

# 自然的世界概念について

岸 恭 博

一

「自然的世界概念」<sup>(1)</sup>とは、R・アヴェナリウス (1843—1896) がその著作『人間の世界概念』<sup>(2)</sup>のなかで呈示した概念である。この著作における彼の主要な哲学的課題は、「あらゆる学問的探究の出発点」(W. S. XII)としての、「純粹に經驗的な世界概念」(W. S. XIII)、「いかえれば」、「自然科学の世界概念に対する哲学的世界概念」(W. S. 3)を獲得すること、ないし回復 (Restitution) することであるという。このような世界概念とは、一体どのような内容をもつ世界概念なのであろうか。われわれの関心は、まず、この点に向けられている。それと同時に、いやそれ以上に大きなわれわれの関心は、もう一つ別のところにも向けられている。

それは、E・フッサールが、彼の超越論的現象学を体系的に構想していた頃、すなわち、一九一〇／一一年の冬学期の講義「現象学の根本問題」<sup>(3)</sup>のなかで、アヴェナリウスの自然的世界概念について論及しているという点である。フッサールはそこで、「世界概念に

おけるあらゆる「形而上学的」混入物を排去し、純粹經驗の「自然的」世界概念を回復することのうちに、純粹經驗の理論と批判の課題を見るアヴェナリウス学派の実証主義との対決」<sup>(3)</sup>を試みようとしているわけである。フッサールにとっても、いわばあらゆる学問的探究の出発点であり、何よりもまず、哲学的問いが向けられるものは、自然的態度とそれに対応する世界(自然的世界)という問題の次元であったと行うことができる。いかえれば、自然的態度を記述することを通して、自然的態度の素朴性を克服し、現象学的態度への態度変更、すなわち現象学的主題領域を開示するために、まず、この自然的態度という問題の次元を方法のうえで先行的に検討しなければならぬものであった。それであるから、フッサールは、先の講義において、現象学的還元論を講述する前に、自然的態度と自然的世界をめぐる議論として、アヴェナリウスを取り上げたのである。したがって、さしあたり、アヴェナリウスの自然的世界概念とフッサールの自然的態度をめぐる問題とは、その哲学的モティーフのうえでも、また方法的にみても、非常に接近した事柄であるよ

うに思われるわけである。それと同時に、フッサールが、「アヴェ  
ナリウス学派の実証主義」とか「自然主義」と呼んでいるように、  
もちろん両者の間には決定的な相違点もあるであろう。われわれの  
第二の関心は、このような点に向けられているわけである。

ところで、フッサールとアヴェナリウスとの直接の交流はなかつたようである。それであるから、アヴェナリウス学派の実証主義との対決といっても、われわれは、フッサールの側からなされるそれのみに耳を傾けてしまうかもしれない。いやそればかりではない。われわれにとつて、アヴェナリウスは、すでに忘れ去られた哲学者のうちの一人であるかもしれない。<sup>(5)</sup>しかしながら、ヨーロッパ哲学を考へる場合に、とりわけ一九世紀後半以後の哲学的問題状況は、いわばわれわれの哲学的思惟のエレメントでさえあり、つねに新たに、問い返されなければならない問題でもあるであろう。そのためにも、われわれはできるかぎり、アヴェナリウスにも耳を傾けることを惜しんではならないであろう。

## 二

アヴェナリウスにおける主要な哲学的課題は、先にも触れたように、あらゆる学問的探究の出発点としての、純粹に經驗的な世界概念、すなわち、自然科学的世界概念に対する哲学的世界概念を獲得すること、ないし回復することである。このような世界概念を回復するためには、まずさしあたり、特定の哲学的概念や教説を前提とすることをせすに、もっぱらわれわれにとって自然な經驗、われわれがつねにいつも遂行しているような、そういう實際の、確実な、

そして馴れ親しんだ經驗へと注目し、これに立ち還ることのうちにその哲学的課題を見出すということが重要である。フッサールの用語を借りて言えば、このような哲学的思惟の端初アンファングにおいて、いわば「哲学的エポケー」<sup>(6)</sup>が実施されていると言うことができるであろう。しかしながら、あらかじめ、ある特定の哲学的な經驗概念を前提とすることが禁止されているとは言つても、そもそも一般に、經驗という概念には、何らかの多義性が少なからず含蓄されている。最も一般的な理解として、經驗とは、ある感性的なものを經驗することである、とすることができるかもしれない。このような經驗は、ふつう、感性的經驗と呼ばれる。そして、感性的經驗の基本的モデルは、知覚である。知覚は、何か或るものについての知覚である。たとえば、私が、何か或るものを知覚するという場合に、この事態は、私が、何か或るものを、見たり、聞いたり、触れたりするという事態である。そうであるならば、知覚するという事態のなかには、知覚作用とこの知覚作用において知覚されたものという二重性が含まれていることになる。アヴェナリウスは、まず、經驗のこの二重性に着目して、一方で、たとえば「私が知覚したものを」「内容 (Inhalt)」と呼び、他方、「私が或るものを知覚したこと」を「性格 (Charakter)」と呼んでいる (W. S. 1)。ところが、知覚作用としての性格は、この作用がすでに遂行され、それが次に想起される場合には、この性格としての作用そのものが、すでに想起の内容となつてしまうことになる。「私が家を知覚する」という場合の、その作用性格は、「私が家を知覚した」という想起内容になつてしまうことになる。知覚も想起も、ともに經驗とみなされるのであるから、

この場合に、経験の二重性としての内容と作用との区別は、「単に相対的」(W. S. 2)な区別である。しかし、単に相対的であるとはいえず、経験が経験として成立しているからには、そこにはつねに何らかの内容が与えられていなければならないであろう。というのも、経験は、つねにいつも、何か或るものについての経験だからである。

アヴェナリウスは、この前提とされる経験の内容を「見い出されたもの」(Vorgefundenes) (ebd.)と呼んでいる。彼によれば、経験の、あるいは、この見い出されたものの、一般的内容のみが問題なのであって、この一般的内容は、あらゆる事物に共通の内容と内容という意味における内容ではなくて、「見い出されたもの全体を直観することすべてに共通のもの」(W. S. 3)という意味における内容である。実に、彼にとっては、この見い出されたものを分析し、その全体にわたって記述することこそが主題であり、ここにこそ、自然的世界概念の根本問題があるといえるわけである。

さて、アヴェナリウスの哲学的思惟の出発点となるものは、経験的な世界概念であった。「私のもつすべての思想や感情をともなう私は、自分を、周囲(Umgebung)の中心に見い出す」(W. S. 4)。この私の周囲には、さまざまな事物が見い出されるばかりではなくて、隣人達(Mitmenschen)もまた見い出される。「隣人達は私と同様の存在であり、私自身、彼らと同様の存在である」(W. S. 5)。このことが、アヴェナリウスの根本的前提となっている。いいかえれば、私と他者と周囲世界との自然的相互依存関係としての世界概念が、まず端初に見い出されるわけである。「これこそが、私の哲

学的思惟の端初において、存在するもの、確実なもの、既知のもの、親しまれたもの、概念把握されたものとして、私が見い出したままの世界——思想(Gedanke)として私とともに生きつづけたままの——事実としてつねに新たに私に再現し、あらゆる反復において同じものでありつづけたままの世界であった。ひとことで言えば、それは、私の端初の世界概念の内容であったのであって、この世界概念は、もちろんまだ、形式においては生き生きとした直観と合致してはいないし、まだ概念の論理的規範形式にはもたらされていない世界概念であった」(ebd.)。

このような世界概念は、さしあたりまず、私の世界概念でなければならぬ。しかしながら、アヴェナリウスの根本前提は、他者も私と同様の存在である、ということであった。それであるから、私に、まずさしあたり、私の世界概念を見い出したのと同様に、他者も彼の世界概念を見い出すことができるのでなければならぬ。したがって、この根本前提に立つかぎり、私の哲学的思惟の端初における世界概念は、他の哲学者のそれと、同一のもの、ないし、同様のものと考えられるわけである。

ところで、隣人達は、私と同様の存在であり、私自身、彼らと同様の存在であるといっても、その根拠は、どのようなところにあるのであろうか。

### 三

アヴェナリウスは、哲学者の哲学的思惟における端初の世界概念を、また、「言表することのできる人間の一般的概念」(W. S. 5)

とも呼んでいる。つまり彼は、私と他者とのいわば等根源性を、「言表 (Ausage)」すなわち広い意味での言語においているとみることが出来るわけである。そして、このような言表ないし言語によって客観化あるいは一般化が可能となるのであるから、私の哲学的思惟の端初における自然的世界概念は、他の哲学者にも理解可能でありまた相互に比較可能であるばかりか、そもそも一般に、言語を理解することのできる人間、世界概念へと拡張することができるというわけである。このことをもう少し詳しく見ていくことにしよう。

自然的世界概念として示されたものは、アヴェナリウスによれば、大きく分けて、二つの成素から成り立っている。それは、「経験と仮説 (Hypothesen)」(W. S. 6) である。「経験——見出されたもの——は、私自身および (隣人もそこに含まれるような) さまざまな構成要素をもつ私の周囲、さらにはそれに属しているような一定の諸依存性を包括する」(W. S. 7)。他方では、「仮説は、私がさまざま運動 (言語器官の運動やそれによる音や声を含む) を隣人に与えるという解釈 (Deutung) ——それらが言表であるとする解釈にある」(ebd.)。すなわち音声はまさしく言表であり、そこには言表されたもの、つまり言表の内容、端的に言えば「意味」が含まれているとする解釈である。人間の音声は、単に力学的なもの、音響学的なものではない。私の発する音声は、私の意志や私の期待あるいは私の苦痛を表わしている。私の発する音声は、私にとって意味があるのと同様に、他者にとっても意味があり、理解可能なものであるはずである。しかもその意味は、「単に力学的なもの以

上の意味」(W. S. 6) として特徴づけられている。この、単に力学的なもの以上の意味という解釈ないし仮説がなければ、人間の音声は、単に力学的なもの、音響学的なものにとどまるであろう。それは単に、音の波長や空気の振動でしかない。

このような仮説ないし解釈によって、私の仮定の内容は、他者にとっては、彼の経験の内容であるということになる。私がたとえば一冊の画集を手にして、「これはベラスケスの絵だ」と言表したとしよう。そして、居合わせた友人がこれに同意したとしよう。私が画集を手にし、一枚の絵を見て、これをベラスケスの絵と思ひ、「これはベラスケスの絵だ」と言表することは、私にとっては、私の経験の内容である。そして、私の言表は、友人の同意を求めているのであるから、これは仮定である。友人がこれを知り、私が手にしている画集を見て、これに同意するということは、友人の経験の内容である。そして彼は言った。「ベラスケスはすばらしいね」等々。

このように、人間の音声を、単に力学的な意味以上の意味として仮定すること、ないし解釈することを、アヴェナリウスは、「原理的人間の同等性<sup>ソラレイト</sup>という経験批判的根柢仮定」(ebd.) と呼んでいる。自然的世界概念を呈示する当初に、隣人達は私と同様の存在であり、私自身、彼らと同様の存在であるとした仮定は、言語を媒介とした、あるいは、言語の解釈を媒介とした仮定、すなわち経験批判的根柢仮定と見てよいわけである。

アヴェリウスは、以上見たような、私と他者との言語的媒介を踏まえた自然的世界概念を記号化して、次のように述べている。「私

の周囲の成素として前提されるかぎりにおいて、記述によって近づきうる価値を、私はRと表示し、隣人の言表の内容として仮定されるかぎりにおいて、記述によって近づきうる価値を、Eと表示する(W. S. 10)。私と他者は、言語的に媒介され、原理的に、人間として同等である。したがって、「価値Eは、私自身が言表する価値と原理的に同様な価値である。それらの価値は、したがっておそらく、二元性ないし多元性を意味するが、しかし決して語の原理的哲学的意味における二元論を意味するものではない。なぜならば、経験のおよび仮説的部分の区別は、私と他者の経験の区別へと還元されるからである。これらの経験はしかし、相互に比較可能である——つまり、私と他者の苦悩はおよそ相互に比較可能であるという意味において。すなわちそれらの経験は比較可能であり、同質である。なぜならば、私はそれらの経験をはじめから原理的に比較可能なものとして仮定するから——つまり私は、それらの経験を、そのようなものにはかならないものと仮定する。なぜならば、他のあらゆる仮定は、価値の劣った仮説であるから」(W. S. 11)。このように、アヴェナリウスにおいて、経験と仮説とからなる自然的世界概念は、より具体的に言えば、言表の内容、つまり一般に言語の分析を通して呈示されると言つて良いであろう。あるいはむしろ、それを記述することによって呈示されると言つて良いであろう。

さて、私の周囲の成素としての価値Rと他者の言表内容としての価値Eは、他者にとつては、私が彼の周囲の成素になるのであるから、彼の価値Rに私は含まれることになり、私の言表内容は、彼にとつての価値Eとなる。ところで、言表内容はさらに区別されて、

「緑」、「冷たさ」、「硬さ」などの要素 (Element) と、「快」、「不快」などの性格 (Character) との区別と、「事象 (Sache)」と「思想 (Gedanke)」との区別が呈示されている (W. S. 12)。要素的意味と性格づけは、事象と思想との双方においてなされるであろう。それでは、事象と思想との区別は、どのように捉えられるのであろうか。たとえば、私がいま友人の写真を見ているとしよう。私は彼と頻繁に会っていたが、彼はいまドイツに留学中である。この写真は彼が当地から送ってきたもので、ケルンの大聖堂の前でとったものだという。彼の性格をよく知っているから、私は、この写真を見ながら、彼が当地でなしているであろうことどもを思い浮かべる。私がいま見ている写真は事象であるが、私が彼を思い浮かべているのは思想においてである。このような事態のうちに、事象と思想との区別とその比較可能性が示されていると言つてできるであろう。そして、アヴェナリウスによれば、知覚と表象との区別、つまり知覚としての事象と表象としての思想との区別は、両者を完全に独立化することではない。相対的相違とか絶対的相違とかいふものは、もっぱら「約束のうえ (konventionell)」(W. S. 13) での事柄である。事象と思想という二元性は、二元性ではあるが、先にも触れたように、決して原理的哲学的意味における二元論を意味するものではない。相対的とか絶対的とかということは、もっぱら約束のうえでの、考察仕方の相違である、ということにすぎないのである。アヴェナリウスによれば、絶対的考察仕方とは、私の周囲の成素を、それがあがままに、それが見い出されるままに記述することであつて、「この場合私自身は、全く考察外にあり、周囲の成素は、

私つまり考察者ないし記述者への関連外にある」(W. S. 15)°。このような考察仕方は、先に示された記号を用いれば、価値Rの、もっぱら力学的意味における記述であるということになるであろう。他方で、相対的考察仕方は、「私が、周囲の要素の考察に際して、同時に、この考察の際に『関与した』自我の状態を反省し、周囲の要素を『完全』にそれ自体(an sich und für sich)」としてではなく、『それ自体私にとって』(an sich und für mich)」というかたちで考察する」(ebd.)という、そういう考察仕方である。そうであるならば、経験と仮説とからなる自然的世界概念の考察は、徹頭徹尾、相対的考察仕方の内部でなされなければならない。なぜならば、私と他者と周囲世界との相互依存関係は、相対的な相互依存関係であるからである。そしてそのような相互依存関係は、あるがままにあるのではなくて、私にとって始めてあるがままにあるのである。

#### 四

以上見て来たような経験批判的根本仮定の呈示に続いて、この仮定の根拠へとさらに問いを進めていくに従って、アヴェナリウスの哲学の問題点が表面化してくるようになる。彼において、原理的人間的同等性は、他者の言表内容が私によって解釈され、私の言表内容が他者によって解釈されるという仕方で、単に力学的意味以上の意味として、言語的に媒介され、比較可能であると仮定するものであった。そして、相対的考察仕における私と他者と周囲世界との相互依存関係としての自然的世界概念は、たとえばフッサール

の『イデーニ I』における「現象学的基礎考察」と重ね合わせて考えることができるようにも思われる。そこにおけるフッサールの自然的態度についての考察は、人称的に言えば「一人称」という仕方で、つまり「私にとって」という仕方で最も良くなされる考察であるとされているからである<sup>(10)</sup>。また、価値Rと価値Eとの関係を主題化することは、自然的言語の分析、あるいはこう言ってよければ、日常言語の分析の先駆的形態であるようにも思われる。ところが、アヴェナリウスにおいては、その根底に、科学主義的傾向がある。すなわち、言語や言表内容は、神経組織、とくに中枢神経器官の全体——これを彼は「系統C (System C)」(W. S. 17)と呼ぶ<sup>(11)</sup>——によって条件づけられているというわけである。この「系統C」という概念を導入するときのアヴェナリウスには、何の疑いもないかのようにである。経験批判的根本仮定を導入するときと異なつて、「系統C」の導入は、単刀直入、いとも簡単である。いわば素朴な、自然的見方において自然的世界を記述しようとするこのなかに、中枢神経器官という生理学的概念が導入されてしまう。たしかに、それは言い換えられて、「系統C」と呼ばれている。しかし呼び名が変わったからといって、事態はそれ程変化してはいない。「形而上学的」混入物を、自然的世界概念から排除しようとするモティーフに基づきながら、「科学的」混入物は、事もなげに残留しているわけである。このようなところに、アヴェナリウスの科学主義的傾向を、われわれはさしあたり確認するわけである。

さて、アヴェナリウスにおいて、主要な諸概念は、「系統C」の導入によってひととおり揃ったことになる。そこで、自然的世界概

念の相対的考察仕方における基本的な依存関係を、ここでとりまゝめて再構成しておこうと思う。

まず、記号Rは、私の周囲の要素として前提される価値であり、価値Rとも呼ばれた。そして記号Eは、隣人(M)の言表内容として前提される価値であり、価値Eとも呼ばれた。さらに、私と他者とは、いわば等根源的存在であるという、経験批判的の根本仮定が導入された。こうしうえで、言表および言表内容の制約根拠として、系統Cが呈示された。私と他者とは、等根源的なものとして経験批判的に仮定されるのであるから、私が系統Cをもつと同様に、他者もまた系統Cをもつ。ところで、RとEとの関係は、次のように表明されている。つまり、「私は、相対的考察仕方の際に、もしMおよびMにおいて(M end in M)、私の前提の諸要素が系統Cである場合にのみ、Rを、Mにかんして仮定されるべき価値Eの変化条件として仮定することができる」(W. S. 18)。たとえば、さきほどの例でいえば、もし私が系統Cをもつと同様に他者もまた系統Cをもつと仮定すれば、私が手にしている画集(R)は、友人(M)の同意(E)の変化条件であることになる。

さて、以上の事柄を踏まえて、アヴェナリウスは、自然的世界概念に含まれる根本的依存関係として、以下のような三つの関係をおいている。すなわち、「(一)、Rと、Mに関連して仮定された価値Eとの間の、(二)、Rと、われわれがC<sub>M</sub>と表示しようとするところのMの系統Cとの間の、したがって、RとC<sub>M</sub>との間の、(三)、C<sub>M</sub>と価値Eとの間の」(ibid.)。依存関係がそれである。これらの依存関係において、一般に、前者が変化した場合には、それに対応して後者も変

化するとされている。アヴェナリウスによれば、(一)の場合、それは同時に、エネルギー保存の法則の特殊な場合であり、物理的機能連関である。(二)と(三)の場合が、もっぱら「純粹に論理的機能連関」(W. S. 19)である。(二)の場合、もしRの変化に対応してMの言表内容が変化したとすれば、Mの言表内容を制約しているものが系統Cであるから、RとC<sub>M</sub>との依存関係は、論理的機能連関と見えるかもしれない。しかしこの場合には、まず、RとEとの関係として、次に、C<sub>M</sub>とEとの関係として考察されなければならない。したがって、Rが変化したとしても、Mが何らかの言表をおこなわないかぎり、この関係は、RとC<sub>M</sub>との関係として考察されるということになるわけである。たとえば、生理学における反射の現象などは、このような関係とみてよいであろう。しかし、そうだとすると、このような関係は、相対的考察仕方において見いだされるものではなくて、むしろ、絶対的考察仕方において見いだされる関係ではないだろうか。確かに、相対的とか絶対的とかいうものが、単に約束のうえでの区別であるといえればそれまでである。それにしても、自然的世界概念は、相対的考察仕方において見いだされるべき世界概念である。そして、自然的世界概念は、自然科学の世界概念に対する哲学的世界概念であるとされていたはずである。この点においても、「自然的」ということについて、なお疑問が残るのである。

ところで、論理的機能連関は、言語的連関である。そして、言表や言表内容は、いずれにしても、系統Cという精神物理的次元、つまり中枢神経器官によって制約されているということになる。ところが、アヴェナリウスにおいては、この事情は、いささか複雑であ

る。つまり、自然的世界概念を分析的に検討するなかで、系統Cという概念が導入されたのであった。そうであるとするならば、自然的世界概念の成素と考えられる系統Cは、それ自身、すでに言表内容と考えられなければならない。そうすると、系統Cは、言表内容の制約根拠であるとしても、それが言表されるならば、それはそれ自身、系統Cという言表内容であり、「系統C」という単なる言葉にすぎない。それだから「系統Cそのものが言表内容である場合に、言表内容としてのそれはまた、系統Cによって直接に条件づけられている」(W. S. 20)。このような言い方のうちには、単なる事実の表明やアポリアの表明以上の意味があるように、われわれには思われる。つまり、言語を制約しているものを、言語によって表明したとき、そのときすでに、このものは、言表された言語の背後に隠れてしまうという事態である。このことは、いわゆる反省論のアポリアと構造的に類似した事態である。しかしアヴェナリウスは、このことのもつ哲学的重大さには気づいていないようである。自我の問題が登場して来るとき、このことの問題性は、さらに鋭く、表面化して来るであろう。このことを見るために、われわれはさらに考察をすすめなければならない。

## 五

さて、ここでもう一度、自然的概念そのものに立ち戻ってみよう。自然的世界概念はまず、経験と仮説とから成り立つものであった。経験とはさしあたり、私の経験であり、仮説とは、他者も私と同様の存在であるとする経験批判的根本仮定であった。この仮定を踏ま

えて主題となるものは、単に私の経験を説明することではなくて、「その記述を通して、隣人への適用をなすことができるために、私の経験の本質(Wes)を、全般的に記述すること」(W. S. 74)であった。それであるから、記述の出発点は、私の立場であった。すなわち、そこにおいて見い出されたものは、ひとことでいえば、「私と私の周囲(Umgebung)」であった。このことをアヴェナリウスは、集約して、次のように述べている。「哲学的諸理論が、『私』や私の周囲から形成する用意のあるものすべてを、私が度外視することを試みるならば、私の立場から見い出されたものを最も単純に分析することは、およそ次のことを明らかにする。つまり、『隣人』や『樹』等々として表示された(相対的)諸統一の(相対的に)変化する数多性の内部の、(相対的に)恒常的なものとして、『自我』と表示された人間の個人。前者、つまり周囲の諸成素は、相互に、そして私自身に対して、依存性の多様な諸関係のなかにある」(W. S. 75)。相対的考察仕方における、主要な依存性の諸関係は、われわれが前節において概観しておいたような諸関係である。ここでは、「自我」と表示されたもの (das „Ich“-Beseihte) (W. S. 82) という表現に注目しなければならない。私が、見い出したものは、私と私の周囲であった。そしてそれは言い換えられて、一方で『自我』と表示されたもの、他方で、たとえば『樹』と表示されたものとされている。私がある視点から樹を知覚するという場合に、この樹は私によって見い出されたものではある。しかし、それと同時に、この樹を見い出した私も考えられていなければならない。つまりこの樹は、私にとって、私に対して、そこにあったものだからである。



すなわち、このような場合、一般に、与えられたもの、あるいは対象について語られる場合には、それと同時に、私（「自我」）も与えられていなければならない。「自我と周囲——この二つの要素複合は、それが与えられている場合、その所与存在に関して、完全に同一線上にある」(ebd.)。一方で、自我と表示されたものは、相対的に恒常的なものであり、他方で、周囲の要素は、相対的に変化するものである。この両者の関係は、「経験批判的的原理的対等関係」(empirio-kritische Prinzipialkoordination) (W. S. 84) と呼ばれている。さらにまた、相対的に恒常的なもの、つまり、自我と表示されたものは、「中心項 (Zentralglied)」と呼ばれ、周囲の要素は、「対偶項 (Geganglied)」と呼ばれている (ebd.)。そして、この経験批判的的原理的対等関係は、その全体として、「経験批判的現状 (Betand) (ebd.) というわけである。これが、私と私の周囲である」。

ところで、このような経験批判的的原理的対等関係ないし経験批判的現状は、相対的考察仕方において、その際に関与した自我の状態を反省することによって、見い出されるべきものであろう。そうであるからこそ、「私は現に在り、そして樹は現に在る」(W. S. 86) と言うことができるわけである。自我と表示されたものは、ここでは、樹と表示されたものに向けられている。樹という対偶項は、私という中心項に対してあり、私に対して、相対的に変化するものとして、相対的な依存関係における対偶項である。他方、私は私で、絶対的に自立的なものではなくて、相対的に恒常的なものではない。私は、原理的対等関係における相対的に恒常的な中心項である。

もし他者というものを考えたとするならば、他者は、私にとって、私の周囲の要素 R であり、私という相対的中心項に対する相対的対偶項である。ここで、経験批判的の根本仮定を導入すれば、他者は他者で、私と同様に、相対的中心項であって、他者にとって、私は相対的対偶項であることになる。アヴェナリウスにおいて、もっぱら主題化されているのは、中心項と対偶項という原理的対等関係ないし経験批判的現状のみである。アヴェナリウスには、自我というものを実体化すること、あるいは形而上学的に理解することを極力排除しようとするモティーフが一貫している。そのため、反省によって、原理的対等関係あるいは現状が、現に見い出されるとしながらも、この反省の可能性の制約への徹底した哲学的問いが、欠落してしまっていると言わなければならない。この問いは、また、反省主体の存在身分 (Sichus) への問いであると言うこともできるであろう。

アヴェナリウスにとっては、見い出されたもの、すなわち確実な所与は、これを最も一般化して、記号化すれば、相対的定項を  $a$  とし、相対的変項を  $\alpha$  とした関数的表現、

$$Y = f(a, \alpha) \dots \dots (W. S. 96)$$

これのみが、確実な所与である。そして、これこそが、自然の世界概念のすべてである。そうであるから、彼においては、もし反省主体を考えたとすれば、それは、経験批判的対等関係の一方の項をなすところの、相対的に恒常的な中心項である他はない。それ以外には考えられない。そしてそれが自我であるとすれば、それは、中心項として、「自我」と表示されたもの以外の何ものでもない。

すなわち、その中心項は、たとえば樹という対偶項を考察する自我であり、あるいはむしろ、自我と表示されたものにほかならず、これをつきつめて、ひとことでは、それは「自我」という言葉にはかならない。しかしながら、中心項と対偶項という原理的対等関係を原理的対等関係として主題化するものは、この原理的対等関係において中心項を占めるものとは、全く別の次元にあるのでなければならぬであろう。

この点にただちに疑問を投げかけたのは、W・シュッペであった。シュッペによれば、見い出されたものにおける中心項と対偶項という原理的対等関係といっても、その際に、「自己自身と、(その経験の成素としての) 自己の周囲の成素とを見い出す自我」(B. S. 12f.)を、同時に考え入れるのでないとすれば、それは無意味な主張でさえある。このような自我を考え入れることによって、中心項と対偶項との共属性や不可分離性も考えられるし、また意味をもつのである。「貴下は、貴下が除去しようとしたものを、暗黙のうちに前提した」(B. S. 137)。

この論難に対して、アヴェナリウスは、全く動じていない。あるいはむしろ、自己の主張を繰り返すばかりである。すなわち、自我とは、単に自我という語であり、自我と表示されたものである。シュッペは、自我をめぐる疑問を投げかけているが、自我というものは、この場合に、アヴェナリウスのいう意味における自我と表示されたものと考えられているのか、あるいはそれは全く別の意味で理解されているのか。「後者を仮定すべきである」というならば、さらなる論争は無目的なものであるであろう」(A. S. 175)。

## 六

ここまで来ると、問題の所在は、明らかである。

フッサールが投げかけた疑問も、シュッペと同様に、見い出されたものとしての、すなわち、原理的対等関係の中心項としての自我ではなく、むしろ、この原理的対等関係を見い出すものとしての自我 (das vorfindende Ich) の問題に集中している。

フッサールによれば、私が私自身を、時間的周囲の周囲のなかに、あるいは、さまざまな事物や他の人間達の間に見い出すということは、これはこれで、「自然的に事実」<sup>(12)</sup>である。すなわち、「自然的態度は、経験の態度である。自我は自己自身を経験し、もろもろの事物や身体や他の自我を経験する」<sup>(13)</sup>。「科学と哲学とは、世界について言表するが、このことすべての出発点と基礎は、経験である」<sup>(14)</sup>。ところが、このように経験する自我は、人間としての自我であり、或るものを経験する自我である。この自我は、或るものへと向けられてあるのであって、この或るものへと向けられてあるということに向けられてあるのではない。つまり、事象へと、対象へと向けられてあるのであって、自我が、この関係そのものを反省する場合には、自我はこの関係の、いわば中心項であることを中止しなければならぬ。いいかえれば、自然的態度を反省するということは、自然的態度における、自我とその対象との、いわば共犯関係を断ち切つて、ある態度変更を実施しなければならない。そうすることによって始めて、自然的態度の意味と妥当性とを反省的に吟味することができらるわけである。すなわち、フッサールによれば、「アヴェナリウス

はそうしなかったが、経験の見い出すこと (das Vorfinden der Erfahrung) と、現象学的態度の見い出すことを区別しなければならぬ<sup>(15)</sup>。現象学的態度の見い出すことというのは、「反省」の把握<sup>(16)</sup>である。反省を把握する主体、すなわち、現象学的態度を実施する主体は、見い出されたものとしての原理的対等関係の相対的定項ないし中心項とは、全く異なる次元にあるのでなければならぬ。このような、いわば現象学的自我は、中心項と対偶項という同一線上にある両項とは、全く異なるものでなければならぬ。すなわち、反省を把握する主体は、 $Y = f(a, a)$  のなかには存在していないのである。つまり、反省の主体は、決して、関係項に解消されることとはないのである。たとえば、幾何学者その人が、幾何学的に思惟するとき、幾何学的世界に属していないように、原理的対等関係を原理的対等関係として主題化する主体は、主題化された原理的対等関係そのものには属していないのである。

アヴェナリウスの自然的世界概念が、

$$Y = f(a, a)$$

につきるのであれば、彼の哲学は、自然主義の哲学であり、客観主義の哲学である。その哲学が、どのように理論化されていようと、またそれがいかに複雑であり、精密化されていようと、哲学としては、むしろ素朴である。フッサールも言うように、「アヴェナリウスの場合、端初は良いが、しかし停滞している」。アヴェナリウスには、形而上学を排除しようとするあまり、哲学として問わなければならない次元への問いが、逆に欠落してしまったのである。そのため、アヴェナリウスの自然的世界概念は、われわれにとって自

然な経験的次元から出発しながら、最終的には、あらゆるものを関係項に解消させてしまうという、実に、自然主義的世界概念であったのである。そして、このような世界概念の素朴性を克服することが、フッサールの哲学的課題となったのである。

## 注

(1) Avenarius, Richard; Der menschliche Weltbegriff, 3. Aufl. 1912, Leipzig. (以下Wと略記)

なおこの本には、左記の論文もあわせて収められている。(頁数は通し番号である)

Schuppe, Wilhelm; Offener Brief an Avenarius über die „Bestätigung des naiven Realismus“. (以下Bと略記)

これに対するアヴェナリウスの注の一部(以下Aと略記)。および

Avenarius; „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ (以下Uと略記)

(2) Husserl, E.; Husserliana, Bd. XIII, S. 111 ff.

(3) ders.; a. a. O., S. 131 f.

(4) ders.; a. a. O., S. 199.

(5) アヴェナリウスは「レーニン『唯物論と経験批判論』(岩波文庫)によって、すでに批判され尽くした」とする向きもあるかもしれない。しかし哲学の問題は、唯物論か観念論かというイデオロギー論争につきるものではない。

(6) Husserl; a. a. O., Bd. III, S. 39.

(7) Vgl. Avenarius; Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, 2. Aufl., 1903, Berlin, S. 21 f.

(8) Vgl. ders.; G. S. 191.

(9) Vgl. ders.; G. S. 222.

(10) Husserl; a. a. O., Bd. III/1, S. 56 ff.

(11) Vgl. ders.; Kritik der reinen Erfahrung, I. Band, 2. Aufl. 1907, Leipzig, S. 25 ff.

(12) Husserl; a. a. O., Bd. XIII, S. 132.

(13) ders.; a. a. O., S. 120.

(14) a. a. O., S. 197.

(15) a. a. O., S. 198.

(16) ebd.

(17) a. a. O., S. 199.

(卷一)・第七章 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)