

形而上学的全一論とフインクの現象学

武内 大

現象学は、反形而上学、無前提、無歴史、反思弁という決意表明のもとに出発した。しかし現象学は、自らが形而上学の伝統を前提していないという確証を如何にして獲得するのであろうか。或いは、そもそも哲学を無前提に始めること自体、原理的に可能なのであろうか。ハイデガーが、「解体」という方法を現象学のうちへ取り込んだのも、こうした問いに導かれてのことである。伝統の解体、しかしそれは同時に伝統を積極的にわがものとして「反復」することを意味する。例えばハイデガーの「基礎存在論—メタ存在論(Metontologie)」は、アリストテレスの第一哲学の理念から導き出されてくる<存在論—神学>の二重性を自覚的に反復することによって定式化されたものである。

しかしながらハイデガーは、1936/37年の『ニーチェ』講義あたりを境に、形而上学の超克を唱えるようになる。ただし先の反復を一旦經由した上での批判である限り、彼の形而上学批判は同時に自己批判となる。ハイデガーは、とりわけフォア・ゾクラティカーの思索やヘルダーリンの詩作のうち形而上学とは別の思索の可能性を探ろうとした。しかし他方で、「存在—神—論(Onto-Theo-Logie)」という形而上学に対するハイデガーの批判的観点自体の不徹底さを論難し、このような枠組には収まりきれない神学の豊饒な内実を語ろうとする動きが1960年代以降のとりわけフランスにおいて生じてきた。いわゆる「現象学の神学的転回」である。例えばレヴィナスは、神を存在者だけではなく、存在からも開放し、「存在の彼方」に神の声を聴き取ろうと試みたり、マリオンは、神を偶像化している「存在というスクリーン」を突破すべく、とりわけ否定神学の論理を徹底化することによって、思考不可能であるどころか、そもそも我々の思考そのものを飽和し抹消するが故に、もはや思考不可能とすら言えないような「存在なき神」の超越性格について語った¹。

しかしこのような超越を思考する試みは、既に1920年代後半にフインクによって構想された「非存在論(Meontology)」にも見られる。もっともハイデガーが『存在と時間』において提起した「存在の意味としての時間への問」もまた、プラトンにおける「存在の彼方」としての「善のイデア」を反復的に展開したものである。フインクの独自性は、むしろそれをプロチノス以降の新プラトン主義的な否定神学の系譜の中で捉えなおそうとしたところに窺える²。しかし後に彼は、このような超越

¹ Vgl. Jean-Luc Marion ; *God without Being* ; translated by Thomas A. Carlson ; with a foreword by David Tracy. ; University of Chicago Press, 1995. P.46.etc.

² なるほどレヴィナスの思想にも、プロチノス的伝統への十分な目配りが認められる。しかし彼の求めているのは、全体性には回収されえない多様性の論理であり、それを満たすのは、プロチノスではなく、やはりヘブライ的な超越神による<無からの創造>論である。

Vgl. Emmanuel Levinas ; *Totalite et infini : essai sur l'exteriorite* , La Haye : Nijhoff,

思想から一転して、世界に神性の内在を見て取る汎神論的ないし神話的な宇宙論を展開し、ハイデガーをも含めた形而上学の伝統を、「光の形而上学」という観点のもとで批判するようになる。このようなフィンクの思想的変化は、新プラトンの全一論的問題構制が孕む〈超越-内在〉という両義性をそのままに受け止めることによって、彼自らが分裂しつつ思索を深めていった必然的結果であったように思われる。本稿では「ヘン・カイ・パーン（一にして全体）」という標語によって表現される全一論的モチーフに留意しつつ、フィンクの前期から後期にかけての思索の推移を見届けるなかで、現象学における超越と内在の問題を考えてみることにしたい。

第一章 絶対者の現象学としての非存在論

1932年にフッサールからの委嘱により、フィンクが執筆した『第六省察』は、従来の研究においてはもっぱら「現象学の現象学」、「超越論的方法論」という問題関心から読まれるのが一般的であった。しかしながら序文案からも読み取れるように、超越論的方法論は、むしろフィンクが独自に構想しつつあった非存在論を予視しながら遂行される副次的問題にすぎなかったと解釈することもできる。「絶対精神の生命の深層への還元」³、これがフィンクにとっての究極的な問であった。『第六省察』において彼は、当時の思想状況に根深く浸潤していた認識論的観念論を批判的に解体しつつ、とりわけヘーゲルの観念論との共通の問題地平を開拓していく。認識論的観念論というのは、世界内部的な〈主観—客観〉の相関関係を主題とし、その片方である存在者としての主観に、必当性、ないし確実性といった明証論的優位を与えるような思考の在り方として特徴づけられている。フィンクによれば、こうした枠組に準拠する限り、依然として世界地平の枠内にとどまることになる。これに対して、超越論的観念論としての現象学は、超越のみならず内在をも包括する世界全体の、絶対者による先存在的構成を問題とするのである。非存在論とは、まさしくこの先存在的、ないし非存在的次元を主題とする。しかし絶対者とは、構成作用の主体極というより、むしろ構成の生成過程そのものであり、世界をも自らの契機として含んでいるのである。その意味で、絶対者は世界性の規定を持つと言える。しかしそれは世界内に素朴に存在するのではなく、あくまで構成過程への自覚を伴い、しかも自己の外部に世界を構成するのではなく、自己自身を世界化するのである。こうした独特の世界構成ないし現象のあり方をフィンクは「生命」の語をもって表現する⁴。つまり、生命概念の導入によって、〈構成主体—構成の所産〉という認識論的な並存的イメージが払拭され、代わって構成過程そのものの〈露呈-隠蔽〉という存在論的な真理論的図式が問題となる。「還元によって失われるのは世界そのものでは

1965. p. 78 (合田訳 152 頁参照)

³ Eugen Fink ; *VI. Cartesianische Meditation* : hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1988. S.183.

⁴ Vgl. Eugen-Fink-Archiv, Z-IV,132b, zitiert nach Ronald Bruzina, *Unterwegs zur Letzten Meditation*, in : *Eugen-Fink-Symposion* 1985, Ed. Ferdinand Graf, Schriftenreihe der Pädagogische Hochschule Freiburg, 1987. S. 87.

なく、世界への囚われである」というフィンクの有名な還元解釈も、こうした文脈においてのみ十全に理解されうるのである。絶対者は、世界の彼岸として超越的なのではなく、生命として超越論的なものであり、したがって絶対者の認識というのも、すでに知られていることの自己開示なのであって、不可知のものを追い求めることではない。絶対者には、認識論的知の延長線上では決して追いつき得ず、むしろ認識論的知そのものが自己自身を否定することによってのみ到達しうるのである。世界の根拠を知の内側から語るには、まず知そのものの存在が前提されることなく、それ自体として問われねばならない。そしてこのような知の存在論的問こそが超越論的方法論として遂行されることになるのである。

超越論的方法論とは、世界構成的主観を主題化する超越論的原理論としての還元を一旦遂行し、しかるのちに、その方法が正当に行われているか否かを吟味査定するような「知の技術的企図」⁵では決してない。そもそも現象学的方法とは、それを携えて事象を探求する手段や道具のようなものではない。したがって方法論ということでもって、方法の技術的改良が意図されているわけではない。そのように考える限り方法論は、知自身の存在を前提とした、世界地平の平面上での単なる高次反省の反復でしかないことになる。方法論的反省とは、むしろ知自身の存在そのものを越えて、知の存在自らを主題とするような反省でなければならない。それは如何にしてなされるのか。フィンクによれば、知の世界構成的機能は、傍観者が「機能的代表」⁶となることによってはじめて主題化されうるのである。フィンクはこれを唯一的生命の「分裂」として語っている。ただし、分裂というのは、一つの存在者を二つの存在者へと分割するのとは異なる。それは先人称的傍観者が自ら匿名的であり続けることによってむしろ自らを世界構成的自我として自覚していく先存在的な差異化の働きに他ならない。したがって傍観者は、よく誤解されるように上空飛行的第三者として世界構成に対峙しているわけではない。超越論的方法論において目指されているのは、まさにそうした差異化の機構をそれ自体として主題化し記述することなのであって、傍観者の先人称的匿名性の中身を暴くことではない。このことは原理論的な立場から記述するなら、世界構成的主観の自己否定として映るが、しかし方法論的観点からすると、唯一的生命の分裂として積極的に語られうるわけである。その意味で方法論は、絶対者の生命への還元を企図する非存在論に至るための予備考察の役割を果たしていると言えよう。原理論にとどまることなく、さらに方法論を遂行することで、現象学は、意識にとっての客観の現出を扱う〈志向性の現象学〉から、志向的關係そのものの存在論的地盤である「世界」を絶対者の自己現出として扱う〈絶対者の現象学〉へと変貌を遂げるのである。

フィンクのこのような思索の展開が、ヘーゲルの現象学的反復であることは容易に見て取れるはずである。ヘーゲルは、論文「懷疑主義の哲学に対する関係」の中で、形而上学的思弁を徹底的に峻拒し、あくまで「意識の事実」の「確実性」に準

⁵ Fink ; *VI. Cartesianische Meditation*. S.28.

⁶ *Ebenda*. S. 26, 44.

抛したシュルツェの認識論を徹底的に批判している⁷。ヘーゲルによれば、シュルツェは、主観と客観という二つの有限的存在者を前提とし、その一方である主観に真理論的優位を認める限りにおいて悟性的思考のレベルにとどまるというのである。こうした一面的な悟性的思考の根底に無限なる絶対者を見て取る思弁的理性的思考、これこそがヘーゲルにとっての重要な課題であった。ヘーゲルはかつて無限を思考したスピノザを高く称揚し、カント的な抑制から一挙に開放される。しかし彼はさらに、スピノザ的無限実体の静態性を批判し、それを動態的な生命ないし精神として捉え直していく。ヘーゲルがチュービンゲン神学校時代に同僚のヘルダーリンとシェリングと共に、ヤコービの所謂『スピノザ書簡』から感銘を受け、「ヘン・カイ・パーン」を合言葉に、スピノザの全一論に熱狂したことは人口に膾炙しているが、フィンクは、ドイツ観念論の中心モチーフとしてこの全一論を重要視し、さらにヤコービと同様、その源流を新プラトン主義、ヘラクレイトスへと溯っていく。1951年のブリュッセル講演においてフィンクが志向分析論そのものの存在論的意味を確定すべく思弁的思惟の必要性を説いた際にも、悟性によってしつらえられた区別を超えて思弁が向かうところの根源的統一性が、ヘラクレイトスの有名な言葉、「ヘン・パンタ・エイナイ」と関連付けられている点にも我々は留意すべきであろう⁸。

第二章 フィンクにおける新プラトン主義的動機

1928年に書かれたと推定される「超有限的志向性の論理学及び現象学への寄与」という覚書の中で、フィンクの博士論文の補遺に当てられるはずの研究プログラムが記されている。そのうち第三章の「諸解釈」では、A.プロチノスの「ヘン・カイ・パーン」、B.クザーヌスの「非他者(non-aliud)」、C.カントの「消極的悟性におけるヌーメナ」という三つの主題が検討される予定であった⁹。さらに別の草稿でも「ニコラウス・クザーヌス及びあらゆる否定神学は、無限なもの(ヘン・カイ・パーン、非他者、メー・オン)といった暗く曖昧な諸概念でもって根源の問題を中心的問題としている」¹⁰と述べられている。これら新プラトン主義的問題群とフィンクの非存在

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; *Jenear Schriften*. Suhrkamp, Bd.2. S.220.

⁸ Fink ; *Nähe und Distanz* : hrsg. von F-A. Schwarz. Freiburg : Alber, 1976. S.157

⁹ Z-IV49a-b, zitiert nach R. Bruzina ; *Hinter der Ausgeschriebenen Finkschen Meditation : Meontik-Pädagogik*, in : *Grundfragen der Phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, ed. S. Fink, F. Graf, & F-A. Schwarz, Freiburg : Eugen-Fink-Archiv, 1990. S.13. 山口誠一氏によれば、プロチノスは「ヘン・カイ・パーン」ではなく「ト・ヘン・パン」という語を使用していたそうである。山口誠一著『ヘーゲルのギリシャ哲学論』創文社、1998年、170頁参照。尚、この書ではドイツ観念論への新プラトン主義からの影響が極めて綿密に辿られており、筆者自身多くの示唆を受けた。

¹⁰ Z-IV66a-b, zitiert nach R. Bruzina ; ebenda. S.12.

ちなみにパトチュカは非他者を神ではなく、世界として思惟している。彼によると、世界は「非一排除的な一者」として全てのものの「先一存在的根拠」であり、「内包一展開」図式における内包を意味する。したがって先存在としての世界とは、潜在的な「諸可能性の開かれた領野」ということになるが、これら諸々の可能世界は、主観によって企投されるものではなく、眠れるモナドの位相において受動的に形成されてくるものとして語られている。

Vgl. Jan Patočka ; *Vom Erscheinen als solchem*; hrsg. von. H.B-Hahn und K.Novotny, Orbis Phaenomenologicus 2-3, Kark Alber Freiburg / München, 2000. S.92.

論の関連について厳密に取もうとするなら、未公開草稿の公刊をまたねばならないが、ここでブルツィーナの緻密な読解に裏付けられた草稿研究をベースとして、さらに非存在論という観点から新プラトン主義の流れを詳細に追っているデルモット・モランの諸研究を参照し、フィンクの非存在論が、一体如何なることを問題としていたのか、その内実に関していくつかの見当を予めつけておくのも、それなりに意義のある作業かと思われる。

モランは、エリウゲナの研究を通じて、ハイデガーの存在史や、ジルソンをはじめネオトミストたちに見られるエッセ重視型の哲学史観を脱構築し、新プラトン主義における非存在論の系譜を再評価しようと試みている。一般に、非存在という概念は、ラテン的な伝統においては、存在の欠如としてネガティブに扱われているのに対して、ギリシャ教父に端を発する否定神学や神秘思想の伝統では、むしろポジティブな意味が与えられている¹¹。フィンクもまた、基本的には後者の伝統を受け継ぐものである。彼にとってメー・オンとは、実体的に措定された無というよりは、むしろ存在の生成過程そのものに関して言われるものである。しかしそれは無から存在へという単線の産出ではない。フィンクはメー・オンを<絶対者=無>の「脱無化(Entnichtung)」という二重否定的表現で語り、このような現象のあり方を「神現(Theophanie)」と呼んでいるが¹²、モランによれば、エリウゲナの神現概念も、「〈第一の無〉の否定」¹³を意味しているとのことである。この二重否定は、つまるところ神の自己創造がとりもなおさず同時に世界の創造であるという論理に行き着く。そしてモランによれば、このような論理こそが、後に自己限定を一切の限定と看做すクザーヌスの非他者論を経由して、さらにドイツ観念論、とりわけヘーゲルにおける弁証法的な否定の論理へと影響を与えることになったという¹⁴。

よく指摘されるように、新プラトン主義において一者は、全てのものに対して超越的であると同時に内在的でもあるという二重性格を当初より孕んでいた¹⁵。しかしながらルネッサンス期に入ると、例えばジョルダナーノ・ブルーノに至っては、新プラトン主義の強い影響下にありながらも、その基本的枠組みが根底から崩されてしまう。例えば宇宙は一者と殆ど同一視され、質料の積極性が強調されることになる。神を頂点とする存在のヒエラルキーを解体した徹底的な「内在」思想がここで成立

Vgl. Filip Karfik ; Die Welt als das non aliud und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka, 1998.

Vgl. Ivan Blecha ; Zeitspielraum-Erscheinungsfeld in: *Metamorphose der Phanomenologie*, hrsg. von H.R. Sepp, Alber, 1999.

¹¹ 例えば、ニュッサのグレゴリウス、偽ディオニュシオス・アレオパギテース、エックハルト等は、「神の無」や「神的闇」といった表現をポジティブな意味で用いている。

¹² Fink; Z-X I, 71a zitiert nach R. Bruzina; ebenda. S.16.

¹³ Dermot Moran; "Pantheism in Eriugena and Nicholas of Cusa," in: *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. LXIV No. 1, Winter 1990. S.141

¹⁴ Dermot Moran ; *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages.*: Cambridge University Press, 1989. S.236ff.

¹⁵ Vgl. Werner Beierwaltes ; *Denken des Einen*, Frankfurt am Main : Klostermann, 1985. S.47.

する¹⁶。フィンクにおいてもまた、宇宙論的現象学の確立に伴い、〈絶対者—世界〉という非存在論的図式は、一旦世界へと一元化されることになる。もとより、どちらにおいても一貫して世界と世界内部存在者は峻別されており、宇宙論的現象学において、この区別は「宇宙論的差異」と呼ばれることになる。絶対者にしても消去されたというよりは世界に内在化されたと解釈すべきであろう。なるほどフィンクは、スピノザ的汎神論そのものに対しては批判的であった。フィンクからすれば、汎神論は予め本来的存在と現出する存在という二つの領域を一旦区分した上で事後的に媒介しているにすぎず、存在の本来的生命や世界の世界化が見落とされてしまっているというのである。存在者は存在からではなく、「存在の生成」、すなわち「世界」から把握すべきだというのがフィンクの主張である¹⁷。明らかにこうした見方は、神を個物やその総体と同一視してしまう類いの汎神論理解を誤解として退けつつ、かつ実体を動的主体して捉えようとするヘーゲルのスピノザ批判とも重なるように思われる¹⁸。

しかしフィンクは、世界と内部世界存在者との宇宙論的差異だけではなく、さらに世界そのものの差異性、つまり天空と大地の差異性をも宇宙論的差異として語るようになる。それはヘーゲルが否定から〈否定の否定〉へといたる弁証法的円環運動の底に垣間見つつも十分主題化することのなかった、より根源的な差異性であり、すでにヘルダーリンが「詩作的」に「大地と天空の差異」として語っていたものだとフィンクは言う。天空と大地の差異性は、ヘーゲル的な弁証法的否定性とは異なり、永遠に同一性へと止揚されることのない悲劇的対立として語られている。

フィンクは、この宇宙論的差異の論理を、そのほかヘラクレイトスやニーチェの思索の中にも積極的に見出していくが、ここで一つ興味深いのは、彼がブルーノのうちにも自らの宇宙論的思索を展開している点である。ブルーノの宇宙は、一者、無限、不動とされている。しかしそれは数的一、無際限、運動の欠如としての静止を意味しない。そもそも宇宙は大きさや数量のような内世界的なカテゴリーでは捉えられないのである。「最大は最小」といった所謂「反対の一致」にしても、世界と世界内部存在者との宇宙論的差異という視点を顧慮することによってはじめて理解可能となる。しかしこのような意味での宇宙概念は、内部世界的カテゴリーを払拭するという消極的な仕方では語り得ないのであろうか。ブルーノは宇宙を、宇宙靈魂と宇宙質料の織り成す動的な有機的生命として語っている。しかし両者の関係は、靈魂と身体のアナロジーや、テクネーモデルでは十分に捉えられない。そこでフィンクは宇宙靈魂の〈類—種〉系列を超えた全体性と世界質料そのものの非現象性、

¹⁶ 興味深いことに、ドゥルーズもまた内在論を新プラトンの流出論との対比において浮き彫りにしている。彼によると、内在の論理は、既にプロチノスのうちに胚胎しており、流出論的超越と競り合いながら、ルネッサンス、とりわけクザーヌスやブルーノあたりで取って代わったというのである。

Vgl. Gilles Deleuze; *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Édition de Minuit, Paris, 1968. pp.160 (工藤、小柴、小谷訳 181-182 頁参照)

¹⁷ Fink; *Welt und Endlichkeit*, herausgegeben von Franz-A. Schwarz, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990. S.206

¹⁸ Vgl. Hegel; *Vorlesung über die Philosophie der Region*, I. Suhrkamp, Bd.16. S.78.

思弁的性格を指摘する¹⁹。ブルーノは宇宙靈魂を、太陽、ないしは自発的に行為する男性として、世界質料を、大地、ないしは堪え忍びつつ産む女性として象徴的に語った。非存在の問題は、ここで世界質料の問題として提起し直されている。非存在論において非存在とは超越的な神ないし絶対者のことであった。しかしここでは超越神に代わって世界の闇夜とでも言うべき「大地」が究極の尺度となったのである。

第三章 光の形而上学と宇宙論的内在

1966/67年冬学期にフライブルク大学で行われたハイデガーとフィンクの共同演習『ヘラクレイトス』において、ハイデガーが、存在論的差異と宇宙論的差異が如何なる点で異なるのかという核心的な問をフィンクに直接投げかけている場面がある²⁰。フィンクはヘラクレイトスのヘンを天空、光、パーンを大地、闇夜、パンタを内部世界的存在者に対応させ、存在の取り集めつつ絶滅させる力について語る。しかしフィンクがコスモスをパンタの全体接合として語ると、それはギリシャのコスモス概念ではないとハイデガーから指摘される。そこでフィンクは、自分がこのような表現をするのは実はカントに由来すると切り抜ける。ハイデガーはこの点についてそれ以上の追求は避けているが、1966年のル・トールでの演習において彼は、ディールスに倣い、ヘラクレイトスのコスモス概念が、カント的な世界概念の意味を持っていないことを確認している²¹。もっともフィンクは、他方でコスモス概念を宇宙論的差異の「秩序」として解釈している。しかし彼が、その「装飾」としての意味に関して「美しく秩序づけられた形成物の明るむ輝き」と述べているのに対して²²、ハイデガーは、装飾というのはそれ自身のために輝くわけではなく、したがってコスモス接合そのものは、むしろ「目立たない(unscheinbar)」と言う²³。

なるほど、語義解釈的問題としては、フィンクの方にいくつかの不備があったこ

¹⁹ Fink ; Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno. in : *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hamburg, 1976. S.131. この論文ではとりたてて独創的な解釈が展開されているわけでも、厳密な文献学的解釈がなされているというわけでもない。この論文はフィンクの晩年のものであるが、そこで扱われているブルーノの『原因・原理・一者について』は、フィンクが初めて読んだ哲学的著作と伝えられている。とすると、彼にとってこの論文は、一見ブルーノの宇宙論的解釈という体裁をとってはいるものの、むしろ若い頃のブルーノへ潜在的関心が、後に宇宙論的現象学へと結実していったと考えることは十分可能である。尚、ロムバッハもまた、フィンクと同様、ブルーノが世界問題を「事物存在論」(そもそもこの言葉自体フィンクの術語である)から開放したことを高く評価している。しかしロムバッハは、ブルーノの世界が、運動、中心、上下、重さといった内世界的範疇を脱していることは認めつつも、フィンクの解釈とは異なり、ただ一つ「大きさ」の範疇だけは脱し切れていないと指摘し、そこに「実体性の形而上学の残滓」を見て取ろうとしている。

Vgl. Heinrich Rombach ; *Substanz, System, Struktur : die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg : Alber, 1981. S.274, 280.

²⁰ Vgl. Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Bd.15. S.177ff.

²¹ Ebenda. S.281.

²² Fink ; *Existenz und Coexistenz* : hrsg. von Franz-A. Schwarz. Würzburg : Königshausen + Neumann, 1987.S.158f.

²³ Heidegger ; ebenda.S.284.

とは認めざるを得ないが、いずれにしてもフィンクが強調したかったのは、あくまで存在の絶滅させる力、没落、破壊、つまり存在の隠蔽化、つまりパーンという闇の側面に他ならない。すでにフィンクは、1956年の現象学国際会議講演「世界と歴史」において、ハイデガーの言う存在の隠蔽化が、「光を欠いた深淵の闇夜」ではなく、「光に属する影」でしかないと批判していた²⁴。たしかにハイデガーのテキストには光の比喩が頻出している。その背景には彼のプラトン解釈がある。「本」や「机」という「視相(Anblick)」、即ちイデアは、感性的な色の組み合わせによって認取されることはない。個別的な本を見るには予め本の何存在と如何存在、つまり存在者の「存在」が了解されているのでなければならない²⁵。要するにハイデガーは、イデア視を存在了解として解釈したわけである。明るさは、色や輝きの知覚より前に気づかれるという意味において、視覚そのものを可能にする条件として、それ自身としては透視的な超越論的媒体の役割を果たしている。しかるに一方、見られるものが照らされるのみならず、眼もまた温められることによるのみ「見る」という機能が備わる。その意味で眼は太陽的でなければならない。しかし眼は光源ではない。光源はあくまで太陽である。眼は太陽へといわば「相即する(entsprechen)」。つまり太陽の光は、眼を外から照らすというより、眼そのものを内側から明るめ、「開け透かせる(lichten)」ことを言い表している²⁶。

このように、ハイデガーの「存在の意味の間」に光の形而上学をみてとるのはたやすい。しかし1931/32年の「真理についてのプラトンの教説」では、プラトンへの批判的論調が強まり、このような太陽への相即、つまりイデアという光への視点の相即が、「正当性」としての真理観の発生する温床として語られるようになる²⁷。イデア論的視覚モデルは、既に恒存性を前提しており、しかも善のイデアは後の「存在＝価値」という形而上学的等式を導く。つまりハイデガーは、存在の意味としての「テンポラリテートの光」への問いを、光の形而上学という言葉自体は使わずともそうした含みをもって自己批判していたと言えよう。

1964年のユネスコ討論講演「哲学の終末と思索の課題」において、ハイデガーはあきらかにフィンクの批判に答えるかのように、レーテーがアレーティアに属しているのは、「影が光に属しているようにではなく」、「アレーティアの心臓部に属する」と述べている²⁸。つまり、「秘匿すること(Bergen)」によって初めて非隠蔽性が授けられるのであってその逆ではないというのである。しかし単純に存在の隠蔽の先行性が語られているわけではない。ハイデガーにとって非隠蔽と隠蔽との同時抗争が起こる「現場(Da)」は、それ自体として決して光でも闇でもなく、まさに両者を可能にする「開け」なのである²⁹。

このような周到かつ強靱なハイデガーの思索力を改めて前にして、それでもなお

²⁴ Fink ; *Nähe und Distanz* : hrsg. von F-A. Schwarz. Freiburg : Alber, 1976, S.176.

²⁵ Heidegger ; *Gesamtausgabe*, Bd.34, S.52fff.

²⁶ Ebenda. S.103.

²⁷ Heidegger ; *Gesamtausgabe*, Bd.9, S.230f.

²⁸ Heidegger ; *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1988. S.78.

²⁹ Ebenda. S.74

フィンクは何を主張しうるのであろうか。容易に答えられる問題ではなさそうである。しかしフィンクが光の形而上学批判を通じて主張したかったことの一つとして、ロゴスから身体性への視点変更という論点を少なくともここで挙げておきたい。ヘン・カイ・パーンのパーンとはフィンクにとっては、身体のとりのわけ「接触」機能において「隔たり無く」感覚される「暗い根底としての大地」であり、「生命の暗さ」としての愛と死に他ならない³⁰。人間には、自らの「生命の全現象を貫いて作用し、影を投げかけている」死の了解が具わっている反面、「恒常性」への衝動をもっている³¹。我々は死によってしか自らの個性から逃れることができないが、しかし愛の恍惚の瞬間において、死を超えて、超個人的な生命と邂逅し、人間の生命の不滅さを「世代の連鎖」として悟るのである³²。このような愛と死に象徴される生命の暗さにおいて経験されるのが、世界の闇夜としての大地である³³。しかしフィンクは闇夜の形而上学を構築しようとしていたわけではない³⁴。労働と闘争において経験される<世界の光=天空>との差異そのものが重要なのである。

世界は天空と大地という、「二重不和的(Zwieträchtigt)」な差異を内に孕んでいる。しかし両者は限定された境界を接して隣り合わせている二つの同質なる領域ではない。両者は相互に貫入しあいながらも、全く異質であり、同一性に回収されてしまうことはない。宇宙論的差異が世界と内部世界的存在者との差異として捉えられていた当初のフィンクの記述からは、個体が世界の内では出現しては消滅する交替のプロセスが語られているような印象が拭いきれなかった。しかし宇宙論的差異が、このような「世界そのものの差異化」として捉えなおされることによって始めて、出現と消滅を、世界全体そのものの同時生起として、「個体が個体化する出来事」という位相のもとで語れるようになったと言えよう。

しかしこうした世界の運動、ないし世界の総体時間は、いかにして把握されるのであろうか。フィンクによれば、それは時間内部的な出来事を「反復」として理解する限りにおいてである³⁵。しかしこの反復は、個物が天空と大地との宇宙論的「差異」を「反復」することでもある³⁶。その際、反復とは個物における世界全体の「反鏡(Widerspiegelung)」を意味する。しかし反鏡における写像関係はここでは類似的ではなく非同等的である。反鏡は、一方で模写機能をもつが、他方で創造的な「遊

³⁰ Heidegger ; *Gesamtausgabe*, Bd.15. S.228, 238.

³¹ Eugen Fink ; *Grundphänomene des menschlichen Daseins* ; hrsg. von Egon Schütz und Franz-A. Schwarz. Freiburg : Alber, 1979.S.345f.

³² 世代性の問題は、『第六省察』で企てられた「構築的現象学」の主題でもある。「世代性」とは、言うなれば地上的不死性を意味している。フッサールやフィンクがこうした課題に取り組んだのは、カントにおける魂の不死性の問題、さらには最高善を巡る「実践理性の形而上学」の構想との連関においてであるものと思われる。

³³ レヴィナスの思想のなかにも光や視覚に定位した形而上学への批判やエロスの現象学における愛撫、繁殖性の問題等々、フィンクとの共通点は多く指摘できるであろう。『暴力と形而上学』におけるデリダのレヴィナス批判も考慮しつつ、稿を改めて論じることにはしたい。

³⁴ Vgl. Fink ; *Sein und Mensch : vom Wesen der ontologischen Erfahrung* ; hrsg von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Freiburg : Alber, 1977. S.286

³⁵ Fink; *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart : Kohlhammer, 1992. S. 184.

³⁶ Fink ; *Sein und Mensch*, S.310.

戯」というシミュラークルな性格をも有する。あえて反鏡されるのは何かといえば、それは天空と大地という差異ないしはそうした差異の抗争によって生じてくる「力」なのであって、自立的な世界が原像として背後に存在しているわけではない。原像の自立化を破壊し、更なる反復を促す機能、これこそ大地の正体に他ならない。世界とは、天空と大地という差異の生み出す力動的な場である。フィンクは世界を貫通している力をニーチェの「力への意志」と重ね合わせ、世界と個物の関係を唯一の海と個々の波の比喻で語っている³⁷。つまり、個体化は「力の諸中心」ないし「意志量」の間の、「一つの波打つ対抗遊戯」の中で生じるのである。フィンクはこのような世界の力動性を「遊戯」と規定することによって、第一に、世界が外的超越者との区別において外的に差異化されているのではないということを示し、第二に内世界的なカテゴリーによって設けられた存在のヒエラルキーを完全に無効化してしまう。フィンクは、あくまでカテゴリーを媒介することなく直に個体と世界全体の関係を力という観点のもとで探ろうとしていたわけである。

※

フィンクにおいて超越と内在の問題は、フッサールのような実的超越と志向的内在との緊張関係ではなく、そもそもそうした志向性が機能する場自体の現象のあり方に関して問われてくるものである。初期の非存在論的超越(=内在)思想は、レヴィナスに通じるような面もあるが、他方で後期の宇宙論的内在思想は、ドゥルーズを髣髴とさせるものがある。波の比喻はドゥルーズも好んで用いているが、彼によれば、個々の波は同じ波であり、同じ意味において存在が肯定される。つまり個々の存在者は「単純な現前(一にして全体)の一義性において存在の中で割り振られる」³⁸のである。フッサールの現象学が、基本的に「存在のアナログア論」に定位して組み立てられた論理構制を有することは、ドゥルーズ自身も指摘しているとおりである。これに対してフィンクは、たとえ無自覚にはあれ、前期非存在論のもとでは<超越(=内在) = 否定神学 = 存在の多義性>、他方で後期宇宙論のもとでは<内在 = 積極神学 = 存在の一義性>という、全く対極的な方向へと現象学的思索の可能性を切り拓いていったとひとまず言えないであろうか。

³⁷ Fink; *Nietzsches Philosophie*, S. 166.

フィンクがここで念頭に置いているのは、ニーチェの永劫回帰の思想である。

³⁸ Deleuze; *Difference et répétition*, Paris: Presses universitaires de France, 1996. p.54. (財津訳 70 頁参照)

付記 シンポジウム当日は、「非存在論的超越と宇宙論的内在 フィンクにおける「ヘン・カイ・バーン」の問題」という題で発表したが、題目を変更させていただいた。