で思索するという方針をとっている。その方針は、「意図的にスタンダードな現象学の語り口を避け、耳慣れない語り口や議論を用い

1. 本稿は、2015年12月19日に東海大学高輪キャンパスで開催されたフッサール研究会特別企画「田口茂『現象学という思考』合評会」での報告をまとめたものである。合評会でのやり取り、とりわけ田口氏からの応答は注に反映させたが、全体としては当日原稿の修正に留めた。企画担当者、田口茂氏、当日ご質問いただいた方々に改めて感謝申しあげる。専門外からの疑問や異論に不十分な点、失礼な点が多々あるかもしれないが、ご寛恕を願いたい。

てきたつもりである」(253頁)とまとめられる。

「あとがき」にはこうある。「私自身も、既知の語彙に頼るのでなく、そういった語彙で言われていることを、あらためて白紙から理解し直してみることを試みたかった。こうした語彙で言われていることが、まっさらなところから新たに立ち上がってくるさまを、生き生きと体験し直してみることを試みたかったのである」(262頁)。フッサールが現象学を立ち上げた時、そこで用いられた言葉は、おそらくそのような新たな現われの体験だったに違いない。とすると、現象学を実践することは、フッサールをなぞったり解説したりすることではなく、彼と同じように「事柄そのもの」へ向かう新たな挑戦となるはずである。田口氏が行なった思考の評価は、その哲学としての成否にかかっている。

田口氏が示す現象学の思考様式は、例えば私が専門とする古代ギリシア哲学と対照させることで特徴が際立つ。古代哲学と近現代哲学のどちらが優れるとか劣るかと言うつもりはないし、両者が西洋において培われた伝統の共通性も無視できない。だが、「哲学」がどこまで普遍的であり得るかには、異なる視座や枠組みからの検討が必須であろう。

だが、一見当然のように用いられている言葉が、強固な前提として思考を制約している可能性はないか。田口氏の論述は現象学の用語を避けて「白紙から」立ち上げる思考となっているのか。いくつかのキーワードを検討することで、本書に別の光を当ててみたい。それらは「流れ」「意識」「豊かさ」である。

2、現象学の傾向

まず、「現象学」が取る、現象学者にはあまりに自明で違和感のない諸立場が、田口氏の議論から確認される。それらは、おそらく古代哲学など、現象学の外から見られた場合に際立つ特徴であり、実は「自明」として片付けられない特定の「立場」である。七点から整理しておく。

(A) 確実さ・自明性

「確実さ」や「自明性」への問いは近代認識論の基本態度であり、古代の懐疑主義に由来する。これらはそれ以前の、例えば、プラトンやアリストテレスの哲学では主要な問いではなかった。ピュロン懐疑主義が経験・現われに疑問を向け、近代にその議論が導入されると、認識の確実性を証すことが哲学の課題となった。だが、懐疑主義を経た近代認識論の土俵そのものは問題にならないか。また、その問題意

識は、現代日本の私たちにどれほど共有されるのか。

(B) 経験主義

経験から現実が成立する構造を解明する基本姿勢は、C の特徴と合わせて経験主義の伝統に属する。

(C) 関係主義

「本質」や「自我」などを物として実体化しない議論の徹底性は、相対性を重視する関係主義の伝統につながる。ただし、この関係主義は相対主義を伴うものではない。

(D) 超越論

自らの経験の成り立ちを解明する理論は、カント以来の超越論的哲学である。

(E) 心理学的記述主義

具体的な考察（感入、連合、意識）は、心理学的な記述主義である。

(F) 構成主義と流動論

主観による構成主義の側面もあるが、流動的存在論にも見える。

(G) プラグマティズム

認識が私たちの生の実践のためにあるという見方は、プラグマティズムと共通する。

これら七つの哲学的傾向は、フッサールの始めた現象学が西洋近代哲学の頂点にあり、それらを総合し（良くも悪くも）代表する立場であることを示している。

3、「流れ」

田口氏は論考において、くり返し私たちの生や経験を「流れる」という表現で描き出している。フッサール自身が「意識流」「体験流」といった表現を用いていることから²、田口氏もその言葉遣いに依拠して議論しただけかもしれない。だが、以下で検討するように、この表現の使用頻繁がきわめて高く、かつ議論を導く鍵となっていることから、フッサールからの影響という以上に語の使用責任がある。本節では、「流れる」という表現がもつ意義と問題点を検討したい。

「流れ」に関わる言葉遣いは本書の記述に頻出するが、例えば「現象学的な視方においては、一切は流れている」（108 頁、点線は評者、以下同様）、「今この瞬間に

2. このテーマについて、管見では、和田渡「意識流の現象学—意識流の反省と根源的な時間構成的意識流の反省の不可能性の問題—」（『フッサール研究』第1号、2003年、85-98頁）がある。そこで言及される研究文献も参照。

も、現象は怒濤のように流れ続けている。この動いてやまない現象の奔流が…」(261頁)といった箇所が代表的である。「終章」では、それまでの議論がこうまとめられる。「こうしてわれわれは、流れる現象に一貫して即しながら、そこから離れることなく…解釈してきた。…この流れ続ける現象のなかに…現われるものに過ぎなかった」(259頁)。このように、「流れ」は田口氏の現象学的考察で、いわば問われざる自明な世界のあり方として基盤にある。私は、とりわけ「一切はただ流れ続けるわけではない。流れそのものが形をとるということが、むしろ現象の基本構造である」(254頁)とする基本的な見方に特徴があると考ええる。

【1、「流れ」という議論の役割】

まず、この「流れ」という言葉の身分を確定したい。それは、比喩であるか、文字通りであるか、のどちらかであるが、私は疑いなく「比喩」である³。と考える。「流れる」とは文字通りには、何らかの物質——おもに液体だが、固体(氷河、溶岩など)や気体(ガスなど)もある——がある方向へ筋をなすように連続して移動する様を表す動詞であり、それは非物的なものにも比喩的に用いられる(噂、デマ、歳月など)。とりわけ、「時が流れる」という比喩は「時間」の経過を表すもつとも普通の表現となっており、その哲学的適切さが吟味されるべきものである。他方で、私たちの生や経験も川のような「流れ」に喩えられ得るものかもしれないが、それ自体文字通り流れているものではない。なお、世界が常に流動変化している(パンタ・レイ)というヘラクレイトス主義の流動説(プラトン『テアイテトス』などに登場)は、ものの実際のあり方を示しており、提喩ではあるが比喩ではない。

次に、「生・経験・現象が流れる」とは、(i) 観察によって得られた事実、(ii) 理論上の前提、(iii) 方法上のモデル、という可能性がある。まず (i) とは思われない。私が経験する事物や出来事はたしかに「変化」しているが、それは「流れる」というあり方で観察されてはいない。現象の中には「川の水、雲、霧」といった「流れる」対象もあるが、その様態は現象一般に当てはまるものではない。(ii) か (iii) であるとする、それらの有効性が検討されなければならない。

「流れる」はなにかの対象のあり方・状態であるとまずは考えられるが、前に引用した「流れそのもの」(254頁)という言い方はむしろ一つのモノのイメージを抱かせ、実体というモデル、存在的な仮説にコミットしているのではないかとの疑いを抱かせる。その点を検討しよう。

3. 合評会で田口氏本人からも、これは比喩であるとお答えいただいた。

【2、「流れ」という表現の対象】

では「流れ」という表現がどんな対象について語られているのか、(a) から (g) の七つの項目で整理してみる。

(a) 経験：78、189 頁

「流れゆく経験」「経験の流れ」といった表現はそれほど多く用いられないが、全体をまとめる重要な例であると思われる。日常的には「経験」を「流れる」と描写することはまずないことから、田口氏の現象学に特徴的と言える。

(b) 生：131、132 頁

このうち 131 頁では「生と現象の世界」と表現され (e) と重なっている。「生」についても通常私たちは「流れる」とは言わない。

(c) 世界：94 頁、108 頁

「世界は...流動的に存在している」と言われるように、世界を構成する個々の (d) 出来事や (e) 現象が流れるとすると、その総体としての「世界」も流れていると表現されるのかもしれない。だが、回転するコマが全体としては静止しているように、内部の構成要素が流動することは、全体が動くことを含意しない。

(d) 出来事：231 頁

「流れる出来事」と言われているが、これは (e) と同義であろう。

(e) 現象・現われ：49、74、78、80、100-1、105、116、120、127-9、131、136、170-1、185、187、204、232、238、253、256、262 頁

「流れ」が適用される圧倒的多数は「現われ、現象」である。じっと見つめていると目の前の事物が徐々に姿を変える場合、「現われが変化する」という言い方は可能かもしれないが、「流れる」と言うことは稀である。他方で、車窓から風景が移りゆく場合「風景が流れるように変わる」といった表現は詩的ではあるが、可能である。

(f) 現在：197 頁、時間：186 頁

先に触れたように、「時間」の経過を「流れ」に喩えることは日常でも行われる。だが、「次々と新たな現在が湧出する」(186 頁)と語られたり、動いていく現在を「流れてゆく」(197 頁)と言い換えたりする場合、通常の比喩とは異なる。それは、この現在にある (e) 現象・現われが流れるという意味であろうか。

(g) 自我、他者

自我は「流れがとる一つの形」(190 頁)であり、「現象の流れが消えれば、自我も消える」(255 頁)。従って、物・本質・自我・他者は「この流れ続ける現象のなかに、その運動の参照点として現われるものにすぎなかった」(259 頁)のである。

以上の場面で語られてきた「流れ」は、(i) 私個人の経験、(ii) 私たち集団や人類の経験の総体、(iii) 意識の流れ (W. ジェイムズら)、(iv) 世界そのものあり方 (ヘラクレイトス主義、ベルクソンらの流動的存在論) のどれか。(i) の場合、私が死んだらそれで「流れ」は終わる。(ii) の場合、多数の人に流れは共有されているのか。それはどのような意味で一つの流れなのか。また、人間以外の動物やモノにこの「流れ」はあるのかが疑問になる。この問いには、「現われ」は動物やモノにもあるのかの疑問も連動する。この問いは次節で取り上げる「意識」の適用範囲の問題とも重なるが、ここで近代哲学の「人間中心主義」が危惧される。ちなみに、古代懐疑主義では、セクストス・エンペイリコスの挙げる「十の方式」には「動物への現われ」が最初に登場し、そういった想定のもとで人間への現われの相対性が論じられている⁴。

これら広範囲の対象を「流れる」という表現で論じる時、基本的な問題として個々の現われや出来事の変化と、生や経験の総体や世界とは別ではないかとの疑問がある。ヘラクレイトスの言葉を使えば、炎は絶えず変化しているが火は同じ一つのものとしてありつづける (川と水の関係も同様)。つまり、部分の変化は、全体として不動の一なる形があることを排除しない。仮に (e) 現象が変化する様子に「流れる」という比喩が使えたとしても、それを他のより広い対象に拡張することは比喩の二重化であり、過剰な流動的世界観を生み出す原因になるとも考えられる。つまり、個々の現象や経験の一部の変化を「流れ」と呼びそこに形を見ることが、その総体としての世界を「流れ」として捉えるという全体論に繋がっている。だが、そう推論する必然性はない。

【3、「流れ」という比喩の含意】

次に、この「流れる」という表現が含意する性質を整理したい。この比喩が典型的にもたらすイメージには諸種あるが、田口氏がどの側面を強調してどのように議論に用いているかが重要である。大きく四つのグループで、計十一の特徴を挙げたい。

[A] 変化の性質

(a) たえず変化する : 51 (相互関係)、98、108、120、131 頁

とりわけ、「片時もとどまることのない」(108 頁) という特徴づけは、「流れ」と

4. セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』第一巻 36～78 参照。無論、懐疑論者は動物に意識があると断定はしない。人間と動物の構造の違いから、認識の仕方の違いを類推、想像するだけである。

いう比喩が意味する典型的な性質である。無論、実際の川は、流れを止めた淀みや湖などを部分に含むことがある。その意味で「たえず」は比喩であるが、流れを止めたら「流れ」とは呼ばないとすると、定義上「流れ=たえず変化」は同値となる。

(b) 不安定性

この性質が直接に語られる箇所はないが、比喩の根本にあると考えて構わない。

(c) 形のなさ (通常 of 捉え方)

流れが形を持たないということから、逆に「流れが形をとる」ことを強調する議論が意味を持つ (78、100-1、108、253-4 頁)。それゆえ、「流れる運動そのものの形こそが重要」(78 頁、傍点原著者) と語られる。

(d) 滑らかさ、自然さ : 179 頁

「この滑らかな、ほとんど自動的に展開していく経験の流れ」が妨げられる時に、対象や私が浮かび上がる。

(e) つかめなさ : 197 頁

この反対の性質が、「固まる・凝結」(197-8 頁) である。

(f) 無名性 : 162 頁

「この事実が生起している「場」は、さしあたり名前のない現象の流れである」とされる。

[B] モノの一体性

(g) 連続性・一まとまり : 239 頁

連続した一つのまとまりをなすという性質は、まったくの「ランダム」や雑多さと反対である (113、161 頁)。川や水道水などの流れが一つのパターンや型を持つことが、議論の鍵となる。

[C] 方向・進行

(h) まっすぐ : 189 頁

「まっすぐ」は「屈折」(189 頁)、あるいは「渦を巻く」(190 頁) といった流れ方と区別される。「まっすぐに流れる」のは、「流れ」の中では特殊な種類である。水の流れなどは、途中で消滅したり (枯れ川)、滞ったり (湖、死海など)、屈曲したりすることも多いからである。だが、「時間」に流れの比喩を使う時、私たちは当たり前のように直線でイメージしていることも確認したい。

(i) 滞りなさ・進行 : 175-6、179 頁

水や空気が滞りなく進んでいく姿は、「掻き乱され」や「堰き止め」や「妨げ」(175-6、254 頁) に対置される。そこでは、(g) の特徴と同様に、源流から河口まで一つの連続性を持つという形が連想される。

(j) 押し流す力 (?): 78 頁

それは「流れに逆らってとどまりつづけるようなものではなく」(78 頁) という力を持つ。

[D] 産出性

(k) 湧き出る: 49、186、202 頁

「絶えず流動する現われを統合してゆく柔軟な構造の生成」(49 頁) と言われるように、「流れ」には「泉」のような躍動性や産出性が連想される。「湧出」(186、202 頁) という語も用いられる。それは生命のイメージに近いのかもしれない。

【4、「流れ」の存在論】

「現われ」は、単なる存在でも単なる認識でもなく、主体と何かの対象との間に成立する事態である。それを「流れ」と見なすことにどのような意味があるのか。私たちが経験する出来事や現われが「変化する」のは問題なく認められるが、それ以上に「流れる」という比喩を用いることで、特別な存在論的含意が生じる⁵。十一の特徴から確認したように、「流れる」という比喩は単なる「変わる」に留まらない様々な独特の含意を担う。

逆に言えば、「流れる」に当てはまらない種々の変化もある。例えば、連続的でなく断続する、あるいは突発する変化もある(デジタル的变化)。「1が2になる」という場合(例えば、「一本の割り箸を折ったら二本になった」)、途中で「1. 2 2」や「1. 5」を経る瞬間はない。そこに「流れ」はない。また、例えば数列のように「2、5、3、7…」といった非連続でかつ順序が直線的ではない変化や、あるいは「1、2、3、1、2、3、1…」と円環的にくり返す変化もあり、一方向への流れではない。また、「1である」から「2である」に変化する場合に、「1である」限りの時間に状態は全く変化していない。また、突発的な変化としては、ビックバンで宇宙が生まれたという例がある。それは「流れ」ではない。

プラトンは『パイドン』で、アイデアの存在を仮説に置いて感覚物の生成変化を説明しようとしたが、それは「すべてはたえず流動しており、それを捉える私も変転する」とするヘラクレイトス流動説との対決であった。そういった知性的でデジタル的なプラトンの変化論に対して、「流れ」を重視したベルクソンが「持続」という立場から反論を加えたことも想起される。

5. 田口氏は合評会で、「流れる」という表現を「変化する」と同義に用いていると語ったが、以下で述べるように両者が異なる場面もある。また、この表現は「取っ掛かりで十分」という方針も示したが、本書の哲学的主張はそれだけでは理解できない。

変化を「流れ」として捉えるのは一つの世界観であり、決して経験にとって自明な事実ではなく、必然的な前提でもない。田口氏の現象学は「流れ」を強調する限りで特定の哲学的存在論に立っているのであり、それを比喩として排除した場合、「流れそのものが形をとる」という主張を始めとする多くの議論は成立しなくなる。

流動説と対決したプラトン『テアイテトス』は、その存在論が一方でプロタゴラス流の相対主義と結びつき、他方で「言葉」による存在把握を崩壊させてしまう、つまり善き生への追求を不可能にすることを示していく。他方、プラトン自身のイデア論では、変化する（「流れる」ではない）現われの根拠として実在を求め、現象は実在の魂への現われとして確定される。田口氏は「流れ」しかない、全てはその形の変容であると論じるが、その「流れ」という把握がどのような存在論・倫理学を含意するのかが自覚的に論じられるべきであろう。流れの存在論がそれ自体として批判されるわけではない。それは一つの立派な哲学理論、あるいは仮説である。だが、それを議論の基盤に置くことは、自明の経験から議論を始めるという現象学の態度に反するものではないか。

4、「意識」

近代哲学では当然のように主役を務める「意識 *Bewußtsein*」という語は、ギリシア哲学には登場しない。それは実質的には「知る・感覚する」といった問題圏で扱われた。従って、この概念に依拠して議論することが安全かどうか、次の疑問点となる。幾つもの場面で異なった議論に登場する「意識」という概念は、融通無碍に用いられているように見受けられるが、それは自明な経験であろうか。

【1、多様なレベル設定】

まず、田口氏は現象学の試みを、近代認識論の「意識」観を排除するものとして規定する。「<われわれが「意識」というカプセルのなかに閉じ込められており、客観としての物はその外にある>という見方を、現象学は徹底して排しようとする」（102頁）。この方針は基本的に共感できるが、そのために逆に「意識」概念を前提し、それを拡張、万能化していないかが疑問となる。この点を検討しよう。

世界認識として働く「意識」は非主題的であると言う。いくつかの言及を見よう。「われわれは世界の隅々に至るまで、何があるか、何がないか、どの程度確実にあるか、ということを意識している」（93-4頁）が、それは主題的ではなく「非主

題的」にである(95頁)。それは、「「現われていない物」に対するこの繊細な意識」(85頁)であり、「自明性」の意識は「先反省的」意識である(87頁)。「蓋然性の程度」をいつも「非主題的に意識している」(92頁)が、「世界も身体も、主題的に意識されているわけではない。…世界もまた…絶えず非主題的に意識されている」(95頁)。「通常は、確実性や明証性は主題的に意識されていない」(177頁)。

自明性を手放すことで、過去、空想、未来を駆けめぐる「意識のモード」に入る(178頁)。「自明なもの、主題的意識に対して自らを隠すことにおいてこそ、その力を存分に発揮することができる」(252頁)。構造や働きは「考え」や「推論」なく行なわれる。これが主題化されない意識であり、「意識の背後で働いている」(49-50頁)。つまり、それは「非主題的」な意識のされ方であるが、「まったく無意識に行っているわけでもなく、意識しようとするれば意識化できる程度に、それなりに感じとられている。それはいわば、主題的な意識のバックグラウンドで働いているプロセスである」(75頁)。

それでは、「意識」は何を対象としているのか。世界か、個物か、自明性・蓋然性の程度か。また、「非主題的」とは、結局何を意味しているのか。行なっているという意識は持っているが、注意は向けていないこと(50頁)とされ、自明な事は「意識の背景に退いて」(56頁)いる。つまり、「「構造」は、通常は主題的な意識には上ってこない」が「非主題的には意識されている」のであり、「「自明性」の意識をいわば媒質として、はじめて主題的な対象の意識が成立しうる」(99頁)。従って、「意識的な知のレベルに上ってこない」(131頁)という。これは「無意識・潜在意識」と違うようだが、それを「意識化する」とはどういうことか。「意識」という概念が様々な場面で使われているが、それは近代哲学が自明とする前提への過剰な依拠であるように感じられる。

【2、実践的な事物との関わり・身体と共に働く「意識」】

物体に関わる時、「私は…できる」という意識＝能力性が働いており、それは身体に伴う能力性の意識である(48頁)。「非主題的で先反省的な身体意識」は、身体の運動を非主題的に意識している(88頁)。「経験を支えるさまざまな規則的構造が非主題的に意識されている」(89頁)。身体を動かしている意識はないが、「私が現われの変化をいつも身体の動きと一緒に意識している」(96頁)。対象の現われのなかにはすでに身体の実践的な動きの意識が入り込んでいるのである。

では、「意識」は言語的・命題的なのか。その場合「真・偽」が区別されることになる。実際「誤った意識」というものもありそうだ。例えば、「この溝は飛び越えら

れる」とした身体意識は、年齢のせいでは失敗を招き、つまづくことで誤っていたことが判明する。だが、それは「認識」とどう違うのか。また、そのような意識は感覚を伴っている必要はあるのか。また、推論でないとする、直感の一種なのか。

また、意識は生来備わった本能として人間にあるのか、あるいは能力なのか。また、教育や訓練で変わるのか。また、動物にも同様の意識があるのか。それは人間の意識とは違うのか⁶。

こういった様々な疑問が現われたが、本書ではそれらへの明確な答えはなかった。「意識の哲学」は認知科学との関係で現代分析系の哲学でも主要なテーマとなっている。それらとの関係も含めて、現象学が主題とする「意識」について、その概念を用いて議論されるだけでなく、その基盤を再度吟味してもらえると良かった。

【3、自己意識と時間】

「意識」は当然のように「自己」に関わり、その限りで「時間」と結びついている。例えば、「私」が強く意識される（181頁）、「そこで私は、現実の切迫を鋭く意識すると同時に、嫌でも自分の決定を意識せざるをえない」（182頁）、「私は、自分が何をしているか意識している」（183頁）と語られる。そして、「流れた時間を、私は意識している」（186頁）として意識と時間が関係づけられる。

では、ここで意識しているのは誰か。「自我」も現象の一部だとすると、それを意識する主体が別にあるのか。

自己と対をなす他者についても、「主題的意識にとっては忘れ去られた苛烈な自明性」（249頁）を感じ取らせるものとされる。私は、他者の身体と出会うことで共鳴するが、それは「能動的意識に先立って生じる非主題的かつ受動的な現象」（258頁）と呼ばれる。

【4、意識化としての現象学】

現象学はその意識化に従事する。現象学的還元とは「自明的に生きられている経験や現象をあらためて意識化する」（55頁）ことであり、現象学の内部で、自然的態度とは「まったく別のタイプの意識の働かせ方を遂行する」（57頁）。つまり、自明性に主題的に眼を向けるのが「現象学」なのである（87頁）。現象学的な「眼」が開かれることで、「再び生まれ変わったような眼で世界を見る事にもなるであろう」

6. 合評会でのやり取りは、動物についても「現われ」を認めることは構わないという方向であった。では、動物にも上等・下等の区別があってそれに応じて異なる事態になるのか、下等動物には認められないのか、植物や微生物、無生物は当然に排除されるのか。これらの点で疑問が残る。

(132 頁)。

この論述をそのままに受け取ると、現象学という哲学的思考は「意識の働かせ方」であることになる。それは、言語・推論的な反省によって「意識」のあり方を変えるところか、それとも現象学の遂行そのものも意識を働かせる営みの一つか。この点も気になった。

最後に、田口氏は芸術を例に出して、それが日常生活の「類型」(146 頁)から外れる営みであるとする。詩や美術が取り上げられるが、「詩人の感性はそれを直接に意識するかもしれない」(125 頁)とし、岡本太郎作品を「再び意識化することができるように促している」(145 頁)と紹介する。芸術においては「類型」を壊す創造性、産出性が重要となるが、意識化としての芸術は、哲学、つまり現象学とどう関わるのか。あるいは、似ているが別の役割を果たすのか。この点も不明であった。

5、「豊かさ」

第三のキーワードとして「豊かさ」を取り上げたい。これは現象学の専門用語ではないし、田口氏も取り立てて哲学的に用いているわけではない。だが、論述全体において、私はこれが隠れた重要な導き手となっているように感じられた。現象学へ導くという本書の意図において、その先に「現象学の沃野」(帯の宣伝)があることが誘い水となるからである。

隠れた(失われた)現実^{リアリティ}の豊かさを取り戻したいという「哲学の希求」は、古代以来の定番である。例えば、存在の本源へと回帰したいというプラトン主義は、私たちが生活する世界(感覚界)よりもより豊穡な世界(イデア界)があると考え、その回復を目指していく。他方で、哲学の伝統では、現実とその悲惨さをそのままに認めるという立場もある。典型的にはヘレニズムの諸学派である。エピクロス哲学では、私たちが悲惨だと思っているものは単に「原子と空虚」の離合集散に過ぎない。それをあるがままに認めることが哲学の生き方であり、その背後に隠された豊かさはない。「心の平静(アタラクシア)」はそのようにして得られ、それが人間にとっての幸福なのである。また、古代懐疑主義も「現われ」をそのままに受け入れることが全てであり、その背後により豊かな現実を想定すること自体が独断論の誤りであり、不幸の原因とされる。

このように反省すると、「豊かさ」を求めることは、哲学として特殊な立場、あるいは偏見に過ぎないのではないかと疑われる。少なくとも、豊かな現実があるとい

うのは「自明」ではない。プラトンは『饗宴』で、私たちの「豊かさ」愛求はエロースという生の事実であるとしたが、「心の平静」を求めるヘレニズムの哲学は、それこそが人を惑わす誤った期待であると非難する。

また、仮に「豊かさ」があるとして、それはどこに求められるのか。プラトンはアイデアのような実在する根拠がより豊かであるとした。アイデアを観照することが魂の至福であり、そこに豊かさがある。より多くの素材があることが「豊か」とは限らず、シンプルな真理に本当の豊かさがあるとの見方も可能であろう。

田口氏の議論は、現象と経験の世界を「豊か」とするが、それは、(i) 経験的な事実なのか、それとも (ii) 理論的な前提か。こういった問いを考慮せず、現実が「豊か」なのは自明であると言うとしたら、それは独断論的偏見である。

【1、現象世界の豊かさ】

まず、田口氏が現象学の関わる対象である現象世界について語っている表現を確認する。「身近であるにもかかわらず、通常は気づくことのない豊かな現象と経験の広がりがある」(59 頁) のであり、「適切な仕方でそれに眼を向けることができれば、そこにはきわめて豊穡な世界が広がっていることがわかる」(62 頁)。そして、物の「背後には、通常は気づかれないが非主題的には意識されている豊かな現象と経験の世界が広がっている」(100 頁) ので、「そのような「自明性」の界域に、解明すべき豊かで精密な生のメカニズムが潜んでいる」(131 頁) とされる。

だが、背後に広がる現象はなぜ「豊か」なのか。私たちが主題化する「物」よりもより多い要素、例えば情報量があり、そこにより広大な領域があるとして、それが即「豊か」とはならないはずである。例えば、ネット上には青少年に有害な情報が多量にあるとして、それは「豊か」ではない。「豊か」にはそれが望ましいという肯定的価値が含意されているからである。もし現象学が前提するように、より多くの情報量が背後にあるとしても、それは豊かさを保証はしない。「多様性」という語で豊かさを連想させるのも現代的な発想であり、「多」への拡散が貧困さをもたらすと考える「一者」の思考伝統もある。

田口氏はその理由を、確かさを確証する「材料がより豊か」になるという例を用いて説明する(90-91 頁)。もし確証することが良いという前提が認められれば、豊かさはポジティブな意味になる。だが、私たちが「確かさ」を求める心情とは何か。近代哲学の認識論のオブセッションではないのか。こう考えると、現象学が私たちに「豊かさ」を提供してくれるという主張は、それほど単純にはできなくなる。

もしかしたら、「流れ」というイメージが豊饒さと結びついているのかもしれない。

「物」とは...その実質は、流れる現象の豊かな多様性がとるシステムティックな構造である」(80 頁)、「われわれの経験の絶えず豊かに展開するプロセスと相関的に切り離せない」(104 頁)と語られるように。だが、第二節で検討したように、その「流れ」という比喻そのものが恣意的で、時にミスリーディングである。その比喻を用いることが「豊かさ」のイメージを喚起するのであれば、そこにも何らかの恣意性が認められる。

【2、「豊かさ」を開示する現象学】

田口氏が展開する現象学は、「豊かさ」に関わるがゆえに有益であり、魅力的である。それは次のように説明される。「沈黙のうちに沈んでいる広大な世界を探究しようとするのが、「現象学」と呼ばれる学問」(14 頁)であり、「この通常は「隠れた」豊かな前提次元に眼を向けようとするのが現象学の営みである」(55 頁)。「現象学的還元」は...決して見えてくることのない豊かな現象と経験の次元にわれわれの注意するまなざしを誘う」(58 頁)。「還元」は無限に豊かな相関を開く」(104 頁)といった小見出しも登場する。これは宣伝文句としては非常に魅力的であるが、比喻やイメージ以上であることがどこで保証されるのかは不明である。

また、「このような「相関」の場に降り立つことが、「現象学」の具体的分析を豊かに始動させる」(105 頁)、「非主題的現象の豊かな規則的構造に眼を向けてゆこうとする」(131 頁)、「われわれは眼の前に展開されている現実の多様さや豊穡さに、通常はほとんど眼を留めずに、湯水のようにそれをやり過ぎていることがわかってくる」(196 頁)といった文章も見られる。最後の引用では、「湯水」という、豊かだが日常それに気づかないで浪費される「流れ」の比喻が用いられている。

哲学者はしばしば、現実の真の豊かさに対して、私たちの認識や日常が貧困であり限定的であるという対比を持ち出す。それは不満や物足りなさを感じて日々の生活を生きている私たち多くには、魔法の言葉のように聞こえる。だが、そういった宝探しは、もともとどこかにある「豊かさ」の発掘なのか、それを新たに作り出すことなのか、それともそう希望しながら生きていく私たちの幻想なのか。冷静にかつ哲学的に考えるべきであろう。また、隠れた「豊かさ」を求めるべきだとして、現象学のやり方が正しいのか、あるいは最適なのかも問題となる。どの哲学も自分だけが唯一正しい方途であるという「哲学への誘い(プロトレプティコス)」を行いがちであるが、その判断が読者の識見に委ねられているとすると、やや無責任にも感じられる。他のやり方で「豊かさ」を追求する哲学をどう評価するのか、あるいは、そもそも「豊かさ」を求めない態度を提唱する哲学にどう答えていくのか。

田口氏の『現象学という思考』は、現象学に入る者には最良の手引きであり、これまでの多くの現象学の議論が持つ難点を避けることに成功している。問題は、それが「哲学」そのものにおいて、どこまで通用するかであろう。本書の美点は、現象学特有の高度に専門的な術語を避けながら、問題を私たち自身の身近なものとして論じる語り口にある。にもかかわらず、というより、だからこそ、そこになお現象学特有の語り方が濃厚であることが判明したのである。私は現象学の外の立場から、それらの言葉遣いが必ずしも自明でも無批判的に受け入れられるものでもないことを示してきた。現象学の語り方の問題性は、なお批判的かつ積極的に考察されるべきであろう。私自身、本書から現象学の魅力を学び、多くの示唆や刺激を得たことを感謝しつつ、あえて哲学そのものとして疑問を述べさせていただいた。