

# 現象学年報10

'94 日本現象学会・編

## 目次

声と生き生きした力

フッサールの感覚感 (Empfindnis) とモランの生ける抵抗 (résistance vivante)

山形頼洋 1

時熟の場について

——現象学と汎主体性の形而上学

遠藤 弘 17

シュッツと「音楽の現象学的社会学」の意味

——シュッツ論の新たな課題へ——

西原和久 33

作品のなかの自然

ハイデッガー『芸術作品の根源』における世界と大地

伊藤 徹 49

フッサールにおける自我と発生

榊原哲也 69

「別なる始源」と歴史省察

——ハイデッガー『哲学への寄与』における歴史論——

村井則夫 85

— \*

海外事情…ハンナ・アーレントと現象学

——フランスの一動向

高橋哲哉

105

— \*

書評…E・フッサール『危機補卷』（全集第二十九卷）

工藤和男

117

書評…ジャン・リュック・マリオン、ギイ・ブランティール・ボンジュール編『現象学と形而上学』

（三上真司・重永哲也・檜垣立哉訳、法政大学出版局）

野村直正

123

書評…『アルテール』

永井 晋

129

— \*

日本現象学会第十五回研究会の報告

他者の現象学の展開

斎藤慶典

137

「超越論的他者」とは何だったのか？

浜渦辰二

149

大地のロゴス

——フッサールにおける「超越論的地質学」の可能性

小林 睦

165

非場所的思惟

戸島貴代志

177

コミュニケーションからコミュニケーションへ

——「メキシコ講演」におけるメルローポンティの他者論

松葉祥一

191

フッサール現象学における身体の問題

伊藤 均

203

存在の思惟に対する〈根本課題〉としての存在論的差異

有馬善一

215

— \* —

編集後記





# 声と生き生きした力

フッサールの感覚感 (Empfindnis) とドラムの生ける抵抗 (résistance vivante)

山形 頼 洋

声ということでは、ここでは、自分の声を問題にしたい。

私の声もまた、一定の空気の振動として、物質の出す音と同じく物理学的に記述されうる。しかし、声は現象学的には音とは異なる経験の領域に属する。さらに、問われているのは「私」の声であって、他人の声や動物の声ではない。私の声はまさしく「私」の声として、他人の声からも区別されている。私の声の置かれた現象学的状況は、私の身体が物質に対して、また他人の身体に対して自分を見いだす状況と非常によく似ている。私は自分の身体を、ある限界内においてではあるけれども、他人の身体や物質と同じように知覚する。しかも、重要なことは、そのように他の物と同じように自分の身体を知覚しながら、他のいかなる物

とも、また他人の身体とも、知覚的に区別しているということである。

私は物の音を聞くように、自分の身体を聞くだらうか。そもそも自分の身体を聞くということがあるのだらうか。たとえば、耳鳴りがするとき、私は自分の耳の音を聞いているのだらうか。このことについてフッサールは、「耳鳴りやそれに似た、耳のなかの主観的な音」は耳に局所づけられた耳自身の音ではなくて、それはちょうど、ヴァイオリンの音が外に空間のなかにあるように、耳のなかにあるにすぎないと言っている<sup>①</sup>。また、手で自分の身体をピシャリと叩くとき、私は私の身体のたてる音を聞く。このとき私は、どの意味での私の身体を聞いているのだらうか。物体

としての私の身体であろうか。それとも物体とは異なる生命体・有機体としての身体であろうか。あるいは私自身の身体そのものとしての私の身体であろうか。

私は自分の手を自分自身で自由に動かすことができる。

他方、ひとが私の手をもてあそび動かすがままにすることもできる。前者は私の能動的な手の運動であり、後者は受動的な運動である。手で自分の身体を叩いてその音を聞くとき、それは、運動でいえば、受動的な運動ではないだろうか。ひとが私の身体を叩いても、私自身が叩いても、私の身体は同じように音を発する。しかし本来の私の身体運動とは、私自身の意志による能動的運動にほかならない。

この意志的運動は他人によつては引き起こされることはできず、ただ私自身によつてのみ可能である。意志的で自由な身体運動に対応する、私の身体の音というものは果してあるのだろうか。あるとすれば、それは何か。それは私のどのような経験に与えられているのだろうか。

フッサールは『イデーンII』の或る脚注で、次のような注目すべき考えを述べている。この考えは彼の身体論や他者論のなかでは決して展開されなかったように思われるだけにいっそう特異である。「幽霊と自身の自我をもった主観性の受肉化との区別を際立たせるために、幻影(Phantom)

をひっぱり出すのはまったく正しいというわけではない。しかも、もともと与えられている自分の声帯筋のキネステーズに属する、自己産出した自分の声において声に出しうること(Verlautbarung)の根本的に本質的な役割への顧慮が払われていない。そのこともまた、最初に素描された、そして何よりも先に完成されるべきである感情移入の説には欠けていることである。私の観察によれば、子供においては、自分自身が発する声と、それに加えて類推的に聞かれる声とが、まず自我の対象化、もしくは「他者」の形成のための橋渡しの役を演じるように見える。その後やっの子供は自分の視覚的な身体と「他人」のそれとの感性的な類比を知るのであり、また知りうるのである。ましてや他人に触覚的な身体と意志的身体とを付与しうるのである。」(Ideen II, S. 96)。自分の声を聞くということ、それはとりもおさず声を出すということであるが、このことこそ、自分自身の身体を自分の身体として知覚するという意味で自分の身体を聞くことにほかならない。自発的で自由な身体運動に対応する身体の音は、自分の発する声を聞くということである。

ところで、いかにしてわれわれは自分の声をほかならぬ自分自身の声として知るのだろうか。これまで見てきたこ

とから、この問題は、いかにしてわれわれは自分自身の身体を聞くことができるかという問いに、さらに一般化すれば、いかにして自分自身の身体を知覚することができるかという問いに置き換えることができる。そこでまず、フッサールが自分の身体の知覚的構成の問題をどのように考えたかを、『イデーII』に沿って考えることにする。

あなたはいま右手で自分の左手を触っている。あなたは右手に、「指示的な運動感覚」(anzeigende Bewegungsempfindungen)と、物「左手」に特徴として対象化される「表象的触覚感覚」(repräsentierende Tastempfindungen)を感じる。しかしそればかりではなく、あなたは、触られている左手にもまた、その左手に「局所づけられた」(lokalisiert)一連の触覚感覚があるのに気づく。しかもその触覚感覚は(その左手という物的事物の、さらさらやすべらかさなどの)特性を決して構成しないという点で、触っているあなたの右手が左手から感じる触覚感覚とは性質を異にする。「物理的事物としての左手について語るとき、私はこれらの感覚を捨象する(鉛筆にはこのような感覚はないし、また、私の身体ではない『単なる』物理的事物にもない)。私がそれらの感覚を付け加えることによって、その物理的事物は豊かになるのではなくて、身体となるのである、

それは、感覚するものとなるのである。」(Ideen II, S. 145)。  
さらに、あなたが右手で自分の左手を触っているときには、ちょっと注意の向きを変えることによって、逆に、左手が右手を触っていると感ずることもできる。そのときには、今さっき、触れている左手にあった「局所づけられた」感覚が、今度は右手にもあることになる。もちろん左手には、今さっき右手にあった「指示的な運動感覚」も、とりわけ「表象的触覚感覚」もある。こうして、あなたの身体のある部分が他の部分に触る場合、一方の身体部分の持つ感覚をすべて、他方の身体部分においても、その具体的な内容こそ違え、見いだすことになる。フッサールの表現を借りれば、「身体の一部が同時に他の身体部分にとって外的対象である場合には、われわれは二重感覚(それぞれの身体部分は自分の感覚を持つ)をもち、また、物理的对象としての一方の、もしくは他方の身体部分の特徴としての二重の統握を持つ。」(Ideen II, S. 147)。

自分の身体ではなくて、他のものを、たとえば机の表面を手で撫でるときはどうだろう。私は机と机の物理的規定とについて経験する。すなわち、机の表面のつるつるした滑らかさや固さ、冷たさを感じる。しかし、そればかりではない。わたしは同時に、それらの机の感覚が私の掌の上

で感じられることも見いだす。また、ついでに述べると、「手の内部には、経験されている運動と平行して経過している運動感覚」(*Ideen II*, S. 146)も見いだすのである。

いいかえると、われわれが触覚対象に対して持つ触覚感覚は、常に、身体の上で、あるいは場合によっては身体の中で与えられるので、われわれは対象についての経験と同時に、自分自身の身体について経験する。「このようにして私の身体は一般的に言って、他の物質的なものと（叩く、押す、突くなどの）物理的な関係に入ると、身体と物とに関して、単に物理的な出来事の経験だけではなくて、われわれが『感覚感』(*Empfindnisse*)と名付けるような或る特殊な身体の出来事をも提供する。」(*Ideen II*, S. 146) 対象についての触覚感覚は必ず身体に局所付けられて与えられる。その触覚感覚の身体への局所付けの経験が感覚感を通してわれわれに与えられる。感覚感について、さらに詳しく見てみよう。フッサールによれば(*Ideen II*, S. 149)、感覚感の局所付けは、原理上、他の物質的な物規定の延長、すなわち、延長実体の特徴付ける規定の意味での伸び広がりとは、別のものである。感覚感もたとえば手の面上に、また手のなかに入り込んで広がるけれども、それは手のでこぼこ、ざらざら、色などのような、感性図式と

射映の多様性によって構成される実的な(*real*)物性ではない。「触覚感覚感」(*Tastempfindnis*)は物体・手の状態ではない。そうではなくて手そのものである。」(*Ideen II*, S. 150)。

さらにフッサールは、すべての感覚感には魂に属すると断言したのち、続けて次のように付け加えて、デカルトの誇張された懷疑に感覚感の問題を入れて、懷疑を取り直す。「ある知覚されている物についてそれがないと自分を説得し、自分を欺くならば、その物といっしょに、その物の延長のうちに延び広がっているものはすべて、抹殺されてしまう。しかしながら、感覚感は消失しない。ただ実的なものだけが、存在から消失する。」(*Ideen II*, S. 150)。触覚においては外的対象とともに、「第二の対象である身体」(*Ideen II*, S. 147)が感覚感によって、同様に触覚的に構成される。触覚においては、私が何であれ対象に触るたびに、対象についての触覚感覚だけではなくて、同時に見いだされる感覚感によって、触っている右手を私の身体の右手として（少なくとも私の身体の一部として）知覚するのである。対象が私の身体の一部の左手であれば、私は、その左手にも感覚感を持つので、その左手も私の身体に属することを知ることになる。

視覚の場合はどうか。私は見ることによって、自分の身体をまさしく自分の身体として知覚できるだろうか。フッサールはこの問いに否定的に答える。「私は私自身を、私の身体を、私が自分自身に触るようには、決して見ない。」(Ideen II, S. 148)。というのも、視覚の場合には、感覚感がないからである。したがって、器官としての目や視覚感覚は、「本来的に局所付けられた感覚を媒介して、間接的な仕方で」(Ideen II, S. 148)私の身体の目や視覚感覚となるほかはないのである。そして、この本来的に局所付けられた感覚が、触覚感覚にはかならない。聴覚についても事情は同じである。感覚された音は耳のなかには局所付けられないから、聞かれた音とともに私の身体の器官・耳は、触覚におけるように、同時には与えられない。

それでは、われわれの問題である自分の声を聞く・自分が話しているのを聞くという経験は、どのように説明されるのだろうか。この問題をわれわれは、自分の身体に触るということや自分の身体を見るということと同列の事柄として、自分の身体を聞くこととして考えようとした。しかし、フッサールの分析では、われわれは本源的には、自分の身体を見ることも、また聞くこともできないのである。われわれの身体がそのようなものとして本源的に与えられ

るのは、ただ触覚感覚における感覚感においてのみである。自分の声を聞くという現象は、自分自身の身体に触るという経験に、本質上、還元できるのであるか。

われわれは自分の声を聞くと、右手に棒を握り自分のほかの身体の部分に触るように自分の喉で、空気の振動を介して、自分の耳に・鼓膜に触っているのであるか。口や喉に関しては触覚感覚にとまなう感覚感がありうる。実際、われわれは物を食べたり飲み込んだりするとき、はっきりと局所付けられた感覚を持つ。しかしながら、他方の聴覚に関しては、この感覚感の存在はフッサールによって否定されている。そればかりではない。たとえ自分の声を聞くことが、棒を握って自分の身体に触るようなものであったとしても、厳密に触覚に場面を限って、視覚も、また、すぐ後で述べる手の運動もないとしたら、右手の側に、握っている棒の感覚と同時にその局所付けられた感覚としての感覚感があり、他方の、身体の部分の側には、当たっている棒の触覚感覚とその感覚感とがあるだけである。これら両側の触覚感覚の四つの要素だけから、私が自分でその身体の部位に触っていると断言できるだろうか。たとえば、私は棒で自分に触っているが、その棒は見えない不思議な棒(空気の棒)であるとしたら、そのばあいでも、私

は自分で自分に触っていると感じるだろうか。棒を触っていることと、身体の他の部分に接触感があることは、お互いに無関係な出来事となり、棒を持っている私の、たとえば足を、何か他のものが触っているといったようなことになるのではないか。

自分の声を聞くという現象を、見えない空気の棒で自分の身体に触るという置き換えを続けて、今度は、棒を持つ手に運動を与えてみよう。そうすると手の内部に、フッサルが『イデーニⅡ』の三六、三七節において、運動感覚とかキネステーズ感覚(Kinästhetische Empfindungen)とか名付けている感覚が見いだされる。「手の内部に」とは言っても、フッサールの規定ではキネステーズ感覚は本来的には局所付けられた感覚ではない。キネステーズ感覚はその局所付けを根本的には、本源的に局所付けられた感覚である触覚感覚との絡みあい<sup>(2)</sup>に負っている(Ideen II, S. 151)。したがって、運動と視覚だけに制限されて触覚のない主体は、自分で動かしている手を見ても、その手が自分の身体の一部であることを理解しないはずである。そのとき事態は彼にとって、「キネステーズ的なものもつこの自由と一体である自我が、あたかも物質的事物である身体を直接自由<sup>(3)</sup>に動かすことができるかのよう」に経過する。このよう

に、局所付けに關しては定まらないキネステーズ感覚ではあるけれども、身体と自由に運動する物(たとえば視覚に与えられた手の運動)とのあいだの統一をより緊密なものにするのに役立っているとフッサルは判断する(Ideen II, S. 151)。

見えない棒を持つわれわれの手の例では、触覚感覚に伴う本来的な局所付けがあるから、キネステーズ感覚はその手に定位される。その結果、私が動かす手の動きに対応して、一方の触られる側の身体部分に感覚感の変化が起こることがわかることだろう。すなわち、その身体部位の感覚の変化は、私自身が見えない棒を介して引き起こした結果であると思われる。ただ、最大の困難は、すでに指摘したように、聴覚の場合には、局所付ける感覚感がないことである。われわれは音を聞くと、その音の印象といっしょに、その音が耳のなかに、鼓膜の上にあるという感覚を決して持たないのである。したがって、自分の声を聞くという現象を、見えない棒で自分の身体を触るということに置き換えて考えることはできない。しかし、それではどうしてわれわれは、音は鼻ではなくて、耳で聞くというのだろうか。この聴覚器官としての耳とその感覚の身体部位への局所付けも、本源的には、フッサールの言うように、

触覚感覚によるのだろうか。目と視覚感覚の身体への帰属は、まず目が触ることのできるものとして触覚の対象であるからにはかならない。さらに、目そのものが、まばたきや、とりわけ、活発、繊細な眼球運動を通して触覚感覚ならびに運動感覚を提供する (Deen II, S. 118)。しかし、耳についても同じことが言えるのだろうか。目は感覚器官のなかでも優れて能動的な器官である。これに対して、耳は嗅覚と同じように受動的な器官である。耳に、目の経験する触覚感覚と運動感覚との等しいものを見いだすことができるだろうか。それとも、耳はまったく別の、目の知らない、したがって触覚の知らない局所付けの感覚感を知っているのだろうか。

自分の声を聞くという現象を、メーヌ・ド・ビランとともに考えてみよう。彼はこの現象をそのものとして取り上げ、直接論じているけれども、われわれは上述のフッサールのときと同じように、まず、メーヌ・ド・ビランに沿って自分の身体の認識の経験を分析することから始めたいと思う。この回り道は、フッサールにおける感覚感とキネステーズ感覚との関係を、さらに根本的にはキネステーズ概念そのものを考察するのに、多くの手掛かりを与えてくれることだろう。

メーヌ・ド・ビランによれば、私は自分の身体の存在を、我在りというコギトの経験とともに、しかも存在論的にも我在りと同じ卓越した特権性において知る、メーヌ・ド・ビランの用語を使えば、「覚知」する。コギトの経験うちには単に自我の存在だけではなく、私の身体の存在も共に与えられているのである。メーヌ・ド・ビランにとって自我とは生き生きした力としての、意志された努力であり、身体とは、その努力が働きかけてまさしく努力そのものとなる適用項としての抵抗、意志の努力に従順に屈する生ける有機体的抵抗である。努力は努力の感情として覚知される。この努力の感情のうちで、自我の感情と身体にほかならない抵抗の感情とが、区別されるけれども分離不可能なふたつの要素として、直接覚知される。<sup>③</sup>そして、この、力が力としてわれわれに経験される覚知の構造こそ、アンリが内在の概念によって明示しようとしたものにほかならない。このことに関しては、すでに別のところで論じたことがあるので、ここでは省略する。<sup>④</sup>この覚知をわれわれは、身体の表面にまったく外的な物体を押し当てて触覚を引き起こさなくとも、また、他のすべて器官を確定するためにひとつだけ器官を使用したりして「身体を、触覚の行使によって表象や直観の対象としてまだ認識していなくても」(E.



382)もつのである。たとえば、手で自分の身体を触ることによってわれわれは自分の身体を触覚的直観の対象として知るが、しかし、そのようにして身体全体を撫ぜまわしている手そのものは、それ自身を触診することができないから、触覚の対象とはなっていない。にもかかわらず、手の存在は知られているのであり、しかも先立って知られているからこそ、身体の対象的認識のための道具として供されるのである。

ここで、フッサールなら言うだろう、身体を触診している手は、それ自身をその手のうちにある感覚感(Emfindnisse)によって知っているから、覚知に訴える必要はないと。このような反論に対してはメーヌ・ド・ビランは、次のような思考実験を提案するだろう。運動性は損なわれていないとして、手も身体の表面全体も固いたこで覆われていると仮定しよう、あるいはあらゆる外部感覚が麻痺していると仮定しよう。そうすると、フッサールの言う感覚感とは存在しないことになる。この場合でも、メーヌ・ド・ビランの考えでは「努力と抵抗の二重の応答」(E. 382)応答さえあれば、「努力と抵抗の二重の応答」(E. 215)さえあれば、身体の諸部分が同じ一つの身体に属するものとして経験され、また局在化されるためには、十分である。

自己の身体の認識における触覚と運動との関係についてもう少しメーヌ・ド・ビランの考えを見てみよう。先の仮定で一部条件を変えて、一方の手だけが感覚(正確には外部に対する感受性 *sensibilité extérieure*)がなく、他方の手は感覚もあり運動もできるとしたうえで、後者の健康な手を麻痺した手の上に置くとする。フッサールの言う感覚感が、メーヌ・ド・ビランの言う感覚の応答(*réplique de sentiment*)が麻痺した手にはないから、この手は、「最初は、死せる抵抗を備えた外的物体として知覚される。」(E. 382)しかし、感覚麻痺の手も仮定により運動機能は損なわれていないから、意志がその感覚麻痺の手を動かして、生きた抵抗として他方の手に対立させると、麻痺の手の異性は止み、ぶつかり合うふたつの手の「努力の応答ないしは反復」[*réplique ou redoublement de l'effort*, (E. 383)]は、それらの手を自我に本来的に属する身体の区別された部分として、自我に現前させる。

運動機能が損なわれていて、感覚だけが生き残っている場合もメーヌ・ド・ビランの検討の対象から免れてはいない。モンペリエ大学医学部の或る医者が、半身不随の患者の手を布団の下で取り、その指を一本つつ次々と強く押して試した例が引かれている(E. 209-210)。患者は指を押さ

れるたびに痛みのために悲鳴をあげたけれども、その場所を特定することはできなかったという。この例はメーヌ・ド・ビランにとって、次のように定式化される一般的事象のうちの具体例のひとつにすぎない。感覚印象、とりわけ痛みや快や触覚感覚が身体のある部位に局在化されるのは、それらの印象が、身体の意志的運動性の及ぶ領域に与えられるからである。いいかえると、身体が私の経験において原初的に与えられるのは、ただ私の意志的努力が展開する項・従順な抵抗としてである。もし身体が意志的努力の項として予め或る種の空間として与えられているのでなければ、どのような感覚も身体に定位することができず、一般的な情感 (*affection générale*) として、見分けがつかないままであろう。メーヌ・ド・ビランにとって感覚とは、われわれが受動的に受け取る印象が、意志に基づく能動的運動によって覚知された身体部分にたまたま「当たる」とによって局所化されたものである。したがって、感覚印象とそれの身体のある部位への局在とは、本質的には、偶然的な関係にすぎない。感覚の局在化にとって本質的なのは、努力によって展開される身体の運動である。「意志的運動はわれわれの身体諸部分の場所認識にとって、外的感性とはまったく独立に、本質的で第一の役目を果たすのであ

り、外的感性は、もしそれだけであったら、単独では印象を刻印された部分のそれぞれの位置を識別することはできない」(E. 383)。

手が、意志によって規定された一連の運動によって、身体表面をあちこちと経めぐるとき、「圧迫と生きた抵抗との感情の紛れもない応答」[*véritable réplique du sentiment de pression et de résistance vive*, (E. 383)]がある。このふたつとも、すなわち圧迫も抵抗も、触っている器官と触られている器官とにおいて実際同時に感じられ、また知覚される。この二重の応答が起こりうるのは、身体を触診する手の例にすでに見たように、同じ身体の共に感じる (*consentant*) ふたつの部分間で、しかも、少なくともその部分のひとつは意志的に動かされることができるときに限られているのであるが、この二重の応答こそ、われわれに属する身体をほかのわれわれに異物的な物体から根源的に区別するのに役立つ唯一固有の条件であると、メーヌ・ド・ビランは明言する (E. 384)。しかし、これは混乱を招く言い方ではないか。なぜなら、われわれは先にメーヌ・ド・ビランにとっては、「努力と、相互の抵抗とによる」(E. 382) 応答さえあれば、「努力と抵抗の二重の応答」(E. 215) さえあれば、身体の諸部分が同じ一つの身体に属するもの

として経験され、また局在化されるためには、十分であるということ、見たばかりである。なぜ今、努力と抵抗の二重の応答に加えて、さらに「圧迫」が、しかも二重の圧迫が新たに要求されるのか。結局、自分の身体の構成のための第一要件は、意志的運動ではなくて、フッサールが言うように、感覚感、メーヌ・ド・ビランの用語法では圧迫、ではないのか。

実のところ、フッサールとは逆で、メーヌ・ド・ビランにおいては圧迫は本質的には、自分の身体の認識に関わるものではなくて、外的物体の知覚に関係している。メーヌ・ド・ビランにおいて自己の身体は、意志された努力の項として、抵抗の感情のうちに、コギトと同じ原初的事実の明証性において、直接覚知される。ついでその後で、外的物体は、この意志に対して従順である身体の抵抗を介して、死せる絶対的抵抗としてわれわれに与えられる。それでは、身体の直接的覚知から出発して、どのようにして外的物体の認識は導き出されるのであろうか。触覚と意志的運動のみに制限された個体を想定しよう。この個体が運動を始めらば、遅かれ早かれ、彼の努力に逆らう障害に遭遇するであろう。運動が妨げられたり、停止させられたりするとき、この個体は、運動を阻害しているのは自分の意志で

はないことにすぐさま気づき、自分の意志に対立する「非我の原因」[cause non-moi, (E. 371)]が存在することを思い知るであろう。しかし、この非我の原因が彼自身の身体ではないということがどうしてわかるのだろうか。なるほど身体は彼の意志のままに従う。にもかかわらず、身体にも突然の麻痺や、また身体内部の何らかの理由によって自己運動の能力の行使が中断されることも起こり、身体が意のままに動かないともあるではないか。意志的努力とその阻害というこの対照の感情において非我の原因の觀念の起源は見つかかるかもしれないが、彼の身体とは異なる抵抗する物体の現実の知覚の起源を見つけることはできないだろうと、メーヌ・ド・ビラン自身も認める (E. 372)。

したがって、運動感覚 [sensation du mouvement, (E. 372)] も、また対象の器官に対する単純な圧迫も、もしそれぞれ単独で考えられるならば、この問題の解決には役に立たない。しかし、自然においてそうであるように、これら二つの要素が結合しているならばどうであろうか、とメーヌ・ド・ビランは問い返す。触覚を持った運動体が障害物に出会うとき、身体である、有機体的抵抗ないしは情性の増大に、感覚運動的部分に対して加えられる圧迫が伴う。この抵抗の増大は、意志された努力に相応するどころ

か、それに逆らい、意志は筋肉を緊張させようとするのに対して、筋肉のほうは弛緩を強いられる。この結果、一部は努力に伴なうものとしての能動的な筋肉感覚と、一部はこの努力を凌駕するものとしての受動的な筋肉感覚とが入り交じる、混合した筋肉感覚が生じる。もしこのような感覚だけであったならば、この個体は、自分の器官のエネルギーが交互に増減するのを感じるだけで、そこから自分の器官の認識とは異なるどのような認識も引き出せないことは明らかである、というのがメーヌ・ド・ビランの見解である(E. 373)。ところが、筋肉の惰性の増大は、運動的努力とは独立の触圧(pression tactile)と、いふも例外なく、結合している。同時に同じ器官において、現実の努力とは別に、感じられる圧迫と抵抗とのこの連合こそ外部との関係を完成し、外的物体についてのわれわれの対象的、表象的認識のいっさいを基礎付けるのであるとメーヌ・ド・ビランは結論する(E. 373)。

触圧において物体の延長表面がすでに対象的に知覚ないしは表象されているとビランは考える(E. 373)。その意味で触圧は同時に、身体に対抗している対象の触覚延長(étendue tactile)でもあるだろう。「触覚の圧迫は、絶対的抵抗の感情と直接的に連合して、格別に、器官を圧すと

同時に努力に抵抗している或る定まった積極的な力ないしは原因の存在の記号である。非人称的で抵抗する力と触覚延長との、というよりはむしろ抵抗と触覚延長とのこの親密な連合ないしは合一は明らかに、原初的には、触覚感覚によってしか知られない。」(E. 376)。感覚印象を受容する器官と運動器官とが同一である触覚の器官・手によって遂行される能動的触覚(toucher actif)において、抵抗と触覚延長との親密な合一は、本源的に遂行される。能動的触覚はもちろん手だけに限らない。ここには、意志が外的抵抗に対して適用しうる可動的器官のすべてが含まれる。いずれにしても、外的力はそのものとして現れるためには記号を必要とする。触覚がその外的力ないしは自然を告げるための母語で、他の感覚の記号はこの言語から派生ないしは翻訳されて二次的なものである。

われわれは自分の声を聞くということを、自分の身体を聞くこととして捉え、これまで自己の身体の認識を論じてきた。しかし、メーヌ・ド・ビランにおいてはこのような迂回を経ずとも直接、問題に入ることもできた。彼自身が自分の声を聞く・自分が話しているのを聞くという経験を分析の対象としているからである。にもかかわらず、この回り道はわれわれの声の考察にとって重要な意味を持つ。

それというのも、自己の身体の認識と自分の声の経験とが、果してわれわれが最初に前提したような同一構造をしているかどうか、自分の声の経験についてのメーヌ・ド・ビランの分析を検討することによって、明らかになるだろうかである。彼にとって身体は、生き生きした力である意志された努力が適用・展開される対項として、この努力の感情のうちに、自我の感情と同時に、抵抗の感情として知られているのであった。この原初的な身体の認識がまず第一で、そののち、その認識から出発して物体の経験を区別する契機が探される。これに対してフッサールにおいては対象的物体の知覚がまず与えられ、それからそれに何かを加えて自己の身体の経験を導き出すという論理が取られている。メーヌ・ド・ビランの分析において、自分の声を聞くことは彼の言う意味での自己の身体の直接的覚知に同一視されるだろうか。

しかし、どうして彼にとって自分の声を聞くというようなことが問題となったのであろうか。それは、彼が発声機能と結びついた聴覚に、反省という精神の高度の能力の基礎を見たからである。彼は反省の機能を次のように定義している (E. 476)。「任意の現象の組み合わせや感覚の集まりにおいて、それらのすべての要素が共通に、或る根本的

な統一との間で持っている諸関係を精神が覚知する機能。たとえば、数多くの様態や性質が抵抗的統一との間で、あるいは、数多くのさまざまな結果が或る同一の原因との間で、そしてなによりも、反復される運動が同一の産出力ないしは同一の意志である自我との間で持っている共通の諸関係を覚知する精神の機能である。」われわれの経験の、多なるものの一、変化のなかの不変のものをいいたす能力である。このことはメーヌ・ド・ビランにとって結局のところ、意志された力・原因としての自我を、そのようなものとして正しく自覚し把握することにはかならない。したがって、「反省の起源は、意志が決定する努力ないしは運動を内的に覚知するところにある。」(E. 476-477)

反省は最初の意志された努力とともに始まる。ところが、意識の原初的事実と呼ばれるこの努力の意識は、ビラニスムの基本的テーゼによれば、この意識が始まったときから結びついていっている受動的な情感に包み込まれている。また、意志的な努力はその努力から全面的に、あるいは部分的に結果する「諸様態の感情」のうちに包み込まれている。そのため、たとえば、触覚の能動的な働きは触覚の質的印象と混同され、われわれのもっとも能動的な活動に基づく知覚でありながら、その活動を実行している力や力能につ

いての意識がまるでないことになる。産出的な力は自分を自分の働きの結果から区別することができず、したがって自分を原因として自覚することがない、自己忘却の状態にある。この自己忘却は、これもまたビラニスムの基本テーゼであるが、習慣の法則の結果である。すなわち、意志的運動や行為は習慣となることによってその動作が容易になる反面、それとともに運動や行為は自動的となり、意識されなくなるからである。そうなると、これらの運動や行為に結びついている情感や印象のみが意識に残るが、それらは、意志的努力との関係を隠されて、受動的で自然発生的なものとして現れる。

自然の状態においては、努力の感官は受動的な印象の器官と決して切り離されず、それらの印象に努力の産物はすべて結合しており、また、それらの印象に包み込まれている。努力の産物が自己を展開することができ、また、そこに自分の根拠と動因とをもつ反省が、そこから離れないためには、次のような条件が充たされなければならないとメーヌ・ド・ビランは言う。「努力の感官が或る感覚器官と結びついていて、そのために努力の産物はその器官と同様、ないしはその器官によって、意志にもつばら従属する、いわば感性的形式を授けられ、その結果、運動感覺的存在は運

動を自分に自分がその唯一の原因であるとして帰し、また同様に、それらの運動から、ないしはそれらの運動を他のいかなる外的な力の協力を待たずに決定する努力から生じる印象を、自分に帰するようになっていく。」(B. 48)ところで、この条件を自然に充たしているのが「声と結合した聴覚器官」(B. 49)である。そこで、反省機能の起源にある法則を知るために、発声運動と聴覚印象との間に自然に定められた結合ないしは照応の諸状況と諸結果とを分析するという次第になる。

たしかに、声と結びついた聴覚だけではなくて、手を動かして物を触診するときのような能動的な触覚作用においても、感性機能と運動機能とがしっかりと結合しているのが見いだされる。しかし、メーヌ・ド・ビランの考えでは、能動的触覚においては、ふたつの機能を同じ一つの器官が統合しているので、意志的作用とその結果である触覚印象とは簡単に混同されてしまうことになる。これに対して、声と結び付けられた聴覚にあつては、感性機能と運動能力とは卓抜な仕方で統一されているけれども、音の感覺印象を受け取る器官と、発声器官とは、耳と口喉として、別々の身体部分に自然によって分離されている。このことは、しかしながらメーヌ・ド・ビランの表現を越えて、また同

時に彼の身体論の深い意味にしたがって、耳と喉とが解剖学的に言つて異なる空間を占有するということだけにとどまらない。ふたつに器官が身体の異なる部分として空間的に区別されるのは、根源的には、聞くことの意志的努力と、話すことの意志的努力とが異なるということであり、そのことに対応して、努力の対項としての本源的身体が、それらの努力のそれぞれの対項としての分節されるということの意味する。

こうして、声と結びついた聴覚器官においては、意志が直接働く運動器と、自分が声を発している場合のこの働きの産物を収集する感官とが分離しているので、まず、意志の作用がその作用の結果と混同されるのを防ぐことができる。「一方、聴覚感官とその感官の運動器官・復唱者 (*son organe mobile répéteur*) との結合はまったく内的で、いかなる外的な媒介をも認めないものである。」(E. 480)。このふたつの状況が相まって反省の行使を準備する。声と聴覚との内的な結合についてさらに詳しく見てみよう。

ビランによれば、外から受け取られる聴覚印象のそれぞれに、瞬間的な運動の規定が照応していて、その運動の規定が、照応する発声器のキーを作動させている。すなわち「外部の音は模倣され、二重化 (*redouble*) される。外的聴

覚が直接の感覚によつてたたかれているあいだ、内部聴覚は反射した印象 (*impression réfléchie*) によつて、生きたこだま (*écho animé*) によるかのように、たたかれる。」(E. 480)

しかも、外部の印象のこのこだまは、外部の事物から独立して活動することができる。というのも、自分で音を出し、自分を聞くことのできる存在は、自分の自由にできる器官を動かして、それ自体は受動的な感官を印象づけるからである。そのような存在は、自分の運動的な意志によつて単に形式のみならず質料をも内部から引き出した知覚を、自分自身に与えるのである。「ここに自分自身を爪弾くハープがある。」(E. 480)。声と一緒になった聴覚とは異なり、たとえば視覚の場合は、目は自分の見る光を自ら発光することによつて作りだしはしないし、また、能動的触覚において意志は自分の努力を通して抵抗を覚知するとしても、自分の努力を絶対的抵抗によつて制限しているのは意志そのものではない。意志は彼の努力を通して、それに対立するものとして、絶対的抵抗に遭遇するのである。だから、聴覚印象に照応する運動規定に基づいて音が模倣されるとき、その音が自分の声であるならば、その声は生きたこだまのように、反復される。声を出すという意志的運動

が、完全に過不足なく繰り返されることになる。自分の声を聞くとき、聴覚器官と発声器との比類のない内的な結合のおかげで、声を出すという意志的努力が、もう一度そのまま模倣反復される。意志的努力そのものが、そのままに、内的聴覚において、反射し、映ることになる。すなわち、反省されている。自分の声を聞くという事実において、意志的努力がそのものとして把握されているのである。メーヌ・ド・ビランは自分の声を聞くことと外的事物の音を聞くことを比較して、それは、まったく自由で意志的な運動と強制された受動的な運動との違いであると言っている(E. 481)。

われわれは自分の声を聞くことを自分の身体を聞くことと捉え、さらにはこのことを自分の身体 of 構成ないしは認識についての問いとして考察してきた。この手順は正しかったのであろうか。メーヌ・ド・ビランは自分の声を聞くという経験を直接問題にした。彼においてもまた、この経験を自己の身体 of 認識のなかに読み込むことができるだろうか。自分の声を聞くという事実、彼にとって、発声の意志的努力を運動的に反射し、模倣的に反復するということであった。意志的努力とともに身体は、根源的身体は、その努力の向かう対項として努力そのものの成素であるか

ら、必然的に与えられている。したがって、その意志的努力のある種の運動的写しである聞かれた私の声においても、その不可避の対項である身体も含まれているのでなければならぬ。自分の声を聞くことはメーヌ・ド・ビランにあっても、自分の身体を経験することのひとつ仕方にはかならない。<sup>(5)</sup>

## 注

- (1) E. Husserl, *Husserliana* Band IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, S. 149. (以下「同書とその頁を」*Ideen* II, S. 149 の要領で略記する。)
- (2) 『物と空間』(Husserliana Band XVI, *Ding und Raum*, Vorlesungen 1907, Den Haag Martinus Nijhoff, 1973, S. 161) で、フッサールは運動感覚という用語の不適切さを述べ、「キネステーズ感覚」を採用することを告げている。
- (3) Maine de Biran, *Œuvres complètes* VIII-IX, Slatkine, Genève-Paris, 1982, p. 207. 以下「(E. 207) のこと」略記する。
- (4) 山形頼洋, 『感情の自然』 法政大学出版局 一九九三年、第四章および第七章。



(5) 本稿は、時間論において、単なるメロディではなくて自分の声で歌われた旋律を分析の対象とすることによって、時間意識とキネステーズとの関係を考察する論考の前半部分をなすが、与えられた枚数が尽きたので、後半部の発表は別の機会に譲る。

(やまがた よりひろ・大阪大学)

# 時熟の場について

——現象学と汎主体性の形而上学

遠 藤 弘

## 序

本稿の目的はホワイトヘッドの場の理論を背景にしてフッサールの現在野の概念を捉え直すことにある。とりわけ現在野の内的構造、同時的な諸現在野の連関、現在野の発生・消滅の根拠などを究明することが中心的な課題となる。

### 一 フッサールにおける現在野（時間野）

それ自体もつとも普遍的な発生的現象と目される生き生

きた現在の構造を分析する中でフッサールはその現在の中枢に一つのヒュレーの核を据えている。すなわち同時性や生き生きた継起系列 (lebendige Aufeinanderfolge) において、もつとも緩やかな仕方 (loseste Weise) で一体化された諸感覚与件 (視覚与件、聴覚与件など) の多様が核として自己構成するという (APS 137<sup>①</sup>)。このことは次のようにいいかえることもできる。すなわち諸感覚野はそれぞれが内容的類縁性 (Homogenität) をもって統一されているが、全体としては、それぞれの異縁性にもかかわらず、単に生き生きた現在の時間性によって合一 (vereinigen) されている。この単なる時間性による合一がもつとも緩やかな仕方での、しかもフッサールによれば、単に形式的な合

一である。だが、たとえもっとも緩やかな、形式的にすぎない合一といえども、何らかの本質法則のもとにあるのではあるまいか。すなわちどの感覚野においても、かつまたすべての感覚野相互の關係においても何らかの法則性に出会うことはないだろうか。かような両面をもつ本質法則のもとに初めて感覚野のいかに問わず、もろもろのヒューが合一に達するのではないだろうか。

フッサールの記述の中でそうした法則の一つに出会うことができる。すなわちフッサールはロレット丘の上から夕暮れの帳につつまれるラインタールを眺めていたときに、突然一列に連なる街の灯がみえたという (ibid. 154)。直ちにその列は統一的に浮き上がり、列全体が一つになって、ある程度の感触性 (Affektion) をもって迫ってくる。それによって一つ一つの灯には間接的に部分感触性 (Sonderaffektion) が分かち与えられる。おのおのの白色の灯は互いの間の隔たりに関わらず、親近性によって結びつく。つまり、それらの灯は遠隔融合 (Fernverschmelzung) によって統一される。ところがそのとき灯の一つが突如明るさを増したとする。すると当の灯の新しい感触性は、それが強すぎて新たなコントラストを生まない限り、全系列と調和し、かえって全体の感触性を高めるといふ。聴覚について

も同様のことが起こるとフッサールはいふ。あるメロディーが流れている折り、突然いとも悲しげな音が鳴り出すと、そのメロディー全体が、少なくとも現在野 (Gegenwartsfeld) の中で生き生きとしている間は、浮き上がってくるというのである (ibid. 155)。

そこで仮にフッサールのこの記述的説明を拡張することが許されるなら、適度な強度の一部の与件が漠然とした形態の浮き上がりを誘発するという傾向は味覚、嗅覚、触覚についても体験しうるように思われる。そればかりではない。この法則が表現している一般的傾向を諸感覚野の交差そのものに適用するなら、感覚野 A における感覚与件が適度の強度を保って、感覚野 B、C 内の諸与件と調和するとき、それらが全体として浮き上がってくるという現象の体験は決して特異な体験ではなからう。そうした体験は同一の感覚野においてよりも異なる感覚野相互の間でむしろ頻繁に起こっているといつてよいであらう。

ここで地と図という巧妙な操作的概念を持ち込むことが許されるなら、以上は図の強度の法則性であるが、そもそもそのような図の浮き上がりをもたらず、地へ A、B、C、… の無意識的開設が諸感覚野にまたがってなされていなければならぬであらう。しかし単に説明 (erschließen)

するのではなく、直観的に呈示 (anschaulich aufweisen) しなければならないフッサールの反省にとってこの地の開設はのり超えられない壁である (LG 156)<sup>(2)</sup>。フッサールは自我が感性の覚醒によって何かに差し向けられるという受動性は決して自我の能動性と対立するのではなく、むしろ能動性の最低段階とみなされるべきだと主張する (EU 83)<sup>(3)</sup> が、能動の最低層とみなしたところで、受動が能動に転ずるわけではないから、匿名とか絶対的主観性とか絶対的事実性といった能動の手のとどかない異物が立ち現れることは避けられない。反省による直観的呈示を重んずるフッサールは覚醒についても同様の思考様式を用いる。すなわち感性の覚醒が全く起こらない場合もゼロ覚醒 (Null-Iweckung) が起こっているとみなすべきだというのである (APS 155)。つまりところ地としての感覚野はゼロ覚醒のレベルでは同等に無内容であり、その限りにおいておのずから統合されざるをえないと論じているかのごとくにみえる。過去の体験や他者の体験を繋ぎ止めようとしたときのように、ここでもフッサールはゼロ覚醒という原事実が先時間的共在を取り込んでいるからこそ地が開設されていると論ぜざるをえないかのごとくである。

それにしてもゼロは余りに消極的で説明力に乏しく、低

層において何が起っているのかについて示唆するものがないが、そのゼロの消極性を積極性に転換する事象例をフッサールではなく、ホワイトヘッドの議論の中に見いだすことができる。ホワイトヘッドによれば、センサ (sensa) の抑制はわれわれを漠然とした恐怖の餌食にしてしまう。暗闇の中に訝しげな恐怖感をともなった漠然たる現存がある。沈黙の中で抗し難い自然の因果的効果 (causal efficacy) が押し寄せてくる。また、まどろみのぼんやりとした意識の中で感覚が呈示するものが色あせたとき、もろもろのフィリングが辺りの自然から流入してきて、われわれを圧倒する (PR 175)<sup>(4)</sup>。この状況は感覚与件が携えている感性性というより、それが欠如しているときの感性性である。われわれはフッサールのいうゼロ覚醒のときかえてそうした状況からの脱出を促すある種の力によって己の、いわば原受動性を思い知らされるのである。感性性は自我の関与したありよう (Beteiligtsein) の一様態で、そのありようがいかにして機能の立ち止まり性 (Funktionsständigkeit) に突き当たる (stoben) かは現象学的に呈示しえないというのであれば (LG 150)、ここでの因果的効果は自我の側からの関与のベクトルを逆転するものであり、立ち止まり性の中にある種の誘因を感じとらせるものである。

ところで反省的直観は、見られるものとの間の距離の明るさ (Helle der Distanz) を必要とするから原印象には本来追いつかない (LG 119)。自我の匿名性の所以はここにもある。そうであるなら、反省的直観が覚認 (gewahren) するものは隔たりの明るさを通してはじめて捉えられるものである。これは本質ではなからうか。単なる時間的変容とはいえ、把持の深みによって隔たりが変わっても同一の内容が現出するというのはその内容の本質としての特性であろう。通常本質直観と呼ばれているものは本質の絡み合いの中から一つの本質を浮き上がらせることに他ならないのではなからうか。つまり元来自由変更なるものも本質の領土内の運動ではなからうか。はたしてホワイトヘッドの場合の灯の感覚質やそのゲシュタルトは永遠の客体 (eternal object) すなわち本質である。そして上述の因果的效果はそれらの本質を、あたかも自らの創作物でもあるかのように、現在野へ贈りとどけるものではない。サンタヤーナの比喻を用いれば、鍵穴から寺院の円天井を覗くとき、鍵穴が見えなくなったときにこそ円天井が視界を支配するように、円天井を因果的效果に還元するなどということはいかなる意味においても不可能であるばかりか、視界を延長して鍵穴をとりもむことすらできない。円天井のゲシュ

タルトやその色合いは、サンタヤーナが絵画的空間 (picture space) と呼ぶ領野において主体に相対するものとして、つまり客体的に浮かび上がってくる (RB 236ff.)。この対抗が自らの成立条件として含意している (主体からの隔たりや、その対抗が成立するまでの背景の隔たりは原因の中にはないといってよからう。大胆な約言を行えば、隔たりを生む現在の緊張が過去において生き残ることはないからである。後に明らかにするように、因果的に独立な、その意味で、見えない同時的結合体の構造が現在の緊張の発生・消滅をもたらすのであって、原因からは決して緊張は生まれない。サンタヤーナ流に言えば、そのような結合体の構造へは動物的信 (animal faith) によって近づく他はなく、円天井のように直観的に近づきうるものではない。直観が捉えうるもの、因果的效果に解消しきれないもの、をサンタヤーナはすべて本質と呼ぶ。鍵穴の向こうに空間時間を満たしているものは、感覚質であれ、ゲシュタルトであれ、すべて本質である。しかもサンタヤーナはフッサールにおける本質直観の理論も、ホワイトヘッドにおける永遠の客体の理論もこの本質の領土 (realm of essence) に光を当てようとしたものであり、サンタヤーナ自身の本質論と一致すると述べている (RB 168ff.)。

ところでゲシュタルトの持続ではなく、持続のゲシュタルト、例えば、楽曲のソナタ形式も本質として扱うことができる。この本質をホワイトヘッドは非一様な客体 (non-uniform object) という。そうすると現在野を埋めるものは諸本質であるが、それら本質の出現の本質法則も非一様な客体という一つの本質であることになる。かくてフッサールのいう形式的合一は本質同士の絡み合いを意味する。合一は形式的に、すなわち一つの本質のもとになされるのである。

こうした見解を踏まえて、フッサールのいう時間野 (Zeitfeld) の本質的特徴を検討してみよう (APS 194f)。  
この野は第二次記憶によって埋められることもあり、必ずしもつねに生々しい感覚で満たされるとは限らない。根源的な時間野が十分直観的に満たされるのは単に一度だけであるというのがフッサールの直観が捉えた本質法則の一つであるから、この時間野は過去・現在・未来を貫いて持続する一つの野ではなく、多数の時間野がその都度成立しては消えて行く。そこでおのおのの第二次記憶が直観的に満たされた時間野を構成するとき、その野は「あらゆる内容的移り変わりを統制する一つの固定的な形式体系 (ein starres Formensystem) が生成しつつ自己構成する (sich

werdend konstituieren) ような再生的現在」であるとフッサールは論ずる (ibid. 195)。ここで注目すべきは、この現在の中では固定と生成とが両立しているという点である。その形式体系の固定性は、交響曲の構成のように、生成を踏まえた固定性、その意味で、いわば、生成を吸収した固定性でなければならないであろう。つまりこれは先述の非一様な客体 (non-uniform object) である。分析哲学の出来事論の中で出来事を抽象的な事態の具体化として理解する一派、たとえば、チザムがアポリアとして提出するのはこのような客体がいつの時点で実現されたのか特定ができないという点である。だが特定できないということはかえって出来事の連続的生成を基礎づけうるだけの十分な可能性を当の客体が備えているということを意味する。フッサールの諸感覚与件の統合はこうした連続的運動の客体、つまりパターンの中で行われる。印象的意識はいまだ生き生きとしている把持 (noch lebendige Retention) の範囲にまで広がっているとみななければならないとフッサールがいう理由はそこにある (APS 138)。

議論を補完するために、ここで数学的厳密化を避けて非厳密な本質 (inexakter Weesen) を強調するフッサールの見解に触れておくのがよいであろう。それによると、生き

生きした現在を埋め尽くす無数の相対的に独立、非独立な部分は次のように分析されうる (LU, II, 258f<sup>8</sup>)。瞬間的感性的全直観において、ないしは、かかる全直観に対して相対的に、もろもろの充実した感覚野は独立であるし、しかもそれぞれの感覚野の断片もそれぞれの感覚野の中で、ないし感覚野に対して相対的に独立である。このような場合相対的独立という概念の推移性 (Transitivität) によって、つねに断片は初めの全直観において、ないしは全直観に対して相対的に独立である。以上の限りでは感覚野の合一はいかにも形式的にみえるが、そこで語られている充実という概念が問題である。フッサールが共在する独立なものとは充実した時間の全体に対して相対的に非独立であると主張するのは、時点そのものが、充実された時間延長、すなわち持続との関係においてのみ具体的に充たされうるからである。

このことをフッサールは形式的に次のように論ずる (LU, II, 259)。時間規定  $\sigma$  を含む内容  $\kappa$  が時間規定  $\tau$  十  $\Delta$  を含む内容  $\lambda$  の存在を必要とするということがありうる。つまり  $\kappa$  は  $\lambda$  に対して相対的に非独立である。したがってフッサールは、意識流の現象学的な出来事の領域において、それぞれの現実的な、充実された意識——今が絶え

ず必然的に既在へ移行し、意識現在では意識未来を連続して要求しつづけると論ずるのである。いうまでもなく、上式の  $\Delta$  を無限にゼロに近づけて、内容  $\kappa$ 、 $\lambda$  のズレをなくするなどという数学的に厳密な理想化 (Idealisierung) は問題外である。ここで内容  $\kappa$  が要求する内容  $\lambda$  が既述の非一様な客体であると解することができるであろう。つまるところフッサールの時間野は華やかな志向的体験の展開に先立って、非厳密な本質の組み合わせがその内容を立ち上げさせているとみることができであろう。

## 二 現在野の根

その現在野がいかにして発生するかが、次の問題である。フッサールの把持の入れ子構造は志向性の糸で時間の領野を構成しようとしたものであるが、領野を理念化したものが志向性の糸であるのだから、フッサールの試みは成功しないとメルロ・ポンティイはいう。彼は、時間軸に沿って過去へ遡ったり、未来へ前進したりするのではなく、垂直に深まってその根に迫るという十分な還元が必要であると説く (VI 222, 257<sup>9</sup>)。そのようにして出会う根としての過去は存在としての過去である。それを彼は野生の存在 (être

sauvage)」、生まの存在 (être brut)」、垂直の存在 (être vertical) などと呼ぶ (VI 257)。そのような過去が根として深まることがすなわち現在が滲み出ることである。それはさながら文章を読むと、意味が滲み出ることである。つまり過去と現在は互いに包み、包まれる関係、過去が凹なら現在は凸の関係である。メルロ＝ポンティーはこの相互内属の関係を肉 (chair) という言葉で象徴的に表現している。

ここにいたってわれわれは現象学から形而上学へ足を踏み入れたことになる。ここでの過去は、過去を把持するといった類の現在の体験の中で燃え尽きるものではないし、把持の入れ子構造によってはじめて同一化されるものではない。たとえ私の体験が過去になったにせよ、ともかくそれは現在に特有の主体性の消えた過去そのものである。視点のとり方でいえば、あくまでも現在から過去を眺めるのではなく、一旦視点を過去に移して、主体性の消滅した過去が現在の主体性を成熟させることを哲学的に思索するのである。しかしその際われわれは時間を俯瞰してはいないだろうか。ホワイトヘッドにおける時間の原子論の立場に立ち、主体性の消滅に引き続く発生を考慮に入れる限り、時間の俯瞰にはならないだろう。しかしこの見方はあくま

でホワイトヘッド的な見方である。メルロ＝ポンティーは慎重に俯瞰を避けて、相互内属に立ち会う仕方として過去からの滲出を語るであろう。現在に視点を置かない実存範疇などないだろうから、実存範疇としての肉はもつともラディカルな意味では相互内属とはいいい難いかもしれない。この点がメルロ＝ポンティーの特長でもあり、限界でもあるのかもしれない。

だが以上のメルロ＝ポンティーの存在観はおおよそホワイトヘッドの存在観でもある。ホワイトヘッドは同時的な現象的直接性 (presentational immediacy) の中で広がっている現在野と時間的な因果的效果における存在 (being) とが、現在化された場 (presented locus) において融合するということ。その際存在とは過去であり、現在が滲み出る源泉である。生成され、過去となったかつての諸現実性から滲み出るように生き生きた現在がいくつかの位相を経て己の自己創造を全うする。この滲み出ることを自然的なフィーリング (physical feeling) という (PR 263ff)。ただし現在が湧出する初めの段階においてはフィーリングは無数にあり、それが次第に統合されて行くと見なされている。統合のたびに統合の「いかに (how)」が已ら定まる。単なる離接状態にあるものを束ねるだけでなく、あくまで



も一つの連接を実現することが統合であるなら、どんなに無定形であれ、「いかに」のない統合などはありません。ともかく部分的な「いかに」から全体的な「いかに」が定まるにつれて統合の主体が成熟するのである。フッサールの原印象はその統合の段階がかなり進んだものと考えられる。音を聴くときにそれとなく耳をそばだてるキネステーズがすでに体験されていたり、奥行きを見てとるとき眼球の微妙な振動がすでに無意識に体験されたりしている。ここで耳や目を引き合いに出したが、メルローポンティーにとっても過去の窪みとはさしあたり私の身体であり、次いで身体と同じ肉でできている感性的世界である (VI 234)。身体内に埋もれた無数の窪みの振舞いが全体として意味形成体を発生させる。ホワイトヘッドはこの窪みにおいて表現が性起するという<sup>⑩</sup>。表現はそれに先行するもろもろの過去から滲み出るものの合生 (concrescence) の自己表現である。これをホワイトヘッドは超体 (superject) としよう (PR 20)。時間野が根付いている大地はもろもろの過去の超体の結晶といてよいであろう。

また「いかに」が決定した際、他の可能性が捨て去られる。ジャストローのアヒル・ウサギをアヒルとみたときウサギは捨て去られる<sup>⑪</sup>。だがウサギは半影 (penumbra) と

なってその後の意識につきまとうのである。それゆえ否定の起源は、フッサールにおけるように、期待が裏切られることではない (APS 25ff.)。期待することがすでに否定的な半影を伴うのであり、しかもこの半影は意識が期待へと高まる遙か以前から現在を支える大地としての身体の高去、世界の過去に堆積しているのである。意識とは眠りの能力のことであるというレヴィナスの表現になぞらえれば、本来意識とはいっても半影へと脱出する能力といってもよからう (TA 30)。そして脱出が現実となったとき「…でない」という否定的表象が生ずる。これをホワイトヘッドは意識の勝利という (PR 161)。

### 三 系列の中の現在野と同時的現在野の群

ホワイトヘッドに知覚系会機 (percipient occasion) という概念がある。会機 (occasion) とは一つの原子的な出来事 (event) のことである。一般に出来事は複数の部分的な出来事 (subevent) から成る複合体であるが、会機としての出来事はそのような複合ではない。フッサールにおける生き生きした現在はこの会機に相当する。それは独立的部分からの組成体であるというよりも非独立的部分、すなわ

ち諸位相のみから成るといってもよからう。それが独立的部分をもつようになるのは生成が完結してからのことである。その現在が知覚体験の現在であるとき、それは知覚系会機という。知覚は知覚としての共通のパターンをもつ複数の会機の線形系列であり、通常記憶や想像も含めて意識流と呼ばれるものの一部である。一般に時間に沿った線形系列の秩序を人格的秩序(Personal order)という。意識流は人格的秩序を有する典型的な系列である。それは逆流することがない。遠い過去を遡って再想起したとしても、過去の内容によってつぎつぎに時間の未来を消化して進んでいる。また内容的にみても、過去の蓄積によって世界は累積的に増大する。つまり可逆的ではない。常識的な時間とは人格的秩序のもとで眺めた世界の相である。

しかし注意すべきは、系列そのものが実在するのではないということである。真にリアルであるのは会機そのものである。意識流ではなく、生き生きした現在そのものである。さらに身体を有する具体的な人間も会機ほどのリアリティをもたない。それは無数の会機から成る重層構造であり、それぞれの会機は必ずしも意識を伴わないにせよ、ともかく主體的なあり方をする。フォードによればこの思想は汎心論というよりも汎主体性(pansubjectivity)の哲

学である。<sup>⑬</sup>だが当の重層構造自体は主体というものをもたない。ハイデガーの被投性(Geworfenheit)が投げ出される実存者を前提しているのだとしたら、それは実存者という虚像を実像と誤認することである。系列そのものを実存者ないしは主体とみなす場合も同じ誤りを犯している。むしろ被投性は会機への被投性というよりも会機から系列への被投性とみなすべきである。またライブニッツにおける有機体が支配的エンテレケイア(entelechie dominante)をもつように、<sup>⑭</sup>ここでも全体としての主体は欠如しているが、生き生きした現在そのものを支配的な会機とみなす見方もあろう。だが、この点に関しては筆者は疑問を感じている。

さらに視野を広げて論ずるなら、私の現在野の会機、他の現在野の会機、私の身体における諸会機、外の動物、植物、物などの組織体における諸会機など、これらの相互に同時的な諸会機は互いに因果的に独立である。互いに心を覗きあうことができないということはこの事情を象徴している。だがそのことはかえって私の知覚系会機が自らの私的な世界を自らのテロスにしたがって自由に展開することを可能にしているのである。このような主体の作業の場をホワイトヘッドは宇宙の中のゆとり(elbow room)とい<sup>⑮</sup>う。フッサールの現在野も余裕に充ちた、ゆとりのある一

つの場である。それは第一節でみたように、空間的にも時間的にもふくらみをもった場であって通常本質、ゲシュタルト、パターンと呼ばれている一様な客体や非一様な客体とその骨格を整えている。ホワイトヘッドはその現在化された場そのものも過去から滲み出てくると考えているようである。既述の原受動性とはかかる徹底的な受動性を意味している。ところがそのようにして過去から滲み出た多くの同時的時間野の群自体はおのの現在野ほどの実在性はない。人格的系列の場合は群がる相手が主体性を失っている。同時的なものの群の場合はそれぞれが独立で全体をリアルにするほどの結びつきの根拠が見当たらないのである。レヴィナス流に言えば、ここではまさに実存者のない実存に照明が当てられている。しかし注意すべきは、それが空虚の充実、非人称的な磁場としての単なるイリヤではないということである。それは欠—自 (sans-soi) であるには違いないが、それでもなおおとりの中であって私的、すなわち主体的なのである (TA 26ff.)。

#### 四 現在野の消滅——超越と公共性

ある会機がその主体を消失して過去、すなわち存在にな

る刹那に次の会機の滲出に参加することをホワイトヘッドは超越 (transcendence) と呼<sup>34</sup> (PR 85)。超越は宇宙のいたるところで発生している。私の体験においても、身体内の諸会機、たとえば消化作用においても、身体外の諸会機、たとえば音の伝播においても、他人がなす体験においても発生している。ところが超越は分散する傾向を有する。気持ちの苛立ちは顔の表情を険しくさせるとともに、胃にも悪影響を及ぼす。つまりこの宇宙においては数多の与件を統合するという合生のプロセスによって多が一になり、一つだけ増すばかりでなく、それぞれの一が次には超越によって多をもたらず。多が一になるプロセスは私的であり、一が多をもたらずときの一は多に対して公的である。

多が一になる私的なプロセスは現象学的記述の素材で充ち溢れているが、一が多に推移するクロノスの時間においては、一の主体が消滅して、自らの軀を次ぎなる複数の主体の面前に投げ出す。この局面には現象学的記述の素材はない。主体が消滅してしまっているからである。ヘルトがとり上げた絶えず死ぬこととしての暗闇への消滅や驚きの根源的原始衝 (Uraffekt) は自己を軀と化す超越を表現しようとする内的衝迫そのものの言語化であらう<sup>35</sup>。ところが通常主体が主体自身の消滅を意識することはありえないか

ら、対偶によって、意識がある限り、主体は消滅しなかったという様相を呈することになる。だからして人格的な線形系列そのものが実在するように理解してしまう。操作的概念として意識流が登場する所以がそこにある。その意識流にいくらか志向的分析を施しても公共の場は開かれない。それが開かれるのは超越の思想による他はなく、この超越は現象学的記述の圏外にあるのである。

## 五 現在野間の隔たりの超克——モノダ論と含意関係

会機はライブニッツにおけるモノダの一つの状態に匹敵する。ただしここでは実体の思想は否定されていて、もろもろの状態だけが交替に立ち現れる。そしてモノダはいうまでもなく、神のモノダから裸のモノダまである。そこにおける実体観を払拭すれば、おおよそホワイトヘッドの現実性（これの一部が会機）に関する議論になる。メルロ＝ポンティーもライブニッツのモノダ論から実体論的かつ存在神学的彫琢をぬぐい去るべきだと主張する（VI 276）。一方フッサールにもモノダ論がある。彼は晩年になって、デカルト主義から決別し、ますますライブニッツに接近したと筆者は解している。「かくて現象学はライブニッツが天才

的洞察力で先取したモノダ論にたどりつく」とフッサールはいう<sup>①</sup>。彼にとって自然の即自存在なるものは決して死せる物（*totes Ding*）を意味するのではなく、単に昏睡状態にある生の全体（*Lebensganzen*）を意味している。存在するのはもっとも広い意味における精神（*Geister im weitesten Sinne*）のみであるという（PI 229）。この意味の精神の中には無機的な自然も含まれる。そして無機物にも、植物にも、動物にも、われわれの身体にも、ある普遍的本能が浸透していて、目覚めたモノダの背景を成しているという（PI 228, 245）。その本能は眠りから目覚めへという運動を引き起こし、規制する本能的傾向である（PI 229）。それぞれのモノダはそうした普遍的本能の遂行の場以外の何ものでもない。以上の議論からフッサールにおいてもモノダの実体としてのありようは必ずしも強調されていない。

そこで諸モノダの関係とはいえば、ホワイトヘッドも、メルロ＝ポンティーも、過去の重層の壁にかつての超越による公共性が浸み込み、それが野生の存在となり、それを共通の根として間接的關係が成り立つと考える点で一致しているといえるだろう。一方晩年のフッサールは含意（*Im-dienen*）という一種の理性的な関係もちいてモノダ間の関係を説明する。フッサールにとっては、人間的な自我

の中に別の多くの人間的な自我が含意されていたり、人類全体が私の人類として含意されていたり(ZPI III 666)<sup>19)</sup>、さらにまた私のわれわれ—世界(Wir-Welt)がライオンの世界をさえ含意している。ただし既述の目覚めへの普遍的本能という見解が示唆するように、この含意関係は不可逆である(ibid. 667)。さらに一般的にいえば、もともと原始存在のモナド体系(archontische Monadensysteme)という含意によって成り立つ諸体系がそれ自身先(an sich früher)なるものとしてあり、そうした中で、それ自身後にあられるという仕方で(an sich später auftretend)人間的なモナド体系が時熟するのである(ibid. 670)。かくてわれわれはすべて存在の共同体の中に——時間的な相互外在(Außeinander)の内に、しかもそうでありながら、互いに他を時熟させあう相互内在(Innerander)の内に——存しているのである。これがフッサール流の時間的共在(zeitliche Koexistenz)の根源的様態性(Urmodalität)なのである(ibid. 668)。つまり人間は普遍的な種の発生の中でかつてはなかった一つの種として、つまり他との時間的相互外在のうちで地上に生成したのは確かであるが(ibid. 667)、したがってそこに目覚めへの運動の不可逆性が認められるが、それにもかかわらず、その人間的モナドはすべ

てのモナドを先時間的に含意し、この含意関係の先時間性によってすべてのモナドの間に少なくとも一種の相互内在がつねにすでに成立していたはずだとみるのである。

## 六 領域の位相性

メルローポンティエの世界はそれぞれの部分が突然無制限な諸次元を開くような全体である。つまり部分が全体的部分(partie totale)になるという(VI 271)。ホワイトヘッドの領域論においても延長的量子(extensive quantum)と称する領域Qが、Qを包み込むすべての延長を自らの内に取り込むことによって成り立っていて、しかもQはQを含まないとみる限りでのすべての延長量子とともに全体としての延長連続体を形成している(PPR 61ff)。メルローポンティエ流にこれをいえば、延長連続体のどの部分も全体的部分である。フッサールのモナドも全体を含意する限り全体的部分である。

ここでホワイトヘッドの特徴は、公共性をも取り込んだ根としての過去を間接的に感じ合う会機の結合体(nexus)を考え、もろもろの結合体が一定の構造の中におさまるような構造化された社会(structured society)を構想する点

にある(PPR 96)。身体を有する人間は一つの構造化された社会である。ここにおいては無数の延長の量子が集まって一つの領域を形成している。ところがそれぞれの延長の量子は、たとえ歪みを伴うにせよ、ともかく全体の構造を映し出すことが可能であるかもしれないが、構造は当の量子に対するこだわりがない。量子は他の量子と入れ替わることを前提にして成り立っている。つまり当の量子を固有領域とする会機は自己消滅を前提にして構造の中に自らの位置を確保しているのである。構造は他の構造と併存したり、それらを要素とする一層大きな構造の中に取り込まれるなどして、一種のヒエラルヒーをすら形成する。構造が高次になればなるほどその部分構造の会機に対して斬新な客体の概念的把握を要求し、しかもそれによって生ずる内部変化に耐える仕組みになっているから諸会機は否が応でも交代を余儀なくされる。現象学的にいえば、それほどに会機の自己生成は本来脆弱(hinfällig)であり、更新の先時間的運動の中にある(UG 165)。なぜ単なる結合体がかように構造化されるのかというアポリアは残る。ソシュールの恣意的な記号関係のように、理由がないから壊す理由もないとも考える他はない。われわれは諸構造への一種の被投性から出発せざるをえないのであろう。

ここでは全体的部分から全体へ視点が移っている。知覚の主体から国家、戦争の主体へ移行することの可能性を示唆するメルローポントイーの発言もかような視点の移行を示している(VI 249)。フッサールの時間野は含意の触手を延ばす原点であり、それ自身全体的部分ではあるが、含意は内への吸引力が余りにも強く、全体はあたかも疑似全体と化してしまう。右述のように構造が会機の交代を余儀なくさせるのは会機の脆弱な体質に起因するのだとするなら、フッサールの時間野も同じ運命にある。含意によって克服されるのは疑似全体にすぎないとすれば、疑似全体もろとも消滅せざるをえないだろう。それゆえ真の全体はつねにフッサールの含意の外にとどまることになるだろう。そこで全体を調整する現実性として神を組上にのせることにしよう。

## 七 神と構造

フッサールの神は、もつとも完全な存在の理念としての神、もつとも完全な世界が自己構成するようなもつとも完全な生の理念としての神、もつとも完全な自然との関わりの中でもつとも完全な精神的世界を自らの内から展開する

ような生の理念としての神である。<sup>(20)</sup> しかもこの神は現に  
いっさいの生成をいざない、生の理念へと導くのだから、  
シュトラッサーが指摘するように、<sup>(21)</sup> フッサールの神は両義  
の二面性を有する。神は一方において内在的テロスとして  
の汎神論的な神であるとともにつねに主体からの隔たりを  
前提する極理念としての有神論的神でもある。シュトラッ  
サーによれば、フッサールの神の理論はいまだ未成熟であ  
るらしい。ところでそのフッサールの神をホワイトヘッド  
の神の、いわば、部分系とみなすことができる。筆者は考  
える。フッサールのいうもつとも完全な存在、生、自然、  
世界とはそれらに関わるありとあらゆる潜勢態が、矛盾解  
消のために無数の次元性を媒介にして、互いに調整され体  
系化されたものであろう。そのような体系が一つの恒久的  
現在野の中で現成(wesen)していると考えてみてはどうで  
あろう。それがホワイトヘッドの神の原初的本性(primo-  
dial nature)である(PR 333)。神の場としての現在野は  
それ自身のうちに推移の時間を含まないということが体系  
化される潜勢態全体の無時間性の根拠である。世界の諸構  
造はかような体系の全体的部分に他ならない。世界のここ  
かしこにその部分が忍び込み、さまざまな構造化が行われ  
るということ、それらが神と世界の共有物になることで

あり、神の側からみれば、そのことは世界の内在化以外の  
何ものでもない。ゆえに神の一部と世界とが蚕食し合う結  
果になる。これは汎神論というより、むしろ万有在神論で  
ある。

そこで因みに「を要する内容 $\kappa$ が「 $\vdash$ 」を要する内容  
 $\lambda$ を必要とするという第一節で述べた時間野内の位相の重  
なりを振り返ってみよう。これは $\kappa$ が $\lambda$ のために現実性と  
しては自ら消滅することを意味している。それは構造化さ  
れた社会の仕組みを極端に単純化して、表現しているとい  
ってよからう。当然のことながら、 $\kappa$ と $\lambda$ とは不整合で  
はないから、一つの現在野に $\kappa$ と $\lambda$ とが非独立的部分とし  
て含まれうる。そのとき $\lambda$ は $\kappa$ を目的論的な脈絡に位置づ  
けることになるだろう。ところがホワイトヘッドによれば、  
両者は均並に客体的誘因(objective lure)として機能する  
という。神によってもたらされた普遍的な体系が奏でるそ  
のような客体的誘因の究極の高みに身を任せるのがフッ  
サルールの隠れた理性であろう。<sup>(22)</sup> この誘因が客体的である  
と、誘因が諸構造を直接立ち上げることがせず、まずは現  
在野の主体をいざなうということである。フッサールの普  
遍的目的論には主体が影のようにつきまといっているし、ホ  
ワイトヘッドの神論が一つの現在野を潜勢態の場としたこ

とからその後のプロセス神学に問題を残したのも現在野の主体にこだわりすぎたからである。ホワイトヘッドが本質を eternal entity ではなく eternal object と呼ぶところにもその特徴が表れている。

しかしホワイトヘッドには現在野における会機の合成の他にその主体の消滅を論ずる面があったのをここで思い起こすべきであろう。神に関わりなく、消滅をさそう誘因、もっといえば、消滅がそれへの消滅である受け手のない誘因こそが真に同時的諸会機から成る構造化された社会をもたらししていると考えるのは常軌を逸脱しているだろうか。

## 八 結論

フッサールの時熟は現在化された場の内で起こる。内における諸本質の出現は根としての過去に支えられている。一方現在野の脆弱な体質は有機体の構造に由来する。そういう場合の構造は主体に向かって地から浮き上がるものではない。とはいえ、それは主体そのものを構造化するものではない。むしろ主体が消滅するときに到来するものである。

## 註

- (1) Husserl, E., *Analysen zur Passiven Synthesis*, Husserliana, XI, Nijhoff, 1966. (木下中良監訳 APS)
- (2) Held, K., *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966. (監訳 LG)
- (3) Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, 1972. (監訳 EU)
- (4) Whitehead, A. N., *Process and Reality*, Free Press, 1978. (監訳 PR)
- (5) Santayana, G., *Scepticism and Animal Faith*, Dover, 1923, p. 196.
- (6) Santayana, G., *Realms of Being*, Cooper Square, 1972. (監訳 RB)
- (7) Chisholm, R., *Person and Object*, Open Court, 1976, p. 125f.
- (8) Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, II, Husserliana XIX, Nijhoff, 1975. (監訳 LU)
- (9) Merleau = Ponty, M., *Le Visible et L'invisible*, Gallimard, 1964. (監訳 VI)
- (10) Whitehead, A. N., *Modes of Thought*, Free Press, 1968, p. 20ff.
- (11) Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Black-



well, 1958. S. 194.

- (21) Lévinas, E., *Le Temps et L'autre*, P. U. F. 1983. (録記 TA)

- (31) Ford, L., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, Albany, 1984, p. 3.

- (41) Leibniz, G. W., *Monadologie*, 1714, § 70.

- (51) Whitehead, A. N., *Adventure of Ideas*, Free Press, 1967. (録記 AI)

- (91) Held, K., *Phänomenologie der Zeit nach Husserl, Perspektiven der Philosophie*, Gerstenberg, Bd. 7, 1981. SS. 185-221.

- (11) Husserl, E., *Erste Philosophie* II, Husserliana VIII, Nijhoff, 1959, S. 190.

- (81) Lee, N.-I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, 1993. (録記 PI)

- (91) Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, Husserliana XV, Nijhoff, 1973. (録記 ZPI)

- (01) Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Husserliana XXVIII, 1988, S. 225f.

- (21) Strasser, S., "History, Teleology and God in the Philosophy of Husserl", *Analecta Husserliana*, ed. by Tymieniecka, vol. IX, 1979, pp. 317-33.

- (31) Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II, Husserliana IV, 1952, S. 276.

(参考文献) 早稲田大学)

# シュッツと「音楽の現象学的社会学」の意味

——シュッツ論の新たな課題へ——

西原和久

「音楽と愛とを説明できないような哲学には何の関心もない」というニーチェの言葉を交えて、アルフレッド・シュッツは「モーツァルトと哲学者たち」という論稿を著した。モーツァルトをはじめ、音楽はシュッツにとって決定的な意味をもっていた<sup>①</sup>。しかし、シュッツが卓越した音楽家にして音楽理論家であることは意外に知られていない。管見のかぎり、いわゆる現象学的社会学において、シュッツの音楽への関心という側面を十全に論じている論稿は存外に少ないように思われる<sup>②</sup>。

かつて筆者は、シュッツの学問の特徴を「両義性」の学問であると名づけたことがあり、またこの点を言い換えて、シュッツの現象学的社会学は「複眼の社会学」と特徴づ

けられるとも述べておいた<sup>③</sup>。なるほど、一般に言われるように、シュッツは自分の主要な研究領域を日常生活世界の解明に定めた。それゆえ、彼は内世界的(mundane)領域にとどまって社会学に現象学の知見を導入した、ということも可能ではある。筆者はこのことを全面的に否定しようなどとは思わない。しかしながら、①シュッツが実際に行ったこと(主に一九六〇年代までに公刊された諸論稿)、②シュッツが行なおうと企図していたこと(その多くは草稿や書類に閉じ込められていた)、さらには③シュッツが行なったと一般に思われていること(いわゆる「シュッツ論」)、こうしたことはシュッツ研究においてはそれなりに区別されなければならない。とりわけ、シュッツの問題提

起が、自分の研究領域においていままって少なからぬ意義があると考えている者にとって、きちんとシュッツの問題提起を受けとめて自分の研究に生かしていくことは、最低限なされなければならないことであらう。

本稿は、今までの日本のシュッツ研究においてはほとんど論究されてこなかったシュッツの音楽論とその視角を提示し、その意味がどこにあるのかを検討する。そしてそのことによって同時に、シュッツ現象学的社会学の位置づけ直しの契機となることを望んでいる。

## 一 現象学的社会学と主観主義をめぐる

さて、日本におけるシュッツ現象学的社会学の受容に關しても、筆者はすでに若干の論点を示したことがある。とりわけ、シュッツは日本の社会学において七〇年代に注目された。そのさいの注目の焦点は、主観性や日常性の強調の文脈、多元的現実論や類型化論を中心とするいくつかの考え方、さらにこうした論点を承けた彼の社会科学方法論、にまとめられよう。一般的にいっておけば、そうした注目の焦点は、意味学派という言葉で、機能学派と区別された「主観主義社会学」という社会学史的な了解に収斂される。<sup>⑤</sup>

もちろん、このことに一定の時代的意義はあった。しかし、主観性や日常性を強調したシュッツという像は、一定の時代的役割を終えつつある。というのは、その像の強調を要請した時代状況が変化したからというだけではなく、その像が一面的なものにすぎなかったからでもある。一面的という点では、やがて社会学理論の焦点が構造主義的思考を取り入れたブルデュー、ギデンズ、さらにはハーバーマスといった総合的、統合理論的な社会理論家に移っていったさいにも、シュッツは日常性を強調する主観主義者として切り詰められていた点もつけ加えておこう。<sup>⑥</sup>

しかしながら、実際のところは、シュッツのもつ可能性の中心が十分に検討されることのない一面的了解のもとでのみ、こうした事態が進んできたのではないだろうか。筆者のシュッツへのこだわりは、まずもってこうした社会学の歴史と現状に対する批判的視点からなされている面があることは否定できない。……そこで当面の課題は、シュッツ現象学的社会学の可能性の中心を、一面的ではない形で、彼が行なったこと、ないしは行なおうと企図したことに着目しながら再措定することである。そのさいの着目点の核心が、本稿で示そうとするシュッツの「音楽の現象学的社会学」の視点なのである。

ただし、ここでもう一点だけあらかじめ言葉を挟んでおきたい。それは、上述のようにシュッツに関する主観主義的了解が先行した理由のひとつとしては、現象学それ自身に対する一面的了解の問題も挙げられなければならない、という点である。言い換えれば、現象学がそもそも主観主義であるという（社会学内部での）了解に關してである。

ここで主観主義とは、意識、自我、その他、何と表現しよう、現象学は自己の主観性を問題にする学問であって、それゆえ、現象学は人が他者とともに生活を営む社会的なものへの視点をはじめから欠いている、という了解のうえでなされる否定的言辭を指す。社会学者のなかには、そうした了解を明確に言明して、現象学の社会学への導入を批判するものもある。<sup>⑦</sup> いまこは、そうした社会学者の了解を批判的に検討する場ではない。むしろ逆にここでは、筆者なりの現象学の位置づけについて簡単にでも触れておくべきであらう。

筆者は、現象学＝主観主義という一面的了解に対して、あえて現象学の三つの文脈を語ることによって応えてきた。筆者が初学者向けに示す現象学の諸論点は、以下の三つの議論の文脈がフッサール現象学にはある、ということである。すなわちそれらの論点とは、①意識経験の文脈、

②危機認識の文脈、③意味生成の文脈である。<sup>⑧</sup>これが現象学の論題の全体を必ずしも適切に包括しているとは思わないが、少なくとも、志向性をひとつの象徴的なキイ・タームとする主観性の考究以外の（つまり「意識経験の文脈」の研究以外の）研究文脈が現象学の外部にはあまり浸透していないと思われる点を勘案して、フッサールの科学批判／近代批判の論脈と、彼の超越論的哲学のもつ根源性とを図式化的に強調してきたものである。こうした筆者なりの単純化をもって、現象学＝主観主義という了解の一面的単純性を打ち破ろうというのは一種のアイロニーだともいえようが、一方でこのような試みを必要とする現状は認識されなければならないだろう。とくにこうした試行は、社会学に身をおく筆者の側からすれば、現象学に關して半ば常識化している社会学での了解の現状に対して、社会学内部からささやかな楔を打ち込みたいという思いからなされている。このような視座からシュッツ現象学的社会学の位置づけ直しの契機をも与えたいというのが本稿の狙いであるので、さっそく議論を本論に戻すことにしよう。

そこで改めて論点を明確にしておこう。ナチズムの猛威をくぐり抜けてきたシュッツは、少なくとも日常性の「長閑な平和」にまどろんでいたわけではない。だが、シュッツ

ツの受容史においては、主観主義、小状況主義、ミクロ的、日常的な「長閑な平和」主義者像も少なからぬ共通了解であるように思われる。<sup>9</sup>その責任の一端は、発生論や闘争・変動を視野にilleない形でシュッツを紹介してきた後継者たちに負わされるべき面もあるように思われるが、<sup>10</sup>シュッツは、果たして、日常性に安住し、一人称の常識的な主観的世界を記述したにすぎないのであろうか。以下、彼の音楽論とその視角を一瞥すること、こうした問いを考えていこうと思う。

## 二 シュッツの音楽論(一)：その視角

シュッツの音楽への造詣の深さは修学時代から発揮されていた。この点に関しては、彼の友人でもあったE・ウィンターニッツの回想がある。いかにシュッツが音楽通であつたかをこの回想的な記述は示しているが、ここでは、音楽的経験とベルクソンの持続概念との関係を語り合つた彼らの若き時代の回想と、ウィンターニッツが「アルフレッド・シュッツの音楽の現象学への関心は、深く彼の哲学に影響を与えている」という記述に目を留めておくだけにしておこう。「音楽理論家」シュッツは、その生涯にわたって、

少なくとも四つの音楽論を書き残していたのだった。

まず一九二〇年代半ばに、ドラマとオペラの意味形式を論じた「芸術形式(音楽)の意味」という音楽論をシュッツは書いている。これは今日、「生の形式」(Lebensformen)を論じた初期草稿からなる一冊の著作に収められている(TLF)。そこでは①ドラマが言葉と身振りにかわり(TLF, S. 291)、そうしたドラマの本質的で重要な前提が「汝関係」(Du-beziehung)であり(TLF, S. 283)、そして何よりもオペラがドラマと音楽とを結びつける芸術形式であること(TLF, SS. 290-291)、これらの点が論じられ、さらに②オペラに関し、ワグナーとの対比のもと、とくに「モーツァルトの音楽作品の対象は……汝についての知」(TLF, S. 308)であることが指摘されている。ただし、この論考は、ドラマやオペラの意味を論じるとどまり、「リズムがなければ音楽はわれわれに認識されないだろう」(TLF, S. 296)といった指摘は散見されるにせよ、いまだ音楽や音あるいは「リズムの問題圏」<sup>11</sup>そのものを十分に展開したものとはいえない。こうした点を論じようとする企図はもちながらも、二〇―三〇年代のシュッツにはそれがかなわなかったようだ。ただし、われわれはその時期、シュッツが自分の研究の企画をまとめているある箇所、

言語が曖昧にしか示せない日常的な生の諸事実として「エロス、音楽、舞踏、呼吸、睡眠など」を挙げ、そして彼らが彼にとつての研究のいわば問題圏として提示されていたことにはとくに着目しておいてよい(TLF, S. 339)。

シュッツは、パリを経て三九年にはアメリカに亡命する。そして四〇年代に「音楽の現象学」の研究に改めて取り掛かりはじめた。今日、「音楽の現象学に関する断片」として残されているシュッツの二つ目の音楽論が、それである。

『シュッツ著作集』(全三巻)には収録されなかったこの遺稿は、その遺稿の編者F・ケアステンによれば、一九四四年に執筆されている。これは、現象学を音楽現象に適用するだけではなく、シュッツの言によれば、「音楽経験の注意深い分析が、現象学理論に対してあれこれの詳細項目を与えることが期待されうる」(FPM, p. 332)という大きな志をもつて書かれたものである。そこで彼は、「音楽は概念図式への準拠を伴わない有意意味なコンテクストの一例である」(FPM, p. 23f.)としながら、おもにベルクソンとフッサールの時間論に依拠する形で、音楽経験の自我論的(egological)な分析を行なっている。音楽の複定立的構成と単定立的構成の問題、受動性の問題、さらに音の配列のゲシュタルト的把握などが論じられ、精神分析にも好意的

な記述のあるこの論稿は、種々の点で興味深いものではあるが、残念ながら未完である。「……リズムを、われわれは後に検討することができるといふ最後の文言をもつてこの論考は中断されている。シュッツ自身、この「リズム」への言及の予告をしばしば行ないながら、また「リズム」に関して若干の言及を実際に行なっているにせよ、結局のところその点に関するまとまった考察はここには見出せない。つまり「リズムの問題圏」への関心はここにおいても十分読み取れるのではあるが、シュッツにとつてはおそらくこの問題圏への満足のいく解答が見出せずに、論述の中断を余儀なくされたのであろう。理論内在的な意味でいえば、おそらくそれは、シュッツが自我論的、つまり孤立した自我の音体験からのみ議論を立てようとした点に多少の無理があつたのかもしれない。音ないし音楽の体験のもつ意味は、そして総じて主観的なことがらは、もう少し広い文脈のなかで問われなければならない。それがシュッツの研究の深まりと広がりの実であるように思われる。

その点、五一年に発表された「音楽の共同創造過程——社会関係の一研究——」と題される第三の論稿は、右の第二の論稿と明らかに議論の位相を異にしている。たしかにシュッツが「音楽は概念図式とは結合していないひとつの

有意味なコンテキストである」(CPIL, p. 159)と述べる点  
は先の論考と大差ないが、今次の論稿タイトルからわかる  
ように、ここでははじめから議論の対象が、音楽を媒介に  
した作曲家、演奏者、聴き手の間のさまざまな音楽の「共  
同創造過程」(making music together)あるいはその「社  
会関係」に置かれている。「われわれの第一の関心は、音楽  
過程と結合しているあらゆる社会的相互行為(social inter-  
action)の特性を分析することにある」(ibid.)。この文脈で  
シュッツはM・ウェーバーの行為論に言及するのであるが、  
いまここではウェーバーにまで立ち返って行為ないし社会  
的行為を論じるつもりはない。シュッツがこの音楽論の文  
脈で「社会的相互行為」をいかなる視角から論じようとし  
たかという点にこそ、われわれの関心がある。

この音楽論においてシュッツは、デュルケーム学派の  
M・アルヴァックスの音楽論を批判する。つまり、「記憶の  
社会的枠組」を主張するアルヴァックスが、その基本的立  
場を音楽的コミュニケーションに適用して展開する音楽論  
への批判という形で議論が展開されている。われわれの現  
在の文脈からみて興味深い点をあげれば、音楽言語つまり  
記譜法が音楽を規定すると解することができ、「音楽を創造  
するのは、まさにこの「音楽」言語そのものである」

と要約できるアルヴァックスの立場を、シュッツは、それ  
では記譜法を知らない者が共同創造する音楽はどうなるか  
と問い返す形で(「記譜法の体系は音楽のコミュニケーション  
にとつては多かれ少なかれ偶有的なものである」)批判  
し、逆の関係(いわば共同創造過程「社会関係ないしは  
社会的相互行為」の先行性)をも指摘するのである(CPIL,  
p. 162ff.)。くわえてこの文脈で、先にはシュッツが十分に  
解き得なかったリズムの問題圏に関連して、アルヴァック  
スが「リズムは自然のうちにはない。リズムもまたわれわ  
れが社会の内に生活していることのひとつの結果である。  
社会から孤立している個人がリズムを発見することはでき  
なからう。」とするのに対して、控え目ながらシュッツは、  
この言明が誤りだと思うと書き添えている(CPIL, p. 164)。

おそらく以上の文脈では、少なくとも二つのことが明示  
的にせよ暗示的にせよ、含意されている。ひとつは明らか  
に音楽を媒介にした社会関係・相互行為へのシュッツの着  
目であり、にもかかわらず、もうひとつは暗黙裡に示され  
ている次の視角、すなわちそうした関係性や相互性を無前  
提に指定せずに、それを可能ならしめる基底的な機制に着  
目するという点である。こうした点は、シュッツがウェー  
バー出自の行為概念の検討、あるいは主観的意味の問い詰

めを押し進めていくなかで、相互行為、相互主観的（間主観的）なものの問題圏に行き着いていた点と軌を一にしている。<sup>15</sup> その問題圏は、孤立した自我の行為あるいはいわゆる独我論的な主観性をも成り立たしめている、そのより基本的な機制への探究において生じてきたものである、といておいてよい。そしてこうした点で何よりも重要なことは、コミュニケーションという相互行為に関して、シュッツがはっきりと、その基盤(foundation)ないしは前提ないしは不可欠な条件に言及する点である。

「可能なコミュニケーションはすべて、コミュニケーションの発信者と受信者との間の相互に波長を合わせる関係(mutual tuning-in relationship)を前提にしているように思われる」(CPII, p. 177)。この「相互に波長を合わせる関係」、いわば相互同調関係は、シュッツのこの論考にとってキイ概念である。この概念によって、シュッツは「非概念的な局面」である「コミュニケーション以前の社会的関係」を示し(CPII, p. 162)、それが「あらゆる可能なコミュニケーションの不可欠の条件ではあるが、コミュニケーション過程のうちには入らず、コミュニケーション過程によっては把握できない」(CPII, p. 161)ものであることを示唆する。では、この「相互に波長を合わせる関係」(相互同調

関係)とは何か。シュッツはこの関係を、自他の外的・内的時間流の共有を持ち出して論じている。「演奏者と聴き手は、音楽過程が継続している間、お互いに『波長が合って』(tune in)おり、同じ内的時間の流れを共に生きつつ、共に時を経つる(growing older together)Sとある」(CPII, pp. 174-5)。「われ」というものと「なんじ」というものが生ける現在(vivid presence)においてひとつの『われわれ』として両当事者に経験されるのは、まさにこの相互に波長を合わせる関係によってなのである」(CPII, p. 161)。いずれにせよ、「内的時間のうちで他者の諸経験の流れをこのように共有すること、すなわち生ける現在をこのように共に生きていくことは、……相互に波長を合わせる関係つまり『われわれ』経験を構成しており、この経験があらゆる可能なコミュニケーションの基盤にあるというのが、本稿の主題である」とシュッツは明言する(CPII, p. 173)。

こうした自他の意識流の同時性の論点は、シュッツが「我々関係」を特徴づけ、さらには意識構造の同型性を語るさいの論拠として用いられてきていたものだった。<sup>16</sup> シュッツは、シェーラーの他我知覚の理論や、「他者を見ていると同時に他者に見られている」という眼差しに関するサルトルの基本概念、さらにクレーリーの対面関係の概念な



どこにも言及して、「これらはいずれも、あらゆるコミュニケーションがもつた基づけられている、いわゆる『相互に波長を合わせる関係』を考察するための努力」の例として挙げてゐる(CPII, p. 161)。結局シュッツは、「相互に波長を合わせる関係」は、「特定の時間次元において同時に共に生きる可能性のうちに起源する」(CPII, p. 162)と述べ、「波長を合わせる関係の理論を精緻化する」のが今後の検討課題であると示していることまでは確かである(CPII, p. 178)。かくしてわれわれは、少なくともシュッツが、「相互同調」という道具立てをもつてコミュニケーションないしは社会的相互行為の「基礎づけ」の問題に彼なりに迫っていた点を確認しておくことができる。

それでもう一点だけ付け加えておこう。こうしたシュッツの試みが人間社会を考えるさいの相互行為の基底的な機制の解明の重要性を指摘していたということは、シュッツ理解のいままでの位相、つまりシュッツが単に内世界的な日常生活の行為を記述しただけだという一般的了解のレベルを再検討する点でも重要な論点を提供してくれると思われる。少なくとも、筆者なりの用語法でいえば、「相互同調」を道具立てのひとつとする「発生論的相互行為」のもつ重要性がここで示唆されている、といつてよいであろう。お

そらく、かつてシュッツが「エロス、音楽、舞踏、……」として探求課題をあげたうちの、とりあえず音楽に関してはこうして一応の答えの方向性をもつことになる。

### 三 シュッツの音楽論(二)……その含意

さてシュッツには本稿の冒頭で示したもうひとつの音楽論、「モーツァルトと哲学者たち」と題された第四の論稿がある。これは当初メルロー・ポンティ編集の著作に寄せるつもりであったようだが、その経緯は別として、晩年近くの五六年に発表されたこの論稿についても筆者なりに議論の核心を押さえておきたい。シュッツはここで、主として三人の哲学者(コーエン、キルケゴール、デイルタイ)のモーツァルト論を取り上げて検討し、モーツァルトその人を「これまでにおいても最も偉大な哲学的精神のひとつであった」(CPII, p. 199)と結論づけている。モーツァルトに関しては、前述したシュッツの第一の音楽論でも言及されていたが、シュッツはここではモーツァルトの主要な五つのオペラに限定して議論を展開する。では、彼はモーツァルトの何を評価しているのであろうか。

シュッツはモーツァルト・オペラの芸術形式がもつ特徴

を三点にまとめあげる。その特徴の第一は、「モーツァルトの演劇芸術<sup>ドラマ</sup>は、自然の模倣というよりもむしろ社会的世界の基本構造のひとつの再呈示である」という点であり、しかも「純粹に音楽的な手法によって、舞台上の人物のそれぞれが定義する状況の意味を内面から説明してくれるだけではなく、われわれ受け手をこのような状況の定義の過程に参加させることにも成功している」とシュッツは評価する(CPII, p. 196)。そして「モーツァルト・オペラの芸術形式のもつ第二の特徴」は、オーケストラの役割の問題であり、それがギリシャ悲劇におけるコーラスの役割に相当する舞台上の出来事の解釈者である点をまず指摘し、ついで次のように記す。「オーケストラは二重の機能を果たす。つまり一方では、舞台上の世界の現実を、観客席にいる受け手のものである日常生活の現実から切り離し、そして他方では、聴衆の内的持続の流れを舞台上の人物の内的事象と融合させ、進行中の音楽過程という単一の統一された流れにする」のであり、こうして「聴衆は、劇の登場人物の感情や情緒や思想などに直接的に参与する」のである(CPII, pp. 197-8)。

以上の二つの特徴づけのなかに、われわれは「状況の定義」や「日常生活の現実」、そして「内的持続の流れ」(の

融合・統一)といったシュッツ現象学的社会学のキイ概念、さらには前述の「音楽の共同創造過程」における「相互に波長を合わせる関係」(相互同調関係)と同様な内容を容易に見出すのであるが、こうした特徴づけのポイントは、おそらく次の第三の特徴を押さえることでより明確になると思われる。シュッツはいふ。モーツァルトのオーケストラは、「内的時間の流れの同時性、つまり舞台上の人びとの意識の流れと受け手の意識の流れとの間の同時性をもたらしている。こうして彼は、両者が同一の内的時間の流れに参与するがゆえに、両者の間に相互主観性の共同性を構築しているのである。そして今や、種々の登場人物(dramatis personae)間でのこの相互主観的共同性を構築することこそが、……彼のオペラの第三の明確な特徴なのである」(CPII, p. 198)。

かくしてシュッツは、「協調(cooperation)と反目(antagonism)をしあっている」(「だが、たとえ反目している場合でも、登場人物たちは、共同性という相互主観的な状況のうちに、……共に結びつけられているのである」が、)そうした「人間世界のうちで人間と人間とが出会うこと、このことこそがモーツァルトの主要な関心事」であり、「モーツァルトの主題は、純粹な社会性をもった人間的宇宙の存

在の形而上学的神秘にある」とまで言い切るのである（CPII, p. 199）。われわれとしては、もちろん、こうしたシュッツのモーツァルト論が妥当なものであるかをここで検討するつもりはない。そうではなく、シュッツがこうした論考を通して主張しなかった論点を押さえておきたかたにすぎない。そして、その主張が何であつたのかはもはやクドクドと繰り返す必要はないであらう。少なくとも、「協調と反目」の織り成す生活世界をその成立基盤にまで立ち戻って検討しなおそうとしたこと、それがシュッツの音楽論の主要な狙いのひとつであつたのではなからうか。そしてそれは、単なる「主観主義社会学」の独我論的な意識中心主義の社会学と明らかに位相を異にすること、このことは明確ではなからうか。

以上のように、二、三節ではシュッツの音楽論を一瞥してきた。彼の音楽論の視角とそこに含まれる意味をこのように押さえてくることによって、われわれは今までのシュッツ現象学的社会学に改めて考察を加えることができる。

#### 四 シュッツ論の再検討とその課題…関連性にふれて

一節でも触れたように、筆者は、シュッツ現象学的社会学の意義を、現象学と社会学とを架橋する「複眼の社会理論」として評価してきた。それは、一方で発生論的な理論、他方で社会的諸現実を見据えた理論として、現象学と社会学という個別の枠からはみ出してしまふ論点をも、にもかかわらずいずれにあつても本来は不可欠な論点をも、何とか救い出すためのシュッツの戦略であつたといつてよいかもしれない。そしてその媒介項は、「相互行為」であつた。

しかしながら、筆者は単にそうしたいわば「中間領域」を評価するだけではなく、むしろ発生論的な相互行為論に立脚した立場をこそ強調してきた経緯がある。それは、ある意味で、「危機認識の文脈」を議論の中心に据えるための筆者なりの戦略でもあつたが、翻つてその文脈が筆者の初発の問題意識でもあつた。つまり現象学の行なう近代の知への根源的な批判的反省を社会学に生かそうという意味である。こうした筆者の視座からすると、既存のシュッツ論の多くはシュッツの狙っていたものを十分に捉えることなく、日常的な視点からの主観主義的了解に終始している観

がある。このことはすでに一節で触れているので、それではシュッツ理論内在的な意味で、新しいシュッツ像の具体例となる別の論点をもうひとつ示しておこう。それは、シュッツ現象学的社会学のキイ概念の「発生論的」解釈がえの問題である。紙幅上、他の個々の具体例は指摘するに留めざるをえないが、その代表的なものは、類型化論であり、生活世界論であり、地平論であり、そして相互主観性論であった。<sup>⑮</sup>筆者としては、さらにこれらに、関連性(relevance)と匿名性をめぐるシュッツの論点も加えておきたい。そして、とくにここでは後二者のうち関連性に関してのみ手短に言及すること、この「発生論的」視座を押さえておきたい。

シュッツの関連性という概念もなかなか難解な概念である。その理由は、シュッツ自身が多様な側面からこの関連性概念を扱ったからだけではない。それ以上に、行為者の「関心」の機制―「選択」の原理をめぐって論じられた関連性それ自身がさまざまな準位で機能するものとして考察されなければならないからだ。実際、そのことが、シュッツが関連性問題をいずれまとめて論じなければならないと考えながら、結局のところその作業が未完成になってしまった理由のひとつであろう。しかしここで、いままであまり

注目されてこなかった関連性の発生論的な議論、つまりシュッツは着目していたが、シュッツ論においてあまり注目されてこなかった関連性の準位の問題を取り上げておくことができる。

シュッツは、主題的、解釈的、動機的な関連性などさまざまな関連性を論じたが、いずれにせよ関連性には行為者にとって「固有内在的な関連性」(intrinsic relevance)と「賦課的な関連性」(imposed relevance)があるとしれば言及する(Cf. CPlI, pp. 123-9)。だが、実は後者についてもさらにシュッツは下位区分している。それが『関連性問題の省察』の最終章(これも未完の書)で記された「根本的な賦課的関連性」(fundamental imposed relevances)という論点である(RPR, p. 181)。シュッツはそれを、あらゆる他の関連性がそれによって生起してくるファンダメンタル(基底的)な関連性であると示唆する(ibid.)。そこで彼が例証したのは、(1)大地(Erde)、『つまり「根源的方舟(Urarche)」(RPR, p. 170)。(2)身体(RPR, p. 171ff.)、(3)リズム、などであり、さらにリズムに関しては、①季節変化といった外的時間のリズム、②呼吸や心臓の身体時間のリズム、③誕生・成長・死など「時を経る」内的時間のリズム、が挙げられている。<sup>⑯</sup>優れたシュッツ研究を書き著

わしているヴァイトクスのまとめを利用していえば、「根本的」(「基底」的)なこうした関連性の議論は、性別集団や年令集団、親族組織、支配―被支配の階統といった、人間条件に根差しているためにあらゆる社会的世界に共通である(「社会的世界」)。「基本的な賦課的関連性」(Basic imposed relevance)と区別されるが、いずれにせよ行為の一種の「動機づけの現象学」<sup>20)</sup>と呼ぶことはできる。そして、こうしたシュッツの視線は、彼が他のところで「死」にかかわる「根本的不安」(fundamental anxiety)を論じた論点(CPI, p. 228)と重なり合いながら、われわれにあっては大変興味深い。少なくとも、基底的、発生論的な準位でも、シュッツはこの関連性問題を考えていたことが指摘できるのである。

だが筆者の着目点は、場合によってはシュッツを越えて、こうしたシュッツの関連性の議論でも示された「リズム」への視線を、先にみた相互調関係への彼の視線と、発生論の準位で重ね合わせて考えてみるができるのではないか、という点にある。いまこの点にあえて触れておけば、この着目点は、発生論的、相互的なリズムの響き合い(相互調関係)、いいかえればリズムあるいは振動同士の引き込み(entainment)・要するに「共振」ないし「共鳴」へ

の着目である。かつてデューイが「リズムは存在の普遍的骨組み」であるといい、後期メルロ・ポンティが「私は、結晶や金属や多くの物質と同じように、音響的存在である」といった論点と、以上みてきたシュッツの論点とは響き合う側面があるのではないか。<sup>21)</sup>

こうした点の詳細はここではこれ以上論及する余地はないが、少なくとも確認しておきたかったのは、関連性の準位の指摘のなかで、シュッツはリズムに言及しつつそうした発生論的な議論を行なおうとしていたこと、このことであった。ただし、以上の議論は、あくまでも推測の域を出ないと批判されるかもしれない。しかしながら、筆者としては、さらにさまざまな「状況証拠」からこの推測の正しさがある程度傍証することができると考えている。たとえばシュッツは、晩年近くのグルヴィッチとの書簡のやりとりのなかで、「世界の前述語的经验」に言及し、五つの問わなければならない問題群を示している。それらは、おもに前述語的な体験の準位での類型形成の問題をめぐるものであるが、そこでシュッツは、最後の五つ目の問題として「(5)第五の問題群―すなわちシュッツ問題」と称して、「社会化および相互主観性はどこで始まるのか」と問いを立てている(SG, S. 420)。「私」[「シュッツ―引用者」]の観点

からいえば、相互主観的である関連性は存在するのか、そしてこのことはいかにして可能なのか」(ibid.)という問いである。要するに、こうした文脈でシュッツは自ら「シュッツ問題」と称して、相互主観性や関連性の発生・生成を解明しようとしていた。前節までの音楽論の検討と合わせて考えるならば、この発生論的視角の存在はより一層確かであるといっておくことができる。

\* \* \*

シュッツの音楽論は今まで意外にも着目されてこなかったという点から本稿は出発した。しかしそれは、シュッツの音楽論が不十分であったということよりも、シュッツに対する先入見的了解(＝日常性に立脚した主観主義的了解)が存在したがゆえにその論点には目が向けられなかった、といった類のものであるように思われる。それゆえ、関連性の議論への本稿の関説からもわかるように、ひとたびそうした主観主義的了解が崩れるならば、シュッツの発生論的な相互主観的地平の豊穡な土壌が立ち現われてくるように思われる。シュッツのより基底的な類型化論、相互主観性論、生活世界論などととも、筆者としては、シュツ

ツの仕事の意味の核心を当面は「発生論的相互行為論」と暫定的に呼ぶことで、シュツ現象学的社会学の意味の掘りおこし作業を試みているつもりである。ただしこの点はさらに、シュツが行おうと企図しながら必ずしも十分にできなかった「リズム」論のより立ち入った検討、さらにはエロスを含む情動研究、「反目」への視点、そして晩年のシェーラー研究の意味の考察とともに、今後のシュツ研究の新たな探求課題としてもあるように思われる。

いづれにせよ、主観性からそれを可能にする相互主観的地平へ、コミュニケーションからそれを可能にする条件へ、言語的なものから前言語的、前述定的なものへ、意識から(相互)身体性を問題にする行為、行為から(それを可能にする発生論的な)相互行為論へ……、こういった方向こそ、「危機認識の文脈」や「意味生成の文脈」を踏まえた現象学の知見を現代社会研究にも生かしていく道であろうと筆者は考えている。実際にこうしたことをどこまでシュツがなしたかは現時点で一定の留保を付けなければならぬとしても、シュツの問題提起と業績を的確に捉えるべく先行者シュツを再検討し位置づけ直さなければならぬことは確かである。そしてそれを踏まえるなかで、「エロス、音楽、舞踏、呼吸、睡眠など」と示されたシュツ

の一連の研究課題は、われわれも引き受けていかざるをえない課題となるであろう。

\* 本稿で引用・参照されるシュッツの原著文献に関しては、次の略号を用いて当該頁数とともに( )で示される。

TLF : *Theorie der Lebensformen*, hrsg. von Ilya Sribar, Suhrkamp, 1981.

CPI : *Collected Papers I, The Problem of Social Reality*, Nijhoff, 1962. (渡部光・那須壽・西原和久訳『社会的現実の問題』Ⅰ／Ⅱ) シュッツ著作集第一巻／第二巻、一九八三年／一九八五年

CPII : *Collected Papers II, Studies in Social Theory*, Nijhoff, 1964. (渡部光・那須壽・西原和久訳『社会理論の研究』シュッツ著作集第三巻、マルシュ社、一九九一年)

CPIII : *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, 1966.

PPM : *Fragments on the Phenomenology of Music*, ed. by Fred Kersten, in *Music and Man*, vol. 2, 1976.

SG : *Alfred Schütz - Aron Gurwitsch・Briefwechsel*

1939-1959, hrsg. von Richard Grathoff, Wilhelm Fink, 1985.

## 注

(一) Maurice Natanson, *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana Univ. Press, 1986, p. xiv.

(二) 例として Richard Grathoff, *Musik als Ausdruck und Rahmen des alltäglichen Lebens in der Soziologie von Alfred Schutz*, in *Zeitschrift für Musikpädagogik*, Heft 34, 1986, SS. 56-62. (佐藤嘉一・中村正訳「アルフレッド・シュッツの音楽社会学——日常生活の表現とフレームとしての音楽」、『立命館産業社会論集』二二—三、および訳者による解説も参照)があるが、日常生活にウェイトをおくこの論考と本稿とは観点を異にする。なお、社会学者によるもの以外で、興味深い言及をしている例は、山口昌男「モーツァルトと『第三世界』」『本の神話学』中公文庫、一九七七年 Kazashi Nobuo, *Four Variations on the Phenomenological Theme of "Horizon"*. James, Nishida, Merleau-Ponty, and Schutz, A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University, 1993. (unpublished) など。

(3) 西原和久編『現象学的社会学の展開——A・シュッツ継承へ向けて——』青土社、一九九一年、第一章、第九章、参照。

(4) 右の著作以外に、Nishihara Kazuhisa, Schutz in Japan: A Brief History, in *Human Studies*, 15-1, 1991, を参照願いたい。

(5) 「意味学派」は、吉田民人編『社会学』日本評論社、一九七八年、「主観主義社会学」は、下田直春『社会学的思考の基礎』新泉社、増補改訂版一九八一年、を参照されたい。

(6) こうした社会理論家に対する筆者の立場からの批判の基本線は、次の著作を参照いただけると幸いである。西原和久『社会学的思考を読む——社会学理論と「意味的社会学」へのプロレゴメナ——』人間の科学社、一九九四年

(7) 富永健二『現代の社会科学者』講談社、一九八四年、一七四頁、参照。そこで氏は「フッサールは経験にもとづく判断を排して自我の先験的主観性を強調し、われわれという相互交渉をあらゆる複数形で語ることはできないとしたほどの極端な唯我論者であったから、そのような哲学思想がこともあろうに社会についての経験科学であるはずの社会学に入ってきたのは、信じられないことである。」と記している。

(8) 前掲の拙著『社会学的思考を読む』第四章、第六章、を参照願いたい。

(9) 下田、前掲書、参照。その他、具体例を省くが、こうした点を

指摘する概説書も多い。

(10) バーガー・ルックマンが、シュッツ理論の紹介の立役者でありながら、同時に「切り詰め」の役割を果たしたように筆者には思われる。「主観的現実としての社会」論の代表者としてシュッツは一面的に語られた。Cf. P. L. Berger and Th. Luckmann, *The Social construction of Reality*, Anchor Books, 1967, chap. 2. (山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、一九七七年)

(11) Emanuel Winternitz, The Role of Music in Leonardo's Paragone, in *Phenomenology and Social Reality: Essay in Memory of Alfred Schutz*, ed. by Maurice Natanson, Nijhoff, 1970, p. 207f.

(12) 「リズムの問題圏」というのは、「エロスの問題圏」とともに筆者の言葉である。前掲の拙著「第六章」を参照いただければ幸いである。

(13) 後期シュッツは、音の問題をもちだして、フッサールの視覚重視の認識論を批判するが、この点についてはここでは触れない。この点は「CP III, p. 112, を参照されたい」。

(14) シュッツが批判の対象にしたのは、「記憶の社会的枠組」として社会学にも知られたアルヴァックスの文献にも後に所収された次の論考である。Maurice Halbwachs, *La memoire collective chez les musiciens*, in *Revue Philosophique*, 3-4, 1939.



(15) このあたりの議論に関する筆者の簡潔な要約は、拙稿「生世界における間主観性と相互行為——現象学的社会学の意義と方向——」『社会学年誌』三四、一九九三年、参照。

(16) この論点に関しては、拙稿「後期シュッツと〈知〉の社会学の可能性——〈類型化〉をめぐる——」『現代思想』青土社、一九八八年、を参照していただきたい。

(17) こうしたシュッツの議論を「それ自体正當な着手」として評価しつつ、しかしシュッツには「生命レヴェルへの着目が欠如」しているという木村敏の指摘に対して、筆者はシュッツの身体概念と「エロスの問題圏」などをもって応えたいと考えているが、この点では割愛せざるをえない。木村敏『あいだ』弘文堂、一九八八年、四一頁。

(18) 前掲の拙編著、第九章、および拙著の第六章などを参照いただきたい。

(19) Cf. RPR, 167-182. なお、こうしたまとめ方は、(全く同一ではないが) S・ヴァイトクスの次の文献を参考になっている。

Steven Vaitkus, *How Is Society Possible?: Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Garwitsch, and Schutz*, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 113.

(20) Ibid., p. 94f..

(21) J・デューイ『芸術論——経験としての芸術』鈴木康司訳、春秋社、一九六九年、一六三頁、およびM・メルロ・ポンティ『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九八九年、二〇〇頁。

(22) 前述語的な準位での類型化の問題に関しては、注(16)の拙稿などを参照願いたい。

(にしはら かずひさ・武蔵大学)

# 作品のなかの自然

ハイデッガー 『芸術作品の根源』における世界と大地

伊 藤 徹

一

ハイデッガーは「技術への問い」を結ぶにあたって、技術の未だ知れぬ隠された意味を探る場所、存在の別な真理の到来の場所として芸術を挙げた。彼自身かつて「巨大なもの (das Riesige)」(HW 87) と呼んだこともある科学技術の支配を前にして芸術を語ることとは一種の退行であるかのように思える。この時代にあつて必要なことは、際限なく自然を収奪する人間の技術的営みに対して、限りあるエネルギー源としての自然を守るべく欲望の総量を縮減する具体的制限を設け、将来世代を含む人類に寄与することで

はないのか。芸術への志向は、そのような現実的方策の必要性から目を背けたノスタルジックな逃避ではないのか。

だが「技術への問い」においてハイデッガーが示そうとしたのは、そうした「具体的方策」の要求自体が、資源としての自然や操作し確保する者としての人間の現出の自明性をさらに強化することであり、技術の本質に即した出来事以外のなものでもないということであった。そのことは、存在の思索とはまったく別な流れのなかで生じた試み、科学技術が生み出した環境問題に直面して新しい生存の形を求めようとする現代の倫理的な努力の内にも示されている。この努力は、自然に対する人間支配のフロンティアを拡大してきた従来文化に対して、自然資源の有限性の意

識に基づき、地球を救命ボートや宇宙船に見立てる文化モデルを提出した。<sup>②</sup>だがそこで構想された自然と人間との関わりとは、以前はフロンティアの彼方に広がっていた自然をも全体として人間の管理下に置くことであり、さらにこうして財となった自然エネルギーの「適正」な配分のためには、支配者としての人間をも、人間自身による選別と排除すら含む形で操作し支配することである。ここに現われているのは、人間による一切の支配が徹底化され、同時に人間自身もまたこの支配の内に巻き込まれているという、まさしく「組み立て(Gestell)」の構図にはかならない。そのように見るならば、ハイデッガーの「技術への問い」が最後に見せた芸術への志向を、現実からの逃避として簡単に片づけるわけにはいかないのである。

「技術への問い」のもとになったブレーメン講演の三年前、後に「なんのための詩人か」という形でまとめられたリルケ講演を準備するなかで、ハイデッガーはリルケの手紙を通じて改めてセザンヌと出会い、画家のレアリザシオンの「思想」に強い共感を覚えた。<sup>③</sup>「私自身の思索の道はそれなりにセザンヌの道に應えるものだ<sup>④</sup>」という彼の言葉は、ヘルダーリンに対するそれと比較できるほどの共鳴の深さを感じさせる。G・ゾイボルトの解釈によれば、サントビ

クトワール山や庭師ヴァリエをモチーフとした後期セザンヌの諸作品からは、主観的存在としての画家が模写したような対象は消え失せ、その代わりに「極めて差異に富んだ濃淡とリズムをもつ生き生きとした小さな色面」の独特な緊張のなかから物が姿を現わしてきている。ミメシスの伝統の支配下で存在者を具象化してきたヨーロッパの芸術。これを解体へと導く「セザンヌの道」は、存在忘却とともに始まった形而上学と格闘しつつあったハイデッガーにとって、とくに親しいものと思われたのである。彼はR・シャールに寄せた哲学詩「セザンヌ」において、画家の「後期作品」の内に「秘密に満ちた同一性」の出現を見た(DD 163)。この「同一性」が指し示すところは、存在者との無差別の内にもちこまれた形而上学的「存在」によって存在者が解体されることなく、単純に存在者として存在すること、物があるというただそれだけのことである。彼にセザンヌを媒介したリルケの言葉でいえば、「殻だけの作りもの」になっていった物が「転身(Verwandlung)」し、「純粋な物が成立する」ことである。一九五〇年頃ハイデッガーが芸術を口にしたときその念頭には、少なくともリルケのいう「大地の委託」に應える別なテクネーのイメージがあったのではないか。一九五五年になされたメスキルヒ講演の

題目となった「放下」は、ハイデッガーが技術の支配に抗して最後に与えた答えだともいわれる。「物への放下」<sup>⑥</sup>は、技術の支配のただなかにあって、その対象となっていたものを「物として己れ自身に憩わしめる」ことだとされたが（GL 23）、ここにセザンヌのレアリザシオンやリルケの転身と同じトーンが響いているのはまちがいない。

自然が技術の支配のなかで資源として引き出され「立てること」の連鎖の内で解体していくのに対して、「己れ自身に憩う」といわれた物の有りようとはどのようなものなのか。「用象（Beifand）」とはおよそ異なった物の存在にハイデッガーが関心を顯わに始めたのは、セザンヌ体験に先立つ十年ほど前のことである。ここで私は、最近その先駆形態が少しづつわれわれの目に触れるようになった『芸術作品の根源』において、そうした物の存在への思索の歩みを追ってみたいと思う。このテキストはその成立期や語り口のゆえに、最近では『ドイツ大学の自己主張』や『形而上学入門』などと同様、ナチズムとの関係から問題にされがちであり、また以前は芸術論・芸術史の文脈で批判的に扱われることが多かった。しかしかの論考において「大地（Erde）」という概念で捉えられ作品が開く「世界（Welt）」のなかに屹立してくる自然は、存在への問いの文脈におい

ては、けっしてナチ的な国土でもなければ、芸術史への適用がもくろまれたカテゴリーでもなかったのである。

## 二

それにしても「己れ自身に憩う」という物の有り方は、作品論文に到るハイデッガーの思索の歩みの内にどのような形で入ってきたのであろうか。物のそのような有り方を『存在と時間』は基本的には認めていない。たしかに類似の規定は道具存在の記述に見られる。周知のように『存在と時間』において人間以外の存在者は、「眼前性」と「手許性」という二つのカテゴリーによって区別して捉えられたが、理論的科学的な観察にとって現われている「眼前的なもの」が「実践の欠損」（SN 35）において構成されたものとみなされるのに対して、道具の存在である「手許性は『自体的』に存在するがままの存在者の存在論的・範疇的规定だ」（SN 11 原文イタリック）といわれている。しかし「自体的」という言葉に付された引用符が示唆しているように、ここでの道具の有り方は、あくまで実践の地平、使用の連関に組み込まれたものであって、「己れ自身に憩う」というよりもむしろ他との関係のなかにある有り方だといわざる

をえない。

『存在と時間』は、いわゆる自然も道具との連関において捉えた。ハイデッガーは道具の存在を構成する指示として、「なんのため(目的)」、「なにから(素材)」、「利用者としての人間」、「回り世界的自然」という四つのものを挙げている(SZ 70c)。この内自然を指すのは、素材と回り世界的自然だが、前者は使用のために道具へと加工される存在者として「常になお手許的にある」とされる。後者もまた、道具との区別を暗示するいいまわしがないわけではないが(SZ 38)、基本的には人間の制作的・実践的な行為連関のなかで出会われる限りでの自然である。たとえば彼はいう、「さしあたりまた目立たない仕方の手許にある時計という道具の使用の内に」太陽の位置という「回り世界的な自然がともに手許的に存在している」(SZ 70)。このように『存在と時間』で自然は道具の使用を通して出会われ、帰趨の連関に沿って人間が「存在するため」へと結びつけられていく。

「道具のなかの自然」とでもいうべきこうした自然の位置づけの背景に、基礎的存在論の意図と道具との関係が存在しているのはたしかだ。すなわち存在の意味への問いの準備のために現存在の存在構造の分析を目指したこの存在論

にとって、道具は分析の着手点を提供してくれるものであり、いきおい自然の扱いも道具との出会いの地平に制限されたわけである。たしかに道具分析には自然との別な出会いについての言及があるが、「自然力」(SZ 70)という語によって示唆された「自己を産出する自然」を捉えなおす思索の地平は、『存在と時間』では獲得されえず、自然科学の基礎をなす「眼前性の存在論」への批判にもかかわらず、結局のところ科学技術による自然の資源化と己れとを区別するような視点は現われないままに留まった。

しかし三十年代に入って展開された作品論文の思索において、内世界的存在者に関する見解の根本的な変化が現われる。そのことは思索のアクセントが道具から作品へと置き移されることに見て取ることができる。『存在と時間』では先の四つの存在構造のひとつである「なんのため」が「有用性(Dienlichkeit)」(SZ 78)と呼ばれていたが、同じその語が作品論文になると道具の存在の表層的な規定として用いられるようになる。すなわちハイデッガーはここで有用性のさらに背後に、より根源的な存在規定である「たしかさ(Verlässlichkeit)」を見ようとするのだが、この規定を彼はゴッホの作品の解釈を通して示そうとした。彼はその解釈の終わりにいう、「むしろ作品によって初めて、また

作品においてのみ、道具の道具的存在は固有な仕方では己れの現われへと到来する」(UKR 30)と。さらに彼は、道具と作品への問いとともに思索の歩みを導いた物の物性の考察に関しても、作品が重要な位置に立つことを認めるようになる(UKR 71)。「存在と時間」において現存在の存在のみならず内世界的存在者の存在の考察の出発点であった道具は、明らかにここで作品によってその位置を取って代わられているのである。

この変化はたしかに奇妙でもあり唐突でもある。なぜならば作品は『存在と時間』において独自の存在形態としては認められず、別な道具のための道具、道具の一形態にすぎなかったからである(SN 69f)。のみならず作品論文の論議の進め方からいっても、作品への重点の移動には不明瞭さがつきまとう。作品論文においては、その表題が示す通り作品の存在が問いの始まりに掲げられながら、即座に思索はそこへと向かわず、それに先立つ段階として物の物性が問われ、その解釈の歴史の問題性が指摘された後で、物と作品の中間に位置する存在者として道具が探求の行く手に現われてくる。ハイデッガーは、この道具の存在を解く手助けとしてゴッホの作品の解釈を導入したわけだが、そこで「たしかさ」の洞察を経験した後で、あたかも偶然そ

うなったかのごとく、思索の経験の場所としての作品と道具の交替を宣言するのである。政治の芸術化ともいわれるナチズムの時代のことである。作品の登場の唐突さは、この変化が外部から存在の問いに侵入してきたような印象を与える。しかし、この変更はほかならぬ存在の問いの次元に属するものとして、既に『存在と時間』の叙述の内にひっそりと懐胎されていたのである。

まず先にも触れた道具分析における作品の位置がそのことを示している。たしかにハイデッガーは作品「もまた手許的なものである」といった。しかしそれでもなお作品は実際の分析のなかで特殊な位置を占めている。というのも彼は、使用のさなかにある道具の存在を狙いながらも、この「自体的」な存在に本質的に属している目だたなさのゆえに、制作に際して常に念頭に浮かんでいる制作さるべき作品を分析の対象として選んだからである(SN 68f)。彼はここで道具と作品の差異を実質的に認めているのであって、道具存在の存在論的規定である先の四つの指示を彼に示したのは、使用中の道具ではなく実は作品だったのである。

さらに『存在と時間』で「作品(Work)」という語が使用されたひとつの目立たないケースが挙げられる。それは

ハイデッガーが道具分析を存在論的次元へと一歩進めようとしてなした記号についての考察に含まれている。記号は、目だたなさを本質特徴とする道具のなかでは特異な位置を占める。この存在者を彼は次のように規定する、記号とは「その道具性格において、手許的なものを目立たせる、《働き(Werk)》を引き受けるような手許的な道具」(SZ80)である、と。この「目立たせ」が引用符つきながら「作品」と同じ語と結びつけられていること、さらに分析の終わりに到ると、記号が他の手許的存在者だけでなく「手許性、指示の全体、そして世界性の存在論的構造を告知する」(SZ80ft)という働きをもつとされていることに、ここでは注目しておきたい。

もうひとつだけ指摘しておきたいところは、ハイデッガーの道具分析といえはだれしも思い浮べる箇所であって、彼はそこで道具の故障・不在・余計といった欠損の現象を巧みに使って、道具の指示連関としての世界の現われを印象深く記述してみせた。たしかにそこに作品という語があるわけではない。注目したいのは「眼前性」という語が欠損状態にある道具の存在を表わしていることだ。故障した道具が示す「純粋な眼前性」(SZ73)は、少なくともその時点では理論的態度の相関者としての自然科学の対象

の存在とは異なっているのだから、こうした概念使用は『存在と時間』の用語法を逸脱した命名だといわれねばならないだろう。しかしこの特殊な「己れを告げる眼前性」(SZ73)は、道具の存在論的構造である世界の「閃き現われ」を与えてくれる重要な現象として扱われているのである。この現象への着目は、たしかに作品、とくに芸術作品と結びつけられることはなかったが、M・デュシャン以降においてその結合は、かならずしも奇異なものではあるまい。

このように『存在と時間』においては、道具の存在、世界の世界性は、道具を出発点として考察されながらも、使用されているがままの目立たない道具そのものを現象的な基盤として取り出されたというよりも、むしろ作品から、あるいはそうでなくても特異な道具としての記号や道具の欠損的な有り方から取ってこられたのであり、それらいわば道具の限界状態もまた、作品と近い距離に立っていたのである。ハイデッガーは今その逸脱的使用例を指摘した「眼前性」という語を作品論文の先駆形Iにおいて、芸術作品への問いが遂行される場所を規定するのに用いることになる。いわくその場所とは、「作品がまさに既に産出から切り離されて、自体的眼前的に存在するところ」である(UKE9)と。道具は使用連関としての世界の内に埋没し、またそ

うして組み込まれた存在者として『存在と時間』における意味で「自体的に」存在している。それに対して芸術作品は、そうした使用の連関、産出の過程から切り離されて、今度は別な意味で「自体的に」存在している。この切断は、いわゆる「眼前的なもの」の構成において生じている「実践の欠損」とはもちろん意味が異なる。眼前的なものはたしかに日常的な意味連関から切り離されてはいるものの、それとは別な連関である理論の世界に組み込まれ、意味づけのための中立的存在者として構成されたものだからである。ハイデッガーは、道具や眼前的なもののそうした非自立性との対照を強調しながら、芸術作品の「自足した現前」(UKR 21)を語った。単独な道具は原理的にありえない(SZ 68)が、芸術作品は「孤独」に存在すると彼はいう(UKE 15, UKR 66f.)。だが作品存在の孤独は空疎な孤立と考えられたわけではない。むしろそれは、欠損状態において世界から切り離され「純粹に眼前的」となった道具が道具自身の存在を示したように、なにかを極めて独自の仕方で告知するとみなされるようになるのである。

### 三

われわれの現実的な経験からしても芸術作品はなにかを通常とは異なった形で示している。だが作品存在に属すこの「示し」とはなんであろうか。われわれはここで作品論文のもっとも有名な規定のひとつを思い起さないわけにはいかない。ハイデッガーはいった、「作品が存在するとは世界を開き立てる (aufstellen) ことである」(UKR 40)と。世界はゴッホの絵において、あるいはギリシャ神殿において「開き立て」られると彼はいう。したがって作品存在固有の「示し」は、ただちに十九世紀末のオランダ農民の世界や古代ギリシャの世界といった歴史的な具体的諸世界を指すものと解釈されるようになる。だがそうした見方は、ハイデッガーの芸術論的方法的恣意性への批判を生み出すことともなった。ゴッホの描いた靴が実はバリ時代の画家のものであったことを示したM・シャピロの議論はよく知られているが、ハイデッガーにとってセザンヌとの出会いの仲人の一人でもあったK・バートもまたそのフェルメール研究の序文のなかで「この靴は農婦のものではない」と批判した。あるいはハイデッガーの芸術論を「ロマン主義



的」だとみなすO・ペゲラーや農耕儀礼を念頭に置いた時代遅れのものだといったげなW・ペルベートらも、作品存在固有の「示し」と歴史的事実的世界を同一視して議論している<sup>⑩</sup>。たしかにハイデッガーは、ゴッホの靴の絵の世界を「農婦の世界」(UKR28)と呼んだし、ギリシャの神殿に開かれる世界を「この歴史的民族の世界」(UKR 37, Vgl. UKR 45, UKR 63)と呼んだのだから、こうした同一視は当然であるかに見える。だがハイデッガーはかの規定の直後にこういった、「ここでわれわれが歩まねばならない道の上では、世界の本質はただ告知されたにすぎない」。作品存在固有の「示し」を明らかにするためには、慎重にこの同一視を問い直してみる必要がある。

「農婦の世界」がそこに現われているとされたゴッホの作品を巡るハイデッガーの解釈は実際どのように進められたか。解釈がまず着目したのは、この作品には靴の像以外のものが見当らないということであった。彼はいう、「この一足の農民の靴のまわりには……不特定の空間だけがあら」(UKR27)。この靴が働いていた世界を示すものはそこにはなにもない。ところがテキストは、ほかでもないこの不在から世界についての記述が生じてきたことを示している。ともすると「文学的すぎる」この記述の歴史的妥当否

は別にして、作品に属する「靴以外の像をもたない」という側面が道具の存在を「たしかさ」として示しだしたことは注目に値する。芸術作品は、常に像としてなにかを示すという点で見られてきた。しかし、ここではむしろ逆の面つまり像の欠落が示しの役割を担っているのであり、ハイデッガーはこの欠落が開く「不特定の空間」に引き寄せられ、そこから語るのである。いや彼自身の言葉に正確に沿うならば、この不在の空間としての作品が語った(UKR29)のである。彼は、この「空間」を「作品の近さ」(UKR29)と呼び、ゴッホの作品そのものを「道具が……真になのであるかの開示だ」(UKR30)とした。「農婦の世界」はこの開示のなかで示されたものであって、けっして開示そのものではない。

ハイデッガーは道具の存在を示す「作品の近さ」を単純に「ゴッホの絵の前」(UKR29)とも呼んだ。ハイデッガーの記述を読むと、この絵画作品の場合「近さ」は「絵の前」に広がっているというよりも、欠如的ではあれやはりなおひとつの像としてなお作品のなかに閉じ込められているように思われる<sup>⑪</sup>。しかし作品存在固有の「示し」がもつ非画像的性格へのハイデッガーの視線は、もうひとつの作品例において一層純化された形を取ってくる。というのも彼は

ギリシャ神殿を「描出的な芸術に数え挙げられない作品」として意図的に選んだからだ(UKR 35)。「なにも模写しない」けれど固有な空間を開く建築作品の選択は、伝統的な芸術理解への彼の批判的姿勢と関連している。たとえばハイデッガーは美術史研究においては、作品の世界は崩落してしまうという(UKR 36)。それは美術品売買と同じ「芸術業(Kunstbetrieb)」(UKR 35)だとまでいう。批判の理由は、ひとえにこの研究を支配する美学的伝統、ハイデッガーの思索全体にとってより一般的な言葉でいえば形而上学的伝統にあったのであり、その克服は作品論文が構想された当初から(UA 5ff, UKE 13ff)の主要モチーフのひとつであった。彼によれば美学・形而上学とは、作品を素材と形式からなる対象とみなし、シンボルやアレゴリーとして「別なもの」の表現と考える思考前提である。その場合、表現さるべき「別なもの」の高さをたとえばアイデアとして、あるいは聖なるものとして高めようとも、芸術作品の存在は二次的なその仮象に変質してしまう。ハイデッガーがこの批判を通して接近したかったのは、アイデアや聖なるものに回収されてしまう以前の作品存在であり、それが「近さ」という語で指示されたのである。ハイデッガーの作品論文の「世界」をロマン主義の世界であれなんであ

れ、作品の存在に先立って開かれている歴史的世界とみなすことは、かの「近さ」を再びこの別なものによって隠してしまうこととなるのであり、作品論文の根本的志向を無視したもの、それ自身美学・形而上学的伝統への退行だといわれざるをえない。

「作品は作品である限り、唯一それ自身によって開かれる領野に属する」(UKR 37)。ハイデッガーの美学批判の志向を考慮するならば、この「領野」への接近は、作品によって示されたとされる歴史的世界像から離れ、むしろ像の欠落に目を凝らすべきであろう。「作品の存在とは世界を開き立てることである」という根本規定には、先駆形Ⅰの場合「作品はなにもものも描出しえない」(UKE 36)という言葉が先立っていた。この言葉は海賊版で出た先駆形Ⅱにも受け継がれたし、ホルツヴェーゲ版でも靴やローマの噴水がなんであるかを「作品は厳密に考えればおよそ報告などしない」(HW 44)という言葉として残った。芸術作品の「描出不可能性」、「報告不可能性」は、まずは存在者に関していわれている。それでも作品は「世界を開き立てる」。世界とは、ハイデッガーの用語法でいえば、そこで存在者が明らかになる場、存在者が存在する開けである。したがって作品独自の「開き立て」、固有の「近さ」とは、既に『存在

と時間』でその萌芽が見られたように、存在者の存在を開くもうひとつ別な場所、存在論的な開けだといふべきである。ホルツヴェーゲ版以降の作品論文は、世界とこの存在論の開けとしての近さを区別し、後者には真理、さらに不覆藏性の名を与えていくことになる。

したがって存在論的な開けとしての作品の「近さ」は『存在と時間』や『形而上学とはなにか』における不安の現象と極めて近い位置に立つ。世界という語をなお存在論的な開けの意味で用いていた先駆形Ⅰ<sup>(12)</sup>には、「世界は常にくつろぎなきものである」という記述もある(UKE 5)。作品の存在として開かれるこの開けは、日常的世界からみて「くつろぎなきもの」であるだけでなく、美術史的解釈からしても不気味な陥没点であろう。この開けは既存の意味連関の表現ではなく、むしろそれを突き破ってしまうものであり、解釈にとっては達しきれない謎として残る。その謎がたとえ理念的にであれ、遠い将来解決可能なものと考えられたとたん、開けは一定の歴史的意味連関の内に回収されてしまい消え失せてしまうのであり、作品は取り出されるべき情報を担った媒体になっていく。ハイデッガーが先駆形Ⅰ(UKE 10)以来、作品の存在に「孤独」だとか、「離別性(Abgeschiedenheit)」だとかといった言葉を与え続けた

のは、「近さ」のもつ不気味さを考慮してのことであつたに違いない。作品存在の「近さ」は、世界の破れ目として開かれる。後に彼は「場所(Ort)」の語源解釈をしたことがあるが(US 37)、それを借用していえば、作品の存在とは既存の意味連関を突き破る「槍の穂先」なのである。

しかし作品の「近さ」はそうであるにしても、その「穂先」から広がってくる「世界」の方はいったいなんなのか。かの「不特定な空間」が語る「農婦の世界」とはどのようなものか。存在論的な開けとしての作品の「近さ」が日常的世界や美術史的世界の陥没点であるにしても、像の不在によって示される世界の方は、やはり具体的な歴史的世界なのではないのか。先に触れた解釈者たちの「同一視」は、開き立てられる世界に関しては、正しいものではあるまいか。

先に作品への思索の移行の萌芽として『存在と時間』における記号の分析に触れた。記号と芸術作品との違いはどこにあるのか。記号もまた存在論的構造を示すものとして扱われた。しかし記号は道具である以上、既に通用している一定の道具連関の内にあって、記号がこの連関を初めて作るわけではない。「帰趨全体は……個々の道具《より先に》にある」(SZ 84)。道具連関が記号の成立に先立って開かれていなければならないのに対して、作品はそうした連関と

は「離別」したところで、それ自体において世界を開き立てる。作品の存在と同時に開き立てられる世界は、作品以前に開かれてはいない。こうした条件づけの後先は、美術史的・歴史学的の世界との関係においてもいえる。なぜなら歴史学的の世界もまた、解釈の個々の行為に先立つ先行構造として既に開かれていなければならないからだ。「十九世紀末オランダ農民の世界」が、たとえ解釈作業とともに吟味され整理されていくにせよ、歴史学にとって既に開かれた世界であるのに対して、ゴッホの靴の絵が開き立てる「農婦の世界」はこの絵とともに、またこの絵の「近さ」からしか開かれない。世界を開く芸術作品の創造を科学から区別したとき、ハイデッガーはその理由を科学が「既に開かれた真理領野の拡張」(UKR 63)にすぎないことに求めた。世界開示の後先は、開示の「主体」の相違をも顕わにしてくれる。歴史学的の世界は、あくまで人間が構成したものである。歴史解釈は世代を越えて継続する共同作業であるのだから、もちろん主体は個人的な歴史家に限定されない。だがそうだとしても歴史学的の世界は、過去の出来事を忘却や無意味さから救い人間に寄与するために準備された場面である。それに対してハイデッガーのいう世界は、あくまで作品によって開き立てられる。「通常の考え方では」

(UKR 7) 作品創造 (Schaffen) の主体に見える芸術家も、「創造において己れ自身を無化していく通路」(UKR 35) として作品の存在における世界の開き立てに参与するだけだ。「創造」という働きはアレーティアに基づき (UKR 36ff.)、そこから開いてくる世界に巻き込まれる。通常「観賞者」という名で呼ばれる見る者も「守り手 (die Bewahrenden)」(UKR 68) としてこの運動の内に立つのである。彼は主観としてなにかを「体験」するわけではない。ハイデッガーは「守り」の態度の本質を「内に立つこと (Inständigkeit)」(UKR 69) と呼んだが、D・イエーニッヒがいうように<sup>(13)</sup>、それは作品の開く空間の内に入れてもらうという有り方であって、後に主要な語となる「住むこと」へとつながるそれは、世界を己れ自身から構成する主観の企投ではないのである。

主観による構成体とは異なる作品世界の性格を顕わにしてくれるのはやはりまた絵画よりも建築であり彫刻であるが、この世界は同時に、作品論文自体は目立ってそうはしていないものの、音楽や演劇に実例を求めたくなるものもある。<sup>(14)</sup>音楽にしろ演劇にしろ、「演ずる者」も「観る者」もそこに包み込まれる「空間」を開くだけでなく、その「空間」は暫しの間だけ開かれるものであり、始まりがあり終

わりがあるからだ。イエーニツヒの言葉を借りれば「作品は上演の暫時性<sup>⑬</sup>である」。作品世界は歴史的だとハイデッガーはいつたが、ここでいわれる「歴史」とは、一切の過去の出来事を包み込み広がりており基本的に始まりもなく終わりのないような、均質な歴史学的空間のことではない<sup>⑭</sup>。彼のいう作品世界の歴史性は「たとえいかに重要ではあれなんらかの所与が時間の内で継続していくこと」にはないのであって、「その都度ごとに新しく本質的な世界が開かれてくる」ことを意味している（UKR 79）。

ハイデッガーのテキストから読み取られうる作品世界のこうした特徴は、歴史的な世界との単純な同一視を妨げるのに十分であろうし、また作品が開く独自の空間への考察のための重要な基本線を与えてくれるように私には思われる。しかし根本的な問題がここに残っているのかもしれない。

問題は作品世界の「内容」の貧困さとして現われてくる。今見たようにハイデッガーは作品世界を「その都度新らしく本質的な世界」と呼んだが、彼の美学批判の意図を保持する限り、「新しさ」とか「本質」とかいったことは内容上の規定性をもちえないように見える。というのも、もしもそうした「内容」をもつとすると、この世界はただちにな

んらかの「別のもの」の表現となってしまうかねないからだ。美学批判のラインを堅持することは、ここでの「新しさ」に既存の世界の破れ目以上の「意味」を拒むこととなるが、他方それでは現実の作品存在の記述としては不十分だといわざるをえない。たしかに芸術作品には日常世界の自明性を破る側面があるとしても、破壊的側面だけに作品の現実が尽きようはずもないからだ。あるいはひょっとするとそのような側面は、ただか二百年足らずの一時期、「芸術の終焉」以後の時代だけに特に前面に出てきた特徴なのかもしれない。ハイデッガー自身先駆形Ⅱにおいて、ゼウス神殿の世界はバンベルクのドームの世界と異なると述べているのだが、作品が作品ごとに異なった世界をもち異なった形態を現出させているというのが、素朴ではあれ現実であろう。世界のそうした「内容」は、やはり伝承された「様式」ではないのか。ニーチェが「道を求める画家<sup>⑮</sup>」と呼んだA・ベックリンは、一八六七年「キリストの死を嘆くマグダラのマリア<sup>⑯</sup>」を描いた。ドストエフスキーにもインスピレーションを与えたH・ホルバインのキリスト像がこの画像に範型を与えていることは、だれの目にも明らかだ。たとえばこの場合の形態は、画家自身の創造に先立って開かれている歴史的世界の連続を指し示しているの

ではないか。美学・美術史へのハイデッガーの批判にもかかわらず、やはり作品世界にとっては、こうした形態の継承、様式の伝承は極めて本質的な出来事ではないのか。作品世界は、既存の意味地平の陥没点から「新たに」その都度生成してくるにしても、そこには「古き形態」が、たとえ組み直されるにせよ、絶えず回帰してくるのではあるまいか。

こうした問題を未決定のものとして念頭に置きながら、出発点において掲げた「己れ自身に憩う物」としての自然の有り方の問題に入っていこうと思う。というのも作品世界は、そこにおいて姿を現わす自然、すなわち「大地」との関わりなしには、その具体像を結びえないからである。

#### 四

しかしながら「大地」という概念も、世界概念と同じように、あるいはまたそれ以上に解釈を迷わせるものだ。既に先駆形Ⅰにおいてこの概念が「民族の大地」として現われていること(UKE20)は、時代状況との結びつきをたやすく想像させる。たとえばそのような方向を取らないにしても、作品がその内にある「歴史的文化」<sup>⑨</sup>として大地を捉え

ることはめずらしくない。だが「歴史的なもの」の表現として作品を表象することへとつながるこうした受け取り方は、やはりまた形而上学の招き寄せの可能性を阻止できない。ハイデッガーは大地を巡る思索をもまた形而上学の克服へ向けて遂行していた。

作品論文で大地といわれているものは、たとえば石であり色であり音である。だが極めて単純なものにすぎないそれは、まさにそうであるがゆえに、おそらくもっとも捉えがたいものである。ハイデッガーはいう、「石はのしかかり、その重みを告げる」。それは、われわれが常に経験していることだ。しかしそこで告げられる石の石たるところは、それを粉々に砕いてみても出てこない。石を計りに載せてみる。しかしそこでえられるものは数量であって、「のしかかり」はわれわれから身を引いてしまう。色の輝きは波長に置き換えられたとたんになくなってしまう(UKR20)。ここで石の石たるところ、色の色たるところを解体してしまう「数量」は、本質的に既知のもの(*ta mathēta*)として、近代の形而上学が組み上げた世界像の下図に結びついている(HW71E)。この世界像が西洋の形而上学全体の帰結として生じているとすれば、解体は近代に留まらない。形而上学の体制のなかでは「一切を基礎づける最高の

存在者」(ID 63)としてのアイデアや聖なるもののもとで、マテリアと呼ばれたものの独自性は基本的には消失してきただ。事態は形而上学の支配下にある美術史研究においても変わらない。芸術作品を表現として考えるとき、われわれは作品が意味するところのものへと注意を向ける。W・カンディンスキーのコンポジションを前にして研究は、芸術に関する一切を正当化すると彼自身がいった「精神的なもの」<sup>(20)</sup>の意味内容に惹かれ、そこにロシアメシアニズムの残響を見いだす。しかし当初われわれの息を飲ませた色彩のあの輝きは、解釈の過程において意味という「別なもの」を担わされ「思想」の背後に退いてしまう。ハイデッガーが大地に与えたものとも基本的な定義は「己れを閉ざすもの」であった(UKR 44)。解釈によっては「汲み尽くしたい充実」(UKR 44)、「凌駕できない充足のまとまり」(UKE 11)こそ、大地の名のもとに彼がわれわれの注意を向けさせるものなのである。

作品への意味志向的な視線にもかかわらず、そこには色彩が、あるいは大理石が現前している。現前するものが現代芸術の場合のように「人工物」、たとえば鉄や針金、アルミニウムやラテックスであっても事態は変わらない。作品の存在は、「素材」を作品の「近さ」から開ける世界の内に

「寄せ立てる(herstellen)」。他方、道具において大地は没落するとハイデッガーはいう(UKR 42)。道具を構成する「なにかから」は道具の使用連関から決定される。ハンマーにおける鉄は「固いもの」としてあるだけで、「使用の意図」が変われば他と取り替えられ雲散霧消する。身の回りの多くの道具の素材がこの「意図」に即してセラミックに置き換えられていることは、われわれのよく知っているところだ。だが作品における「素材」の位置は決定的に異なっている。画家は画面にどの色を置くかに思いをひそめ、自らふさわしい絵の具を開発しさえする。ゴッホが弟テオにたびたび書き送った絵の具の注文の記録は、「素材」への画家の執念を伺わせる。もちろん「素材」の選択に歴史的意味的文脈が働きかけるのもたしかだ。しかし作品における色の輝きは交通標識のそれと違い、担われた意味としてそこにあるのではない。それは、他のものと取り替えがたい固有なものとして単純にそこに輝いている。「永遠なあるもの……われわれは輝きそのものによって、われわれの色彩の振動によってこれを求めるのだ」<sup>(21)</sup>。

作品のなかの自然は、「民族の大地」という重々しい語り口にもかかわらず、意味の領域によってたやすく隠されてしまう目立たないものではあろう。しかしそれなしには、

作品は具体的な存在者として現われることはできない。どのような作品であれ自然は、けっして人間主観が構想したものではないなにかとしてそれを支えている。ビデオによる映像を用いた作品でさえ例外ではない。なぜならそこに現われている光は、たとえ人間による極端に複雑な制作過程を経たとはいえ、根本的には人間の作り物ではないからである。アレマン・シュヴェービッシュ方言における「根拠(Grund)」と大地との言葉の上での近さを指摘するのはまだ後のことである(UG 163)。しかしハイデッガーが作品のなかの自然に大地という名称を与えた理由のひとつは、おそらくその語によって作品世界を支える「根拠」のイメージを表わしたかったからに違いない。彼はそうした点を顧慮しつつ、芸術という真理の生起を支えるものとしての大地のことを「己れを閉ざす根拠」(UKE 20)と呼んだのである。

大地としての自然がそのようなものであるにしても、それが作品のなかで形態化されているのも事実である。その場合の「形態」とはなんであるのか。われわれは先に残しておいた問題にここで立ち戻ることになる。作品のなかの自然が取る形態についてハイデッガーが論じたのは、「創造されていること」の「本質的な規定」を語りだしたときの

ことである(UKR 63ff.)。そこで己れ自身を閉ざす大地は世界との対抗関係の内て明るみとしての世界の内へとつながりとめられるとされるが、このつながりとめの働きをハイデッガーは「裂け目Riss」と命名した。大地が伝統的な言葉でいう素材に当たるならば、極めて難解なこの概念は「形式(Form)」の概念に対応する。<sup>(23)</sup>しかし裂け目という「私たち」は、形而上学の伝統において、イデアとして高められていったような超時間的・静的な構造ではない。<sup>(24)</sup>「引き裂く」を意味するreissenからくるこの語を彼が選んだのは、それがむしろ動的なもの、その都度生成するものだからである。裂け目は世界の構造に帰せしめられないし、自然のなかに実体的なものとして含まれているわけでもない。<sup>(25)</sup>それは大地と世界との闘争という作品の緊張関係のなかにのみ生起する。ハイデッガーはここでの記述にzusammenreissenという語も用いているが、それは再帰動詞として使用された場合「力を込めてじっと集中する」ことを意味する。裂け目としての「かたち」は、ともするとばらけてしまいう微妙なバランスをもった暫時のはかないものなのである。芸術作品が示す「かたち」とは実際にもそのようなものであることをわれわれは経験的に知っている。作品はそれぞれ個別的な形態をとる。意味上同じに見える「か



たち」であっても、その生成を可能にしている「素材」との本質的な結びつきにある以上、原理的に個別的である。<sup>(26)</sup>

それだけではない。「同一」の画像であっても、それは出会うたびにその都度違う「かたち」をわれわれに示してくれる。およそ「かたち」の現出は一回限りのことであり、それゆえわれわれは作品の前を立ち去りがたい。そうした微妙ではかない「かたち」は、超歴史的な様式として伝承されうるはずもない。ベックリーンのキリストをホルバインのそれと同一視することはもちろん可能だし、彼が描いたフローラは西洋絵画史上に現われた無数のフローラのひとつにすぎないであろう。しかしそのようにしてフローラの系譜に位置づけたとき、伝承されたのは意味だけであり、現前していた「かたち」は掻き消えてしまっている。ハイデッガーは「神殿はそれがそこに立っていることにおいて諸物に初めて顔を与える」といった。その「顔」は「作品が作品である間は開かれている」ともいった（UKR 39）。「顔」は、偶然ではあるがレヴィナスが同一性への回収に対する拒否の印として人間にのみ与えたあの規定でもある。こうした顔もしくは裂け目としての「かたち」の群れの結びつきとしての空間こそ、ハイデッガーのいう作品世界であると私は解釈したいと思う。<sup>(27)</sup>

このように見てきたときわれわれは、「己れを閉ざす」という大地の一見ネガティブな基本性格に、本論が出発点において触れたような「己れ自身に憩う」という物の有り方の先駆的形態が含まれていることに気づく。作品において大地は、他と取り替えようのないその固有性において、凌駕できないものとして暫時の「かたち」を取ってその世界の内に「屹立」し（UKR 46）開かれた世界を支える。意味連関の内に自らを展開しない大地としての自然は、文字どおり「己れ自身に留まる」。作品世界は、こうして己れ自身に留まるものを留まるがままに（UKR 44）、しかしくつきりと開き示すのである。大地という語に染みついた歴史の意味を思えば、たとえ素材という語の形而上学的性格の回避の意図があつたにせよ、作品論文のこの命名が事柄にふさわしいものであつたかどうかには疑問が残る。後に一度ならず重要な局面で現われる裂け目という語に關しても事態は同様である。のみならずそれらがそこで生起する場を指した「作品」という語もまた、形而上学の色彩をなお色濃く反映しているかもしれない。一九五六年以降のものと推測されているP・クレーに關する遺稿断片のなかでハイデッガーは、作品概念の形而上学的性格を疑い「なお〈作品〉はありうるか」という問いを残しているという。そこ

ではさらに、なにものかの像の描出という性格を脱しきれない「芸術」の概念すら疑問にふし、来たるべき芸術を指し示そうと「芸術」という語に、存在につけたのと同じかの×をつけているという。<sup>(28)</sup> 作品論文でなされた大地や裂け目といった特異な命名は、なるほど最後の名前を与えたものではなかっただろう。だが名称の欠落に対する覚醒がハイデッガー自身の思索を絶えざる命名の試みへと誘ったとするならば、そのこと自体また事柄への彼の眼差しのたしかさの証しなのではないだろうか。

作品のなかの自然の有りように目を向けた作品論文のハイデッガーは、道具のなかの自然としての素材をもまたそこから考え直そうとする意志を見せたが（UKR 4）、科学技術の支配に対抗する自然との別な関わりへの問いは、彼の生涯においておそらく最後まで課題として残り続けた。しかし彼が芸術に救うものを求めそれへの問いかけにおいて獲得していった自然への眼差しは、現代もなお示唆に富んだものであるように私には思える。クレーやセザンヌなどへの共感にもかかわらず、ハイデッガー自身は現代芸術に対して懐疑的でもあった（SG 41, 66）。たしかに現代を特徴づける非対象芸術は、彼がおそらく感じていたように主観主義の極端化した形であろう。だが芸術における精神

的なものを強調したカンディンスキーは、抽象の徹底化が「内面にあるものを響かせる」<sup>(29)</sup>点でレアリズムの徹底化と一致することを予感していた。ここでいう「内面にあるもの（das Innere）」とは、主観的精神的内面ではなく、美的解釈からの「解放」の内面で聞き取られた形態や対象の有りのままの姿であり、その意味で裂目として現われている大地と通ずるものだと私は思う。抽象の道における主観主義の徹底化が同時に主観主義の枠組みをこうして飛び出ていくものであるとすると、あるいは「内面の響き」への志向がセザンヌのレアリザシオンと重なる点とすると、そこから広がる空間への道ゆきは作品論文のハイデッガーの歩みと意外にも近いのではあるまいか。もしもそうであるならば、ハイデッガーが思い描いた「別な原初」は、彼自身のイメージとは違った姿ではあるけれど、科学技術時代のさなかに別なテクネーとして既に準備されているのかもしれないのである。

## 注

(1) Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze* 4. Aufl., Pullingen 1978, S. 39f. 以下同書からの引用は略号VAをつけた数字で

ページを記す。ハイデッガーの著作からの引用は次の略号を用いて同様に扱う。

HW: *Holzwege* 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1972

DE: *Denkerfahrten*, Frankfurt a. M. 1983

GL: *Gelassenheit* 5. Aufl., Pfullingen 1977

UKR: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1990

UKE: Vom Ursprung des Kunstwerks / Erste Ausarbeitung, *Heidegger Studies* Vol. 5, Berlin 1989

ÜA: Zur Überwindung der Aesthetik / Zu «Ursprung des Kunstwerks», *Heidegger Studies* Vol. 6, Berlin 1989

SZ: *Sein und Zeit* 13. Aufl., Tübingen 1976

US: *Unterwegs zur Sprache*, 6. Aufl., Pfullingen 1979

ID: *Identität und Differenz* 6. Aufl., Pfullingen 1957

SG: *Der Satz vom Grund* 4. Aufl., Pfullingen 1957

EM: *Einführung in die Metaphysik* 3. Aufl., Tübingen 1966

- (2) シュテイナー・マール・フン・チャット・編著『環境の倫理』、晃洋書房、一九九三年、四十九頁以下参照。

- (3) 両者の関係について Petzet, H. W., *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt a. M. 1983, S. 148ff., Seubold, G., *Der Pfad ins Selbe, Philosophisches Jahrbuch* 94. Jahrgang, Freiburg / München 1987, S. 64ff., Jannse, Ch., «Zwiefalt» und «Einfalt».

Heideggers Deutung der Kunst Cézannes, *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, Berlin, 1991 S. 99ff., Faden, G., *Der Schein der Kunst*, Würzburg 1986, S. 175ff. 参照。

- (4) Beaufret, J., En France, *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, S. 11. Vgl. auch Buchner, H., *Fragmentarisch*, *ibid*, S. 47.

- (5) リルケ「エッティンゲの悲劇」、岩波書店、一九七八年、六十六頁以下参照。「なんのための詩人か」ではリルケに対してネガティヴな態度を見せた (HW 254) ハイデッガーではあったが、この哲学詩でも、またロ・フランクを照らしてやはりリシャルに寄せた別な文のなかでも「転身」という語を使っている (DE 115)。
- (6) フルン・ハルマン「『あらうと』別の生き方」、哲書房、一九九三年、四〇頁。

- (7) 以下では「作品論文と略称する。なお先駆形態としては二つが知られているが、この二つは Hermann Heidegger が記す成立順にしたがって、先駆形 I (UKE) と先駆形 II と呼称する。ただし後者は海賊版としてしか知られていないため直接の引用は差し控える。

- (8) Vgl. Harries, K., *Das befreite Nichts, Durchblicke*, Frankfurt a. M., 1970, S. 46ff. 小林信之「旅しやの神話」、京都市芸大

美術学部研究紀要第三六号、一九九二年、五八頁参照。

- (5) Badt, K., *Modell und Maler von Jan Vermeer*, Köln 1961, S. 14.

- (10) Pöggeler, O., *Philosophie und Politik bei Heidegger 2. Aufl.*, Freiburg / München 1974, S. 157, Perpet, W., Heideggers *Kunstlehre, Heidegger / Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein 1984, S. 222f.

- (11) 絵画と建築との関係は改めて考えてみなければならない。その場合ハイデッガーの小文 *Über die Sixtina* (DE 69ff.) が参考になるだろう。

- (12) 先駆形Iで「世界」は、「付き添うもの (Geleit)」(UKE 9) と呼ばれて「諸指示の組合せ」から区別されており、「一方いわずの具体的歴史的世界の方は「遊動空間の中心」(UKE 12) として次の段階で開かれてくるものとみなされている。

- (13) デイター・イエーニッヒ『芸術の空間』、青弓社、一九九三年、一三九頁

- (14) 悲劇の上演が触れられているところはある (UKR 39)。

- (15) イェーニッヒ、前掲書、一六〇頁。ただしここでは原文 (*Kunst und Technik*, Frankfurt a. M. 1989 所収) を直訳した。  
(16) 拙論「解釈の歴史性」、『現代思想9・テキストと解釈』、岩波書店、一九九四年、五七頁以下を参照された。

- (17) Nietzsche, F., *Sämtliche Werke Bd. 9*, München 1980, S. 536.  
(81) *Katalog Ausstellung Arnold Böcklin 1827-1901*, Basel / Stuttgart 1977, S. 178.

- (61) Vgl. Gehmann-Siefert, A., Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, S. 272 und Perpet, a. a. O.

- (20) 『カンディンスキー著作集1・芸術における精神的なもの』、美術出版社、一九八七年、九二、一四七頁、および西田秀穂「抽象絵画の成立・その発展・過程と作品の意味」、『同著作集4・カンディンスキーの回想』(一九七九年) 所収、参照。

- (21) そうした「人工的素材」を使う現代芸術には、ハイデッガーの芸術論は妥当しないという批判がある (Sobrevilla, D., *Offene Probleme in Heideggers Philosophie der Kunst, Zur Philosophische Aktualität Heideggers Bd. 3*, Frankfurt a. M. 1992, S. 81) が、大地をあたりに「《自然》の素材」と見ることは安易であると思う。

- (22) 『ゴッホの手紙(中)』、岩波書店、一九八八年、二一五頁。

- (23) このことは先駆形IIではっきりといわれている。

- (24) ハイデッガーは逆にアイデアを *das jeweilige Aussehen* (EM 138) として考えようとしている。

- (25) ハイデッガーはデュエラーの言葉に寄せて「たしかに自然のな

かに或る裂目がひそんでいる」といっているが、結局はそれもまた「根源的には作品に」属するものと考えている（UKR 72）。

- (26) Boehm, G., *Im Horizont der Zeit / Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne, Kunst und Technik*, Frankfurt a. M. 1989, S. 268.

- (27) 後のハイデッガーがヘルダーリン解釈のなかで「天空の光景（der Anblick des Himmels）」（VA 194f.）と歌ったものは、  
じつじこう「かたむ」と無縁ではない。

- (28) Vgl. Seubold, G., *Heideggers nachgelassene Klee-Notizen, Heidegger Studies Vol. 9*, Berlin 1993, S. 10ff. .

- (29) 『カンディンスキー著作集3・芸術と芸術家』、美術出版社、一九八七年、五二頁。

（いとう とおる・京都教育大学）

# フッサールにおける自我と発生

榊 原 哲 也

## 一 フッサール現象学における自我の問題

フッサールにおいて、いわゆる「自我」の問題が、中期以降、次第に現象学的考察の一つの中心になっていくことは、よく知られている。たとえば、前期『論理学研究』（一九〇〇—〇一）においては退けられていた「純粹自我」（reines Ich）の概念は、中期『イデーニー』（一九一三）においては「内在における一つの超越」（Hua III/1, 124）として、いわば空虚な自我極として、認められるようになるし、また中期ゲッティンゲン時代の最後には、これを受けて、「純粹自我」のみならず「心」（Seele）や「人格的自

我」（personales Ich）な<sup>1</sup>「精神」（Geist）の構成の問題も初めて扱われるようになる。さらに後期フライブルク時代になると、それらをめぐるさまざまな現象学的考察は、時間意識や相互主観性の問題群との連関で、次第に彼の思索の一つの中心的テーマをなすようになるのである。

ところで、フッサールが自我をめぐる現象学的考察を展開し始めた中期から後期にかけての時期はまた、発生的現象学（genetische Phänomenologie）の理念に彼が逢着した時期でもある。ケルンによれば、フッサールが「本来的な意味での発生的現象学の考え方」に至ったのは「一九一七年から二一年の間」、すなわちフライブルク時代に入ってからのことであるとされている。しかしながら、発生的現象

学の考え方に至るさまざまな動機は、むしろそれ以前の考察のうちにすでに見い出されうるようにわれわれには思われる。そこで、本稿においてわれわれは、フッサールが「発生の現象学」の考え方に至った動機のいくつかを、中期ゲッティンゲン時代のテクスト——とりわけ彼が『イデーンI』の直後から取り組んだとされる「自我構成」に関する現象学的分析——のうちに見い出すことを試みたい。そのことを通じて、これまで表立って指摘されることのなかったフッサールにおける自我構成の問題と発生的現象学との内的連関の一端を明らかにすること、それが本稿の課題である。

フッサールが発生的現象学の考え方を着想するに至った動機は、彼がその間にさまざまな方面での考察を行っている以上、いくつかの側面に見い出すことができるかもしれない。けれども、ケルンが指摘するように、「発生的現象学の理念」の根本をなす洞察が、次のようなものであるとするならば、すなわち、「自我は断じて（『イデーンI』で呈示されたような）空虚な《自我極》……などではなく、己れのさまざまな能力と態度決定と確信とを所有している自我である<sup>②</sup>」というものであるならば、発生的現象学への主要な動機の少なくともいくつかは、そうした〈習慣性

（Habitualitäten）を具えた自我の構成を分析したテクストのうちに、見い出されなければならないであろう。ところが、まさにそうした習慣性を具えたものとしてフッサールが自我を捉え始めたのは、『イデーンI』の草稿を書き上げ自らのいわば静態的な現象学的体験分析の方法を確立したその直後から（すなわち一九二二年から）<sup>③</sup>、まさにその方法に依りながら、「純粹自我」や「心」や「人格（精神）」の構成を現象学的に考察していく中で、であった。したがって、自我をめぐるこれらの現象学的考察を丹念に検討していくならば、中期フッサールの静態的現象学的方法的枠組みに基づく分析の中からどのようにして発生的現象学への移行がなされたのか、その主要な動機の少なくともいくつかは、フッサールのテクストそのものから内的に見い出すことができるように思われる。われわれの狙いは、まさにそこにあるのである。

フッサールが『イデーンI』脱稿後に取り組んだ自我をめぐる現象学的考察は、現在、フッサール全集第四巻『イデーンII』に収められている。したがってわれわれの考察は、このテクストを中心になされることになる。なるほどこのテクストは、編者マリー・ビーメルも指摘するように、かなりの年月をかけて複雑な成立の仕方をしているた

めに、このテキストを現行の形で読むだけでは、この間にフッサールの思索の現場で生じた変化を見通すには不十分だ、ということも出てくるかもしれない。しかしフッサール文庫から遠く離れ、フッサールの遺稿を容易に閲覧できぬわれわれとしては、『イデーニンII』のもとになった未公開の草稿やそれに関連する遺稿に即しての考察は、今は断念せざるを得ない。ここでは、現行の『イデーニンII』のテキストを、巻末に収められているテキスト・クリティークを参照しながら考察していくことで、満足しなければならぬであろう。

さて、以下、本稿では、以上のような見通しのもとに、『イデーニンII』に収められている自我の構成をめぐる分析のうち、とりわけ（現象学的には「まず最初に」（Vgl. Hua IV, 92）位置する）「純粹自我」をめぐる現象学的記述に的をしぼり、この記述のうちに、後の発生的現象学の考え方への萌芽を見い出すことにしたい。まず、『イデーニンI』で確立された静態的な体験記述の方法を簡単に確認した上で、この方法によってなされた『イデーニンII』における純粹自我に関する記述を追っていく。そうすることによって、まさに純粹自我に関する静態的分析のなから、それを超え出るような契機が次第に浮き彫りにされてくるはずであ

る。

## 二 『イデーニンI』の方法

『イデーニンI』において表立って呈示され、確立された現象学の方法とは、一言でいえば、現象学的還元によって得られる意識の「さまざまな次元で練り広げられる流動作用（Fluktieren）」（Hua III / 1, 156）のうちから、その「際立った契機」（Hua III / 1, 155）をいくつかの「類型」としてとりだし、そのようにして際立たせられた「知覚」や「想起」や「想像」といったさまざまな「コギト」すなわち「志向的体験」のノエシス・ノエマ的な本質構造を個々に厳密に記述していくという方法、すなわち志向的諸体験のいわば静態的な記述の方法であった。フッサールは、「現象学」という名のもとに、あらゆる事象を、まずは素朴な實在的先入見を取り払って（＝自然的態度の一般定立の遮断・現象学的エポケー）、それが意識に立ち現われてくるがままの流れ行く「現象」（Phänomen）という姿で受け取り（＝現象への引き戻し・現象学的還元）、そのうえで、その事象の意識への「立ち現われ方」（Erscheinungsweise）のほうに反省の眼を向けて、まさにへその事象が意識にそのようなも



のとして立ち現われてくるに当たって作動しているさまざまな次元での流動的な意識の働き」の本質構造を、純粹に（「あらゆる先入見や超越化的解釈を取り払って」）記述していこうとしたわけだが、まさにこのような「現象学的」考察様式を厳密に規定するために、彼は『イデーンⅠ』において、「現象学的エポケー」ないしは「現象学的還元」という「方法」を初めて表立って呈示した。そして彼はまさにこの方法に即して、流動する意識の絶えざる流れのなかから、さしあたり、知覚や想起や想像といった個々の志向的体験のノエシス・ノエマ的な本質構造を反省的に際立たせ、厳密に記述しようとしたのである。『イデーンⅠ』では、コギタチオすなわち志向的体験を時間的拡がりをもったものとして構成する「時間意識」という最深层に入っていくことは、意図的に差し控えられ、考察はあくまで、諸コギタチオ、志向的諸体験の流れである内在的な「体験時間性」の次元にとどめられた（Hua III/1, 182, 191f.; Vgl. auch Hua IV, 102f.）。実際フッサールは、現象学的記述に際して「最高に普遍的なもの」として「体験一般」「コギタチオ一般」があらかじめ存在しており、これが「包括的な本質記述」を可能にしている、と述べている（Hua III/1, 157）。このように、さまざまな次元にわたる意識の流動的な働き

に反省の眼を向けて、これをあくまで内在的時間性のレヴェルにおいて諸々のコギタチオないし志向的体験の流れ、すなわち「体験流」として捉え、そこに属するさまざまな諸体験のノエシス・ノエマ的な本質構造を個々に厳密に記述していくというやり方、——これこそがまさに『イデーンⅠ』において呈示された方法だったのである。<sup>⑤</sup>

### 三 『イデーンⅡ』における純粹自我の分析

『イデーンⅡ』の編者マリー・ビーメルによれば、フッサールは、一九一二年、『イデーンⅠ』の原稿を書き上げた直後から、この書物の巻頭の『イデーン』全体への序論において予告されていた「第二巻」の草稿執筆に取りかかり、まずは「自然」の構成および「身体」と「心」の構成に関する簡潔な記述をなしたあと、一九一五年には、一九一三年と一九一五年の（「自然と精神」に関する）講義草稿をも取り入れながら、第二巻の草稿を新たに練り上げた、とされる。われわれが本稿において取り上げるのは、第二篇「心を具えた自然（animalische Natur）の構成」の「序論」（第一九—二二節）と「第一章、純粹自我」（第二二—二九節）とであるが、この部分は、ビーメルによれば、主として一

九一五年に書かれた草稿に基づくテキストである。<sup>⑦</sup>以下、フッサールの記述を、本稿に必要な限りで追って行くことにしよう。

さて、フッサールはまず、これから始まる「心」(Seele)の本質についての探究においても、「厳密に現象学的な方法」が要求してくるところにしがたって、「原的経験」のみに依拠することを明言する。曖昧な経験知や混乱した不明瞭な解釈は脇に避け、また心理学的な先入見も遠ざけながら、もっぱら「心的なもの」(Seelisches)についての「原的直観」に基づき、「本質直観」をおこないながら、これを「厳密な分析と記述」において表現にもたらそうとするのである(Hua IV, 90f.)。それでは、このようにして「経験」から汲み取られてくる第一のものとは何か。フッサールによれば、それは「始まりも終わりもない『諸体験』の流れ」であって、そこでは「知覚」や「想起」等さまざまな諸体験が「その固有の本質を通じて……互いに結び付き絡み合い、層状に流入しあって」「一つの流れの統一」をなしている。まさにこのような「体験流」ないし「意識流」こそが、現象学的方法によってさしあたり開かれてくる「心理的なものの根源的領野」だとされているのである(Hua IV, 92)。ここでも、諸体験を時間的に構成する最深の内的時間意識

には入って行かず、あくまで体験流という内在的時間性の次元にとどまって現象学的分析を繰り広げようとする『イデーI』の立場が継承されている、と言えるだろう(Vgl. Hua IV, 102f.)。

ところで、現象学的に開かれてくる心理的なものの根源的領野には、諸体験や体験流が見い出されるだけでなく、「さまざまな自我の概念」も関係してくる(Hua IV, 92)。<sup>⑧</sup>フッサールは、そのような自我の概念のうち、とりわけ豊かで日常的な自我概念が、「身体」(Leib)を具えた「人間としての自我」(Ich-Mensch)の概念であることを認めつつも(Hua IV, 93)、「まず最初に」問題になるのは「純粹自我」の概念であるとして(Hua IV, 92f.)、第二二節からは「純粹自我」の現象学的分析に入っていく(第二九節まで)。これが第二篇の第一章をなしているのである。

フッサールはまず、「身体を捨象」しながら「自己知覚」を遂行して、自らを「諸体験の流れにかかわる精神的自我」として見出し、さらに「志向的諸体験」のみに眼差しを向けることによって「純粹自我」を凝視する(Hua IV, 97)。<sup>⑨</sup>純粹自我とは、フッサールによれば、まさにそのつどの「我思う」(「コギト・志向的体験」のうちで働いている自我、コギトを遂行している存在(sum cogitans)であって、何

ら神秘的なものではない。それは、知覚作用においては知覚されるものに向かい、認識作用においては認識されるものに向かっていて自我に他ならず、「凝視しようとする反省の眼差し」のうちに、絶対に疑いえないものとして、絶対的に与えられてくるものである (Hua IV, 97)。フッサールはこのように純粹自我を凝視した上で、この純粹自我の在りようや与えられ方を現象学的に記述していく。以下、その要点を再構成しつつまとめれば次のようになるであろう。

第一。純粹自我は、「あらゆる作用遂行」のうちで生きており、作用の種類に応じて、純粹自我から「自我光線」(Ichstrahl) が対象に向かったり、逆に対象から「対向光線」(Gegenstrahl) が純粹自我に入ってきたりする。したがって純粹自我は「能動的」に機能する場合もあれば、逆に「純粹受動性」のうちにある場合もある (Hua IV, 97f)。純粹自我は、「同一の意識流のあらゆる諸作用における機能の同一的な主体」「あらゆる意識生の放射中心」(Ausstrahlungszentrum) もしくは入射中心 (Einstrahlungszentrum) (Hua IV, 105) であり、「あらゆる志向性の中心」(Hua IV, 109) なのである。

第二。純粹自我は、作用すなわちコギトの遂行中は「根

源的には“対象化されていない”(Vgl. Hua IV, 101)。しかし、「自我への反省」(Ich-Reflexion) という「新たなコギト」を(後から)遂行すれば、純粹自我は、どのコギトに関しても、その「純粹な主体」として見い出されうるのである (Hua IV, 101)。ただし純粹自我は、そうしたコギトの「実的契機」ではないから、体験流のうちで生成消滅するそれらのコギトとは異なり、「生成したり消滅したりはしない」。純粹自我はむしろ、「あらゆる意識作用のうちで持続的に働いている」一つの同じ「同一的な」自我なのである (Hua IV, 103)。(だからこそ、コギトの遂行中は根源的には対象化されていなくても、後からの反省によって、当のコギトのうちに働いていた自我として捉えることができるのである。) 純粹自我は持続的に絶対的に存在している。ただ、反省のコギトを遂行していないがゆえに、己れを眼前に見い出していない (sich nicht vorfinden) ということがありうるだけなのである (Hua IV, 103)。

第三。したがって、純粹自我は、コギトと呼ばれる顕在的な作用においては、「顕在的な生き生きとした機能」を遂行する自我なのであるが、たとえそうした作用が「非顕在性」へと沈んで行き、まったく顕在的作用が遂行されない「無意識」(Unbewußtsein) のような状態になったとして

も、自我はいわば「隠れた自我」として存在しており、まったくの「無」とはならない (Hua IV, 99f.)。なるほど、純粹自我が本来的に機能するのは「本来的なコギタチオ」においてのみであるから (Vgl. Hua IV, 108)、「流れの統一における意識」は、そうした「個々の「顕在的」作用においてのみ」「純粹自我の光」に照らし出されて「目覚めた意識」(waches Bewußtsein)となり、他方、「顕在的なコギト」がまったく遂行されなければ(そのようなことは十分にありうる)、「完全におぼろげな眠った意識」(schlafendes, völlig dumpfes Bewußtsein)が続くことになる (Hua IV, 107)。しかし、純粹自我は、そのような「すべての暗い意識」にも伴いうるのであり、その中に入り込んで生き、これを目覚めた意識にもたらしうることができるのである (Hua IV, 108)。

第四。以上からすれば、「あらゆる意識の諸段階」に純粹自我(「現実的な『我思う』や可能的な『我思う』の同一的な自我」)が伴いうることになるが、フッサールによれば、このように純粹自我が伴いうるあらゆる意識段階のすべての意識与件は「一つのモナド」に属し、「一つのモナド的な絶対的意識流」を形成している (Hua IV, 111)。それらはまさに「純粹自我を具えた、絶えず生成し成長するモナド

的意識流の統一」(Hua IV, 120)をなしている、とされるのである。

第五。しかし純粹自我が伴いうるあらゆる意識段階の全与件が、このように、一つの意識流という統一体として捉えられるようになると、フッサールの分析は、諸体験の流れという「内在的時間(性)」のレヴェルを超えて、さらにこの統一体を構成する意識、すなわち「内在的時間とそこに組み入れられるすべての体験統一体……とを構成する、最深の意識」(Hua IV, 102)にも触れざるを得なくなっていく。そしてこの「時間を構成する根源的意識」「内的意識」(Hua IV, 118)の次元をも視野に入れるならば、すべてのコギトを含む諸体験の流れ(体験流)がこの意識において構成されてくるのに伴って、それと同時に、純粹自我も、「この流れの統一」「体験流」にかかわる統一体として「内的時間意識において」構成されてくる」(Vgl. Hua IV, 112f.)ことが見えてくるのである。したがって「同一的な純粹自我」は、内的時間意識において構成された「内在的時間性」の領圏に属する、「内在的時間における同一的自我」だと言わねばならない (Hua IV, 103)。それはあくまで、体験流を貫く同一的な自我として、体験流とともに、最深の内的時間意識において構成されてきたものなのである。――

さて、以上のように、純粹自我に関するフッサールの現象学的分析を再構成しつつまとめてみると、さしあたり次のことが言えるように思われる。

フッサールは、『イデーニー』において自らが呈示した方法に則って、純粹自我の分析に入っていくのであるが、それぞれのコギトのうちで働いている純粹自我の在りようや与えられ方を現象学的に分析していくと、まさにそれが当のコギトを越え諸々のコギトを貫いて持続する同一的な自我であるがゆえに、分析はそれぞれのコギトを越え出ていかざるを得なくなっていく。『イデーニー』で呈示された方法とは、すでに述べたように、体験流すなわちさまざまなコギトの流れの次元において、各々のコギトに定位して、そのノエシスノエマ的な本質構造を靜態的に分析していく、というものであったが、純粹自我に関する現象学的分析は、各々のコギトのレヴェルから始め、そこで働いている純粹自我を凝視しながらも、事象そのものにしたがって、当のコギトを越え出ていかざるを得ない。こうして潜在的でいわば無意識的な意識段階に入り込んでいったり、さらにはすべての顯在的、潜在的諸体験の時間的流れとそれを貫く純粹自我とを構成する最深の内的時間意識の次元へと降りて行かざるを得なくなるのである。実際、純粹自我が

時間的に持続する同一の自我として、内的時間意識において構成されたものである、という『イデーニーII』における主張は、純粹自我を「内在における一つの超越物」すなわち「一つの特異な——構成されたのではない——超越物」(Hua III/1, 124)と位置づけた『イデーニー』の見方から大きく一步を踏み出している、と言わねばならないように思われる。

しかし、すべてを時間的なものとして構成する最深の内的時間意識の次元が視野に入ってくると、体験流やそれを貫く純粹自我は、同一性を保ちながらも時間的に生成していくものと見なされざるを得なくなるのではないか。くしくもフッサールは、一つの純粹自我に貫かれた意識流の全体を一つの「モナド」として捉え(Hua IV, 111)、「それを「絶えず生成し成長していく」(beständig werdend und wachsend)ものと捉えていた(Hua IV, 120)」。このことは、このテクストを執筆する直前に、すなわち一九一四年の「クリスマス」ないし「一九一四年から一五年にかけての戦時休暇」に、彼がライブニッツのモナド論に関するテクスト(Schriften zur Metaphysik, III, Zur Monadenlehre)を読んでいたこと<sup>(8)</sup>とも少なからず関係していると筆者は考えているのであるが、いずれにせよ、このように意識流とそ

れを貫く純粹自我とを、モナドのように時間的に絶えず生成し成長するものと捉えることによって、フッサールがさらに、さまざまな「持続的思念」(Bleibende Meinung)や「習性」(Habitus)を、純粹自我における沈殿物として位置づけることができるようになったことは、容易に予想できるであらう。こうして、『イデーニー』のように純粹自我を「内在における一つの超越物」、単なる空虚な自我極として捉えるのではなく、さまざまな習慣性(Habitalitäten)を具えた自我として捉える視点が、フッサールに開かれてくるのである。実際、フッサールは、純粹自我の現象学的分析の最終節(第二九節)において、「純粹自我における沈殿物としての持続的思念」の構成の問題に取り組んでいる。次にそれを見てみることにしよう。

#### 四 純粹自我の持続的思念の構成

これまで述べてきたように、純粹自我は、体験流を貫く持続的で同一的な自我なのであるが、フッサールによれば、「純粹自我の同一性」には、あらゆるコギトの同一的自我であるという点のみならず、なんらかの「態度決定」(Stellungnahme)「主題」(Thema)を一貫して持つ、というこ

とも含まれている(Hua IV, 111f.)。純粹自我は、本質的に、「内的で顕在的な態度決定を保持し、繰り返される諸作用の中でこれを私の同じ態度決定として承認し、引き受ける」のであり、しかも「一つの同じ自我の思念はどれも、もろもろの動機に基づいてそれが打ち消されない限り、再想起の連鎖の中で必然的にとどまり続ける」のである(Hua IV, 113)。こうして純粹自我のうちに、持続的な思念や確信(Überzeugung)が現われてくるのであるが、しかし何故、このようなことが可能なか。持続的思念は、現象学的にみた場合、どのようにして構成されてくるのであろうか。フッサールの錯綜する記述(Hua IV, 113-119)を再構成しつつまとめてみよう。

フッサールは持続的な思念の形成を説明するに際して、まず「ノエシスとノエマの区別」(Hua IV, 114)を導入する。テキストではこの区別が必ずしも明瞭でない部分も目につくが、以下、この区別を念頭に置きながら、彼の叙述を追っていこう。

フッサールによれば、持続的思念の形成に際しては、ノエマの側から見れば論理的に同じ内容が持続しているが、ノエシスの側から見ると、以前遂行した確信を「新たな遂行において」「再び受け取る」ということが行われている。

すなわち、複数のノエシスが働いているのである (Vgl. Hua IV, 114)。このことは実は、何かを端的に知覚し、その後それを想起し、さらにその後それを繰り返し想起する場合にも、同様に見い出される。想起の「内容」すなわちノエマは「同一」であるが、想起のノエシスは繰り返しされているのである (Vgl. Hua IV, 114f.)。さて、これを諸体験の流れの次元すなわち「現象学的時間」の次元に引き戻して考えてみると、どうなるか。想起のノエマは、現象学的時間に属する想起体験のうちで一度「創設される」(gestiftet)と、その後は想起がなされない間も「一つの同じもの」として独自の仕方で「とどまり続ける」(verbleiben) (Hua IV, 115)。しかも、この「とどまり続ける」ということの意味は、まさに、現象学的時間の流れを通じていつでもその内容を想起することができるということ、そうした想起の繰り返しがどの時点においても「動機づけられたもの」(etwas Motiviertes)であるということなのである (Hua IV, 115)。想起内容は、それを廃棄してしまうような別の「動機」(Motiv)が現われてこない限り、いわば潜在的受動的に(すなわち純粹自我の積極的関与なしに)とどまり続ける。しかしこの場合、想起を動機づけるのも想起の廃棄を動機づけるのも、「原的な知覚」、一般には原的

な経験である、と考えられている (Vgl. Hua IV, 115f.)。すなわち、さまざまな原的経験に基づいて、これが動機となつて、想起が繰り返し動機づけられたり、ときには想起の廃棄が動機づけられたりしながら、次第に持続的思念が形成されていく、——そうフッサールは考えているのである。

しかし、この過程において、いったいなにが起こっているのだろうか。

フッサールによれば、持続的確信というものは、誰にとつても「どんな場合にも同一な」「理念的統一」としての内実ではなくて、まさに「当の主観にとつて、[妥当している]同一物」としての内実なのであるから (Hua IV, 116)。「その確信内容には、つねに当の主観すなわち純粹自我による「信念定立」(Glaubenssthesis)が伴っていないければならない (Hua IV, 117)。したがって、持続的確信が成立し続けるためには、以前の経験や以前の確信がただ単に再想起されるだけでなく、そのつど純粹自我によって当の内容への「信念」が再び「共になす」(mitmachen)れ、それが私の経験、私の確信として「引き受け」(übernehmen)られなければならないのである (Hua IV, 117)。ある確信が持続しているとは、一方では先に述べたように、それが想起さ

れぬ間も純粹自我による積極的関与なしに潜在的受動的にとどまり続けているということなのであるが、他方ではまさにそれは、想起のたびごとに「すでに創設されている」以前の確信を今もなお「妥当するものとして再び受け取り」、私の確信として「引き受け」る (Vgl. Hua IV, 119)、ということの意味しているのである。

しかし、いかにしてそのようなことが可能になるのだろうか。フッサールのテキストに即して、最後にこの点を考えてみよう。

まず第一に、私が以前の確信をその後再び引き受けるためには、私が個々の作用とともに生成消滅するのではなく、それら諸作用を貫いて、同一の主体として持続しているものでなければならぬだろう。フッサールも言うように、持続的確信とは「当の主観によって以前の諸作用のうちで獲得されたが、それら諸作用とともに過ぎ去ってはしまわないで、持続する当の主観に属している」同一物なのであるから (Hua IV, 116)、「純粹自我は体験流のなかで同一的なものとして持続していなければならないのである。しかし、この点については、すでにわれわれは前節で、フッサールの記述を確認しておいた。持続的思念がそれぞれのコギトに帰せられずに、純粹自我における沈殿物として位置づけ

られることになったのも、まさに、個々の作用が生成消滅していくのに対して、純粹自我がそれら諸作用の流れを貫いて同一のものとして持続していることが現象学的に確認されたからこそなのである。

第二。けれども、私が私の以前の確信を再び引き受け再定立するためには、純粹自我の同一的持続だけでは不十分であろう。というのも、私が以前の作用とそのノエマとを、まさに私が以前遂行した作用とそのノエマとして反省的に想起し、対象化できるのでなければ、私は当の確信内容を「私の」確信として引き受け再定立することができないであろうからである。実際、フッサールはテキストで、そのような「反省的想起」(Hua IV, 118) すなわち「以前の知覚とそのうちで知覚されていたもののそのもの『ノエマ』への想起」(Hua IV, 119) について言及している。「持続的主題という統一体の構成」は、どんな場合にも、まさにこのような反省的想起に係っている、と彼は述べているのである (Hua IV, 119)。

第三。しかしフッサールはさらにテキストで、この反省的想起の可能性の根拠にもわずかながら言及している。すなわち、彼によれば、「われわれはどの作用をも反省し、こうしてそれを『内在的知覚』の作用の対象にすることがで



きる」のであるが、このような「コギトという形式」を具えた反省的「知覚」以前に、われわれは「この形式を欠いた『内的意識』(das "innere Bewußtsein")」を有しており(もともと「どの作用も」この内的意識において、すなわち「時間を構成する根源的意識」において「構成されたもの」である)、この内的意識には「理念的可能性」として「内的再生」(innere Reproduktion)が対応している。実はこの「内的再生」のうちで、「以前の作用が再生的な仕方で再び意識され、かくして反省的想起の対象となることが可能になる」のであり、まさにこの内的意識(ないしはそれに対応する理念的可能性としての内的再生)によって、以前の諸作用が「再生」という仕方で「反省」される「可能性」が与えられることになる、——こうフッサールは述べているのである(Hua IV, 118)。

これはどういうことであろうか。若干敷えんすれば、次のように言い直すことができるだろう。——一方では、どんな作用もみな「時間を構成する根源的意識において構成されたもの」、すなわち「内的意識において」「原始的印象として構成された作用」(Hua IV, 118)であるから、当の作用が持続している間は、この「内的[時間]意識」に支えられて、どの作用にも「内在的知覚」という仕方で反省

の眼差しを向け、これを対象化することができるが、他方、当の諸作用が過ぎ去ってしまったとしても、実はそれらはなお依然として、「内的[時間]意識」の働きによって支えられ続けている。そしてまさにこのように「内的[時間]意識」の働きによって支えられているからこそ、あるいはそれに対応する「理念的可能性」としての「内的再生」<sup>⑩</sup>の働きに支えられるからこそ、以前の諸作用は「反省的想起」の対象となることができる。——つまり、一切を構成する、すなわちすべての諸体験の流れとそれを貫く持続的で同一的な純粹自我とを構成する内的時間意識の働きに支えられているからこそ、過去から現在までの私のすべての諸作用とそのノエマとは、いつでも以前の私の作用やそのノエマとして反省され、対象化されることができる、とフッサールは考えているのである。

過ぎ去った以前の作用のノエマの内実は、先に述べたように、それへの想起がなされない間も、純粹自我の積極的関与なしに潜在的受動的に持続するのであるが、それが可能であるのも、「コギト」という純粹自我の顕在的で能動的な作用形式を欠いた、この潜在的で受動的な「内的[時間]意識」の働き(Hua IV, 118)が、体験流の根底で常にすでに働いているからこそであろう。こうして、受動的な内的

時間意識の働きに支えられることによって初めて、私の以前の作用のノエマの内実が潜在的に持続することになり、またあとから繰り返しそれがそのつど信念定立をもたずて再生されることも可能となつて、かくしてさまざまな持続的思念や習性が次第に形成されていく、と考えられていることが、フッサールのテキストから明らかになるのである。

## 五 発生的現象学への動機

本稿における以上の考察をまとめてみよう。フッサールは、『イデーンⅡ』の純粹自我の現象学的分析において、『イデーンⅠ』で定式化された方法にしたがってそれぞれのコギトのレヴエールから出発したのだが、しかし純粹自我が諸々のコギトを貫いて持続する同一的自我であったがゆえに、まさに事象そのものに導かれて、コギトのレヴエールを超えて行かざるを得なくなつた。そして、すべての諸体験の流れとそれを貫く純粹自我とを統一体として構成する、最深の内的時間意識の次元をも視野に入れることによって、彼は純粹自我を、空虚で抽象的なコギトの同一極としてではなく、まさにさまざまな習慣性を具えた具体的

な自我として捉える視点到達することができたのである。『イデーンⅠ』で呈示された靜態的現象学の方法を超えて、潜在的で受動的な内的時間意識の次元が考慮されることによって初めて、同一の持続的な純粹自我に貫かれた意識流の統一は、一つのモナドとして、すなわち、同一性を保ちながらも、さまざまな原的経験に動機づけられて持続的諸思念を次第に沈殿させていく、そうした時間的に生成し成長する一つの具体的なモナドとして、捉えられるようになった、と言えるだろう。

しかし、そうだとすれば、このようなモナドは、——それの持続的諸思念の構成の起源（＝動機＝根拠）が個別的な原的諸経験にある以上——、それぞれ個別的に異なる発生（Genesis）の歴史を持つことになるのではなからうか。なるほど、フッサールは、『イデーンⅡ』のテキストでは、そうしたモナドとしての意識流とそれに属する純粹自我の構造に関する「本質」洞察を行おうとはしている（Vgl. Hua IV, 90f.）。しかしながら、個々のモナドは、そうした本質構造を具えつつ次第に個体化し、個々の歴史を展開していくことになるはずである（Vgl. Hua IV, 299-300）。とすれば、時間性という普通的形式に基づく意識の個体化と発生、の歴史の本質構造を問おうとする「発生的現象学」の視点

が開かれてくるところまでは、このテキストからあと一歩ではなからうか。

フッサールは後年、『デカルト的省察』において、まさに発生的現象学の立場から、自我構成の問題を論じている。

そこでは、デカルト的なコギトに出発点をとりながらも (Vgl. Hua I, 76f., 87)、「内的時間意識」が十分に視野に収められることによって (Vgl. Hua I, 79-81, 89)、「まさに「諸体験の同一極としての自我」(Vgl. Hua I, 100)や「さまざまな習慣性の基体としての自我」(Vgl. Hua I, 100f.)、さらには「モナドとしての自我」(Vgl. Hua I, 102f.)の自己構成の問題」(「超越論的自我そのものの構成にかかわる諸問題」(Hua I, 99: IV. Meditation, Tiel))が展開されている。そうした中で「持続的習性」(Hua I, 101)の構成や自我の「発生」の「歴史」(Vgl. Hua I, 109, 112f.)が論じられていくのである。しかも注目すべきは、その際フッサールが、「諸作用の極としての自我、およびさまざまな習慣性の基体としての自我に関する教説によって、すでにわれわれは……現象学的発生という問題群に、だからまた発生的現象学の段階に触れたのだ」(Hua I, 103)と述べている点であろう。今ここで、『デカルト的省察』のテキストにさらに深く立ち入ることはできないが、しかし右に述べたこと

だけからしても、われわれが本稿において取り上げた『イデーⅡ』における自我論が、『デカルト的省察』における発生的現象学の立場からの自我論の先駆的形態であること、そしてまた、『デカルト的省察』の叙述がまさに『イデーⅠ』における静態的現象学の方法の定式化から『イデーⅡ』の草稿を経て発生的現象学に至ったフッサール自身の思索の歩みの再定式化であったことは、十分に見て取ることができ得るであろう。

われわれは本稿において『イデーⅡ』のテキストに取り組んだが、残念ながら紙幅の関係で、純粹自我に関する現象学的分析を扱うにとどまり、これに続く「心」(Seele)や「精神」(Geist)の分析には踏み込むことができなかった。もしこれらの分析をも視野に収めたならば、「触発」(Affektion)や「連合」(Assoziation)の現象等、発生的現象学に至るさらにいくつかの契機が見い出されたことであろう。けれども、紙幅の尽きた今は、そうした考察は、『イデーⅡ』の未刊の原草稿との照合という残された作業とともに、今後の課題とする他はない。今は、『イデーⅠ』の静態的現象学の方法に基づいて開始された『イデーⅡ』の自我論のテキストの中から、発生的現象学に至るいくつかの契機が見い出され、またそれによって、フッサールにおける

自我構成の問題と発生的現象学との内的連関の一端が解明されたことで、満足しなければならないだろう。

## 註

一、フッサール全集(Husserliana)からの引用は、慣例に従い、略号Huaのあとに巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で示して、本文中に直接挿入する。

二、引用文中の傍点は筆者に由来し、「」は筆者による補足を、また……は筆者による省略を示す。

(1) Rudolf Bernet / Iso Kern / Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg, 1989, S. 181.

(2) a. a. O. S. 185.

(3) Vgl. Hua IV, S. xv.

(4) Hua IV, S. xiii-xx. 現行の『イデーンII』は、一九一二年から一九一七年までのさまざまな時期に属するフッサールの諸草稿を、シュタインが二度にわたって(一九一六年ごろと一九一八年)再構成しつつ整理し、さらにそれにラントグレーベが手を加えた(一九二四/二五年)結果で上がった草稿に基づいており、さらに一九二八年までの間にフッサールがなしたメモや補遺や

変更も取り入れられている。

(5) 『イデーンI』の方法に関する以上の解釈は、筆者のこれまでの考察に基づいて展開された。この点に関しては、拙稿「反省の限界と限界への反省」(『理想』第六四八号、一九九二年所収)第一節を併せてご参照いただければ幸いである。

(6) Hua IV, S. xiii-xvii.

(7) Vgl. Hua IV, S. xvi, 397f., 425.

(8) Husserliana Dokumente Bd. I, *Husserl-Chronik Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, hrsg. v. Karl Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, S. 191.

(9) フッサールが読んだとされるライプニッツのテキストのうちでは、たとえば「モナドロジー」の第一四—一五、一九—三〇節等が、『イデーンII』における自我に関する現象学的記述の意味を考える上で、注目に値するテキストとなるだろう。しかし今ここで、フッサールとライプニッツのモナドロジーとの関係について、立ち入って論ずる余裕はない。

(10) 「内的再生」(innere Reproduktion)については、Hua X, 128を参照。

(11) 本稿で扱った『イデーンII』のテキストのうち、第四節で取り上げた部分(Hua IV, 113-119)は、巻末のテキスト・クリティックによれば、もともとの草稿が「精確でない」仕方での「使用」さ

れて出来上がったテキストのようである (Vgl. Hua IV, 425)。

したがって、この部分に関してはとりわけ原草稿を参照する必要があるし、また参照すれば、本稿第四節で展開したわれわれの解釈を一部修正する必要があるかもしれない。——なお、この部分（正確には Hau IV, IIIff.）に関しては、出来上がった現行のテキストについても、一九二四年以降のものと思われる付録において、フッサール自身によって、その「未熟な」(Hau IV, 310) が批判されていることを、ここに付言しておく。

(12) フッサールは、本稿で取り上げた『イデーンII』の自我論のテキストから二年後および三年後の一九一七—一八年に、中期時間論をなすとされるいわゆる「ベルナウ草稿」を書いているが、この草稿群もおそらくは、以上、本稿で明らかにしたようなフッサールの思索の歩みの中に位置づけられうるであろう。

『イデーンI』以前の初期時間論（一八九三—一九一一年、とりわけ一九〇五—一九一一年）では、メロディーのような時間客観の成立を現象学的に問うところから時間意識の考察が始められ、諸体験を内的に意識しつつこれを時間的に拡がりを持ったものとして構成する内的時間意識の次元が発見されたが（この点については拙稿「フッサールの時間意識——初期時間論における「時間構成的意識流」の概念の生成——」、哲学雑誌第一〇四巻第七七六号、有斐閣、一九八九年所収、を参照されたい）、この

次元は、すでに本文で述べたように、『イデーンI』では考察外に置かれた。しかし、『イデーンI』脱稿後から始められた『イデーンII』のための現象学的分析、とりわけ純粹自我とその意識流の分析において、まさに内的時間意識の次元がクローズ・アッブされてき、ここに、すべてを構成する最根源的な内的時間意識を再度、現象学的分析の狙上に乗せようとする動機が、そしておそらくはまた、そこで構成される純粹自我とその意識流の時間的発生と個体化の歴史を問う視点も、次第に形成されていった、と推測されるのである。

膨大と言われるベルナウ草稿が実際にどのような内容を含むものであるかを詳細に知ることは、未刊の今は、残念ながらできない。しかし、以上のように見てくれば、本稿で取り上げた『イデーンII』の自我論と、発生的現象学の視点から展開された『デカルト的省察』の自我論とを架橋するようなテキストがベルナウ草稿群のうちに含まれている、と推測することは、あながち無理なことではないであろう。

ベルナウ草稿は、現在フッサール・アルヒーフにおいて、刊行準備中であると聞く。このテキストの検討も、われわれの今後の課題に含まれるであろう。

（さかきばら てつや・立命館大学）

# 「別なる始源」と歴史的省察

——ハイデガー『哲学への寄与』における歴史論——

村井則夫

## 序

ハイデガーが自らの存在の問いを展開するに当たって、フッサール現象学における現象の自己示現の分析を根底に据えながらも、その方法論に潜む「素朴な明証性」への依拠を批判し、そこに現象学の「没歴史性」<sup>①</sup>を見て取って以来、ハイデガーにとって歴史の問題は絶えずその思惟の中心に位置していた。一九二〇年代初頭に構想された「事実性の解釈学」は、歴史学の基礎付けを目指す新カント学派の影響を受けた初期フライブルク時代の学問論的問題設定を乗り越え、歴史を存在論の展開の場として理解する最初

の試みであった。さらに『存在と時間』においては、事実性の理解を現存在の実存分析を通じて展開することによって、歴史学をその派生形態とする現存在の根源的な歴史性が示されている。しかしながら『存在と時間』においては、歴史の存在論にとっての幾多の創造的知見にもかかわらず、最終的には歴史性が現存在の時間性の側から根拠付けられることによって、その位置付けが二次的なものにと停まったために、歴史の持つ存在論的な意味が徹底して追求されることはなかった。それゆえ『存在と時間』では、歴史学の対象である一存在領域としての歴史と、存在論的な生起としての歴史との関係が必ずしも明瞭にはなっていない<sup>②</sup>。かつたのである。

三〇年代以降のハイデガーは、現存在分析という超越論的方法を放棄し、現存在の歴史了解からは独立した存在史について語るようになるが、それにもかかわらず存在史とは、多く言及されながらも主題化されることの稀な問題でもあった。その多くは、具体的な思想家または詩人の解釈のなかで間接的に触れられたものであり、存在史という思想そのものを中心として展開されたテキストは極めて少ない。その意味で、歴史への問いが全編を貫いている『哲学への寄与（性起について）』<sup>エニアイクニス</sup>は、転回<sup>ゲヘレ</sup>にとつての決定的な重要性を持つばかりでなく、存在史の理解にとつても同様に貴重な文献と言えるだろう。そこで本稿では、いわば断片的集成とも言ふべきこのテキストを主題として、転回を念頭に置きながら、『哲学への寄与』における歴史理解を概観してみたい。もとよりテキストの性格上、本稿においても個々の主題を徹底して追及することはできないが、その問題の輪郭を跡付けることによって、存在史という思想の見通しを得ると同時に、『哲学への寄与』全体に対する一つの解釈の試みを提示しうることを期待したい。

## 一 『哲学への寄与』の問題設定

1 方法と洞察の場 『存在と時間』の時期のハイデガーは、理論的反省に先行する前存在論的な存在了解を分析の根底に据え、直接的な自己遂行としての了解と情態性を方法論上の基礎概念とすることによって、デカルトに代表される近世哲学の方法理解を乗り越えようとしていた。フッサールをも根深く規定したデカルトの方法論は、主観・客観の關係性を懷疑という仕方で意識的に切断し、主観の内領域への還元を行なうものであるが、これは対象領域から意識への移行をある種の意志的行為と捉えるという意味で主意主義的傾向を持っている。<sup>③</sup>これに対してハイデガーが意図したのは、直接的な自己遂行において意識の対象化以前に開かれる存在了解に立脚し、それを顕在的に表明することによって、包括的・分節的な存在了解を獲得することであった。そのために『存在と時間』では、了解の先行的・地平的構造、すなわち了解の被媒介的性格に即して、了解を媒介している構造へと分析を段階的に深めながら、最終的には、存在了解の地平としての時間性を摘出することが目標とされたのである。

前存在論的な存在了解を明示的・分析的な解釈にもたらずというこの行程は、学問的構成によって歪曲されない了解を取り出しうるといふ利点を持つ一方で、その遂行の中で自らの出発点である存在了解の根源的・本来的な獲得の場を開いてゆくという困難な課題を伴っていた。なぜなら、あらゆる了解の被媒介性に依拠して展開されるその分析は、解釈以前に客観的に存立する基準を容認しうるものではないために、当の分析自身の真理性をも分析の進展過程において見抜いてゆく他はないからである。すなわちその分析過程は、それ自らの内で本来性の次元を開き、そこから分析の端緒となった日常的な存在了解を遡行的に非本来的了解として示すという課題を不可欠の要素として含んでいるのである。しかしながら『存在と時間』の記述においては、そのような遂行以前に本来性・非本来性の区別が先取られ、本来性の獲得に先立って両者の区別が前提されることによって、分析がいまだ到達していない地点から分析の遂行が記述されてしまうという難点があった。つまり『存在と時間』においては実際の方法の遂行とその記述の間に不一致が見られ、記述の視点を曖昧にしてしまっているために、本来性・非本来性の区別が、現象自体から汲み取られたのではない一種の倫理的な価値評価として受け取られ

る可能性を排除することができなかったのである。

二〇年代末から三〇年代半ばにかけてのハイデガーの講義や講演においては、方法論的な反省よりも、「不安」「退屈」「驚愕」などの根本的情態性を主題として、本来的な存在了解が開かれる場面を忠実に記述する試みが集中的に行なわれている<sup>(3)</sup>。それらの論述においては、記述に先立つ方法論的装置を何ら前提することなく、むしろその記述の遂行を通して、記述のための術語を練磨してゆこうとする努力が見られるのである。特に『哲学への寄与』と同時期の『哲学の根本問題』での「驚愕」の分析は、デカルト的「懷疑」ないしは「好奇心」<sup>(5)</sup>とは異なったギリシア的「驚き」*thaumazein*を哲学の出発点として捉え直そうとするものであり、その意味でこれは、哲学の端緒となるべき本来性の開示を目指すとともに、『存在と時間』における近代的方法論の批判をも継続するものとなっている。これはまた、「それ自体においてそれ自体のためにのみ〈体系性〉を要求する近代的知」<sup>(6)</sup>から決定的に距離を採り、学問的一貫性の理念すらをも相対化する根源的洞察を獲得することによって、哲学そのものの始まりを新たに模索する試みでもあった。体系性を要とする「近代からの、別なる始源への移行」<sup>(89)</sup>を核心とする『哲学への寄与』もやはり、方法



論的論議に先立って洞察の場を記述し、それによって哲学の出発点(始源)を問い直すこの一連の試みに属すると言えるだろう。そして多様な思索の萌芽を含んだこの著作の独自性は何よりも、そのような試みを初めて本格的に歴史の問いと直結させ、自らの思索を「歴史的省察」geschichtliche Besinnung (5) として形成してゆこうとする点に求めることができるのである。

2 歴史的省察 『哲学への寄与』は、「形而上学から存在史的思维への移行の時代」(3) という歴史意識のもとで、形而上学をその根底から制約している「最初の始源」から「別なる始源」への移行を果たし、存在者の存在性への「主導的問い」Leitfrage から、存在 Seyn への問いである「根本的問い」Grundfrage への転回を遂げることを中心的課題としている。ここにおいては、問いの形成という哲学の端緒に関わる学問論的省察と、存在の問いの時代的必然性についての歴史的考察とが「始源」の現象において不可分の仕方で結び付いていると同時に、方法論上の転回とそれに対応する事象の転回とが「歴史的には克服として理解される」「移行」Übergang (171) のもとで統一的に記述されているのである。形而上学史への反省を通して学の始源を探究する歴史的省察の性格に応じて、『哲学への寄与』の構

成は、自立的な体系性の要請によるのではなく、「移行そのものの歴史性という未決定の根本構造に基づいて」(6) 輪郭付けられることになる。ここにおいて構成自体を規定する歴史性が「未決定の」ものとして提示されているように、ここでの歴史性とは、経験的事象に先立って成立する何らかの形式ないし可能の制約として前提されるのではなく、むしろ歴史そのものと区別することできないその現出性格、すなわち、当の歴史性自体の開示そのものが移行という歴史的現象を形作るような逆説的事態を指すのである。

したがって「響鳴 Anklang・共働 Zuspiel・跳躍 Sprung・創設 Gründung・将来的なるもの・最後の神・存在」という各章の標題によって分節されたそこでの思索も、経験からその可能根拠へと段階的に遡る「下から上へ向かう上昇過程」(6) を歩むものでもなければ、可能根拠からの演繹過程を辿るものでもない(93)。「そこにおいて語られることは、存在離去という危急における存在の「響鳴」から aus、最初の始源と他なる始源との「共働」において in、最後の神」という「将来的なるもの」の準備である真理の「創設」に関わる存在の只中への「跳躍」のために fit 問われ思惟される」(7)。ここに述べられているように、歴史開示の遂行を分節するこれらの諸段階は、思索の出発点(aus)とそれ

が遂行される場(11)、およびその思索の目的性(fin)といった学の構成上の各契機を、問いと思惟という「歩みと同時に道、すなわち自ら歩む道」(83)としての一貫した遂行へと組み込む形で定式化されている。その限りでこの思索は、方法的反省を自立化させる一切の傾向から距離を採り、「存在の問いの解答ではなく、その問いの形成、および問いの力の覚醒と透徹」(15)を志向するものなのである。

『存在と時間』が「問い」そのものの構造に対する超越論的反省をもって分析を開始したのとは対照的に、『哲学への寄与』はまず、「響鳴」という問いの発生の只中に立って、存在への問いが問いとしての切迫性を伴って生じること態に即してその記述を始めている。この「拒絶の響鳴」(108)は、存在の問いの不在という意味での「存在離去の現前」(111)あるいは「危急の欠如 Notlosigkeit」という最高の危急(125)の通達として示されるとは言え、これらは何ら対象的に把握可能な内容として経験されるものではない。

「存在忘却はそれ自らを知らない」(114)のと同様に、「危急の欠如」は、配慮すべき特異な事柄が存在しない状況、すなわち自明性の現象として与えられることにより、そこにおいて危急は危急としては経験されないのに対して、「響鳴」においては、この自明性の内部でそれを成り立たせて

いる「欠如」という否定性が見抜かれることによって経験それ自体が二重化することになる。肯定と否定の論理的規定によつては捉え切れないこの事態は、肯定的経験の内にありながらその経験を相対化し多重化する否定的契機を示すものである。ここでの「欠如」は論理的な否定でも、充たされるべき内容の欠落でもなく、問いそのものの成立の場とその隠蔽との緊張を表現するものとなっている。このような事態は、『存在と時間』における不安が、本来的実存の開示の場を開きながら、同時にそこからの逃避を生じさせるという形で、開示の場の隠蔽である頽落の根拠ともなっていたのと同様の構造を持っている。そして『哲学への寄与』は、「長きに亘り蔽われるとともに、自らを蔽う歴史」としての存在離去を想起し、それを危急として経験することを自らの課題とすること(112)、開示の場に具わる緊張関係を歴史の象面において解明することになる。

## 二 歴史性の開示

1 始源の反復 危急の響鳴を通して自らを伝える存在離去の歴史は、自明性をその内側から揺り動かす移行として経験される。そのために「危急の欠如」としての自明性に

具わる二重性の構造は、移行という事態に即して、「最初の始源とその歴史のへもはやない」から、別なる始源の充実の「へまだない」との中間 *Zwischen* の深淵の只中 *Innitten* に立つこと」(23) としても記述される。歴史の移行とは、歴史の外部に立つ中立的視座からの観察を受け付けることなく、それを経験する視点をも歴史の内に取り込む形で生じるものである。移行の経験においては、移行が向かうべきところと移行が後にするところとに対する二重の否定ないし非連続に向けて開かれながらも、同時にその経験が歴史の「只中」にあるということが本質的なのである。移行とはこのように、歴史の同時性ないしは帰属性の内でのその非同時性(18)を洞察し、連続性と非連続性の両者を不可分のものとして経験するものである以上、連続性を予め前提とした上で「区別」と「比較」を行なう歴史学(51)によつては把握不可能な事象なのである。

移行の通達としての響鳴においては、現在の場の只中で「将来的なるものと既在的なるものへの射程」(8)が開かれるのであり、この自己伸長を伴う充実した現在の現象において、客体的な存在了解に基づいた平均的な時間表象は挫折を余儀なくされる。そしてここに見られる同時性と非同時性の相互関係は、「危急の欠如」における否定性の経験、

すなわち「危急としての *als* 危急」(119)の洞察と「*Als*」による経験の二重化をもたらしものである。ここでの「*Als*」は、現象の同一性の内に含まれる差異性を表現するものであり、そこにおいては、危急という事態の自立的現出と、それを危急として把握する解釈の遂行とが同一の現象の内で統一的に捉えられている。その意味でこれは、解釈の「*Als*」構造を、存在了解の地平である時間という統一的現象の三脱自の相互関係によつて基礎付けようとした『存在と時間』での分析を、歴史経験の場面に即して記述し直したものと見ることもできる。そして実際、『存在と時間』において本来的な時間性の一契機であるとともに歴史開示の場を意味していた「反復」(53)、あるいは「決断」(8)は、存在離去の歴史としての形而上学への省察を名指す名称ともなっているのである。『存在と時間』での反復が、実体的な同一性の原理に基づく再現としての反復理解を放棄しながら、時間性における同一性と差異性の相補性を開示するものであったのと同じく、『哲学への寄与』においても、「ただ一回的なもののみが反復される」(99)として、一回性と反復可能性とを矛盾なしに綜合する反復理解が示されているのである。

危急の響鳴あるいは「時代の衝撃」(17)という歴史的状态

況によって始動する反復は、形而上学という一回的な歴史を支えている主導的問いをその全幅の可能性において展開することによって、形而上学をその頂点において克服しようとする。伝統的な哲学を制約している構造へと遡及するこの営みは、「克服された遺産の只中でその最高の将来的持続性を見出すこと」(55)として規定されることから明らかに、反復において同時に遂行される克服ないし移行とは、自らの属する伝統を否定することではなく、むしろ伝統自身が隠蔽してしまっているその歴史としての拘束力を再発見し、その伝統の始源が持っている創造的な在り方を取り返すことを意味する。その意味でのこの移行はまさに、「反復」であると同時に「取り戻し」でもある(Wiederholing)の二義性を二つながらに遂行するものとなっている。「始源的思惟」とも呼ばれるこの遡及的な思索は、存在論の歴史に浸透しそれを内部から規定している始源を問うことによって、学の端緒および歴史の根源としての、始源の二重性を解明しようとするのである。

始源とは、思惟の歴史の始まりとして、そこからあらゆる思惟を発現させながらも、自らの始源としての性格は、逆に始源によって形成された派生的なところから規定されるという逆説的な構造を持っている。「始源とは、自らを根

拠付ける先行規定的なるものであり、始源によって根拠付けられた根拠において自らを根拠付ける」(55)という仕方で述べられたのは、始源に固有のこの循環的な構造に他ならない。そのために始源は、事態としては先行的でありながら、その発見に際しては、終末の側から遡及的に始源として示されなければならないとも言える。しかしながら例えばヘーゲルに見られるように、終末を始源の完成と捉え、終末による始源の被媒介的構造にしたがってそれを終末の側から再構成するならば、始源はその根源としての性格を失うことになるだろう。<sup>⑧</sup>「始源は、そこから始められたものにそのつど異なった仕方で浸透し、それによって自らの反復をも規定するため、始源はそのものとしては捉えられない」(55)のであり、『哲学への寄与』において、始源はそこから発現したものとの関係には解消しえない自立性を持つものと理解されているのである。そのために、ハイデガーにとって形而上学の終末とは、それ固有の目的あるいは完成というよりは、むしろ始源の持つ可能性の充実を遮断することによって生じる「始源からの逸脱」(173)という意味を強く持つことになる。

2 最初の始源と別なる始源 それ自体としては再構成を拒絶し、その意味で「追い越しえない」(55)始源は、その

再現不可能性ゆえに、固有の仕方では自らの歴史性を開示することになる。つまり始源は客観的に過ぎ去ったものではなく、そこから発現した諸事象を規定しながらも、始源そのものとしての再現を許さないという形で、自らを代替不可能な歴史として表現する。このような自体的な始源によって規定される反復において、再生不可能という意味での歴史的な一回性が際立ち、そこに属する事象を不可避的に取り込む「運命」(33)としての性格が明らかになることによって、歴史における偶然性と必然性との不可分の関係が示されるのである。しかしながらこの「響鳴」においては、始源の自己媒介的構造と始源そのものの優位性が示されたに停まり、そうした事態そのものの開示の場が獲得されたわけではない。そして「最初の始源」と「別なる始源」の関係としてハイデガーが設定した「共働」において、響鳴において示唆された移行という事象の構造が考察される。

『哲学への寄与』はいくつかの個所で、「別なる始源」の「準備」(169)または「助走」(228)について語っているが、それは「最初の始源」から「別なる始源」への連続的变化や、両者の時間的前後関係を意味しているわけではない。既存の歴史に対する「対抗」Gegenでさえも、それによって否定されるところからの制約を受ける以上、二つの

始源の関係を対抗関係として捉えたり、別なる始源を反形而上学として規定することも適切ではない(126)。むしろこの移行は、「切断」(177)、「対抗あるいは比較可能性の外部」(126)、または「媒介を許さない移行」(206)として、「跳躍」という徹底した断絶のもとに理解されている。その限りこれら二つの始源の関係についての考察は、始源・終末・新たな始まりという連続的歴史表象を無効化し、最初の始源と別なる始源とを相互に対照不可能な次元に位置付けるのである。より正確に記述するなら、最初の始源は別なる始源の知を前提するとされるように(128)、別なる始源は最初の始源をそれ固有の構造性とともに露呈するという意味で、最初の始源から発する歴史の内には解消しない機能を持つとも言えるだろう。

「最初の始源から別なる始源への移行という否定」は、「最初の始源とその始源的歴史とを開示し、その開示されたものを始源の所有のもとに回収する」(179)。ここにおいては、始源から発現したものに對する始源の優位性の構造とともに、始源の開示に基づく歴史の全体的把握の可能性が示されている。こうした構造を開示する別なる始源は、それ自体が対象的な知となることなく(76)、そこにおいて発見される形而上学の歴史を全体として(177)現出させる

ため、別なる始源へのこの移行においてこそ、「(形而上学)がその本質において初めて認識可能になる」(171)。その限りで、別なる始源は、最初の始源とその歴史との連関の「必然的展開」(176)を把握可能にするとともに、それ自身の内に構造を具えた歴史という全体性を対象化することをも可能にするものでもある。しかし、ここでの全体性の理解は、ある事象を歴史的現象として解釈する際に求められる解釈学的な全体地平とは性格を異にする。解釈学的な意味地平の探求は、全体と部分の往還を基調としながら、了解の持つ投企的性格ゆえに、基本的に目的論的性格を持つものに対して、移行において示されるのはむしろ、目的(終末)論に対する始源論の決定的な優位なのである。移行において総体として現出する形而上学は、解釈地平の拡張に伴って当の解釈遂行の内に取り込まれうるものではなく、それとは異他的な別なる始源との徹底的な通約不可能性において、自らの全体性を現わす。「別なる始源は、新たな根源性に基づいて、最初の始源に歴史の真理性を、またそれによって、譲渡不可能なそれ独自の異他性を付与するが、その異他性は思想家との歴史的対話においてのみ実りをもたらすのである」(185)。

歴史の全体性のこのような把握は、歴史を算定可能な一

客観とすることで、かえって移行という逆説的な運動性格を本質とする歴史理解を歪曲する可能性を孕んでいる。しかしながら移行における歴史開示は、「結果として生じたものや歴史学的算定の対象となったものを凌駕する」(176)のであり、また別なる始源といえども超歴史的な視点に立つものではない以上、歴史の歴史性は、別なる始源への移行が形而上学を全体化し、それをその異他性において現出させるといふこの事態そのものの内にこそ求められなければならないだろう。すなわち移行という出来事は、歴史を客観的に考察するさまざまな立脚点ベースポイントの一つではなく、歴史をその真理性においてまさに歴史として開示する場所を意味するのである。そのために歴史性の開示は、自ら歴史内の一現象として歴史の内に帰属しながらも、歴史を歴史の内では歴史化し、そこにおいて現出する総体を他なるものとして見て取る特権的出来事として理解されることになる。別なる始源への移行は、最初の始源とその歴史との間の非対称的な構造を自らの内で映し出すことによって、それ自身はその連関に解消されえないものとして遂行される。その限りでこの否定的な移行は、歴史的事象の現出根拠であると同時に、それ自身が一つの歴史的事象には還元し尽くされることのない歴史性の現出なのである。

### 三 歴史の問題群

1 超越論性と事実性 『哲学への寄与』においては、通俗的な歴史表象からその可能根拠となる超越論的構造を取り出すという手続きが採られるのではなく、むしろ存在論そのものにとつて構成的な問いの成立が、歴史の成立と不可分であるとの洞察に基づいて、歴史が歴史となるその事態の記述が試みられている。しかも、「歴史と歴史的省察が人間を担い支配する限り、あらゆる省察は同時に自己省察である」(96)とも語られるように、「哲学への寄与」においては、存在の問いの生起としての歴史への考察と、現存在の自己についての反省とが不即不離の仕方で捉えられている。もとよりこれは、歴史性を自己了解の超越論的構造の内に再び回収し、「歴史理論ないし歴史哲学」(33)という学的構築を意図するものではない。むしろ学問的構成を牽制しながら展開されるこの営みは、主題化に先立つ歴史的省察の遂行の只中で、自己性の持つ超越論的構造を考察しながらも、同時に「単に超越論的な認識の在り方」(239)を拒絶し、その構造性そのものの成立を見届けることによって超越論的方法の相対化を企てるものとして理解でき

るだろう(305)。そして超越論的契機を極端に制限するかに見えるハイデガーの後期の著作群に対して、『哲学への寄与』の特徴の一つとして、存在論的志向と超越論的契機とのこのような緊張を挙げることでもできるように思われる。具体的にはその論点は、「自己性」への問い、「投企と被投性」「世界と大地」といった主題群に集約されている。

「世界と大地の抗争として把握された歴史」(96)、あるいは別なる始源への「跳躍(被投的投企)」(239)においては、投企としての了解によつては構成することも、その後には回り込むこともできない歴史の事実性、および投企そのものの被投性が示されている。もちろん事実性の理解は、ハイデガーが『存在と時間』に先立ってその彫琢に努めた術語であり、『存在と時間』においても、世界Ⅱ内Ⅱ存在の一契機としての被投性においてその実存論的な位置付けが与えられていた。しかしながら、『存在と時間』の前後の時期においては、現存在の実存論的分析によつて獲得された事実性の概念が、その方法論の持つ超越論的性格に対する十分な反省を欠いたまま、直ちに存在論的概念として用いられる傾向があった。そこにおいては、超越論的反省から存在論的次元への移行が連続的に捉えられてしまうために、世界性と存在了解の地平とが同一視される一方で、逆

にその地平内部へと解消されえない事実性は、ハイデガーの自己批判にも見られるように、「他の存在者のもとでの人間の偶然的出来事」(318)として矮小化され、その存在論的内実が切り詰められる結果ともなった。そしてこのような不整合があるにもかかわらず『存在と時間』は、実存という統一的现象における諸契機の「等根源性」という表現に訴えることによって、その葛藤の問題性を放置してしまったのである。

三〇年代のハイデガーは、投企・被投性と並行して「世界と大地」という術語を用いることによって、現存在の実存論的構造性に限定されないそれらの機能を記述する試みに着手している。<sup>⑨</sup> しかも世界と大地は、それぞれが超越論的機能と事実性とを示唆するものでありながら、互いに異なった次元として二極的に分化するのではなく、「抗争」または「闘争」(Kampf)としての緊張と相互依存関係のもとで展開されているのである。ここにおいては、実存という現象を出発点として、そこからその構造契機として投企と事実性が導出されるのではなく、むしろ両契機の等根源性または相補性の構造そのものへの反省から、実存ないし自己性の成立が問い返されるのである。それに応じて『存在と時間』で語られた「実存の理念」<sup>⑩</sup>も、分析を導く統制的

な役割を失い、反対に歴史性の洞察の場として、開きOffenheitの側から記述し直されることになる。すなわち「実存の名のもとに把握されるものすべては、人間の歴史的存在の瞬間の開かれた場所を創設する意義を持つ」(234)。これはつまり、実存と現存在を同一視する傾向にあった『存在と時間』とは異なり、現存在を存在の自己現出(性起 Ereignis)の「現Da」と捉え、実存論的制約を投影せずにその内的構造を探求する試みに他ならない。

このような構造においては、被投性は了解を外的に制約する何らかの「有限性」(304)を意味するのではなく、むしろ了解における真理開示である投企が自らの開く真理の内に帰属するという再帰的關係を指すことになる。「投企による開示が開示であるのは、それが被投性の経験として、それとともに存在への帰属性の経験として生起するときのみなのである」(336)。ここでの被投性は、投企による真理開示をその開示性において支え、それを内的に構成するものとして理解されている。しかしながらこの被投的投企において、真理の場をその投企に先行して開かれた次元として前提することは許されない(304)。「投企する者が投企し、開きを開示することによって、その開示を通じて、それが被投的であることが露呈する」(304)からである。被投性



が投企をその開示性において構成し、投企において被投性が露呈するというこの循環構造によって、投企を凌駕する存在論的真理の優位性が示されるばかりか、その洞察の場自体が同じ投企の内に現われるという事態が表現されている。これは同時に、投企の内になおも潜在する主観性ないし自己性による自己根拠付けの契機を制限し、それを実存構造に解消し尽くせない大地と世界との相互関係へと開くことによって、自らが帰属している真理の場に対する応答として現存在を捉えることを可能にするのである(236)。

「現Daとはすなわち、大地と世界との、明るみつつ隠れる開かれた中間Zwischen、つまりその抗争の中心であり、それと共に、内的な相互帰属性の場所にして、自己関係Zurück、自己、および自己性の根拠である」(232)。「根拠付けられつつ根拠付けられるもの」(239)としての被投的投企は、それ自身の再帰的構造のなかで、自己意識に見られるような狭義の自己関係性を成立させながら、それ自身はそうした自己関係性によっては捉えられない匿名的な「深淵(無底)」(264)として自らを示すことになるのである。

被投的投企における開かれた相互関係は、意味了解の地平の拡張を特徴とする解釈学循環の内に収まることのない存在論的次元に接するものである。「被投性は存在の隠れた

歴史の根本生起において、またそれにおいてのみ自らを確証するが、私たちにとっては何よりも、それは存在離去の危急、および決断の必然性において自らを確証する」(239)。歴史開示の場としての危急においては、その開示性を可能にする根本生起が被投性として自らを伝えながらも、そこには同時に「隠れた」という仕方での現象における差異性、また投企の側から記述するなら「深淵」という非連続性が存在する。移行において危急が危急として経験されることによって歴史の洞察がもたらされるといふ経験の二重化は、まさしくこの非連続性によって生じると言えるだろう。ここに経験される〈Als〉構造は、個的事象とそれに先行する全体性との相互媒介を表現するに停まらず、むしろそうした連続的關係性を凌駕する事態、すなわち了解地平の成立とそこにおいて洞察される事態との乗り越え不可能な差異性を示しているのである。

2 遂行と規範性 『哲学への寄与』における歴史とは、経験に先行してそれを可能にするア・プリオリな構造からの根拠付けを拒み、まさにその経験の只中に立って記述する他ないような現象の自己現出、およびその現出の場としての現存在と相即的に語られる。『哲学への寄与』において現存在の構造を主題とした章は「創設」の表題を持つが、

創設とは「われわれの歴史において、それと同時にわれわれの将来の歴史のために歴史的事実を意味するのであり、そこにこそ、最も内的な危急（存在離去）」と、そこから発現する必然性（根本的問い）とが集約するのである」（310）。ここに於いては歴史が開示される場としての危急と、対象的な知を常に問うに向けて解き放って行く根本的動向とが一致し、まさにその一致において、存在者の一領域に限定されない歴史が、「歴史の根拠から歴史化する」（309）のである。ここにおいて危急の場と、別なる始源をなす根本的問いとが共働しているために、この歴史という創設においては、危急を開く響鳴、始源との相互関係としての共働、および別なる始源への跳躍が、相互に不可分の仕方では働いていると言えるだろう。「始源的思惟とは響鳴・共働・跳躍・創設の、それらの統一における根源的遂行なのである」（64）。

歴史的思惟の根源的遂行は、そこに働く諸契機の統一において、それ自らの内から把握されるのみであり、外部からの規定を受け入れることはない。「跳躍が開示を行ないつつ跳躍する場所 *Wohin* は、跳躍によって初めて創設される」（303）と語られるのは、この遂行の方向性ないし目的はその遂行において開かれる以外にはないからである。し

かしながらこの遂行は、自らの遂行を自己完結的な仕方では根拠付けるものではなく、むしろ「深淵」として自らの根拠に対する自己相対化を本質としている以上、遂行のなかで遂行に解消しえない次元との関係が問題とされなければならないだろう。そして『哲学への寄与』においてこれは、「神々」ないし「最後の神」の主題のもとに語られている。

「現存在は、（歴史を創設する者としての）人間と、（それ自らの歴史における）神々との中間である」（311）と語られるように、神々は、歴史の場において歴史を創設する人間と相關しながらも、その遂行と同一視しえない独立した位置を占めるものと理解されているのである。

遂行の内では開かれながらも遂行そのものに解消しえない自立的契機をめぐるこの問題は、『存在と時間』にとっても決して無縁ではなかった。『存在と時間』における世界Ⅱ内存在の分析は、世界地平による自己了解の媒介という解釈学的知見に基づいて、自己の遂行と世界了解との連係を示し、それによって、統覚における自己遂行と自己的内容的规定とを区別するカント的理解を転換する役割を果たした。その限りあらゆる個別的内容は、それが属する意味連関全体の遂行の内では与えられると言え、あらゆる意味理解を支える世界地平の中心として世界を構成する究極目

的 Wormwillen は、そのような意義連関の一項として規定し尽くせるものではない。その限り究極目的は、了解の遂行のなかにありながら遂行に還元しえない具体的内容をもつ意味源泉として自らを示さなければならぬ。そのために『存在と時間』のハイデガーは、究極目的の具体的かつ多様な内容を探求する場を歴史の内求め、歴史を究極目的の変換に伴う世界性の変革として理解することになったのである。

このような前史を振り返る限り、『哲学への寄与』において歴史の創設の遂行とともに、その遂行からは構成しえない神ないし神々が主題化されるのはそれほど唐突なことではないとも言えるだろう。ただし『存在と時間』における究極目的は、世界開示としての投企との連関から記述されていたのに対して、『哲学への寄与』における神々は、世界性の構成契機として語られるよりも、むしろ投企・被投性の連関からは示しえないような次元に置かれている。「歴史は、神々の対向と、世界・大地の抗争の根拠としての人間との中間においてのみ遊動する」(479)。ここでは、投企と事実性の枠組みを根本的に凌駕し、その両者の関係の成立それ自体に関わるものとして、世界・大地の軸と垂直に対抗する神々が語られ、いわゆる「方域」Geviert の原型が示

されている<sup>②</sup>。このように遂行を導きながら、投企ないし世界性の側からの能動的関わりを凌駕する神ないし神々に対しては、その到来を「準備」(410)し、その「合図」を受け取ることができるのみなのである。ここにおいて『哲学への寄与』は、形而上学の帰結としての科学主義的世界理解の転回という動機を『存在と時間』と共有しながらも、その転回に果たす人間の関与の理解の相違に伴って、救済論的色調をより強く帯びることになる。

「神の複数性は数的なものではなく、最後の神の合図の……内的な豊かさに属する」(411)と言われるように、神々ないし神の主題は、最終的に「最も包括的で、追いつくことの最も困難な」(405)「最後の神」の内に収斂する。しかしながらこの「最後の神」は、歴史の終末または目的として対象化しうるものでもなければ、因果連関を作動させる第一原因という形而上学的神理解を帰結するものでもない。「最後の神は終末ではなく、われわれの歴史の測り知れない可能性の別なる始源であり」(411)、「始源の自己発動」(416)として理解される。すでに見たように、別なる始源とは、最初の始源とその終末の間に交される相互関係そのものを自らの内で映し出し、その関係性を全体として把握することを可能にする歴史開示の場である。しかしながら

別なる始源と最後の神の関係そのものは、最初の始源とその歴史との関係とは異なり、それ自体がさらに別の始源から映し出されることを必要としない「自己発動」として捉えられている。その限り最後の神とは、別なる始源の帰結あるいは終末として、それとの関係において「最後」という位置付けを得るのではなく、その自立性に基づいて、最初の始源に対する別なる始源の根源的な優位性を確認する「最後(究極)の神」を意味するのである。ここにおいて、形而上学の始源およびその終末と、それを初めて総体としての歴史たらしめる別なる始源との決定的な非対称性が示されることになる。歴史を歴史化する別なる始源への移行は、世界と大地によって表わされる被投的投企の構造を開きながらも、投企による目的論的把握を拒む究極性、すなわち歴史化の遂行をその受容の場としながらもその遂行によつては構成しえない次元と不可分の形で成し遂げられる。そして「答えや答えを用意する領域ではなく、問いに値することそのもの」(9)としての根本的問いを開く別なる始源は、その移行の只中において、それ自らの移行の出来事を思索の課題として提示することになるのである。

「神々がその現出のため um ihrer Götterung willen 自ら哲学を営むのではないにせよ、へ神々へは哲学を必要とする。

もし、へ神々へがいまひとたび決断へともたらされ、歴史がその本質根拠を獲得すべきだとするなら、哲学は存在しなければならぬ」(439)。

#### 四 真理の場としての歴史

『哲学への寄与』はその歴史的省察において、本来的な洞察が開かれる次元を探索しながら、同時にその記述に際しては、当の遂行に由来するのではない要素をことごとく排除するという配慮に導かれている。洞察の場と記述の場とを一致させようとするその意向は、響鳴を始めとする各契機が互いにおいて互いを映し出すような循環関係に置かれていられることにも端的に現われている。しかもこの循環は、「その起源が不可解かつ問われないままでありながら、好んでへ究極のものへと見なされる転回、循環、または円環」としての「了解における循環」(407)とは異なり、何らかの潜在的な先行地平がその遂行において顕在化するという過程とは一線を劃する(93)。解釈学的循環が了解の持つ超越論的構造に基づくのに対して、歴史的省察の各契機の相互依存関係は、歴史的移行という「切迫」において洞察される開示の場そのものの構造に由来するものとして理解さ

れているのである。つまり、響鳴から創設までの各契機は、「将来的なるものの存在を特徴付ける現 $\equiv$ 存在の切迫から、その統一性において成立させられなければならない」(82)。こうして、危急という歴史的状况を通じて哲学的思索を要求する「現Da」が、将来性に向ふ課題としての性格に応じて、存在の真理の場としての自らの構造に対する反省を喚起することになる。「現 $\equiv$ 存在において、現 $\equiv$ 存在として、存在は、……それを拒絶として開示する真理を自らのものとしながら自己現出する *sich er-eigen*」(20)。

真理は存在の現出として、思惟に対して自らを示す明証性を本質とするがゆえに、その把握のためにさらに上位の規範としての「真理の真理」(327)を必要とはしない。たとえば、この明証性を、その思惟による把握可能性という性格へと還元し、思惟との関係の内に解消するなら、真理はその自体性を喪失し、関係性としての「正しき」*Rechtigkeit* ないし「確実性」(336)へと切り詰められることになるだろう。真理は思惟の内に取り込みえないものとして、同時に存在の真理であると言えるが、それと並行して、存在は自らの自体性を保持しながらも、その現出においては自らの自体性を歪めることのない真理という関係性の場を要求する。「別なる始源においては、真理は、存在の真理と

して、また存在自体は真理の存在として、……すなわち相互に転回し合う自己現出(性起)として認識され、創設される」(85)。真理と存在との相互転回においては、真理は思惟との関係へと還元し尽くせない自体性を有し、他方、存在は自らの純粋な自立性において、その把握のために関係性を要求するという相補的關係が示されている。そのために「存在の真理と存在の現出 *Wesung* とは、どちらが先でどちらが後ということはない」(323)。ア・プリオリな可能の制約(222)という思考を根本的に拒絶する(303)相互転回は、真理論と存在論との相互に解消しえない緊張関係を示し、現象と存在の差異と同一性を表現している。これはまた、事象の成立と開示の場とをその相即において捉える思惟の徹底化でもあるため、ここにおいては、当の相互転回という事象とその開示としての別なる始源とが決して異なる事態ではないということが示されなければならない。そして『哲学への寄与』の構成において、響鳴・共働・跳躍・創設という歴史的思惟の遂行を表わす契機に続いて、将来的なるもの・最後の神・存在とがそれ以前との大きな断絶なしに併置されているのは、認識遂行と認識対象との二元的区別に対する拒絶を端的に窺わせるものであり、歴史開示とそこにおいて与えられる事象との緊張と相互性と

を如実に示すものなのである。

『哲学への寄与』、あるいはおよそハイデガーの後期思想において頻繁に語られながらも主題化されることの稀であった存在史とは、主題化の場とその対象とを区別する着想を無効化し、それ自体対象化を逃れる真理と存在の緊張と統一を体现している。存在史は形而上学の歴史を上位の地点から俯瞰する高次の歴史<sup>(14)</sup>ではなく、またそれは客観的に辿ることのできるいかなる史実をも凌駕している以上、アナクシマンドロスからニーチェに至る形而上学史を叙述したハイデガーの記述を以って、存在史の思惟を推し量ることはできないのである。それは歴史の歴史化である限り、本質的に歴史の全体の対象化を遂行し、形而上学をその異他性において現出させるにもかかわらず、「対話」(186)ないし「対決」(144, 188)としての歴史的省察に不可欠な異他性の発見は、ただそれだけで歴史の歴史性をなすものではないからである。存在史とは、形而上学を形而上学として現出させながら、最初の始源から別なる始源への移行という非連続性の遂行において、歴史にして瞬間というその逆説が自らを存在の真理の場として示すという事態に他ならない。ここにおいて、真理と存在、すなわち現象と存在との緊張と相互性が転回の形で遂行されることによって、

『存在と時間』の定式、「存在論は現象学としてのみ可能である」という主張の根源的な意味が明らかになるのである。

存在の歴史をめぐるその思想の内には、単に一つの方法論や思想の発展・深化という直線的図式によって整合化しない多くの主題が多層的に重なり合っている。そこにおいては、被投性と投企の両契機を実存論的構造の制約を越えて捉え返すという課題の他に、投企・被投性の連関からは把握しえない神ないし神々への待望という救済論的動機も働いているからである。そのために、存在史とは、被投的投企における真理への帰属性と、それによっては構成しえない究極性の次元の残響を伝え、人間の主体性をその深淵へ向けて解き放とうとする「人間の変革」(264, 260)という主題をも含み持っている。そして世界・大地の軸と神々・人間の軸が直交していたことから窺えるように、これらの動機は相互に還元し尽くすことのできない根本的課題を示しているのである。その意味で、『哲学への寄与』における存在史とは、幾重にも絡まる逆説の遂行において平均的な歴史理解を一掃しつつ、一義的に統括されることを拒む根源的な課題の輻輳を伝える存在と真理の相互転回の場、つまり「自己自らを伝達し媒介する中心」(73)としての自己現出(性起)を指示していると言えるだろう。<sup>(15)</sup>



味になる傾けがある° Cf. A. Rosales, Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen, in: D. Papenfuss / O. Pöggeler (Hrsg.), *op. cit.*, S. 122.

- (∞) M. Heidegger, Hegel und die Griechen, in: *Wegmarken*, S. 429. Cf. M. Riedel, Zwischen Seins- und Wirkungsgeschichte, in: *id.*, *Hören auf die Sprache*, Frankfurt a. M. 1990, S. 370f.
- (๑) E. Fink (Hrsg. v. F. A. Schwarz), *Welt und Endlichkeit*, Würzburg 1990, S. 174. 『哲学への寄与』に於いては「世界と大地」の内容上の議論は余り見られなかつたが、性起の全体構造の詭反の際には多くの箇所を触れられてゐる° Cf. *BPh*, S. 29, 63, 96, 310, 479, 482f.

- (9) Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1<sup>st</sup> 1979, S. 313; 「実存論的分析はへ前提されたく実存一般の理念からでないことだから、どこからその導きの糸を得るのだろうか」。

- (11) ここでは論及することはできないが、ハイデガーのキリスト教理解と歴史理解との関係については例えば以下を参照。K. Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein 1984, S. 140-168.

- (12) 方域の理解の変遷については例えば以下を参照。K. Bohr-

mann, *Die Welt als Verhältnis. Untersuchung zu einem Grundgedanke in den späten Schriften Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. 1983.

- (3) E. Kettering, Fundamentalontologie und Fundamentaletheologie, in: *Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 209f.

- (14) J. Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: *id.*, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied 1963, S. 309.

- (15) ここからは、この自己現出を記述する媒体としての言語の問題が不可避の課題として生じることとなる°。そのため『哲学への寄与』が真理の形態化としての芸術および言語への問いをもつて結ばれているのは決して偶然ではない。反省的理解の学としての解釈学は、この文脈において再度取り上げられなければならない。例えば、ハイデガーの後期哲学における記述の問題系を表わす名称として、Marxは「思弁的解釈学」という語を提案している°。Cf. W. Marx, Das Maß für das seinsgeschichtliche Denken, in: *id.*, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Frankfurt a. M. 1986, S. 140. (丸山俊雄の「丸山・上智大学」)





# 海外事情…ハンナ・アーレントと現象学

——フランスの一動向

高橋 哲哉

筆者は九二年秋から九四年春まで、フランスで在外研究を行なう機会に恵まれた。そこで、フランス現象学界の現状を報告せよとのことであるが、残念ながら、今回の研究テーマは直接に現象学にかかわるものではなかった。この方面についての筆者の見聞はきわめて限られたものにすぎない。ここではその中から、ハンナ・アーレントの現象学的読み直しともいえるべき動向について簡単に報告し、責めを塞ぐことにさせていただく。

フランスでは八〇年代の半ば頃から、アーレントの思想への哲学的関心が明らかに高まりを見せている。筆者の知るかぎりでも、雑誌『エスプリ』八五年六月号、『エチュード・フェノメノロジック』八五年第二号、『カイエ・デュ・

グリフ』八六年春号、『カイエ・ドゥ・フィロゾフィー』八七年秋号が次々にアーレント特集を組み、ポール・リクール、ジャン＝フランソワ・リオタール、フィリップ・ラクーラバルト、コルネリウス・カストリアディス等、よく知られた哲学者たちが本格的にアーレントを論じ、八八年四月にはコレージュ・アンテルナショナル・ドゥ・フィロゾフィーの主催で「ハンナ・アーレント―政治と思考」と題したコロックが行なわれる、といった重要な動きが続いた。もちろん、これ以前にもフランスでアーレントが読まれていなかったわけではない。彼女の主要著作の仏訳は、六、七〇年代を通じてコンスタントに刊行され続けたし、米ソ冷戦を背景に「全体主義」論の文脈でアーレントを論じた

レイモン・アロン、クロード・ルフォールあたりを皮切りに、革命、民主主義、近代の本質論、アイヒマン裁判等のトポスをめぐって、アーレントの議論はそのつど重要な参照軸として引き合いに出されてきた。しかし、この一〇年来の動向は、八八年のコロックの報告書が『存在論と政治』(Ontologie et politique)という表題で纏められたことにも表われているように、アーレントの思考の哲学的射程を根本から問題にしようとするところに、従来にはなかった特色をもつ。この場合、アーレントの哲学的出自、傾向からいって、彼女の思考と現象学的哲学との関係が主題化されるのは当然の成り行きといえよう。『存在論と政治』の冒頭で「フランスにおけるアーレント受容」を概観しているオリヴィエ・モンジャンは、この間の事情を次のように表現している。<sup>①</sup>「一世代にわたって人々は、社会的なもの、政治的なもの、支配の関係を思考する能力が現象学にはないというまさにこの理由から、現象学的伝統との断絶を主張してきた。ところが逆説的にも、全体主義をめぐる反省と政治的思考の刷新の起源にいるのは、この現象学的伝統から出てきた思想家たち、とりわけメルロー・ポンティの影響を受けた思想家たちである。パトチカのことを考えれば、これは西欧でも東欧でも変わらない。アーレントを読

むべきなのは、彼女自身の現象学批判にもかかわらず、まさにこの政治的活動の現象学 (une phénoménologie de l'action politique) を蘇生させるといふ展望においてなのだ」。

前出の「カイエ・ドゥ・フィロゾフィー」誌の九二年冬号は、「世界—現象学から政治へ」という特集を組んだ。この副題から、また、全体の序論「世界の問題」の執筆者が中堅のアーレント研究者エティエンヌ・タッサンであることから推測されるように、ここでも、フッサール、フランク、カント等の「世界」概念とともに、あるいはそれ以上に大きな焦点となっているのはアーレントの思考である。タッサンによれば、古代ギリシャ以来「世界」の観念は、理論的であると同時に実践的、哲学的であると同時に政治的であるという両義性をもっている。<sup>②</sup>それは、世界が「万人にとって同じ一つの世界」であると同時に、「政治的なへとも生きること」の共通の地平」でもあることの反映であり、このかぎりにおいて、哲学と政治との関係を同時に問うことなしに「世界」の観念を問うことはできない。フッサール以来の現象学的「世界」論も、本来はこうした課題を追究すべきであったのだが、結局はそれに失敗してしまった、とタッサンは見る。さまざまな個別的経験が分

節し合って一つの共通の地平を指し示し、逆にこの共通の地平が個別的経験に意味を付与するという現象、あるいは、もろもろの特殊の世界が一つの普遍の世界に包括される一方、この普遍的世界の全体性が多様な世界解釈の謎めいた統一性を表現するという現象を、たしかに現象学はそれなりの仕方では主題化した。けれども、「ハンナ・アーレントのみが、ここで現象学的反省を支配している政治的賭金を認知し、世界の問題をはっきりと、人々がともに生きることが氣遣うあらゆる哲学の中心の問いにするすべを知っていたように思われる」。

タッサンによれば、生活世界への還帰を唱えたフッサールが「世界」の政治的次元を逸したのは、皮肉ではあるが不可避のことであった。そもそもフッサールは、哲学的思考の様式を厳密にテオリア的に規定したため、カント的意味での世俗的哲学 (philosophie cosmique) の要求から遠ざかり、共通世界に対する政治的関心の普遍的射程を認めることができなかったからである。「超越論的主観性は相互主観性である」と認めたとしても十分ではない。エゴとアルテル・エゴとの相互主観的マトリクスから出発して、人間共同体がはたして考えられるのかどうかが問われねばならない。アーレントが示したのは、多数性 (plurality) その

ものから出発しなければならないということ、人類といわれるものの根源的多数性をへわたりきみの二者関係から導出することはできないということだった。ハイデガーのように、共同存在 (Mitsein) を現存在の実存論的特徴とし、初めからそれを世界内存在に組み込んでしまったらどうだろうか。この場合でも、アーレントが共通世界の現出の条件とする〈公的空間〉に十分な存在論的地位が与えられない、という事態に変わりはないし、ハイデガーの本来性 (Eigentlichkeit) の要求が支配する共同体は、自然的なものであれ意志的なものであれ、公的空間から創設された共同体とは相容れないだろう。タッサンは、アーレントの〈政治的なもの〉の思考のなかに、哲学的態度と自然的態度、本来性と非本来性といったヘプラトン主義的対立にはもはや支配されない新しい「世界」論、真の世俗的哲学の「世界」論を見出す。アーレントにとって、政治の存在理由と目的は〈自由の空間〉を実現し、維持することにあるが、この空間は共通世界としての公的空間以外にはありえない。あらゆる政治的生活は、万人にとって同じ世界がそこから出発して形成されうるような共通世界を尺度として展開する。二〇世紀の全体主義体制は、公的空間と共通世界との徹底した破壊の企てであるかぎり、無世界的な

「政治」の、したがって政治の否定の企てにはかならなかったのである。

タッサンは、『存在論と政治』に収められた「現われの問題」のなかでも、アーレントの「世界」論を現象学との関連で読み込んでゐる。<sup>(3)</sup>アーレント晩年の『精神の生活』においても、世界の現象性は多数性の次元で考えられ、フッサール流の「主観主義」やハイデガー的な「本来性」の思考が批判されるとともに、世界が三つの位相のもとに理解されているという。第一に、世界とは人々がそこに現われ、消えていく一つの「場」であり、この場なしには何人も *inter homines esse* (人々の間にある) という意味で「存在する」ことはできない。第二に、世界はしかし、人々の現われの条件であるばかりでなく、人々の実現された現われそのものでもあり、この意味では、人々は世界の内にある (*dans le monde*) と、世界に属する (*du monde*) ということはできない。第三に、世界は人々がそこに自分を呈示する一種の舞台 (*scene*) であり、したがって、そこでは *doket moi* (……のように見える、思われる) というのが唯一可能な知覚の様式であって、ここから政治における真理に対する意見 (*doxa, opinion*) の優位が帰結する。ここでこれらの位相の各々を詳しく見ることはできない

が、ともあれタッサンによれば、思考の課題をこのように《存在》ではなく世界に見るアーレントの行き方は、「ギリシャの初めから今日までの形而上学と哲学を、そのカテゴリーもろとも解体する」という彼女の企ての中心にある。『精神の生活』でアーレントがメルロー・ポンティを援用していることは知られているが、それも「きわめて選択的」な対話にすぎず、彼女が一貫して現象学的伝統に距離をとっていることは否定しがたい、というのがタッサンの見方である。「世界」概念をめぐるアーレントと現象学との関係を論じたものには、このほかロベール・ルグロの「ハンナ・アーレントと生活世界への還帰」がある。<sup>(4)</sup>この論文を含む論集『ハンナ・アーレントと近代』も、最近のフランスにおけるアーレントへの哲学的関心の高まりをよく示している。アーレントとハイデガーの哲学的関係については、碩学ジャック・タミニオが『トラキアの娘と職業的思想家—アーレントとハイデガー』という一書を纏めたことを付記しておこう。<sup>(5)</sup>

『カイエ・ドゥ・フィロゾフィー』誌の「世界」論特集から、もう一つ、ジャック・コレオニの「倫理、政治、世界の問題—ハンナ・アーレントとエマニュエル・レヴィナス」をとり上げてみよう。<sup>(6)</sup>コレオニは、レヴィナスを

中心に現象学やデリダをも縦横に論ずる若手の俊秀であるが、ここでもアーレントとレヴィナスという興味深い取り合わせから重要な問題を浮き彫りにし、両者のテクストを丹念に追いつながら周到な議論を展開する。彼によれば、倫理と政治の關係に関する問い、「今日新たにますます切迫した要求の的になっている」〈倫理的〉政治への問いは、アーレントの政治とレヴィナスの倫理の關係を考えると、もっとも先鋭化し困難な問いと化すように見える。なぜなら、すべてが *inter homines esse* に収斂する前者と、*interesse* としての存在 (*esse*) を超えた *désintéressement* の運動である後者との対照は、あまりに際立っているように思われるからである。アーレントの政治が、世界性、現象性、共通感覚、多数性といったものを本質とするのに対して、レヴィナスの倫理は、非世界性、非現象性、共約不可能性、対面關係等の特徴とする「全き他者」との關係である。この兩者の間にどんな關係がありうるのか。いいかえれば、レヴィナスのそのようなラディカルな倫理思想において、政治の可能性はいかにして基礎づけられるのか。アーレントのように政治と現象性とを不可分とする思想において、倫理的行為はどんな場をもちうるのか。

まずアーレントについて、コレオニーは『人間の条件』

における「善」および「赦し」と「約束」の分析に注目する。なぜなら、これらはいずれもアーレント自身の分析において、政治的なものと倫理的（ないし宗教的）なものとの微妙な境界線上に位置しているからである。アーレントによれば、絶対的意味での善が存在しうるのは、ただ善行が他者たちからばかりでなく、その行為者自身からも隠されているときだけである。善行は、それが知られ、公のものとして現われた途端、ただ善のためにのみなされるという本質的特徴を失ってしまう。ナザレのイエスが「神を除けば何人も善ではありえない」と教えたのも、ユダヤ教タルムードの三六義人が誰にも知られず、自分自身でさえ自分を知らないのもそのためである。コレオニーはこれを、「善の本質的特徴は〈存在しないという条件でのみ存在すること〉だ」と表現する。善行に固有の無世界性、非現象性を強調するこのアーレントの分析が、レヴィナスの思想と（ついでにいえば、デリダの「贈与」論とも）一脈通じる面をもつことは否定できないだろう。ところが、実はアーレントは、政治と善とを完全に無關係だとするわけではない。マキャヴェリを援用し、ロベスピエールを批判して、〈徳の政治〉は政治の破壊につながると力説する彼女が、哲学者の生活様式としての知や独居よりは、善や（善の無

世界性に由来する)孤独の方が「政治に対してはるかに大きな関係をもっている」と断言する。なぜなら、彼女によれば、善への愛は知への愛と違って「少数者の経験に限定されない」し、「すべての人の経験の範囲内にある」からである。そればかりではない。善行は他人のためになされる以上、その行為者は他人とともになければならず、したがって、善の活動力は「他のすべての活動力と同じように、世界を去らず世界の内部で実現されねばならない」のである。コレオニーはここに「アポリア」を認める。善は世界に属さないにもかかわらず、人間の多数性の経験に関わっている。あるいは、愛の経験としての善行は、活動力であるかぎり世界に現われ、世界に統合されねばならないが、善の活動力であるかぎり、世界に現われ世界に統合されてはならない。政治と倫理(ないし宗教)との峻別は、ここで明らかに動搖を来している。さらにここで、アーレントのカント読解をとり上げ、悪しき行為と善き行為の区別の基準を「秘密」の有無に見るカントに共感し、カント的道德性を「他人に見られるに値すること」と解釈するアーレントのうちに、政治と倫理をつなぐ可能性を見てとる分析も興味深いであろう。

「赦し」と「約束」が問題になる文脈は、「善」のそれと

は異なる。アーレントにとって、赦しと約束はどちらも明確に政治的な活動の一種であり、とくに赦しはしばしば宗教的行為として現われるにもかかわらず、「真の政治的経験の一つ」として承認されるべきものである。人間は、自分が行なった行為の結果から解放され、赦される可能性をもたなければ、永遠にたった一つの行為の犠牲者となり、回復できなくなってしまう恐れがある。また、自由や多数性の代償として自分の未来を完全に保証することができず、自分の行為の結果についてあらかじめ知ることができない以上、約束をする能力をもたなければ、不確実性の大海のなかに空しく沈没してしまうだろう。赦しは活動の「不可逆性」に対して活動自身がかつ救済策であり、約束は活動の「不可予言性」に対してやはり活動自身がかつ救済策である。コレオニーは、このアーレントの議論から、赦しと約束は単に他の活動がある仕方では制限する特殊な活動であるにとどまらず、活動の場である共通世界そのものを支える活動一般の「可能性の条件」でもある、という仮説を立てる(コレオニーは、デリダの「準超越論的」[quasi-transcendental]という表現を借用している)。ところでアーレントは、赦しと約束の救済力を説明するのに、結局はそれらの宗教的文脈に大幅に依存せずにはいられない。人間活動

にとつて赦しをもつ意味を発見したのは「ナザレのイエス」にはかならず、約束のもつ力を発見したのは「ウルの人アブラハム」にはかならない、と彼女はいう。するとコレオニーは、次のように問うことができるだろう。「赦しと約束は、政治的なものに必要ない政治的行為として、すなわち、同一の世界における人々の共同存在に必要な人間関係の様式として、この世界に属するのではないもの——倫理的なものと宗教的なものとの分節に属するであろうもの——の痕跡ではなからうか」(強調はコレオニー)。

レヴィナスについてはどうか。もちろん、彼の思想が対面関係 (face a face) における他者への無限の責任を説くだけのものではないことはよく知られている。いわゆる「第三者」の登場によって他者と他者とを比較し、評価する必要が生じ、理性、正義、国家、したがって政治的なものの審級が——哲学ないし「現象学」の審級とともに——要請されるわけである。しかしこの思想は、依然として倫理と政治との対立を、そして世界や現象性とは無縁な二者関係の絶対的先行性、絶対的根源性を前提しているのではなからうか。コレオニーは、レヴィナスがある箇所で「人間的多数性の近々」(proximité d'une pluralité humaine) について語っていることに注目する。また、『存在するとは別の

仕方で、あるいは存在することの彼方へ』のなかの、「他者たち (les autres) が、そも、その初めからわたしに関わっている」(強調はレヴィナス) という表現、「他者たちがわたしを強迫する」という表現にも注意を促す。これらの箇所は、レヴィナスにとつても、初めからただちに複数の他者たち、多数の他者たちがいるのであって、二者関係から多数性が派生するのではない、と考える余地があることを示唆するものではないか。倫理的関係といえども、実はたった一人の他者への関係ではなく、それぞれにユニークな多数の他者たちへの関係であり、したがって、すでに初めから「政治的」な関係なのだということを示しているのではないか。レヴィナス自身はたしかに、こうした可能性を十分には展開していない。彼はあくまで、隣人としての他者との二者関係こそ他のすべての人間関係に意味を与える根源なのだ、と考えているように見える。しかしコレオニーは、いづれにせよ第三者の現前は還元不可能であり、正義が二者関係からの墮落、退化でないとするなら、倫理にも「可視性の命法」が、現象性と世界性、政治的なものの審級が必然的であることを強調する。「出現なきもののもっともラディカルな倫理は、出現の空間を整えなければならぬ——倫理は世界を形成しなければならないのだ」。最後にコ



レオニーは、行為を了解の先行的地平からはみ出すもの、知に還元しえない他者との関係として捉える点に、アーレントとレヴィナスの「ある種の近さ」が見出されると指摘して稿を閉じる。

アーレント的問題圏の奥行きを示す例としては、やや古くなるが、ベルナル・ステイヴンスの「ポール・リクールとハンナ・アーレントにおける行為と物語」が面白いかもしれない<sup>①</sup>（前出の『エチュード・フェノメノロジック』誌八五年第二号）。ステイヴンスはリクルの影響を受けた解釈学的哲学者である（その学位論文『諸記号の学び—リクール読解』は、九一年にフェノメノロギカの一冊として公刊されている）が、アーレントの『人間の条件』の仏訳にリクールが序文を寄せているのは偶然ではないという。というのも、両者の思想は行為（action）と物語（narrative）の関連を「中心構成」としている点で、「驚くべき類似」を示しているからである。さらに重要なことは、この共通の構成を地としてむしろ「本質的相違」が浮かび上がってくることだろう。

ステイヴンスはまず、リクールとアーレント双方にとって重要な思想家であるアウグスティヌスとの関係を手引きとして、両者の思想の基本的な質の違いを明示する。

リクールにとってアウグスティヌス思想は、「その哲学の基底そのものをなす」といってよく、言語論、時間論はもとより、リクール哲学の出発点となった〈意志の哲学〉の問いそのものが、自由と悪とをめぐるアウグスティヌスの問題設定に基づくものであった。とりわけ重要なのは、自由を意志の内的葛藤と見る視点をリクールがアウグスティヌスから受け継いだことだ、とステイヴンスはいう。

リクルのアウグスティヌスへの態度が全体として「非批判的」だとすれば、アーレントのそれは明白な二面性をもっている。周知のように、マルブルクでハイデガーに、フライブルクでフッサールに学んだアーレントは、ハイデルブルクで師事したヤスパースのもとで学位論文『アウグスティヌスにおける愛の問題』を書いたのだった。しかし、のちの彼女の思想、とりわけ政治の存在理由そのものときされる「自由」の内実を明らかにする文脈においては、アウグスティヌスはまず否定的役割を果たした思想家として現われる。アーレントによれば、自由とはけっして個人の内面に属する意志の属性ではなく、〈公的空間〉に現われて他者とともに「活動」する能力にほかならないのであるが、この意味での自由を最初に発見したギリシャ・ポリスの市民たちの経験が失われ、アトム化した個人の内面の規定へ

と自由が矮小化された時代の経験を最初に思想的に定式化したのが、まさにアウグスティヌスだったのである。しかしまた、アーレントにとってアウグスティヌスは、別の形で真の自由の観念を表現した思想家でもある。「活動」の本質をなすへものごとを始める能力としての自由——アーレントによれば、これは人間が「生まれた」存在であるという事実に基づく——を、「始まりが存在するためにこそ人間は創られた」という独創的思想として呈示したのは彼なのだ。これらの否定的・肯定的なアウグスティヌス評価を通じて、リクールとの違いが明らかになる。すなわちアーレントは、自由を意志の葛藤として内面的に見ることを拒否し、徹底して世界という「場」に結びつけようとするわけである。

ステイヴンスは次に、両者における行為と物語の関係を比較する。まず共通しているのは、生きられた行為の意味を事後的に暴露し、そのことによって行為をその脆さや不透明さから救済するものとして、行為の模倣 (*mimesis praxeos*) としての物語が要請されるという点である。だがステイヴンスによれば、よく見るとこの両者の間には、「まったく本質的な強調点の違い」が「知覚しがたい」形で存在している。リクールが追求するのは、アウグスティ

ヌスの魂の分散 (*distentio animi*) にも比すべき生きられた時間の分裂を、語られた時間によって了解的・包括的 (*comprehensiv*) に止揚することであり、人間的経験の有限性と不調和を、詩的・物語的創造が打ち樹てる統一性を通じて乗り越えることである。したがって、もっとも重要なのは統一性であり、それを作り出す筋立てであり、物語の主人公よりは語り手の役割だということになる。ところがアーレントにとっては、物語の役割は分裂を統一にもたらしことではなく、出現の空間における活動の記憶、すなわち行為と言葉の記憶を永遠にとどめようとするにある。人間の行為と言葉は、そのままにしておけば生じるやいなや消えていってしまうから、かつてホメロスがアキレウスについてしたように、自由を証した偉大な言葉や栄光に満ちた行為については、繰り返しこれを物語り、共通世界の遺産として記憶していかねばならない。だから、アーレントがアクセントを置くのは、物語の筋立てよりは登場人物であり、アリストテレス的理論化よりはソクラテス以前のギリシャにおける叙事詩や歴史叙述の実践であり、語り手もまた重要であるといっても、それは筋立ての組織者としてよりは、物語の主人公のアイデンティティを認知するものとしてである。「アーレントは、物語の時間

が生きた時間をいかにして説明するのかを問うのではない。偉大であったもの、見事であったもの、人間的であったものを人々が記憶できるかどうか、そして、彼ら自身が再びそのような人間性をもつことができるかどうかを問うのである。アーレントをリクルから区別するものは、「他のいかなる点にもましてこの点に現われている」とステイヴンスは主張する。アーレントの問題は、物語と実在との関係でも実存的分裂の再統合でもなく、「全面的に記憶の問題」であり、彼女はこの点で「ギリシャ的思考」を追求しているのだ、という指摘は適切であろう。

以上、最近のフランスにおけるハンナ・アーレントの現象学的読み直しの動向を、とくに三人の論者を取り上げて具体的に見てきた。ちなみにいえば、ここでとり上げた三人はいずれも、筆者の滞仏期間中つねに、コレージュ・アンテルナショナル・ドゥ・フィロゾフィーでセミナーを行っていた。テーマは、タッサンが「活動的生活」(Le *activa*)ーハンナ・アーレントを読む(Ⅰ)」「同(Ⅱ)」、コレオニーが「倫理的主体の存在様式(Ⅰ)」「同(Ⅱ)」、ステイヴンスが「ニーチェ、ハイデガー、西谷啓治の著作におけるニヒリズムのテーマ」「無の解釈学ーハイデガーから西谷啓治へ」「西田幾多郎読解への序論」といった具合で

ある。コレージュ・アンテルナショナル・ドゥ・フィロゾフィーは、ジャック・デリダのイニシアティヴにより八三年一〇月、当時の社会党政権の支援を得て公的に発足した独自の自律的な哲学研究教育組織で、パリはパンテオンの裏手デカルト通り一番地に活動の拠点を置きつつ、フランスのみならず、ヨーロッパ各地、アフリカ、南北アメリカにもネットワークを広げ、セミナー、コロク、研究集会等を常時開催し、それらの成果の出版等にも活発な活動を続けている。セミナーの講師は年度毎に公募され、哲学と芸術・文学、哲学と科学、哲学と精神分析、哲学と国際(民族間)関係、哲学と政治、哲学と哲学(哲学の自己反省)という六つのセクションに分かれてプログラムを構成する。本拠地で毎日夕刻から始まる多くのセミナーには、一切の資格を問わずに老若男女が自由に参集してくる。この稀有の哲学の場が、九三年一〇月にはちょうど発足一〇周年を祝ったのであった。本稿で紹介した近年の動向も、この間のコレージュの活動と少なからぬかかわりをもつといつてよい。コレージュが今後も刺激的な哲学的実験の場であり続けることを願わずにはいられない。

# 注

- (1) Olivier Mongin, La réception d'Arendt en France, in M. Abensour e. a. (Ed.), *Ontologie et politique, Actes du Colloque Hannah Arendt*, Tierce, 1989, pp. 7-13.
- (2) Etienne Tassin, La question du monde, in *Les Cahiers de Philosophie (Le monde, de la phénoménologie à la politique)* 15 / 16, 1992, pp. 5-11.
- (3) Etienne Tassin, La question de l'apparence, in *Ontologie et politique*, pp. 63-84.
- (4) Robert Legros, Hannah Arendt et le retour au monde de la vie, in A. -M. Roviello et M. Weyembergh (Ed.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, 1992, 125-142.
- (5) Jacques Taminiaux, *La fille de Thémis et le penseur professionnel*, Arendt et Heidegger, Payot, 1992.
- (6) Jacques Colléony, L'éthique, le politique et la question du monde (Hannah Arendt et Emmanuel Lévinas), in *Les Cahiers de philosophie* 15 / 16, pp. 161-183.
- (7) Bernard Stevens, Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt, in *Études Phénoménologiques*, n°2, 1985, 93-109.
- (8) アーレントにおける記憶と物語の問題については、筆者も次の

二論文で論じている。御参照いただければ幸いである。高橋哲哉「記憶されえぬもの、語りえぬもの―歴史と物語をめぐる―」講座・現代思想』第九巻「テキストと解釈」岩波書店、一九九四年、二二五―二五二頁。同「アーレントは《忘却の穴》を記憶したか―岩崎稔氏に答える―」『現代思想』（青土社）一九九四年一〇月号、二八一―四八頁。

（たかはし てつや・東京大学）



## 書評…E・フッサール『危機補卷』（全集第二十九卷）

工藤和男

フッサールは、『危機』の論考に明け暮れた一九三六年の

大晦日にインガルデン宛てに、「予備的示唆の点で前進した第一論文を君は二、三週間の内に受け取るでしょう。第二論文はもう一度カントたちから始めて、生世界の問題、次に哲学の問題を現象学的還元において展開します。それから、第三、第四論文は心理学、物理学、生物学、精神科学に対する現象学の関わりです。あと一年仕事を！」と書いた。ここで言及されている第一論文は『危機』第一、二部を、第二、三論文は第三部A、Bを、第四論文は未完の『危機』の結論部を指している。「ブラハ講演」を『フィロソフィア』創刊号のために活字化する約束は一年も遅れてしかも一部だけしか果たされなかったが、最晩年にしてなお完成

への意欲が伝わって来る。

「ウィーン講演」と「ブラハ講演」をきっかけとする『危機』の形成に関して私たちは、この全集最新巻によってようやくほぼその全体像を手にしたと言える。特に編者スミートの「序文」、さらに巻末の「原典考証」ならびに草稿と既刊論文との「対照一覧」は、『危機』の編者ビーメルによつてはほとんど触れられず、ケルンを始めとする他の巻の編者や諸研究書、書簡などによつても断片的にしか示唆されてこなかった形成史を詳細に明らかにしている。その中には『危機』巻の編集の訂正を要する指摘もある。例えば、第九節aへの付論として収録された付論II、IIIが、取り外されるはずだった第十五節と一緒に、実は拡大された

第八節を形作る予定であったこと(S. LIVf.)、『危機』第三部は第七十二節で終わるべきであるという『危機』英訳者カー以来の指摘に加えて、第七十三節は第四部を含む『危機』全体の結論部のための草稿であり、しかもその後半部がフッサールによって『危機』巻付論Xの付論として位置づけられていたこと(S. XXXV, S. XLIII)などである。

本書は、一九三四年から三七年にわたる『危機』関連の未公開遺稿を時間順に四群に分けている。「プラハ講演」までの第一群、活字化に向けた構想と原稿への補足の第二群、第三部原稿の書き換えと結論部仕上げの試みの第三群、

『フィロソフィア』誌での公開以後の第四群である。編集された三四稿の内、まず注目すべきは第二群にテキスト10として収められた「プラハ講演」であろう。『危機』関連の論考の内フッサールが公開のために書いたのは二つの講演と『危機』ただだからである(さらに間接的には第八回国際哲学会のための「プラハ論文」を挙げうるが)。「プラハ講演」がこれまで活字化されなかったのは、速記原稿が失われ、「判読できぬまでに書き換えられたタイプ原稿」K III 1 (Bl. 33-112)しかなかったからであり(S. 480, S. XXX)、ようやく一九九〇年二月にタイプ原稿の写しがルーヴァンのフッサール文庫にK III 34として納められたのである(S.

430. その詳しい事情は記されていない。ビーメルが『危機』を編集したときには草稿K IIIは32までしかなかったHu. VI, S. XVII)。

私たちは「ウィーン講演」に比べて「プラハ講演」が次のような内容においてほぼ『危機』の骨格を形作ったことを目の当たりにする。現代の危機は人間存在の意味への問いに諸学問が答えなくなったこと、その問いこそが哲学のギリシア以来の、そして近代にも引き継がれた課題であったのに、その哲学が崩壊してしまったことに存する。それは、人間への問いの排除に成り立つ、すなわち認識する自分を主題にしない自然科学の方法が他の領域でも適用されるという致命的な誤解から生じたのである。この方法の改革が超越論的転回であるが、その際、過てる人間への問いが先鋭的に露呈する心理学をとり上げて、心理学の根本的改革と超越論的哲学の根本的改革とが結びつくことを示すべきである。デカルトに発する二つの展開過程である超越論哲学と英国経験主義とは共に、後者の採用した素朴な客観的心理学のせいで心理学本来の課題を見失った。心理学はタブラ・ラサではなく、デカルトの発見したエゴを探求しなければならなかったのである。現象学的に言えば、志向性を主題とすべきであり、そのためには現象学的還元

が必要である。(「ウィーン講演」でも論じられたことだが)客観的心理学の誤りは心と物との並行論にある。しかし還元によって、物の存在論は意識された対象として主観性の現象学の中に位置づけられるのであり、心理学は本来の主題をエゴとして理解し、最終的に超越論哲学に変わるものである(この点に関してはテキスト16、22、28も参照)。

以上の議論展開は、『危機』の第一、二部、第三部Bにむしろ驚くほど変更なしに踏襲されている。一年弱の原稿形成過程で加わったのは明らかに、第三部Aの生世界論である。なぜ、いかなる意味で『危機』は生世界論を必要とし、これによって補完されたのか。本書はこの点で生世界論の位置付けの再考を促していると言える。

例えばビーメルは六二年には、生世界を超越論的能作との関係において捉えていた(Hu. S. XIX)のに、七二年の論文では科学的世界との対照に主たる生世界論の意義を見出だし、またメルロー・ポンティは『知覚の現象学』において、生世界を主題化する第一の還元は是としたが超越論的主観性への第二の還元は無益であると批判した。しかしこうした捉え方は物と心の並行論に逆戻りする危険性を孕んでいる。

世界の中に登場する精神(Ⅱ心)ではなく機能する精神

(Ⅱエゴ)こそが自然の存在の前提であり、したがって自然と精神は二つの並行した領域ではなく、前者は相対的に独立に探求されなくても後者は自然を包括するものとして探求されなくてはならない、というフッサールの洞察は『イデー』以来一貫している(本書でも例えばテキスト6、13、22など)。この精神に包括された自然が生世界である。近代哲学における世界の観念性の問題をフッサールはそうように引き継いだ。してみると、機能する精神としての超越論的主観性と生世界は切断できず、生世界論はまさしく、精神の包括的探究としての現象学的心理学を自然と対立する心の探究と見る伝統的な誤解をあらかじめ排除する目的で、『危機』に挿入されたのである。この試行過程はテキスト11から15にわたって見ることができ、イデー期のデカルト的道への有名な『危機』第四三節の自己批判もここから正確に解されるであろう(テキスト34も参照)。

「ブラハ講演」ではかの並行論の誤りの指摘に続いて、自然科学の自然の意味も問題とすべきで、そのためにガリレイとデカルトの方法論的考察が必要だと触れている(S. 123)。一九三六年三月までに出来て五月には送られていた『危機』原稿は、第三部がさらに加わるべき結論部とともに改良されるために送り戻され、第一、二部だけがまずは



刊行されることになった。その間に「自然の数学化」とい

う簡単な節であった第九節は、ガリレイを象徴とする近代の、生世界から閉じた物の世界への自然の意味変化とその前提となった数学の普遍的方法化、を論じる長大な節にされ、新しく書かれた第七節とともに九月の第一枝に入ったのである。第七節は哲学理念の歴史的・目的論的・解明という『危機』の意図を短く表明する中で内容に関してはただ一カ所「近代心理学の悲劇的な挫折」も解明されるであろう、と述べる。したがって、生世界と科学的世界との対照を示す第九節も、超越論哲学に移行しうる本来の心理学への、エゴとその相互主観的世界という究極の主題への一行程なのである。すでに原稿になっていた第三部Aでは周知のように、特に第三四節e、三八節、四一節、五一節、五五節に生世界論の途上性が記されている。講演後すぐプラハ滞在中に書かれた内容は自然と精神の並立批判であったし（テキスト9）、帰国後すぐに書かれた生世界の存在論（テキスト11）も究極の主題ではなく、第五一節でも明らかにようにフッサールにあっては存在論はエポケー以前の学であって、生世界は超越論的主観性の「成分」と位置づけられて始めてその意義を果たすのである。原稿完成のすぐ後のテキスト13は「生世界的基盤の乗り越えとしての超越論

哲学」を表明している。

心理学の道は逆に、超越論的主観性がどのような意味で主題とされているかを明らかにしている。第三部Aからは絶対的に唯一のエゴは哲学するかぎりでの哲学者のエゴであるかのような印象が生じる。しかし第三部Bでは心理学の主題であるエゴが世界を生きる様々な機能として、私や他者、子どもや果ては動物まで含めたそれぞれの超越論的主観性として探究されることが明白である。しかるに、かの独我論の印象や「世界を透明にする」主観性などという不幸で不毛な誤読がなぜ生まれたのであろうか。

それは現象学が方法として、自己に近づきうる唯一のエゴである自己の超越論的主観性という哲学的論拠しか許さないからである。探求さるべき主題はあらゆる人のあらゆる意識生であるのに、探究方法は探究者自身のエゴを通ずる道しかない。テキスト12でも、学者は学問的責任の共同化を前提するが、真の責任はすべての存在と妥当の源泉が自己自身にあることを自覚する各人の絶対的孤独においてしか成り立たぬ、と説かれる（S. 166）。ここにはすべての学的議論を絶対的明証に基づけようとする現象学者の自己責任という理念があるのだが、不幸なのはここから主題と方法の混同が派生しやすいことであった。方法としては斥

けられるが主題としては不可欠な自然的態度、これに関しても同じ混同が生じやすい。超越論的主観性は反省において世界を捉え直す傍観者ではなく、自然的態度において（対象に惚れ込んで）世界を生きる機能なのである。

フッサールは結論部の構想において学問論と哲学の自己省察とのどちらに中心を置くか迷っていた、とスミートは見ている（S. LVIII）。後者と関連する第四群について私は触れられなかった。インガルデンは三五年七月のフッサールからの手紙に注して、現象学の理念と歴史哲学的省察が『危機』よりも明確に遺稿の中に見出せるかもしれぬと推測している。本書の公刊を受けて改めて私たちもその答えを探さなければならないであろう。

（くどう かずお・同志社大学）



# 書評…ジャン＝リュック・マリオン、ギイ・ブランティニボン 『ジュール編『現象学と形而上学』』

(三上真司・重永哲也・檜垣立哉訳、法政大学出版局)

野村直正

ヘーゲル、フッサール、ハイデガー、この三者三様の「現象学」を一つの観点に収めることはもともと不可能だろう。しかし、現象学を存在論へと導いたハイデガーの足跡とその後の動向、また現象学を経由してのヘーゲルへの（批判的）アプローチといった事態を考慮するとき、そこには「形而上学」との対決を自覚しつつ現在の哲学に課せられた課題に答えようとする一つの意志が働いていることも、否定しようのない事実である。こうした状況にあつて、この三者の「現象学」を「形而上学」との問題意識において一冊の論文集で論じることそれ自体が、有意義な試みと言えるだろう。以下、数編の論文を取り上げたいので、「現象学と形而上学」という問いの状況を考えてみたい。

まず、現象学的探究の根本動向として「現象学と形而上学との葛藤」を明確に打ち出すマリオンの序文と論文（「存在者と現象」）を見てみよう。マリオンは、形而上学の存在論の破壊を遂行するハイデガーの問いに、現象学固有の可能性を定めると同時に、フッサールによる現象学の確立に伴う根本的な自己誤認を指摘する。彼は「形而上学の本質に対して態度決定することができなかったというフッサールの根元的無力」と記す。彼によれば、現象学が哲学としての本来の課題を果たしうるのは、形而上学との葛藤に満ちた関係を問い抜くことによつてのみである（以上序文）。マリオンはその論文では、「存在をを目指す存在者の解釈」を現象学的還元の見直しと規定するが、問題は、フッサール

ルはなぜハイデガーの「還元」を、自らが確立した「現象学」からの後退としてのみ受け取ったのかにある。「世界の定立」への逆戻りという意味にしか「存在者の存在への問い」を理解できなかったのはなぜか。マリオンによれば、それは、フッサールの立場では、「現象は存在者としては決して現われない」ということ、つまり「意識の相関者」という制約を越えて、「存在の意味」へと向かう問題性のもとに「現象」を捉えることができない、という点にある。「存在者としての現象」を引き受けることと、「現象性としての存在」へと問い進むことは一体をなしている。要するに、フッサール現象学における「一切の諸原理の原理」の支配が、「現前性」の存在論的身分への問いを阻み、「存在の意味への問い」という「事象そのもの」への問いの誤解へと導いた、というのである。マリオンの見解は、ハイデガーに準拠したフッサールに対する容赦のない批判であるが、形而上学の暗黙の支配という問題性を尖鋭化させるうえで、明確な論点を提示している。

以上の両者の対立点を際立たせるマリオンに対して、クルティヌの論文（「現象学の理念と還元の問題性」）は、同じく還元を論じるが、むしろハイデガーの「存在論としての現象学」の構想を、フッサールの現象学との或る対応

関係において読み解く試みといえる。主題は「ハイデガーの著作における還元の所在」であるが、彼は、一九二五年と一九二七年のマルブルク講義を参照しながら、いわば「フッサールの現象学の枠組みのなかで」、存在問題への「連れ戻し」としての還元の機能を明らかにしている。具体的には、現存在の存在了解への還元超越論的な動機を読み取ること、また世界の無における存在の開示性へと根源的に連れ戻す、不安の分析の「方法的機能」が挙げられる。この論文は、フッサール現象学に対するハイデガーの批判を、「内在的批判」あるいは「徹底化」として明示するという点で、示唆に富むと言えるだろう。

フッサールに関する論文について言えば、ビーメルBeierの論文（「フッサールにおける現象学の理念」）は、現象の概念を確認しフッサールの思想の発展を素描するもの、ジャンニJaniniの論文（「現象学——自然的意識と技術的世界」）は、「技術的世界」をめぐる全くのハイデガー論であり、本書でのフッサールの立場の弱さを感じざるをえない。しかし、フランクの論文（「身体と時間構成の問題」）は、フッサールの現象学の中心に位置する「構成概念」を正面から論じており、ハイデガーからの逆照射に甘んじることのないフッサール現象学の可能性を探るうえでも重要な論点を提示し

ている。

「構成」をめぐる問題は、言うまでもなく、時間意識の謎とともに「超越論的意識の自己構成」という難問へと深化され、「内在的体験」あるいは「端的な現前性」の身分そのものの問い直しを通じて現象学的探究を推進する源泉となっている。フランクは、「純粹な感覚所与の時間性」そのものを構成する「ヒュレー的体験」に遡及し、「原―ヒュレーの流れ」の諸局面の多様性そのものに時間形式の成立を見届けたうえで、時間の根源的意識としての感覚作用の分析を、感覚の場としての身体そのものの構成と絡めて論じている。感覚の分析は、身体の構成を前提とし、また身体の構成はすでに「相互主観性」を前提とするという困難を呼び起こす（独我論的前提の破綻）が、フランクが強調するのは、「純粹な体感の支え」としての身体の構成にはすでに他の身体が介入しており、「他の身体との関係が、私自身の身体の意味を構成している」ということ、つまり「純粹な体感もまた変質Ⅱ他者化されるということ」であり、身体感覚の構成に本質的なこの変様が、原―印象の〈今〉の構成にも生じているということである。フランクの引き出す結論だけを見るならば、「感覚の、つまり、〈今〉の根源的変質Ⅱ他者化が、フッサールの分析の根本的明証を無効

にする」というフッサール批判ではあるが、その批判がフッサールの分析そのものを土台とするだけに、他者性をめぐる論議や自己性の本質をめぐる論議と共に、現象学の今後の可能性を考えるうえでも、重要な示唆を与えてくれている。

ヘーゲルに関しては、ヘーゲルの『精神現象学』には「現象はない」とするプランティン・ボンジュールの論文（『現象なき現象学』）を取り上げたい。彼は、「存在者の表象的な叙述」として伝統的存在―神学の枠内に『精神現象学』を位置づけるハイデガーの解釈と、ヘーゲルの現象学に古代哲学（即自存在）と近代哲学（対自存在）の総合を読み取り、そこに「顕現の現象学」を認めようとするフィントの解釈を提示したうえで、「この書物は、語の厳密な意味を守るならば現象学ではない」という自らの見解を述べる。彼によれば、「現象について妥当な語り方ができるのは、この語をこの語の相関者となる別の語に対立させるときのみである」。哲学の歴史ではこの対立は、「現象と本質」、「現象と物自体」、「自然的意識と現象学的意識」、「存在と存在者の存在論的差異」といった対立として見出される。現象性の理論を展開するには、現象の現象性について語ることを可能にする根源的な差異の自覚が必要なのであり、「超越と

内在であれ、無限者と有限者であれ、一切の二元論を拒否する」哲学にあっては、もはや「現象性」について本来的に語る地盤そのものがない、というのである。この指摘は、「現象性」への問いを開く「現象」の規定そのものに関わるだけに、現出の形態そのものの資格をめぐる問題として真摯に受けとめるべきであろう。現象の成立根拠としての現れることそのことに向かう態度としてのみ、「現象性の理論」としての「現象学」が成立するのであるから。

さて本論文集では、「形而上学」との対決を通して「現象学」を存在論へと導いたハイデガーの視点が大きく君臨している。しかし、「現象学と形而上学」という状況を前にして、われわれはどのような態度決定を迫られているのだろう。現前性の形而上学批判としての形而上学的伝統の再検討の動きは、現象学の出発点である「見ること」そのことの権能を問いと化すことを通じて、「見えざるもの」への問いを不可欠なものにする。この問いにいかに対処するかは、その答え方がいかなるものであれ現在の現象学者には避けえない問いの状況である。先に挙げたジャンコの論文は、形而上学の完成としての技術という「技術的世界」の問題を論じつつ、ハイデガー自身は「技術に関する直接的現象学」を拒絶する所以を述べているが、形而上学との対決を

通して形而上学の本質を暴露していく「現象学」の歩みが、もはや現象学的には語りえないような問題性へとわれわれを導いているというこの事態をどのように評価すればいいのだろうか。「現象学」は「形而上学」の諸前提を乗り越えることによって、自らの思考にまつわる形而上学的残滓との対決を迫られている。これは、フッサールの「現象学」の内部で言えば、「形相的なもの」の身分、「超越論的主観性」の権能など、基本的な事柄の一切が「問題」として横たわっているということである。われわれは、こうした問題を避けることはできないだろう。しかし他方、「おのれ自身を示すもの」としての現象概念の純化は、「あらわすこと」と一体となった「隠すこと」を問いとして呼び起こすことで、現象学的な記述の可能性そのものを危険にさらしているのではないだろうか。現象学の一つの原動力は、現象に対する記述の力にあったことを考えると、これは現象学自体の危機なのではないだろうか。ハイデガーの思索が現象学の次元から離れて行かざるをえなかったということ、しかもそれが現象学に準拠してのみ可能であったこと、それだけにおさら、「現象学と形而上学との葛藤」という問題は、現象学的な記述の可能性の問題も含めて、現象学の実行方そのものの問題として、われわれに突きつけられている

ると言わざるをえない。

本論文集は、現象学の理念に関わる会議（一九八二年九月、ポワチエ大学）を機縁に成立したという。「的確かつ正当な哲学の活動のために今日現象学に訴えることは何を意味するのか」という問いかけは、十二年後のいまも生き続けている。その意味でも本書は、現象学的探究の現状を考えるうえで、貴重な提言を与えてくれている。

「なお、紙幅の関係で言及できなかった論文は以下の通りである。「ヘーゲルにおける現象学と論理学」（オットー・ベグラー）、「『精神の現象学』における「理性」」（ドゥニーズ・スーシュエーダグ）、「ギリシア世界への通路としての現象学」（レミ・ブラーグ）。」

（のむら なおまさ・京都産業大学）





## 書評..『アルテール』

フランスにおいて現象学は、ドイツからその方法が伝えられて以来今日に至るまで、多様な展開を見せてきた。その第一の位相は、サルトルとメルロ・ポンティの二人に代表されるものである。彼等にとって現象学とは、フランス哲学の伝統の上に立ち、ベルクソンから決定的な影響を受けたながらも、フッサールの志向性、およびハイデガーによる存在の間へのその適用を用いて、世界経験を具体的に記述することにあつた。これに対して、構造主義などの陰に忘却されていた時期を経て、今日現象学はその第二の位相を迎えている。その火つけ役となつたのは、サルトル、メルロ・ポンティと同世代のレヴィナス、アンリであり、それを受け継いでいるのが次の世代に属するマリオンであ

永井 晋

る。彼等に共通する傾向は、世界経験によりも、構造的にそれに先立つような次元に向かうことである。言い換えれば、現象学の方法を用いて、従来の意味での志向性かはや達しえないような次元——「生の絶対的内面性」であれ「他者」であれ「呼びかけの純粹形式」あるいは「飽和した現象」であれ——を語ろうとするのであり、その意味で彼等の試みを「限界の現象学」として特徴づけることもできるだろう。このような限界の現象を宗教、とりわけ否定神学のモデルに求める点でもこれらの現象学者たちは一致している。また、常に独自の位置を保ち続けるデリダも、この流れのうちにおいて見ることも不可能ではあるまい。デリダの思想を現象学に還元することはもちろんできない

が、フッサールの読解から出発した彼が、ある意味で近年再び現象学に接近しつつあることもまた事実なのである。

もちろん、リクールやドゥサンティ、ベルギーのリシールといった、これらの枠組みに収まり切らないその他の現象学者たちの存在をも忘れてはならない。このような現象学の復活がフッサールへの新たな関心を呼び覚まし、次々にフッセリアーナの新たな仏訳が刊行され、ハイデガーをも現象学の視点から新たに読み直そうという気運が高まっているのがフランス現象学の現状である。

しかし、日常的な現象を記述するサルトルやメルロ・ポンティはともかく、レヴィナス、アンリ、マリオンたちの試みがはたして「現象学」の名に値するのだろうか。彼等の関心が向かう顕現しない次元とは神学や思弁の領域なのであって、現象学がそこで止まるべき限界なのではなからうか。このような疑問が当然生じるであらう。ここには二つの危険がある。ひとつは、このような試みを素材に受け入れることによって、現象学の方法を逸脱しかねないこと。もうひとつは、逆に、現象学をドグマ化し、このような問題設定そのものを現象学とは無縁のものとして完全に否定し去ることである。しかし、現象学が決して硬直した教説ではなく、可能性であり、厳密な方法でありながらも事象

に即して絶えず新たな視座を提供し続ける柔軟な思惟だとすれば、なすべきことは、現象学の原点にもう一度立ち返り、これを厳密に検討した上で、改めて彼等の提起した問いを問い直すことであらう。

「アルテール」は、このような態度をもってフランス現象学の諸位相を受け止めつつ、それらとは異なった現象学研究を目指すべく一九九〇年に創設された新たな世代の研究グループであり、今日の現象学復興の一つの中心となりつつある。その活動は、前の世代の現象学者たちとの対比において、おおよそ次のように特徴づけることができるであらう。一、テクストの厳密に客観的な研究。これまでのフランスでの現象学理解は、ドイツや日本のそれに比べ、少数の例外を除いて、『論理学研究』、『イデー』、『デカルト的省察』など特定のテクストに限定された古典的なフッサール像に縛られてきた。また、独創的な思想家たちにとつては、現象学とはまず自己の思想を語るための方法であつて、必ずしも研究の対象ではなかった。これに対し、『アルテール』では、その後続々と刊行されたフッセリアーナはもちろん、ルーヴァンのフッサール文庫所蔵の草稿をも使い、ドイツを初めとする外国におけるフッサール研究の成果を積極的に導入しつつ新たなフッサール像を浮かび上が

らせている。このようなフッサール研究の革新と相まって、サルトルの現象学的な読み直し、レヴィナス、アンリの厳密に現象学的な読解などが試みられている。二、対話による共同研究。現象学とは、その真に超越論的な次元においてはいかなる独我論とも無縁であり、還元を徹底させることによって絶えず新たに他者に開かれてゆく、相互主観的な哲学である、という認識のもとに、「アルテール」は、対話による共同研究を実践する。フッサール現象学に対する新たな理解がここに生きているといえるであろう。このような開かれた態度は当然、現象学における国際的な対話の試みへと向かい、世界各国における現象学研究への関心を示すとともに、参加者もドイツ、トルコ、アルゼンチン、日本など、多彩である。各国の文化伝統を哲学的なレベルで対話させることが今日の現象学の大きな可能性であるとともに課題である以上、このような試みはきわめて重要なものである。これは、自国中心的な伝統を持つフランスにおいては画期的な試みといえる。三、アカデミズム批判。フランスにおけるアカデミズムの伝統は、古典哲学の研究に関しては重要な役割を果たしながらも、それが新たな哲学の飛躍を妨げる作用をしてきたこともまた事実である。実際、フランスにおいて現象学は、その導入以来、このア

カデミズムの伝統に抗して、時代の要求に答えうる哲学にその方法を与え続けてきたのである。「アルテール」は、専門分化し、自己目的化した大学における哲学研究に対し、現象学の遂行によって新たな問いの地平を切り開こうとする。

かくして「アルテール」は、レヴィナス、アンリ、マリオンなど、前の世代の現象学者たちが提起した、「現象学と神学」、「現象学と形而上学」の問題、「直観的に与えられない出来事をいかに現象学の方法を用いて語ることができるかどうか」という問いを現象学の原点から考え直そうとする。この問いに関する年間の統一テーマをめぐって、若手の研究者を中心とした各参加者が発表し、それをめぐって徹底的に討論が行われるというのが研究会の具体的な活動であるが、それ以外に、アンリ、ドゥサンティ、リシール、ダステュールといった現象学者たちが講演者として招かれている。この研究会の記録を中心として、エコール・ノルマル・シュペリウール・フォントウネ校の後援により、一九九三年には、フランスで初めての現象学専門誌『アルテール』を創刊した。編集顧問には、ベルネ、ブルズイーナ、クルティース、ヘルト、ヴァルデンフェルスの名が見えている。雑誌は三つの部からなり、第一部には年間の研究会

の成果を、第二部にはそれ以外の寄稿論文を、第三部には各国の現象学研究の紹介をそれぞれ収めている。第一号のテーマは「生まれることと死ぬこと」であり、これらの志向性によっては決して与えられることのない出来事を現象学がいかに扱うことができるのかを問うことを通して、現象学概念の形而上学的次元への拡大が目論まれている。そこでは、レヴィナスとアンリによって切り開かれた「非志向的現象学」が、フィנקの「構築的現象学」の構想を媒介として再びフッサールの文脈に移しおかれ、そこから再び考え直されているのを見ることが出来る。同じ問題をめぐって、一九九四年秋に出版される第二号は「時間と触発」を、一九九五年の第三号は「動物性」をそれぞれテーマとする。

グループの中心となっているナタリー・ドゥプラズは、レヴィナス、アンリ、マリオン、クルティース、リシールの仕事を批判的に受け継ぎつつ、フッサールのテクストに戻って、『相互主観性の現象学』三巻を中心としてフッセリアーナ、未刊行の草稿を綿密に読み解きながら「他者性」に関する独創的な博士論文を完成させた新鋭であり、あくまでもフッサール研究という枠内にとどまりつつ、主にフィנקを媒介として、前の世代の提起した問いに対処し

ていこうとしている。様々な論文執筆のほか、一九九四年二月にはフィנקの『第六デカルト的省察』の仏訳を刊行するなど、若き世代の現象学研究の中心的存在として活躍している。このナタリー・ドゥプラズとマルク・リシールの主催で、一九九四年五月七日より一週間、ノルマンディの古城スリジー・ラ・サールにおいて開催されたフィנק学会（オイゲン・フィנק・現象学、宇宙論、人間学、形而上学）について最後に報告しておきたい。フランス、ドイツ、ベルギー、アメリカ、イタリー、スペイン、ユーゴスラビア、日本等、世界各国から現象学の第一線の研究者が集ったこの会議は、絶えず「他者」へと開かれ、国際的な対話に向かおうとする「アルテール」の立場を象徴するものであった。ドイツからはビーメル、ヴァルデンフェルス、シュヴァルツ、グラーフ、ゼップが、ベルギーからはファン・ケルクホーフェンが、アメリカからはブルズィーナが、日本からは新田義弘教授が参加し、フッサールとハイドガーの間でもとすれば忘れられがちなフィנקの、現象学を形而上学的な問題へと開いて行く仕事が多様な角度から論じられた。現代フランス現象学の直面する問題関心からフィנקを読み直そうとする「アルテール」の態度は、サルトルやメルロ・ポンティ、若きデリダたちにとって現

象学への導きとなったフィンクが今日再びフランス現象学の復興に際して決定的な役割を果たしていることを示すものであった。

(ながい しん)



## 日本現象学会第十五回研究会の報告

本学会の第十五回研究会は、平成五年五月二十一日(金)に、下記のプログラムにより、早稲田大学にて開催されました。同研究会でのシンポジウム提題および一般研究発表の論旨を以下に掲載します。

\*シンポジウム 「他者」

提題者

斎藤慶典

中央学院大学

浜渦辰二

静岡大学

### 一般研究発表

大地のロゴス

小林 睦

東北大学

非場所的思惟

戸島貴代志

京都大学

コミュニケーションからコミュニケーションへ

松葉祥一

竜谷大学

フッサール現象学における身体の問題

伊藤 均

京都大学

存在の思惟に対する〈根本課題〉としての存在論的差異

有馬善一

京都大学





## 他者の現象学の展開<sup>①</sup>

斎藤慶典

他者問題は現代哲学に固有の問題の一つであるといつてよい。二千五百年をこえる哲学の歴史の中で、他者が一個の問題として姿を現わしたのは、ようやく今世紀に入ってからのことなのである<sup>②</sup>。では、なぜ今、他者が問題なのか。

おそらくこの問題の種はすでに近代の初頭に播かれていた。かのデカルトの「私は考える（コギト）」である。彼のこの命題は私なるもののもつ新たな次元、それまで誰の目にも触れることのなかったある隠された次元の発見という意味をもっていたはずである。すなわち、あらゆる認識の究極の源泉であり、他の何ものとも交換不可能な、絶対にして唯一のものが私の名のもとに発見されたのである。だがそれが私という名をもっているかぎり、それはこれまで

の自明の通念にしたがってただちに誰にとつてももの（各人の私）へと一般化される。誰もが同じ私なのである。ここには他者が問題として成立する余地はない。

ところがデカルトによるコギトの発見を自らの構想する超越論哲学の先駆形態として高く評価し、その批判的継承と徹底化をはかるフッサール現象学にいたって事情は一変する。デカルトの発見した私の中にあらゆる認識の究極の源泉である唯一のものが埋蔵されているのだとすれば、すべてはこの私の内に認識上の権原を有しているものでなければならぬ。そしてそれが唯一のものであるかぎり、原理上それは他の唯一のものを許容しえない。複数の唯一のものとは形容矛盾以外の何ものでもないからである。だがそ

れが私の名で呼ばれるものであるかぎり、世界には複数の私たちがいることもまた明らかである。ここにいたってはじめて「誰もが同じ私である」という自明の前提自体が一個の問題として尖鋭な姿を現わす。ここで言われている「誰も」とは一人一人の私（各人）であるほかなく、こうした複数の私たちと先の唯一のものとしての私とは明白に矛盾する。そしてデカルトの発見した私が語の厳密な意味での唯一のものであるとすれば——デカルトの徹底した懐疑と反省はこの「唯一のもの」を、語のもっとも厳密な意味でとることを要求しているはずである——、複数の私たちはこの唯一のものにとってはそれ以外のものすなわち他者であらざるをえない。ところが先の自明の前提によれば、その他者が唯一のものであるこの私と同じものであるというのであるから、これは逆説とならざるをえない。こうしてフッサールにあって他者問題は一個の逆説として姿を現わす。

## 一 フッサール現象学における他者問題

現象学におけるあらゆる分析は、還元を経て獲得された超越論的領野において現象してくるさまざまな存在者の構

成分析というかたちで行なわれなければならない。こうした存在者の中に、他人としての他者もまた含まれている。それどころか、この私もまた、それがかくかくしかじかの性格や名前や役割を担うものとして現象しているかぎり、そうした存在者の一つである。したがって現象学にとつて他者問題とは、まずもって、世界内の存在者としての私や他者の構成のされ方を問うという仕方であてられるべき問題である。それは、世界の構成分析という現象学のもっとも中心的な課題の一環をなす問題系の名前にほかならない。

ここで留意すべきは、こうした分析が行なわれる場である超越論的領野自体は私でも他者でもないし、さらには世界そのものでもないという点である。私や他者たちや、総じて世界のすべてはこの超越論的領野において存在するものだからである。私やその私がついてるとされる意識と、そのような私や私の意識や、総じて世界のすべてがそこにおいて現われてくる超越論的領野とは、全く次元を異にしている。すなわち超越論的領野は私の意識の領分のことではないのである。にもかかわらずそれを私の意識に結び付けようとする誤解は極めて根強いものがあり、他ならぬフッサール自身がこの自己誤解から完全に脱却していると

は言いたい。このことは、彼がこの超越論的領野をほとんどの場合超越論的主観性ないし超越論的自我と等置していることから窺える。そして彼のこの自己誤解が現象学における他者問題を混乱に巻き込むことになるのである。

現象学における他者問題が世界内に存在する他者たちの構成の問題としてまずもって問われるべきであることを先に見た。ところがフッサールにあっては今述べたような事情から、ここにもう一つの他者問題が絡み込んでくる。それは、他の超越論的主観性という問題系である。これは彼の自己誤解と密接に関連しているのだが、彼は最後まで超越論的領野を超越論的自我的領野と見る見方を放棄することとはなかった。この領野が超越論的自我に属するとすれば、世界がこの意味での私だけによって構成されていると見るのは明らかに独我論（超超越論的独我論）の構図である。こうして彼は、現象学は独我論であるという批判を斥けるためにも、他の超越論的主観性の構成の問題に取り組まざるをえないことになる。

だが彼がこの問題に取り組むにいたった経路には、さらにもう一つの重要な問題系が関与していた。すなわち、この世界が誰にとっても同一の、一つの世界であるという事態はいったいどのようなようにして構成されるのか、という世界

の客観性の構成の問題もまた彼に、他の超越論的主観性の問題に正面から取り組むことを要請していたのである。世界は私にとってはかくかくの仕方、また他者たちにとっては別様の仕方で現象しているわけだが（各人におけるバースペクティブの多様性）、その多様な現われはその相違にもかかわらず、あるいはその相違を通して、同一の世界の現われである。世界の客観性とはこのことに他ならない。そうだとすれば、世界の現われの多様性を担う各人の構成を通じて、その各人において目ざされる同一の世界の構成が追求されねばならない。ここに各人という仕方での他者たちの構成の問題が姿を現わすのである。

フッサールはこの次元での他者の構成を次のような方向で論ずる。すなわち、世界構成の唯一の絶対的源泉である超越論的主観性における世界構成を分析してみると、世界が超越論的主観性に対してこのようなものとして現象するに際して、すでに他の超越論的主観性による世界構成がそこにともに居合わせ、ともに機能していることが突き止められる。つまり世界が私にとってはかくかくのものとして現象してくるときには、すでに同時にそれは他者にとつては別様の仕方で現象している／しうるということ、そしてそれらの別様の現象仕方を通じて同一の世界が思念されて

いるということ、こうしたことがともに織り込み済みの仕方  
で現象してくるのである。すなわち現象は初めから相互  
主観的（間主観的）なのである。この意味で超越論的主観  
性による世界構成の現場にはすでに初めから他者がともに  
世界構成を行なう機能として関与しており、「超越論的主観  
性は初めから超越論的相互主観性なのである。」<sup>⑤</sup>ここでの他  
者は、それが超越論的主観性による世界構成をともに行な  
うものであるかぎり、超越論的自我とともに世界の現象の  
超越論的制約をなしており、それ自身も超越論的な性格を  
有している。すなわちそれは超越論的他者、他の超越論的  
主観性なのである。ここからフッサールは、各々が独立し  
た究極の認識源泉でありつつも互いに世界構成の場面でも  
もに機能しあう複数の超越論的主観性の在り方を、窓を  
もって互いに交通しあうモナド同志の関係として捉える超  
越論的モナドロジを構想するにいたる。<sup>⑥</sup>

だがここでいったん立ち止まなければならない。彼のこ  
こでの議論はたして超越論的主観性と他の超越論的主観  
性なるものとの相互共在を本当に論じているのだろうか。  
還元によって獲得された超越論的領野（彼の言う超越論的  
自我）は、そこにおいて世界のすべてが現象する絶対的認  
識源泉であった。世界に存在する／しうるすべてはこの領

野において以外に現象の場をもたないのであり、したがっ  
てそれには限界がない。つまりそれを一つ、二つと数える  
ことすらできないのであり、それは数的な意味での1を越  
えた唯一のものなのである。そうしたすべてであり唯一で  
ある超越論的領野にはたしてもう一つの、他の、あるいは  
複数のすべてにして唯一なるものを考えることが可能だろ  
うか。そのようなものを考えることは明白な矛盾ではな  
くうか。

それにもかかわらずフッサールが他の超越論的主観性につ  
いて語りうる、あるいは語らねばならないと錯覚したの  
は、すべてにして唯一である超越論的領野が私に属すると  
考えたからに他なるまい。それが私であるならば、当然他  
の私たちすなわち「他の超越論的主観性」もまた存在して  
いるのでなければならぬというわけである。この段階で  
すでに他の超越論的主観性の存在は前提ないし要請と化し  
てしまうのである。だがこの超越論的領野に私を帰属させ  
る余地はないことはすでに見た。私はあくまでこの超越論  
的領野において現象するものだからであり、自らがそこ  
において現象する超越論的領野全体をカヴァーすることは  
できないのである。彼があれば正確に経験的主観性と超越  
論的主観性との区別を見ていたのであれば、彼は後者に対

しては私の名を拒絶すべきだったのである。事実彼は後期時間論草稿のいくつかの箇所でははっきりと、しかしいささか当惑しつつ、超越論的領野の根底にあると彼が考えた「流れること」の次元の「没自我性」を認めていたのである。⑦他の超越論的主観性をめぐるフッサールの先の議論は、はじめから他の超越論的主観性の存在を暗に要請したうえで、いかにしてそれが超越論的領野においてすでに機能しているかを説明するという構図になっており、少なくとも他の超越論的主観性の構成という論点に関しては論点先取を犯してしまっていると言わざるをえないであろう。

では先の彼の分析で、この超越論的領野における世界構成の現場にともに居合わせ、ともに機能しているとされた他者とは何者であろうか。この場面で他者に関して有意味に語りうるとすれば、それは世界内に存在する他者以外ではありえない。ただしその他者は世界内に対象として、存在する他者ではない。先の彼の分析が示していたように、この場面で働く他者とは、私(世界内の経験的主観としての)にとつての特定の(パースペクティブ的な)世界現出にあつたつてすでにともに機能している他者なのである。だがこの「ともに機能する他者」が(たとえその機能において非対象的・匿名的であれ)他者と呼ばれうるのは、世界内の

存在者であるかぎりでの他者以外にその由来をもちえない点が見落とされてはならない。したがってフッサール(メルロ・ポンティ)の先のテーゼ「超越論的主観性は初めから超越論的相互主観性である」は、「超越論的領野における世界現出ははじめから世界内の私と他者たちにとつての相互主観的なものとして構成されている」という意味に解釈し直されねばならない。これは明らかに、世界内の存在者である私と他者たちの構成分析という最初にあげた課題領域に該当する言明に他ならない。そして実はこの次元における他者構成論は、フッサールのように超越論的な問題設定を行なわないシェーラーやシュッツ、レーヴィットといった人たちの仕事と実質的には重なり合うものである。なぜなら彼らもまた世界内に私と他者たちとが存在することを基本的あるいは自然的事実と見なし、そうした他者や私がどのようにして認識にもたらされ、どのようにして互いに関わり合うのか、そしてどのように機能しあっているのかを分析しようとしていたからである。しかもこの次元での私や他者の構成の分析に関しては、すでにフッサールに先立って達成されていたもの(シェーラー)や、あるいは彼では未だははっきり具体化されずに終わった領域での示唆に豊む分析(シュッツ、レーヴィットら)が見られるの

である。

こうした次元での他者論の展開を一言で言い表すとすれば、それは「相互主観性理論としての他者論」の展開である。今世紀の哲学における他者論の多くはこの次元において展開され、さまざまな紆余曲折を経ながらも、すでに豊かな成果を上げつつあるといつてよい。これらの分析に立ち入って検討をくわえる作業はここでは割愛せざるをえないが、この作業において取り上げられるべき人々と主な著作を列举すれば、次のようになる。

- (a) Th・リップス『他者についての知』<sup>(8)</sup>
- (b) M・シェーラー『共感の本質と形式』<sup>(9)</sup>
- (c) M・メルロ・ポンティ『知覚の現象学』『見えるものと見えないもの』<sup>(10)</sup>
- (d) A・シュッツ『社会的世界の意味構成』<sup>(11)</sup>
- (e) J・P・サルトル『存在と無』<sup>(12)</sup>
- (f) M・ハイデガー『存在と時間』<sup>(13)</sup>
- (g) K・レーヴィット『共—人間の役割における個人』<sup>(14)</sup>

## 二 もう一つの「他者」問題

ここで取り上げるのは、フッサール現象学の中に——き

わめて問題的な仕方、しかもはっきり問題として立てられることなく——孕まれていた、他者をめぐるもう一つの問題次元である。フッサールによる超越論的現象学の構想は、彼自身の意に反して、そしてまたおそらくはフッサール現象学を継承する多くの現象学者たちの意にも反して、超越論的場面では他者（すなわち他の超越論的主観性）を考へる余地はないことを示していた。このことは実はフッサール自身あるところではっきり認めていたことでもあった。彼はそこで「超越論的主観性の外とは無意味である」と述べていたからである。だがこのことは別の新たな問題を引き起こす。これは超越論的領野の独在論ではないのか。

超越論的領野なるものが、そこにおいて世界と世界内の存在者たち（私も他者もそこに含まれる）のすべてが構成され、現象する場のことに他ならないとすれば、答えは当然「然り」でなければならない。フッサール現象学はその発想に忠実かつ厳密に従うかぎり、超越論的領野の独在論に到達する。これはむしろ独我論ではない。超越論的領野がいかなる意味でも自我性をもつものではありえないことはすでに見た。したがってそれは、私や他者たちに対して多様なパースペクティヴの下で現われるただ一つの世界があり、そしてそのような多様な世界現出が生ずるただ一つ

の場がある、という思想の表現に他ならない。現象学がわれわれに気付かせてくれたのは、自然的・日常的態度で世界に没入して生きるかぎり決して可視的とならないそのような最終的な場の存在なのである。驚くべきことがあるとすれば、紛れもなくそのような場が現に、ここに存在する(Da-sein)ということ、そうした場がなければすべては無の闇に没し去り、またそうであっても何の不思議もないにもかかわらず、それは現にここにあるということ、そのことであろう。

では、唯一にしてすべてであるこの超越論的領野に、その言葉の厳密な意味での他者を考える余地はもはやまったくないのか。他者がこの次元で問題として立てられることはありえないのか。決して「われわれ」の世界となることのない何ものかの経験の成立する余地はどこにもないのか。こう問いかけるのがレヴィナスである。われわれはわれわれに対して直接に現前する誰か——世界内の他人たち——の「顔」の上に、何か決して現前しないものの影を、もはやそこには現前しておらず、いまだ現前したことのない何者かの痕跡を微かに見て取りはしないか。決して何ものとも名指しえない何ものかの微かな声を聴き取りはしないか。——たしかに私も他者もさまざまな役割のもとで姿

を現わす。同じ一人の他者が、母親であったり、妻であったり、主婦であったり……とさまざまな役割を身にとつて現象する。しかしその他者はたしてそうしたさまざまな役割の束に尽きるのだろうか。

だが注意しよう。もしここでこうした役割の束の背後にその役割を担う誰かを、つまり役割を離れた裸の他者を想定したとすれば、それは他者なるものを予め実体化して前提する不当前提の誤謬でしかない。たしかに役割の背後には誰もいない。問題はこの先にある。役割の背後には誰もいないにもかかわらず、あるいは誰もいないがゆえに、私は私に向かい合っているこの役割＝他者の「顔」の上に、その誰もいないということの、すなわち不在のしるしを見はしないか。この不在はいったい何を示しているのか。それが端的な無であるなら、不在のしるしすら残さないはずである。すべてであるところのものはそのどこにも不在の痕跡を残さない。すべては存在で充満している。つまりすべてにとつて無は存在しない。無とは存在しないことであり、これが無の定義なのだ。ではこの不在の痕跡はいったい何を指し示しているのか。それが無でないことは今見た。だがそれはもちろん存在でもない。それは不在なのだから。もし私が役割として現象してくる誰かの顔にこの不在の痕



跡を微かにでも認めることがあるとすれば、それは存在するものでもなければその否定としての無でもない「第三のもの」としての外部を、すなわち存在と無が否定を介して結合し織り上げる存在と無の領野（<sup>アリヤ</sup>これこそフッサールの発見した超越論的領野にほかならない）の外部を指し示すことになる。

もし私が他者の顔にこの不在の痕跡を見てしまっているとすれば、それは存在と無で織り上げられたこの領野すなわち超越論的領野がその外部へと突き抜けてしまう事態を経験していることになる。その外部へと晒された超越論的領野、すべてでありその意味で絶対であったこの領野は、ここで一挙に相対化される。それはすべてであり唯一であることを保持しつつ（それはそれ以外のものであることはできないのだから）、その外部に直面する。それはいわば穴を穿たれ、すべてはこの穴から外部へと流出してゆくのである。この流出は止むことを知らない。この領野はすべてなのだから、その流出の量は増大するばかりなのだ。そしてその流出先は、「どこでもない」。それは存在でも無でもない「彼方」だからである。この外部、この彼方、この第三のもの、それをレヴィナスは「他者<sup>二</sup>他なるもの<sup>一</sup>（*autre*）」と呼ぶ。すなわち超越論的領野の外部である。

ここで超越論的領野にはその外部が存在<sup>す</sup>、と言ってはならない。背後は存在しないのである。だが超越論的領野の外部は存在<sup>し</sup>ない、と言ってもならない。私に現前する「顔」に不在のしるしを見てしまったかぎり、この領野はその外部へととはてしない流出を始めてしまっているからである。外部とは、それへと向かつて絶えず流出してゆく運動のことだと言うべきだろうか。彼の言う他者とは、すべてにして唯一であるこの超越論的領野が、ありえないその外部へと晒され、その外部へと向かつてはてなく流出してゆく運動のことなのである。この時この領野はその外部に完全に服<sup>す</sup>るものとなる。なぜならこの流出をこの領野はとどめることができず、その流出先を自ら決定することできないからである。私に現前する「顔」の上に「他なるもの」のしるしが見て取られてしまったとすれば、その時すでに他者は私に到来してしまっており、この到来は私の意のままになるものではなくからである。すべてであるこの領野はその外部に向かつて無限に流れ出してゆく。外部へ向かう運動<sup>す</sup>、なわち他者は無限である。レヴィナスがこうした事態から、他者への全面的服従の下に成立する主体<sup>二</sup>私（*subjectum*）<sup>一</sup>下に服するもの（の他者への無限の自己贈与（流出）としての倫理を語る筋道（*intrigue*）

についてはもはや触れる余裕がない<sup>18</sup>。彼はここに倫理的カテゴリーの成立する根源的な場面を見定め、あらゆる存在の哲学（それは古代ギリシア以来ハイデガーにいたるまでの全西欧哲学のことに他ならないのだが）の手前に位置する基礎倫理学（Fundamentalethik）を呈示する。もし私が役割の下にある他者の顔の上に不在の痕跡を見てしまっているとすれば、すでに存在のその外部への流出は始まってしまっているからであり、すなわち倫理は存在の自己充足を許すものではないからである。「存在論には倫理学が先行する」のである。

だが彼の問う他なるものの痕跡を本当に私は見てしまっているのか。それは再びひそかに実体化された「他者なるもの」に先導された錯覚にすぎないのではないか。おそらくこうした反問は避けられまい。そしてこの反問に有効な論証をもって答えることはできないであろう。不在の痕跡が指し示す他なるものは確かに存在ではないのだから、存在しないものをめぐっての論証が成立しようはずがないのである。このような他者についてあえて問う問いは困難な問いであり、おそらくはじめから挫折を約束された不可能な問いであろう。しかしこの挫折の下で不在のものの微かな声が聴き取られはしないか。その不可能性の下で何か

が語られはしなかったか。そのように問い続けることしか、この問いの存立する余地はないのであろう。そしてこの問いがその問いかけの中で関わりんとしているもの、あるいはすでに関わってしまったもの、決してわれわれとなることのない何ものか、何ものかと名付けられることをすら拒否する何ものか、決して意味性のネットワークの中に入っていない何ものか、決して存在にいたることのない何ものかであるかぎり、この問いは必然的・不可避免的に形而上学とならざるをえない。それは存在と無が織りなすこの世界、この自然の中には存在しない何ものか、それらとは別の（それらを超えた）次元に関わる問いだからである。

まとめよう。超越論的領野の「外部」としての「他者」他なるもの」ととの関係を問わんとするこのもう一つの他者問題は、つねにそれが疑似問題ではないかとの疑義に晒され続ける。これに対して、現出する世界の中での私と他者たちとの関係形成を分析する第一の他者論（相互主観性理論としての他者論）は、世界の構成分析の主要な部門として、関連諸科学の知見も取り入れつつ論証可能な議論のレベルを形成する。後者は「われわれ」の生きるこの世界に関わる社会哲学として、前者は存在しえない外部へと向

かう形而上学として、互いに分岐する。だがこのいずれもが、近代の初頭にデカルトによって私の名の下に発見され、フッサールによって超越論的領野として画定されたこの「唯一のもの」に何らかの仕方に関わっていることはおそらく間違いない。世界内のあらゆる存在者はすべて、この「唯一のもの」においてはじめて現象へともたらされるのだし、もはや現象することのない「他なるもの」にかかわる「語り」がかるうじて成り立つのもこの「唯一のもの」において以外ではないからである。そしてこの「唯一のもの」こそ社会哲学と形而上学への分岐の根もとに横たわるこの現実そのもののことかも知れないのである。この唯一のものへの微かな気付きが他者をめぐる一連の問題を誘発したのではないか。この意味で他者問題とは、近代哲学の隠れた試金石として、きわめて現代的なトピックス<sup>11</sup>問いの在りかを指し示しているのではないか。

## 注

- (1) 本稿で割愛された部分を含む、現象学における他者論の展開についての立ち入った考察を、筆者は以下の同名の論考において行った(シンポジウムにおける提題は同論考の一部をなすものである)。

ある)。ご参照いただければ幸いである。また、本稿の性質上、同論考と一部重複する部分があることもお断りしておく。「他者の現象学の展開」(岩波講座・現代思想 6『現象学運動』、岩波書店、一九九四年、一四七頁―一七八頁)。

- (2) 他者が一個の問題であることをはっきりと提示し、以後の議論の口火を切った著作として、Th. リップス『他者についての知』(一九〇七年)をあげることができよう。

- (3) 新田義弘『現象学』(一九七八、岩波全書)第五章を参照。

- (4) ここで取り上げるフッサールによる他者構成論は、『デカルト的省察』(Husserliana, I)におけるそれではなく、主として『相互観性の現象学のために』(Husserliana, XIII-XV)から読み取られるそれである。後者(とりわけ Husserliana, XV)においてフッサールは、前者の分析の前提となっている次元への遡行を試みている。

- (5) ここではこうしたフッサールの思想を簡潔に要約したメルロ・ポンティの言葉を引用しておく。M. Merleau-Ponty, "Phénoménologie de la perception", 1945, pp. VII, 415. (竹内はか訳『知覚の現象学』、みすず書房、1、十一頁、2、二二―二三頁) Waldenfels, B., "Das Zwischenreich des Dialogs", 1971, S. 135. Husserliana, XV, 587f., 366, 391.

- (6) たとえば Husserliana, XIV, 260, Husserliana, I, 102, 138, など。

を参照。

(7) "Ichlos", cf. Husserliana, XV, 598. またフッサールがしばしば用いる「先—自我的」「vor-ichlich」(ebenda)という表現も、こうした事態を指し示している。

(8) Lipps, Th., "Das Wissen vom fremden Ich", 1907.

(9) Scheler, M., "Wesen und Formen der Sympathie", 1913, 21923.

(10) Merleau-Ponty, M., op. cit., "Le visible et l'invisible", 1964.

(11) Schutz, A., "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt", 1932, 21960, 31974.

(12) Sartre, J.-P., "L'Être et le néant", 1943.

(13) Heidegger, M., "Sein und Zeit", 1927.

(14) Löwith, K., "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen", 1928.

(15) Husserliana, I, 117. (船橋訳『デカルト的省察』、二六九頁、中公・世界の名著51)

(16) 「なぜ無ではなく存在があるのか(なぜ無ではなく存在なのか)」というライフニッツの問いを反復しつつ、ハイデガーがあらためて問い直そうとしたのもこの次元であるはずである。また彼が『存在と時間』においてみずからの分析を「Da-sein(現存在)」の分析から始めたことは、この意味で厳密に「現象学的」であっ

たといってよい。だがそのハイデガーにおいても、この「現存在」が「私」あるいは「われわれ人間」と強く結びついているために、議論が不徹底に終わってしまっている(彼にあっても「還元」は不十分なままにとどまっている)。「現存在」と「私」との関係がより立ち入って分析されるべきだったのである。このことと「存在と時間」の挫折とは密接な関係があるはずである。

(17) Levinas, E., "Totalité et infini", 1961. "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence", 1974.

(18) この「筋道」については以下の拙論を参照いただければ幸いである。「倫理・政治・哲学」「思想」七九八号、「国家と他者」(『情況』一九九二年九月号別冊)、「他者と倫理」(日本倫理学会編『現象学と倫理学』、一九九二、慶応通信)

(やいとう よしみち・中央学院大学)



## 「超越論的他者」とは何だったのか？

浜 渦 辰 二

現象学において、他者の問題は、汲み尽くせぬ泉のように、繰り返し様々な議論を誘発してきたテーマである。これまで現象学に大なり小なりコミットした哲学者のほとんどが、何らかの形でこの他者問題に首をつっこんでいるのは驚くばかりである。そういう事態をもたらしたのは何より、現象学の創始者であるフッサールが他者をまさに問題とみなし、早い時期から晩年に至るまでこれと取り組み続けたにもかかわらず、明確な解決を提出できたというわけではない、という事情であっただろう。フッサール現象学のなかにあるのは、他者問題への解答ではなく、それを求めて行われた様々な試行錯誤である。それ故にこそ、フッサール現象学から何かを学び取ろうとする者は、それと同

時に、他者問題への対応を迫られることになる。こうして、フッサール現象学における他者論に対して行われてきた様々な批判は、直接フッサールを名指していないものから、直接その他者論を批判的に取り挙げたものまで、枚挙にいとまがないほどである。これらの批判については、既に多くの紹介や検討がなされていることでもあり、ここではむしろ、こうした様々な批判を受け止めた上で、なおかつフッサールの他者論に見るべきものがあるとしたらどこにあるか、という点に議論の焦点を絞りたい。

## 一 他者問題が立てられるトポス

フッサールの他者論の特徴は、他者の問題を超越論的な問題として立てた、という点にある。「超越論的」というカントに由来する用語をフッサールは、もっと広くデカルト以来の哲学的動向、即ち、世界の根拠を求めて、その意味の源泉・起源である主観性へと眼を向けるといふ動向を指して使っている。このような意味での超越論的主観性への問いのなかで他者の問題を立てた、そこにフッサール他者論の特徴がある。つまり、フッサールの主眼点は、すでに出来上がった了解済みの世界のなかでの他の人間の経験がいかに行われているかではなく、世界がこのような世界として構成される超越論的主観性という場に他者経験(Fremderfahrung)がいかに関与しているのか、という問題にある。従って、例えば、自然的態度における他者論や、本質直観としての他者論や、生活世界の分析としての他者論といった課題は可能であろうし、場合によっては有益かも知れないが、超越論的な問題次元を度外視したところで他者の問題を立てることは、フッサールの関心の中心からははずれてしまうものであり、たとえば彼がそうしたものに

関心を持つとしても、それはあくまでも超越論的な次元での他者問題への通路となる限りにおいてなのである。

ところが、フッサールの生前にあっても、かつての現象学運動の同伴者達のはとんどがこの超越論的な問題次元を認めず、死後も、フッサール現象学を継承しつつも、超越論的な問題設定だけは退けようとする現象学者がほとんどだった。しかし、フッサールにしてみれば、かつてあれほど心理学主義を批判したフッサールが再び心理学主義に舞い戻ったといった誤解は、まさにこの超越論的な次元への盲目から来るものであるし、デカルトがせっかく発見したエゴ・コギトを「世界の一部分」と誤解することで隠蔽してしまったとフッサールが批判するのも、それが拓く超越論的な次元をデカルトが見失ってしまったからであり、現象学が初めに持つように見える「独我論的」な仮象も、また『危機』書に言う「人間的主観性の逆説」もすべて、超越論的な次元と非超越論的な、即ち「自然的」あるいは「内世界的(ムンダン)」な次元との差異を見失い、両者を同じ次元に並べてしまう所から生じるものである、と言える。また、晩年の生活世界の問題圏も、フッサールにとってあくまで超越論的な次元への通路としてあったのであって、この根本問題から切り離して、生活世界を分析することだ

けに彼の目標があったわけではない。超越論的な次元を無視することは、フッサール現象学の核心に眼を閉ざすことと言える。

ただもちろん、この超越論的な次元というのをどう理解すべきか、という点について議論の余地がないわけではない。フッサール現象学のなかには「思弁的思考」の形而上学的な要素とそれを越えていく「志向的分析」の非／反形而上学的要素とが混在していることが、早くからフィנקによって指摘されているが、超越論的な問題設定にもこの両要素が含まれていると言える。しかし、いま注目したいのは、それが必ずしも形而上学的な要素のみから成るわけではないということである。むしろ、伝統的な超越論哲学を志向的な分析によって具体的に展開することで建て直すとしたところにフッサールの目論見があったとも言える。また、この超越論的次元は、そのような次元を知ることなく素朴に生きている「自然的」内世界的な次元と対比させられるわけであるが、両者を対比させながらも、超越論的な次元に至る通路あるいは手引きとして「自然的」内世界的な次元の分析を行うとき、フッサール自身どこまで二つの次元を区別できているか、むしろ彼自身のなかに混同が見られるのではないか、こうした疑問もないわけ

ではない。しかし、このような難点を指摘することは、すでにこれまで幾度となく行われてきているので、ここでは、むしろ、フッサールの意図をできるだけ積極的に汲み上げるとしたら、どのような可能性があるか、という点に的を絞りたい。

ともかく、このような状況のため、超越論的な問題設定のなかで他者の問題を立てる、という彼の意図が持つ意味はあまり積極的に捉えて来られなかったように思う。しかし、それは従来の超越論哲学に対して一線を画すものと言わねばならない。従来の超越論哲学と言っても、誰の哲学を考えるかによっても、またそれをどう考えるかによっても違って来るが、ここでは大雑把に類型化してしまえば、それは超越論的主観性を言わば超個人的普遍的な主観性と考えるところにあったと言えよう。つまり、そこでは、一個の主観について語ることは、そのまま普遍的にすべての主観について語ることとなり、問題になっている主観は普遍的な主観性なのである。このような超越論哲学は言わばパノラマの俯瞰に身を置いて、すべての主観を眺め渡しながらかつ語っているのである。そこでは、他者は問題にならない。たとえ問題になるとしても、それは個々の主観の質料的な違いという経験的な問題として、あるいは、すでに



出来上がった了解済の世界のなかでの「他人」の問題としてであって、超越論的な次元に属する問題としてではない。

ところが、フッサールにとっては、まさにこの超越論的な次元で〈他者〉が問題となる。それと言うのも、彼にあっては、いま「超個人的」と特徴づけたのとはまったく異なる仕方、超越論的な次元が問題になっているからである。即ち、彼にとって超越論的な主観性というのは、あくまでも「いま—ここ—私」という視点に据えられている。しかも、そこに据えられているにもかかわらず、そこに閉じ込められているわけではない。だからこそ、彼にとっては、まさに超越論的な次元の問題として、「いま」に繋がりがつつそれを越える「生き生きした現在」が問題となり、絶対的な「ここ」を原点として現出する世界の「バースペクティヴ」性が問題となり、〈私〉の拡張としては考えられない〈他者〉が問題となるのである。「私の身体」が絶対的「ここ」の担い手たる「原身体 (Ureib)」として語られるのも、晩年の「原故郷あるいは世界の方舟 (Arche)」としての「大地」の思想もまた、「いま—ここ—私」が世界の意味の超越論的な原点として考えられていることに由来するものに他ならない。「いま—ここ—私」から遊離した普遍的な主観であれば、こうしたことはすべて超越論的な問題にはなりようが

ない。あくまで超越論的な次元に〈他者〉の問題を立てる、とはこのような言わば「超越論哲学の改造」という意味を持つていたのである。従って、超越論的な次元でフッサールが問題にしている〈私〉をどう理解するか、同じく超越論的な次元で問題にしている〈他者〉をどう理解するか、ここにすべてはかかっていると見えよう。

さて、以上のような問題設定のもとで展開されたフッサールの他者論に対しては、先に述べたように多くの批判が向けられてきた。そのうち、フッサールの、場合によっては確かに不用意な議論を攻撃することに留まり、彼の意図の核心に迫ることのないような批判についてはここでは触れないことにすると、残ったものうち重要な批判は大きく分けて二つに絞られるように思われる。それは、フッサールの他者論では、第一に、自他の等根源性 (Gleichursprünglichkeit) が失われるという批判、第二に、他者の他者性 (≡ 異他性) (Fremdheit des Anderen) が失われるという批判である。しかし、この二つのそれぞれについて、フッサールも或る意味では認めているが、別の意味では認めていないように思われる。では、認めているのはどこにおいてであり、認めていないのはどこにおいてであるか、これを順に明らかにしたうえで、フッサールが問題にしよ

うとする超越論的次元における「他者」、即ち「超越論的他者」とは何だったかという問いに戻って来たい。

## 二 自他の等根源性

自他の等根源性を主張する仕方には、いくつかのパターンがあり、それはおよそ次の三つに分類できるように思われる。即ち、(a)自己経験の直接性と他者経験の間接性という対比を批判するもの〔例えば、シェーラーやカッシーラー〕(これには、さらに、自己経験の直接性の方に批判を向けるものと、他者経験の間接性の方に批判を向けるものがある)、(b)自他の対立の根底に自他未分化の癒合態(syncretisme)あるいは共同態(Gemeinschaft)の根源性を主張するもの〔例えば、シェーラーやメルロ＝ポンティ〕、(c)根源的な我(Ur-Ich)に等しい権利をもって並ぶ根源的な汝(Ur-Du)を主張するもの〔例えば、ヴァルデンフェルス〕(本来は、この第三のものが「等根源性」の主張と呼ぶべきであろうが、ここでは広い意味で、以上の三つを包括してそう呼んでおきたい)、という三つのパターンである。ここで確認したいのは、これらの批判点は(それはしばしばフッサールに対して向けられるものであるが)、いずれ

も或る仕方ではフッサールのなかにも見出される議論だということである。

(a) フッサールには確かに、自己経験の直接性と他者経験の間接性という対比を主張するかに見える箇所がある。しかし、他方では、一人の人間としての自己の経験が他者経験に媒介されたものであることを繰り返し語っていた。つまり、私の身体を一つの物体として捉え、私を一人の人間として捉えるのは、私が他者の立場から自分を見るということによってであり、そのような「世界のなかの一人の人間としての我」の経験は「他者という迂回路を通じた」間接的な経験なのである。また、逆に、人間としての他者の経験が直接的であることについても、繰り返し語っていた。この場面では、自己経験と他者経験について、どちらが直接的でどちらが間接的というわけではない。むしろ、自己は他者との対比において、他者は自己との対比において経験される、と言わねばならない。

しかし、こうしたことを語る脈絡に注意すれば直ちに気付くように、フッサールがこれらを語っているのは、自然的・内世界的な次元での自己経験と他者経験の記述としてである。彼にとって、「人間」というのは世界を既に前提とする自然的・内世界的な概念なのである。それに対し、超

超越的な次元での自己経験と他者経験については、「超越論的には私が最初のものである」と言い、他者経験にはやはり「或る間接性」がなければならぬ、と語る。そこには、単に対比において経験される自他の相対的区別ではなく、根源性をめぐる自他の非対称的な関係が主張されている。この超越論的次元においてもつ自己経験の「根源性」とは、まさに「原身体」について触れたような、世界の原点としての「へいまーここー私」の根源性のことである（そして、ここにおいて他者経験が持つべき非根源性とは、次節で述べる他者の他者性を表現するものと言えよう）。

しかし、この超越論的な次元における自己経験についても、最も根源的な場面において他者が絡んで来るという議論も見られる。即ち、フッサールが自己経験の根源に見出した「生き生きした現在」の場面は「匿名的」「非主題的」「原受動的」な場面であるが、まさにそのような場面に「共に機能している他者」との「共存」が垣間見られている、と考えられる。それは超越論的な次元での自己経験のうち他者へと通じる言わば穴が空いていることを主張するものと言えよう。しかし、これをもって他者や他者経験を語ることができるだろうか。フッサールは、時間の問題と他者の問題をしばしば類比的に語りながらも、両者の層の違いをはっきり区別しており（これについては後述）、他者を他者性において語るためには、この根源的な時間意識の場面で見出される他者への通路だけで満足するわけには行かないであろう。

(b) このように超越論的次元での自己経験にも他者が関わっており、従って、そこに自他の共存を見出せるという議論は、第二の批判、即ち、自他の対立の根底に自他未分化の癒合態／共同態の根源性を主張する批判を先取りするような性格を帯びてくる。つまり、超越論的次元で語られる「根源的な我」というのは、多義性によってのみ「我」と呼ばれているに過ぎず、それはむしろ「先自我的（vor-ichlich）」な「自我なき（ichlos）流れ」であるとすれば、自他の対立は、この「自我に先立つ・自我なき」場面からの「根源分割（Utscheidung）」によって生じる、と言うこともできよう。とすると、それは、第二の批判に言うような、「自他未分化」の場面から我と他者の差異が同時に発生するという事態を表現していると考えられることもできるわけである。

フッサールには、ほかにも、受動性の現象学という方向において、あるいは発生の現象学という方向において、自他の対立に先立つ場面に、自他の根源的な関係を見出そう

とする議論がある。しかし、どれほど根源的な場面であれ、自他の差異がわずかでもすでにある限り、問題は先延ばしにされるだけであるし、また、自他未分化の場面を想定しても、それによって他者の問題は雲散霧消せられるだけで、他者の他者性は見失われてしまうはかないように思われる。

(c) そこで、自他の差異は認めつつも、「我」の方だけに一方的に根源性を認めるのではなく、「汝あるいは他者」(この違いには、ここでは触れない)にも「我」と等しい根源性を認めるべきだという、第三の批判が出てくる。

先に見たように、自然的Ⅱ内世界的な次元においては、自他は対比において同等の権利において構成されると言えるが、それは超越論的な根源性においてではなかった。また、確かに、自他の「共存」ということは他者経験に本質的と考えられており、他者は、「私の」とは別の「絶対的なここ」が「いま」「そこ」に「共存」していることでなければならない。他者は必ずしもいま私の眼前に居合わせている必要はないとしても、「共存」の可能性を排除してしまえば、単なる可能的あるいは想像的存在に留まることになり、そのとき、他者の他者たる意味は失われてしまおう。しか

しながら、この「共存」とは自他の「等根源性」ではない。もし、「等根源性」とは自他が等しい資格を持って並列され、交換可能であることだとすると、このような自他の「同源性(Gleichheit)」というのは、あくまで「構成された」ものであり——ちょうど、等質的な、一様な(Gleichförmig)幾何学的空間が、「私の身体」を原点とするパースペクティブ的な非等質な空間を根源として、そこから構成されたものであるように——、その際、「構成」の原点となるのは、さきに触れた「原身体」のもつへいま——ここ——私——であり、これのもつ根源性は、世界がそこから開ける、あるいはそこへと開けてくる原点として、特権的なものである。

従って、超越論的により根源的なのはあくまで、この意味での「我」、根源的な我であって、フッサールにとって「根源的な汝」なるものは考えられない。ここで自他の等根源性を求めようとすることは、冒頭に述べたような超越論的な次元を見失うことになるだろう。つまり、根源的な我と等根源的に根源的な汝があるのならば、我と汝のみならず主観たるところの者すべてが等根源的ということになり、その時じつは、すべての主観を等しく俯瞰する場所から語っていることになる。「原身体」の場を放棄して、超個人的な場所に身を置いているわけである。しかし、フッサール

ルからすれば、まさにこの「原身体」の場からこそ他者の問題も生じてくるのであって、自他の等根源性を根底においてしまえば、超越論的な次元での他者の問題は消失させられてしまうだけなのである。

以上のように、フッサールは、或る意味では自他の等根源性を認めるようなところがありながら、超越論的な私の根源性という点ではそれを退けることになる。しかし、さらにフッサールは、根源的であるのは「我」であるにもかかわらず、他者は「我」と或る意味では等しい権利を持ち、要求する者として現れるのでなければならない、と考える。即ち、「構成する者」たる「我」に対して「構成された者」として現れる「他者」ではなく、超越論的構成に等しく関与する者として、「共に構成する者」として、超越論的次元での他者は、共に間主観性 (Intersubjektivität) を形成するものとして考えられていた。ここに、もう一つの批判、フッサール自身がそこで他者の他者性を見失っているのではないかという批判が登場することになる。そこで次に、この第二の論点に向かうことにする。

### 三 他者の他者性

この第二の批判の論点は、フッサールの他者論では他者の他者性が失われてしまうのではないか、という点にある〔例えば、レヴィナス〕。ここでは、フッサール自身不用意な仕方ですべて使っている様々な用語、例えば、「感情移入」「類比」「アナログン」「反映」といった用語について、それに対する批判を取り挙げたり、それを逆に弁護したり、個々に論ずるつもりはない。しかし、それらの用語を通じて、フィンクの言う「原状態の優位」という傾向、即ち、固有性 (Eigenheit) を原状態とし、他者性≡異他性 (Fremdheit) をその変態態であるかのような言い方をする所には、確かに、初めにも触れたフッサールの思弁的形而上学的要素を指摘することができ、そこでは他者の他者性が見失われるという批判も簡単に否定できない。

しかし、他方でフッサールがあくまで固有性を「乗り越える」即ち「超越」するものとして他者性を考えていることも、これまた確かで、他者の他者性は他者の超越性として考えられており、他者を「絶対的外部存在」とすら呼ぶこともある。フッサールにとって、あくまで「固有領野」

を越えるものとして他者は登場する。固有領野においても、世界はそれなりの仕方で現出し、世界の事物は、現出の多様性には還元できない現出者として、パースペクティヴをもって現出する。しかし、原身体を原点にしてそれなりに体系化されて現出する世界であるこの固有領野（原初的世界）を根底的に解体し再編成する者として他者が登場する。この固有性を越えていることにこそ、他者の他者性があるのである。

フッサールの超越論的「構成」の理論の全体像を見てみると、彼は「超越」ということを三つの段階あるいは層において考えている。即ち、最も根底的には時間意識における超越（これが、現在を越えることを可能にする）、そして、空間意識における超越（これが、多様な現出＝射映に対する現出者の超越を可能にする）、そして最後に、他者意識における超越（これが、原初的世界を越えることを可能にする）。世界が客観性（自体性）をもった世界として我々に現出しているのは、このような三つの層を内に含んで構成されていることなのである。そして、他者の他者性とはまさにこの第三の層における超越性のことであり、しかも、フッサールはこの意味での「超越」を最も本来的な意味での「超越」<sup>3</sup>「すべての超越の源泉」、と考えているのである。

それは単に内世界的な次元における自他の区別なのではなく、そこでは、前述のような「原身体」を持った「我」の超越論的な根源性こそが、他者の他者性を規定している。しかし、フッサールにとって、この他者の超越性、即ち、固有なものではなく、本能的に与えられず、埋めることのできない「接近不可能性」は、他者の絶対的な断絶を意味しているのではない。それは、いわゆる「絶対的な他者」などではない。即ち、他者の本能的な「現前（Präsentation）」という仕方での「接近不可能性」は、非本能的な「共現前（Appräsentation）」という仕方での「接近可能性」と両立する。むしろ、「本能的には接近不可能なものとの接近可能性（Zugänglichkeit des original Unzugänglichkeit）」という仕方にこそ、「異他」という性格に基づいているのである。フッサールは、このような意味での「超越の経験」として「他者経験」を捉えているが、彼にとって、このような仕方方で「我」は「他者」へ通じる「窓」をもっており（他者経験こそその「窓」であるが）、この他者経験はまさしく「一つの固有の型の経験」としてあることになる。

フッサールは、この他者経験を、事物経験にも自己経験にも還元できない独自の型の経験として、さまざまな仕方  
で記述しようとしている。そうした脈絡で彼がしばしば

使ったのが、「もし私がそこにいたら／あたかも、私がそこにいるかのように (wie wenn ich dort wäre)」という表現あるいはそれに類する表現である。かつて、ヘルトは、この表現が、「想像」を表す「非現実の接統法」と、「想起／予期」を表す「可能の接統法」との「混交態」であるとして、両者が一緒に働かないことにフッサール他者経験論の「挫折」を指摘した。しかし筆者には、この「挫折」の指摘より、ヘルトがそこから引き出す「単純な洞察」の方が重要であり、それはまた実はフッサールのうちにあった洞察ではないか、と思われる。つまり、それは、「想像」と「想起／予期」と「他者経験」という「三つの準現在化 (Vergegenwärtigung) の等根源性」という洞察である。それは更に、経験は「現前」だけからではなく、「現前」と「共現前」から成り、また、「現在化」だけからではなく、「現在化」と「準現在化」から成っている、という洞察にも繋がって行く。ともかく重要なのは、他者経験を一つの「超越の経験」として認めることなのである。

もっとも、〈超越の経験〉としての他者経験をフッサールがうまく記述できているのか、という点に疑問がないわけではない。さきほど、ここでは論じないと述べた様々な用語は別にすると、次のような疑問も出て来る。例え

ば、彼は、他者経験をしばしば過去についての経験である想起との類比で語るが、それはむしろ予測できない未来の不意の出現との類比で語るべきではないか、フッサールの議論では、予期は逆転した想起として語られるが、それでは「新しいもの」の出現の意外性という性格が捉えられないのではないか、といった疑問である (例えば、レヴィナスやヘルト)。これについては、志向は必ずしも充実されるわけではなく「幻滅／期待はずれ (Enttäuschung)」もあるといった、類型的な予想が裏切られる体験についてのフッサールの議論は、「新しいもの」の意外性を記述するものと考えることが出来る。また、予測できない不意打ちの未来があるのと同様にもはや想起できない忘却された過去もあるわけだから、他者の他者性を語るのに過去との類比よりも未来との類比の方が一方的に優っている、と言うことはできないだろう。

それはともかく、フッサールはこのような他者経験を認め、それが超越論的構成の場に不可欠の仕方働いていると考えているということが、さしあたりここで強調したい点である。このような他者経験という経験のあり方を認めず、他者の他者性を絶対的な、即ちそこへの通路が閉ざされた超越 (超絶) 性としてしまえば、第一の批判の論点で

あった自他の等根源性とはまったく掛け離れたところで他者の他者性を主張することになり、そのとき他者は超越論的構成を「共に担う者」という意味を持たなくなる。そのような絶対的な超越としてではなく、フッサールは、あくまで共に間主観性を形成する者として他者の他者性を考えていた。むしろ、他者が他者性を持たず、私の固有性のうちに取り込まれてしまうようであれば、他者経験は自己経験に含み込まれることになり、自他の差異から成る間主観性というような通路を経ることなく、世界経験が可能になることになってしまうわけで、この他者の他者性があつて初めて、自他が共に働く間主観性という場も可能となるとフッサールは考えていた。超越論的他者は、「共に機能している他者」でもなければならぬのである。

#### 四 開けとしての超越論的他者

さて、こうして見ると、フッサールは二つの陥穽の間を縫って行こうとしていると言えよう。つまり、自他の等根源性を強調するとき他者の他者性は見失われるように見え、他者の他者性を強調するとき自他の等根源性は見失われるように見えるが、フッサールは、二つの論点をこのよ

うに対立させようとはしない。つまり、彼は自他の等根源性という名で考えられていた、自他が「共に構成する者」として機能する場面と、自他の差異と非対称性から帰結する、他者の他者性の場面とを排斥し合うものとして考えようとはしない。「我」の根源性から他者の他者性を説きながら、これを否定することによってではなく、むしろ、その上に立つことによって初めて可能になるものとして、自他の共同性・間主観性を考えようとしていた。

フッサールにしてみれば、「対話」というのは単に自他の等根源性によって可能になるのではなく、むしろ、自他の非対称性によってこそ成立するのであり、この非対称性に基づきつつ、なおかつ自他の間主観性を探究するところにこそ「対話」の意味もあつただろう。ここにおいて初めて、対話哲学を超越論的哲学へ接合させることの意義を見出すことができるように筆者には思われる。しかし、このように対話哲学と繋げられる可能性は、フッサールが他者問題を「対話」において考えていた、他者を単に「対話の相手」として考えていた、というわけではない。むしろ、直接的な対話のみならず、間接的な伝達によっても、空間的にも時間的にも広がっていく広がりの中に他者の問題を据えていた。超越論的次元で立てられた他者の問題とは、単に



個々の他者の経験の問題ではなく、世界の成立に他者経験、即ち異他性の経験がどのように関与しているか、という問題だった。

こうして見ると、フッサールの「超越論哲学の改造」という計画のありかが見えてくる。超越論哲学とは、世界の客観性（「物自体」と誤って考えられてきた超越性）を超越論的主観性から説明することにあつたと言えることすれば、フッサールはそれを先に触れたような三つの層において解決しようとしていた。第一の層は時間意識における超越であり、過去・未来が現在を超越したものとして経験されることは、現在がそもそも「生き生きした現在」として、過去把持・未来予持という非主題的意識による地平（時間的パースペクティヴ）をもっていることによって可能となっている。客観性の第一の層を成しているのは、このような時間的超越である。第二の層は原初的な空間性における超越であり、客観性を地平性（空間的パースペクティヴ）によって説明することである。「物の超越性」とは「直観の進行における無際限性」のことであり、物をその様々な射映Ⅱアスペクトを次々に捉えていくという仕方で埋め尽くすことができないように、世界は対象の認識をどんどん重ねて行けば総体（Ⅱ合計）として捉えられるようなものでは

なく、経験というのは初めから「対象—地平」という構造をもっており、その構造をいつか解消してしまうことはできない。それゆえ、世界は「地平の地平」としてあらかじめ受動的に信憑されていることになる。しかし、この層は他者の問題をまだ考慮していない限り、「独我論的」な様相を持った原初的な超越性に他ならず、第三の層において、客観性を「異他性」によって説明することを必要とする。この第三の層において経験は初めから「固有—異他」という構造を持っており、「対象—地平」構造と同様、この「固有—異他」という構造をいつか解消してしまうことはできない。世界の客観性は、時間的および空間的地平性と異他性という三つの層を含んでいるのである。

地平性について、「いかなる知覚も最終完結的ではなく、常に新しい知覚のための余地が残っている」と言われるように、地平の持つ汲み尽くしえない「開放性Ⅱ開け（Offenheit）」にこそ、超越性の根拠があつたのだが、この地平性から来る「開け」という性格は、「他者の地平」という言い方にも現れているように、第三の層である「異他性」についても言うことができる。地平性とは、それを対象にしううとしてもし尽くせぬ所にあるように、異他性も、それを固有性にしようとしてもし尽くせぬ所にある。地平性が、

絶えず新しい知覚へ開かれてあるように、異他性も、絶えず新しい経験へ開かれてある。そのように開かれてあることを経験することこそ「地平性の経験」であり、「異他性の経験」である。地平の開放性に果たす異他性の役割を明らかにすること、ここに超越論的な次元で他者の問題を立てる、即ち「超越論的他者」の探究があったと言えよう。

さて、そうすると、フッサールが問題にしている「超越論的他者」とは、超越論的主観性に対してまったくその「外部」にあるような言わば「超越論的主観性<sup>(3)</sup>の他者」ではなく、問主観性を共に担っている、「私の超越論的主観性」とは「別の、異なる超越論的主観性」なのである。フッサールは、哲学を「理性的(rational)」と呼ぶのはトートロジーだと言うが、彼の言う「理性」とはすべてを呑み込んでしまふような理性ではないし、或る仕方<sup>(4)</sup>で規定された理性のなかにすべてを押し込んでしまふものでもない。むしろ、彼にとつて、理性とは規定され閉じられたものではなく、無限の運動として開かれたものとして考えられていた。そのような意味での「理性」という言葉を超越論的主観性の代わりに使うとするならば、「超越論的他者」とは、「理性の他者」のではなく「異他なる理性」である。フッサールは「理性は一つ」と考えるデカルトを批判し、その素朴

な「一面性」を非難しているが、それは「異他なる理性」に対して眼を閉ざしているからにほかならない。いまや、「超越論的他者」とは、このような「他の超越論的主観性」異他なる理性への開けを意味するものと言うことができる。

しかし、「異他なる理性」へと開かれてあることの要求は、必ずしも、「複数の理性」の存在を認めるということではない。「複数の理性」を単に多元論的に立てる相対主義は、「異他なる理性」に眼を閉ざし理性の多様性を一元化しようとする「唯一の理性」に対して、それを相対化するには役立たずとしても、それぞれの理性を固定して実はそれぞれを絶対化してしまつては、かえって、「異他なる理性」に眼を閉ざすことになりかねない。そこで、むしろ、「一つの理性」を固定したものと考えないで、あくまでも無限の彼方にある理念として捉え、そこへの無限の運動として捉えるものを普遍主義と呼ぶならば、「複数の理性」はそれぞれ真理の一面を見ているに過ぎないとして、それらの根底にある一つの普遍的なものを探究しようとするこの普遍主義の方にこそ、かえって、「自分の理性」が陥る恐れのある一面性を反省し「異他なる理性」へと眼を開いて行くことが可能となるとも言える。このように、相対主義か普遍主義かの二

者扱一において争うのではなく、それらと異なる次元において「異他なる理性」へと開かれてあること、それによつてまさに「事象そのものへ」と迫ろうとすること、これこそ、フッサールが超越論的次元において他者問題を立てるということの核心にあったことではないか、といま筆者には思われるのである。

## 注

(1) これに対し、シンポジウムのもう一人の提題者であった斎藤慶典氏は、「超越論的場面で他者を考える余地はない」(「他者の現象学の展開」、新田義弘ほか編『岩波講座現代思想6 現象学運動』岩波書店、一九九三年、所収。以下、引用は断りのない限りすべて同論文から)と結論づけ、早々とフッサールを乗り越えて行くとする。筆者としては、もう少しフッサールの試行錯誤に同行したいと考えている。

(2) 斎藤氏によれば、「私」とは「世界内に存在している一個の存在者」ないし「あくまで超越論的領野において現象するもの」であり、それゆえ、超越論的主観性に対しては「私の名を拒絶すべきだった」ということになる。しかし、筆者の理解するフッサールによれば、「超越論的領野」とは「原初的世界」としては「私」

という原点を中心にして広がる世界であり、この超越論的な「私」は「世界内の一個の存在者」としての経験的な「私」ではない。斎藤氏によれば、「超越論的領野は私の意識の領分のことではない」にもかかわらず、フッサール自身が「それを私の意識に結び付けようとする誤解」から免れなかったという。しかし、「超越論的領野」が「私」を原点として広がるパースペクティヴの世界であるがゆえに、やはり「私の超越論的領野」という性格を免れることができないことは、直ちにそれが「私の意識の領分」ということを意味するわけではない。この志向性の問題に関係する違いを斎藤氏は無視しているように思われる。

また、斎藤氏は、「超越論的領野」から「私」を拒否しながらも、「へいまーここ」という原点によるパースペクティヴ性は認めようとする。斎藤氏は「へいまーここ」があればパースペクティヴ性はあると考える。しかし、筆者の理解では、「私」がないところでは(たとえ「へいまーここ」があつても、そこに「私」が据えつけられているということがないところでは)パースペクティヴ性もないと思われる。言い換えれば、「へいま」が時間的パースペクティヴのうちにあり、「ここ」が空間的パースペクティヴのうちにあるように、「私」は自他(固有性・異他性)というパースペクティヴのうちにある。「へいまーここー私」がセットになって、パースペクティヴの原点を形成していると思われるのである。

(3) 斎藤氏は、「自己」と「自己ならざるもの」(「思想」一九八八年一月)では、時間性に係わる縦軸と自他の系に係わる横軸の交差と絡み合いによって経験のあり方を説明しようとしたが、「流れること」と「他なるもの」(新田義弘編『他者の現象学II』北斗出版、一九九二年十月)では、「流れ」というメタファによって語られる縦軸に空間性も付け加えている。縦軸・横軸という図式にかなり無理が生じているように思われる。それなら、フッサールのように、第一に時間の系、第二に空間の系、そして第三に自他の系という三つの層(次元)において〈超越の経験〉を考える方がすっきりしている。斎藤氏の図式を生かしながら補足して言えば、この三つの軸の交差と絡み合いにおいて、われわれの経験は成立しているのである。

(4) この点でも、筆者の理解するフッサールは、斎藤氏がレヴィナスを援用しつつ語る「超越論的領野の外部」(「超越論的主観性の他者」という発想とは異なる方向に向かっている。しかし、レヴィナスとの対決も含めて、小論の注で指摘した斎藤氏の議論へのいくつかの反論も、稿を改めて論じ直さなければならぬだろう。

#### 〔付記〕

本稿は、シンポジウム「他者」論への提題として口頭発表され

た原稿を手直したものである。ただし、その後、この原稿を拙著『フッサール間主観性の現象学』(創文社より近刊)の終章に収めることにしたため、ここでは重複を避け、また、シンポジウムの記録という趣旨を生かして、引用や出典箇所の言及はできる限り省略し、その分、シンポジウムにおける議論(および、そこから引き起こされる議論)を注としてできる限り盛り込むことにした。

(はまうず しんじ・静岡大学)



# 大地のロゴス

——フッサールにおける「超越論的地質学」の可能性

小林 睦

フッサールはある草稿の中で現象学のことを「考古学」とみなしている。彼によれば、「考古学」の仕事は「存在意味を創り出す個々の能作を究極のもの、つまり『始源 (Archai)』にまで遡行的に問い、さらには発掘すること<sup>(1)</sup>」である。「ジグザグ」に進んでいく志向的な歴史の運動として遂行されるこの「現象学的考古学」という考え方を引き継いだのがメルローポンティであるが、彼もまた「知覚される世界の相貌は後から加えられた認識の沈澱物の下に埋もれてしまっている<sup>(2)</sup>ので、我々はそれを考古学者の作業にも比すべき作業によって発掘する必要がある」と言っている。「現象学的考古学」は一種の方法概念であり、客観化された理論の下部構造あるいは理論化以前の経験の層を対象

領域とする。そして、この下部構造のいわば最下層をなすのが「大地」である。メルローポンティは研究ノートの中でフッサールの草稿「コペルニクス説の転覆 (以下「転覆」と略記)」に触れ、特に「大地」を対象領域とするような「考古学」のことを「超越論的地質学 (géologie transcendante)」と呼んでいる。

原箱舟 (Ur-arche) としての大地は、肉的な原歴史 (Uristorie) を明るみに出す。実際のところ、必要なのは……歴史学と超越論的地質学との結合 (nexus)、空間でもあるこの時間、時間でもあるこの空間……、ある歴史的光景や歴史の準地理学的記述というものが

存在することを可能にするような時間と空間との同時的創設 (Urstiftung)、を捉えることなのである。基本的問題：沈澱と再活性化。<sup>③</sup>

もともと〈geologie / Geologie〉という語は「大地 (γῆ)」についての「言葉 (λόγος)」を意味しているが、メルローポンティの晩年の思索において「超越論的地質学」という語が特別な意義を担っていたわけではないにもかかわらず、この語はフッサールの「転覆」草稿の持つ射程と動機を正確に、しかも晩年のメルローポンティ独自の視点から表現していると言えるだろう。「大地」は、メルローポンティにおいては「肉」の存在論という形で新たな意味づけを獲得していくのだが、本論稿ではフッサールの「転覆」に立ち戻り、もう一度「大地」という語の持つ含蓄をフッサールの記述に沿って検討していくことにしたい。だが、「転覆」草稿は未完の草稿であり、推敲を経ていない「多くの繰り返しや書き直し」を含んでいる。したがって、フッサールの主張を運動学的な観点から整理しつつ、同時にこの草稿に含まれる可能性と限界を見定めていくことが本稿の目標となる。

## 一 〈Erde〉の二義性―大地と地球

ここまで〈Erde〉に対して「大地」という訳語をあててきたが、まず〈Erde〉という語の持つ多義性の層を選り分けることから始めることにしたい。フッサールが〈Erde〉を〈Urchae (原箱舟)〉として捉えるとき、〈Erde〉はたまかに言って二つの意味を持つ。第一に「大地」であり、第二に「地球」である。<sup>④</sup>

両者の同一性に注目した場合、「大―地」と「地―球」は同一の指示対象である〈Erde〉を二つの側面から表現する語にすぎない。そのとき、これらの語はともに経験的かつ歴史的に人類の唯一の住処である〈Erde〉の二種類の名前である。しかし、両者の差異性を強調するならば、「大―地」と「地―球」は〈Erde〉を我々が知覚し理解する場合の根本的に異なる与えられ方の二つの表現であると言える。フレイグ的な表現を用いるならば、〈Erde〉は「意味 (Bedeutung)」としては同一であるが、「意義 (Sinn)」としては異なるのであり、「大地」と「地球」は〈Erde〉の二つの「意義」であると言えるだろう。

けれども「大地」と「地球」の違いは、金星の二つの「意

義」としての「明けの明星」と「宵の明星」の違いとは原理上根本的に異なるものを含んでいる。「明けの明星」と「宵の明星」という語が示すのは、せいぜい異なった瞬間に見た金星の認識価値の差にすぎない。しかし、「大地」と「地球」との間には〈Eride〉を存在信念の「地盤」とみなすか、それともそれを単なる「対象」とみなすかという、我々の世界解釈に関わる決定的な違いが存在する。この違いは、世界ないし宇宙の中に〈Eride〉をどう位置づけるか、その態度決定にも直接反映するような根本的な差異なのである。言うまでもなく、これこそ天動説と地動説との対立の根本動機であった。天動説は地球を宇宙の中心に据えるのに対し、地動説は太陽をその中心に据える。言い換えるならば、天動説はあくまでも「地球」を不動の延長体と考えていわば「大地」化するのに対し、地動説は「大地」を運動する物体と考えて「地球」化する<sup>⑤</sup>。そうした意味で両者が全く対照的であるということが根本的なのである。「大地」と「地球」という語においてあらわになる同一性と差異性のこの関係を、ここでは「大地」と「地球」の「転換可能性」と呼ぶことにしたい。「大地」を「地球」へと転換してしまうコペルニクスの立場の素朴さを現象学的な観点からいまだ一度「還元」すること。「転覆」草稿でフッサー

ルが素描しようとしたのは、こうしたいわば大地論的な「還元」の運動にはかならないのである。

## 二 コペルニクスの定立の還元

フッサーと我々の隔たりあるいは近さを確認するため、「転覆」草稿が書かれた日付を確認することは無駄ではないであろう。A・シュッツによれば、この草稿は一九三四年五月七日から九日の間に書かれた。この日付から今日までのほぼ六十年の間に、人類はすでに百人以上の人々を宇宙に送り出し、月面に着陸してもいる。そのような時代にフッサーの草稿が持つ意義はどのようなものであろうか。「転覆」草稿において、フッサーは自らをコペルニクス主義者の一人に数え、こう言っている。

我々コペルニクス主義者、我々近代人は言う。地球(Eride)は「自然の全体」ではない。地球は無限の宇宙空間(Weltraum)の中にある星々の一つである。地球は球形の物体である。もちろん、一度に、しかも一人の人間によって、その全体において知覚可能ではない。ただし、相互に結合された個別経験の統一として



の第一次綜合において知覚できないという意味で。けれども一つの物体なのだ！(UKL, 308)

ここにおいてフッサルと我々の違いは一つしかない。それは、地球全体を球体として知覚できない、と彼が述べている点にある。我々はすでに球体としての地球が知覚可能であるということを知っている。地球の周回軌道の外から地球を見る人間は、丸い地球の全体を一目で見ることができる。けれども、現代の我々にしても、実際に宇宙空間に行かない限り、せいぜい映像を通して間接的に丸い地球を見ることができただけで、直接的に地球の全体を知覚することはできない。そういう意味では、我々もフッサルと同時に代人であると言えよう。いずれにせよ、我々もフッサルも地球が運動する球体であることを認める点ではコペルニクス主義者である。J・デリダも言うように「フッサルが、いかなるときにもその固有な水準においては、客観的なコペルニクスの科学の固有な真理に異議申し立てをしていないことは明らか」であろう。フッサルは「コペルニクスの素朴さを『反証する』というよりもむしろ還元し」ているのであり、そのことよって、あらゆる物体の運動の意味が生じてくることになる大地を遡示しているのであ

る。

コペルニクスの定立は還元される。そのとき、できあがった地球表象の構成基盤が問われなければならないことになる。フッサルによれば、地球表象は以下のような仕方で作成される(UKL, 307f.)。

(1) 我々の周囲世界は、自分のいるこの場所からドイツ国境へ、さらにはフランス、デンマークの風景へと「潜在的にはすでに形成された地平性」として開かれている。  
(2) 同時に、私は自分が実際に歩いて見たのではないようになさらに遠い場所の表象も「他人の報告、記述、確認」を通して「類推的に自分のものとし」、「普遍的諸表象を形成する」ことができる。

(3) したがって、知覚的・顕在的な経験の中で統一的に綜合された表象に基づいて、ドイツ、ヨーロッパの枠内のドイツ、ヨーロッパといった間接的な表象が形成され、ついには宇宙空間の中の地球という表象が形成される。このように統一された地球表象は、「顕在的な経験野」としての「大地」をその構成地盤としている。フッサルによれば、「大地」の「地盤(Boden)」は、最初は物体として経験されることはないが、経験に基づく世界構成のより高次の段階では地盤—物体(Boden-Körper)となり、そのようにし

て地球がもともと持っていた地盤——形式(Boden-Form)が止揚される」(UKL, 308)ことになる。つまり、「この『地盤』は総体的物体になる」(UKL, 308)のである。こうして構成された地球は「巨大な切株」であり、客観的科学の対象になる。そして、以上の構成過程を逆行的に問い返すことによって見出されるのが「大地」である。

### 三 運動と静止——大地は動かない

根源的な表象形態における大地が地球表象の構成基盤と見なされるとき、大地は不動性を獲得する。この不動性は相対的なものではなく、絶対的なものである。なぜなら、「物体」の運動と静止は地盤としての「大地」との関係において相対的に起こることしかできないが、「大地」そのものの運動や静止が意味を持つためには「大地」が「地球」化し、それと相対的でないわば「大地の大地」が必要となるからである。けれども、「大地の大地」は宇宙空間に存在しない以上、「大地」が運動する、あるいは静止するなどと言うことはできない。コペルニクス説の「転覆」の意味についてフッサールは次のように説明している。

「地球とは別の」新しい地盤について、私が何の表象も持たないかぎり、そして私が、それらの地盤の交換についての表象や、その交換を通して二つの地盤が物体になることについての表象を持たないかぎり、大地自体はまさしく地盤であって、物体ではない。大地は動かない。(UKL, 313)

大地は「すべての運動の意味、および運動の様態としてのすべての静止の意味をはじめて可能にする箱舟(Arche)」(UKL, 324)であるため、大地そのものが静止しているということは「運動の様態」ではないのである。大地が動くためには、大地の地盤性が失われ、それが物体化しなければならぬ。けれども、大地はある「全体」をなしており、「部分」へと分割されないかぎり物体ではない。「全体」としての大地にはそれを繋ぎとめる「地盤」が欠けている以上、それは「場所(Ort)」を持つとか「運動する」とか言うことはできないのではないか、というのがフッサールの基本的な立場である。

要するに、「転覆」草稿におけるフッサールの試みは、「大地のコペルニクスの『相対性』の還元<sup>8)</sup>」を行なうことによって、大地の不動性の絶対性を回復することである。この還

元によって彼は、「世界を無限のコペルニクスの地平にある世界として捉える近代的世界統覚」から「現実成し遂げられた世界直観に基づいて確証されている世界統覚」(UKL, 311)への転換を再び促し、コペルニクス説を「転覆」しようとする。けれども、彼が天動説に逆戻りしたわけではないということは言うまでもない。フッサールによれば、「おそらく、現象学はコペルニクスの天体物理学を転覆したが、また神が地球を空間のある位置に固定したとする反コペルニクス主義をも転覆した」(UKL, 321)のである。このことを我々の言葉で表現するならば、フッサールは一義的に「大地」を「地球」化するコペルニクス主義や、反対に「地球」を「大地」化する反コペルニクス主義を退け、「大地」と「地球」の転換可能性を認めた上でコペルニクスの定立を還元し、あらゆる意味形成体の地盤をなす「超越論的大地」を開示しようとしたのだ、と言えるだろう。

#### 四 世界概念の二つの契機―開放性と無限性

ここで次に、世界構成の可能性の条件となる、二つの契機について見ておく必要がある。「転覆」草稿の冒頭では、(a)「周囲世界の開放性(Offenheit)における世界」と(b)「思

考的に措定された無限性(Unendlichkeit)における世界」とが区別されていた。「地平の開放性」は、世界が我々に対して「潜在的にはすでに形成された地平性」として与えられていることを意味するのに対し、「理念的無限性」は、世界が「無限性という理念」において存在していることを意味する。こうした世界の二つの様相には、我々の側の二つの能力が対応しているのである。

地平の開放性は大地と身体(Leib)との相関関係に基づく移行可能性によって開かれる。我々は、移行可能性の地盤としての大地上を、大地に接したり離れたりしながら、あるいは大地に向かって、キネステーズ的に身体を動かして移行することができる。この場合、身体は、空間的事物構成の構成原点となっているため、外的事物のように運動しているとは言えない。というのも、フッサールが言うように「原初的(primordial)な経験においては私の身体は外的な物体と違って移動も静止もしないで、内的運動と内的静止を持つだけだ」(UKL, 314)からである。ここで言う「内的運動や内的静止」とは、我々の身体がどのような運動状態においても「いま・ここ」に居合わせているということ意味している。身体は方位づけのゼロ点、キネステーズの発動体系として機能する。そして、我々が〈Ich kann〉あ

るいは〈Ich bewege mich〉という意識において身体運動の体系を貫きつつ諸現出の体系を形成するためには、すでに不動の大地が存在していなければならないのである。大地と身体とのこうした相関関係のうちに、移行可能性によって開かれる次元が地平開放性である。

それに対し、理念的無限性は沈澱と再活性化に基づく思考的な反復可能性によって開かれる。一人の人間が実際に移行できる空間の範囲は限られたものである以上、それを越えた全体的な地球表象を構成し、それを無限な宇宙空間のうちに位置づけるためには、我々の身体的な移行可能性だけでは不十分である。統一的な地球像は「他人の報告、記述、確認を類推しつつ自分のものとする」ことによって始めて普遍的な表象として形成される。他人の体験の「報告、記述、確認」を自らのものとし、さらには体験可能な領域を越えて無限な世界表象を構成していくためには、体験の意味を言語的に沈澱させそれを再活性化する間主観的な能力が必要である。この沈澱と再活性化の能力は、個人の体験を他者へと伝達し、それを間主観化するための可能性の条件にはかならないのである。

それでは、この働きは具体的にはどのようなものなのか。こうした沈澱と再活性化の運動について「転覆」草稿では

ほとんど触れられていないが、例えば「幾何学の起源」ではその基本的な運動が素描されている。そして、幾何学の起源に関する問いのうちにもやはり「大地」との連関が見出される。そもそも「幾何学(Geometrie)」という語は「大地(γῆ)」を「測ること(messen)」を意味しているのだから、我々は「幾何学の起源」が「転覆」草稿を補完するものだとみなすことができる。<sup>③</sup>

「幾何学の起源」において、沈澱と再活性化の運動は二つの水準において考えられている。まず個人的な水準があり、次に公共的な水準がある。

個人的な水準では、沈澱は第一次記憶としての過去把握によって遂行される。過ぎ去った経過は個人主観内における痕跡を形成し、再び呼び覚ますことができる。この呼び覚ます働きつまり再活性化の働きは、第二次記憶としての想起(Wiedererinnerung)によって遂行される。そして、へかつて明証的であったものへとへいま端的に与えられているものとの間で同一性の明証が生じる。フッサールは「反復の連鎖の中で、同一性(同一性の合致)の明証のもとで形成体を任意に反復する能力も共に創設される」(Hua VI, 370)と言っている。しかし、個人主観の水準を越え出ることがなければ、理念的対象の客観性に到達することは

できない。

個人主観による精神的所産が別の主観によって追理解され、公共性を持つためには、「言語の媒介」が必要になる。言語において「幾何学的理念性はいわば言語身体(Sprach-leib)を受け取り」(Hua VI, 369)、この言語身体が公共空間における媒体となる。言語を媒介とすることによって、伝達する側はその精神的形成体を他者に呈示し、伝達される側はそれをまず受動的に受け入れ、さらに能動的に追理解する。そして「こうした反復される理解の連鎖の中で、明証的なものが同一なままに他者の意識に入りこんでいく」(Hua VI, 371)のである。しかし、ここで言う「言語」が発話による音声言語であるかぎり、完全な理念的客観性には到達できない。

フッサールによれば、より高次の理念的客観性を可能にするのは「文字表現、あるいは記録された言語表現」(Hua VI, 371)の潜在的な伝達機能である。文字記号は、感性的に経験可能であるが、同時に、音声記号と同じように言語的な意味を呼び覚ます。この「覚起(Weckung)」は一種の受動性であるが、受動的に覚起されたものは能動的に追理解しなおすることができるのであり、これは再活性化の働きである。このことについて、フッサールは「意味形成体は

いわば沈澱するわけだが、読者はそれを再び明証的なものにし、明証を再活性化することができる」(Hua VI, 371f.)と述べている。

以上のような沈澱と再活性化の働きのことを、メルロ＝ポンティならば「制度化(institution)」の運動と呼ぶであろう。彼は制度化に特徴的なリズムを「古い出来事の保存(conservation)——採り上げなおし——反復(repandre)——乗り越え(dépassement)」<sup>(5)</sup>という三つの運動として規定している。そして、この制度化のリズムのうちに見られるような反復可能性を端緒として理念的無限性の次元が開かれていく。反復可能性は、「身体」における受動的な沈澱の働きと能動的な再活性化の働きに基づいているが、これらの運動は「他者との了解の土壌として大地という我々の共通の場」<sup>(6)</sup>を前提としているのである。

## 五 原歴史と地質学的隠喩

以上で見てきた世界概念の二つの契機、すなわち地平的開放性と理念的無限性は、脱現在化としての広義の開放性の二つの次元である。「いま・ここ」からの離脱を可能にするのは、大地と身体との間で存立する移行可能性と反復可

能性である。地平的開放性の二つの契機であると共に、理念的無限性の二つの契機でもあるような大地と身体は、歴史性という問題圏域において統一的に語られることになる。

フッサールによれば、「あらゆる住処は、そこを故郷として住んでいるそれぞれの〈私〉から見た『歴史性 (Historizität)』を持つ」(UKL, 319)。船員の子供として船の中で生まれ育ち、陸に上がったことのない者にとっては、船が「大地」であり、「原故郷」である。けれども、その子供の両親にとっては原故郷は船ではなく、それは別にある。住む場所が変わっても、各人は原故郷を持ち、原故郷は「原領土」を持つ「原民族」に属している。しかし、どのような「民族」の歴史も、どのような「超民族 (超国家)」の歴史も、それが大地を故郷としている以上、相対的であり、「相対的歴史をエピソードとするような原歴史 (Urhistorie)」(UKL, 319)を持つ。それゆえ、フッサールにおいては、大地が「原歴史」の発生地盤として考えられているということになる。

歴史について語るとき、フッサールは必ずしも〈Geschichtlichkeit〉と〈Historizität〉とを厳密に区別しているようには見えないが、両者の微妙な違いに注意する必要がある。

がある。彼は「幾何学の起源」の中で〈Geschichte〉を定義して、「歴史 (Geschichte) とは、元来、根源的な意味形成と意味沈澱が相互に共存し合い、相互に内属し合う生き生きした運動にはかならない」(Hua VI, 380) と言っている。あるいは、別の箇所では「普通の意味での歴史的 (Historisch) な問題設定や呈示はすでに普遍的な問題地平としての歴史 (Geschichte) を前提としている」(Hua VI, 382) と述べている。さらにある註においては「歴史的な世界 (die historische Welt) は確かにまず社会的―歴史的な世界 (gesellschaftlich-geschichtliche Welt) として前もって与えられる。しかし、それは個々人の内的歴史性 (innere Geschichtlichkeit) によつてのみ歴史的 (geschichtlich) なのである」(Hua VI, 381) とも言っている。こうしてみると、〈Geschichte〉は〈Historie〉に先行して与えられる個人的な水準での体験の歴史であり、〈Historie〉は物語られ、公共化された〈Geschichte〉であると言つてよさそうである。フッサールはここでも「歴史 II 〈Historie〉」における定立作用を還元しており、それによって「内的歴史性 (innere Geschichtlichkeit)」の持つ意味形成および意味沈澱の基層を開示しようとしている。〈Geschichte〉の基層として存在するのが大地と身体であるということについて、フッ

サルは次のように言っていた。「大地が〈原住処〉ないし世界の箱舟としてのその意味〉を失うことがありえないのは、まさしく私の身体が〈原身体としてのその真に唯一の存在意味〉を失うことがありえず、そこからあらゆる身体がその存在意味の一部分を導き出してくるのと同様である」(UKL, 323)と。そして、そのようにして示された歴史性の原形態を彼は「原歴史」と呼んでいるのである。フッサールにとって、個人主観に属している〈Geschichtlichkeit〉の「全体」は反復できないが、我々の背後に過ぎ去ってしまった「生の意味」は「〈Geschichte〉の反復可能性」という形で自ら生き続ける」(UKL, 325)ことができる。それは、諸々の主観による「沈澱」と「再活性化」の相互的な運動によって、あるいは「歴史的想起 (historische Erinnerung)」によって可能になる。

ここでもう一度本稿の冒頭で引用したメルローポンティの言葉に立ち戻ることしよう。ここでは「原箱舟としての〈大地〉は、肉的な原歴史を明るみに出す」と言われていた。この「大地」を現象学的に記述する「ロゴス」が超越論的地質学である。それは、原箱舟としての大地について語ることによって、同時にまた我々の原歴史を明るみに出すようなロゴスでもある。

ここで注意すべきなのは、大地と原歴史を記述するフッサールのロゴスには避け難く地質学的な隠喩がまわりついているということである。例えば、これまでたびたび言及された「沈澱」「層」「地盤」などの語がそれである。超越論的地質学の可能性は、この「大地」の「ロゴス」が地質学的な隠喩をその構成要素としてるように見える以上、次のような問いに対して何らかの解答を与えうるかどうかにかかっていると言えるであろう。つまり、フッサールの言説のうちに地質学的隠喩が混入してくるのはなぜなのか。それは、彼の現象学の本質構造に関わるのではない。そうであるならば、超越論的地質学は、フッサールの言説そのものの枠組みに属している地質学的隠喩の解明をもその責務とするのではないか。さらに、このような地質学的隠喩によってフッサールははじめて時間的綜合の根源的なレベルで生じている出来事を知り、それについて語ることができるのではないか。超越論的地質学の可能性と限界を確定するためには、フッサールが原歴史について語っている言語体系のうちでこの地質学的隠喩がどのように働いているのかをより詳細に調べる必要があるのではないか。

フイंकの言葉を借りるならば、これは「超越論的言語」

に関わる問題である。フィンクは「現象学が行なう述定的解明 (phänomenologisierende prädikative Explikation) は方法的素朴さのうちに遂行されている」と言っているが、フッサールが十分な吟味を加えなかったこうした問題圏域においてこそ、彼の現象学の持つ素朴さがあらわになる。ここで超越論的言語における隠喩の機能について分析し、以上の問いに対して解答を与えるだけの余裕はないが、最後にこうした地質学的な「比喩 (Gleichnis)」の働きが「比較 (Vergleich)」あるいは「類比 (Analogie)」の問題と深く関わっていることだけは指摘しておきたいと思う。例えば、我々はその一例を『受動的綜合』講義の第二十八節「流れつつある現在の統一における同質性の綜合」における文言のうちに見出すことができる。フッサールはそこで、「比較することにおいては、ある意識が他の意識の上へ押しかかるような一種の覆合 (Überschiebung) が起る」(Hua XI, 130) と言っている。この〈Überschiebung〉という言葉はまさに地質学の用語であり、地質学的に言えば、この語は「衝上断層」と翻訳されるべき一種の逆断層を意味する。フッサールがこのような地質学的隠喩を多用するとき、彼は、それが自らの言説においてどのような機能を果たしていたのか、あるいは比喩によって何と何が比較され類比

されていたのかということを問いはしなかったように思われる。そうであるとすれば、超越論的地質学は、フッサールにおいて問われないままになっているこうした超越論的言語の問題を地質学的な隠喩の用法のうちに見出すことによって、発掘と深層のメタファーを分析し、さらには大地とロゴスとの類比関係を明らかにすることを課題として引き受けなければならないであろう。というのも、フィンクも言うように、「我々が……〈内世界的 (mundan) な存在と超越論的存在との『存在の類比 (analogia entis)』を〈存在者 (構成されたもの) と先存在者 (Vorseiendes) との類比 (Analogie)〉として規定しなければならなかったように、いまやまた超越論的言明の類比的意味機能は存在的な類比化 (ontische Analogisierung) ではなく、まさに超越論的な類比化<sup>(13)</sup>なのだ」からである。

## 註

フッサールからの引用に際しては以下の略記号を用いた。頁数はアラビア数字で本文の括弧内に示してある。

UKL : Umsturz der kopernikanischen Lehre, in: M. Farber ed.: *Philosophical essays in memory of*



Edmund Husserl (Greenwood Press, 1968).

Hua : *Husserliana* (Martinus Nijhoff).

- (1) Manuskript C 16 VI, zitiert nach A. Diemer, *Edmund Husserl* (Verlag Anton Hain K. G., 1956) S. 19, Fußnote 33.
- (2) M. Merleau-Ponty, Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 1962, p. 403.
- (3) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Gallimard, 1968), p. 312.
- (4) 〈Erde〉という語の二義性についてはその文章に指摘がある。小林康夫「大地論序説——大地から／＼の転回——」『フレイザンタシオン001』（一九九一）。
- (5) 「大地の地球化」という表現は(4)論文から借用した。p. 34. ただし、この論文において「大地の地球化」という語はハイデガーの言う「人間の根こぎ」を定義するものとして用いられている。
- (6) J. Derrida, *L'Origine de la Géométrie*, Traduction et Introduction (PUF, 1962), p. 81.
- (7) Ibid. p. 79f..
- (8) Ibid. p. 80.
- (9) Cf. ibid. 78f.. デリダは「幾何学を「絶対的に客観的であるものすなわち空間性の学」であると規定した上で、「諸対象の土壌および根底としての大地そのものについての客観的な学」は、「超

越論的大地」が対象でない以上、不可能であり、「幾何学の可能性は、我々が《Géo-logie (地質学＝大地＝学)》と呼びたいものである」と「つまり大地そのものの客観的な学の不可能性と厳密に相補的である」と言っている。

- (10) M. Merleau-Ponty, *L'Institution* dans *L'histoire personnelle et publique*, in: *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960 (Gallimard, 1964), p. 61.
- (11) Derrida, op. cit. p. 78f..
- (12) E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil I, Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*. (Kluwer Academic Publishers, 1988) S. 106.
- (13) Ebenda. S. 100.

#### 付記

本論文は平成六年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

(こびやし むつみ・東北大学)

# 非場所的思惟

戸 島 貴代志

## 〔1〕

「さしあたりたいていはまさに自身を示さないもの、つまり、自身をさしあたりたいてい示すものとは対照的な仕方で隠蔽されているもの、しかし同時に、さしあたりたいてい自身を示すものに本質的に属しており、しかもそうしたものの意味と根拠を成すという仕方で属している或るもの」(SN35)、この「或るもの」が、ハイデガーの言う、最も卓抜なる意味での「現象学的現象」である。こうした仕方では現象が現象学的に思惟されていること自体、すなわち「さしあたりたいていはまさに自身を示さないもの」とし

て現象が思惟されていること自体、むしろ逆に当の思惟つまり現象学的思惟が、へ自身を示すようにせしめる思惟として、既にこの現象の側から呼び出された思惟であることを前提する。「思惟することは思惟されているものに拠って本質的に捉えられている」からである。つまり、「さしあたり隠れるものとしての現象」と「隠れるものを」隠れることから取り出す思惟」とは同根にして不可分である。

『存在と時間』においては、「さしあたり隠れるもの」としてのこの現象は、「存在者の存在」(及び「その存在の意味」と「その意味の派生態」)である。思惟することは思惟されているものに拠って本質的に捉えられているという先の性格が、ここ「存在の思惟」において最も顕著になると

するならば、端的に、「存在の思惟」においては、存在は思惟によって呼び出された存在であり、同時に、思惟は存在の側から呼び出された思惟となる。いわばここでの事象 *Sache* (つまり存在) は思惟に「おいてある」、同時にその思惟は事象(存在)に「おいてある」。以下しばらく我々は、前者の「おいてある」が優位を持つとき思惟は「超越論的」であり、後者の「おいてある」が優位を持つとき思惟は「場所的」である、と呼ぶことにしよう。現象学的思惟がこの意味で「超越論的」にして「場所的」でもあることを示すはずであった『存在と時間』は、周知の如く超越論的な方向に傾いたまま途絶した。超越論的な方向に傾くとは、そこからして現存在が存在を非表明的に理解し解釈する存在の意味、つまり「時間」が、先行構造を持つ現存在の「存在理解」の地平とされたことに起因する。存在は地平先与的思惟 (Vgl. *Wem* 478) —— すなわち存在理解 —— の「地平としての時間」に「おいてある」。

思惟によって「先与される地平」は、先与されたものたる限りで、当の思惟にとつての可能的経験の全て——経験の量的側面ではなくその質的側面の全て——を初めから尽くしてしまっている。これを裏側から言うなら、自らの地平を先与する思惟はいわば初めから「閉じた」思惟だとい

うことである。ここでの思惟は自身を起点にしかつ自身を終点とすることに於いて閉じている。加えて、かかる思惟にとつて一切は「対象」となる。この思惟は、陰に陽に、当の思惟によって思惟されているものに対して、つまりかかる思惟に「おいてある」ものに対して、常に完了の様態を強いるだろう。完了の様態を強いる思惟は閉じている、つまりかかる思惟には予め「全てが与えられている」ということだ。

しかし、そもそも思惟の地平とは、当の思惟がそこから生い立って来たがゆえに思惟自身には汲み尽くし得ない、かかる思惟の背景的次元(あるいは開示性の次元)でもあったはずである。先与されているのは地平ではなくむしろ当の思惟の方である、とさえいい得るだろう。したがってここでもし、この思惟が時間地平を「先与する」思惟であると同時に、いやむしろそれ以上に、「地平としての時間」そのものが思惟にとつての本来のかかる背景的次元(開示性の次元)としても機能していたなら、同書『存在と時間』での思惟は超越論的方向への一面的偏向から免れ得たにちがいない。この後者の意味での地平性格を徹底したものを、先ほどから我々は、思惟がそこに「おいてある」「思惟の場所」と呼んでいるわけである。かかる思惟を上の意味での

超越論的思惟との対比で言うなら、先の先与（あるいは先取）の断念を伴う思惟ということになる。つまり、将来的な面における一切の先与（先取）的理解を控える思惟である。さらにそうした思惟は、自分自身を基点（起点）にした仕方での過去面への回顧をも控えるだろう（これも一種の先与・先取である）。となるとそれは、それ自身が常に自らの現在にあつてただ現在のみをそれとして引受ける思惟になる。それは、当の思惟がその思惟であるところのものの中に、最も本質的な意味における現在の様態を——あるいは言葉の本来の意味における「途上」の相を——観るであろう。見方を変えるならば、当の思惟がその思惟であるところのもの内で、かかる思惟自体が自らを現在の（途上の）として限定している、ということでもある。この限りでそれはいわば常に「開いた」思惟になる。この思惟は、自らがそこに「へおいてある」場所——今の場合これは当の思惟の現在——へと向けて開いている、あるいは「底が抜けている」とでもいえるだろうか。

こうして、これら二つの思惟——「対象に完了の様態を強いる思惟」つまり超越論的思惟と、「自分自身の内に現在の様態を観る思惟」つまり場所的思惟——は、当の思惟の地平に対する自己関係の仕方に関して二分されることにな

る。これを逆に辿るならば、思惟によって先与されると同時に思惟がそこにおいてある場所でもある「地平としての時間」は、当の思惟に対しては、「先与・先取における完結性・完了性」と「場所性における開放性・途上性」とを同時に課するべき素性のものだった、ということになる。『存在と時間』における先の「存在理解」では、この「地平としての時間」は、前者つまり「先与・先取における完結性・完了性」にのみ傾いたのである。

## 〔2〕

中途のまま取り残されるという仕方では『存在と時間』に可能的に内在していた——したがって後のハイデガーの思惟が改めてそれへと向き直ることになる——思惟の場所性の徴表はどうなっているだろうか。これに関しては、同時に上来的の時間の場所性の徴表として、そのひとつの糸口を既に同書での彼のカント理解に垣間見ることが出来る。

ハイデガーは当初カントを、「現象 *Phänomen* それ自身に強いられて時間性の次元へと衝き動かされた最初にして唯一の人」(SZ 23)と見ていた。そのカントに対して彼は次の問いを提起している。「いったいなぜカントにとってこ

れ「超越論的図式の領域」は、その持つ諸々の本来的次元とそれの持つ中心的な存在論的機能とに関して、閉ざされたままに留まらざるを得なかったか」(SZ 23)。こう語りつつハイデガーは、カント自身をして「人間の魂の奥底に隠されたある一つの術」(Kritik der reinen Vernunft, PhB, B 180f.)と言わしめた図式産出能力を、自らの「現存在の時間性」から基礎づけようと試みる。このときの彼の態度は、図式産出能力を「現存在の時間性」にへおいてある能力だと見做している態度である。概念としての「時間性」(ハイデガー)が「図式時間」(カント)のへおいてある場所である、というよりもある意味では深い所で、むしろ「図式時間」に対するハイデガーの態度自体が自らの「時間性」にもとよりへおいてあるのである。時間を巡るハイデガーのカントに対する批判的思惟が、まさに批判的である限りにおいて——つまり自らの「時間性」をそれとして対象化(＝完了化)することなくむしろその内からカントを思惟する限りにおいて——同時に場所的であるということだ。

『純粹理性への批判』におけるへのは周知の如く目的格的属格であると同時に主格的属格でもある。言い換えるなら、カントによって語られる(理論)理性はもちろん、

これを語るカント自身の理性自体がもとも超越論的だということである。『批判』においては、理性が総合統一という自らの使命を極限まで遂行すべきであることと、理性が抜き差しならぬ自己矛盾に陥る傾向を持つことが同一の理性構造から解明されていた。かかる構造を持つ理性はカント自身の理性にへおいてある理性であり、自らを制限し、根拠づけ得る権能を持つ理性である。こうした観点から、ハイデガーはかかるカントの思惟を「反省の反省」と表現している。ハイデガーにとつては、反省の反省としてのカント自身の思惟の地平は、こと時間に関しては、当の地平自身がそこから生い立って来た「事象としての時間」へと自らの思惟を放つ方向(開放性)よりも、むしろ当の思惟をして時間を図式化せしめる方向(完結性)へと則をとった、と見えたのである。ここで、〈図式としての時間〉は、〈地平としての時間〉を介して「事象としての時間」へと開かれる(あるいは放たれる)方途を失い、地平先与的思惟のプラグマ(道具)としての——したがって地平先与的思惟にへおいてあるところの——それ自身超越論的時間となる。それはもはや「時間」ではなく、「時間的なもの」(後出)あるいはいわば既に「出来上がった時間」(ベルクソン)であろう。これが同書『存在と時間』での、ハイデ

ガーによる当初のカント批判の先視であった。

ならば、今こうしてカントを批判するハイデガーの思惟がそこにおいてある〈事象としての時間〉とは、「事象そのものへ」と向かうハイデガーの思惟がもとよりそこに〈へおいてあり〉そこから思惟する思惟の場所であるのはもちろん、同時に、時間地平を先与的・先取的に開く超越論的思惟がそこに〈へおいてあり〉そこから時間を図式化する、超越論的思惟の場所でもなければならぬ。ハイデガーは時間の超越論性（カント）を自らの時間の場所性から辿り直そうとしているからである。しかし先にも述べたように、ハイデガーの思惟がそこに〈へおいてあり〉はずの〈事象としての時間〉そのものは、当の思惟のプラグマにすぎなかった超越論的時間へと逆に吸収された。時間概念を巡る上の〈辿り直し〉すなわち「破壊」Destructionは、この時点で同書の視野から外されることになる。『存在と時間』第二部第一編に置かれるはずであったこの課題は、後に別の立場から取り戻され（反復され）ねばならない。先取りして言うなら、かかる「反復」でのハイデガー自身の思惟の〈へおいてある〉場所は「歴史としての存在」である。このいわゆる「ケーレ」については後述しよう。

### [3]

『存在と時間』の時期と前後して構想された『カントと形而上学の問題』でこう言われている。根源的に時間それ自身であるところのものを時間に由来する所産によって規定することはできない、と。かかる仕方ではハイデガーは、純粹統覚としての自我に時間性格を拒むカントの立場を、逆に、むしろ自我は「時間それ自身」あるいは「根源的時間」であるが故に「時間的なもの」（既出）ではない、と捉え返す。カントにおける純粹統覚としての自我が一切の時間形式に与からないのは、自我が根源的に時間それ自身だからである（Vgl. KP 186, 187, 194）。かかる「根源的時間」は、先に〈事象としての時間〉と述べたものと事柄においては同じものであろう。根源的時間は超越論的構想力が根ざす先であり、この意味での「根の根ざす先」（KP 187）は超越論的思惟にはどこまでも隠れるものとならざるを得ない。つまりそれは「時間的なもの」あるいは「出来上がった時間」にはなり得ない。思惟の道具にはなり得ないということだ。

一方、ハイデガー自身による「現存在」の定義からして、

「(ハイデガーという) 現存在が(も) 存在を自ずと時間へと企投する」限り、かかる現存在の企投の内に時間はおのれ自身を既に何らかの仕方ではしているものでなければならぬ。こうして示された時間は、ハイデガーの規定する時間ではなく、現存在がハイデガーの生きている時間、あるいは彼の存在している時間すなわち根源的時間であろう。こうして彼は、上のように、自分がそれを生き、自分の存在している時間の内からカントの時間を批判的・否定的に見たのである。これは、根源的時間に対するこのあくまでもネガティブな仕方でのハイデガーの思惟が、ネガティブであるが故にこそむしろ却って当の根源的時間にへおいてある、ということを意味する。ハイデガーの言う根源的時間が当のハイデガー自身に対して場所的な仕方では機能しているということだ。これは、先の『存在と時間』でのカントに対するネガティブな仕方での批判的思惟において見られた事情と同一の事情である。

しかしながら、「現存在は自ずと存在を時間へと企投する」ということ自体が、すなわち「現存在は根源的に時間それ自身であるが故に自ずと存在を時間へと企投する」ということ自体がハイデガー自身によってそれとして究明された場合はどうだろうか。その場合、「現存在によって存在

がそれへと企投される時間」と「存在を企投する現存在(ハイデガー自身)の時間性」との間にある種の次元的分裂が生じることになるのは否めない。加えて、こうして時間に対するネガティブな思惟からある意味でポジティブな思惟へと移行するハイデガーは、兩者つまり「現存在によって存在がそれへと企投される時間」と「存在を企投する現存在(ハイデガー自身)の時間性」とを、解釈学的循環という一種の自己関係として更なる思惟の体系内に取り込むことになる。この時点で、「存在を企投する現存在の時間性」と「現存在によって存在がそれへと企投される時間」との全体が、いわば高次の思惟——つまり解釈学的思惟——にへおいてあることになる。ここでは前者「存在を企投する現存在(ハイデガー自身)の時間性」がその本来の場所的性格を失っている。同時に、これと後者「現存在によって存在がそれへと企投される時間」との先の次元的分裂が、後者の側へと吸収される形で解消されている。時間が思惟の道具になるわけだ。時間を巡って思惟が再び超越論性を回復した(あるいはそこへと転落した)のである。

『カントと形而上学の問題』におけるこの思惟の場所性と超越論性との入り組んだ状況は、あたかも先の『存在と時間』でのそれと並行するかのようである。この点に関し

て我々は、皮肉にも当のハイデガー自身が同『カント書』を『存在と時間』の「入門書」だと——もちろん我々の言うそれとは別の意味で——述べていることそのことを、いわば逆手に取って解することも出来る。

#### 〔4〕

一九三〇年代以降、ハイデガーは存在の歴史性を重視するようになる。それも現存在の歴史性（時間性）からの一種の構成としてのそれではない。自らを初めから歴史的 *geschichtlich* に歴史を通じて「棄却」*Verlassen* しつつ、自分自身はどこまでも身を引き隠れる、そういう「歴史としての存在」——あるいは「存在の自己棄却」*Seinsverlassenheit* ——がここでの思惟の事象 *Sache* となる（BP 109）。これはいわゆる「存在忘却」*Seinsvergessenheit* の先駆的（であるが故の後発的）形態でもある。何をもって本来「在る」といわれるべきなのかということが歴史的に変遷し、かつそのつどのどの「在る」もものはや当の「在る」そのものの役目をはたしては来なかった、ということだ。加えて、ハイデガーはこの歴史を形而上学の実際の変遷に映して思惟した。戯画的表現の是非は措き、そこでは存在

は、一陣の風の巻き起こす砂埃の如くに個々の形而上学の歴史にその痕跡——つまり「エポック」——を留めるものとして思惟されている。ただし、こうして残る存在の痕跡も、存在が「隠されたこと」の痕跡であって、隠れた存在それ自身の痕跡ではない。それは、いわば痕跡の痕跡である。あるいはむしろ「存在それ自身」*Sein selbst* とはこの意味での「隠れること」それ自身だとも言える（vgl. BP 174）。

前章で述べた、課題的に残された思惟の場所性は、思惟がこの「歴史としての存在」に〈おいてある〉として取り戻される。ただし、初めに述べた「現象としての存在」が「さしあたり隠れるもの」であったのに対し、「歴史としての存在」は上に述べたように本質において隠れるものとなる。三〇年代（後半）以降のハイデガーは、かかる歴史の本質を「存在の自己隠蔽の根本動向 *Grundzug des Sichverbergens* たる「拒絶」*Verweigerung*（BP 405, 406, vgl. BP 112, 244）」として捉えている。歴史とは、「存在する」ということが自身の真正の役目を失っていくことそのこと自体を隠す過程だというわけである。先に述べた存在の痕跡の痕跡とは、ここでは「存在の自己棄却の隠蔽」*Verhüllung der Seinsverlassenheit*（BP 120, 121, 122）のことになる。既に述べたように、場所的思惟は、その最も極まった意



味で現在の直中から思惟する思惟でもあった。したがって今「歴史としての存在」の直中から思惟するハイデガーの場所的思惟は、まさしくそれが場所的思惟と呼び得るものである限りは、上の過程——存在がその役目を失っていくことを隠す過程——が極端な形を取ったものとしての「現代」のまさにその直中から思惟しているのでなければならぬだろう。ここでの思惟が徹底して場所的である限り、「歴史としての存在」という事象 *sache* が思惟にへおいてあるより遙に強い意味で、この思惟は既にかかる事象にへおいてあるというのである。換言するなら、「歴史としての存在」をこうして「本質において隠れるもの」として思惟している思惟自体が、既に「本質において自身を隠す歴史としての存在」の側から呼び出された思惟だったということである。ではこの意味での思惟、つまり「本質において自身を隠す歴史としての存在」という事象にへおいてあり、この事象をまさに「本質において隠れる存在」として思惟する思惟とはどのような思惟となるべきであろうか。

「歴史 *Geschichte* としての存在」にへおいてあること、から、この思惟はそれ自身歴史的である。すなわち、史実 *Historie* を自ら構成しかつ構成することにおいてこれを

要請する思惟ではなく、歴史 *Geschichte* によって自ずから要請され、要請されることによって歴史によって自ずと構造化される思惟である。ただしそれは単なる構造化であってはならない。先にも述べたように、「歴史としての存在」は、自身の最極端の形を「存在の自己棄却の隠蔽」という意味における現代という時代において成就するのであった。つまりこの思惟は、「存在の自己棄却の隠蔽」の最も窮まった「エポック」としての現代という時代にへおいてある。これを裏側から言うなら、この「現代」という時代が、しかも、「存在の自己棄却そのものを棄却する」あるいは「存在の自己棄却という困窮そのものが棄却されている」という困窮 (vgl. BP 112f, 119, 125) の時代としての「現代」が、まさにこれとして明確に現出するために、「本質において隠れるものの思惟」を既に「必要」としていた、ということである。

この思惟は、思惟の事象の側から、つまり「本質において隠れるもの」の側から既に要請され、必要とされている。すなわち、存在を「本質において隠れるもの」として思惟すること自身が、当のこの思惟が「本質において隠れるものを隠れることから取り出す思惟」とならねばならないことを同時に表明しているわけである。本論初めに述べた現

象学的思惟においては、「さしあたりたいはいはまさに自身を示さないもの」として現象が思惟されていること自体、当の思惟つまり現象学的思惟が「自身を示すようにせしめる」思惟として既にこの現象の側から呼び出された思惟でもあることを前提した。今ここの「本質において隠れるもの」も、「本質において隠れるものを隠れることから取り出す思惟」をむしろそれより遙に強い意味で——あるいはそれとは全く別の意味で——前提している。現象学的思惟における、思惟することは思惟されているものに拠って本質的に捉えられているという性格が、一般に学としての現象学的意識の薄れているとされるここ中・後期でのハイデガーの思惟——つまり場所的思惟——において、むしろ更に窮まって来ていると我々は見ているのである。ただしここでの「本質において隠れるものを隠れることから取り出す思惟」ということの中には、当の思惟の試み自体どこまでも原理的に果たされることがなく、果たされ得ないことがそのものがこの思惟自身の存在根拠になる、ということが含意されている。この思惟はどこまでも完了することの原理的に不可能な思惟なのである。既に見たように、かかる「途上性」は、超越論的思惟の完了・完結性と対比的な形で述べられた本来の場所的思惟の根本的特徴であった。

先の『存在と時間』での、「現象としての存在」を思惟する「さしあたり隠れるものを隠れることから取り出す思惟」は、結果的に超越論的方向へと傾いた。つまりこの思惟は、権利上いけば原点に立ち終点を先取りし、自らにへおいてあるものを現前の対象と化しさらにこれを質的に完結・完了させる仕方で自らも質的に完結・完了した思惟となるのであった。これ対して上の「歴史としての存在」を思惟する「本質において隠れるものを隠れることから取り出す思惟」は、原理的に自らの始点と終点とを持ち得ない。前者の思惟つまり超越論的思惟の地平が先の完結性・完了性に傾いたのに対して、後者の思惟つまり場所的思惟の地平は、この完結性以上に自らの場所性による開放性・途上性にむしろ与かるのだったからだ。加えて、『存在と時間』での思惟が常に「終わり」へと向かったのに対して、「歴史としての存在」の思惟は常に「始源」へと向かうであろう。前者の「終わり」は思惟にへおいてあり、後者では思惟が「始源」にへおいてある<sup>3</sup>。「始源においてある思惟」とはいわばその都度自らの根源へと差し戻される思惟である。「根源」が既にあってそこへと戻る、というのではない。いわば根源なくして根源へと差し戻されるのである。初めの表現を用いるなら、思惟の現在——今の場合は歴史的現

在——に対して「底が抜けている」のである。ここに至って、既にはやくから始まりつつあった「ケーレ」(既出)の動向がその具体性を得ることになる。かかる転回を経た思惟は後のハイデガーによって「逆行」Schritt zurück あるいは「回想」Andenkenと言われる思惟へと繋がって行く。それは徹頭徹尾「開いた」思惟なのである。

## [5]

ハイデガーは、この自らの場所的——歴史的思惟、つまり「歴史としての存在においてあるそれ自身歴史的な思惟」と、当の思惟を歴史的たらしめるところの「本質において隠れる存在」との連関を、「呼応」Entsprechungと表現している。この言葉に我々は、先ほどから述べている思惟が存在に「へおいてある」場所性への強い偏向はもちろん、さらにこれを超えて、存在が思惟に「へおいてある」超越論性との、一種の宥和的關係をも見て取ることが出来るのではないだろうか。呼応は両者——超越論性と場所性——の間を往復するだけの弁証法的合成とは異なる連関を指示している。存在に呼応する思惟、すなわち「語りかける」zusprechen (TK 17) 存在に「応じて語る」entsprechen (TK 17)

思惟は、もはや単に存在に「へおいてある」思惟ではない。ましてや思惟がそれへと呼応する存在は、思惟に「へおいてある」存在ではあり得ない。乗馬における人馬一体の動的協調關係の如くに——ハイデガーなら羊飼いと羊との靜的協調關係と言うであろうが——ここでは思惟と存在とは徹底して非弁証法的である。誤解を恐れずに言うなら、この「呼応」における両者の宥和的關係にこそ、まさに当初の現象学的思惟の果たすべきであった超越論性と場所性との相即不離な關係が潜むとは考えられないだろうか。

さらにここで我々は、この宥和的關係を達成した思惟のもう一つの特徴を見逃してはならない。それは、この思惟が本来的にはもはや自らの場所を場所としては語らない、ということである。思惟の場所性は、これを語る思惟によって表示されるのではなく、自らの固有性に徹した思惟の活動の内に自ずと示されるものでしかない。樹木がより良い果実を実らせることで自身がそれへと根ざす土壌の豊穡さを自ずと示すように、思惟の場所も、当の思惟固有のある種の創造的活動においてのみその豊穡性が示される、とでもいえようか。我々は、超越論的ではなく、かといって、ものいわず実を結ぶ樹木の如くにもはや場所を場所としては語らないこの思惟を、特にこの後者の性格に鑑みて、へ非

場所的思惟」と呼ぶことにしよう。場所的思惟はその本来の活動においては徹底して非場所的である。そして非場所的思惟は創造的である。

こうした非場所的思惟が、そこにおいて自らの場所性を最も際立った仕方であらわす時代の根本徴表、それはハイデガーにおいては「危険」Gefahrと言われている。それは端的に、物が物となっていないことや、「在る」ということがますますその豊かさを失っていくことそのことがもはや窮境としては経験されないという危険である。我々はこれを先に「窮境を欠く」という窮境」とも述べた。さらにこの「危険」がそこから思惟される思惟の場所は、彼の言う「集―立」Gestellという「歴史としての存在」の表現の中に自ずと示されている。詳論するいとまはないが、「集―立」――つまり一切が「組み立てられて在る」現代というエポックの中でなおも抜け去り蒸発し続けるという仕方での、存在の歴史的動向の集中的生起を指示する「集―立」――という「概念」を送り出した歴史的場所にあつて、同時にハイデガーの思惟は、かかる時代を「危険」と表現する思惟として自ら表出しているのである（Vgl. TK 20, 23, 27, 28）。

しかしながらハイデガーは、むしろ場所を場所として積極的に語ったのではなかっただろうか。後のハイデガーは

自らの思惟を「所在究明」Erörterungと呼び、存在（や時間）の「在り処」Ortをむしろこの所在究明の「事象」Sacheとしたのではなかっただろうか。『道標』での彼の思惟は、かかる意味での「存在の場所論」Topologie des Seins（Seins）でもあったのだから。またこうした点を措くとしても、我々は、上の意味での「非場所性」をハイデガーの思惟の何処に見出せばよいだろうか。言い換えるなら、先の意味での「創造性」を我々はハイデガーの思惟の何処に見出せばよいのだろうか。さらに、かかる場所的―非場所的思惟が実らせるべき「良き果実」とは何だろうか。すなわち、そこにおいて場所の豊穡さが自ずと示される当の思惟固有の「創造的活動」とは何だろうか。総じて、そもそもハイデガーの思惟にとって、およそいかなる意味において「創造的」ということがいわれ得るのであるか。

本来場所的に機能するだけの「集―立」をなおもそれとして名指す思惟と、「集―立」としてのザインに真正に呼応する思惟との間に恐らくは残るであろう僅かな間隙は、上の「創造」の問題と共に、瑣末には止まらない問題を孕んでいる気がする。「危険」の時代に生きる思惟はそれ自身最も卓抜なる意味でこの「危険」にさらされている。その意味では、この思惟はある種犠牲的な在り方を強いられるも

のかもしれない。だから、「危険」は「救うもの」でもあるという一見弁証法的ともみまごう暗示は、却って「救うもの」からの乖離の印でしかないかもしれない。ハイデガーの思惟はこの意味でもっとも「非創造的」なのかもしれないということである。しかしそれにしても、「存在理解」が「存在忘却」という「理解」であったとして、今度はこれを一挙に「想起」へと駆り立てるかのように見えるハイデガーの思惟は、むしろそうであるが故のなお一層の「忘却」の内に囚われていると言えるだろうか。それともハイデガーの思惟は、それ自身後の者達のための一つの「場所」となって、ある創造のために自らを閉ざし沈黙し続けるだろうか。

## 注

- (1) 超越論的という概念のフッサールにおける使用例に従うならば、例えば、(A) 一切の「超越的なもの」[Transzendenz]—「世界」あるいは「世界的客観」——がその内で己を呈示してくれる *etwas bekunden* とこの意識の在り方(「イデー」第三篇第二章第七六節、八六節、第四章第九七節、『デカルト的省察』第一一節)、(B) 「普遍哲学」[universale Philosophie] の対象諸領域の発見に伴

う問題設定の方式 (Husserliana, Bd. IX, S. 331f.; Bd. VI, S. 100f.)、(C) デカルト以降の全哲学を貫く根本動機、つまり「一切の認識形成の究極の源泉へと遡及して問うという動機」[「危機」第二六節]、等が挙げられる。本発表では——場所性との対比という観点から——この内の特に(A)と(C)の用例が念頭に置かれる。

また、西田の言う場所とは、「対立的有の場所」…有が有においてであり、後者は前者を「有つ」、「対立的無の場所」…顕れた有が顕れない有においてあり、前者は後者の顕現であり後者が「働く」、「絶対無の場所」…有が真の無においてあり、後者が前者を「映す」[「場所」西田幾多郎全集第四巻、二二六頁]という仕方、一種の発展形態にありながらかつこれらを同時に自らの内に重層構造的に含む。例えば、SはPである、という判断において、主語Sは述語Pに「おいてあり」、更にこの述語Pは当の判断の意識に「おいてある」。前者の「おいてある」が「対立的有の場所」におけるそれであり、後者の「おいてある」が「対立的無の場所」におけるそれである。そしてこの後者の「意識」が更に「おいてある」場所が、三番目にいわれる「絶対無の場所」になる。したがって、本論での思惟が存在にへおいてあるとは、西田本来の用語として言うなら、思惟が無においてある、とされるべきだろう。ただ西田自身、上記「場所」の冒頭で「場所」の概念を「体系をその中に成立せしめ」「所謂意識現象を内に成立せしめ

る」ものという漠然とした意味で規定することから論述を始めている以上、我々の用法はむしろこの概念のかかる当初の用法に近いと考える（同二〇八、二〇九頁）。

(2) Vgl. Heidegger, *Die Logik* (Gesamt. B. 21), S. 201

(3) 「第一の元初」を思惟する思惟は既に「別の元初」にへおいてある。 Vgl. BP, S. 127, S. 128

(4) 「危険」「集一立」については、一般のいわゆる文明批評でしばしば問題になる危機意識との対比という視点から述べたことがある。拙論「退歩——ハイデガーの思惟——」（『宗教研究』二九三号、日本宗教学会編）参照。

なお本文中におけるハイデガーの著作の略号については以下の通り。

SZ, Sein und Zeit, 1. Hälfte, 1927, 12. Aufl., 1972, Max Niemeyer Verlag Tübingen.

TK, Die Technik und die Kehre, 1962, Verlag Günter Neske, Pfullingen.

WeM, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

BP, Beiträge zur Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.

（こし）ま きよし・京都大学）



# コミュニオンからコミュニケーションへ

——「メキシコ講演」におけるメルロ＝ポンティの他者論

松 葉 祥 一

本稿の目的は、メルロ＝ポンティの他者論が、『知覚の現象学』（一九四五）では自他未分化の前人称的地平に基礎を置く「コミュニケーションの他者論」であったのに対して、一九四〇年代後半の草稿群の一つである「メキシコ講演」（一九四八）草稿<sup>①</sup>では、自他の差異を前提にした「コミュニケーションの他者論」に移行していることを確かめ、その哲学的射程を探ることにある。

たしかに『知覚の現象学』の他者論は、自他の差異を知覚経験において統合してしまう「合主体性論」だと批判されても仕方がない側面がある。<sup>②</sup>メルロ＝ポンティは、一方で私たちが独我論を生きていることを認めながら、結局それが自他未分化の知覚的地平に基礎づけられていることを

確認するにとどまっている。この前人称的なへひとの地平からは、たとえばレヴィナスのいう意味での絶対的他者を引き出すことは不可能であろう。

しかし、メルロ＝ポンティは、一九四八年、メキシコ大学で行った連続六回の講演の原稿では、このような立場を自己批判している。すなわち、『知覚の現象学』では、知覚の領域を探索すると同時に、言語や政治など文化的世界に適用しうる方法を定式化しようと試みたが、「後者については手をつけただけであり、それを完全なものにするためには別の仕事が必要」(215)だとしている。そのために、ここで他者が中心的課題として取りあげられるのである。すなわちメルロ＝ポンティは、第三講「他者」で、第一講



「コギト」、第二講「知覚と自然」をまとめながら他者を論じ、第四講「表現」でもコミュニケーションの視点から他者分析を行っている。さらに、第五講「歴史とそのアンチノミー」、第六講「集団生活とそのアンチノミー」では、暴力の分析を通じて、歴史・政治問題としての他者が論じられている。

そこで、われわれはまず『知覚の現象学』の他者論を概観し、それが自他未分化の前人称的地平における他者とのコミュニケーションに基づいていることを明らかにしたい。次に、「メキシコ講演」における他者論を概観し、ここでは他者との差異を前提にしたコミュニケーションの立場へ移行していることを確かめたい。

## 一 『知覚の現象学』における「コミュニケーションの他者論」

『知覚の現象学』の他者論は、三段階からなっている。

第一段階では、伝統的な心身二元論に立つかぎり他者の理解は不可能であり、知覚経験の地平でとらえることによって始めて理解できると論じられる。次に、しかしながらやはりわれわれは、人称的地平では乗り越えがたい「生きられた独我論」(PP, 441)を生きていることが確認される。

そして最後に、後者を前者の上に基礎づけることによって、両者の調停が図られる。つまり、私も他者も、ともに身体によってこの世界に投錨することによってはじめて人称性をもちうると主張するのである。順に見ていこう。

第一段階。メルローポンティは、経験論者や主知主義者たち二元論者にとって他者が難問であるのは、彼らが物理学的・生理学的過程に還元できるような「客観的身体」を前提にしているからだと言う。というのも、もし彼らが言うように、私の意識と身体が、対自と即自に二分され、そのあいだに主―客の関係しか成立しないのなら、他者の身体の後後に意識があると考える根拠はまったくないからである。このような他者のアポリアをのりこえるためには、私によって生きられ、私がそれによって世界に参加している「自己の身体(corps propre)」を考察の対象としなければならない。そこで見いだされるのは、定立的な意識の手前で全経験の地平を形づくっている身体的志向性である。つまり、反省的意識の奥底に、非反省的で非定立的な、あるいは「前人称的」(PP, 241)な知覚経験の層が見いだされるのである。その意味で身体は、自然的自我あるいは「知覚の主体」(PP, 239)、「私の基底にあるもう一つの別の主体」(PP, 294)だと言える。そしてメルローポンティは、

他者を知覚する主体が、定立的意識ではなくこの身体主体であるからこそ、他者の存在が私に与えられるのだと主張する。哲学者自身の言葉では、他者の「生きた身体が私の身体と同じ構造をもっているから」こそ、「他者の身体のうちに己自身の意図の奇跡的な延長のようなもの」(PP, 406)を見いだしようということになる。つまり、私も他者も身体をもっており、「無記名の主観」として、ともにこの唯一の世界へと参加しているからこそ、私はこの世界のもう一方の極に他者を「第二の私自身」として見いだすことができるというわけである。

第二段階。しかし、メルローポンティは、「こうしてわれわれが手に入れるのは、はたして他者だろうか」(PP, 408)と自問する。確かにわれわれは知覚世界という相互主観的世界を生きており、そこにおいて私は、他者の行動や言葉を通じて、他者を意識と身体に分離しえない世界内存在として知覚する。しかし、このような言葉や行動は、はたして他者自身だと言えるだろうか。たとえば、他者の悲しみや怒りは、私の悲しみや怒りとまったく同じものとして与えられるわけではない。それは彼にとっては生きられた状況だが、私にとっては「付帯的に現前化された状況」にすぎない。メルローポンティはこうした逃れ難い自我のあり

方を「乗り越えがたい生きられた独我論(solipsisme vécu)」と呼び、次のように結論している。「たとえわれれの意識が、それぞれの状況を通して、互いに交流しあえる共通の状況を構築しようとするにせよ、それぞれがこの〈唯一の〉世界を投企するのは、やはりその主観性を地にすることである」(PP, 409)。

第三段階。このアポリアはどうすれば乗りこえられるか。メルローポンティによれば、「この私の主観性と私の他者への超越とを同時に基礎づけている中心的現象は、私が私自身に与えられているという、まさにその点」(PP, 413)にある。そしてこの「私が私自身に与えられていること」というのは、「私がすでに或る物理的・社会的世界のなかに状況づけられていること」(PP, 413)、つまり世界内にあるということにはかならない。超越論的主観性にしても、この世界への内属によってのみ可能になるのであり、この意味で、「超越論的主観性とは、開示された、つまり自己自身にも他者にも開示された主観性であり、そのかぎりで相互主観性だ」(PP, 415)とすることができると。つまり、私のあらゆる経験の根底には、他者を巻き込むことによって初めて成りたつ相互主観的世界が存在しているのであり、その上に個々の主観性も成りたっているというわけである。

したがって、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』で示した他者論は次のようにまとめることができる。確かに、われわれは知覚経験という相互主観的あるいは相互身体的世界のなかで他者と共存しているが、この事実が他者問題を原理的に解決しているわけではない。他方で、私と他者は独我論を生きている。しかしながら、この現象はあくまでも相互身体的世界に支えられたものであり、そのかぎりでは主観性の可能性も保証されているのである。つまり、『知覚の現象学』における他者論は、「生きられた独我論」を、知覚的・前人称的地平の上に基礎づけることによって両者の調停を図っているのである。

ところで、先に述べたように、他者知覚の可能性は、私も他者も身体という「無記名の主観」として、この唯一の世界に参加しているという事実に基づいていたが、メルロ＝ポンティは、この身体を通じて世界へ投錨しているという事態を、「世界との生命的なコミュニケーション」(PP, 294)、「思考よりも古い世界とのコミュニケーション」(PP, 394)と呼ぶ。あるいはまた「われわれの受肉した実存と世界との交流(commerce)」(PP, 503)さらには「コミュニケーション(communion)」(PP, 245)とさえ言いかえている。そして、メルロ＝ポンティは、言語によるコミュニ

ケーションを含め、他者とのあらゆるコミュニケーションが、この私と世界、他者と世界とのコミュニケーションあるいはコミュニケーションの可能性の条件としていると言う。逆に言えば、私と他者とのコミュニケーションの可能性は、私と他者とがともにこの世界とコミュニケーションしていることによって原理的に保証されている。この根源的なコミュニケーションによって、「他者の身体と私の身体は一つの全体をなし、ただ一つの現象の裏表となる」(PP, 406)のである。ここでは、私と他者の差異は、コミュニケーションの基本的な原理のうえに生じる二次的な現象にすぎない。言いかえれば、私は原理上つねに「自己の身体」によって他者と和解しており、すべての対立や抗争はこの根源的「和解」のうえに生ずる付随的現象にすぎないことになる。しかし、これはわれわれの実際の経験であろうか。後のハイデガーの他者論に対する批判が、ここではメルロ＝ポンティ自身にあてはまるのではないか。すなわち、ここには「個人の肯定」が欠けており、「それなしでは共存が匿名の状態になり、日常的平凡さに墮してしまうはずの意識同士の争いや、自他同士の対立については何も語っていない」(SNS, 120)。つまり、『知覚の現象学』は、知覚世界という相互主観的世界を導入することによって、他我の存在を

可能なものにしたというよりも、むしろ私と他者を無記名な主観へと還元してしまい、結局は、自他の区別のない「集合意識」へと問題を解消しただけではないか。確かにメルローポンティは、自他未分化の知覚経験の地平と独我論的な文化的世界のあいだに、「基礎づけ (Fundierung)」という両義的な関係を考えているようにみえる。しかし彼は、一方で顕在的な自己意識がいかに知覚に基づいているかについてはくわしく記述しているが、他方でそれが知覚に基礎づけられながらもいかにして自立してくるか、いいかえるのかは主観的に論じていない。つまり、彼の議論は、なぜ他者が不可能ではないかということを理解させてくれている、なぜ他者が可能なのかは不問に付していると言わざるをえない。

彼は、『知覚の現象学』のテーマを、「われわれがまだ一人きりであり、他者はもっと後になってしか現れない領野」(pp. 296)の探求であるとしている。したがって、この限界は、『知覚の現象学』自体の限界だとも言える。先にみたように、彼自身この限界に気づき、「知覚の領域」から「文化的世界」に向かおうとする試みが「メキシコ講演」にはかならない。次にメキシコ講演における他者論を概観しよ

う。

## 二 「メキシコ講演」におけるコミュニケーションの他者論

メルローポンティは、第三講「他者」で、四段階に分けて他者を論じている。まず第一段階では、コギトから出発するかぎり他者の存在は不可能であることが論じられる。第二段階では、現実には他者を否定することは不可能であると論じられる。そして、第三段階ではこのアポリアの解決策の一つとして、サルトルの「対他存在」<sup>①</sup>がとりあげられるが、結局は不十分なものとして退けられる。そして、第四段階および次の第四講では、真の解決策として、コミュニケーションを介した他者との関係が論じられる。順に見ていこう。

第一段階。コギトにおいて私の存在を確実なものにしているのは、肯定するものイコール肯定されるものという等式である。しかし、他者の場合、肯定されるものとしての他者と、肯定するものとしての私は別である。したがって他者は、原理上私のように確実性をもたない。しかし、これまでほとんどの他者論が、多かれ少なかれコギトから出発してきた。たとえば、フッサールの『デカルト的省察』

の他者論も、結局他者のうちに自我を類推することに根拠をおいている。しかし、それは、結局のところ自我であるとしても他者ではない。なぜなら純粹自我から出発するかぎり、すべての存在が私にとっての存在つまり対象になるからである。したがって、他者の存在は私の存在と共存不可能だということになる。なぜなら、私が存在するならば他者は私にとっての現象の一つであり、他者が存在するならば私は他者にとっての現象の一つということになるからである。このように、ユギトから出発する限り意識の複数性は不可能だということになる (NI, 82II)。

第二段階。「しかし他者は否定できない」とメルロ・ポンティは述べる。すなわち、他者を否定することは、肯定することと同様不可能であり、われわれは現実には独我論を生きている。われわれと対象の関係には、すでに身体が介在している。その意味でわれわれは、自然的、歴史的に有限であり、われわれ自身にとって透明ではない外的な側面をもち、つねに「可傷的 (vulnerable)」である。ユギトは、こうした可傷性、受動性、誕生といったへおもり、媒介性に反して私自身を取り戻そうとする反省的努力だとメルロ・ポンティは言う (NI, 82II2—82II3)。こうして、第一段階と第二段階を見るかぎり、他者をめぐる議論はアポリアに

陥ることになる。すなわち、反省的には他者は不可能だということになり、経験的には他者を否定することは不可能だということになる。このアポリアの解決方法として、まずメルロ・ポンティはサルトルの〈対他存在〉を検討する。

第三段階。サルトルによれば、私は他者の視線を前にしたとき、自分自身を忌まわしいもの、罪のあるものと感じるが、一人きりになると、今度は他者が罪あるものとなり私は無垢だと感じる。また愛も、愛されたいと望むこと、相手にとって自分がすべてであることを確かめ、相手の自由を奪おうとする欲望にはかならない。こうしてサルトルは、他者を否定的に措定することによってアポリアを解決しようとする。「しかし」とメルロ・ポンティは次のように結論づける。「このような記述は、他者を、他我としてではなく、私の上での足踏み・停滞 (pénement) として措定しているにすぎない」。つまり、それはあくまでも私の否定としての他者であり、私の経験の内部にとどまっており、真の解決にはなっていないというわけである (NI, 82I3—82II4)。

第四段階。そこでメルロ・ポンティは、相互の表現つまりコミュニケーションによって問題の解決を図る。彼はまず「私が他者や世界との関係をもつのは、何よりも表現の

働きによって」だと強調する。そして、この観点から先のサルトルの他者分析を取り上げ直す。すなわち、私の欲望は、サルトルが言うように他者を物に変えるだけでなく、私自身自身も変える。また愛には、私から他者への移行、他者から私への移行があり、共通状況(situation commune)の創造がある。この相互の運動には、コミュニケーションによってのみ可能な反響(écho)がみられる。こうしてメルロ・ポンティは、コミュニケーションの相互性によって「他者の思弁的な不可能性は、実践的に乗り越えられる」と主張するのである(NI, 83II5—89II6)。

ここでまず、驚かされるのは、『知覚の現象学』の基本的立場である「われわれが他者とかかわるのは、まず前人称的地平における知覚経験を通してである」という主張が、ここでは、「私が他者との関係をもつのは、何よりも表現の働きによってである」と一変していることである。つまり、博士論文では、知覚経験における世界との合一にもとづいて他者の存在が主張されたのに対して、ここでは、自他の差異を前提にしたコミュニケーションに基づいて他者の存在が主張されている。確かに、『知覚の現象学』でも、自他関係におけるコミュニケーションの役割が語られていた。しかし、他者とのコミュニケーションは、あくまでもわれ

われと世界とコミュニケーションの上に成りたつものであった。その意味で、『知覚の現象学』におけるコミュニケーションは、世界内に投げられてあるという受動性を基盤にしていたといえる。しかし、本稿では、むしろ表現—コミュニケーションの能動的側面が強調される。しかし、ここではまだ、なぜ表現がこの能動性、メルロ・ポンティ自身の言葉では「自発性(spontanéité)」をもちうるのか明らかになされていない。もし、それが何らかのかたちで主観性に基づくものであれば、主知主義に立ちかえることになってしまいうだろう。それが明確になるのは、次の第四講においてである。

### 三 コミュニオンからコミュニケーションへ

第四講で、まずメルロ・ポンティは、なぜこれまでの理論がコミュニケーションを他者問題としてとりあげてこなかったのかを問う。それは、古典的理論には、あらかじめ概念という相互主観的領域が与えられていたからである。すなわち、そこでは、真理は普遍的なものであり、「東京でもパリでも同じ」だとされる。言いかえれば、思考は個人的なものではなく、神の視点からのものだということになる。そこからは、言語は排除すべき不純物となり、言語を

曖昧さのない記号体系に置きかえる方向しか生まれてこない。ここで考えられている言語の役割は、外被、伝達、指標でしかなく、その意味で古典的理論は、生きた言語ではなく死んだ言語、硬直した言語を前提にしてきたのである。

しかし、実際のコミュニケーションにおける言語は、措定的なものでなく、使用によって決定される意味をもつ。言葉を読むことはすでにできあがった思考を伝えることではなく、思考の実現であり、われわれは、表現することによってはじめて自分が考えていたことを知るのである。したがって表現の問題は、言語―内―思考の問題であり、現実のコミュニケーションを実現する言語の問題である。実際、われわれが他者に耳を傾け、コミュニケーションが成功しているときには、言語のなかにいて、精神はあたかも空白である。その場合、言語と思考は切り離すことができない。つまり表現は自らを作る (*l'expression se faire*) のであり、表現以前に表現を基礎づけているものは何もないのである。その意味でメルロ・ポンティは次のように述べる。「われわれは、まさに言語のなかに位置している。記号なき思考と思考なき記号は幻想であり、われわれは生きた言語状況のなかに位置するしかない」(NL 89IIIa-93)。

メルロ・ポンティはこの表現の〈自発性〉を、自然科学

や数学における表現から、沈黙の表現としての絵画にいたるまで、さまざまな表現作用において検証している。そこで明らかにするのは、表現の自発性が、一方で記号と意味のあいだの差異、あるいは後の用語を用いるとすれば「ずれ (*écart*)」もしくは「過剰 (*excès*)」に起因するということである。メルロ・ポンティはソシュールを援用しつつ、体系としての言語には記号―意味の関係があること、意味と記号が弁別的な体系であることだけでなく、両者の関係が外的なものではなく、いわば風と湖の表面の関係であることが明らかになったとする。つまり、両者は独立した体系であるだけでなく、サブ言語的 (*sublinguistique*) な図式の発展によって、それまで平衡をたもっていた言語体系が全体的な再組織化を引きおこす。一方でこうした、記号と意味のあいだの「ずれ」が、表現の自発性、つまり先にみた思考と表現の「ずれ」を生み出すのである。

また他方で、表現の自発性は、自他の「ずれ」に起因する (PM, 186)。コミュニケーションの可能性は、まさにこのような自他の「ずれ」、可逆的・対称的に「反転」しえない自他の非可逆的侵犯のうちにある。私は、私についてと同じように、他者について意識することはできない。そこには乗り越えがたい独我論があり、「世界のなかには、私とは

別の中心が残る」(NI, 145)ことは確かである。そして、このような「ずれ」は、他者の他者性、不透明性の起源となり、そこには他者との終わることのない暴力的関係が生み出されことになるだろう (PM, 197-8)。

しかし、ここで気をつけなければならないのは、この自他の「ずれ」は、純粹自我と純粹他我のあいだの差異を意味しているわけではないということである。というのも、思考と表現のずれのせいで、完全な自己現前が不可能であり純粹自我が不可能であるのと同様、純粹他我は不可能だからである。世界には私と別の中心があることは確かであるが、「この中心は、それ自体としては無であり、われわれはそれを意識することはできない」(NI, 145)。したがって、コミュニケーションとは、純粹自我と純粹他我の間でおこなわれる、それぞれの既成の思考を純粹言語によって伝達するという事態ではないのである。「私の他者への、また他者の私への侵入」(NI, 185)としてのコミュニケーションは、けっして知の欲望によって回収できない運動であり、そこでは、自己や他者の完全な所有と同様、他者の自己への同化という幻想も消えざるをえない。他者と私とを両極とするコミュニケーションの場合は、つねに「ずれ」を生み出し続ける開かれた関係、へ生成する関係にほかならない。

そこでの自他の「ずれ」は、固定的なものではなく、つねにずれていくのである。このように、自己や他者は、措定的アイデンティティーをもった実体ではなく、コミュニケーションという開かれた場において、つねに変化する差異によってのみ規定される弁別的な項でしかないことになる。

こうして、私は、「メキシコ講演」の試みが、『知覚の現象学』に見られたコミュニケーションを重視する立場を離れて、相互主観的―相互身体的な場としてのコミュニケーションをさぐることにあったと考える。すなわち、この草稿がわれわれに示すのは、知覚の意味から言語の意味への移行、「コミュニケーションの他者論」から「コミュニケーションの他者論」への移行にほかならない。

### 結論

私は以上で、対立点を明確にするために、議論を単純化、図式化してきた。一方で、「コミュニケーションの他者論」の立場は、「メキシコ講演」草稿のなかにも散見できるし、基本的にはコミュニケーションの立場に立つはずの中期の表現論、とくに『世界の散文』のなかにも見られる。また「幼



児の対人関係」ではこの立場があらためて強調されることになる。<sup>⑦</sup>他方で、「コミュニケーションの他者論」の立場は、すでに『知覚の現象学』の「語る言葉 (parole parlante)」の概念の中に萌芽が見られる。しかしながら、われわれが確かめたように、強調点が移行していることは確かである。つまり、『知覚の現象学』では自他関係が相互主観的・前人称的地平に基礎づけられているという事態が強調されたのに対して、「メキシコ講演」草稿では人称的地平における自他の「ずれ」に強調点が移行している。すなわち、実存のもつ被投的側面と企投的側面のうち、『知覚の現象学』では被投的側面が強調されたのに対して、同草稿では企投的側面に強調点が移行しており、それによってこの両者の「両義的關係」がより明確になったといえるだろう。

メキシコ講演の数年後、メルローポンティは、ゲルロー宛の書簡のなかで次のように述べている。「知覚の研究はわれわれに、〈悪しき両義性〉すなわち、有限性と普遍性、内面性と外面性の混合物だけしか教えてくれなかった。だが、表現の現象のうちには〈良き両義性〉すなわち、ばらばらな諸要素を考察している限りでは不可能だと思われていたことを成しとげ、多数のモナドを結びつけ、過去と現在とを、自然と文化とを結びつけて、唯一の織物に仕立て上げ

る自発性がある」(IM, 409 傍点引用者)。「メキシコ講演」は、まさにこの「悪しき両義性」から「良き両義性」への転換点だといえるだろう。

またこの転換は、四〇年代末刊草稿群の他のテキストにも見られる。たとえば、「自由、とくにライブニッツにおける」と題された講義草稿では、『知覚の現象学』の自由論が「状況づけられた自由」に重点を置きすぎていたことを自己批判し、デカルトの自由論の検討を通して、自由の自発性を認め「両義的自由」を主張するようになる。<sup>⑧</sup>また、本稿の第五、六講でも、「歴史は理性的精神の共同体ではない」として、暴力を基盤とする歴史・政治理論を探究している。自他のコミュニケーションが瓦解し、自他の本質的な「ずれ」が明らかになったいま、終わることのない暴力的関係が生じるであろう。しかし、それにもかかわらずメルローポンティは、最終的に「歴史は、人間的共存の論理のごときものが存在するのでない限り意味をもたない」と主張する。ただ、それはいまや、自他のコミュニケーションを前提にした共存ではなく、つねに変化する自他の「ずれ」を前提にした共存でなければならぬ。そしてその可能性が、コミュニケーションに求められるのである。<sup>⑨</sup>

## 注

メルローポンティの著作からの引用については以下の略号を用いる。*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945 (= PP). Notes inédites de Merleau-Ponty, 1946-1949, *inédit* (= NI). *Humanisme et terreur*, Gallimard, 2<sup>e</sup> éd., 1980, (= HT). *Sens et non-sens*, Nagel, 1948 (= SNS). *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955 (= AD). *Signes*, Gallimard, 1960 (= S). *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964 (= VI). *Prose du Monde*, Gallimard, 1969 (= PM).

(1) 草稿のページづけはホワイトサイド氏による。草稿の概要およびタイトル一覧は以下を参照されたい。Shoichi Matsuba, 『L'ambiguïté de la liberté — une étude sur le manuscrit de Merleau-Ponty』(『La liberté, en particulier chez Leibniz』), *Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 15, 1993, n. 1, pp. 245-247.

(2) レヴィナスは、メルローポンティの哲学に「他者」はないという。すなわち、メルローポンティの相互主観性理論に基づき、結局のところ「他者」を「同一者」に回収する理論でしかなく、そこに「絶対的に他なるもの」は存在しないとする (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961, pp. 180-182. Emmanuel Lévinas, *Note sur Merleau-Ponty*, in *Hors sujet*,

Fata Morgana, 1987, pp. 143-153.)。リオタールも、メルローポンティの哲学に「絶対的他者」はなく、西欧形而上学の「単一哲学 (philosophie unitaire)」の枠を一步も越えていないと言う (Jean-François Lyotard, *Discours figures*, Klincksieck, 1978, p. 19)。また廣松渉は、メルローポンティの他者論を「合主体性論」と呼ぶ (『メルローポンティ』、岩波書店、一九八三年)、高橋哲哉は「ロッキンニオンの神学」と呼んで批判している (『逆光のロキス』、未来社、一九九二年)。

(3) メキシコ講演のための草稿は二種類ある。われわれは主として第一稿を参照した。各講のタイトルも第一稿に付されたものである。

(4) ドゥ・ヴァーランが指摘するように『知覚の現象学』の他者論は、いかに『存在と無』の他者論に対する批判として展開されているが、サルトルの名は注意深く避けられている (A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 24ff.)。

(5) そこから「あらゆる知覚が(……)すぐに原初的表現 (expression primordiale) である」(S, 102) という主張が出てくる。

(6) 「過剰」の概念を中心にした『世界の散文』の読解として次を参照。渡辺芳敏「メルローポンティ『世界の散文』考」、『立教大学フランス文学研究』一〇号、一九八八年。

(7) メルローポンティは「幼児の対人関係」のなかで、幼児の場合、

最初に自己意識が存在し、その後に他者を発見していくのではなく、まず自他未分化の相互主観的生があり、その後に自己と他者が分化すると説いてる。

(8) 拙論「自由の両義性——メルローポンティ『自由、とくにライブニッツにおける』の研究」、『倫理学研究』、二二号、一九九二年。

(9) 拙論「普遍性要求と暴力——メルローポンティの暴力論」、『同志社哲学年報』、一七号、一九九四年。

(まづば　しょういち・龍谷大学)

# フッサール現象学における身体の問題

伊 藤 均

身体が、意識と世界との間にあって、主観に属すると同時に客観的事物でもあるという独自の存在性格を有していることは言うまでもないことだろう。そしてこのことのゆえに、それは様々な問題と絡み合い、その結果、多様な扱いを可能とするものである。小論は、中期フッサールの現象学において、このような身体がいかに扱われていたかを検討し、それによってもっとも根源的な次元で成立している身体の了解がいかなるものであるかを考察しようとするものである。この目的に従って、ここでは先ず初めに『物と空間』を中心としたフッサールによる身体構成の分析を確認し、それを通じて、フッサール自身がそこで提示している循環の意味を明らかにする(Ⅰ)。次いで、この循環を

回避するために、『イデーン』第二巻を手掛かりとして、受動性の次元まで遡り、より根源的な仕方で告知される身体性について検討する。その際には、感覚概念の拡張によって、身体性の告知において、時間性・歴史性を考慮に入れる必要があることを明らかにすることを試みる(以上Ⅱ)。そして最後に、そこで得られた理解をもとに、身体および感覚と精神的自我との関係について若干の検討を加えたいと思う(Ⅲ)<sup>①</sup>。

## I

一般に、フッサールの現象学的分析とは、現象学的還元

の残余から出発して、意識による対象構成を跡付けようとする試みと見なすことができるだろう。『物と空間』においてなされている身体構成の分析においても、当然これと同様の手続きが取られていることは言うまでもない。しかし、ここでのフッサールは、身体感覚 (Empfindnis) およびキネステーゼ的感觉という、互いに相関しあう二つの感覚を身体構成の素材として採用するのである。ここで言う身体感覚とは、触感覚 (Tastempfindung) に代表されるように、身体に直接局在化 (Lokalisieren) されるといふ仕方と与えられる感覚に他ならない。フッサールは、身体構成の分析においては、身体感覚が持つこのような特性に着目するのである。すなわち、ここで彼は、意識に与えられた素材としてこの身体感覚と、自我の能動的な身体的運動に伴って与えられるキネステーゼ的感觉とを構成の素材とし、そこに意識による二重の統握 (Aufassung) の働きを結びつけることによって、身体構成の成立を説明しようとするのである。

以上のような図式を確認したうえで、本書におけるフッサールの身体構成の分析は、以下のように要約できるだろう。すなわち、触感覚は、そのみではいかなる対象構成にも寄与することはないが、キネステーゼ的感觉が機能す

ることによって初めて、その感覚内容に変化を動機付けられるとともに、その変化の統一としての対象構成的統握を被り、その結果対象を現出させるに至るのである。その際、身体感覚が被る統握は二種類のものが可能である。一方においてこの感覚は、それを「客観化する統握」を被ることによって、身体に触れている対象、あるいは滑らかさ、肌理の粗さといった対象の触覚的属性を現出させるが、他方この同一の触感覚は、「主観化する統握」を被ることによって、先の対象やその触覚的属性を、まさに「感覚するものとしての、あるいは一定の諸感覚の担い手としての身体を現出させる (XVI, 163)<sup>②</sup>」のである。

しかも、この身体の構成は、フッサールが「二重感覚」と呼ぶ事態、つまり、例えば片方の手でもう片方の手に触れるといった事態に際して、さらに新たな段階へともたられることになる。というのも、このような場合には、触れる手において生じている触感覚は、それを客観化する統握を被ることによって触れられる手を外的事物として現出させる一方で、主観化する統握を被ることによって感覚する手としても現出する。しかし注意の眼差しを触れられる手へと向け替えることによって、今度は触れられる手に生じている触感覚が客観化する統握を被ることになり、それ

によって当の触れる手が外的事物として現出することになるからである。その際、この触れる手は、まさに触れているものとして、つまり感覚しているものとして対象的に統握されると同時に、事物としても統握されるのである。換言すれば、そこでは、身体が持つ二つの側面、すなわち事物としての身体という側面と、感覚するものとしての身体という主観的な側面とが、統一的な仕方方で構成されるに至るのである。

なお、このような二重感覚は、視覚などでは生じ得ず、もっぱら身体感覚においてのみ可能となる事態である。このことと、先に述べた身体感覚の現出の特異性という点とを合わせ、フッサールは、身体構成における身体感覚の優位を主張するのである。

さて、以上は、主に『物と空間』と題された講義においてなされている、フッサールの身体構成の分析の要約であるが、しかしここでの彼は、この分析を一種の循環の提示をもって終えているのである。すなわち、キネステーズ的感覚は、「それを〔身体の〕付帯的な(anhängend)規定性へと変えるような統握、つまり主観化する統握〔を被ること〕のみを認めるのであるが、……この統握は、自我身体が既に別の仕方方で構成されていることを前提しているの

あり、したがってまた、キネステーズ的感覚が別の仕方方で機能していたことを前提しているのである(ibid.)」要するに身体構成を、キネステーズ的感覚による動機付けという機能によって説明しようとしても、この感覚はそもそも身体の運動に伴って生じる感覚であるということが意識されているのであるから、既に身体が構成されているということをも前提としている。そしてそのためにはまたキネステーズ的感覚の機能が前提されている、という循環である(vgl. V. 121)。

それでは、この循環は、これまで述べてきた分析に含まれるいかなる困難を示唆しているのだろうか。この点に関しては、差し当たり、以下の点を指摘することは容易である。すなわち、この分析においては、動機付けという仕方方で、キネステーズ的感覚にたいして、身体構成の過程全体における主導的な役割を認めているのであるが、その結果、この過程の全体が、自我の能動性に依存することになってしまっているのである。しかし、自我の能動性とは、無条件に機能するものではなく、そのための条件があらかじめ成立していることを前提していることは明らかである。ここでは、このような条件が、キネステーズ的感覚の機能とは独立した仕方方で検討されていないために、結局は、再

び当のキネステーズ的感覚の機能それ自体に帰着せざるをえなくなっているのである。したがって、この循環を回避するためには、能動性に先立つ受動性の次元において、このような条件が成立していることを明らかにしなければならないことになるだろう。

これを受けて、フッサール自身は、『イデーン』第三巻において、キネステーズ的感覚の受動的な変化を認めることによって、このことを行なう可能性を示唆している。すなわち、「キネステーズ的感覚の推移」は、「自由な身体的運動」に伴う「自発的で自由な流れ」だけでなく、「受動的な運動、つまり物理的事物としての身体の単なる機械的な流れ」に伴う「いかなる自発性も関与していない受動的な流れ」という仕方でも生起するとされているのである( Ibid. )。さらに付け加えて言うならば、このようにして生じた受動的なキネステーズ的感覚の流れが主観化する統握を被ることによって、身体が能動性に先立って対象的に与えられる、というわけだろう。しかし、たとえこのような受動的なキネステーズ的感覚の流れが認められるとしても、それは、少なくとも、感覚的变化を動機付けるものとして機能してはいないだろう。そして、このような流れに対して、統握という意識の能作が機能すると言えるだろうか。このよう

な疑問が生じる点で、我々は、ここでのフッサールの示唆は、この循環を回避するためには不十分なものとは言わざるをえないだろう。<sup>③</sup>

また、この循環は、先に述べた身体構成における身体感覚の優位ということを持ち出しても解消することはできない。そのことは、フッサール自身が、「触感覚は、事物を構成し、しかも身体に局在化されるという二重の機能をもつ点で、事物を構成するが局在化されない諸感覚にたいして優先されるということを理解しても、やはり諸困難が生じる(V, 121)」と述べていることから知る事ができる。というのも、この循環は、動機付けるものとしてのキネステーズ的感覚と動機付けられるものとしての身体感覚という、互いに関数的に推移する二つの感覚の系列とその統握を基にして開始された分析であつたからである。

以上より、我々は、『物と空間』において挙げられている循環を、自我の能動性に基づいて遂行される、客観化する統握と主観化する統握という二つの統握のみに定位して身体構成の分析を行なう結果生じるものと考え、それゆえ、この循環を、身体の了解がこれらの統握に先立つより根源的な仕方で成立していることを示唆するものとして解釈するのである。以下において、『物と空間』以後に身体の問題

を主題的に取り扱っている『イデー』第二巻における分析が、ある意味でこの循環を解決するような解釈を可能とするものと捉え、そこで与えられている身体がいかなるものとして解釈されるべきものであるかを検討したいと思う。ただし、本書における分析は、『物と空間』におけるそれとほぼ一致したものである。したがってここでは、今述べた観点からみて有用と思われる相違点のみを取り上げることにする。

## II

言うまでもなく、感覚的事物は、常にその外的地平を伴って現出する。このことは当然、その都度与えられている感覚が、注意の眼差しを向けられた顕在の対象を構成するための素材だけでなく、外的地平に対応する素材をも与えていることを意味している。しかも、このことは、単に視覚に関してのみ言われることではなく、触覚のような身体感覚に関しても同様に妥当することなのである。「引き起こされた「身体」感覚は全て、……現出する身体性における位置によって区別されるのであり、現象に即して(Phänomenal)の身体性に属するのである。(IV, 145)」

例えば、身体の一部が何かに触れることによって触覚が与えられる際に、それは、身体における当該の箇所にのみ、しかもそれだけで単独に生じているのではない。そうではなくて、それは、同時に与えられる全体的な触覚を地平として伴いつつ与えられているのである。フッサールは、『イデー』第二巻において、顕在的に与えられる個別的な身体感覚だけでなく、それに伴って常に地平的・非顕在的に与えられるものまでを含めたこのような身体感覚の総体を、「感覚野(Empfindungsfeld)」と呼んでいる。

しかし、この感覚野とは、その都度の顕在的な身体感覚に伴って生じる地平性・非顕在性という観点においてのみ考えられているのではない。というのも、フッサールは、この感覚野に関して、以下のように述べているからである。「ここで問題となっている感覚野は、常に充実されているのであって、個々の新たな刺激が初めて感覚を呼び起こすのではない、この刺激は感覚野のうちにそれに対応する感覚の変化を呼び起こすのである。(IV, 155)」すなわち、身体感覚とは、我々の身体がものに触れたとき等に初めて生じるものではなく、それ以前に、既にある一定の感覚的狀態として与えられているのである。したがって、それは、個々の顕在的な身体感覚に基づいて遂行される能動的な統



握に先立って自我に与えられている先所与性に他ならないのである。このことは、身体が正常に機能しているかぎりには、常に既に成立していると言ってもよいであろう。感覚野とは、要するにあらゆる個別的な身体感覚の顕在的な生起に先立って、常に既に与えられている非顕在的な感覚的狀態の総体に他ならない。そして個々の顕在的な触感覚とは、この全体としての感覚野における個別的・特殊的な変化としてのみ、それとして把握可能なものに他ならないのである。

なお、感覚野とは、それ自体としては、あくまでも素材としての感覚であって、主観的対象としての身体そのものではない。したがって、そこから身体それ自体の告知へと至るためには、それに対する受動的綜合が施されねばならない。しかしいづれにしろこの感覚野に対する受動的綜合を通じて、我々は、受動性という最も根源的な次元において、個別的な感覚的变化が生じる場としての身体の直接的な告知を確認することができるだろう。そして、このように身体全体が「感覚野」を通じて予め与えられているとしたら、それは確かにキネステーゼの感覚による動機付けを前提としていないのであるから、たとえキネステーゼの感覚が機能する際に、それが最初から身体的運動として意識

されており、その結果既に身体性の告知を示唆しているとしても、『物と空間』において挙げられているような循環は避けることができるだろう。

しかしながら、このようにして告知される身体とは、あくまでも身体感覚をその地平性および先所与性において捉えたものであるから、当然のことながら、それは、それだけではあくまでも単に外的刺激からの受動的な変化を被るのみである。したがって、それは、運動可能なものとして、あるいはキネステーゼの感覚の発現を可能とするものとして告知されてはいない。このことは、感覚を「究極的な原始的原対象として」、「もはやいかなる自我の能動性によって構成されたものでもない……最も強い意味での先所与性（IV, 214）」とみなし、身体的運動をも含めてあらゆる能動性の根拠を最終的には自我に帰せしめ、身体を、自我が支配するところの「自由に動かせる唯一的な道具的器官」とみなすフッサールにとっては当然のことと言えるかもしれない。しかし、たとえこのようなフッサールの主張が認められるとしても、身体が自我によって真に支配しうるものであり、自由に動かせるものであるためには、やはりそういったことを可能にする契機を含むものとしての身体の了解が根源的に成立していることが不可欠なのではないだろ

うか。<sup>(4)</sup>すなわち、受動性という次元において告知される身体性において、運動性という契機を検討することによって、我々は十全な身体性の理解へと至りうると考えるのである。そしてまた、そのことによってこそ、我々は『物と空間』において提示されている循環を真に回避することができると言えるだろう。ただし、ここで言う運動性とは、もちろん事物的・物理的な運動可能性という意味でのそれではない。つまり、それはあくまでも身体的な運動可能性として、自我にとって自由に動かせるものであることを了解させる契機なのでなければならぬ。換言すれば、唯一的な道具的器官として身体を理解させるような、自我にとっての独自性を持つ運動を可能とする契機なのでなければならぬのである。

このような条件が根源的に成立していることを明らかにするためには、我々は当然それを、受動的総合という事態において検討するのだからではない。そこで、ここでこの受動的総合という事態を今一度確認しておくならば、それは、生ける現在における原印象および受動的な意識流において生じる、類似性 (Homogenität) に基づく連想 (Assoziation) に他ならぬ。このような事態において感覚野を考える際に、先に述べたような感覚概念、すなわち、

「究極的な原始的原対象」ないしは「最も強い意味での先所与性」といった概念に留まるならば、それは、当然、原印象において生じる総合のみを被るものとみなされることになるだろう。しかしながら、そのようにして与えられる身体とは、ここで求められているような条件を含意するものでないことは明らかである。したがって、我々が感覚野に対して生じる受動的総合を問題にする際には、受動的な意識流までも含めなければならぬということになる。そしてこのことによってこそ、受動的総合において了解される身体とは、能動的な身体運動を可能ならしめるものとなりうると我々は考えるのである。というのも、その際の感覚野とは、一定の状態を恒常的に保つに過ぎないものではなくなるからである。すなわち、それは、過去における感覚的变化をも沈殿させたものとして、あるいはその結果現在において特定の状態に至ったものとして与えられることになるのである。そして、このような感覚野に対して受動的総合が施されることによって現出する身体とは、少なくとも過去における感覚的变化という点に関しては、自我に固有の歴史を担ったものとして了解されることになるであろう。換言すれば、それは、自我にとって最も熟知された、ないしは最も近い唯一的存在として了解されることに

なるのである。そして、ここにおいて、我々は、自我にとつて自由に使用できる唯一的な器官として、能動的な身体的運動の遂行を可能ならしめるための条件の最も根源的な状態の成立を認め得ると言えるだろう。<sup>⑤</sup>

さて、これまで、我々は受動性の次元において告知される身体に関して検討してきたが、それによって明らかにになったことに基づいて、ここで今一度能動的な身体的運動に関して検討することにする。能動的な身体的運動が遂行された際には、それは、一方では、感覚野のうちに身体感覚の変化として沈殿していくことになるが、他方では、それは自我において運動に関する過去把持的記憶として留まることになるだろう。このことが可能であるのは、キネステーズ的感覚とは、身体に局在化された感覚であると同時に、ラントグレーベの言うように、「私は私を動かす」という意識を含むものとして、キネステーズ的意識と呼ぶべきものに他ならないからである。<sup>⑥</sup>かくして、キネステーズ的感覚を介して、自我と身体との双方に、互に対応した可能性が形成されることになるが、このことによって、自我の新たな運動能力が、「Ich kann」という意識として成立することになると言えるだろう。しかもここで成立する「Ich kann」とは、内容空虚なものであったり、単に「手を動か

せる」といった固定した内容のものであったりするのではなく、「自転車に乗れる」とか「ピアノが弾ける」等といった、自らの歴史によって形成された具体的な内容を伴う能力の体系的統一に他ならないのである。したがって、運動能力を介した自我と身体との関係は、単に自我にとつての直接性という契機によって規定されたものではないということになる。すなわち、自我は、その都度の身体的運動によって獲得される具体的な運動能力をみずからの身体のうちに沈殿させることによって、それを自らにとつてますます固有のものとしていくのである。

以上、我々は、『物と空間』においてなされている能動的なキネステーズ的感覚に基づく身体構成の分析から出発し、そこで生じる循環を回避するために、『イデー』第二巻での分析を手掛かりとして受動性の次元へと遡り、そこでの身体の了解のされ方を検討してきた。その結果、感覚野を通じて告知されている身体とは、単に静態的な状態に留まるものではなく、それ自体既に一種の時間性をもつ存在であることが理解された。そして、このような身体によって可能となる能動的な身体的運動は、それ自身自我の運動能力として、この身体のうちに沈殿していくことになるのである。

しかしまた、この身体とは、あくまでも感覚野として、沈澱の場であると同時に、客観化する統握を被る身体感覚の場でもあった。したがって、そこにおいて生じる個別的な身体感覚の変化は、この感覚野全体に対する地平的な統握のなかで顕在的な統握を被ることになる。それゆえ、事物は、常に過去の運動経験を地平的に伴ったものとして現出すると言いうことができるだろう。そして、感覚野に沈澱した過去の運動は、現出する事物を介して、絶えず新たな運動を喚起しつつ規定するという仕方、未来を定立するのである。かくしてその都度の身体的運動は、運動能力として自我の身体のうちに沈澱すると同時に、現出する世界のうちにさらに新たな地平的契機を沈澱させていくことになる。そして、感覚の生じる場所としての絶対的な「ここ」である身体を中心として広がる環境世界は、さらにその地平を豊かなものとし、自我にとってますます慣れ親しんだものとなるのである。

### III

さて、我々はこれまで、身体を検討するに当たって、感覚概念を、受動的な意識流をも包括し、それゆえある種の

時間性・歴史性をも帯びるに至るものにまで拡張してきた。しかし、受動的な意識流とは、本来、「あらゆる体験の不变的特有性としての現象学的時間(III/1, 180)」として、あらゆる意識的作用を沈澱させるものといえる。したがって、これまでの考察ではもっぱら自我の身体的運動との関係においてのみ問題とされてきた感覚野は、当然、自我のより高次の能作の沈澱の場としても考察されるべきであろう。そこで、最後に、これまで検討してきた身体と、より高次の存在領域に属するものとしての精神的自我との関係について若干の検討を行なっておきたい。

『イデー』第二巻の最後において、フッサールは精神的自我に関して以下のように述べている。すなわち、「精神は世界のうちに特定の位置を占めることによって初めて個性をもつのではない。既にその都度のコギタチオの純粹自我でさえ、絶対的に個性化されているのである。……この自我は空虚な極なのではなく、習性(Habitalität)の担い手であり、それゆえその個体的な歴史をもっているのである。(IV, 299)」

先に触れたように、身体はその感覚性によって絶対的な「ここ」を形成し、それを中心として広がる環境世界を自我に開示する。しかしここでのフッサールは、自我はその

身体性によって可能となる「ここ」という絶対的な場所的個体性を前提としなくとも、自らに固有の歴史性をもつことが可能であり、それによって個体化されると述べているのである。このような主張からも分かるように、ここでのフッサールは、精神的自我とは、そして純粹自我でさえも、身体とは全く独立の存在領域を形成していると考えているのである。ここでその主張の根拠となっているのは習性という事態であるから、差し当たってはこの習性と身体との関係に關して考察することが、最終的には自我と身体との関係を決定することになるだろう。

ここで言う習性とは、自我の下に留まる態度に他ならない。例えば、一旦下された判断や思念等は、それらの体験が過去のものとなった後でも、自我の態度としてその妥当性を保持し続け、以後の自我の作用や振舞いを規定し続けるのである。そしてこの点において、それは、単なる過去把持的記憶とは異なっていると言うことができるだろう。したがって、このような態度の残存という事態が、感覺野への沈澱とは独立に成立しうる事態であるか否かが問題となるはずである。ここではそれについて断言はできないが、しかしそもそも、自我による態度決定とは、その都度の判断や思念の対象、ないしはそれを通じて、世界に対する態

度であるはずである。したがって、それは、やはりそれらの現出に何らかの影響を及ぼしているはずである。すなわち、「正しい」とか「好ましい」等とみなされたものは、実際に「正しいもの」「好ましいもの」として現出しているのではないだろうか。しかし、それらの契機が、感覺野のうちに沈澱しておらず、統握の素材として対象構成に關与しているのではないとしたら、対象は、はたしてこれらの様相を帯びたものとして現出しうるだろうか。それゆえ、我々は、この態度の残存、すなわち習性という事態に關しても、何らかの仕方で感覺野への沈澱に依存していると結論付けざるをえないということになる。そしてその結果、精神的な世界という存在領域の独立性を含意する、先のフッサールの主張に反して、それはあくまでも身体に依存すると言わざるをえなくなるだろう。しかしもちろん、このことは、精神という存在領域がまったく身体に還元されてしまうということを意味しているのではない。そうではなくて、それはあくまでも、精神的自我の統一は、感覺野および身体的なものとして理解された「Ich kann」の統一に依存しているということの意味しているに過ぎない。というのも、能動性を動機付けるのはあくまでも自我だからである。しかしまた、あらゆる自我の能作を沈澱させるものとしてのの

感覚野を通じて発現される身体的運動の方は、そのことによって、より高次の意味をも担うものとして問題にされねばならなくなってくる。例えば、習性という事態を相互主観性の次元で捉えるならば、それによって身体的運動の文化性等の問題への通路がフッサールの現象学においても開かれることになるのである。

## 注

(1) 小論では、あくまでも、もっとも根源的な次元での身体性の成立を明らかにすることを目的とする。したがって、ここでは、この目的に関連する限りでの「主観的对象」としての身体のみを扱うこととする。それゆえ、身体を持つ客観的事物性という側面、さらにはこの側面と密接に関係する相互主観性に関しては、差し当たりは考慮の外において議論することになる。

(2) フッサールの著作からの引用は、全集版の巻数をローマ数字で、またそのページ数をアラビア数字で挙げることによって、その箇所を指示することにする。

(3) 「あらゆる知覚には、自発性の諸機能が属しているのである(IV, 58)」

しかし、そもそも純粋に受動的なキネステーズ的感覚の流れと

いうものが実際に生起しうるか否かも疑わしいと言わねばならないだろう。たとえ何らかの外在的な力によって身体が動かされる場合でも、それに抵抗して自らの姿勢を保とうとする能動性が機能する限りで、キネステーズ的感覚が生起するのではないだろうか。しかし、いずれにせよ、ここではそのことには触れないことにする。

(4) 「しかしあらゆる場合において、能動的自我の能作を可能とするものは全て、やはり受動性において既に用意されている。そして自我は、この能作の可能性を理解可能(verständlich)とするような確固とした本質法則の下にあるのである(XI, 209)」

(5) フッサールは、フッセリアーナ第四巻に付録として収録されている草稿において、意識の時間的な流れまでも視野に入れた、このような拡張された感覚概念を、「感性(Sinnlichkeit)」と呼ぶことによって、狭い意味での「感覚(Empfindung)」と区別しようとしている(vgl. IV, 332ff.)。

(6) vgl. Ludwig Landgrebe, "Prinzipien der Lehre vom Empfinden," in *Der Weg der Phänomenologie*, (Gütersloh 1963), S. 116.

(いとう ひとし・京都大学)



## 存在の思惟に対する〈根本課題〉としての存在論的差異

有馬善一

存在論的差異がハイデガーの「存在の問い」の中核をなすものであることは、周知の事実である。しかし、存在論的差異の〈発見〉をハイデガーの功績として讃えながらも、存在のみに目を奪われることで、それを概念把握的に理解し、存在を再び存在者としてしまふ陥穽に落ちる危険性は意外に大きいように思われる。その意味で、存在論的差異は、あくまでも存在を巡って展開される思索に対する〈根本課題〉として理解されねばならないのであり、存在論的差異の〈発見〉によって、既にその課題が解決されたと考えることはできない。実際、ハイデガー自身も、〈存在〉を指し示すのに様々な呼称を用いた。それは紆余曲折を経た思惟の変遷を示しており、この変遷の果てに、存在論的差

異は「消え去る」と言われるに到るが、ここではハイデガーの思惟の道の全体の中で、主に「現存在の形而上学」を標榜した前期のハイデガーを考察の対象とする。この時期、存在論的差異という根本問題の解決の核心は、存在と存在者の差別化（Unterschied）の具体的な遂行によって果たされるとハイデガーは考えていた。しかし、差別化が存在と存在者との〈分裂〉、さらに存在による存在者の根拠づけを意味する限り、この差異の遂行は大きな困難を孕んでいるのである。



## 一 存在論的差異の問題性

存在が存在者との差異において殊更に問われねばならぬ必要性は、一体どこにあるのであろうか。それを十分に明らかにせずに、実存論的分析論の問題構成を形式的に理解し、ハイデガーが存在概念のうちに籠めた特異でかつ根源的な意義を見失っている限りは、次のような〈誤解〉も生じる可能性がある。つまり、ハイデガーの立場は、彼自身が主張するほど伝来の形而上学と大きく異なる訳ではない。両者を分かちつものは、如何なる存在者が存在論を基礎づける上で〈模範的なモデル〉となるかという点に存するに過ぎない。伝来の形而上学は、〈最高度に存在するもの〉(例えば、神、イデア)に定位し、ハイデガーは現存在と呼ばれる人間に定位した。そして、前者は確かに存在の多様な意味を〈対象性〉に還元するという一面化を招いたが、後者に対して、人間主義的な誤謬に陥っているという批判を免れない、と。

勿論、このような批判は当を得たものではない。それは存在論的差異が持つ根源的な問題性を見落としているからである。そして、この問題性に着目して初めて、存在の意

味を問う出発点として、ハイデガーが現存在に定位したことも十分な理解に齎されるのである。現存在としての我々は、自分の〈存在〉に対する関心を通じて、存在一般の理解を得ているのであり、逆に言えば、自己の存在以上に〈存在〉が問題化する場面はあり得ない。その際、自己が〈存在〉ということが自己に関する一切の〈存在者〉としての規定から逸脱するということ、つまり、存在論的差異が大きな問題となってくるのである。この逸脱は、真実の自己と現実の自己の間にある溝といった存在者的な事態ではなく、そもそも如何なる自己も自己の存在との差異を乗り越えることができないという存在論的な事態なのである。

こうして、存在が謎であることを十分に理解するために、自らの身を以って、存在者からの〈存在〉の逸脱を自覚することを経なければならぬのであり、その意味で、現存在の自己と〈自己存在〉との関わりにおいて、まさに存在と存在者の存在論的差異の〈原型〉が示されていると言えるのである。このように見れば、存在論の企図にとって現存在分析論がその基礎を果たすと言われるのも、単に、現存在の世界企投が内世界的存在者の現出にとっての先行条件となるからではない。むしろ、現存在の自己存在との関りを解明することが、存在論を問うに値する課題となす

上での必要欠くべからざる根源的な事態として捉えられているからだと言えよう。

だが、このような事態は、存在論の構築を標榜する『存在と時間』の構成から直接読み取り難いのも事実である。

むしろ「事実的生」を中心概念に置いた、初期フライブルク時代のハイデガーの「事実性の解釈学」の理念と共鳴しあうと言えよう。若きハイデガーは、事実的生が〈存在〉の逃れようのない〈重荷〉として、一人一人の人間に課せられており、各人はその都度何らかの役割を決断しながら、有限な存在者として、自己の実存的可能性を選び取って(と同時に捨て去って)行かねばならない、と主張する。事実的生は、実存という可能性の現実化(即ち、時間として生きられること＝時熟)にとっては、まさにどこまでも暗い背景をなすものであり、その意味では「実存とは事実的なものとして規定される生という存在の内での時熟する一つの可能性であるにすぎない」。こうして、「哲学は生を〈越えたところに〉存する超越の内に迷い込んでいるような、生から逃避した学者の仕事」ではなく、哲学の体系それ自身が「生の過程という性格」を持つ。(GA63 S. 64) 哲学が存在論、論理学であると言えるのも、「哲学の問題系が事実的な生という存在に関する」(ebenda S. 246) 点においての

ことであるとされるのである。

しかし、ここで一つ問題が生じてくる。周知のように、ハイデガーは『存在と時間』においては、ポジティブな意味で〈生〉という概念を使用することはほとんどないからである。現存在の自己の生との関りにおいて、非常に切実な仕方で顕になる〈差異〉は、『存在と時間』以降のハイデガーにとっては、あくまでも存在論的差異の〈原型〉である。つまり、存在論的差異において経験される〈存在〉の意味を取り出すことが最終目標である。このような立場は、哲学をも生の過程の中に回収する若きハイデガーの立場とは、やはり異質なものを含んでいる。その点を強調して、普遍的な存在論の構築を目指すことは、初期の思想に対するハイデガー自身の裏切りであり、若きハイデガーの思想の内には、『存在と時間』へと結実する道とは、「別の道も通じていた」とみなすこともできよう。しかしその一方で、ハイデガーが「事実的生」をしばしば〈存在〉と言い換えているのも事実である。また、哲学を含めた一切の世界との交渉が生の自己回帰的な運動として解釈され、この意味で生が「日常性において『現存在に』出会う世界、配慮された、気遣うことがかわる世界として現に在る」(GA63 S. 103)とされるならば、生と等置された〈世界〉は、実践

的配慮によって制限されていることは否定できない。

結局、ここで問題となるのは、一個の存在者としての我々自身にとって、〈存在〉との差異と〈生〉との差異のうち、どちらの方がより根本的であるかということである。もちろん、この両者は直ちに排除しあうものではない。しかし、ハイデガーが前者の方向を選びとったことによって、事実的生における切実な〈生〉の経験は、存在と存在者との差異として把握し直され、それ以上遡り得ない〈背景〉としての生の暗い内奥に還帰するよりも、存在の意味に光を当てることの方がより重要な課題となる。即ち、存在論的差異の経験は、〈存在の意味〉の探究の開始を指示するのである。そして、ハイデガーの現存在分析論を基礎存在論として規定することで、事実性の限界を越えた地点に一つの形而上学を目指したと言ってよいであろう。

だが、存在の問いにおいて、存在の意味の獲得を第一の目標に置き、それを存在論的差異の〈遂行〉によって、つまり、存在の存在者からの分離を通じてこの目標を達成しようとすることは、大きな壁にぶつからざるを得ない。次に、ハイデガーが存在論の言わば〈ポテンシャル〉を高めていくことによって、存在論的差異の遂行を企てた結果、どのような問題に逢着することになるかを考えてみたい。

## 二 存在者全体の超越と存在論的差異の具体化

〈生〉と〈自己〉との差異の自覚は、『存在と時間』以降、存在と存在者そのものとの関係にまで拡大・一般化された。つまり、存在は、如何なる存在者をも越え出たところ、換言すれば、存在者全体を越えたところに成立していると思われる。こうして、現存在自身の存在との関りにおいて〈経験〉されている存在論的差異は、言わば、存在了解一般の内へと〈展開〉される。そして、このような存在論的差異の展開、乃至は具体的遂行を果たすのが、所謂現存在の世界への〈超越〉である。存在論的な観点から見れば、前期のハイデガーの思想において、現存在の〈超越〉とは世界―内―存在、更には、世界企投と同一のものである。しかし、存在論的差異の遂行が〈超越〉という概念の下に理解される時、そこには存在と存在者（特に現存在）との間の位置関係の逆転がおきていることに注意する必要がある。存在論的差異が現存在とその存在（乃至は生）との差異として経験されている限りは、存在（乃至は生）は、その都度の現存在の実存の暗い〈背景〉として捉えられていたのに対して、超越が世界への超越として遂行される場合、〈差

異〉は、存在者全体の〈超出〉となる。そのことは、同時に「先行―像」としての世界が優越するということでもある。つまり、世界企投は、内世界的存在者の〈存在〉を先行的に規定するものとなるのである。こうして、存在者全体の超出は、存在そのものを〈主題化〉すること、つまり、存在論的差異の〈遂行〉を可能にするもの（メタ存在論）となる。

しかし、まさに存在を主題化する過程で、存在者全体は、世界の背後に言わば置き去りにされてしまう。というのも、ここで言う「存在者全体」の内に含まれるものは、存在者である限りの存在者である以上、現存在も現存在ならざる存在者もそこには共に含まれているとみなされねばならぬいからである。つまり、存在者全体の超越論的な〈超出〉を認めるならば、現存在と現存在ならざる存在者も一切が、無差別な仕方で出会われることになり、その意味では、ここでは存在者全体には、存在者としてのぎりぎり最低限の〈意味〉しか与えられていないのである。

ハイデガーが次のように語る時、まさにこの存在者全体の〈意味喪失〉が図らずも露呈されていると言えよう。「人間という存在者は存在を理解する。存在に関する理解の内には同時に存在と存在者との差別化の遂行が存する。存在

が有るのは、現存在が存在を理解する場合に限る。言い換えれば、存在が理解の内にあることは、現存在の事実的実存を前提にしている。そして、後者はさらに自然の事実的眼前存在（Vorhandensein）を前提にしている。」（GA26 S. 109）ここで言う〈自然〉の事実的眼前存在が、同じ引用の中で「存在」と呼ばれているものとは決定的に異なるものであるの言うまでもないだろう。そして、この「存在」こそが、〈存在の意味〉として存在論が目指すべき目標である。とすれば、ここで言われている自然の「事実的眼前存在」とは、存在者全体を超出する現存在が置き去りにしつつも、言わば「不承不承」認めざるを得ない〈ある〉ということではないか。更に、このような現存在の〈超越〉から捉えられた時、存在者全体、乃至は〈自然〉が、充実されるべき〈意味〉を欠いた〈事実的眼前存在〉として放置されるに留まるのであれば、〈超越〉は存在論の徹底化ないしは普遍化すると言うよりは、単に抽象化しているということになるのではないか。ハイデガー自身は、この批判に答えるかのように、「存在論自身が、非表明的には常にそこに留まっていた形而上学的な存在者論（Ontik）の内へと表明的に戻っていく転回」（GA26 S. 201）について語っている。だが、このような問題の二重化によっては、存在者

の問題が存在論にとつては副次的な問題にすぎなくなるといふ事態を変えることはできない。そして、ハイデガーのテンポラリテートの分析が結局挫折していることを合わせて考えれば、ここに存在論的差異を理解する上で、大きな問題が伏在しているように思われるのである。

だが、その一方でハイデガーは、存在者全体の経験を〈不安〉の経験を通じて語っている。つまり、現存在が世界——内——存在において、初めから存在者全体を超越していると主張する一方で、彼は、我々が存在者全体を明確に〈事実に〉告知されるためには、不安において存在者全体が〈無意味なもの〉として滑り落ちる事実的な経験を待たねばならないということを認めてもいるのである。我々は不安の無に晒されることによって、初めて切実に「何故そもそも存在者があり、むしろ何もないのではないのか」という驚愕にも似た問いに到る。存在者が日常的な自明性を失って、一切が無意味になるとき初めて、存在者そのものないしは存在者全体の存在を〈問題〉にする契機が与えられるのである。「無は現——存在を初めて存在者としての存在者の前にもたらず」(GA9 S. 114)。

存在論差異の問題の方から見るならば、このような事態は、存在者全体の超出がむしろ〈存在〉の無意味、乃至は、

世界の無と共に〈生起〉するということを示している。それはまさに世界了解の彼方に位置するような存在者全体の圧倒的な現れの一つの様態を意味するのである。その際、重要なことは存在者全体と世界の無としての存在は不可分の関係に立つことである。つまり、ここでは存在者と存在の〈超越論的な分裂化〉は挫折せざるを得ないのである。その意味で、存在論的差異の最も内奥の本質は、その遂行が不可能であるという点にある。

現存在は世界——内——存在において、存在者全体を超出し、それと同時に、存在理解を暗黙の内に保持しているということ自体は否定されるわけではない。しかし、存在論的差異の形而上学的遂行は、問題としての〈存在者全体〉にぶつかることと挫折する。そして、後期ハイデガーは、存在者の関係と存在論的關係の二重性をそのまま容認する立場に移行することになるのである。

## 註

引用は全集版による。

(ありま ぜんいち・京都大学)

## 日本現象学会への入会方法

日本現象学会への入会希望（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）等については、

日本現象学会事務局

〒四六六 名古屋市昭和区山里町一八

南山大学哲学合同研究室内

電話 ○五二八三二一三一一（代）

振替 名古屋 四三九三九

へご照会下さい。

本学会の会員数は現在約三三〇名。

年間会費（年報の代金を含む）は年間三千円です。  
本誌の講読についても事務局へお申し込み下さい。

ただし、本年の四月一日以降は事務局が左記へ移転します。

〒七二四 東広島市鏡山一七一一

広島大学総合科学部

比較文化研究講座

電話 ○八二四一二一七一二（代）

# 日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1 年一回以上の研究大会の開催

2 国内および国外の関係学術団体との連絡

3 会報および研究業績の編集発行

4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出す

る。また、総会是一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十二条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十三条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十四条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)  
(昭和五五年五月三〇日制定)

## 編集後記

『年報10』が出来上がりました。まず、従来の方針に従って編集した部分は以下の通りです。一九九三年五月二一日、早稲田大学において開催された第十五回日本現象学会におけるシンポジウム「他者」についての報告者の原稿と、一般研究発表者五名の論文を掲載しました。次に、今回よりつぎの二種の新たな項目を設けることになりました。まず、海外の学界事情報告として、高橋哲哉氏の「フランス哲学界の動向」についての紹介、さらに、近年注目すべきテキストにかんする書評として『フッサール全集第二九巻』について工藤和男氏が、またマリオン他編『現象学と形而上学』について野村直正氏が、さらに「Alter, No. 1」（一九九三年）について永井晋氏が、それぞれ内容報告とその評価を寄稿下さいました。

この年報にご執筆いただいたすべての方に感謝いたしますとともに、今回ばかりでなく十六年の永きにわたって事務局を担当していただき、本学会の進

展のために労力を惜しまず尽くして頂きました南山大学に対しまして、編集担当者からも厚く御礼を申し上げますと思います。といいますのは、一九九四年十一月四日と五日に開催されました第十六回大会（神戸大学）の総会におきまして次の事項が承認されたからです。まず、事務局は九五年四月より広島大学へ移転すること、さらに機能分担のため、編集委員会のほかに大会、企画委員会が設けられたことです。大会に欠席された方のために、僭越ながらこの場をかりて、ご報告申し上げる次第です。さいごに、日本現象学会のより一層の活性化と会員相互の学問的交流を祈念しつつ編集後記といたします。

（水野和久 記）



# GENSHOGAKU NENPO 10

Annual Review of the Phenomenological Association of Japan

---

## Contents

Yorihiro YAMAGATA	La voix et la force vivante
Hiroshi ENDO	On the Locus Where in Time Emerges — Phenomenology and Metaphysics of Pansubjectivity
Kazuhisa NISHIHARA	Alfred Schutz and the Meaning of "The Phenomenological Sociology of Music"
Toru ITO	Die Natur im Werk — Welt und Erde in Heideggers Kunstwerkaussatz
Tetsuya SAKAKIBARA	Das Ich und seine Genesis bei Husserl
Norio MURAI	Geschichtliche Besinnung auf 'den anderen Anfang' — Heideggers Geschichtslehre in ' <i>Beiträge zur Philosophie</i> '

\*\*\*\*\*

Tetsuya TAKAHASHI	Hannah Arendt et phénoménologie — Une tendance en France
-------------------	--

\*\*\*\*\*

## Book Review

Kazuo KUDO	Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband : Texte aus dem Nachlass, Hrsg. von R. N. Smid, Husserliana, Bd. XXIX, 1993
Naomasa NOMURA	Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (sous la dir. de), Phénoménologie et métaphysique, PUF, 1984. (la traduction japonaise)
Shin NAGAI	ALTER. Revue de phénoménologie, No. 1, Naître et mourir, 1993, Edition ALTER

\*\*\*\*\*

	The Report of the 15th Conference of the Phenomenological Association of Japan
Yoshimichi SAITO	Phänomenologie des Anderen — Über die Problemgeschichte und die Zweidimensionalität des Problems
Shinji HAMAUZZU	Was ist "der transzendente Andere" ?
Mutsumi KOBAYASHI	Logos der Erde : Die Möglichkeit von "géologie transcendentale" bei Husserl
Kiyoshi TOSHIMA	Das untopische Denken
Shoichi MATSUBA	De la communion à la communication : la transition de la notion de l'Autre dans les Conférences Mexique de Merleau-Ponty
Hitoshi ITO	Das Problem des Leibes in Husserls Phänomenologie
Zenichi ARIMA	Die ontologische Differenz als das » Grundproblem « für Denken des Seins

●編集委員●

新 田 義 弘

水 野 和 久

リーゼンフーバー

村 田 純 一

現象学年報10

---

1995年1月31日 発行

編集  
発行

日 本 現 象 学 会

〒466

名古屋市昭和区山里町18

南山大学哲学合同研究室内

印刷

(株) ク イ ッ ク ス

---

