

φαινόμενον

現象学年報

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

ΚΑΙ

23

日本現象学会編
2007

λογος

も く じ

特集《クオリアの問題——脳化学と現象学》

クオリアの問題——脳科学と現象学……………茂木健一郎 (1)

クオリアと生命……………河村次郎 (9)

身体性と言語……………谷口純子 (21)

第28回研究大会報告書

第28回日本現象学会研究大会報告……………宮原 勇 (27)

【シンポジウム】「現代のオントロジーと現象学」

フォーマル・オントロジーの諸相……………加地大介 (31)

トロープと心的性質……………柏端達也 (41)

現代オントロジーの再検討……………倉田 剛 (49)

現象学の存在論……………齋藤暢人 (61)

【個人研究発表】

問いかけ—メルロ＝ポンティ後期存在論の射程……………大森史博 (71)

意識のよしあしについて……………三河隆之 (81)
——ジャンケレヴィッチにおけるイロニーと疚しさの問題——

先・反省的自己覚知と他性……………元明 淳 (89)
——二重の「超越」の運動——

現象学のアンチノミーと理念としての全体……………青柳雅文 (99)
——アドルノのフッサール論、媒介者としてのコルネリウス——

内世界的な出来事としての作用：ブレンターノ、フッサール、ライナッハ
……………植村玄輝 (109)

フッサール『デカルト的省察』における他者の身体の構成……畠山 聡 (119)
——1914/1915年の自己の身体の零現出と外的現出の問題から出発して

身体の制度化—メルロ＝ポンティとフーコー—	小林 徹(129)
視覚における根底的思考の経験	伊藤周史(139)
ハイデガーの生命論的時間論	信太光郎(149)
ハイデガーとギブソン	小林 睦(157)
明示化としての反省と現象学者の良心 —フッサール「ロンドン講演」を中心に—	八重樫 徹(165)
フッサールが感情現象に見ていたもの —M草稿を手がかりにして—	稲垣 諭(175)
時間意識と時間図表	中澤 栄輔(185)
フッサール現象学における個性性と時間性	中村 拓也(195)
フッサール『論理学研究』における意味と対象：フレーゲとの対比を中心に	小林道太郎(203)

書評

気づき・世界変容・イメージ	村上 靖彦(211)
—河本英夫『システム現象学 オートポイエーシスの第四領域』新曜社（2006）書評	

特集《海外の現象学研究の現在》

北欧・韓国・中国現象学会との国際交流	榊原 哲也(1)
Heidegger and the Problem of Subjectivity —On the Concept of <i>Homo Humanus</i> —	Peter Ha(7)
Phenomenological Access to Nothingness	Xianghong Fang(17)
暗がりへの照射——フッサールと独我論の問題	セーアン・オーアゴー(27)

クオリアの問題——脳科学と現象学

茂 木 健 一 郎

今日は、日本現象学会にお招きいただきましてありがとうございます。

私は、哲学というのが非常に大切な人間の営みだと思っています。

今日たまたま読んでいた本に、「女の人を最初にバラにたとえた男は詩人だが、二番目にそれにたとえた人は単なる凡人である」というようなことが書いてありました。

まさに哲学ってそうだなと思いました。当たり前だと思えることでも、それを最初に言った人がいるわけで、そういう新しい概念でたとえることが、哲学者の役割だと思っています。

正直申し上げて、クオリア問題というのは極めて難しいです。脳科学者が1万人集まったって解けない。1万人というのは別にメタファアIではありません。毎年、北米神経科学学会には2万8,000人ぐらいの神経学者が来るのですが、その彼らが考えたって全く解けません。

心脳問題の難しさを、分かりやすいたとえで言うと、ノーベル賞を単位にすると、その問題の解決は100ノールほどに価値します。ど

う安く見積もっても、ニュートン、アインシュタイン・クラスの革命です。それにより、単なる経験科学のメトドロジーで解けるような問題ではありません。

私は、いま哲学者との麗しき共同性に満ち足りています。今日は、どうやらクオリア問題が解けるかどうかということについて、現在考えている幾つかの実践についてお話ししたいと思います。

まず、もともと神経科学がなぜ駄目なのかをお話したいと思います。私は、神経科学はあまりに横暴であると思っています。というのも、さきほどいろいろ成果報告のご紹介がありましたように、基本的に、「反応選択性」というものによって解析されてきたからです。

反応選択性というのは、外部にある刺激野にはね返った固有の反応特性を示す神経細胞ないしは神経細胞群の、時空間的なパターンとの対応関係を明らかにするということです。これで今まで脳科学が進んできた。ヒューベル/ウィーゼル以来、ずっと脳科学者は、そういう形で挑んできたのですが、実は、全くそのような形では、つまり反応選択性を扱うという形では、クオリア問題は解けない。

じゃ、脳科学者はどうすればいいのかというと、結局、アルバート・アインシュタインも参照しましたエルンスト・マッハの哲学が非常に役に立ちます。それは要するに、個物の属性というのは、個物の属性そのものに最初から固有なものとして帰属しているわけではなくて、ほかの個物との関係性によって、ある種のフロントサーフィンと言わなければならない、一つの自己空間的な立ち上げを通して個物の属性がつかるといふような考え方です。これはマッハの原理です。

例えば、脳の中には1,000億の神経細胞があるわけですが、その1,000億の神経細胞の相互関係から、個々の神経細胞の意識を立ち上げる際のプロパティが決定されるというような形の議論をしなければ、とても意識の問題は解けません。

もともと「言うは易し、行うは難し」。そのようなセンスで神経細胞の活動を解析している神経科学者は一人もいません。そういう意味でいうと、ダマシオにしろ、ラマチャンドランにしろ、全くナイーブな人たちです。彼らは心脳問題の解決から全く程遠い人たちです。

ちなみに、ちよつとべたなコメントを差し上げてよろしいでしょうか。私は、日本の哲学者を非常に尊敬しています。友達もいっぱいいます。だから私が以前から違和感を持っているのは、皆さん日本の哲学者がリファアするときに、ヨーロッパとかアメリカの人たちばかりリファアする必要はないのではありませんか。お互いにリファアし合えばいいわけです。日本の哲学は輸入学問ばかりやっていると批判したいわけではないのですけども、欧米の哲学も別に、立証内容としてはたいしたことないです。要するに言語の問題だけ。英語とか、ドイツ語とか、フランス語に比べれば、日本語はなかなか参照されにくい

だけです。

私は、脳科学者の会議で、いろいろな哲学者、例えばデイヴィッド・チャーマーズも何回か引いています。でも別にたいしたこと言っていないです。だから、日本の哲学者が、相変わらず、チャーマーズとか、メルロー・ポンティとかほんとに優れた人を参照するという形でリファアするのはよろしいと思うのです。しかし、少なくとももうちょっと日本人同士でリファアし合ったほうがいいのではないのでしょうか。

たとえば、中国の現代アートのマーケット。そこでは中国のお金持ちたちは、中国人作家の作品ばかり買っていて、それで上海などのアート・マーケットが立ち上がっています。それは日本のアート・マーケットと全く構造が違っています。日本のアート・マーケットは、相変わらずヨーロッパの作家ばかり買っている。中華思想というのは良しあしあるのですけども、もうちよつと日本も中華思想ならぬ、日本人だから日本の哲学者同士リファアするというのを、言い換えればそういうハミルトニアンのネットワークを立ち上げたほうがいいんじゃないかと、余談ですが思います。

さて、神経細胞のあり方の相互関係というものを通して、なんとかオリアの第一原理を記述したいというのが、私のプログラムです。その中で、心的な時間の経緯を、「相互作用同時性」というもので説明しようというのが、一連の動きの中でやってきたことです。

神経生理的な知見に基づけば、ある神経細胞から神経細胞に情報が伝達するとき、物理的な時間としては、もちろん固有の時間が経過するわけです。例えば知覚は、第一次視覚野とか、第二次視覚野、第三

次視覚野という形で高次の視覚野に行くのですが、第一次視覚野から形態視の中核である感覚クオリアに行くには、100ミリ秒ぐらいの時間がかかります。けども、この100ミリ秒の時間経過は、心的な時間の中では、時間経過はしていないということが経験的に知られています。

この事実を第一原理として採用しようというのが、相互作用同時性の考えです。つまり、神経細胞から神経細胞に情報が伝達するときに、物理的な時間が経過していても、心的な時間としては経過しないというところ、これが相互作用同時性の原理です。

しかし、この相互作用同時性の原理は、厳密に定義しようとすると、非常に多くの困難に直面します。私自身の中でも、この相互作用同時性の原理というのは——ラフスケッチとしては恐らく正しいのですが——、果たして厳密なモデルとして、どのような形で立ち上げることができるのかということについては、まだ最終的決着を見ておりません。

なぜ難しいのかというと、神経細胞の活動というものが、そもそもマクロな現象だからです。その背後に、さまざまな認知過程があります。最終的には量子力学に至るような一連の過程があります。例えば、水の量子状態などが最終的にはかわってくるということになっていきます。要するに、力学系のパラメータとして、非常にスケールが多様な現象が絡んでおります。それを我々は普通の神経細胞の活動という形で、シヨートハンドで書くわけですが、相互作用同時性の原理というものが、シヨートハンドのパラメータ空間を基に普通は構築されるわけですが、本当はスケール・インバリアントな、スケール・フリーという形で構築されなければ、最終的な理論というわけにはいか

ないのです。そういうなかなか難しい問題に直面しているのです。

時間というのは一次元なので、意識の問題の中では最初に説明が可能なのであらうと思っています。時間の問題については、リベットという人が非常に古典的な実験をしていることは、ご存じかもしれません。物理的な時間と、心理的な時間（主観的な時間）とは、ずれることを、ベンジャミン・リベットという人は、一連の実験で示したわけです。最近ですと、Dolanのハザードという人は、特に主体性の知覚科学、主に心的な時間の神経系機構を説明しようとしています。私の研究室は東京工業大学にあるのですが、そこでは関根崇泰という人がそういう実験をしております。

意識を立ち上げる脳の神経細胞の相互関係というものは、もちろん先ほど議論されました身体性と非常に深くかわります。私も身体性の問題というのは非常に重大な関心があります。単に物理的過程として、総体として身体性ということを議論していてもなかなか駄目です。だから、身体性のフエノメノロジーが非常に面白いわけです。

空間知覚の問題についても、デカルト的な座標系の構築とは全く違った原理が、恐らく身体性においては現れるわけで、ですからおおよそ脳の中での空間知覚の、さまざまな遊びの中、身体性ほど急速に変化するフレキシブルなダイナミクスを持っているものはありません。有名な逆さ眼鏡の実験で、視野が逆転して見えるプリズムをかけますと、大体1週間ぐらいでなれてくるという実験がありますけれども、身体性の場合、道具を持って、道具を使用していると、道具まで身体性が拡張されるという入来さんの実験もあります。身体性に関しては、

空間的なフレームワークのアップデートの時間スケールが短いです。

というのは、何を意味するかというと、恐らく身体イメージにおける空間の枠組みというのは、デカルト座標的な枠組み、フィクスした形があるわけではなくて、むしろ非常に複雑なエージェンシー、センシティブモーターコーディネーション、その他のモジュールが、複雑な多様性を持った、コンプレクシーを持った、ある固まりをつくっていて、その中で、逆にデカルト的な座標系が立ち上がってくるというような構造をしているようなですね。これを数学的に記述するのは、恐らく100年、200年かかるような、すごく難しい問題かもしれません。

しかし、現象としては、神経学者は既にその一端をつかまえております。そのような視点から、メルローポントイが言っているような、あるいは、河村先生がご示唆されたようなことというのは、非常に面白いのです。それについて、私は非常に深い関心を抱いております。

実は、今、身体性の問題、非常にリアルタイムで急速にアップデイトされるのが身体性だと申し上げたのですが、実は、そのような身体性を含めた脳の意識関連のプロセスを理解する上で、偶有性(コンティンジェンシー)が非常に大事な問題になってまいります。従来、さかのぼってみると、物理的なモデルというのは、因果的に言くと、非常に堅い因果性を前提にしていたと申しましょうか、量子力学の革命があってもなお、ある種古典的な、ニュートン的な、非常に決定論的な世界観の下に議論されることが多かった。ですが、実は脳の中では、ノイズが非常に重要な意味を持つことが、全く議論の余地がない「鵜(ぬえ)」のような形が、明示的に明らかにされています。

偶有性というのは、半ば規則的で、半ば偶然的の出来事を指すわけですが、それでも、脳は偶有性を処理するマシンであるといつて過言ではありません。この偶有性というのが、ボディーイメージ、身体イメージの構成に非常に重要な意味を持っています。つまり、コンティンジェンシー、半ば一致し、半ば一致しないというような構造が、我々の神経系において常に処理されていて、それに落として、我々の身体図像というものがつくられていくわけです。それは、さきほど谷口さんが紹介してくださったさまざまな実験結果などにも関連することです。この偶有性をどう理解するかということが、意識の第一原理を解くということで大きな意味を持つことがあると私は最近考えています。

最近、インターネットの解析などでよく利用されるスモールワールド・ネットワークと呼ばれるネットワーク構造があります。それは、世界の中にいる誰かへ辿り着くには、大体5、6人の友達を通せばたどり着けるというような構造を持っているネットワークです。スモールワールド・ネットワークというのは、実は脳の中の神経細胞のネットワークも記述します。つまり、脳の中の任意のニューロンから別のニューロンへは、せいぜい数個のシナプス結合を通せば到達できることが、ほぼ分かっております。

このスモールワールド・ネットワーク性は、実は偶有性と非常に深くかわっております。と申しますのは、スモールワールド・ネットワーク性というのは、レギュラーなネットワークとランダムなネットワークの中間のネットワークの性質です。レギュラーなネットワーク、格子状のネットワークを考えていただければ分かりますが、例えば正

方格子のネットワークですと、ネットワーク上である所へたどり着くためには、大体距離と同じ程度のノード数を通過しなければ行けません。つまり、レギュラーなネットワークは、6人経由すれば友達が結び付けるようなスモールワールド・ネットワーク性は持つておりません。一方、ランダムなネットワークというのは、全く空間の近接性の概念が意味ないわけです。つまり、近かろうが遠かろうが、同じ確率で結ばれる。そうすると、ローカルに意味のあるコンピュータシジョンを経由することが困難になります。

実際に脳の中で起こっていることというのは、ローカルにある程度レギュラーなネットワークがあり、ただ、知覚系だったら知覚系の情報処理をしているものです。しかし、一方で、例えば視覚野と運動野、前頭葉、そのようなネットワーク、遠く離れたところが非常に濃いコネクションを持つております。つまり、ローカルにはよくdefineされたコンピュータシジョンがあり、一方でグローバルには遠く離れているところ同士も結び付くというようなネットワーク構造が、まさに脳のスモールワールド・ネットワーク的な構造です。

要するに、ローカルな規則性とグローバルなランダム性とが半ばするということが構造的にあるわけです。それが認知現象においての偶有性です。典型的には会話がそうであります。会話というのは、半ば予想できるけど、半ば予想できない。酔っぱらっていつも同じ話をする人はだいたい嫌われるますが、それは会話が偶有的ではないからです。

ともあれ機能的でメンタルな偶有性と、構造的なメンタルな偶有性とがどのように結び付いているかということが、意識問題をちよつと離れているよりキャラクターな問題として、うかがいがってくる。

神経経済学というのがその新しい概念です。つまり、不確実性の損なわれたとき、人間はどのように意志決定をするかというようなことを研究するのが神経経済学です。そこにドーパミンなどの脳内報酬系の役割が重要視されているわけですけども、神経経済学のような分野において、偶有性ということが非常に大事な役割を持つてきて、これは意識のようなインタラクティブな問題とはまた違った、せいぜいノーベル賞単位で言えば、5ノーベルとか、その程度の難しさの問題として今、盛んに議論されています。

この一見キャラクターに見える神経経済学のような問題に、アメリカ人は非常な興味を持っています。彼らは今、大挙して神経経済学の分野に押し寄せております。この神経経済学というのは、インタールネット上のクリックエコノミーのような、リアルなお金に換算されるような、庶民も絶賛するような、非常にきな臭い分野と、それとはちよつと遠く離れたような、全く応用がないような意識の問題と実は非常に深くかわっているということが、統計的描像ということの基礎を考えてくると分かってくるのです。

先ほど、科学は量子力学によって、古典的な決定論からは外れたと申し上げましたが、実は、古典的な決定論から外れたといっても、アンサンブルレベルでは決定論です。量子力学というのは、抽出するとか、観測過程というか、ランダムになってくると、物理学の内容とかも関係してくるかもしれないし、でも、その本質はちよつと分かっているのですけども。アンサンブルレベルでは、決定論なわけです。つまり、個々の、例えば電子なら電子のような物質の振る舞いというのは予想できないけれど、それを集めてきたアンサンブル、集合体の振

る舞いなら、全く決定論的に予測できる。

このようなアンサンブルレベルの統計的な描像、つまり、統計的に何を集めてきて、その傾向を記述するというようなことが、実は、神経科学においては本質的な役割を持つてきたわけです。と申しますのは、神経科学というのは、そもそも決定論的に議論することが比較的に難しい領域です。ある神経細胞がある刺激に対して反応するといつても、70%ぐらいの確率で反応するというだけの話で、およそどんな神経細胞でも、ある刺激を提示されたら必ず反応するというものはありません。

ということは、神経細胞の動作原理の根本に、比較的画一的な過程があるわけなのですけれども、そのアンサンブルを記述するということが、つまり、統計的描像を記述するということは、実は、冒頭に申し上げた相互作用同時性だとか、マッハの原理のような、個物の間の関係性を基に現象を記述するというフィロソフィーとは根本的に相いれません。

と申しますのは、スモールワールド・ネットワーク性というのはグラフ的に書けば一目瞭然ですが、そもそもグラフ理論的に言くと、脳の中の神経細胞というのは、ある特定のコネクション（関係性）を持つて結び付いているわけです。ですから、脳の中の神経細胞の動作原理、ないしは、そこから生み出される意識の本質を理解するためには、特定の、意識というコネクティビティーが非常に重要です。

ところが、統計的描像というのは何をしているかというところ、ネットワーク構造で結ばれている要素をいったんバラバラにして、数え上げをするわけです。濃度分の分子ですから、アンサンブルの濃度といいますか、その中のどれぐらいの要素が入っているか、数え上げをして、

その確率的なビヘイビアを記述するというのが、統計的な描像であるわけです。

この統計的描像は、情報としては、せっかくもともとあるネットワーク構造の中の関係性という部分を消してしまおう。ですから、私が冒頭に批判いたしました反応選択性というのは、——いまだに『ネイチャー』とか、『サイエンス』とかいう代表的な科学雑誌でも、反応選択性をうまく記述すれば、論文だつて載るのですけれども——、根本的に神経細胞がせっかく持っている関係性を切ってしまうって、それを単なるアンサンブル、数え上げにして解析しているということです。

ですから、理論的に非常に難しいチャレンジなのです。それは、いかにアンサンブル的な数え上げではなく、相互作用の具体的コネクティビティーを保存した形で対象を記述し、理論モデルを立てるかということです。これが、神経経済学のような非常に応用可能性を秘めた学問分野です。それは、意識という、それこそ本当に天才的な現象学の哲学者たちが格闘して、それでもつかめなかった人類最大の謎を、一つのロジックで結び付ける可能性を持つアプリケーションです。

つまり、神経細胞のコネクティビティー、その関係性のリッチネスを、そのままリスペクションして扱う力学的な方法は、今、ないということです。いくら脳科学者が偉そうなことを言ったって、今やっているのはせいぜい、リッチなコネクティビティーの情報を落とし、アンサンブル数え上げの手法に基づく統計的アプローチをしているに過ぎないのです。

統計的アプローチの呪縛というのは、非常に広範に現代科学に回っています。例えば、ベイジアンのアプローチ。主観的確率とか。あれも、『ネイチャー』とか、『サイエンス』のような論文を見れば、バイ

ジアン（Zion）の論文は1%。このページジアンはそれなりに有効なのですけども、しかし、それでは意識問題が解けないことは明らかです。私もケンブリッジに留学していたときに、散々ページジアンたちと戦って、へとへとになったんですが、彼らはそれで行けると思っているわけです。

ライトマンとジンジャリッヒが、『サイエンス』にアノマリー（anomaly）という意味で非常に面白い論文を書いています。アノマリー、それは例えば相対性理論の生まれる前夜、光速度が一定であるとするマイケルソン・モーリーの実験によって示されたものです。マイケルソン・モーリーの実験は、一つのアノマリー、異常項だったわけです。クーンの言えは、ある時点での科学のパラダイムの中には、どうしても理解できないような異常項として何かがある。この異常項が科学革命のきっかけになる。そんなモデルがある。

意識というのは明らかに異常項です。意識に関するさまざまな論文があります。チャーマーズは、やさしい問題・難しい問題というカテゴリーを作り、ゾンビ問題（チャーマーズのオリジナルかどうかという、人間学的な実証性は全然知らないのですけど、それは皆さんのほうがよくご存じだと思うんですが）を最初に示しました。これは、チャーマーズの功績です。ゾンビ問題に答えられたのです。ゾンビ問題というのは、経験主義科学的に言えば、我々の脳活動に伴って意識活動が生まれる必然性は何もないということです。

ダーウィンが突然変異と自然選択という基本的パラダイムを出してから、DNAの二重らせん構造という遺伝子の物理的実態が決まるまでに100年かかったわけですけども、同じように恐らく意識の問題も、基本的な概念が出て、それが物理的に最終的に量子力学のレベル

まで基礎が固まるまでは、恐らく100年、200年かかると思うのです。

しかし、我々は、ダーウィンの突然変異、自然淘汰にあたるようなダーウィンのサインは持っていない状況です。今、求められているダーウィンの業績は何かというと、恐らくチャーマーズの提出したゾンビ問題です。そもそもなぜ意識というものがあるのだろう、その必然性は何なのかという問題です。それをダーウィンの、ダーウィンの『種の起源』的な説得力を持つて示す人がいたら、その人はヒーローです。人類史上、100ノーベルか、100ノーベルぐらいの価値があります。

だから、私は皆さんにアジリたい。ダマシオとかはたいしたこと言っていないのです。レイコフにしても。全然たいした人たちではないですよ、あの人たち。皆さんもやればいいじゃないですか、ダーウィンのな業績を作り上げればいいのだと思います。一つの学問の成り立ちとして、私は人間学とか、全然おろそかにしてはいけないと思っています。過去の偉大な哲学者の言ったことというのは、何回読んでも本当に味わい尽くせない素晴らしい知の宝庫だということも分かっています。ですけども、私はやはり日本人からダーウィンの業績、今申し上げたような、つまり、ゾンビ問題に解答を与えられるような基層的な概念を出してもいいはずだと思います。

まとめます。結局、私が申し上げたかったのは何かというと、アノマリーの問題です。それについて、ジンジャリッヒとライトマンが主張しているのは非常に大事なことであります。普通、アノマリーが科学革命の前提になる、それが手掛かりになる、とそう思いがちなのですが、実は、『サイエンス』に載った論文の中で、彼らが言っている

ことは何かというと、科学革命が起ってから初めて、それまで暗黙のうちに前提とされたようなことが、アノマリイとしてあらためて認識されるのだということなのです。

アインシュタインの相対性理論というのはまさにそうです。1905年の革命がまさにそうだったわけです。現象としてはマイケルソン・モーリーの実験があったわけですけども、アインシュタインは、同時性というのはそもそもどういうことであるかと考えた。何かと何かが同時であるということは、我々、暗黙のうちに前提にしていることですが、その暗黙のうちに前提にされている部分を、アインシュタインが明示的に解明することによって、相対性理論の革命が起こったわけです。

意識の革命というのも恐らく同じことだと思います。これは実は哲学者の領域なんです。精神科学者は、自分の足元のことをあんまり反省しません。行け行けどんどんです。そんなもの反省していったって、論文を書けないのですから。

でも、本当は、意識の問題を解こうと思ったら、足元の概念を究めないといけない。アインシュタインが同一とはどういうことであるかということをやちゃんと相対的に監督可能な形で定義することによって相対性理論の革命を起こしたように。今、私が議論している中でも、私が経験科学のフィールドにいる者として、暗黙のうちに前提してしまっていることがいっぱいあるのです。例えば、個物の関係性を見たときに、関係性ってそもそも何なのだと。個物って何？ 時間パターンで認識しているのですが、ではその時空間のパターンって何なのとか。

恐らく、そのたぐいの暗黙の前提のうちに隠されている何かが、ゾ

ンビ問題を解く上で本質的な役割を果たすと思っています。それは哲学者の領域なのです。本当にもう哲学者の領分なんです。その認知革命が起こった後で初めて、我々が今、暗黙のうちに前提にしている何かがあらためてアノマリイ（異常項）として認識され直すと想われます。恐らくそういう経緯をたどって、600ノベルの難易度である心脳問題が解かれるのでありましょうし、ある程度見通しをつけられるだろうと思っています。

そういうわけなので、私は本当に、先ほど申し上げたように哲学界にはいろいろな友人がいるのですけども、そういう哲学者の持っている、本当に自然現象で我々が何気なく記述してしまっていることの根底にある前提条件を問い直すという営為は、心脳問題を解くことに役に立つだけではなく、今、脳科学の中で非常にアクチュアルな問題になっている神経経済学のような実際的な研究に近い分野においても、インパクトを与えることができるのではないか。そのことを申し上げます、終わりにしたいと思います。

ご静聴を、どうもありがとうございました。

（茂木健一郎・もぎ けんいちろう・ソニー・コンピュータサイエンス研究所）

クオリアと生命

はじめに

意識と感覚は密接に関係している。感覚的要素を欠いた意識というものは存在しないのである。論理的思考といえども感覚と無縁ではない。それゆえ、心の本質を探究する際には意識と感覚の関係をよく考えなければならぬことになる。そして、意識と感覚を統合する媒体は、クオリアと呼ばれる特殊な現象である。

我々の意識は感覚情報によって形成されるが、その情報は意識に流入してくる際に「質(quality)」を帯びる。クオリアとはこの質のことである。つまり、それは「意識に現われる感覚の質」を意味する。ちなみに質は量に還元できない主観的なものである。そこで当然の成り行きとして、現代英米の心の哲学は、クオリアという現象をめぐって、従来の主観—客観対置図式に基づいた心身問題に悩まされる破目になる。そこには、主観の特権性を堅持したがるクオリアの二元論的解釈がある一方、主観性を消去したがる機能主義や還元主義の主張もある⁽¹⁾。この対立は、西洋哲学の心身問題の伝統の中で嫌というほど繰り返されてきたが、相変わらず根本的解決はなされていない。つま

り、経験と自然的生命の関係を十分捉えていないと、いつまでもアポリアから抜け出せないのである。

ヴァレラは、このことをよくわかまえていた。それゆえ彼は、チャルマーズの問題提起の鋭さを評価しつつも、方法論の根本的改革を提案したのである。それは、一人称の主観性の還元不能性を認めつつ、経験と自然的生命の統一性に基づいてクオリアの二元論的解釈を打破しようとするものであった。その際、周知の「生きられる身体」という現象が考察の中核に置かれる⁽²⁾。

直接的経験とか生きられる身体という現象は、現象学や生の哲学が得意とするものであり、英米の心の哲学ではうまく論じられていない。しかし、それに類似の現象に肉薄しようとする姿勢は確かにある。たとえば、チャルマーズがネーゲルから継承した「 I であるとはどのようなことか(What is it like to be I)」問題がそれである⁽³⁾。「クオリアを感じている〈私〉であるとは、どのようなことか」と二人に做って問うことができるが、この問いを経験の生命性に遡及する形で立て直すことが肝要だと思われる。それは、クオリアの主観性を身体と自然に基づいて理解する道を開くであろう。

河村次郎

ところで、クオリアをめぐる心脳問題には脳科学者も参与しているが、彼らの議論の多くは生態学的生命の概念を欠くがゆえに、経験の生命性に到達できない嫌いがある。そこで生物学系の学問としては進化心理学が着目される。その見解は身体的主観性の生命性と間主観性の自然的起源を考える際の貴重なヒントを与えてくれる。以上のことを銘記してクオリアの本質について考えてみよう。

1. 視覚と色彩

自然は色彩に満ちている。そして我々の視覚的能作は、その色彩を享受する際に最高度の質感を獲得する。特に四季の変化がはっきりとした日本では、このことが強く実感される。つまり、自然の色彩が四季折々の様相を呈して我々の意識を高揚させ、心を潤すのである。しかも、それは身体全体に沁み渡るような生き生きとした質感を帯びている。感覚には視覚のほかに味覚、聴覚、嗅覚、体性感覚などがある。また、これらの要素的感覚を統合する共通感覚というものも想定される。こうした諸感覚の中で視覚による色彩感覚は最も鮮烈であり、クオリア論の題材として偏愛されている。

色彩が他の感覚素材と違うところは、再現と模造がたやすく記憶に残りやすいこと、ならびに注意を引きやすく情報として際立ちやすいこと、が挙げられる。また、選択的に知覚されつつ認知的に情報処理されるので、よい印象が残りやすく高度の質が感得される、という要因がそれにはある。換言すれば、我々は能動的に快い色彩を求め、不快な色を視野から排除しているのである。そして、この能作には視覚の自由意志による制御、つまりその主観性が関与している。

視覚は自由意志での制御が最もしやすい感覚―知覚機能である。嫌な臭いや激しい痛みや騒音の知覚を自由意志で制御することは容易ではないが、嫌いな色彩や光景を知覚野から排除するのは簡単である。目を閉じるには〇・五秒とかならないし、目をそらすことも即座にできる。それに対して、嫌な臭いに面して鼻をつまむときや、不快な音に面して耳をふさぐときはもつと時間がかかるし、防衛度も低い。また視覚情報の方が他の感覚情報に比べて記憶媒体による保存が確実かつ多様である。つまり、基本的に前者は持続的で後者は瞬間的である。視覚が自由意志で制御しやすく、選択の幅が利きやすいということには、「主観性」という契機が関わってくる。そして、意識に現われる感覚の質としてのクオリアは、この主観性という契機に深く関与する。しかし主観性については注意が必要である。それを独我論的に世界から切り離された内面的現象として理解してしまうと、重要な観点が見逃されてしまう。全身で感じる生き生きとした色彩のクオリアというものは、そのような無世界的内面性という意味での主観性からではなく、自然に根差した、生命性あふれる「身体的主観性」主体性から捉えられなければならない。

電磁波(光子)としての色彩は、網膜からだけではなく皮膚からも受容され、体性感覚に影響を及ぼす。つまり我々は、色を目によってだけでなく、身体全体でも感じているのである。暖色系とか寒色系という言葉はこれ象徴するものである。また、網膜から視床の外側膝状体を経て後頭葉の視覚野に至り、さらに大脳皮質全体からのトップダウン的影響を被りつつなされる「脳内視覚情報処理」は、実は脳内で完結するものではなく、身体の生理的狀態やその世界内存在の様態によっても左右される。そしてこれは、情報の受容面からだけではな

く、身体運動を伴った能動的な知覚作用の側面からも言えることである。実験的に赤く塗った会議室の壁は、会議の参加者の落ち着きをなくさせ、攻撃的な発言を誘発する。また青い壁の部屋は、時間の流れを緩やかにし、鎮静的気分を引き起こすことが知られている⁽⁴⁾。こうした例は受容面に關する事柄である。それでは能動面に關係するのはどういう現象であろうか。我々は、対象を知覚する際、注意と志向性の働きを介して身体の姿勢や位置を自由に変えるが、これによって身体的パースペクティヴが形成される。そして、この身体的動きが視覚の能動的側面を形成するのである。それゆえ、我々は目のみによってではなく、目を含んだ「身体全体」で対象を見ていることになる⁽⁵⁾。これは現象学で言う視覚と触覚の綜合、ならびに進化心理学で言われる視覚の生物学的起源ないし生態学的機能に關連する事柄である。

視覚が触覚と連動していることは、日常の反省的意識には上りにくい、生命体の感覚の深層に意識化されざる状態で沈殿している。そしてそれは、人間の遺伝子に原始生物の基本的な感覚作用が刻印されていることを暗示する。目や中枢神経系のない原始的生物は、体表によって光を感じし、それに対する向性(tropism)を示す。進化の過程で神経節の発現から中枢神経系の形成へと進むと、外受容器官としての目ができあがり、視覚が触覚から独立するが、生命体の原始的特性を反映する感覚の深層においては、両者は一体となっている。視覚情報の身体的統覚といったものを考える際には、このことをぜひ顧慮しなければならない。体表による光や色彩の受容は、視覚的意識の見えざる背景となっているからである⁽⁶⁾。

ただし、身体性を前面に押し出すタイプのクオリア論は、独我論的な主観性の信者には評判が悪い。なぜなら、そうした議論はクオリア

の主観的鮮烈さを平板化してしまうように思われるからである。このような反論は鬱陶しいものだが、全く無視するわけにもいかない。そこで次にそれについて考えてみよう。

2. クオリアの身体的主観性

心の哲学ないし心脳問題における思考実験として色彩スペクトルの逆転というものがある⁽⁷⁾。私の見ている赤と彼が見ている赤は本当に同じ「赤」であろうか、という問いがそれである。この問いは一見荒唐無稽なものに思われるが、よく考えてみると侮れない含蓄がある。そもそも「赤」のあの感じ(クオリア)を客観的に説明する言葉はあるだろうか。ここに赤のサンプルとしてイチゴやトマトがあつたとしても、その「赤さ」は言葉によって定義できるものではなく、ただ感覚によってありありと感じられるのみである。逆に「赤さ」を定義するために「熟したトマト」や「旬のイチゴ」が引き合いに出される。それらは赤のイメージを喚起するために言及されるのである。

私の見ている「赤」は実は彼の見ている「青」であるという可能性は決して否定できない。というより、明確に根拠を示して、それを否定する術がないのである。確かに我々は、みな信号機が標示する赤と青、ならびに黄を識別して交通ルールを守っている。しかし、これは三者の区別が常に一定なら可能なことであり、別に「赤」と「青」に対する各人の主観的質感、つまり「あの感じ」が同定される必要はない。それゆえ私の見ている赤と彼の見ている赤は、「あの感じ」が同一のものであると確認される「赤」である必然性はない。ただお互いに「赤」^{あか}と発音しているだけかもしれないのである。

赤は六一〇―七八〇ナノメートル、青は四三〇―四六〇ナノメートルの波長の光（電磁波）である、という物理学の定義は、赤や青の主観的質感を抜きに理解できる客観的なものである。しかし赤や青の「あの感じ」は、光の波長によって表現できるものではない。ちょうど水の多様な性質が H_2O という分子式によつては表現できないように。そこには創発の要素がある。そして知覚者の主観がこの創発に関わっているのである。もちろん物理的システムの内部で既に創発の現象は起っているが、クオリアの場合は知覚者と対象の相互作用が中核をなしており、それに両者を取り巻く周囲の状況が関与する。たとえば「曇り空の下で見る桜の花」と「抜けるような青空をバックに見る桜の花」ではクオリアが違ってくる。また知覚者の内的環境としての体調や気分もクオリアの感得に影響を及ぼす。これらすべてが融合して、クオリアの立ち上がる雰囲気形成するのである。ここで知覚者の主観性は、世界から分離された内面性とか身体を欠いた非物質性として理解されてはならない。それらは身体を生きる世界内存在として把握されるべきである。

私の見ている「赤」の主観的質感と他者が見ている「赤」の主観的質感の同一性を証明することはできない、という考え方は、主観性を身体と世界から切り離す独我論の見地から生じる。身体と世界から切り離された純粹自我の純粹思考は、直接の経験を介さずに物事を抽象性のレベルで捉える傾向が強い。そしてそれは、クオリアを客観化できない非物理的な現象とみなす思考姿勢を派生させる。確かに「赤」のクオリアは直接それを経験した者にしか分らない。客観的な物理学の定義、ならびに主観性の神経基盤に言及する認知科学的定義は、赤という現象の構成の説明にはなつても「赤」の「あの感じ」をありの

ままに伝えるものとはならない。しかし、ここから「直接の経験によつてのみ感得できるもの」を「非物理的なもの」に置き換えてはならない。それは誤謬推理である。

「直接の経験」には純粹思考よりも身体性が深く関与する。それは理屈が生じる以前の肉体的で野生的な現象である。これを理解するためには、色彩よりも味覚や痛覚の方が例として適切である。「マムシの生血の味や末期癌の激痛は、それを体験した者にしか分らない」という見解に関しては、色彩クオリアの反転のような懷疑が生じにくい。なぜなら、そうした味や痛みは、思考を介さずに直接身体に訴えかけてくるものだからである。それゆえ、それらの直接の経験が非物理的主観性の刻印を帯びたものとして理解されることはない。つまりその際、主観性が身体全体をひつくるめたものとして感得されているのである。こうした身体的主観性の意味でなら、クオリアは「主観的なもの」だと言ってもよい。しかし、それが非物理的で超自然的なものだということはない。我々は決して、ただ「ある」という発音を共有しているのではなく、「赤」の直接的経験」を身体性のレベルで共有しているのである。

こうしてみると、クオリアの主観性とは、「知覚者」と「対象」と「周囲の雰囲気」三者の相互作用が引き起こす「創発」という現象に由来するものであることが分るであろう。創発とはシステムの複雑性を示唆する概念である。創発性を無視した二元論的クオリア理解は、実は単純な割り切りから生じたものである。

我々は、夕焼け空を見て共に「綺麗だね」と言うし、仲間と連れ立って美術館に出かけて名画に対する感銘の言葉を交わす。また流行の服に購買意欲をそえられるのもみな同じである。そこでは各人の感じ

るクオリアが反転しているなどという観念は微塵もない。ただ理屈ですべてを割り切ろうとすると、前述のアポリアにはまってしまうだけなのである。ただし、こう説明されても、依然クオリアの神秘性は消し去りがたいように感じられる。そこで次に、その感慨を払拭するために、間主観性と自然の關係に焦点を当ててクオリアの創発について論じてみよう。

3. 間主観性と自然

間主観性とは、相互主観性とも言われるが、複数の主観の間での通約性を意味する。たとえば私の主観性は彼の主観性と一部が入れ子となっており、その重なる部分が共同世界の構築へと二人を駆り立て、コミュニケーションを可能にするのである。そもそも純粹の内面的私秘性というものは存在しない。言語や観念は他者との情報交換から生じるものであり、純粹な私的言語や私的観念は存在しない。我々が言語を習得したり、観念やイメージを構築したりするのは、それらを他者に伝えることを前提ないし目的としてなのであり、自分の内面界に閉じこもるためではない。そもそも主観性というものは、他者との共同生活を円滑にするために発達の過程で身につくものなのである。これは個体発生のレベルのみならず、系統発生のレベルでも言える。

人類は、アウストラロピテクスからホモ・ハビリスを経てホモ・エレクトスへと進化する際に言語的主観性の原型を獲得したとみなされているが、これが高度の霊長類的社会を生み出す基盤となった。つまり、ホモ・エレクトスに内なる目としての主観性の萌芽が宿ったのは、仲間との共同生活を円滑にし、生存の維持をより堅固なものにするた

めだったのであり、そうしたものとして生命的意味をもっていたのである。換言すれば、個体の内面的意識は、自らの主観性に照らして他者の内面を推察し、それによって間主観的に社会生活を合理化するための道具として、ホモ・エレクトスにその原型が授かったのである⁽⁸⁾。

このように間主観性は生物進化に根差した自然的現象である。それゆえ、それは超越論的主観性によって基礎づけられる以前の生命的意味をもっている。そして、この点を堅持するなら、クオリアが自然的間主観性をもった現象として、私秘的神秘性から解き放たれ、その本来の意味が理解できるようになる。

アウストラロピテクス以前の古い霊長類、そしてより古い哺乳類の祖先は、既に色を識別する能力を備えた動物であったが、こうした動物の視覚機能と色彩感覚能力は、色鮮やかな花や果実をつける植物の能力と共に進化した、とみなされている。ほとんどの霊長類は果実を食べるので、糞便と共に未消化の種子や有機肥料を提供して、植物の成長に寄与していた。こうして霊長類は熱帯雨林の植物の進化において「選択する者」として働き、それゆえに花や果実の色、香り、味が末裔たる我々を魅了するのである⁽⁹⁾。つまり、我々が果実や花のクオリアに魅かれるのは、我々の遺伝子に刻印された古い祖先の生命感覚が喚起されるからなのである。そして、このことを顧慮すると、クオリアの私秘性が解体され、それが自然的現象としての伝達可能性と公共性をもっていることが理解可能になる。

私が見ているバラの色や私が感じている桃の味は、彼が見ている同じバラの色や彼が感じている同種の桃の味と基本的に同じクオリアをもっており、それらが比較を絶しているということはない。ただ好みや志向性によって、感得されるクオリアに若干相違が生じるだけなの

である。これはパースペクティヴの相違を表わすだけで、主観的私秘性や非物理的性質や超自然性を示唆するものではない。

このように考えれば、スペクトル逆転の発想とかクオリアの独我論的解釈というものの虚構性がより明瞭となるであろう。クオリアは生存の維持に奉仕する間主観性に根差した自然的意識要素であり、強い意味での独我論的主観性を示唆する現象ではない。ただ、自然・生命・共同体と生態的環境)の中の「我」の存在を改めて実感させてくれるので、主観性に深く沁み渡るだけなのである。そして我々は、その感動を他者に伝え、共感を得ようとする。全く私秘的な現象だとしたら、そうした意欲は生じないであろう。ちなみに「客観的に説明できない」という点も、主観と客観の強い対置からではなく、自然的間主観性の観点から説明されるべきである。そうすれば、変な二元論や神秘主義への逸脱を避けることができるであろう。

クオリアは実はそれほど大仰に扱われるべきものではなく、我々の人生を豊かにし、感性を磨くことに寄与する、さりげない現象である。ただし、それは意識と生命の関係を理解するための重要な契機となる。そこで次に、それについて考えてみよう。

4. 意識・生命・クオリア

「私は生きている」という実感は、意識の身体的主観性と相即不離の関係にある。意識の身体的主観性とは、自分が意識経験の主体であるということの身体的感覚を指す。つまり、「私は経験の多様な相を統覚している意識的有機体である」ということを、それは示唆しているのである。たとえば、我々は〈鮮やかな色〉や〈時間の迅速に経過

する感じ〉や〈うだるような暑さ〉や〈刺すような痛み〉や〈五臓六腑に沁み渡るようなウオッカの味〉を経験するが、同時に「私はそれを体験している」という生き生きとした質感をもつ。そして、この質感は個々の感覚器官や知覚モジュール間の柵を越えて、生命システムとしての世界内属的身体の包括的感覚に行き渡る。つまり、我々は全身の生命性をもって音を聴き、臭いをかき、色彩を見、ピロイドに触れ、柔らかな日差しを感じるのである。ここでは視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚といった個別的感觉の間の分断が緩み、共通感覚が顕現する。そして、これが感覚の原初的層¹⁰⁾を形成し、この原初的層から身体的主観性の生命的質感が創発するのである。ちなみに、個別的感觉の中では体性感覚が、この原初的層に最も接近している。体性感覚は表面感覚(皮膚感覚)と深部感覚からなるが、この場合、後者が特に重要である。

深部感覚とは、関節の動きや筋肉の深い層の感じや体位の把握に関わるものであり、基本的に自己の身体的在り方に方向づけられている。目を閉じてでも感じられる手や足の位置、あるいは姿勢といったものに関する身体図式的感覚は、深部感覚と密接に関係している。また、逆立ちしたときとか眩暈を感じたときにも、この深部感覚と密着した身体図式的感覚が顕現する。裏を返せば、それは普段、感覚の深層的統合層として潜在的に機能しているのである。それゆえ、それは意識と生命の接点をクオリアに向けて理解するための鍵となる現象である。

ただし、意識と生命の接点を探るためには深部感覚と共に「自己身体運動感覚」というものも顧慮しなければならない。「自己身体運動感覚」とは、「私が自分の身体運動の担い手(主体)である」という生き生きとした自覚的感觉を指す。たとえば、朝起きて軽く身体をほぐ

そのような体操をするときとか、ロッククライミングしているときとか、綱引きの最中に自分の力の入れ方に注意が向いたときとかに、それは感じられる。また骨折や脱臼に対してはめられたギブスが取り外され、久しぶりに腕や脚を動かしてみるとか、こむら返りや金縛りから開放されたときとかにも、それは感じられる。そして、こうした体験には常に身体運動と身体図式の再帰的感覚、ならびに自分が自由意志の発動者(動因)であるという自覚的意識が伴う。この「発動者である」という感覚こそ意識と生命の接点を示唆する現象なのである。ただし、意識と生命の関係を精確に把握するためには、この感覚を取り上げるだけでは不十分であり、自己認知の時間空間的構造を考慮する必要がある。

我々は日常「私は誰、ここはどこ」という見当識不全の状態に陥ることなく自己同一性の感覚を保っている。つまり我々は普段、自分の意志によって自分の身体を動かすことができるというダイレクトな身体感覚、自分を他者から明確に区別できる自己同一性の意識、過去の履歴から将来の展望へと延び広がる整合的記憶に裏打ちされた自己感覚、という三つの要素を保持しつつ認知生活を送っているのである。そして、この三要素は自己認知の時空構造を示唆する。つまりそれらは、身体の空間性と対人関係の空間性と自己意識の時間性を指し示しつつ、身体的世界内存在の主体性・意志発動の担い手感覚の生命的基盤に目を開かせてくれるのである。

人間の生命には時間性と空間性がある。また意識にも時間性と空間性がある。さらにクオリアも時間と空間の要素によって彩られている。およそ時間と空間は経験の根本的形式であり、この「経験」を介して生命と意識とクオリアは合流するのである。分子生物学的生命観が優

位に立つ今日の状況では、生命は意識や経験と切り離されて還元主義的に理解される傾向にあるが、それでは生命の働きを十分捉えたことにはならない。また心身二元論的考え方では、意識や経験は生理学的物質性から切り離され、同時に生命や身体性からも分離されてしまう傾向がある。先述の「生きられる身体」というものは、生理学的物質性と意識的要素を包摂する現象であり、その意味で筋骨格系の感覚や皮膚による刺激受容の感覚と無縁のものではない。ただ、意識的感覚の要素が前面に出やすいので、生理学的物質性が背景に退きやすいだけなのである。内面的主観性という意味での意識的経験のみを示唆する現象だとしたら、それはそもそも「身体」と呼ばれないであろう。それが身体の名に価するのは、物質的身体の生理学的システムを「世界に関わる生命体の意識」の目的論的性格に合流させる意味合いをもっているからである。そして、この目的論的性格にクオリアの発現が関係している。

ここで再び人類進化論の話を取り上げよう。現生ホモ属の原型は、今から七〇〇万年前に類人猿から分岐して誕生したとされているが、その後約三〇〇万年を経て登場したアウストラロピテクスにおいて現生人類の生物学的特性の原型が現われる。それは直立二足歩行という特性である。それが進化してホモ・ハビリスとなった。そして、さらに進化してホモ・エレクトスとなり、現生人類誕生の基盤を堅固なものにした。アウストラロピテクスは直立二足歩行をしていたとはいえず、若干前屈みで樹上生活の名残が少しあった。また、その脳の容積はチンパンジーなみであり、手の器用さと発声器官の発達は不十分であった。その後、道具使用のための手の機能と発声器官の構造が進化し、直立二足歩行生活のための骨格が完成した¹¹⁾。これに脳の容積の増大

とその機能の向上が並行したことは言うまでもないが、脳の進化が脳単独のものではなく、生命システムとしての身体全体性との関係においてなされたことに注意しなければならない。つまり、環境の中で生きる生命体の情報処理機能が中枢と効果器の連係によって営まれていることを考慮しなければならないのである。直立二足歩行、道具の使用と手の機能の発達、記号や音声言語によるコミュニケーションの複雑化といった生命体の効果器的要因は、脳の進化に深く関与している。とにかく、脳は生命システムとしての身体に有機統合され、環境の中で機能する情報システムであるということを銘記しなければならない。現生人類でも、乳幼児の頃に野原に捨てられて野生児として育てば、類人猿並みの認知機能しか獲得できないことは、アヴェエロンの野生児の例などが如実に示している。

ちなみに、色彩を知覚するための脳神経システムは、アウストラロピテクスと現生人類では大差はないが、その感覚情報をクオリアとして表現する能力は後者の方がはるかに高い。これは言語的思考による再帰的表象能力の向上によるものと考えられる。現生類人猿でも人間の幼児でも、言語的表象能力を欠く者は「赤」を剥き出しの自然態で感じているであろうが、ひとたび「赤」という言葉を覚えると、記憶と参照と他者への伝達という要素を介してクオリアの再帰的表象像ができあがってしまう。そして、それを超自然的な主観性の領域へと引き込む癖が派生する。しかし、クオリアはもともと言語以前の生命的感覚を象徴するものであり、その意味で認知の目的論的性格を示唆するものと思われる。たとえば血の「赤さ」は、生命の危機のシグナルを「思考を介さない感覚意識」⁽²⁾に直接送ってくる。生命体が赤い血を流しているという光景は、同胞を救おうとする感情や敵を駆逐したと

いう満足感を引き起こすが、その根底に存するのは生命の目的論的性質であり、それに基づいた認知の生命的特質である。そこで「血の赤のクオリアは、内面的主観性によってのみ捉えられる超自然的現象なので、他者のそれと直接比較できないし、客観的に説明できない」という主張が妥当かどうか、という問いは当然頭を擡げてくる。答えがノーなのは明白である。誰も、自分や他者の流血に面して、その「赤」の鮮烈なクオリアが主観的に特例化された現象だとは感じないはずである。そんなことを考えていたら、他者の生命のみならず自己の生命も危うくなる。我々の認知生活は基本的に命がけのものであり、それは平穏な状態にも当てはまる。ところが、活動的状況から身を引き、反省的思考に没頭すると、にわかにクオリアの独り歩きが始まる。つまり、それが生命的連関から切り離され、言語的表象空間内での抽象態から捉えられるようになるのである。これではクオリアの目的論的意味は理解できない。

ここで仮想的状況を思い描いてみよう。一人のホモ・エレクトスが崖から落ちて、右脚を骨折し血を流している。それを見た通りすがりの別のホモ・エレクトスが、肩を貸して抱き起こし、横になれる場所まで二人でよたよたと歩いて行き、手当てを始める。そのとき二人の間には、分節不全で語彙の極めて乏しい原始的会話がなされるであろう。そして、血の赤や身体に触れ合いや二人で見た夕日をめぐって感覚質の原初的な再帰的表象像ができあがるに違いない。もちろん、そうした体験以前にクオリアは、既に剥き出しの自然態において感得されていたのであるが、そのとき初めてそれが主観的な切実さをもつものとして間主観的次元で認知されるのである。これが示唆するのは、個の尊厳の軽視などではなく、主観性の自然的起源であることは、言

うまでもなからう。主観性は、客観的に説明できる物理的現象ではないが、あくまで自然的現象として理解できる。換言すれば、それは深層物理を暗示する根源的自然(ビュシス)に根差した生命的現象なのである¹³。

こうした把握を原点に据えれば、意識と生命とクオリアの関係が明確に理解できるようになる。要するに、クオリアは世界内存在としての生命システムがその認知機能を働かせるときに随伴して生じる一種のきらめきなのである。ただし、その印象は極めて強く、それだけを取り出して主観的に特例化することもできる。しかし、その本質はあくまで意識が生命的自然に根差した現象であることを主体に知らしめることにある。そして、そのきらめきはミラーのような機能をもち、我々の間主観的反省能力を強化してくれる。それゆえに我々は、自己および他者のQuality of Lifeを向上させるために意識(consciousness Ⅱ良心conscience)を働かせることができるのである。

5. 我々の内なるアメーバの生命感覚

周知のようにネーゲルは「コウモリであるとはどのようなことか(コウモリの気持ちがありますか)」という問いを提出した。この問いに理屈で割り切れる答えを出すことは難しいが、それを経験の原初的生命的性への問いに転換することは容易である¹⁴。そして、それはコウモリよりもはるかに我々から隔たった原始的生物の生命感覚が我々に刻印されていることに目を開かせる。アメーバは単細胞の生物であり、神経系も脳も分岐した感覚器官もたない。それは細胞内の原形質流動によって移動し、仮足で餌を包むようにして細胞内に取り込む、と

いう極めて単純な生命機能しかもっていない。しかし、この原始的な生命機能は我々人間の感覚の原初的層に確かに刻印されており、それが共通感覚を介して意識に顕現するのである。つまり、アメーバにおける感覚器官の未分化性が我々の自己身体運動感覚キネステーズ意識を通して感得されるのである。これはチャルマーズが強調する「我々の内なる『意識的有機体であると言えるような何か』」に関係する。しかし彼は、経験に対する身体性や生命の関係を考察に取り込めないで、主観性の非物理的(超自然的)特質へと視線を向け変えてしまう。そして、いわゆる哲学的ゾンビを持ち出して論拠をかためようとする。しかし、それでは経験の生命性から逸脱するだけである。「我々は刺激に対して反応するだけのゾンビではない」と彼は熱弁するが、「我々の内なるアメーバの生命感覚」には決して興味をもたない。アメーバは確かに単純な構造の生物だが、精巧な死せる機械的人間のゾンビと違って生命をもっている。生命の本質は実は単純なのである。それは収縮と膨張(全身性変形)を繰り返し、体表によって光や物体を感知する、というアメーバの単純な存在様式に十分表れている。こうした原初的生命的機能は、我々の深部感覚や身体図式に反映しており、それが「生きている」という実感として意識の低層に現れる。また、「重力に逆らって身体の直立姿勢を維持している」という感覚は普段は自覚されないが、これも原初的生命的感覚を反映しているものとみなされる。それゆえ次のように言えるのである。「我々は刺激に対して全身の生命性をもって、けなげに反応するアメーバの末裔である」と。

原初的生命的感覚は視覚と触覚の総合を介して色彩感覚の原初的層を形成する。さらに、それは色彩感覚のみではなく、クオリアの感得全般に影響を及ぼしている。クオリアの感得に必ず付随する経験の主観

的相は、実は原初的生命感覚が我々の複雑化した認知システムのプリズムを通して意識に現れたものである。それゆえ「クオリアを感得している〈私〉であるとはどのようなことか」という問いは、我々の内なるアミーバの生命感覚をキネステーズ意識によって呼び戻し、感覚の原初的層から次第に浮かび上がらせるような仕方であえたと、初めて明確に答えられるのである。

注

- (1) 拙著『意識の神経哲学』萌書房、二〇〇四年を参照。
- (2) Cf. F.J.Varela, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem* *Journal of Consciousness Studies* 3, No.4, 1996, pp. 330-349 (拙訳「神経現象学」、『現代思想』二〇〇一年一〇月号)
- (3) Cf. D.J.Chalmers, *Facing up to the to the Problem of Consciousness, Toward a Science of Consciousness*, ed. S.R.Hameroff, A.F. Kaszniak, A.C.Scott, MIT Press, 1996, pp.5-28, T.Nagel, *What is it like to be a bat?*, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. D.J.Chalmers, Oxford University Press, 2002, pp.219-226
- (4) 野村順一『色彩生命論——イリスの色』住宅新報社、一九九六年を参照。
- (5) E・フッサール『イデーン』Ⅱ—I、立松弘孝・別所良美訳、みすず書房、二〇〇一年を参照。
- (6) N.Humphrey, *A History of the Mind: Evolution and the Birth of Consciousness*, Copernicus, 1999, N・ハンフリー『赤を見る——感覚の進化と意識の存在理由』柴田裕之訳、紀伊國屋書店、二〇〇六年、市川浩『精神としての身体』講談社、一九九五年、H・ベルクソン『創

造的進化』真方敬道訳、岩波書店、一九九〇年などを参照。

- (7) Cf. F. Jackson, *Epiphenomenal Qualia*, *Philosophical Quarterly* 32, 1982, pp.127-136, D.J.Chalmers, *The Conscious Mind: In a Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1996, M.Tye, *Consciousness, Color, and Content*, MIT Press, 2002, 拙著『脳と精神の哲学——心身問題のアクチュアリティー』萌書房、二〇〇一年も参照。
- (8) この点に関してN・ハンフリー『内なる目——意識の進化論』垂水雄二訳、紀伊國屋書店、一九九四年を参照。
- (9) J・M・オールマン『進化する脳』(別冊 日経サイエンス 三三) 養老猛司訳、日経サイエンス社、二〇〇一年を参照。
- (10) この概念については、メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』(上・下) 竹内芳郎他訳、みすず書房、一九八七年を参照。
- (11) J・C・エックルス『脳の進化』伊藤正男訳、東京大学出版会、一九九七年を参照。エックルスのこの本は脳の進化と自己意識の創発の関係を緻密に考察しており、極めて示唆的である。ただし筆者は彼の実体二元論的思想には賛同しない。
- (12) この概念については、A.N.Whitehead, *The Concept of Nature*, Prometheus Books, 2004を参照。
- (13) これに関しては以下を参照。J.Dewey, *Experience and Nature*, Dover, 1958, 拙著『自我と生命——創発する意識の自然学への道』萌書房、二〇〇七年。なおクオリアの自然主義的解釈としてはD.Dennett, *Consciousness Explained*, Little Brown & Company, 1991が優れている。
- (14) この点に関してはT・グランディン『動物感覚——アニマル・マインドを読み解く』中尾ゆかり訳、二〇〇七年、NHK出版から示唆を

得た。

(河村次郎・かわむらじろう・東洋大学)

身体性と言語

「クオリアの問題：脳科学と現象学」という題のもと、言語と身体性について論じてみたい。

クオリアとは直接経験に固有な質感であって、言語によって伝達したり、記号化して形式的に取り扱ったりすることは不可能である。たとえば「赤さ」の知覚は、光の波長のような科学的性質に還元できない。また直接経験にのみ与えられるクオリアは、私秘的であるはずのものである。しかし、その一方で、われわれは他者から発せられた言葉によって、時には書かれた言葉によって、自分の中に生々とした感覚が立ち上がるという経験を日常的にしている。また、われわれは例えば他者の痛みを共有することが出来る存在でもある。このようなことを可能にするのはどのような仕組みなのだろうか。

一方、言語の側に焦点を当ててみると、言語をこの実世界にグラウンディングしない抽象的なシンボルとその操作の体系と想定する見方がある。

クオリアと言語という2つの概念を1つの全体として統合することは出来ないだろうか。このような問題提起は現象学外部で、現象学との関係を必ずしも意識せずになされている。

谷口純子

本論文は現象学外部に属する2つのトピックを紹介し、言語をわれわれの身体に基盤を持つものとして位置づけ直すことを1つの目的とする。

1 認知科学・脳科学の症例に見られる運動の障害と言語の関係
2 比較的、最近に「発見」されたミラー・ニューロン（シンボル操作機能にかかわるといわれる脳の特定期域）と言語の問題
結論を先取りするならば、身体性が全体の議論を貫くキーワードとなる。

1 症例研究

本章では運動の障害の症例を通じて身体と言語の関係を考察する。最初にメルロ＝ポンティが引用した症例シュナイダーを思い出してきた。

シュナイダーは皮質後頭葉の損傷を病因とする精神盲の患者である。ここで問題となるのは、シュナイダーにおける指示動作と把握動作の関係であった。彼は、例えば自分の鼻を「指示する」ことを命じ

られても、鼻の位置を理解することができない。命令に基づいて腕や足を動かすことはおろか、自分の身体の位置を言語的に記述することもできない。とにかく指示動作を遂行するのであれば、動作に対して視覚的な注意を払うこと、あるいは身体地図を調べる準備的運動をしなければならなかった。しかし、鼻を手で「掴む」ことを許されるならば、それができるし、蚊に刺された箇所を素早く手を持っていくことはできる。

メルロ＝ポンティは症例シュナイダーについて、次のように述べる。

「把握」とは始めから終局に達している運動である。シュナイダーにおいては身体上の諸点は、元来「掴む」べき点として現れているのではない。彼は、自分の身体空間を「掴む」という習慣的行動の素地としては理解しているのであるが、指示という認識行為の中性的対象としては意識できないのである。また、彼は自分の身体を「掴む」という運動と「掴まれた」という触覚の具体的な運動の中では位置づけることができるが、非功利的でとらわれない空間的思考や認識の中には位置づけられないという。一般的に彼の運動は、蚊に刺されたところに手を持っていくといった意味での具体的・直接的刺激を超えていくことができないのである。具体的・直接的刺激を超えて潜在的な身体空間さえ己のものとする「運動指向性」（これがシュナイダーに欠けていた）によってこそ、われわれは世界と関係を確立し、「世界内存在」として根付いていくことができるのである、と。

次に本症例に関連してギアラガーとコールの論文から症例IWを紹介しよう。IWは18歳前後で免疫不全による求心性神経線維遮断を発症し、その結果として一切の日常動作が出来なくなった。すぐには病因の診断もつかず、一度は一生車椅子の生活を余儀なくされるものと

考えられた。ところが、彼は日常動作を回復し、社会生活・家庭生活に支障のないレベルまで回復を見せた。しかしその回復は常に自分の身体に視覚的注意を払うことによるものであった。メルロ＝ポンティは「外的空間において身体を動かすために、身体を視覚化する必要はない」とかつて述べたが、このことはIWにはあてはまらない。視覚的注意を利用できない暗闇ではIWは一切動作が出来ない状態に戻ってしまう。また視覚的注意を払った場合でも、動作にはぎこちなさが残り、発症前の自然な動きをすることは不可能だった。

彼の動作の障害には不思議な例外が見られた。発話と同期したジェスチャー動作であればIWは視覚的注意を払う必要がなかった。日常動作から取り除くことがどうしてもできなかった、ぎこちなさがジェスチャーには見られない。IWのジェスチャーは「流暢」であった。

症例IWは象徴的動作と具体的動作の関係がシュナイダーといわば反転した症例である。この選択的な運動障害をどのように考えればよいだろうか。ギアラガーとコールは身体運動をつかさどるモーター・コマンド・システムの存在を想定したうえで以下のように述べる。自然な動作を可能にするモーター・コマンド・システムは何らかのフィードバックに依存して活性化するのだが、症例IWのモーター・コマンド・システムは求心性神経線維遮断後、触覚・内受容的感覚など感覚的フィードバックを利用することができなくなった。その結果として視覚的注意を援用しないと動作ができない、視覚的注意によっても自然な動作ができないという事態を余儀なくされた。一方、言語と同期したジェスチャー動作が発症以前の「流暢さ」を保つわけは、このモーター・コマンド・システムが依然として言語的なフィードバックは利用することができ、このシステムこそが自然な動作を可能にし

ていたからである。

同じ論文には、先天盲者のジェスチャーについての記述もある。その内容は、ジェスチャー動作についてのわれわれの一般的な見方に反するものである。すなわち他者のジェスチャーを一度も見たことのない先天盲者の場合でも、そのジェスチャーには、いわゆる健常者のジェスチャーと比較して大きな差が見られず、盲人間のコミュニケーションにおいてもジェスチャーは自然に現れる、というのである。先天盲者においても、言語と同期してジェスチャーが見られる事実によって、前述のようなモーター・コマンド・システムが存在するだけでなく、言語的なフィードバックによって活性化されるそのシステムが少なくとも発生の過程で遺伝子による規定を受けるのではないかと想定できることになる。

言語によって活性化されるモーター・コマンド・システムが遺伝的に規定されているのではないかという点については先天盲者のジェスチャーの事例に加えてラマチャンドランによる幻影肢の症例報告もある。生まれつき腕を持たないが、幻影肢を訴える患者の事例である。

この患者の訴えによれば、歩行動作のとき（バランスを取るべく）幻影肢を振れば良いのだが、この幻影肢は体に脇に固まって動いてくれない。その一方で、発話と連動するとき幻影肢は活発にジェスチャーをし、これには意図的な努力さえ要さない、という。このような感じが本人に幻影肢の「存在」を強く意識させている。

ジェスチャー動作の神経生理学的解釈には大まかには2通りある。一方はジェスチャー動作との具体的な動作に本質的な区別を設けず、ジェスチャー動作とは具体的動作に意味を付加したものに過ぎないというものである。他方は、ジェスチャー動作を象徴的な伝達機能と不

可分な動作として他の動作から区別するものである。ギャラガーとコールは前者を運動理論的説明、後者を意志伝達理論的説明と呼んだ。言語的フィードバックのみに依存して活性化されるモーター・コマンド・システムを想定し、症例IWの選択的な運動障害を説明した彼ら自身の解釈は意志伝達理論的説明のほうに属している。

症例IWによって言語的なフィードバックに依存するモーター・コマンド・システムの存在が想定され、先天盲者・生まれつき腕のない事例の幻影肢の例からは、このシステムが遺伝的な規定に由来することまでもが推定された。われわれの身体において、言語と密接に結びついたモーター・コマンド・システムが遺伝子レベルで規定されるほど必然的であるのは、なぜなのだろうか。

この疑問を動機に、近年「発見」されたミラー・ニューロンと呼ばれる特定の脳領域と言語の関係を次に確認してみようと思う。ここでも言語を考えると、手の運動とシンボリックな機能の結びつきが果たす大きな役割が明らかになるだろう。

2 ミラー・ニューロン

前章では言語的なフィードバックのみを利用して活性化するモーター・コマンド・システムが想定された。この想定は、IWという特殊な症例に現れた動作障害という現象の観察を根拠に作られた。前述の論文は、このモーター・コマンド・システムの身体的基盤について直接言及するものではないが、そこでの言語と身体動作の結びつきの指摘は、神経科学におけるミラー・ニューロンの「発見」をめぐる議論に代表される新しい見方を背景としているように思われる。

リゾラッティは、ある実験の過程でサルにおいて、ものをつかむ、ピーナツの殻を割る、紙を置く・引き裂くといった他者（実験者）の特定の身体動作を見ると反応する脳のニューロンを見出した。部位としては腹側運動前野（ⅡF5領域）である。これらのニューロンの活性化のためには、つかんだり引き裂いたりするだけでは不十分で、例えばつかむ場合には親指と人差し指でつかむこと、（捻るようにして）引き裂く場合には半時計回りに対象物を捻ること、といった特定の動作様式を要件とすることも観察された。道具を使った同様の動作を見せた場合は、F5領域の発火は見られないが、何度もその動作を見せることで発火するように訓練できる場合がある。

このサルにおけるF5領域はヒトでは解剖学的な位置関係から推定して、ブローカー領域に相当する。従来、ヒトのブローカー領域は言語に、サルのF5領域は手の動きをつかさどるとされてきた。ところがリゾラッティの観察によって、それと同時にF5領域は他者の行動様式の認識・区別という機能を持つことが明らかになった。またブローカー領域は言語行為だけでなく、手や腕の運動においても活性化することが報告されている。近年のPETのデータによれば、心の中でつかむ動作をする場合にも、脳梗塞患者が麻痺した手を動かすように指示された場合にもブローカー領域は活性化される。このような点を踏まえれば、F5領域について得られる知見をヒトのブローカー領域に適用することは妥当であろう。

F5領域は手の運動をつかさどるニューロンである。従って、他者（動作者）の動作を見たサル（観察者）のF5領域が活性化した場合、同じ動作を観察者が再現して「模倣」が現れても良さそうである。しかし、動作者の行為を見て観察者のミラー・ニューロンが活動した場

合、モーター・ニューロンの活動を選択的に抑制する機能が普通は働いたため、観察者に動作が現れることは通常はない。ところがまれに動作内容のインパクトによっては、この抑制が不完全になり、観察者の側に運動の前駆動作が観察者の意図に反して表出してしまうことがある。

こうした状況下で動作者が観察者の運動の気配に気づき、観察者は動作者が自分の運動の気配に気づいたことに気付く。この両者間の気づきの相互連鎖がシグナルとしての作用を持つようになる。だとすれば「模倣」動作の抑制を意図的に調節する能力が基礎となって言語による意志伝達メカニズムへと発展した可能性はある。意志伝達能力はそれを身につけた個体の集団が自然淘汰に抗して生存するのに有利に働くので、このようなメカニズムが遺伝的に規定することに不思議はない。

ところで言語使用の身体的基礎となったミラー・ニューロンはなぜ手の動作を中心に活性化するのだろうか。しかし、この疑問は、それ自体が音声言語によるわれわれの意志伝達において、ジェスチャー動作が果たす役割が付加的にとどまることに起因する。感情を直接表出する口・顔の筋肉の運動パターンとそれを強める音声シグナル（叫び声など）の組み合わせをもって現在の音声言語の起源と考えたくなるのは自然なことである。

この疑問に正しく対処するためには、われわれの言語が提供する意味の多様性をいかに実現するかを考えなくてはいけない。

口や表情の運動パターンが例えば動作者と観察者の間で「怖い」という表現として機能するとき、そこに音声シグナルを組み合わせても、得られるのは、ここでは「とても怖い」、つまり、もとの表現の強調

に過ぎないということだ。

それに対して手や腕の運動パターンを取り込むことで、動作者と観察者との間の意志伝達は質的に大きな変化を遂げることになる。動作者・観察者の2者間で、口や顔の表情の運動パターンをシグナルとして伝達が行われるとしよう。この2者間の伝達は、シグナルによって表現される価値が何についてのものか指示する機能を欠いている。ところが手の運動を取り込んだとき、伝達システムは、動作者・観察者の相互作用の外部に対象を指示することができる。つまり、ジェスチャー動作が持つ指示機能によって相互の意志伝達に第3項が導入されるのである。手や腕の運動パターンを基盤としたシンボル・システムのように音韻体系を事後的に置き換えたものが、われわれの音声言語である、というのがリゾラッティのシナリオである。こうした見方に従えば、われわれの言語の起源を考えるうえで付加的であるのはジェスチャーというよりはむしろ音声的なシグナルということになる。

メルロ・ポンティは、この見解に先立って、他者と私を媒介する第3項は、他者の身体そのものではなく、他者の活動と私の活動が共に差し向けられている外界の対象なのであると述べている。

リゾラッティが説明したように、ジェスチャーによって第3項を導入することで得られた伝達システムに事後的に音声シグナルが置き換えられる。その後、ジェスチャーは、音声言語の付加物のレベルまで、その役割を縮小させていった。

ところでメルロ・ポンティは幼児による動作の獲得や模倣について論じた際に、それを「投影」「類推」によって説明しようとした古典的解釈を批判している。他者の運動（他者が持つであろう内的な筋肉感覚と自分の運動（自分の持つ内的な筋肉のそれぞれの関係をもとに

分析を行い、自分が模倣運動を起こすときにも運動そのものを表象したり、それに必要な筋肉の収縮のような身体的条件やメカニズムを考えるというのが「類推」「投影」説の見方だが、実際にそのようなことは幼児において行われていない。メルロ・ポンティによれば模倣において必要とされていることは、他者の所作の知覚と、その他者の所作の結果を自分の身体の運動・行動によって実現することの直接的連帯にはかならない。他者の特定の動作パターンの認知によって活性化したミラー・ニューロンが、自分の中に同じ動作の動機を準備するシステムが遺伝的に規定されているが、動作者と観察者の相互関係の外部の第3項に注意を共に差し向ける必要から、その動作が手・腕にかかわるものでなければならなかったというリゾラッティの見方は、模倣について、自分と他者が共に差し向ける志向性について述べたメルロ・ポンティと世界観を共有するものであろう。

さらにリゾラッティは、ミラー・ニューロンについて述べた後、言語の起源に関して、自然淘汰の役割を重要視しなかったチョムスキー、これに抗して自然淘汰の役割を強調したが、その淘汰の結果進化してきたものを普遍文法としたピンカーを引き合いに出す。そして、自然淘汰によって進化してきたのはピンカーの言うように普遍文法などではなく（動作の観察と遂行を照合する一般的な構造であると主張している）。

3 今後の課題

第1章では症例IWに見られる言語と身体動作の関係を根拠にして、言語的フィードバックに依存したモーター・コマンド・システム

としての神経回路の存在を想定した。それはメルロ＝ポンティがかつて展開した症例シュナイダーの動作障害の分析を、あたかも補完するかのである。

第2章ではサルのF5領域におけるミラー・ニューロンについての観察を整理した。この領域は解剖学的・機能的にみてヒトにおいては言語をつかさどると言われるブローカー領域に相当すると言われてきた。しかし、リゾラッティの観察によれば、ミラー・ニューロンは他者の動作の認識にかかわる。この能力こそが、われわれにおいても言語を成立させる身体的基盤であるというリゾラッティの主張を、やはりメルロ＝ポンティの見解を参照しながら確認した。

残された大きな問題は、これまで述べてきたように手の動作／顔・口の筋肉の運動のパターンを組み合わせ、手の運動の指示機能により第3項を導入することで得られるシンボリックなシステムが、われわれの言語の備える意味の多様性・抽象性をカバーすることができるか、ということである。例えば、「この犬は白い」といったごく単純な表現を考えると、「この犬」が話者・聞き手の目の前にいるのならば、それを指差すことはできる。しかし、その場所に存在しない動物について話すのだとすれば、「この犬」とか「白い」といった価値を、意志伝達に関与する2者によって志向された対象に見出していけばいいのか、それとも2者が伝達においてシグナルとして利用する運動パターンに見出すことができるのか。さらには「昨日」「三角形」といった概念についてはどうだろうか。言語の起源を考えるうえで、このようなシステムを考えることは有益だが、言語の構造をより精密に記述するためのモデルとしてみたときには、十分なものとは言えない。今後の課題としたい。

注)

2006年11月の日本現象学会シンポジウムでの発表は2006年1月のフッサール研究会での発表を展開したものである。本稿はフッサール研究会「フッサール研究」所収の拙論を短縮・一部改変したものとなっている。

〈参考文献〉

野家伸也 ヴァレラの反表象主義的認知観

メルロ＝ポンティ 『知覚の現象学』 みすず書房 1967年

Jonathan Cole Shaun Gallagher and David McNeill

Gesture following deafblindness: a phenomenologically informed experimental study

Phenomenology and the cognitive sciences 2002

V.S. ラマチャンドラン 『脳のなかの幽霊』 角川書店 1999年

Giacomo Rizolatti and Michael A. Arbib

Language within our grasp

TINS vol.25 No.5 1998

河野哲也 『身体運動・対象化・他者』

『心身障害児の運動障害に見られる課題とその指導に関する研究』 国立特殊教育総合研究所特別報告書

谷口純子 (たにくち じゅんこ・東京大学・博士課程単位取得満期退学)

第28回日本現象学会研究大会報告

日本現象学会の第28回研究大会が平成18年11月11日(土)、12日(日)に慶応義塾大学三田キャンパスで開かれました。今回は昨年までの大会とは違って、海外からの一般研究発表がなされました。これは、北欧現象学会、中国現象学会、韓国現象学会との交流の一環です。二日目のD会場で三人の方が発表されました。発表、質疑とも英語でなされました。国内からの一般研究発表は、今年は優秀な応募者が多く集まった関係で、会場を四ヶ所にし、なるべく大勢の方に研究発表をして頂けるように企画しました。どの発表もみな力の入ったものばかりなので、会場を多くした分、一会場あたりの聴衆が少なくなり、若干残念な気がしました。発表者を絞り込んだ方が良いのか、思案されるところです。

例年ですと、大会の初日はワークショップで締めくくり、シンポジウムは大会の二日目でしたが、今年はワークショップを格上げして、シンポジウムを2本立てにすることにしました。一日目のテーマは「クオリアの問題…脳科学と現象学」で、二日目は「現代のオントロジーと現象学」でした。

まず、第一日のシンポジウム「クオリアの問題…脳科学と現象学」

宮原 勇

は、TVや雑誌等で大変売れっ子になっている脳科学者の茂木健一郎氏を迎え、メルロ・ポンティを基礎にしつつ独自の神経哲学を展開している河村次郎氏、そして最近の脳科学と認知科学の成果を踏まえ、言語現象を身体性との関係において解明しようとしている谷口純子氏にシンポジストをお願いしました。企画実行委員会の意図としては、分析哲学の流れの中では、「心の哲学」として論じられてきた心身問題と意識の問題に対して、特にその唯物論的見解に対して、現象学の立場からどのような批判と提案が可能か、がテーマでした。茂木健一郎氏は、その著書の中でたびたびメルロ・ポンティの現象学に対する共感を表明していたこともあり、あるいはまた意識の問題や「心」の問題に関しては、クオリアをどう考えるかが重要なポイントになるとの見解の下、今回のシンポジウムへの参加を要請しました。茂木氏の講演では、再三にわたって基礎概念に関する哲学的分析の必要性が説かれ、いわば哲学に対するエールが送られていました。やはり、現象学の任務としては、脳生理学的実体と意識現象との対応を十分に意識しつつ、まずは素朴な「心の哲学」の概念的前提を掘り起こしつつ、身体性をポイントとし現象学的分析を遂行する必要性を再認識しまし

た。

ところで、茂木氏にはもともとシンポジウムにご参加いただくに当たっては、発表原稿を再度修正するなどして本年報に寄稿していただく旨をお伝えしておりましたが、なにせ大変なご活躍で、正式な原稿はいただけませんでした。実は、そのようになる可能性を事前に察知していただいて、ご本人に了解を得て、ご発表をテープ(というかIC)にとっておきました。それを今回文字化し、かつ若干の修正をさせていただきます、掲載いたしました。

内容的には、前半の部分は、『脳とクオリア——なぜ脳に心が生まれるか』(日経サイエンス社、一九九七年)に重なるところが多いものでした。今回のご発表をきっかけとして、同氏の理論に興味を持った方は、ぜひ一読をお願いいたします。

ここで茂木氏のご講演で、特に前半で使用された概念のうち、キーワードとなっている概念の定義のいくつかを同書から引用したいと思います。

- ・反応選択性…例えばバラを認識するためには、バラにだけ選択的に反応するニューロンがあればよい。そのとき、そのニューロンは、バラに対して反応選択性(response selectivity)を持つという。

(六二四頁)

- ・マッハの原理…ある物体の質量は、その物体のまわりのすべての物体との関係で決まる。(七五頁)

- ・相互作用同時性の原理…ある二つのニューロンの発火が相互作用連結な時、相互作用の伝播の間、固有時は経過しない。すなわち、相互作用連結なニューロンの発火は、(固有時において)同時である。(一〇四頁)

- ・アンサンブル限定…個々の選択機会においては、その結果をあらかじめ予想することはできない。しかし、このような選択機会のアンサンブルを考えると、その全体としての振る舞いは、決定論的な法則で記述される。(二九五頁)

二日目のシンポジウム「現代のオントロジーと現象学」は、これはまたこれで大変刺激的で、かつ楽しいものでした。もともと哲学ではオントロジー、つまり「存在論」は「認識論」と並んで純粋哲学の二大分野であることは、哲学のいろはなのですが、あえてカタカナ書きにした「オントロジー」は単にそのような意味内容を超えるものです。存在論は個々の存在領域の基本概念や根本的連関を究明する「特殊存在論」、ないしは「領域存在論」と、論理学的概念や数学的概念といった形式的普遍概念を扱う「形式存在論」とに分かれます。こういう議論は現象学ではフッサールの存在論の構想で十分なじみのある議論で、あえて書く必要もないくらいです。それが、近年、知識工学やコンピュータ・サイエンスで使用されてきた「オントロジー」は、存在論というよりも、むしろ「カテゴリー論」といってもよいような試みです。今回のシンポジウムはそのような興味深い展開を背景に、フッサールの「形式存在論」や「領域存在論」、部分と全体についてのオントロジーの発想がどのようにして復活を遂げているかを検証するというものでした。今回は、いわゆる分析哲学の分野の専門家をも複数名シンポジウムに招き、その分だけ、大変有益な議論が展開したと見ても良いと思います。オントロジーの復権という現象は、現象学者のみに喜ばしいことではなく、どうも Google 等にお世話になってるネット社会で、哲学科出身者の就職先が新たに「創発」とい

うことに結びつくということでした。というのも、検索エンジンの性能は、いかにしていろいろな存在領域のことがらをどのようにして分類し、リンクを張っていくかにかかっているようなのです。その分類やカテゴリー分け、カテゴリー・ネットワークの構築は、哲学者の得意とするところでは、ということでは、哲学も知識工学の分野と連携しつつ、急に「実学」に鞍替えする日が来るかもしれません。個々の議論はそれぞれの発表者の論文をご覧になっていただくとして、哲学的概念分析の練習問題として、特定分野のカテゴリー・ネットワーク、つまり「オントロジー」を自分でデザインしてみるのも一興かと思えます。

(宮原 勇・みやはら いさむ・愛知県立大学)

フォーマル・オントロジーの諸相

1. 序

現時点での研究に対して「形式存在論(フォーマル・オントロジー)」という名称が適用される場合として、おおよそ三種類が挙げられる(ただし、それらは必ずしも互いに排他的ではない)。一つ目は、フッサールにその名称の起源を求め、主として彼の定義によるところの形式存在論の枠組みに沿って考察している哲学者たちの研究を指す場合であり、サイモンズ(B. Simons)、スミス(B. Smith)、カサティ(R. Casati)、ヴァルツイ(A. Varzi)らによる諸研究がその代表である。二つ目は、特にラッセルが示したような現代記号論理学を用いた存在論的研究を典型例とする、分析形而上学の一形態を指す場合であり、特にコキヤレラ(N. Cocchiarella)が「形式存在論」という用語のもとで、現代論理学の種々の体系と伝統的な存在論的諸立場とを関連づける研究を精力的に行った⁽¹⁾。そして最後は、近年、「オントロジー」と呼ばれる一種の情報コンテンツ基盤が、分散型知識ベースや次世代Webなどに代表される(特に大規模な)知的情報処理のために有効な手段として注目されているが、それを研究対象とする知識工学分野としての「オントロジー工学(Ontology Engineering)」に属するあるタイプの研究

を指す場合である。

加地 大介

これらのうち、第三の工学的フォーマル・オントロジーは、多かれ少なかれ、両哲学的形式存在論の応用という性格を持っているが、両哲学的形式存在論は、それぞれ(完全には言えないまでも)独立に発生・展開し、たまたま同一の名称が適用されたにすぎないという偶然的側面がある⁽²⁾。しかし一方で、何らかの意味での「form」が存在論において占める本来的重要性によって、両者は独立ながらも共通の問題設定や主張を行っているように見える部分もある。本稿では、まずそれぞれの形式存在論の定義に即しながら手短に両者の基本的特徴を押さえたうえで、工学的フォーマル・オントロジーの中でも特に哲学的形式存在論の応用という性格が強く見出される三つの事例を概観する。その過程で、両哲学的形式存在論のそれぞれのような側面が工学的フォーマル・オントロジーに寄与しているのかを確認していくことにより、両者の間に見出されるいくつかの基本的な方法論的共通性を最後に指摘したい。このような方法は、「工学的応用」というもっぱら実践的な目的のもとで曲がりなりにも現象学と分析哲学の両者が混合して機能している様を見ることによって、脱イデオロギー的に両

者を比較することを容易にするというひとつの利点を持つのではない
かと思われる。

2. 哲学的フォーマル・オントロジー

(1) フッサール型形式存在論

スミスとサイモンズはそれぞれ、「形式存在論」を次のように定義
している：

「形式存在論は、事物の相互関係について、対象と属性、全体と部分、
関係と集まりについて取り扱う。…中略…形式存在論は、次のような
意味で形式的である対象の諸属性を取り扱う…それらの諸属性は、原
則として、実在のすべての質料的領域によって例示され得る」⁽³⁾

「ここで問題としている存在論はさらに、図式的(schematic)、ある
いはフッサールが呼んだように、形式的(formal)である。…中略…我々
は、事物一般の表象に不可欠であるような概念を選別することを試み
る」⁽⁴⁾。

これらの定義から、フッサール型形式存在論の特徴として次の三点
が挙げられる：(a)主として、質料(matter)と形相(form)というアリ
ストテレス的、存在論的対比を中心とした意味での「フォーマル・オ
ントロジー」である。(b)formalは、すべての質料、領域に対して
中立的・普遍的に適用可能であるという意味を含んでいる。(c)基
づけ関係、部分-全体関係などの普遍的・基礎的関係の探究を形式存
在論の主たる課題とする。

(2) ラッセル型形式存在論

一方、コキヤレラは、「形式存在論としての数理論理学」という表
題を付したセクションにおいて「形式存在論」という用語を次のよう

に導入している：

「すべての他の科学に先立つ科学として、ゲーデルによる数理論理学
の記述はアリストテレスによる形而上学の記述に匹敵するものであ
る。…中略…形而上学、そしてその第二の相貌のもとでの数理論理学
：あるいはその代わりに形式存在論と呼ぶもの：は、最も一般
的な諸法則のもとで、すべての「存在のカテゴリー(categories of
being)」あるいは「モード(modes)」の体系的組織化に関する種々の
形式化の探究と展開に関わる。その構文論的役割が哲学的に整合的な
何らかの形でその「存在のモード」を反映することを意図されている
束縛可能な変項のタイプは通常、そしてひょっとすると最も適切にも、
存在論的コミットメントが入り込む場所であるがゆえに、そのタイプ
によって、各「存在のモード」が個々の形式存在論において表現され
ることになる」⁽⁵⁾。

また、ソマーズも次のように述べている：

「もしも存在が共範疇的(synkategematic)であるならば、すべての
一般命題は…そしてあるいは単称命題も同様に…存在主張の肯定また
は否定を行っていることになる。この考え方によれば、現代述語論理
学はひとつの形式存在論の体系となる」⁽⁶⁾。

これらから窺えるラッセル型形式存在論の特徴は次のようなもので
ある：(a)formalという言葉は、ほぼlogicalと同義のものとして
用いられている。(b)上でコキヤレラが引用したゲーデルの第二の
意味での数理論理学は、各命題の論理形式によって種々の存在論的カ
テゴリを明示するという形而上学的役割を担っている。(c)各論理
体系における量化の範囲が示す存在論的コミットメントによって、そ
の存在論的立場が表されることになる。

3. 工学的フォーマル・オントロジー

情報工学の文脈で用いられる「オントロジー」には、単なる標準用語集やシソーラスのような軽量型のものから、自動推論機能を伴う分類体系や形式的公理体系のような重量型のものまで様々なタイプがある。そのうち、あえて「フォーマル」という形容を付して指示されるオントロジーは、重量型のものである。以下では、その中でも特に哲学的形式存在論からの影響が強く見られる三つの事例を概観しながら、哲学的形式存在論のどのような側面がそこに反映されているのかを確認していくこととする。

(1) 上位オントロジー

フッサールが行った、領域中立的な「形式存在論」と各領域に固有の「質料存在論」という対比が、工学的オントロジーにおいても「上位オントロジー(Upper Ontology)」と「領域オントロジー(Domain Ontology)」との区別という形で採用されている。このうちの前者は、領域中立的に現れる種々の「存在の形」「存在のモード」としての「カテゴリ」を探究する「カテゴリ論」としての哲学的形式存在論の応用形態と見ることが出来る。

上位オントロジーは複数存在するが、中でも最も哲学的形式存在論を反映しているのが、スミスを中心とするIFOMISが開発したBasic Formal Ontology(BFO)である。BFOは、実体的対象を中心としたSNAPオントロジー(図1)と過程的对象を中心としたSPANオントロジー(図2)という二つのモジュールを基礎として成り立っているところに特徴がある⁽⁷⁾。

BFOに反映されている哲学的観点としては、次のようなものが挙げられる。(a)基本的にアリストテレスの常識実在論の枠組みに沿って

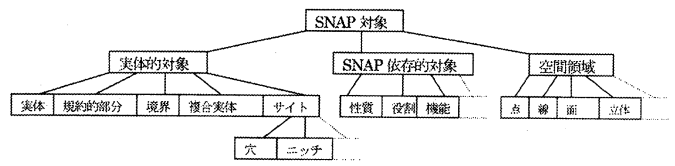


図1 SNAPオントロジー

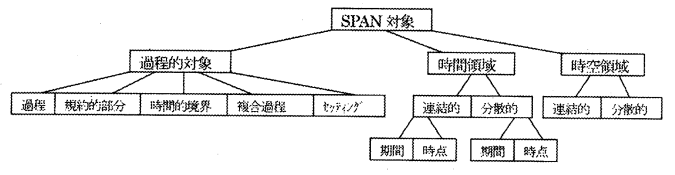


図2 SPANオントロジー

作られている。(b)SNAPとSPANの区別は、「時間的部分(temporal part)」を持ち得ない対象としての耐時的(endurant)対象とそれを持ち得る延時的(perdurant)対象という、持続性(persistence)に関する存在論的区別に基づいている。(c)SNAP対象の中での「実体的対象」と「SNAP依存的对象」との区別は、前者に対する後者の存在論的依存性という基礎的關係に基づいている。

(2) OntoClean

特に領域オントロジーにおいて各対象を分類していく際に、「悪し

「良き分類」を行っていくための方法論としてオントロジ工学者のガリーノ(N. Guarino)・ウエルティ(C. Welty)らが開発したのが、OntoCleanである⁸⁾。

悪しき分類とは、例えば図3のようなものである。これは、「田中は教師である。」「教師は人間である。」「教師は職業である。」という三つの命題に現れる「…は…である。」という関係(Is-A関係)を一様に同じ矢印記号で表したものであるが、Is-A関係が推移的だとすると、「田中は人間である。」と同時に「田中は職業である。」という誤ったIs-A関係も生まれてしまう。

このような悪しき分類が生ずるひとつの理由は、「教師」という一種の機能を表す名詞と「人間」という種を表す名

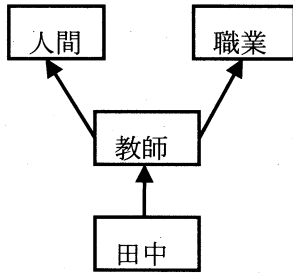


図3

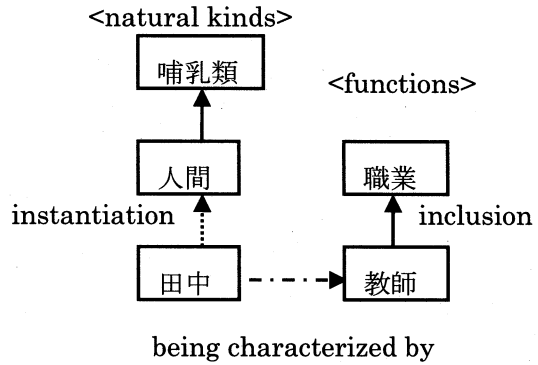


図4

詞を同列に扱ってしまうことである。OntoCleanではこの両者によって表される属性の相違を、それが各可能世界間において固定的(Fixed)であるか否かという様相的なメタ属性基準によって峻別したうえで、それぞれの属性の下位属性が満たしていなければならない制約条件を定めることやIs-A関係をさらに種類分けすることなどによって、こうした悪しき分類を避けていく⁹⁾。その結果、この分類は図4のようなものに修正されることになる。

このようなOntoCleanは、次のような哲学的立場に立脚していると考えられる…(a)「良き分類」と「悪しき分類」が少なくとも一定程度に客観的な基準によって定まるといふ、實在論的立場。(b)固定性によって示されるような「本質的属性」が存在すると考える一種の本質主義。(c)Is-A関係のような基礎的諸関係の分析の重視。

(3) 基礎的関係の形式理論

学術的レベルで最も活用されているオントロジとして、生物医学オントロジ(Biomedical Ontology)が挙げられる。主な生物医学オントロジでは、基礎的関係としてのIs-A関係とPart-Of関係が頻用されているが、スミスらはそれらに誤用が多いことを指摘したうえで、それらを表す用語の正確な用法を規定するための形式的公理系を提示している¹⁰⁾。

彼らはまず、個体(individual)、普遍(universal)、集合体(collection)という三種の存在者を認定したうえで、それらの間で時点(time)相対的に成立する基礎的諸関係を次の表のように整理し、それぞれを記号化する¹¹⁾。

第一項(a)	第二項(b)	基礎的關係	記号
個体	個体	a は b の個体的部分である。individual-part-of	$a \leq b$
個体	普遍	a は b の実例である。instance-of	$a \text{ Inst } b$
個体	集合体	a は b の要素である。member-of	$a \in b$
普遍	普遍	a は b に含まれている。taxonomic inclusion (<i>is-a</i>)	$a \subseteq b$
普遍	普遍	a は b の普遍的部分である。partnomic inclusion of universals	$a \triangleleft b$
集合体	普遍	a は b の外延である。extension-of	$a \text{ Ext } b$
集合体	集合体	a は b の集合的部分である。partnomic inclusion of collections	$a \leq b$
集合体	個体	a は b の分割である。partition-of	$a \text{ PT } b$

そのうえで、個体、普遍、集合体、時点という四つの量化領域を持つ多種一階論理 (Many-sorted 1st-order Logic) の公理系に時間的外延的メレオロジー (Temporal Extensional Mereology) の諸公理と各基礎的關係 (結果的には、時点に相対化された個体的部分關係としての Inst 、および Inst 、 m 、 IO という計四種類の未定義語に還元される) に関する諸公理を加えた形式的公理体系を構成する。これによって例えば、普遍的部分關係を表す「人間の神経システム \sqsubset 人間」という命題は、個体としての人間から切り離されたような個体としての神経システムは存在し得ないので真であるのに対し、「人間の頭部 \sqsubset 人間」は、個体としての人間の胴体から切り離された個体としての人間の頭部は存在し得るので、偽であるとされる。

このような形式体系の背後にある哲学的立場としては、次のようなことが考えられる…(a) 存在論的探究の方法としての形式的公理化の重視。(b) 量化対象としての個体、普遍、集合体、時点への存在論的コミットメント。(c) 基礎的關係の探究におけるメレオロジーの重視。

4. 二種の哲学的フォーマル・オントロジーの共通性

以上、駆け足で二種の哲学的形式存在論の特徴と工学的フォーマル・オントロジーへのその応用形態を見てきたわけだが、その中で浮かび上がってきた両哲学的形式存在論の方法論的共通性を最後に三つ指摘して本稿を終えることとしたい。

(1) 総合的論理学観

第2節では、「フォーマル」という用語をどちらかと言えば存在論的に用い、基礎的な存在論的關係としての「形式」的關係の探究を主に行うのがフッサール型形式存在論であるのに対し、その用語をどち

らかと言えは論理学的に用い、論理「形式」の探究を主に行うのがラッセル形式存在論であるという対比を行った。このような対比は、「存在論」と「論理学」が峻別できるという前提のもとで初めて真の「対比」となるのであるが、すでに「形而上学としての数理論理学」というゲーデル（およびラッセル）の見方を借りて示唆しておいたように、実はむしろそのような峻別を拒否する態度が哲学的形式存在論の背後にあると考えられる。実際、そもそもラッセル、フレーゲらによる「論理主義」は、分析的真理としての論理的真理と総合的真理としての算術的真理を峻別するカントへのアンチ・テーゼであった。また一方で、フレーゲが算術的真理を分析的真理へと還元しようとした認識論的論理主義者であったのに対し、ラッセルは逆に論理的真理も算術的真理と同様に総合的真理だと考えたうえでより基本的な原理を求めようとした、廻行的論理主義者であったという点で、両者はまったく異なる志向を持っていたことが近年の研究で重視されつつある。そのことを、例えばリンスキー（B. Linsky）は次のように述べている：「ラッセルは『数学の原理（Principles of Mathematics）』の中で、カントは間違っており……論理学は他のすべての種類の真理とまったく同様に総合的である……と明確に述べている。ラッセルにとっては、分析的真理は論理的な法則や定義から導出し得るものである。だとすれば、原始的な論理的諸法則はどのように導出し得ないものであり、それゆえ総合的なものである²⁰。」

一方、スミスとマリガン（K. Mulligan）は、フッサールの初期の現象学研究に大きく影響されたいわゆる「ミュンヘン学派」に属するライナツハ（A. Reinach）が、今示したようなラッセルと同様の見解を持っていたことを紹介している…

「ライナツハは、言語的ア・プリオリは質料的ア・プリオリから派生すると考えた。…このような、対応する文、判断、命題に対する事態（Sachverhalt）の優先性は、論理学の新たな存在論的基礎付けの必要性を含意するとライナツハは論じた²¹。」

そして当然ライナツハのこうした見解は、総合的かつア・プリオリな真理の探究としてのフッサールの形式存在論研究の延長線上にあると考えて良いだろう。

(2) 本質主義

工学的オントロジーにおけるOntoCleanは、すべての可能世界において当該の対象が有しているような本質的属性とそうでない偶有的属性とが区別できると考える本質主義に基づいていた。そしてその際、直接的に利用されている哲学的研究は、クリプキに始まる可能世界意味論に基づく様相論理やロウ（B. J. Lowe）の本質主義的存在論など、近年のいわゆる分析形而上学的研究である。

しかし、廻ってラッセルとフッサールの存在論的立場を比較したとき、ラッセルは、内包主義者ではあったが、外的関係の理論に基づく論理的原子論によって、内的関係に含まれるような存在論の様相は拒絶していた。これに対し、初期のフッサールにおいては本質主義が彼の考察の中核にあったことをフライン（K. Fine）は次のように指摘している…

「『フッサール』は、*de re* 必然的真理が、ものの本質に根ざしていると考えていた。彼はそれらの*de re* 的真理を配列していくことが存在論の重要な課題だと考えており、部分—全体に関する自分自身の研究を、より大きなこの企ての一部にすぎないと見なしていた²²。」

そしてフッサールが重視した*de re* の様相は、上位オントロジー

BFOでのカテゴリー区分の重要な基準の一つとなっていた存在論的依存性や基礎的関係の形式理論における部分-全体関係の区分などにも反映されている。また、現在の内包的メレオロジーやメレオトポロジー(Mereotopology)は、フッサール形式存在論に見られる本質主義が、ラッセル形式存在論における形式的公理化やラッセル以後に復興した内包論理の方法論によって融合的に展開している結果だと言えるだろう。

(3) アリストテレスの常識实在論

上位オントロジーBFOにおいて現れていた、実体を中心とした常識实在論や、基礎的関係の形式理論において現れていた、普遍に関する穏健な实在論など、アリストテレスの实在論が工学的フォーマル・オントロジーにおいては有効性を発揮している。

特に初期のフッサールにはアリストテレス的实在論の影響が強く見られることは、スミスやマリガンが強調するところである⁴⁵⁾。

「第三論理学研究は、その不十分さをすべて考慮したとしても、現代においてずば抜けて最も重要な、实在論的(アリストテレス的)存在論に対する貢献を行った著作である⁴⁶⁾」

「しかし意識のかたの世界の存在の問題については、フッサールは常識实在論の主張に対しても公正を期そうと心がけていた⁴⁶⁾」

そして意外かもしれないが、言語主義的側面のみが強調されがちな分析哲学についても、その発生現場においては同様の实在論的傾向が顕著であったことが、最近改めて注目されつつある。例えばツィマーマン(D. Zimmerman)は次のように述べている⁴⁷⁾：

「ラッセルとムーアは確かに自分たちを『哲学における革命』の一部として位置づけていた。しかし分析哲学の革命的な側面は、何よりも

まず第一に、観念論を放棄して实在論を選択したことであり、そして『新たな論理学(new logic)』を信奉したということである。それは、伝統的な形而上学的諸問題を完全に消滅させようとしたのではなく、それらをより常識に近い、あるいは少なくともより理解しやすい(comprehensible)形で解決しようとすることを意図した革命であった⁴⁷⁾」

以上、両哲学的形式存在論の共通点を三つ挙げてみたが、これらはもちろん、それらの工学的応用が見られる範囲内での共通性でしかない。しかし、こうして見てくると、フッサールとラッセルの間には、これまで見逃されてきた共通性が意外に多くあるのかもしれない。工学的応用への着目は、そのようなことを考えてみるひとつの契機にはなるのではないだろうか(HusserlとRussellという名前もよく見ると似ている……?)。

〔註〕

(1) ジャケット(D. Jaquette)も、コキアレラの「形式存在論」と同様の自らの存在論的研究を「combinatorial ontology」という用語によって表している。[Jaquette 2002]なお、以下では「形式存在論」と「フォーマル・オントロジー」の両方を同義語として用いる。

(2) ただし、後述するように工学的オントロジーには種々のタイプがあるし、研究者によって哲学へのコミットメントの度合いは大きく異なる。哲学的形式存在論の応用という性格が強く見られるのはあくまでも、工学的オントロジーの中でもあえて「フォーマル」と形容し得るようなタイプのもののみに限られる。

(3) [Smith 1998] p.19.

(4) [Simons 1995] p.81.

(5) [Cocchiarella 1974] pp.29-30. ここでロキヤレラが引用しているのは、数理論理学に数学の一分野としての第一の側面と形而上学としての第二の側面を見出すゲーデルの見解だが、これとまったく同様の数理論理学の性格付けをラッセルがゲーデル以前に行っており、ゲーデルはおそらくそれを踏襲したのだと思われる。

(6) [Sommers 1973] p.173.

(7) [Grenon, Smith 2004] [Grenon, Smith, Goldberg 2004] また BFO に関するより詳細な解説としては [加地 2005] を参照された。

(8) [Guarino, Welly 2000] [Guarino, Welly 2001]

(9) 制約条件を与えるメタ属性としては、固定性の他にも「統一性(unity)」「同一性(identity)」「依存性(dependence)」などがある。また哲学的には「人間」「哺乳類」などの用語は属性ではなく抽象的対象としての「種(kinds, sorts)」を表す用語として峻別すべきだという考え方もある。(ロウ、スミス、溝口など。筆者もそれに賛成) しかしその場合も、固定性が成立するところが変わりはない。

(10) [Bittner, Donnelly, Smith 2004]

(11) Ibid. p.38. なお、ここで想定されている collection は具体的対象としての集まりなので、抽象的対象としての集合と区別するために「集合体」という訳語を用いた。

(12) [Linsky 1999] p.141.他に同様の指摘を行った研究として、[Irvine 1989] [中川 2006] など。

(13) [Smith, Mulligan 1982] p.48.

(14) [Fine 1995] p.464.

(15) [Smith, Mulligan 1982] p.37.

(6) [Smith 1995] p.13.

(17) [Zimmerman 2004] p.xx. また [加地 2004] も参照された。

[参考文献]

[Bittner, T., Donnelly, M., Smith, B. 2004] Individuals, Universals, Collections: On the Foundational Relations of Ontology. *Proceedings of FOIS 2004* (Varzi, A. C., Vieu, L. eds.), pp.37-48, IOS Press.

[Cocchiarella, N. 1974] Formal Ontology and the Foundations of Mathematics. *Bertrand Russell's Philosophy*, pp.29-46, Duckworth.

[Fine, K. 1995] Part-whole. *The Cambridge Companion to Husserl* (Smith B., Woodruff D. S. eds.), pp.463-485, Cambridge.

[Guarino, N., Welly, C. 2000] Towards a Methodology for Ontology Based Model Engineering. *Proceedings of the ECOOP-2000 Workshop on Model Engineering*.

[Guarino, N., Welly, C. 2001] Supporting Ontological Analysis of Taxonomic Relationships. *Data and Knowledge Engineering*, 39, pp.51-74.

[Grenon, P., Smith, B. 2004] SNAP and SPAN: Towards Dynamic Spatial Ontology. *Spatial Cognition and Computation*, 4-1, pp.69-104.

[Grenon, P., Smith, B., Goldberg, L. 2004] Biodynamic Ontology: Applying BFO in the Biomedical Domain. *Ontologies in Medicine* (Pisanelli, D. M., ed), pp.21-38, IOS Press.

[Jaquette, D. 2002] *Ontology*, McGill-Queen's University Press.

[加地 大介 2004] 分析哲学における伝統的形而上学の復興、『現代思想』, 32-8, 166-178頁。

[加地 大介 2005] オントロジー構築のための実在論的方法論、『人工知能

学全集』20-5' 595-603頁。

[Linsky, B. 1999] *Russell's Metaphysical Logic*, CSLI.

[Lowe, E. J. 1989] *Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Social Terms*, Basil Blackwell.

[韓口理一郎2005] 『オントロニー工学』オーム社。

[中川大2006] 論理的真理は総合的か——ラッセルの論理主義、『思想』987' 73-87頁。

[Simons, P. 1995] *New Categories for Formal Ontology, Investigating Hintikka* (Haller, R. ed.), pp.77-97, Rodopi B.V.

[Smith, B., Mulligan, K. 1982] *Pieces of a Theory, Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology* (Smith, B. ed.), pp.15-109, Philosophia Verlag.

[Smith, B. 1995] *Introduction, The Cambridge Companion to Husserl* (Smith B., Woodruff D. S. eds.), pp.1-44, Cambridge.

[Smith, B.1998] *Basic Concepts of Formal Ontology, Proceedings of FOIS 1998* (Giarino, N. ed.), pp.19-28, IOS Press.

[Sommers, F. 1973] *Existence and Predication, Logic and Ontology* (Muntz, M. K. ed.), pp.159-174, New York Univ. Press.

[Zimmerman, D. W. 2004] *PROLOGUE: Metaphysics after the Twentieth Century, Oxford Studies in Metaphysics*, 1, pp.ix-xxii, Oxford Univ. Press.

(加地 大介・かち だいすけ・埼玉大学)

トロープと心的性質

1 トロープとは何か

現象学の土壌、とりわけフッサールに重要な起源をもつとされる概念⁽¹⁾が、分析哲学において市民権を獲得しつつあるように思う。それもある有望な「市民」として、発言権を増しつつあるように思う。その概念は「トロープ (trope)」である。この論文では、トロープの概念が今日どのような役割を果たしているのか、そしてどのような課題に直面しているのか——課題はいずれもトロープの個別化に関するものであることがあきらかになると思うが——を、心の哲学の領域を中心に、なるべく中立的な観点から見ていくことにしたい。

トロープとは個体的な性質のことである。個体的であるとは、正確にそっくり (exactly resemble) であることが数的同一性を含意してしまわないということである⁽²⁾。個体が多者でいられるのは一つにはこの特徴のおかげだと言えよう。ちなみに普遍的であるとは、そうした個体の特徴をもたないことである。それゆえに、普遍者は何らかの多者に対して一なるものでありうるのである⁽³⁾。

トロープは性質であるため、個体であっても個物ではない。この椅子やあのドアこそが個物であるとするなら、どのトロープも個物では

ない。トロープはむしろそれら個物のあり方である。「あり方」は性質の別名にすぎないと言われかねないので、より一般的なトロープの特徴づけが望まれる。トロープを個物から区別する一般的特徴は何だろうか。

存在者としての非独立性はその有力候補である。それはたしかにトロープの重要な特徴である⁽⁴⁾。しかし非独立性はトロープのカテゴリを完全には特定しないかもしれない。穴や影や境界⁽⁵⁾もまた個体と見なすならば(われわれはそれらを指さし数えることさえできる)、それらは非独立的な個物であるとも考えられるからである。

むしろ単純性がよい区別を与えるかもしれない。対象の単純性は、まずもって、その対象のすべての部分が互いに正確にそっくりであることとして捉えられると思われる。だがその捉え方は、高階のトロープ(トロープのトロープ)の存在を許さない。対象のもつトロープが、その対象の非独立的な部分であるという点に注意されたい。あるトロープtがもつさまざまな高階のトロープは、それゆえ、tのある意味「部分」であることになる。だがそれら高階のトロープが互いに正確にそっくりであるとはかぎらない。したがって、トロープの性質に

柏 端 達 也

ついても、個物の性質と同様、トロープの理論によつて統一的に語りたのであれば、以上のような単純性の分析は受け入れられない。単純性を、真部分をもたないこととして捉えても同じである。その捉え方はやはり高階のトロープの存在を許さない。しかし「真部分をもたない」という規定の方向はそれほど悪くない。けっきょく、トロープの単純性のより健全な捉え方は、次のようなものになるだろう。すなわち、トロープは空間的な真部分をもたないという意味において単純である⁽⁶⁾。

2 因果的効力

トロープという存在者を指定するメリットは、複数の点から指摘されている。とりわけ形式的な利点は目を惹くものであるが、本稿ではそこには注目しない。よく指摘される別のポイントは、トロープがいわゆる因果的な力の直接的な担い手となることである。

「トロープ」の語のこの文脈での最初の使用者であるD・C・ウィリアムズは、トロープこそが個別的な因果関係の項であると主張した⁽⁷⁾。たとえば次のような単称因果文（と常識的に理解できるもの）を考えたい。

「[1] ケーブルの弱さが橋の倒壊の原因だ。

ここで原因とされているものは何であろうか。個別的因果関係の項を個別的な出来事——出来事は、さまざまな時空的部分をもちうる具体的個体であり、トロープではない——と見なす今日有力な見解⁽⁸⁾に従つて、「[1]」の中に原因となる出来事を見いだそうとすれば、かなりアクロバティックな技が必要となるだろう（われわれは建築士による弱いケーブルの使用の決断といった出来事を読みとるべきだろうか）。

かといってケーブルそのものを原因とするのにも難がある。問題のケーブルが鉄製であることは、「[1]」が表現する因果関係には関与しないからである。そのケーブルは、弱さゆえに倒壊をひき起こしたのであり、鉄製であることゆえに倒壊をひき起こしたのではない。個物としてのケーブルを引きあいに出すだけではこの違いを捉えられない。

K・キャンベルは、まさにそのケーブルの個別的な弱さが原因なのだ⁽⁹⁾と考える。ケーブルの個別的な弱さとは、そのケーブルのもつ弱さトロープにほかならない。そう考えるなら、そのケーブルのもつ鉄製トロープは、弱さトロープと数的に区別され、原因でも何でもないことになる。ウィリアムズももちろん同様に考えるだろう。

トロープがもつ直接的な因果的関与性のメリットは、しかし、心の哲学の分野の中でこそ際立つように思われる。現代の心の哲学においては、心を物理的な世界像とどう調和させるかは中心的な関心事の一つである。その関心の文脈で指摘されるのが、いわゆる「因果的排除の問題」である。つまり

「[2] 心的性質は物的性質と区別される。

「[3] 物的なものの原因は物的なものである。つまり、あらゆる物的なものとの生起には物的性質が関与する。

「[4] 心的性質もしばしば物的なものの生起に関与する。

のうちの「[2]」と「[3]」を前提にすると、「[4]」が否定されるのではないか、という懸念である⁽¹⁰⁾。「[3]」は、世界の物的因果性のもとの閉包性を主張しており、物理的世界像の表現となる。そして「[4]」の否定は、心的性質がこの世界の因果的原因から排除されることを意味する。つまり心的性質が因果的に無効力になるわけである。

D・ロブはまず「2」から「4」を次のように解釈する。

「5」 心的トロープのタイプは物的トロープのタイプとは区別される。

「6」 あらゆる物的なものの生起には物的トロープが関与する。

「7」 心的トロープもしばしば物的なものの生起に関与する。

そして、物的トロープと同一であるような心的トロープが存在すると考えれば、「5」と「6」を前提にして「7」を主張できるので、心的性質の因果的排除は回避される、と論じる¹¹⁾。「5」がトロープのタイプに、「6」と「7」がトロープのトークンに関わるという違いが、この解釈の要点である。

一見すると、ロブのこのアイデアは、D・デイヴィドソンの非法則的一元論¹²⁾における「出来事」を「トロープ」に置き換えたものになさないと感じられるかもしれない。だがロブによれば、心的トロープに因果的無効力の問題は生じない。心的トロープは別の何か（たとえば高階のトロープや普遍者）によって心的になるわけではない。それゆえ「心的トロープもやはり心的なものとしては物的トロープをひき起こさないのでは」と問うのはカテゴリーミステイクになる¹³⁾。デイヴィドソンとのデイスアナロジは、ロブが単称因果文に対して与える形式においてさらに強調される。彼は次のような三項関係として個別的因果関係を捉えるのである¹⁴⁾。

「8」 原因の出来事cはトロープtのゆえに結果の出来事eをひき起こす。

この「8」において、もっぱらトロープが因果的関与の主役の座にあることはあきらかだろう。tは、ここでは、物的でも心的でもあるようなトロープである。もともと因果的排除の問題は、ある一つの結果

（たとえば手が上がることに）対して、われわれが心的原因（賛成の決意など）と物的原因（脳のこれこれの活動）の両方をもつように見えるという常識的な事実に端を発していた。「8」の形式はその両方の因果的関与性を説明できる。

「1」に関しては、ウィリアムズやキャンベルの単純な形式の方が、スマートな分析を与えるだろう。その点はしかしそれほど重要ではない。因果的排除の問題に対して、ロブのように心的／物的トロープのトークン同一性を主張しつつ、より単純にトロープを因果的直接的な関係項と見なし、かつトロープのもつ因果的関与性を誤解なく主張することは、可能であるからだ¹⁵⁾。ロブのアイデアに対するより重大な疑念はむしろ、心的／物的トロープのトークンがいかなる場合に同一かを明確に述べられるのか、というものである。

トロープは、そのトークン同一性を有意義に語れる程度には、きめ粗く個別化される。トロープの同一性についてはいろいろな理由からあまり論じられてこなかったのだが、今世紀になってJ・シャツプアーが次のような同一性規準を提案した。

「9」 xとyが同一のトロープであるのは、それらが正確にそっくりであり、かつ、同じ場所に位置づけられる場合であり、その場合にかぎる¹⁶⁾。

ある物体の重さトロープと5グラムトロープは、この規準によっても同一になるだろう。それらのトロープはもちろん同一の物体に（その重心にであれ、占める空間領域全体にであれ）位置づけられる¹⁷⁾。さらに、その物体の重さはまさに5グラムの重さにはかならない（後者は前者の確定表現にすぎない）のだから、それらは質的に異なりえない¹⁸⁾。

ところが、ある場面のある人物の賛意トロープと、特定の脳活動Bのトロープとの同一性は、「9」の規準によっては主張できないように見える。位置づけに関しては問題ないでしょう。それらのトロープはとにかく同一の人物には位置づけられるからだ。問題は、心的な賛意トロープと物的なBトロープが正確にそっくりだとは第一には思えない点である。J・ヘイルとの共著論文の中でロブは、シャッフアーの規準を暫定的に受けいれつつ²⁰、他方で、一つのトロープが心的であるか物的であるかは「捉え方」や「記述の仕方」の違いであると述べている²¹。だが、異なる仕方では、把握されたトロープが正確にそっくりなのはどのような場合であるかについて、彼らは問題と独立の規準を示してはいない。

けっきょく、同一性はきわめて「形而上学的」な形で主張されることになる。ロブはP・ノードホフの不満に答える形で、心的／物的トロープのトークン同一性は、それが「5」と「6」と「7」を他の立場に不可能な仕方では調停するがゆえに要請されるのだと述べている²²。おそらく、たとえ「1」に関しても、弱さトロープと鉄製トロープとの同一性の否定は、片方のみをわれわれが原因と見なしたがるという常識的事実にもつらばら基づいて主張されることになるのだろう。

3 選言化とクオリア

「8」の形式で語ることにほれども利点がある。心的性質についてはさらに、「選言化」と呼ぶべき厄介な問題がある。それはおおよそ次のようなものである。

心的なものとは多様な仕方では実現可能である。あそこにドアがあると、いう信念や飽きっぽいという性分：等々は、いまの私以外においても、

つまり過去や未来の私や、他人や、あるいはアンドロイドや異星人においても、実現されうる。それら共通の信念や性分を実現する基盤が物的に同種である必要はない。というより、それらは著しく異なるし、異なるのが普通であろう。主体xが特定の心的性質Mをもつこと(Mx)は、事実上無限の数の物的述定の選言、すなわち、 $\neg x < \neg R_x \vee S_x \vee T_x > \dots$ として表現せざるをえない。さらに、この選言は根底的に異種的な性質の選言でありうる（つまり「Mを実現する」と述べる以外にそれらをまとめる表現がないかもしれない）。そのうえ、関連する法則の偶然性を認めるなら、選言肢の構成は可能世界ごとに異なるとしなければならぬ。するとMがぜん謎めいてくる。Mであるということ（心的述語「M」が適用されるということ）以外に、Mというタイプを特徴づけるものがなくなるからである²³。ようするに、特定の心的性質の本性はまさにその心的性質であることの外にはないということである。ちなみにこれは、S・クリプキやT・ネーゲルが主観的性質についてそれぞれ別の文脈でかなり以前に強調したことにはかならない²⁴。

以上の状況は、またしても心的性質から因果的効力を奪いかねない含意をもつ。もし

「10」原因の出来事cは心的性質Mのゆえに結果の出来事eをひき起こす。

という文において、Mという普遍者が考えられているのであれば、そのような普遍者は実際には存在しないことになるからである。今日論じられているところによれば、選言的普遍者は存在しない（「グルー」について考えられたい）。よって、普遍者こそを因果的な力の担い手とするならば、「10」はそもそも偽である²⁵。

だがトロープを考えればこうした問題には直面しない。「10」の「心的性質M」を特定の心的トロープm（トークンm）だと解釈してほしい。そうすると「10」は「8」と同じ形式の文になり、mは直接的な因果的関与をもちうることになる。

本稿では心的トロープmが属する特定の心的タイプ（普遍者ではなくクラス）を「M」と呼ぶことにしよう。それは心的には正確にそっくりな諸トロープのクラスである。Mに属するならば、トロープは特定の物的タイプ（P、Q、R…）のいずれかにも属さなければならぬ²⁵。そしてそうした関係は、弱さトロープのタイプと鉄製トロープのタイプのあいだには成り立たない²⁶。前節の最後からは一歩前進であろう。しかし、依然として、M全体に共通する自然で独立な物的特徴づけは得られない。mはなぜMなのか。心的なタイプMは、物的には、正確にそっくりであるどころか、まるで類似しないトロープの寄せ集めにすぎない。心的性質の選言化の問題はいまや、因果的関与性の問題としてではなく、タイプづけの根拠をめぐる問題として、われわれの目の前に立ちはだかるように見える。

心的性質のうち機能的、傾向性的に定義可能なものは、それを定義する入力項と出力項の一樣な物的特徴づけによって、非選言的に特徴づけられる見込みがないわけではない²⁷。では「クオリア」についてはどうだろうか。クオリアとは、伝統的には、本質的に主観的で現象的で非志向的（単項的）な感覚質のことである。選言化の問題は、クオリアに関してこそ先鋭的な形で現れる、と思われるかもしれない。だがトロープ説支持者は、この文脈で、すこし特徴的なスタンスを取ることができる。そのスケッチで本稿を終えよう。

まず、極端な唯名論が、この文脈にかぎっては考慮に値するように

見える。極端な唯名論によれば、ある述語をわれわれが適用するという事実を超えた、タイプづけの根拠は存在しない。したがってクオリアのタイプづけもまたわれわれの「声」にすぎないことになる。しかし、クオリアに関して言えば、これはそれほど不自然な話ではない。

クオリアの圧倒的な個別性が「クオリアのタイプ」という概念自体を自然に無意味なものへと近づけるからである。たとえば、いま私がつ青のクオリアとあなたがもつ青のクオリアが、一つのタイプに属するというところに、意味を与えられるだろうか。他人のクオリアについての懐疑をここでしたいわけではない。他人がクオリアをもつことを前提にしても、クオリアの諸個人をまたぐタイプづけの意味や根拠の存在を疑うことはできる。同様の指摘は、いま私がつ青のクオリアとかつて私がつ青のクオリアにしても可能であろう。青のクオリアのトロープは、青のクオリアのトロープのタイプに属することによって青のクオリアになるわけではない。それゆえ、タイプに意味を与えられない上述の状況が、トロープとして見なされた青のクオリアから、青さの本性を奪うことはない。

トロープのタイプは、互いに正確にそっくりであるという関係に基づいてむしろ構成される。その関係に直観の原始性を与えるのは、識別不可能性の体験であろう。ところが私のいまのクオリアと、他人のクオリア、私のかつてのクオリアは、それぞれ互いに識別可能なわけでも不可能なわけでもない。なぜなら、ここで言う二者の識別可能性／不可能性の概念は、当の二者の現象的な並在を前提とすることである。それぞれのクオリアはただ、個別的に各人のうちに在ることが指定されるだけである。クオリアのこうした本質的な個別性（非タイプ性）は、トロープのもつ個性性と相性のよいものである。

とはいえず、「クオリアのタイプ」を考えるべき文脈がないわけではない。たとえば、目の前にある青い物体の左半分も右半分も、私には同様に青く見える。そのとき、物体とその左半分と右半分という異なる三者に対し、私は正確にそっくりな青のクオリアのトロープを三つもつ、と言いたくなるかもしれない。

だがそうすると解かれるべき問題が生じる。それらの三つのトロープはどのように区別されるのだろうか。クオリアのトロープが知覚主体全体のもつ心的性質であるなら²⁸、問題の三つのトロープは位置づけに関しても異ならないように見える。われわれは「9」の規準を棄てて、正確にそっくりなトロープの重積(piling)を認めるべきなのだろうか。もしそうせずに、三つの対象と関係づけてクオリアを個別化するなら、非志向性(単項性)というクオリアの伝統的想定を放棄することになる。あるいはもし、現象を構成する「空間」によってそれらを区別するなら、その「空間」とこの世界を構成する時空間との関係を明確にする必要がある。またもし、それぞれのクオリアを実現する主体の局所的基盤の違いによって区別するなら、選言化の問題にここに来て直面することになる²⁹。

注

(1) ここで言う起原とは「モメント(契機)」や「非独立的内容」のことである。それらへの分析哲学からの接近としては、Smith[1982]やSimons[1994]などを見られたい。

(2) 正確にそっくりであることは「質的同一性」と表現してもよい。ただし同一の性質の文字どおりの共有を暗示する点で、その表現にはやや論点先取の気配がある。

(3) もし普遍者が多数の別々の個体の中に例化されたりそれらの一つ一つを構成したりするのであるなら、それらの個体は時空領域を共有しないにもかかわらず、文字どおり一つの普遍者がそれらの個体によって共有されるのでなければならぬ。普遍者のこの特徴は「複現可能性(repeatability)」と呼ばれる。他方、トロープは複現しない。なおトロープのあいだの正確にそっくりという関係は、原始的なものと考えなければならぬ。高階のトロープによってその関係を説明すれば、無限後退に陥り、普遍者によってその関係を説明すれば、トロープが単なる普遍者の例化になってしまうだろう。

(4) Husserl[1901]。それを受けた形でたとえばSimons[1994]。

(5) 境界はトロープ(モメント)だと言われるかもしれない。そう考える利点の一つは、時空的部分を共有しない二者の「隣接」を、境界の共有として定義できることである(Husserl[1901], p.272-3[邦訳pp.55-6])。境界をトロープと見なすことに対し、私には、以下の懸念がある。第一に、この場合に共有されると言われる境界は、正確にそっくりであるだけでなく、必然的に、数的に同一である。このような「共有」のされ方は他の種類のトロープには許されないとと思われる。第二に、境界はその空間的な真部分を語ることが明白な意味をもつように思われる。つまり境界は、空間的延長をもつものについての何かではなく、それ自体が空間的延長もつものであるように思われる。

(6) トロープの「抽象性」に私は言及していない。トロープの「具体性」を語る哲学者もいるので、「抽象性」は敬遠したい語である。ただ「空間的な真部分をもたない」という規定に、ある意味での抽象性が表れていると言えなくはない。ところで以上の規定では、空間的に点的な個物との区別が問題になるかもしれない。そのようなものとすれば、追

加として、トロープは空間的真部分になりえないといった特徴をあげるべきだろう。なお、この節の整理にはTooley[1999]のイントロダクションがおおいに役立った。ただし私はトウリーの特徴づけに完全には従ってゐるので注意されたい。

- (7) Williams[1953], p.172. ウィリアムズが因果関係の項を「出来事(event)」と呼ぶ点には注意が必要である。それは彼が出来事をトロープと見なすからにはかならない。

- (8) 典型的にはDavidson[1967].

- (9) Campbell[1981], pp.480-1.

- (10) Kim[1998], pp.37-8. [邦訳pp.51-2] など。この論証にはあと一つ、多重原因の禁止という(問題なく自然な)前提が必要である。

- (11) Robb[1997], pp.186ff.

- (12) Davidson[1970].

- (13) Robb[1997], p.191.

- (14) Robb[2001], pp.91-2. これはNoordhof[1998]に対する応答であるが、たしかにRobb[1997]からは読みとりにくい論点である。

- (15) たとえばEhring[1999]. ただしエーリングは、傾向性的性質の因果的排除というより広範な文脈で問題を論じている。

- (16) Schaffer[2001].

- (17) 「6」の是非をここで直接吟味はしないが、「9」が本稿の第1節と両立するという点を確認しておきたい。空間的真部分をもたないトロープが、空間的真部分をもつ個物との対応づけによって空間的に位置づけられ個別化される、ということは不整合ではない(トロープの存在論的基礎性を念頭におくシャッファーの意図とは異なるだろうが)。

- (18) 重さという普遍者(もしあるとして)の例化と、重さ5グラムという

普遍者の例化は、例化として区別される。異なる普遍者の例化だからである。これがトロープと普遍者の例化との大きな違いである(Ehring[1999], pp.21-2を参照)。

- (19) Heil & Robb[2003], p.187.

- (20) *ibid.*, p.185, p.186, pp.188-9を参照。もちろんトロープの「性質」の違いではないという点を強調しつつ。彼らのこうした見解は、トロープを知覚の直接的対象と見なす伝統(Schaffer[2001], pp.247-8)からはかなり踏み出たものであると思われる。

- (21) Robb[2001], p.94; Noordhof[1998], pp.225-6. ノードホフの不満はようするに、トロープの同一性がもつばら因果的関与性のみによって決まるのだとすれば、ロブの議論は狭い循環の中から出ることがないであろう、というものである。

- (22) この問題については詳しくは柏端[2006]を参照していただきたい。

- (23) Nagel[1974]; Kripke[1980]のとりわけ第三講義。

- (24) 選言化の問題は、物理的閉包性を前提にしない因果的排除問題の変種と見なすこともできる。実際「物的」と呼びたい傾向性的性質に関しても、選言化の問題は生じうる。

- (25) ここでは心的／物的トロープのトークン同一性が主張可能だという前提で話をしている。

- (26) 弱さは傾向性的性質の一種である。ここでは、議論のため、鉄の分子構造といった鉄本来の特徴が弱さという傾向性を実現することはないものと仮定している。

- (27) もっとも、それも期待されるほどうまくはいかないだろう。心的な傾向性の多くは、入力項や出力項も心的だからである(柏端[2006], pp.23-4を参照)。

- (28) 知覚主体に依存する「現象的トロープ」を、知覚対象を構成するトロープと区別して論じる研究にKriegel[2004]がある。ただしクリーゲルの言う現象的トロープは、伝統的な意味でのクオリアに比べて、慎重に無害化されたものである。

(29) この最後の選択肢は極端な唯名論の放棄へと向かう道でもあるだろう。

文献

- Campbell, K.[1981], "The Metaphysic of Abstract Particulars," *Midwest Studies in Philosophy* 6, 477-88.
- Davidson, D.[1967], "Causal Relations," in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, 149-62. (服部裕幸・柴田正良訳『行為と出来事』勁草書房、1990年。)
- [1967], "Mental Events," in *Essays on Actions and Events*, 207-25.
- Ehring, D.[1999], "Tropeless in Seattle," *Analysis* 59, 19-24.
- Heil, J. and D. Robb[2003], "Mental Properties," *American Philosophical Quarterly* 40, 175-96.
- Husserl, E.[1901], *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil, Martinus Nijhoff. (立松弘孝・松井良和訳『論理学研究 3』みすず書房、1974年。)
- 柏端達也[2006]『「選言化する心」——二元的論的世界』『思想』第982号, 16-34.
- Kim, J.[1998], *Mind in a Physical World*, The MIT Press. (太田雅子訳『物理世界のなかの心』勁草書房、2006年。)
- Kriegel, U. [2004], "Trope Theory and the Metaphysics of Appearances," *American Philosophical Quarterly* 41, 5-20.
- Kripke, S.[1980], *Naming and Necessity*, Blackwell. (八木沢敬・野家啓一訳『名指しと必然性』産業図書、1980年。)
- Nagel, T.[1974], "What Is It Like To Be a Bat?," in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, 165-80. (永井均訳『トナリドモの心』みすず書房、1986年。)
- Noordhof, P.[1998], "Do Tropes Resolve the Problem of Mental Causation?" *Philosophical Quarterly* 48, 221-6.
- Robb, D.[1997], "The Properties of Mental Causation," *Philosophical Quarterly* 47, 178-94.
- [2001], "Reply to Noordhof on Mental Causation," *Philosophical Quarterly* 51, 90-4.
- Schaffer, J.[2001], "The Individuation of Tropes," *Australasian Journal of Philosophy* 79, 247-57.
- Simons, P.[1994], "Particulars in Particular Clothing," *Philosophy and Phenomenological Research* 54(1994), 553-75. (柏端達也・青山拓央・谷川卓編訳『現代形而上学論文集』勁草書房、2006年。所収)
- Smith, B.(ed.)[1982], *Parts and Moments*, Philosophia Verlag.
- Tooley, M.(ed.)[1999], *The Nature of Properties*, Garland Publishing.
- Williams, D. C. [1953], "The Elements of Being: II", *Review of Metaphysics* 7, 171-92.

(柏端達也・かしわばた たつや・千葉大学)

現代オントロジーの再検討

はじめに

しばしばある学問の「流行」や「厳密化」に伴い、その学問の対象と方法、可能性と限界等に関する根本的な問いが隠蔽されてしまうことがある。このことは現代のオントロジーにもあてはまる。

元来、オントロジーとは、世界のあらゆる存在の秩序を体系的に記述する学問、つまり存在の基本的カテゴリーを定め、それらのカテゴリー間の階層関係ないし依存関係を考察する哲学の一分野であった。近年こうしたオントロジーの普遍性および体系性に着目し始めたのは、対象世界の汎用的なモデリングを必要とする現代の知識工学や人工知能研究である。

実際、この十年余りで「オントロジー」は、コンピュータ科学や工学関連の諸分野にすっかり定着し、もはや哲学の伝統的な一分野を名指すだけの言葉ではなくなった。哲学以外の諸分野におけるオントロジー研究はますます盛んになり、多くのシンポジウムや共同研究が国際的な規模で行われている。まさにわれわれは「オントロジー・流行」の只中にあると言っても過言ではないのである。

むしろこうした状況は、現代哲学における「オントロジー復興」と

密接な関係をもつ。一方では分析形而上学の発展のなかで、他方ではフッサール研究の新たな展開のなかで、オントロジーは単なる思弁ではなく、フォーマルな道具立てを用いた厳密な学として再び「第一哲学」の座を取り戻さんとしている。

現代のオントロジーは、こうした現状のもとで、応用面において多くの有益な成果をもたらし、哲学的にも、メレオロジーをはじめとする興味深い話題を提供している。しかし、その「流行」や「厳密化」のなかで、そもそもオントロジーが何を探究の対象としているのか、いかなる方法に従うのか、その限界はどこにあるのか、といった最も基本的な問い対してわれわれは余りにも無関心になつてはいないだろうか。ここに本稿におけるわれわれの問題意識がある。われわれは、したがって、現代オントロジーの射程を見極めるうえでも、次の二つの基本的な問いをあらためて問い直す必要があると考えた。

(1) 現代のオントロジー復興は、「伝統的存在論」、すなわち「実在の構造そのものについての探求」を再評価するものと捉えてよいのか。

(2) フォーマル・オントロジーとは、フォーマル・ロジックの道具立

倉田 剛

てを用いて、非形式的・直観的なオントロジを再構成したものの
か。

本稿の目的はこれら二つの基本的な問いに対して暫定的な答えを準備することにある。まず第二章において、問い(1)が検討される。この問いそのものは肯定的に答えられるものの、われわれはオントロジが単純な意味での「先祖がえり」、すなわち認識や言語の構造から独立した「実在の構造そのもの」の探求へと回帰する必要はないし、またそうあるべきではないと主張する。第二章では問い(2)に答えるかたちで、「フォーマル・オントロジ」と呼ばれる領域が議論の中心となる。確かに現代オントロジを単なる思弁ではなく「厳密な学」として認知させたのは、この「フォーマル・オントロジ」の功績である。しかし、記号論理学を用いて非形式的なオントロジを「形式化」した産物が「フォーマル・オントロジ」であると考えるのはいささか早計ではないか。われわれはフッサールのフォーマル・オントロジを手掛かりにして、ロジックとオントロジのより緊密な関係を明らかにしたい。

オントロジは決して実在についての孤立した学問ではない。これは本稿におけるわれわれの一貫した主張である。オントロジは、認識や言語の分析と無関係に成立する学問ではなく、むしろそうした分析の成果として、あるいは目標地点として構築されるべきものである。この主張はオントロジの価値をいささかも貶めるものではない。オントロジの扱う対象領域は、われわれの認識構造や言語形式に依じて形成されるという側面をもつが、同時に、意識および言語が意図(志向)する当のものであり、いかなる認識理論も言語理論も、その対象領域による「充実」なしに有意味なものとはなりえない。この意味に

において、オントロジはやはり特権的な地位を占めるのである。

第一章 現代オントロジの特徴とその批判

1. 現代のオントロジとその特徴

まず「現代のオントロジ」という言葉が適用される研究動向の範囲を明確にしておこう。われわれは現代オントロジが三つの主要な潮流から形成されると捉えている。第一の潮流はいわゆる分析形而上学者たちによるオントロジである。この流れを代表する哲学者としては、M・ラックスやE・J・ロウが挙げられよう⁽¹⁾。第二の潮流はフッサール研究あるいはオーストリア哲学研究の延長線上に位置するオントロジである。この潮流はB・スミス、K・マリガン、P・サイモンズなどに代表される⁽²⁾。第三の潮流は、知識工学者やコンピュータ科学者らによる応用オントロジである。さしあたりイタリアのN・グアリーノおよび日本の溝口理一をこの流れの代表格として挙げておく⁽³⁾。

これら三つの潮流——「分析形而上学派」、「現象学派」、「応用オントロジ学派」——は決して一枚岩ではないし、一つのスローガンを掲げているわけでもない。しかしながら、これらの潮流に共通する特徴を見出すことはなお可能である。

分析形而上学派に属するラックスは、オントロジ(彼は「メタフィジックス」という用語を用いる)を次のように規定する。

「(…)私は、非常に古い伝統(アリストテレスにまで遡りうる)、すなわち、形而上学〔オントロジ〕を、存在するものとしての存在(*being qua being*)を説明せんとする試みとして解釈する伝統に従つ

た。(･･)その「形而上学／オントロジー」の目標は、ありとあらゆる存在するものの本性と構造を同定することである。このプロジェクトの核心は、存在の諸カテゴリーを画定することである。カテゴリーとは、存在するあらゆるものがそのもとに帰属する最も一般的ないし高次の種である」(Loux 2002, xi)。

ラックスの規定によれば、オントロジーは、世界のあらゆる存在者の本性と構造を同定すること、とりわけ存在論的カテゴリーの画定をその中心課題とする。これを「アリストテレス的」と形容することはごく自然なことである。

分析形而上学派に属するもう一人の代表的オントロジストであるロウも自らの立場を次のように表明する。「伝統的に、メタフィジックス〔オントロジー〕は実在の最も基本的な構造に関する体系的な学であると考えられてきた。そして実際、私はこの見方を支持したい」(Lowe 1999, 2)。(11)にも「アリストテレスへの回帰」は明確に見てとることができよう。

こうした分析形而上学者のオントロジーは、〈実在の最も基本的な構造についての体系的な学〉Ⅱ〈カテゴリー論〉Ⅱ〈アリストテレスの伝統的存在論〉と纏めることができる。しかし、現代オントロジーを構成する他の諸潮流も、このようなオントロジー観を共有するのであろうか。

意外なことかもしれないが、分析形而上学派とは異なる出自をもつ「現象学派」においてもオントロジーは同様の規定を与えられる。一例を挙げるならば、現象学派をリードするスミスにとって、オントロジーは「実在世界に存在し、科学的法則によって捉えられる普遍と個

物を研究対象とする」(Smith 2004)。

応用オントロジーに関しても、基本的には、その歩みを現代の哲学的オントロジーと共にしていると見えよう。「オントロジー工学」と呼ばれる新たな領域をリードする溝口にとって、オントロジーは次のような「構成部分」からなる(溝口 2004, 10)。

- (1) 対象世界から基本概念を切り出した結果としての「概念」の集合
- (2) 概念の「 α 」関係(上位・下位関係)による階層化
- (3) 「 β 」関係以外で必要となる概念間の関係
- (4) 抽出した概念と関係の定義、あるいは意味制約の公理化

ここで溝口は「概念」という語を用いているが、この用法に限って言えば、それは「カテゴリー」と本質的には同じである⁽¹²⁾。オントロジー工学におけるオントロジーとは、対象世界に存在する諸概念(カテゴリー)を、幾つかの重要な関係(is-a関係、part-of関係)に従って形式的に記述する学問に他ならない。

2. カテゴリーあるいは概念をめぐる立場の「揺れ」

今やわれわれは、冒頭で提示した問い(1)に対して次のように答えなければならぬ。すなわち現代オントロジーとは、世界に実在する諸カテゴリー(概念)およびそれらのあいだに成立する関係を探究する学問であり、その意味において、伝統的存在論を再評価するものである、と。しかし、そうだとすれば現代オントロジーは、近世における認識論、そして二〇世紀における言語哲学による伝統的存在論批判という試練を十分に経たうえて誕生したと言えるのか。現代オントロ

ジは、行き過ぎた認識主義（観念論）あるいは言語主義への単なる「反動」として生まれたのではないか。われわれはどうしてもそうした疑念を抱かざるをえない。

深刻に受けとめるべきは、現代オントロジーが、その最も重要な対象であるはずのカテゴリー（概念）自体の本性とは何かという問題に關して驚くほど無頓着なことである。多くの場合、カテゴリーはせいぜいのところアリストテレス流に「最高類（種）」（あるいは「クラス」として規定されるのみである。さらに現代のオントロジストたちは、このように規定されたカテゴリーを、われわれの認識活動や言語活動とは独立して世界の側に実在するものとして捉える。概念に關してもほぼ事情は同じである。

しかし、それにもかかわらず、カテゴリー（概念）に關する立場の「揺れ」を、現代オントロジそのもののなかに探ることは可能である。先ほど検討した応用オントロジスト、溝口理一は、オントロジの対象である概念が「対象世界に存在する」という立場とりつつ、なおかつオントロジを「人間が対象世界をどのように見ているかという根元的な問題意識をもって物事をその成り立ちから解きあかし、それをコンピュータと人間が理解を共有できるように書き記したもの」（溝口2004、3、傍点は引用者）とも規定する。この規定は、概念を、われわれの認識から独立して在るものとしてではなく、むしろわれわれが世界を「どのように眺めているか」という仕方に應じて形成されるものとして捉えている。また、そうして形成された概念は、コンピュータに理解可能なものでなくてはならない。すなわち概念は、その存在あるいは形成に關して、認識の仕方というフィルターとプログラミング言語という言語的なフィルターに深く依存していることに

なる。実際、前節で取り上げた溝口によるオントロジの構成部分には「対象世界から基本概念を切り出した結果としての『概念』の集合」（傍点は引用者）という規定が含まれていたことを思い出されたい。ここでの概念（カテゴリー）はあくまでもわれわれの「切り出し」（articulation・分節化）という作業の結果として捉えられているのである。溝口はこの「切り出し」という作業そのものについて詳細を述べていないものの、彼はそれを文字通り「素手」で行いえないと考えていることは確かであろう。

3. コツキャレラの概念論

オントロジと概念（カテゴリー）をめぐるこうした問題に關して、N・B・コツキャレラは一つの重要な示唆を与えてくれる。コツキャレラにとつて、オントロジとは「普遍者の理論」Ⅱ「述定の理論」に他ならず、彼自身は、良く知られた伝統的な枠組み——實在論・唯名論・概念論——のうちに概念論を自らのオントロジの柱に据える。コツキャレラの場合、オントロジは、不飽和な概念と飽和された概念という二つの基本的カテゴリーから構成されるのであるが、ここでの概念とはいったい何を指すのであろう。

「むしろ、概念論における概念は、間主観的に実現可能な——この意味において〈客観的な〉——あるタイプの認知構造（cognitive structure）であり、とりわけ、異なる人びとによって同時に使用され、あるいは実現されることが可能であり、同様に異なる時点において同じ人間によって用いられ、あるいは実現されることが可能であるような認知能力（cognitive capacity）である」（Cocchiarella 2001, 135）。

コッキヤレラにおける概念とは「認知構造・能力」のことであり、フレーゲ的な概念とは区別される。だがそれは主観的なイメージでもない。概念は、むしろ同じ時点で異なる人々が、あるいは異なる時点で同じ人間が「同一のもの」として操作しうる間主観的なものであり、この意味において「客観的」と呼ばれるのである。

このように理解された概念（カテゴリー）が、オントロジーの最も基本的な対象であるとすれば、オントロジーは、われわれの認識構造に関する探求から独立して存立できる学問ではないということになる。コッキヤレラのオントロジーは、現代オントロジーの多くが、カテゴリーを「実在の構造」と見なすアリストテレスの伝統への回帰を目論むなかで、それをもう一つの伝統、すなわちカテゴリーを「思维的構造」と見なすカントの伝統と調和させようとする、真の意味で現代的な試みである。

4. スミスからの批判に応える

第一章を終えるにあたって、われわれが真に現代的であると考え、オントロジーに対する、現代オントロジストからの反論について付言しておきたい。

B・スミスは現代オントロジーの領域において最も広範囲な影響力をもつオントロジストと見なされているが、彼は「オントロジーの研究対象は概念である」という見方を繰り返し非難している（Smith 2004）。スミスによれば、こうした見方は「様々なかたちの観念論的、懐疑論的、構成主義的哲学」を受け入れること、つまり、客観的実在などというものは存在せず、それはせいぜいわれわれの概念体系から

構築されたものに過ぎないという主張に直接結びつくというのである。スミスはこうしたオントロジーを「悪いオントロジー」(bad ontologies)と呼び、自らの「良いオントロジー」(good ontologies)、すなわち「概念を研究対象にするのではなく、むしろ実在世界に存在し、科学的法則によって捉えられる普遍と個物を研究対象とする」オントロジーと対置する。

しかし、このスミスの批判は果たして正当なものであるか。彼にとつて、概念とは「人間的認識の産物」に過ぎないのだが、まずこの捉え方は、オントロジーの対象としての概念を余りにも単純化している。つまり、それが「人間的認識の産物」であるがゆえに、純粹に「主観的」であり、「恣意的」であると考えている。次に、仮に概念が「人間的認識の産物」であつたとしても、それを対象とするオントロジーが、スミスが説くように、直ちに「観念論的」、「懐疑論的」となるかどうかは疑わしい。概念を「人間的認識の産物」として捉えたうえで、なおかつ間主観的に同意可能なオントロジーを構築することは可能である。最後に、オントロジーがまったく「人間的認識の産物」と無関係に成立するのであれば、われわれの社会的・文化的現実を、オントロジーはどのようにして記述することができるのであるか。社会的・文化的な概念（＝構築物）は、「良いオントロジー」の対象、つまり「実在世界に存在し、科学的法則によって捉えられる対象」ではないがゆえに、オントロジーから完全に駆逐されてしまうのであろうか。

こうしたスミスの考え方は、現代オントロジーに支配的な特徴を、やや大袈裟なかたちではあれ適切に代弁している。しかしスミスの「良いオントロジー」が、哲学史の反省をふまえたうえで構築されるべき、

真に現代的なオントロジーでないことは明らかである。それはあたかも、近代世界が抱え込んだ様々な「歪み」を口実に、近代以前の「存在の秩序」が支配する封建的世界に戻ろうと説いているかのようだ。

第二章 フォーマル・オントロジーとフォーマル・ロジック

1. 「フォーマル・オントロジー」の理解

現代オントロジーの多くは、程度の差こそあれ、フォーマル・ロジックの助けを借りることによって形式的な仕方では提示される。オントロジーが「混乱」した思弁的学問から「厳密」な学問へと変貌を遂げ、さらに他の諸分野によって応用されることが可能になったとするならば、それは「形式化されたオントロジー」、すなわちフォーマル・オントロジーのおかげである⁽⁹⁾。

素朴に捉えるならば、フォーマル・オントロジーは、フォーマルでないオントロジーを形式化したものである。実際に、前章で検討したコッキャレラにおいても、まずもってフォーマル・オントロジーは「非形式で直観的なオントロジー」との対比で語られる。つまり、非形式的で直観的なオントロジーという「素材」を、フォーマル・ロジックという道具によって「調理」したものがフォーマル・オントロジーである、と。しかし、フォーマル・ロジックとフォーマル・オントロジーとの関係がそれほど単純ではないことはすぐに判明する。コッキャレラの支持するロジック観、すなわち「言語としてのロジック」(ロジックは内容をもつ——これは「計算としてのロジック」と対置される)に立てば、フォーマル・ロジックは、論理形式の理論として形式的に実現される述定の理論であり、述定の理論そのものは、コッキャレラにとってオントロジーに他ならないから、結局は、フォーマル・ロジ

ックは形式的に実現されたオントロジー(フォーマル・オントロジー)に他ならないということになる。コッキャレラが「フォーマル・オントロジー」とは、論理形式の理論である(････)(Cocchiarella 1996, 27)と述べたり、「フォーマル・オントロジー」という意味でのフォーマル・ロジック」(Cocchiarella 2001, 124)という言い方をしたりするのは、この意味においてである。

2. フッサル——相関者としてのフォーマル・オントロジー

しかしフォーマル・オントロジーの本性、およびそのフォーマル・ロジックへの関係をより深いレベルで考えたのはフッサルであるに違いない。もちろんコッキャレラにおいても、フォーマル・オントロジーとフォーマル・ロジックとの緊密な関係が言及されているとはいえ、それでも「フォーマル」とは単に「フォーマル・ロジカル」という意味で解されている。これに対しフッサルは、「フォーマル・ロジカル」とは区別される「フォーマル」なもの、すなわち「フォーマル・オントロジカル」な概念を取り出し、そのうえで両者の関係を考察しようとする。ただしこの節では両者の区別ではなく、むしろ相互関係について論じることにしたい。

現代のオントロジストたちが繰り返し参照する『論研』においては、フォーマル・オントロジーとフォーマル・ロジックとの関係について立ち入った検討はなされていない。それがなされるのは、後の『形式的論理学と超越論的論理学』(以下、『FTL』)においてである。

「われわれがここで行っている探究の歩み方を決定した、フォーマル・オントロジーとフォーマル命題論(formale Apophantik)との関係の

問題は、『論研』においてはまだ問われていなかった」(FTL, §27)。

『FTL』では、「フォーマル命題論」と「フォーマル・オントロジー」は、「フォーマル・ロジック」という全体の中の二つの契機とされる。ゆえにここでは「フォーマル・ロジック」はより広い意味で解されねばならない。フォーマル命題論は「命題(判断)、概念、および判断(命題)」の構造——単純な判断であれ複合的な判断であれ——に関するすべての概念、さらに真理概念³⁾(FTL, §27(b))に関わるが、これらの概念群は、『論研』において「意味範疇(Bedeutungskategorien)」と呼ばれたものである。そしてそれらは、フォーマル・オントロジーの側に、つまり対象領域の側に相関者を見いだす。

「それらの諸概念に対し、形式的・对象的・範疇(formale gegenständliche Kategorien)の諸概念が、論理学という学問における相関的諸概念として対置される。すなわち、それらの諸概念とは、対象、事態、統一、多数性、基数、関係、結合などであり、これらすべての概念は、認識質料の特殊性を免れている」(FTL, §27b)。

こうして、対象的範疇に属する諸概念を扱うフォーマル・オントロジーは、意味範疇に属する諸概念を扱うフォーマル命題論の相関者として規定されることになる。だが、そうした相関関係が可能になるのは、「厳密な意味における理論」としてのフォーマル・ロジックという全体系の中で、両者がいわば二つの契機として区別される(unterschieden)に過ぎないからである。この「区別されること」は「分離可能であること」とは異なる。実際、フッサールは「フォーマ

ル・オントロジカルなア・プリオリ」は「(フォーマル)命題論的ア・プリオリ」から「分離不可能(untrennbar)」であることを明言している(FTL, §27, 37)。「フォーマル・ロジック」は、命題論として、そして同時にア・プリオリな対象理論として性格づけられる」(FTL, §30)という言葉はこのような意味において解されなければならない。もちろん「ア・プリオリな対象理論」とはフォーマル・オントロジーを指す。

3. 岡田による解釈——公理系とそのモデル

岡田(2002)は、フッサールのフォーマル命題論とフォーマル・オントロジーとの相関関係を、公理系とそのモデルという関係を用いて解釈する。この解釈に従えば、フォーマル命題論は「ルールの狭い意味での言語的側面を主題とする」論理体系であり、フォーマル・オントロジーは、その対象領域での相関者、すなわちモデルである。フォーマル命題論の構造とフォーマル・オントロジーの構造(互いに三層からなる)は、以下のような対応関係をもっている。

全体系としてのフォーマル・ロジック (岡田2002)

	フォーマル命題論	フォーマル・オントロジー
第一層	純粹形態論：カテゴリーアル文法	対象的カテゴリー (対象、性質、関係など)
第二層	帰結論理 (無矛盾性の論理) : ルールベースの演繹体系	多様体: 抽象集合論の集合概念
第三層	真理の論理: 真偽概念を伴った演繹体系	確定多様体: 標準モデル

まずフォーマル命題論は、第一層目に純粹形態論をもつ。これをフッサールの影響の下に成立した「カテゴリーアル文法」と呼んでもよい⁽⁴⁾。この層において、文法規則、つまり有意義な文(命題)の形成規則が与えられる。第二層目はフッサル自身が「帰結論理」あるいは「無矛盾性の論理」と呼ぶものにあたる。この層は「ルールベースの推論システム」のことであり、典型的には算術体系といった公理的理論の演繹体系に相当する。最後の第三層目は、フッサルが「真理の論理」と呼ぶ層であり、岡田の用語では「完全公理系」の層である。岡田によれば、これは「あるひとまとまりの理論が無矛盾に解釈可能だというだけでなく、真偽概念を伴った演繹体系のレベル」(岡田2002、340)である。すなわちこのレベルは「単にコンテキストや公理系と相対的に整合しているかどうかではなく、その理論やコンテキストにおいて意図された(intended・志向された)対象的存在領域(例えばその公理系の標準モデル)との関連で真偽を判定する立場」として捉えられる(岡田2002、340)。

フォーマル・オントロジーの構造は、こうしたフォーマル命題論の三層構造にどのように対応しているのだろうか。まず第一層目は対象的カテゴリーである。これはフォーマル命題論の構文論的カテゴリー(意味範疇)に対応している。例えば、事態という対象的カテゴリーは命題という構文論的カテゴリーに、性質および関係は形容詞に、対象は名詞にそれぞれ対応している。第二層目は多様体である。岡田によれば、このレベルの基本的要素は、今日で言う「抽象集合論の集合概念」として捉えられる。というのもそれは命題論の側の演繹ルールによる規定以外には何ら規定されていないという意味での形式的対象だからである。そして最後の第三層目は、フッサールの言う「確定

多様体」であり、これは「標準モデル」に相当する。例えばユークリッドの公理系に対する標準モデルは、通常のユークリッド三次元空間であり、ペアノの公理系(ペアノ算術)に対する標準モデルは、(通常の自然数の集合を領域とする)ペアノ構造である。

こうしたフォーマル命題論とフォーマル・オントロジーとの相關関係はフッサル現象学の基本概念である志向性によって説明できると岡田は主張する。フッサル論理学においては、言語主義的な論理学とは異なり、記号表現は、対象領域の対応物を目指す限りにおいて有意味な表現となりうる。つまり、構文論的なカテゴリーは、常に対象的なカテゴリーを目指して立てられ、演繹体系は、ある標準的なモデルを志向することによって、単なる記号ゲームではない有意味な知識のネットワークになりうる。そして、この演繹体系はそれが志向するモデルを確定できたときに、はじめて各々の命題についてその真偽が問えるものとなる。そうした場合にのみ「われわれは言語の側での公理系やコンテキストからの導出命題を、単なるルールベースの帰結としてでなく、意図された(志向された)対象領域の構造に対する知識として捉えることができるわけである」(岡田2002、341)。

さらにフッサル論理学とモデル論との平行関係を強調するため、モデル論における解釈写像(言語表現に対象を割当てる関数)を、対象性を目指す意味志向と重ね合わせることも可能である。こうした立場をとれば、モデル論的な命題の充足条件は、現象学的な、対象性(直観)による充実条件と重なるであろう。岡田のこの大胆な考察は、タルスキ的モデル意味論によってフッサル現象学を解釈するばかりではなく、モデル論の現象学的解釈としての射程をもつと言っている。

われわれはこの章を導いた問いに対して、今や次のように答えることができる。フォーマル・オントロジーは、過去の哲学者たちが非形式的に論じてきたようなオントロジーを単にフォーマル・ロジックのツールを用いて厳密に書き直したものではない、と。そうではなく、フォーマル・オントロジーとは、フォーマル命題論（狭い意味でのフォーマル・ロジック）の対象領域における相関者であり、広い意味でのフォーマル・ロジックの一契機である。しかしここでフォーマル・オントロジーが、フォーマル命題論の構造に一方的に規定されると考えるのは誤りである。というのもフォーマル命題論は、対象領域を志向して立てられ、対象領域によって実際に「充実」されるときに、その領域に関する真の知識体系となるからである。「フォーマル命題論の相関者としてのフォーマル・オントロジー」という言葉はこのような意味で解されなければならない。

むすびにかえて

S・バシユラールは名著『フッサールの論理学』のなかで、おおよそ次のようなことを述べている（Bachelard 1957, 127D）。フッサールにおけるロジックは、まず何よりも学問論を指す。個々の学問の関心はそれぞれの領域の諸対象に関する知識である。「対象を知る」とはそれらを述定的に確定できることに他ならない。当然、学問論としての論理学の関心はそうした諸学問の述定活動、つまり判断へと向けられる。しかしわれわれが判断をなすとき、決してわれわれは判断それ自体に向かうのではなく、判断がなされるところの対象へと向かう。これこそ志向性の教えではなかったか。

バシユラールの言わんとすることは、ロジックはまずもって判断（述

定活動）の形式的理論（命題論）であるのだが、いったん判断の「志向（intention）」に身を置けば、もはやフォーマル命題論の内部に留まることはできないということである。なぜならば、判断の志向はつねに判断自身ではなく、その対象に向かうからである。

このような観点からオントロジーを捉えるならば、現代オントロジストたちの主張「オントロジーの研究対象は、概念・知識体系ではなく世界の構造そのもののものだ」は余りにも単純と言わざるをえない。それは対象世界をわれわれの認識活動や言語使用からまったく遮断されたものとして前提している。そうした考え方は、逆に、思考・判断を扱う認識論（知識論）は、対象世界の在り方とは独立して探求可能であるという主張に繋がってしまうであろうし、同様の意味で、ロジックが純粹な記号ゲームに過ぎないという主張とも両立可能である。

フッサールがわれわれに教えてくれるのは、オントロジーは、決して実在に関する孤立した学問ではなく、対象を志向する判断作用についての考察、そしてその形式理論としてのロジック（命題論）と相関しあう学問であるということである。

今後、オントロジー研究は多くの分野でさらなる発展を遂げることが予想される。だが、それが単なる「伝統回帰」によってドグマ化してしまわないためにも、より包括的な立場からオントロジーの営みそのものを反省してみる必要がある。より具体的には、オントロジーの対象である「カテゴリー」と、それを切り出す作業、すなわち「カテゴリー形成」そのものについて、よりきめ細かな考察を行わなければならない。むろんそうした考察にとって、認識や言語の分析が不可欠であることは繰り返し述べてきたが、それに加え、「カテゴリー形成」を行う理論的・実践的な動機あるいは関心もまた極めて重要な対象と

なるであろう。このいわば「メタ・オントロジカル」な考察に関しては、これがわれわれに残された今後の課題であるが、別の機会にあらためて議論を展開することにした。

参考文献

- Bachelard, S. 1957, *La logique de Husserl*. PUF, Paris.
- Cocchiarella, N. B. 1996, "Conceptual Realism as a Formal Ontology", in R. Poli & P. Simons (eds.), *Formal Ontology*, Kluwer, Dordrecht: 27-60.
- Cocchiarella N. B. 2001, "Logic and Ontology", *Axiomathes*, 12: 117-150.
- Husserl, E. 1900-1/1992, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Text nach Husserliana XIX/1, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Meiner, Hamburg.
- Husserl, E. 1929/1992, *Formale und transzendente Logik*. Text nach Husserliana XVII, *Gesammelte Schriften* Bd. 7, Meiner, Hamburg.
- Loux, M. J. 2002, *Metaphysics: A contemporary introduction*. Routledge, London.
- Lowe, E. J. 1999, *The Possibility of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford.
- 溝口理一郎 2004, 『オントロギー工学』, 人工知能学会編集, オーム社, 東京
- 岡田光弘 2002, 「フッサールのフォーマルオントロギーとその影響」, 『人工知能学会誌』17巻3号, 335-44頁
- Poli, R. 1993, "Husserl's Conception of Formal Ontology", *History and Philosophy of Logic*, 14: 1-14.

Poli, R. 2003, "Descriptive, Formal and Formalized Ontologies", in D. Fisette (ed.), *Husserl's Logical Investigations reconsidered*, Kluwer, Dordrecht: 183-210

Smith, B. 2004, "Beyond Concepts: Ontology as Reality Representation", In A. Varzi and L. Vieu (eds.), *Proceedings of FOIS 2004*.

(i) ラックスは有名な教科書 (Loux 2002) に加え、幾つかの重要なマンロー出版による (M. J. Loux (ed.), *Universals and Particulars: Readings in Ontology*, University of Notre Dame Press, London, 1976 など)。ローに關しては、本文中で引用した著作の他に、近著 E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, Oxford University Press, Oxford, 2006 を挙げよう。もちろん「分析形而上学派」のオントロギストは彼らの他に K. Fine & P. Van Inwagen など多数存在する。また D. M. Armstrong & K. Campbell などのオーストラリアのオントロギストたちもこの流れに属していると言えよう。

(ii) この分野における「ブリンチスト」と呼べる B. Smith (ed.), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia, Munich, 1982 や P. Simons, *Parts: An Essay in Ontology*, Oxford University Press, Oxford, 1987 のみを挙げよう。より広い意味で解すれば、R. Chisholm & G. Bergmann などの弟子たち (R. Grossmann など) もこの流れに含めようであろう。

(iii) N. Guarino (ed.), *Formal Ontology in Information Systems: Proceedings of the 1st International Conference June 6-8, 1998, Trento, Italy*, IOS Press, Amsterdam, 1998. 溝口 2004 など。

(iv) 一般的には比較的少数の上位概念のみが「カテゴリー」と呼ばれる。

(v) R. Poliのように「形式的オントロジー (formal ontology)」と「形式化されたオントロジー (formalized ontology)」を区別する立場もあるが、本稿では両者とも「フォーマル・オントロジー」と呼ぶことにする (cf. Poli 2003)。

(vi) よく知られているように、フッサールの純粹形態論 (とりわけ「意味範疇」という概念) はポーランドの論理学者 Ajdukiewiczらに引き継がれ、そこから「カテゴリーアル文法」と呼ばれる理論が生まれることになった。

(倉田 剛・くらた つよし・九州国際大学)

現象学の存在論

齋藤 暢 人

0. 序

オントロジー工学の発展は目覚ましく、かつてないスケールで知識の集積と体系化が進められている。それに伴い、いわゆる「上位オントロジー」の設計と哲学における存在論の展開・構築のあいだに密接な関連があることが次第に明らかになってきた¹⁾。では、こうした知の一大革命とフッサール現象学との関連はどのようなものなのだろうか。本稿では、フッサールの現象学的存在論を、その契機Momentと事態Sachverhalteの存在論を中心に再構成し、現代的意義を検討してゆく。具体的には、そこから現代の「トロップtrope」の存在論や「命題proposition」「事実fact」の存在論の先駆的形態を抽出することを目指すが、最終目的が現象学のさらなる可能性の展望にあることは言うまでもない。

1. 存在論のカテゴリ

はじめにフッサール存在論の基本的な枠組みを提示する(§1.1 §1.2, §1.3 §1.4 §1.5 §1.6)。フッサールの議論を整理すると、存在論のカテゴリを構成するための基本的な条件は、a. 個体的individuell／形相的

(スペキエス的) spezifischないし類的generell (あるいは、実在的real／理念的idealenないし非実在的irreal) と、b. 個別的einzeln／普遍的allgemeinないし一般的universellである。これは、a. 時間的である／ない、b. あるものの事例になっている／複数の事例において例化され、それらにとつて共通のものになっている、と定義できる。これらの組み合わせから、個体的個別者、形相的個別者、個体的普遍者、形相的普遍者がカテゴリとして立てられる(§1.1 §1.2)。ところで、一般に、aは「具体的／抽象的」の対比とされる。しかし、フッサールは「抽象的」が「基づけFundierungを必要とする」「依存的」でもありうることを指摘し、これを契機の本質とする。

また、これらのカテゴリとは独立に、端的に知覚される対象などがその典型となる「もの」、「もの」たる対象を規定する契機などを含む「いかに」、および判断などの志向的对象となる事態等を含む「こと」のカテゴリがある。これらについては、「もの」は実体ないし基体、「いかに」はその属性、「こと」は実体ないし基体と属性が結合して形成される高次の対象としての命題に対応すると言えよう。しかし、問題はa、bから「もの」「いかに」「こと」を定義できるかどうかである

が、フッサールの議論では判然としない⁽²⁾。

ここで他の哲学者による存在論の体系を挙げておこう。存在論的体系の研究は分析的形而上学において進展をみせている。これをふまえて体系の比較検討を行うならば、議論の精度は格段に向上する。よく用いられるのは樹形図であるが、紙幅の都合上以下の記法を導入する。ある上位カテゴリ α が下位カテゴリ β_1, \dots, β_n に区分されることを $\alpha \langle \beta_1, \dots, \beta_n \rangle$ と書く(名前を欠くときには $\alpha \langle \dots \rangle$ と書く)。すると、たとえばテクトマイヤーの体系は、 $\langle \alpha \rangle$ の、 $\langle \text{個体, 普遍者} \langle \text{単項普遍者, 関係} \rangle, \text{事態} \langle \text{原子事態} \langle \text{例化}, \text{分子事態} \rangle \langle \text{述言}, \text{選言}, \text{包含}, \text{否定}, \text{量化} \rangle, \text{形式} \rangle \rangle$ となり(テクトマイヤーは最上位カテゴリを立てない)、ゲロスマンの体系は、 $\langle \text{世界} \langle \text{単純対象} \langle \text{個体, 数, 性質, 関係} \rangle, \text{複雑対象} \langle \text{集合, 構造, 事実} \rangle \rangle \rangle$ となり、ホフマンとローゼンクランツの体系は、 $\langle \text{存在者} \langle \text{対象者} \langle \text{性質, 関係, 命題} \rangle, \text{具体者} \langle \text{出来事, 時間, 位置, 実体} \langle \text{物体, 精神} \rangle, \text{極限, 集積, 欠如, トロープ} \rangle \rangle \rangle$ となり、チザムの体系は存在者 $\langle \text{偶然者} \langle \text{状態} \langle \text{出来事} \rangle, \text{個体} \langle \text{境界, 実体} \rangle, \text{必然者} \langle \text{状態, 非状態} \langle \text{付帯性, 実体} \rangle \rangle \rangle$ となり、ロウの体系は存在者 $\langle \text{普遍者} \langle \text{種} \langle \text{非自然種, 自然種} \langle \text{非実体的, 実体的} \rangle, \text{性質と関係} \rangle, \text{個別者} \langle \text{対象者} \langle \text{集合}, \dots, \text{具体者} \langle \text{非対象} \langle \text{様態}, \dots, \text{対象} \langle \text{非実体} \langle \text{空隙, 表面, 出来事}, \dots, \text{実体} \langle \text{物質塊, 有機体, 人工物}, \dots \rangle \rangle \rangle \rangle \rangle \rangle$ となる⁽³⁾。これらを比較検討すれば、たとえば「普遍的／個別的」と「抽象的／具体的」を区別するかどうか、といったことがわかり、それぞれの体系が対象の存在性格に関して設ける基準が明らかとなる。「世界の存在をめぐる闘い」とは、その延長線上で勃発する理論的整合性をめぐる論争に他ならない。超越論的「観念論」を標榜するフッサール現象学にも参戦の動機は認められるのである。

もちろんフッサール存在論には、ボルツァーノやブレンターノの存在論を前提し、また、ミュンヘン学派やインガルデンの存在論によって発展させられるなど、複雑な含意と展開があり、その全体像の把握はさらに多くの考察を要する。

2. 契機が存在論

2. 1. 契機とはなにか

フッサールによれば、普遍的な色や音、形態などが存在する一方、それらが例化された特定の色や音、形態などが存在する。これらは個別的なものであるが個物ではなく、個物に依存する対象である。フッサールより後の世代の形而上学者は、そうしたものをトロープ、様態modeなどと呼んだ⁽⁴⁾。前節のカテゴリを用いると、これは非独立的な個体的個別者となり、対する「赤そのもの」などは個体的普遍者となる。形相的对象については、フッサールは数などの数学的对象をその例に挙げている。集合などのいわゆる範疇的对象も同様であろう(GLU §51, EU §61)。

ここでの「形相」には注意が必要である。個々の赤さに対する「赤の形相」は、数学的对象などと同じ意味で形相なのではない。赤さは依存的であり、この点において実体たるソクラテスなどとは異なるが、しかし個体的、つまり具体的である。「赤の形相」は、そうした個体的な個々の赤さに共通する普遍者である。よってこれは個体的普遍者であり、形相的ではない。また、形相的契機なるものは考慮しなくてもよい。形相的对象は実質的には数学的对象に限られるが、これに関しては個別者と普遍者の区別ができれば十分であり、依存性を考慮する必要はないだろう。したがって契機は原則として個体的対象である。フッサールの契機には今日のトロープとは異なる特徴がある。それ

は、対象を構成する部分であり、全体部分間の形式的法則に従うということである(3LU §14. 17)。フッサールの形式的存在論がメレオロジーに加えて基づく概念も含むのはこのためである。

2. 2. 一般者の存在論

このような契機の前在論には拡張の余地が二つある。ひとつは一般者に関するものである。研究者によれば、フッサールの形式的存在論はいわゆる個体計算としてのメレオロジーを基礎としている⁽⁵⁾。正確には、一階述語論理からメレオロジー、基づけの理論へと順次拡張された体系として捉えられる。しかし、メレオロジーを「個体」の存在論とみなす必要はない。たしかに変項が個物(「ソクラテス」等)を指すとみるのは現代論理の「常識」だが、絶対的なものではなく、可能な一解釈に過ぎない。(ウカシェーヴィチによれば)伝統的形式論理学の出発点をなすアリストテレスの論理は、名辞が個物ではなく一般者(「人間」等)を指す「一般名」の論理に他ならない。さらに、私見によれば、アリストテレスの論理の包摂関係は部分関係そのものであり、したがってアリストテレスの論理はいわば「一般者計算」としてのメレオロジーに他ならず、ひいてはアリストテレス的存在論も同様なのである⁽⁶⁾。知覚対象を記述する場面においても、フッサールはしばしば本質 Wesen に訴える(3LU §7. 14)。本質は一般者として類・種の階層構造を形成しており、したがって上述の部分関係の論理を具現している。ときにはアリストテレス的存在論の階層構造に明示的言及さえ行う(Ideen I §13-14)⁽⁷⁾。よって、一般者のメレオロジーはフッサールの意味での形式的存在論の一事例になっていると言えることができる。

しかし、実は、一般者のメレオロジーとしてのアリストテレス的存在

在論はフッサール存在論の一部でしかなく、さらに拡張可能である。包摂関係としての部分関係に基づくアリストテレス的存在論は外延的であるが、基づけ関係は内包的である。たとえば、「e」を延長、「c」を色として、「c#eを繋づける & e#cを繋づける & c#e」が可能でなければならぬ(「色と延長は相互に基づける」(3LU §16))。ところが、ここで「基づけ」が部分関係だとすると両者は同一になってしまうが、それは仮定に反する。つまり、アリストテレス的存在論には包摂関係にない類同士の関係を記述する手段がなく、したがって相異なるが本質的に連繋して変化するような類の関係は定義されていない。基づけはこれを補完するものであり、したがって基づけの理論とは、「アリストテレス的存在論のフッサールの拡張」とでも言うべきもののなのである。

ここで、個体と一般者(本質)それぞれの世界の構造をまとめておこう。個体の世界は、いま対象を「g」とおけば、 $\vdots \wedge g \wedge g \wedge \vdots$ (3LU I §14. 17) $\wedge \vdots \wedge g \wedge g \wedge \vdots$ (3LU I §14. 17) $\wedge \vdots \wedge g \wedge g \wedge \vdots$ (3LU I §14. 17) となる。これに対して、一般者・本質の世界は $\vdots \wedge G \wedge \vdots \wedge G \wedge \vdots \wedge G \wedge \vdots \wedge H \wedge \vdots \wedge H \wedge \vdots \wedge H \wedge \vdots$ (3LU I §12. 2) となる⁽⁸⁾。ここで、F が個体g のみによって例化される一般者ならば、それは実体形相に相当する(「形相的特異体」(Ideen I §12. 2))。H はF なるものもつ属性であり、またこれ自体がH なる属性をもつ、などとなる。かくして、いずれ最高類としての「存在」に至る一般者の階梯が立ち現れる(いわゆる類化、自由変更による本質直観によって捉えられるのはこれである)。こうした部分関係の構造には反映されない本質的關係が基づけ関係である。

残るは個別者と一般者の関係だが、これは個別者による一般者の例化と考えてよいだろう。個別者に基づく一般者の獲得(個別者の汎化)

を、フッサールは、「同定する綜合」によって共通者を取りだす、とするが(EU §81-82)、これは例化の逆関係である。こうした一般者の把握可能性は法則等の認識の必要条件として極めて重要であり、後に詳述する。

2. 3. 関係の契機

契機の存在論は関係に関しても拡張可能である。フッサールが挙げる典型的な契機は、「 \vdots は赤い」などの単項述語で記述される性質である。しかしながら、アリストテレスの存在論の実体・属性図式を前提すれば、トロープは実体に内属する属性という単項的な性質になるが、こうした制約は不要だろう。むしろ、複数の対象が共有する属性である、多項述語によって記述される関係も許容されるべきである⁽⁹⁾。ただし、関係は定義上複数の対象が共有するが、だからといって普遍者とは限らない。たとえば、aのbへの愛情がcのdへの愛情よりも深い場合、それぞれの愛情は二つの個体のあいだで共有されるが、明らかに異なっている(一方が他方よりも深いのだから)。これらはそれぞれ個別的なものであり、したがって関係的な契機である。

ところで、関係の形式的存在論とは具体的にはどのようなものとなるのであろうか。個体の世界での関係の担い手は個体の順序対であり、名辞はこれを指すこととなるが、一般者の世界では関係クラスを指すこととなる。より具体的には次のようになる。アリストテレスの論理における部分関係 \wedge は性質クラスの包摂関係であり、それは個体への述定を明示したかたちで考えれば $\forall x (x \in s \rightarrow x \in d)$ と書かれる。ここで「 $\forall x \in d$ に於ける」という関係クラスの包摂関係を考える、この場合述定されるのが個体の順序対なので、これは明示的には $\forall x \forall y (x, y \in t \rightarrow \langle x, y \rangle \in d)$ と書かれる。その限りにおいて、関

係クラス上の包摂関係は部分関係であり、実際、関係クラス全体はブール代数をなす。

だが、こうした拡張の全体像を俯瞰するのは困難である。たとえば、性質的一般者と関係的一般者はどのような関係に立つのだろうか。上記のような二項関係的一般者のみならず、一般にn項関係的一般者が考えられるが、それらはどのような構造、あるいは体系をなしているのであろうか。こうした疑問を回避できるようなアプローチも存在する⁽¹⁰⁾。しかし、フッサールの具体的な構想は不明であるが、彼がさまざまな技術的課題の彼方に立ち現れる理念としての形式的存在論を「多様体論」として想定していたことは確かであろう。

3. 事態の存在論

3. 1. 事態とはなにか

フッサールによれば、事態は判断の志向的对象である⁽¹¹⁾。これらは客観的に存在するが、実在しない(「どこにもありどこにもない」(EU §64c))。したがって、事態はすべて形相的であり、個体的である契機とは存在性格において対照的である。フッサールの判断論を参照すると、判断は本稿冒頭で与えたカテゴリにしたがって分類可能であり、よって事態もまたこれにしたがって分類される。判断のカテゴリは、単称判断/全称判断、個体的判断/類判断である(EU §82, EU §81b, 98)。よって事態は次のように分類される。単称判断が指す事態は個別事態、全称判断が指す事態は普遍事態と言い換えられる。具体的には、個体的事態の個別事態として「月には桂樹あり小なり」(普遍事態として「 $\forall x \in d$ に於ける性質をもつ」などがある(EU §59, 89, 97c))。このように、個体的事態はいわば経験的な内容をもつが、他方、類的・形相的事態は、数学的・論理的判断の対象として分析的

だろう。

フッサールは真なる判断あるいは文には事態の成立が対応しているとする (GLU §39, 44, EU §73)。したがって、事態の存在論には真理論ないし意味論としての性格も認められる。しかも上述のことから明らかのように、それは實在論的・対応説的である。だが一般に、真理の対応説の核心的主張 *is true* \leftrightarrow $\exists p$ ($\Delta p \& \Delta p$) (Δ は文、 p は事態ないし命題、「 Δ 」は指示関係) は、文の真偽が対応する事態の有無によって規定されることを意味している¹²⁾。すると一般に真理の対応説では、文に対応する事態は、真理の担い手としての文が真であるための存在論的基底であり、したがって真理基 *truthmaker* でもあることになる。しかしフッサールが立てる事態は真理基ではない。彼によれば、事態は状況 *Verhältnis* ないし事況 *Sachlage* に基づけられている (EU §39)。状況、事況は対象、契機から構成される空間時間的対象であり、出来事だが、事態はこれに依存するのである。また、判断作用はこうした出来事によって充実されることになる。このことは、事態の存在論が直ちに意味論とはならないことを意味する。真理はその存在論的基底に付随し、本来の真理基である出来事を考慮に入れなければならないからである。

ところで、出来事による事態の基づけは、出来事による事態の例化ではない。出来事は事態を空間時間的に (少なくとも時間的に) 実現するものである。しかも形相的事態は実現されないだろう。「 $1+1=2$ 」¹³⁾ の事態は 3 の事態でもある¹⁴⁾ は実現される必要がない。こうしたことから、フッサールは事態を形相、普遍者としては扱わない。ここで事態概念と現象学的な志向性概念との関連に注意しておこう。事態と判断、基づける出来事のあいだに成り立つ関係は、知覚対

象は知覚の志向的対象 (指示対象) であるが、(感覚質などの) 知覚の実際的内容ではない、という構造とパラレルである。よって、フッサールの知覚論が所与から対象が構成される機構の分析だったのと同様、事態の存在論もまた所与からの対象構成の分析である。つまりフッサール現象学は、それが知覚心理学ではないのと同様、意味論でもない。それは知覚世界や事態の世界に関する志向性の形而上学である。そこから窺われるフッサールの形而上学立場は大変興味深いものであるから、これに関しては節を改めて論じることしよう。

3. 2. 事態の形式的存在論

ただし、それに先立って、簡単に事態の存在論の形式的な側面に注意しておこう。文に対応するものとしての事態のあいだにはブール代数的含意関係が成り立ち、これはメレオロジの意味での部分関係と平行的である。全事態の和、全事態の積はそれぞれ最大元と最小元になる。全事態の和はいわば世界そのもの、全事態の積は、もしそれが存在するならばすべての事態が共有する部分となるが、これは明らかに空事態である。様相論理と集合論を前提すれば、事態の理論を展開することは可能である。特殊な集合としての事態は文の内包に相当する。(集合論のみを前提しても事態を構成できるが、この場合、事態は真と偽しかなくなる。事態をさらに細分するためには、様相論理を前提して可能世界を考慮するのが最も簡単である¹⁵⁾。) フッサールは事態と集合を並行して採り上げる (GLU §51, EU §61)。よって、集合からの事態の構成は、フッサールの萌芽的アイディアの洗練と考えられるであろう。しかし、空事態や否定的事態をフッサール存在論において認めるべきか否かに関しては慎重な検討が必要である¹⁶⁾。

4. 超越論的現象学の存在論的基底

さて、現象学にとつての事態の存在論的意義について考察を続けよう。先の個体的普遍的事態とは、具体的にはどのようなものなのだろうか。たとえば「*ヤムベの咄々咄々やみ*」という事態は、主語と述語の包摂関係を一般に述べている。述語の部分「*咄々咄々やみ*」としてみるならば、これは「*何にヤムベの咄々咄々やみは咄々咄々やみ*」といふことであり、反事実的な状況にも言及している。つまり、こうした事態は自然法則である。一般に、個体的普遍的事態として典型的なのは自然法則だろう(EU §90, 97c)。もしこれが存在者として認められるとすれば、それは「法則的一般者」とでも呼ばれうるものである。フッサールによれば、我々は自由な想像を介してこれらを把握する。現実の対象がどのようなものでありえたかを想像することによって、我々は限られた経験を一般化しうるのであり、自然法則が含む自然種などの普遍者の振る舞いは経験から知られるのである(EU §89)。

ヒュームは因果性を否定したが、これはさらに強い主張「帰納法の正当化は不可能である」の系のひとつにすぎない。なぜなら、必然的因果性、法則を認めるためには帰納法を認めなければならないが、それは不可能だからである。必然性は分析的な「観念の関係」に限定され、総合的な「事実問題」は根拠を失う。しかし、たしかに帰納法の論理的正当化は不可能だろうが、では我々はヒュームの懐疑に屈しなければならぬのだろうか。フッサールはそうした結論を受け容れないし、一般にも受け容れられないだろう。帰納法の正当化が不可能であっても、経験は全くの無秩序ではない。経験において確証される類型が我々の実践を誘導することは、他ならぬ経験によって教えられる。

経験には未規定な地平がつき纏っており、順次改訂可能だが、にもかかわらずそこに一定の構造を認めるならば、本質法則による裏打ち、経験的アプリアリを認めなければならない(EU App. II)。

かくして現象学は物自体について語らずしてヒュームの懐疑を克服しなければならないが、それは如何にして可能だろうか。その答えのひとつが上述の法則の実在論だろう。もちろん法則的一般者が与えられる存在論的可能性をヒュームは予め周到に排除していた。しかし異なる存在論に立つならば事情は自ずと異なるのであり、事態の存在論はまさにその礎なのである。カントの超越論哲学の動機のひとつがヒュームの懐疑の克服にあつたとすれば、それはフッサールにおいても同様であり、したがって現象学を「超越論的」と形容することは極めて妥当である¹⁰⁾。しかし、カントのように、アプリアリな根拠をすべて主観性のうちに求める立場をフッサールは採らないであろう。たとえば、精神の本質をなす動機づけの連関や運動感覚における妥当変移の現象に認められる可能性への備えは典型的な経験的アプリアリである(Ideen II §56c, Krisis §47)。これらは習慣に基づく反事実的条件法的な知識であり、したがって法則の支えを必要とする。フッサールにとつて、多様な経験のパターンの裏付けは事態という存在者なのである。(ここでパースの立場を想起しよう。彼は法則的一般者を認め、さらにそれが知覚の構成要素になる、とする。かくしてヒュームの懐疑は斥けられ、帰納法は一定の範囲で正当化されるだけでなく、さらに演繹でも帰納でもない第三の推論様式、仮説形成abductionが導かれる。)

5. フッサール現象学の基本性格とその存在論

ではいよいよここで、以上の議論を踏まえて、フッサール現象学にとっての存在論とはいかなるものかを考えてみたい。無論、これまで述べてきたことから明らかなように、フッサール存在論の内実は複雑であり、その基本性格を端的に指摘するのは容易ではない。たとえば、契機も事態も共に「基づけられたもの」ではあるが、両者の存在性格は異なっている。契機は依存的だが、事態は形相的である。だが、事態はある意味でその構成要素の全体である。これは「基づけられる」ということの本来の意味にかなう。それに対して、契機は対象の部分であるにもかかわらず基づけられている。

こうした齟齬は、はじめに部分の和とされた実体たる個体こそが基づけられた対象だとすることで解消されるだろう。つまり、フッサール存在論においては実体が契機に依存する、と考えられるのである。すると事態と実体のいずれも契機に依存することになるが、両者の違いはどこか。フッサールは対象の感性的／悟性的な与えられ方の違いを指摘する(GLU §46-48, EU §63)。感性的対象は端的に現れるが、悟性的対象はそうではない。ここで契機を存在論的基礎たる出来事とみなせるならば、与件であるそれらの上に感性的に描き出された「もの」が実体であり、悟性的に描き出された「こと」が事態であることになる。

むろん、実体は属性の束にすぎないのか、それとも基体を要求するのかという問題は残る。しかしフッサールは後者を否定するだろう。周知のように、現象学は物自体を立てない¹⁶⁾。また、契機の存在性格は時間性と例化によって規定されているが、とりわけ重要なのは時間性である。時間的なものとしての依存的なものの最も基本的な現れは、

フッサールによれば、時間意識における時間的構造という形式をみたく印象、素材としての登場である(ZB §11, 31)。このようなものとしての契機はそれ自体がいわばひとつの出来事であり、かくして最終的に実体が登場する幕はなくなるのである。

この問題は、対象が時間的部分をもちうるか否か、つまり、個体を出来事の束とみなすことができるかどうか、という問いに直すこともできる。時間的部分をもたないときには、対象はその全体が存在する。これを延続endureとし、その否定を並続perduranceとしよう¹⁷⁾。明らかに、前者は実体存在論と親近的であり、後者は出来事存在論と親近的であるが、すでに示唆されたように、フッサール存在論は並統的である。フッサールは時間意識の構造を图示するが(ZB §10)、時間的前後関係を同時に捉えるためには、いわゆる(マクタガートのいう)B系列的観点が必要であり、したがってフッサール存在論をA系列的な、延続を志向する存在論の枠組みのみで特徴づけることはできない。また、現象学の基本テーゼより、物は十全に与えられない(Ideen I §138, 143, 149)。とすれば、実在とは常にその部分しか与えられないものとなるはずであり、やはり並続するほかはないだろう。フッサールは知覚の対象を同一者とするが、他方で十全な所与を理念的だとする。そうである以上、フッサール存在論とは延続する対象を描定するオントロジーだとするのは速断に過ぎると言わざるを得まい。ここでの実在は部分に基づけられた全体のことでありうるのである。

6. 結語

冒頭で掲げた、フッサールの現象学的存在論の再構成と検討という目的は以上でひとまず達せられたとしよう。これまでの議論から、分

析的形而上学やオントロジー工学の成果を参照しつつ、フッサール現象学が提起した問題の形而上学的重要性が明らかになったと信じる⁸⁶⁾。それゆえ逆に、現象学のオントロジー工学への寄与も十分ありうることである。原理的で検証困難な(哲学的)問題、たとえば上位カテゴリーの体系の妥当性はいかに確かめるのかといった問題には現象学的な考察が有効であろうと思われる⁸⁷⁾。

文献 フッサールの著作

Felix Meiner社の『経験と判断 *Erfahrung und Urteil*』(略号EUD)を除き、すべて『フッサール著作集 *Husserliana*』(以下Hua)に拠る。慣用に従って以下に略号を用いた。Hua III/1は *Ideen I*、Hua IVは *Ideen II*、Hua Xは *ZB*、Hua VIは *Krisis*、Hua XIX/1, 2は *LU*(先頭の数字は各研究の番号)。
その他の参考文献

ARMSTRONG, D. M., 2004, *Truth and Truthmakers*, Cambridge: Cambridge U. P.; BACON, J., 1995, *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*, Oxford: Blackwell; CHISHOLM, R., 1996, *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge: Cambridge U. P.; GROSSMANN, R., 1992, *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, London: Routledge; HEIL, J., 2003, *From an Ontological Point of View*, Oxford: Oxford U. P.; HOFFMAN, J. & G. ROSENKRANTZ, 1994, *Substance among Other Categories*, Cambridge: Cambridge U. P.; LOWE, E. J., 1998, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Oxford: Oxford U. P.; —, 2004, *Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford: Oxford U. P.; MATSUMOTO松本, M., 1944, 『存在の論理學』研究, 東京: 岩波書店; MERTZ, D. W., 1996,

Moderate Realism and its Logic, New Haven: Yale U. P.; MAURIN, A., 2002, *Le Tropes*, Dordrecht: Kluwer; MIZOGUCHI溝口, R., 2005, 『オントロジー工学』, 東京: オーム社; MONNOYER, J.-M. (ed.), 2004, *La structure du monde: objets, propriété, états de choses: Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Paris: Vrin; NAGAI永井, S. & WADA和田 K., 1997, 『哲学的論理学: 基礎と応用』, 東京: 北樹出版; RIDDER, L., 2002, *Mereologie: Ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; SAITO齋藤, N., 2007, 『「論理学の発生源」の論理: 形式的存在論の視点から』, フッサール研究 4/5, 181-191; SCHNIEDER, B., 2004, *Substanzen und (ihre) Eigenschaften*, Berlin: Walter de Gruyter; SIDER, T., 2001, *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Clarendon; SIMONS, P., 1994/95, 'New Categories for Formal Ontology', *Grazer Philosophische Studien* 49, 77-99; SMITH, B. & K. MULLIGAN, 1982, 'Pieces of a Theory', in B. Smith (ed.), 1982, *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich: Philosophia, 15-109; SMITH, D. W., 2004, *Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology*, Cambridge: Cambridge U. P.; TEGTMEIER, E., 1992, *Grundzüge einer kategorialen Ontologie: Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte*, Freiburg: Karl Alber; TIESZEN, R., 2004, 'Husserl's Logic', in D. Gabbay and J. Woods (eds.), *Handbook of History of Logic Vol. III. The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, Amsterdam: Elsevier, 207-321

(1) オントロジー工学の現状と哲学との関連についてMIZOGUCHI [2005]を参照。

- (2) 筆者とは異なる観点からのフッサール存在論のまとめがSMITH [2004], Ch.8にある。
- (3) GROSSMANN [1992], p.87, TEGTMEIER [1992], p.52, HOFFMAN & ROSENKRANTZ [1994], p.18, CHISHOLM [1996], p.3, LOWE [1998], p.181.
- (4) MAURIN [2002]とSCHNIEDER [2004]では(フッサール存在論との関連を含めて)分析的形而上学のトロープ説が紹介されているが、心の哲学での応用等、より具体的な問題に関しては、たとえばHEEL [2003]とLOWE [2004]をみよ。
- (5) フッサールの形式的存在論の研究状況についてはRIDDER [2002]を、論理思想の研究状況についてはTIESZEN [2004]をみよ。
- (6) 理論の詳細に関してはSAITO [2007]をみよ。
- (7) フッサールは「普遍」を個物の部分とするが、部分関係の逆をとればこれは宇宙である。
- (8) アリストテレス存在論の上昇・下降の述語体系についてはMATSUMOTO [1944]をみよ。
- (9) Cf. SMITH & MULLIGAN [1982], §1.2. 関係トロープに関してはBACON [1995]とMERTZ [1996]などをみよ。両者は関係トロープの措定を擁護している。
- (10) MERTZ [1996]は、通常の論理に近い体系を提案している。
- (11) 事態は対象であり、内容である(志向的)質料、ノエマとは区別されるべきである。両者はともに「命題」と呼ばれうるが、本稿では後者を考察対象から除く。Cf. EU §60, 69.
- (12) これは(妥当な仮定の下で)タルスキ式の定義 $\Delta p \leftrightarrow (s \text{ is true} \leftrightarrow p)$ と同値である。
- (13) 詳細な研究がNAGAI & WADA [1997], pp.254-60にある。
- (14) フッサールは否定的事態を許容するかもしれない。Cf. EU §72. しかし否定的事態に関しては様々な問題が知られている。Cf. ARMSTRONG [2004], Ch.5, 6.
- (15) 領域的存在論の公理は法則であり、アプリアリな総合判断である。Cf. *Ideen* I §10, 13, 16.
- (16) 一般にトロープ論者は唯名論に傾くが、トロープ説から唯名論が帰結するわけではない。
- (17) SIDER [2001], Ch.3.
- (18) 近年、こうしたスタイルの議論は普及・展開の様相をみせており、一層の発展が期待される。Cf. MONNOYER [2004].
- (19) SIMONS [1994/95]とSMITH [2004], Ch.1, 7, 8は、現象学研究での知見が人工知能研究に応用される場合を論じている。

(齋藤暢人・さいとう のぶと・東京電機大学)

問いかけ—メルロ＝ポンティ後期存在論の射程

大 森 史 博

序

まだ無言の経験を、純粹な表現へともたらずことが問題である。フッサールに由来するこの課題を、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』の序文において、また『見えるものと見えないもの』におさめられた遺稿「問いかけと直観」においても参照しており、みずからのものとして捉えなおそうとしている(Bp.X, VI.171)。——メルロ＝ポンティ晩年の諸論考は、見えるものと見るもの、触れうるものと触れるものがともに属する知覚される世界、すなわち可感的な世界経験の水準に身をおき、みずからが身をおく世界ないしは〈存在〉(être)をその場において表現へともたらずとする内部・存在論(Endo-ontologie, Intra-ontologie)のころみであるが、それは同時に、あらたに形成されるべき探究の仕方、哲学的な問いかけ(interrogation)のころみでもある。その問いかけという方法を彫琢するさい、メルロ＝ポンティはベルクソンの諸概念について批判的な検討をおこなっている。メルロ＝ポンティがベルクソンの直観説にみているものは表現の問題であり、その捉えなおしによって哲学的な問いかけという方法を形成する

ことになる。無言の経験、沈黙という事態は、その哲学的な問いかけを介して見出されることになるだろう。

第一節 自乗の問い

日常において、「われわれは物そのものを見ており、世界はわれわれの見ているものである」(VI.17)。このことを疑いはしない。われわれの通常の問いは、自らの知っていることは問わず、知らないことを問うことであると考えられている。とはいえ、哲学的な問いとはさしあたり、何も知らない状態に身をおくことでもある。それでは、どうして哲学の思考は、あたかも何も知らないかのように振舞うのだろうか。それは、明晰なものと曖昧なものとの役割を逆転することになりはしまいか。メルロ＝ポンティ自身、自問するかのようになら記している。あたかも何も知らないかのように振舞うというのも、メルロ＝ポンティによれば、つまりは、世界とその視覚に問いかけ、まさにそれをして語らせようとするためであり、それらの存在を確信しているからであり、それらについての完全な知を未来に期待しているから

である。こうした「問い-知ること」(question-savoir)は、デカルトが明晰判明なる知の探究をすすめるさいに、いったんは、すべてを疑うとした方法的懐疑についても言える。また、アウグスティヌスが時間を論じるさいに、「だれも私に尋ねないなら、私は知っている。尋ねる人に説明しよう」とすると、私は知らない」と、語っていることについても言える。知と問いかけのあいだには、プラトンの対話篇『メノン』に記されている探究のパラドクスにもよく似た構造がある¹¹⁾。それは、要するに「知っていないながら知らない」、「知らないながら知っている」という構造である。注目すべきことは、言説上のパラドクスというより、むしろ知と問いかけが生起するこの両義的な事態そのものである。問いかけとはまさしく、そうした両義的な事態を問い-知ることであり、問うことによってはじめて浮かびあがる「知っていないながら知らない」、「知らないながら知っている」世界や存在や見るというそのことに迫る方法でありうるだろう。だが、そうした問いかけは、徹底したものであろうとするならば、みずからが身をおく場所、その問いが発せられる地平をも問わなければならないだろう。

哲学的な「問いかけ」とは何であるのか。メルロ＝ポンティは、周知のモンテーニュの言葉を捉えなおすことによつて、「本当の《que sais-je?》(私は何を知っているのか)」であると記している(VI.170)。

この《que sais-je?》とは、思考の絶対的な確実性がそれを貫いている《私は何も知らないことを知っている》という意味に解されるとすれば、いずれにせよその懐疑は徹底していないことになるだろう。また、この《que sais-je?》が認識上の問いと解されるならば、その場合「何」を知るのが問われていることになる。だが、《que sais-je?》とは、それ自体は自明なものと解された存在者について、その何かを

確定するといった認識上の問いではない。さらになお、たんに「知る」とは何かが問われているのでもなく、また、たんに「私」は誰かということが問われているのでもない。「一種の複視」によつて、「自身自身を振り返り、問うとは何か、答えるとは何かを同じく自らに問うこと」、それこそが哲学的問いかけに固有のものである(VI.160)。この意味において本当の《que sais-je?》とは、懐疑(doute)や、非-知(non-savoir)や、非-信(non-croyance)とは異なる自乗の問い(question à la deuxième puissance)であり、問い-知ることなのである。

この事情は、懐疑が方法的になされる場合においても異ならない。「方法的懐疑、われわれ自身の意志的領域でおこなわれる懐疑は、事実の明証性に抵抗しているのだから、絶対的な明証という企図そのものの着想を汲みだしてきもし、それ自身がそこにあるということを確認ざるをえない非意志的な真理を抑圧しているのだから、存在(être)に依拠している」(VII.4)。問いが前提にしている不定の何ものか(quelque chose)、懐疑の遂行そのものが依拠しているとされる《存在》、それこそが開示されようとしているのである。

第二節 無言のコギトと沈黙の世界

伝統的な「反省」という方法についての批判は、すでにメルロ＝ポンティの前期の著作においてもみられる。主知主義的な反省は、「見ていること」から「見られた物」を分離し、「物についての思考」へと還帰する。それは明晰判明な知を求めて、経験的な世界から超越した構成意識、世界を上空飛翔的に俯瞰する主観性に遡ろうとするその過程といえるだろう。それに対して、メルロ＝ポンティの観点では、

知覚される世界、つまり現在の見えるものこそが根源的な経験の領野であり、それは明証性や懷疑といった判断もそこから切り出されてくる地平である。「見えるものの存在は疑わしいが、たんなる見えているという思考(*pensee de voir*)とみなされるわれわれの視覚は疑わしくないとデカルトが語るとき、そのような提言は支持しがたい」(PP.430)、「とメルロ＝ポンティはいう。「見ているという思考」の明証性を、見られたものに関する一切の判断の外に維持することはできないからであり、知覚される事物や世界は、その事物や世界についての視像と不可分だからである。「顕在的な意識が、自己自身とその世界についての原初的な主観性の漠然たる把握を二重化し、支えている」(PP.463)という想定は拒否されなければならない。『知覚の現象学』では、こうした観点からデカルトが「アルキメデスの支点」と呼んだコギトについての批判的検討がおこなわれている。

デカルトが捉えることをめざしていたコギト、彼がみずからの人生を振り返りつつそれを定着し客観化し、それを疑いえないものとして特徴づけようとするときにおこなったコギトは、〈表現され語られたコギト〉であり、その表現作業そのものによって目標に達することはできない。というのも、われわれの実存の一部分であり、われわれの生を概念的に定着し、これを疑いえないものとして思考することに専心しているその一部分は、まさにこの定着、この思考をのがれてしまうからである。とはいえ、そうした「始元的な我れ」(*le Je primordial*)というものがまったく己れを知らないというわけではない。その表現作業もデカルトがはじめにみずからの実存についての視(*une vue de son existence*)を持つことがなかったら、そもそも試みられることさえないかっただけである。もし私があらゆる言葉に先立って私自身の生

および思考と接触しているのでなかったなら、また、もし私のなかで語られたコギトが無言のコギトに出会うことがなかったなら、私はコギトという言葉にいかなる意味も見出すことはできないだろうし、デカルトのテクストを読むことさえもできないだろう。——こうしてメルロ＝ポンティは、独自の「無言のコギト」(*coïto tacite, coïto silencieux*)という概念を提起する。とはいえ、始元的な我れ、無言のコギトというものが存在しうるとしても、それは表現され、語られたコギトとなることなしには「我れ思う」となることはできない。「無言のコギトがコギトとなるのは、それがみずからを表現したときだけである」(PP.463)。コギトという知(*savoir*)が、その最初の視(*première vue*)にもとづくとしても、その視は知覚によって探索され、言葉によって再獲得され、定着され、顕在化されることをまつている。——だが、やがて遺稿の「研究ノート」では、「わたしが無言のコギトと呼ぶものはありえないものである」(VI.224)として、みずから無言のコギトを批判し、そこに懐胎されている問題の捉えなおしを要求することになる。

『知覚の現象学』においてなしたように無言のコギトを開示してみても、私は解決には到達しなかった(コギトに関する章はパロールに関する章に結びつけられていない)。それどころか、私はひとつの問題を提起したのである。無言のコギトは、いかにして言語が不可能でないかを理解させてくれるにはちがいないが、しかし、いかにして言語が可能であるかを理解させてくれるわけにはいかない」(VI.229)。

メルロ＝ポンティがみずから指摘するように、ここには知覚の意味から言語的意味への移行、沈黙から表現への移行という問題がある。

ティリエットは、これらの無言のコギトに言及した断章をめぐって、「コギトに関する章はパロールに関する章にしっかりと結びつけられているし、いずれにせよ言語の問題によって包囲されている」として、メルロー・ポンティの自己批判は懐古的な中傷にすぎないと解釈している²⁾。だが、『知覚の現象学』のなかに、すでに沈黙から表現への移行という問題把握があるとすれば、遺稿の断章のなかでくりかえし無言のコギトをとりあげ、それがありえないということを強調するのはなぜなのか、これは不可解である。

『知覚の現象学』において、コギトないしは意識の内的構造として表現と沈黙の相補的かつ不可分な循環関係が見出されているということとは重要である。「超越的事象への志向とそれを志向している私自身の省視、結びつけられたものについての意識と結びつけるものについての意識は循環関係にある」(PP.458)。顕在的なコギトを条件づけている無言のコギトは、前反省的、前人称的な潜在性の水準として考想されている。主体は、文化的・歴史的でもあり自然的でもある獲得物の厚み、つまり「自分がその秘密を握ってはいない能力」を展開し、みずから語る主体になる必要がある(PP.463)。このように沈黙と表現のあいだには、やがて後期の著作において語られることになる、見えるものと見えないもの、顕在性と潜在性の相互に反転的な関係を把握する萌芽的思考が予示されているのである。

たしかに、顕在的な構成意識をその根底へと遡行し、そこで潜在的に働いているものを顕在化し、表現にもたらそうとすることがコギトの遂行であるとすれば、それは始元的な我というものを、〈知っていないが知らない〉、〈知らないながら知っている〉ものとして捉えようとするところにほかならない。とはいえ、そうした全面的な主題化

の企てには、つねにその背景に汲みつくしえぬ地平、把握をのがれる沈黙の水準がひかえている。だが、無言のコギトを指定することになれば、顕在的なコギトに拒否したはずのもの、「我と我との絶対的な合致」(PP.436)という根拠(Grund)を想定する誤謬に、ふたたび陥ることになるだろう。無言のコギトを拒否するべき理由は、この点に見出されるはずである。メルロー・ポンティは、「本質(Wesen)のコギトのしたに無言のコギトをみないデカルトの素朴さ」を、さらになお、「おのれが沈黙した意識に一致していると信じている無言のコギトの素朴さ」を指摘しているのである(VI.232)。潜在性の水準というものがあるとすれば、それは無言のコギトとしてではなく、むしろ沈黙の世界のうちにともめられることになるだろう。「沈黙の世界が存在する。少なくとも、知覚される世界は非言語的な意味が存在するところの秩序である。しかし、非言語的な意味が。しかしだからといって、それらの意味が既定的(positive)なものだというわけではない」(VI.225)。問いかけが身をおく場所もまた、この沈黙の世界のうちにこそ見出されることになるだろう。

第三節 部分的合致

伝統的な「反省」や「直観」という方法は、メルロー・ポンティにならつていえば、存在や物に対する、無限の隔たりがあるいは絶対の近さか、上空飛翔的な俯瞰かあるいは直観による合致かという、同じ肯定主義(positivism)の二つの仕方にすぎない(VI.169)。顧慮されなければならぬのは、距離や隔たりといったある種の否定性(negativity)である。

ベルクソンは、純粹知覚を意識の物質性そのものとして、純粹記憶を精神性そのものとして規定している。そのさい純粹知覚とは、知覚されるものと溶け合うかのような合致ないしは融合であるとされる。「純粹知覚は、精神の最も低い程度——記憶なき精神——であらうし、ほんとうに物質の部分であらう」と(MM.250)。この純粹知覚は、まず全体に身を置き、そこから部分を抜き出すような直観のはたらきであり、これをベルクソンは「部分的合致」(coincidence partielle)と呼ぶ。このような部分的合致という規定によって意図されているのは、知覚される物そのものと知覚像との差異を除去することにある。つまり、物そのものと知覚像との違いは全体に対する部分の關係にすぎないということである(MM.74-75)。

たしかに、日常われわれは物そのものを見ており、「世界はわれわれの知っているものである」という知覚的な信を持つている。この限りにおいては、ベルクソンの主張もみとめ難いものではない。だが、それゆえに、まさしく合致や融合という直観の考え方に対しては批判が向けられることになる。というのも、物や世界についてのわれわれの経験が、そうした知覚される物と知覚する私の合致や融合であるとするれば、私が物に近づくにつれて存在するのは私ではないということになるだろうし、私が存在するにつれて物があるのではないということになるからである。つまり、物そのものとわれわれの知っているものとの間に質的な差異がないとしても、知覚される物と知覚する私の間になにがしかの隔たりというものがなければ、この知覚という経験はけっして存立しえないだろう。過去と現在との關係としての純粹記憶についても同様に、合致や融合の考え方に対しては批判が向けられることになる。ベルクソンは、過去へと「一気に」身を置くという

(MM.129)。だが、純粹記憶が今もなお保持されている過去そのものであり、私が想起によってそうしたかつてあったものに本当に立ちかえるのだとすれば、私に対して想起が過去の次元を開くということがどうして可能であるのか理解できはしない。そのつどの現在がそれへと変わりゆく純粹記憶が見えないものであるとすれば、そのさい過去は存在するとしても、過去とのいかなる合致も存在しはしない。私の現在の厚みそのものによって私は過去から切り離されており、なんらかの仕方での現在の厚みのなかに場所を見いだし、新たに現在となることによってしか、過去とは私の過去ではありえないだろう。

まず、メルロ＝ポンティが部分的合致の概念にみているのは、われわれの存在と《存在》との共存という考え方である。ベルクソン自身、「存在するものや生成するものの内的な本質をどのように考えるとしても、われわれはそこから存在している」(Ph.13)と語っているからである。だが、ベルクソンは、「われわれはそこから存在している」(nous en sommes)というこの言葉のまっただき意味を引きだしてはいないとメルロ＝ポンティは指摘するのである(Ph.2526)。部分的合致とは、メルロ＝ポンティによれば、《存在》から現れ、《存在》に取り込まれており、《そこから存在すること》ではあるが、けっして《存在》そのものと溶け合うのではなく、「起伏」や「窪み」のように区別はそのままありつづけるような知覚の経験である(VI.163)。後期思想の著作にみられる《そこから存在すること》(en être)という理解は、ベルクソンが語っている「われわれはそこから存在している」という了解、および部分的合致という概念を捉えなおすことによって結びつけ、いわば合致・融合による直観の概念を突破しようとするものとするることができる。

ベルクソンに欠けているのは、「自己への還帰と自己からの離出の同一性」ないしは「生きられるものと距離の同一性」といった「二重の指示関係」であるとメルロ・ポンティはいう(VI.165)。「かりに存在者との合致が失われているとしても、それは偶然の結果ではないし、『存在』が隠れているとしても、そのこと自体が『存在』のひとつの特徴なのであり、いかなる露呈もわれわれに『存在』を理解させはしない」(VI.166)からであり、「直接的なものがそれ自身でありつづけるのは距離をおいてでしかない」(VI.164)からである。

《そこから存在すること》(ENEST, *en est*)という強調をおいた表記には、われわれの存在と『存在』の関係を、現実の、現在の知覚に求めようとするメルロ・ポンティに特徴的な観点が言い表されているのである(VI.173, 178, 181)。このことはまた、内部・存在論という仕方での『存在』への問いかけが位置する場所を指し示しているように思われる。それは、見るものと見えるものがともにそこに属し、そこから裂開してくる同じひとつの『存在』であり、またメルロ・ポンティが肉(*chair*)と言い表していたものである。内部・存在論とは、そうした出自たる『存在』に内属しつつ、その同じひとつの『存在』をその場所から捉えようとするところみである。メルロ・ポンティの問いかけは、《そこから存在すること》、つまり隔たりをとおした近さでもあり、「自己の自己へのねじれ」ともいうべき、われわれの『存在』への関係性を問い知ろうとすることであると解することができる。

第四節 真理の遡行運動

直観概念の難点は、物そのものとの合致や過去そのものとの合致が

あると考えることばかりではない。それが直接的なものへの還帰や合致・融合による原初の完全さの探究であるとすれば、「われわれの問いを無効にし、さらにはわれわれの言語活動を告発する」ことになるからである(VI.163)。沈黙したまま合致し、自分が聞いている内なるある種の沈黙を言葉に置きなおそうと欲するなら、それは不条理な努力であろう。『存在』との接触を語ろうと欲しても、その接触は沈黙に属している以上、かつてそれは語られはしなかったし、また語ることもできないはずである。だが、「言語は、言語がなければ完全なはずの直接性をそこなうものではない」とすれば、「物それ自身をして語らしめる仕方」があるはずである。言語についても、「そのあらゆる指示の働きとともに」、「それを生きたあるいは生じつつある状態において」、受けとる必要がある(VI.167)。それぞれの語やイメージのもつ明示的な意味ではなく、それらの取り交わしのなかに含まれている側面的関係あるいは指示連関が顧慮されなければならない。それは、ベルクソンその人が哲学者のために要請した種類の言語であるとメルロ・ポンティは指摘している⁽³⁾。おのれがその組織者ではないような言語、おのれが集めるのではなく、おのれを介して意味の自然的な絡み合いによって統一されるような、つまり、メタファーという隠れた交通によって統一されるような語群がある。そうした言語をメルロ・ポンティは、「物としての言語」(*langage-chose*)、「作動的言語」(*langage opérant, parole opérant*)と呼ぶのである。

ベルクソン説のなかに、合致や融合とは異なる表現の契機があることをメルロ・ポンティが見出しているのは重要な点である。コレージュ・ド・フランスの就任講演「哲学を讀んで」においては、ベルクソンの思想の内的運動をたどり、それを「印象(*impression*)の哲学から

表現(expression)の哲学への移行」であると要約している。そこでメルロ＝ポンティが着目しているのは、ベルクソンの『思想と動くもの』にみられる「真なるものの廻行的運動」(mouvement rétrograde du vra)という表現のもたらす廻行的な効果についての理解である(Puv.14, EP.42)。これは、ベルクソンにおいては懐古的な錯覚として、否定的なニュアンスを帯びてもちいられているのである。だがメルロ＝ポンティは、この表現の廻行的な効果という理解をみずからのものとして捉えなおしている。すなわち、考えるということ、つまり、ある観念を真であると考ええるということは、過去について捉えなおす権利を主張するということ、過去を現在の先取として扱うということ、過去と現在を同じひとつの世界に位置させるということを含意している。表現は、おのれの日付を過去に遡らせ、〈存在〉がその表現へとむかっていたかのようにうったえているのである。そして、この廻行的な効果という理解にこそ、直観的な合致よりもベルクソンの思想のすぐれた点がある、と述べているのである。真なるものの廻行運動のなかにメルロ＝ポンティがみているのは、過去と現在、沈黙と言語、という関係にあって、一方から他方への相互転換がおこるということ、それとともに真理の閃きが透徹するようになるということである(EP.43)。こうした表現についての理解は、やがてメルロ＝ポンティの後期存在論のなかで重要な一契機をなすことになるだろう。それは、見えるものと見えないものとの、パロールとそれが意味するものとの反転可能性(reversibilité)という把握である。

「絡み合い—キアスム」の章でメルロ＝ポンティは、独自の存在論的な概念、肉(chair)を提起する。その存在論的な現象構造をなしているのは、みずから「究極の真理」と呼ぶ反転可能性である。メルロ＝

＝ポンティは、見るものと見えるもの、触れるものと触れうるものという相互に交叉しあう関係、反転可能性を捉え、これを普遍的な可視性や可触性の成立根拠、あらゆる存在の原現前化可能性を成り立たせるものとしている。同じひとつの肉体的な〈存在〉に内属する、〈見るものと見えるもの、触れるものと触れうるもの〉は、交叉し、相互に反転し合うナルシスム的な結びつきをもっている。また、〈見えるものと、それを裏打ちし、支え、養っている見えないもの〉とのあいだにも反転可能性がある。

知覚が生起するところに、〈見るものと見えるもの〉の反転可能性があるように、発話(parole)とその意味するものとの反転可能性がある。メルロ＝ポンティは、「感覚的なものと対立するのではなく、その裏地であり奥行きであるような理念」(VI.19)を捉えようとしているのであり、その意味で、〈見えるものと見えないもの〉との反転可能性が語り出されようとしているのである。沈黙の世界、知覚される世界の可感的なものから発話の意味へと、さらには本質や理念といった可知的なものへと高進してゆく、そうした多形的な現出の源泉・母胎こそが、メルロ＝ポンティが肉と呼ぶ〈存在〉である。同じひとつの肉体的な〈存在〉にはかならない〈見るものと見えるもの、見えるものと見えないもの〉という関係にあって、切迫しつつも合致するのではないという隔たりをおいた連関、そのゲシュタルト的な差異、分節化こそが、根源的な現前化可能性をなすものであろう。

発声の運動と聴覚のあいだにも再帰的な反性能がある。「この新しい反転可能性と表現としての肉の出現こそ、話すことと考えることの沈黙の世界への挿入点である」(VI.19)とメルロ＝ポンティはいう。視覚そのものが、まだそう呼ばれる以前の分節化であるとすれば、ま

た、思考そのものが、沈黙の世界に着生したばかりの、まだそう呼ばれる以前の分節化であるとすれば、作動的言語とは、そうした前言語 (pre-language) から、いまだ無言の世界から、沈黙の声によって呼びかけられ、そこへと開かれた、あらゆる存在者の〈存在〉の分節化を引きつぐ言語であり、発話という実践によって〈存在〉の内部からのみ知られるような言語である。哲学的な問いかけは、作動的言語として、それ自身が属する世界ないしは〈存在〉の分節化を引きつぐのである。

メルロ＝ポンティによれば、問いかけによって開かれる哲学の次元は、本質の次元と事実の次元を交叉させる。事実への問いは、ある意味では理性の真理よりも遠い射程をもっている (VI.161)。というのも、永遠のものと考えられている理性の真理は、その限りにおいては不変のものであり、その射程は限られたものであるにすぎない。だが、事実への問いは、この知覚される世界に属しながら、その沈黙を表現へともたらし、あらたな意味を開示する。この射程は限らない広がりをもっているだろう。いまここで発せられる言葉は、これから以後、時間を貫いてゆく打ち消しきたい事実の真理となるのだが、いまここで真理であるということは、遡行的に過去の次元においても真理であったということなるのだから、事実の真理は「ある種の永遠性」 (DP.475) を獲得するともいえよう。この発話こそが、真理の書き込まれていくべき観知的な領野を設立するのであるが、この設立された領野とは、そうした発話を促し可能にしている知覚される世界と異なるものではなく、同じひとつの世界の地平をなしているもの、またそこに沈殿していくはずのものなのである。

結

「言語は沈黙を破ることによって、沈黙が欲しても得られぬものを実現する。しかし、沈黙は言語を包囲しつづけている」 (VI.230)。

〈存在〉ないしは同じひとつの世界への内属性、〈そこから存在すること〉という意味において、問いかけは沈黙の世界から発して、沈黙の世界を表現にもたらそうとする。それは問いに終止符を打つような特定の存在者の提示を求めているのではなく、措定されたものではないような〈存在〉の開示を求めている。メルロ＝ポンティがその問いかけを彫琢する徹底性は、「哲学をつねに〈存在〉に結びつけなおす臍の緒」、「哲学が今やすでにそれに包まれている譲りわたせない地平」、「哲学がそこに立ちかえろうとしてもむだな、事前の参入」を主題化しようとするためである (VI.114)。〈存在〉は、われわれのあらゆる肯定や否定の背後に、さらには言葉に表されたあらゆる問いの背後に沈黙したままだからである。問いかけとは、そうした沈黙と発話の相互転換を担うところみといえよう。

註

メルロ＝ポンティからの引用、参照は、著作「略号」・頁数を本文中の括弧内に記した。

PP : M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

EP : M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1953.

SI : M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960.

VI : M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

ベルクソンからの引用、参照は生誕百年記念版 (H. Bergson, *Œuvres, édition du centenaire*, PUF, 1990.) によつたが、著作名 [略号]・その頁数を記した。

MM : *Matière et mémoire*.

Pmv : *La pensée et le mouvant*.

(1) メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』のなかで「探究のパラドクス」の構造について言及している (PP.425)。cf. Platon, *Ménon*, 80.D. また『見えるものと見えないもの』におさめられた遺稿「反省と問いかけ」の冒頭では、こうした観点からアウグスティヌスの言葉について言及しつつ (VI.17)。cf. Saint Augustin, *Confessions*, XI.14.

(2) X. Tiliotte, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, 1970, p. 91.

(3) メルロ＝ポンティ自身は明示していないが、ここで指摘されているメタファーとは、ベルクソンの方法的な概念「媒介的イマージュ」 (image médiatrice) を念頭におつてのことであろう (cf. Pmv.130, Si.235)。

(大森史博・おおもり ふみひろ・東北大学)

意識のよしあしについて

——ジャンケレヴィッチにおけるイロニーと疚しさの問題——

三 河 隆 之

倫理において意識をどのように位置づけるかという問題は、倫理が問いに付される際には常につきまとう鬼門の一つである。本論はこの問題への、ある独特な取り組みについて若干の考察を加えようと試みるものである。

ウラジーミル・ジャンケレヴィッチ（一九〇三—一九八五）にとってもまた、意識は倫理の全重量を担う課題であった。このことは、彼の博士論文が、主論文『シェリング後期哲学における意識のオデュッセイア』、副論文『疚しい意識の意味と価値』（ともに一九三三年、ただし後者の刊行時タイトルは『疚しい意識』）と題されている一事をとつても伺われよう。ただし、本論ではもっぱら後者と、これらの博士論文に続いて出された『イロニーあるいは潔白な意識』（一九三六年）とを分析の対象とする。というのも、ここに表れる「疚しい意識」(la mauvaise conscience) と「潔白な意識」(la bonne conscience) との関係は、たんなる対照性にはとどまっておらず、この関係を明確にすることなしにジャンケレヴィッチ倫理学の解明の道は開かれなないと考えられるからである。

いま、「疚しい意識」と「潔白な意識」とは、たんなる対照性には

とどまらないと述べたが、このことには外形の理由づけが可能である。ジャンケレヴィッチは、自らの過去の著作に加筆訂正を施して再版するという作業を、とりわけ六十年代に盛んに行なっており⁽¹⁾、『疚しい意識』は六六年、『イロニー』は六四年に第二版の刊行がなされている。ただ、ここで目を引くのは、『イロニー』の標題から「あるいは潔白な意識」が削除されていることである。イロニーの潔白さはどこへ行ってしまうのだろうか。

また、この改稿の時期以降、ジャンケレヴィッチは疚しい意識を、いわば道徳的本来性であるかのように重用してゆくようになる。ところが、疚しい意識はこうした位置づけを初めから賦与されていたわけではないのである。では、それはいかにして可能となっていたのだろうか。そして、意識について「よい」とか「わるい」とか言われることは、いったい何を言わんとしたことなのだろうか。意識で倫理を捉えようとする試みに、なおも可能性は残っているだろうか。本論は以上のような問題関心に沿って展開されることになるう。

一 閉じた意識の事象そのもの——『疚しい意識（の意味と価値）』

疚しい意識の概念を、ジャンケレヴィッチ以前に主題的に論じたのはニーチェである。ニーチェにおける疚しい意識は、『道徳の系譜』第二論文において、広義の債権債務関係に起源を持つものとして、いわば発生論的に語られていた。すなわち、より弱い立場に陥ることを余儀なくされている者が、その弱さそのものを力へと変換するための装置として、疚しい意識は発明されたというわけである。力能をもっていることがより好ましいとされる価値観において、その力能を持つていないことは好ましくない。この場合、力能を持たぬ者は、自分が貶められたままではないためには、その力能を獲得すべく努めることを強いられるが、疚しい意識が導入されることによって、正攻法の真面目な努力とは別の打開策を自らに開くこととなる。自分の弱さや力能の欠如を知っている者が、それにもかかわらず自分自身に価値を見出すべく、力能を現に持つ者、持たざる自分、そして力能そのものを仮想敵とした疚しさを抱くことによって、それらの仮想敵に対する優位の承認を、自分自身に対して行なうと同時に、こんどは疚しい意識を持つていることそのものに何らかの価値を賦与するのである。こうすることによって、はじめから力能を持つ者は疚しい意識を抱くことがないという理由から、逆に持たざる者の地位へと貶められる。しかも、この新たな価値づけは、疚しい意識という自己閉塞的で実態を持たない空虚な意識であるために、もとの現実の力能の価値体系そのものに変化を及ぼすことがない代わりに、現実の側からの力の行使を被ることもない。こうして、もとは空虚から生じたはずの疚しい意識が、その自己閉塞性と非客観性ゆえに、もともと実効的な力能と、共役不

可能な並存を果たしおおせるに至る。

ジャンケレヴィッチにおいても「疚しい意識は、それから完全に逃れられるとも、留保なしに自分に属するとも自分では決定できないような過失に苦しむ⁽²⁾」ことであると、とりあえずは規定されるが、こうした意識を抱くことそのものもつ倫理的価値づけは、この意識に内在的ではない。例えば、疚しい意識を抱かせる内容についての告白が可能となっている時点において、すでに疚しい意識はある程度解毒されてしまっており、悔悛はむしろ悔悛能力への自惚れに取って代わっている。疚しい意識の特徴は、それ自身あるいはそれを抱かせた過失（もしくはその等価物）について、他人への伝達あるいは他の事例との比較対照といったいわば外部化の作業を欠いて、閉鎖的なものにとどまっているという点にある。ここで、疚しい意識はそれとして誰かに抱かれているときにのみ起こるという観点が回帰してくる⁽³⁾。つまり、このような意識が *entwurzelt*（わるい、まずい）と言われる原因には、意識の志向が「健全に」外部へと向かう、あるいはその反省として自己自身へと向かうのではなく、いわばウロボロスのなサーキットを形成してしまっていることが関わっていると考えられる⁽⁴⁾。

それでは、ジャンケレヴィッチ流の疚しい意識は、たんに「心の問題」を記述したに過ぎず、意識にとつて他なるもの（言語、身体、出来事など）に対しては何ら実効性を發揮しえないままなのであろうか。こうした疑念は、例えばカント流の定言命法や意志の原理に根ざした倫理学には生じえない。というのも、それは一方で間主観的かつ客観的な記述を可能とするようにみえるが、他方でそうした定義の命題あるいは言語のコードが通用しなかったり、それを受け入れることをしなかったりする者に対しては、理性に悖ると糾弾し、根元悪の傾

向を免れぬ者として理性主義の外部に位置づけることも可能だからである。ところが、疚しい意識の倫理学は、その閉鎖性ゆえにこうした間人格的な価値評価のコードを規定できない。これは確かに倫理の科学的記述の断念である。だが他方で、各行為者、各場面において特異的に作用する倫理的意識を仮設することによって、命法の秩序とは別のしかたで、いわば「意識の準一秩序」を語るといふプロジェクトを道を開いているとは考えられないであろうか。

取り返しのつかない過失に対する後悔の念を抱いたところで、確かにそれ自体としては無力である。この無力さは時間および出来事の不可逆性と直結するほどの自明さを持っている。この点を捉えて、後悔は快楽を失ったことへの自然な苦しみであり、過去の出来事のたんなる思い出しに過ぎないと言われる。それどころではなく、後悔は過去の過去性、すなわち、一度起こった出来事の取り返しのつかなさそれ自体を逆手にとって、過ぎてしまったことに關する居直りや忘却を導くことさえありうるのだ⁽⁵⁾。しかし、後悔はこうした次元にとどまらない。「悔恨における過去性は『再来する』ことなどない、なぜならそれはけつして私を離れることがないからであり、絶えず現在であることをやめない過去だからである。[...] 疚しい意識とは憑かれていて意識のことである」(MC₂, p. 82)。疚しい意識の中核を構成するのはこの悔恨に他ならない。つまり、確かに疚しい意識を生じさせるのは過失とその不可逆性であるのだが、それらに対する意識であることとは異質な、すでに意識が悔恨という磁性を帯びてしまっている状態が、ここでは言われているのである。

それでは、そのような悔恨は倫理的に(いかなる)効果を發揮しうるのか。そして、疚しい意識が有徳であると結論づけられるのはいか

にしてか。

率直に言うならば、ジャンケレヴィッチはこの問いに答えようと奮闘している『疚しい意識』第三章において、悔恨に不当もしくは過剰な区別を持ち込んでいると考えざるをえない。というのも、悔恨は常に現在へと憑依しつづける過去として規定されており、しかも、疚しい意識は何かに役立つといったものではない(MC, p. 126)とされていたのだったが、それにもかかわらず、「真なる悔恨 (le vrai remords)」と「偽りの疚しい意識 (la fausse mauvaise conscience)」といったさらなる区別が導入されてしまうのである⁽⁶⁾。この区別は、疚しい意識のうちから有用なものとそうでないものを選び分けようとする意図に基づいていることは明白である。確かに、真／偽 (vrai / faux) はよい／わるい (bon / mauvais) とは別の二分法であるが、仮に「偽りの悔恨」と述べたところで、それは先立つ規定どおり「後悔」に帰着するし、「真なる疚しい意識」は冗語である。

『疚しい意識』第二章が析出した過去の過去性にもかかわらず、第三章に至って疚しい意識が功利性への志向を取り戻してしまうことには、いわばジャンケレヴィッチ自身の疚しい意識が関わっているように思われる。疚しい意識が、実際にはそれ自体としては徹頭徹尾無力であり、それに囚われつづけることは忌むべき悪無限でしかないことが、一方で疑いの余地なき事実であることを、実は論者自身も認めている(MC, p. 132, 138)。にもかかわらず他方、最後に希望を、喜びを、「道徳的喜悦」を、幸福を、「生まれ出る意識」を、語ることへの意欲は抑え切れない(MC, p. 153-159)。ここにはすでに、疚しい意識が賦与されていたはずの負の価値づけが、ニーチェが批判したのとは異なるしかたで反転する契機が予見されているのである。

二 斜に構えること、無関心へと関心づけること……『イロニー（あるいは潔白な意識）』

ソクラテスのイロニー（エイロネイア）において重要なポイントは、ソクラテスが自らを無知な者と位置づけていることである。この無知が文字通りのものなのか、いわば無知の仮面をつけているに過ぎないのかについては意見が分かれるところであるが⁽⁷⁾、ともあれ、ソクラテスのイロニーにとって不可欠な性質の一つは、自らを無知な者と位置づけるソクラテスがリードする対話を通じて、それまで明らかでなかった真理が暴露されるという逆説にある。だが、もしこれをもってイロニーの「本質」が尽きているのだとすると、イロニーは弁論術の一種に過ぎず、倫理的問題は生じない。

というのも、イロニーは言葉もしくはそのはたらきをほぼ不可欠の要件としているものの、それらをもつてイロニーの謂いとすることはできないからである。イロニーそのものを表現することは、イロニーのはたらきそのもの、イロニーが具現化した事態とは別のことであるはずである。言い換えれば、イロニーが言わんとすること（vouloir dire）は、イロニーを言わんとすることではない、ということである。「イロニーは、おのずから説明することの方法である。イロニーは「…」自ら伝達作用をなすこと（se communiquer）なしに、おのずから伝達作用を果たす（se communiquer）」（*ib.* p. 42）

イロニーのこうした見方を相対化するために、ユーモアとの関係を垣間見ておこう。通常、イロニーはユーモアと対照的に語られることが多い。明るい笑いを提供するユーモアと、ニヒリスティックな口元

の笑いをもたらすイロニーという対比である。「イロニーが真面目さの見かけであるとするなら、それに対してユーモアは見かけの真面目さである。おどけたイロニストは真面目を装う。だがユーモリストのほうは、こちらで戯れているが、つまるところはとにかく真面目なのである」（*ib.* p. 13）と書いた若きジャンケレヴィッチにとっても、そうした対比は維持されていた。

ところが、この両者の対照性は、第二版では重大な変更を加えられているのである。「たんなるイロニーが真面目さの透き通るような見かけの下に端的な真理を隠すのだとしたら、それに対してユーモレスクなイロニーは、見かけの触知できない真面目さを暗示している。イロニーはおどけている、だがその嘲笑のうちには難なく真理が読み取れるのだ。またユーモリストのほうは、こちらで戯れているが、ただその真面目さは無限に遠くまで達するほどである」（*ib.* p. 173、下線部が初版からの変更箇所）。

1 初版ではイロニーと対照的な位置を占めていたユーモアだが、第二版におけるユーモアはイロニーの一形態であるかのように記述されている。とはいえ、別の箇所はユーモアを「イロニーの無数のニュアンス」（*ib.* p. 32 = *ib.* p. 42）の一つとしており、ジャンケレヴィッチにおいてユーモアは初めからイロニーの一種であったとも考えられる。だが、仮にもしそうだとすると、こんどはユーモアを含む上位概念である「たんなるイロニー」なるものについての規定が問題とならざるをえない。つまり、ジャンケレヴィッチにおいて、イロニーとユーモアの関係には二重性がある。広義のイロニーの一様態としてユーモアは位置づけられるが、イロニーの諸様態のうちには、いわば純粹イロニーとでもいふべきものがあり、ユーモアはこれと同等の位置に配

される。ユーモアのほうは發揮する効果がより限定的であるのに対し、いわゆる純粹イロニーは、その發揮する効果そのものすら、実際に生じてみない限り不可知のままとされているようなイロニーである⁽⁸⁾。

2 第二版にはイロニーと真理の關係が登場する。イロニーを逆説的な真理の提示の方法とする規定方法は、むしろオーソドックスなものである。「イロニーが真理を隠している」という言い方には、ある重大な論点先取が潜んでおり、少なくともこの点でジャンケレヴィッチによる六十年代の改稿は後退していると言わざるをえない。というのも、イロニーは初めからイロニーであることを意図しているのはイロニーにならないからである⁽⁹⁾。イロニーには特定の方法論が備わっているわけではないから、常に他なるもの（ソクラテスの場合は対話の相手）の力を利用しながら、その場その場で進めていかなければならない。イロニーがイロニーとして成立したことを知ったとき、そこにはすでに出来事・登場人物・表現されたものの配置が完全にできあがってしまっていて、この配置ができあがるに当たって意図は介在していないか、少なくとも見積もつてもその場の主導権を握つてはこなかったはずなのである。したがって、「イロニーが真理を隠している」という記述は、あたかもイロニーが主導的に真理を迂回しつつ、しかしかすかにほめかしているかのようなのであるが、むしろ逆に、せいぜい、たとえば「真理がイロニックなしかたで現前している」といった程度にしか記述できないはずである。

つまり、イロニーのこの「性質」こそが、ジャンケレヴィッチによつて「イロニーの斜めさ*obliquité*」と呼ばれているところのものである⁽¹⁰⁾。しかも、この「斜めさ」はその語の喚起する連想に反して、空間的表象への還元を許さない。世界の世界としての把握は、

常に世界が存立する平面の確実性を前提に織り込んでいるのに対し、イロニーはこの確実性に「斜めから」切り込むことで、確実であったはずの世界への別の見方を一挙に開き、確実性をいつの間にか突き崩してしまう。これにあたる事柄が、初版においてはカント的に「無関心なものへと関心づけること」(*l'intéresser au désintéressement*)⁽¹¹⁾、*disso*と表現されてもいた。

ここで問題となるのが、意図的でないしろ、またイロニストと結果的に呼ばれることになる者による一方向的行為なのではないしろ、ともかくある「別の見方」を開くことになるこのイロニーがもつ効果である。仮にイロニーが、まったく意図を欠いて導き出されたものであるならば、その効果を被る者の反応もまた、その場で初めて明らかとなるはずである。だが他方で、イロニーを用いようとする者は、少なくとも「真面目」ではない。法、政治、宗教、科学などの専門領域における、いわゆる「真面目な」事務的（事実確認的）文書の類は、それをメタ的に扱うのでもない限り、イロニーの効果を發揮することはまずありえないであろう⁽¹²⁾。このように、いわば「ヒューリスティックな」思考形式から身を遠ざけていることは、すでにそれ自体、現下のところ真実と見なされていることと違うことを言うことにおいて、広義の嘘つきに属するとすら言える。それでは、たんなる嘘つきとイロニーを隔てるものは何か。ジャンケレヴィッチの診断は、嘘つきは利己的であるのに対して、イロニーは利己性を欠くというものである。嘘つきのつく嘘は、それが意図に貫かれているために、その意図が見透かされた瞬間にあつざりと裏をかかれてしまうが、それに対してイロニーは「このうえなく精妙かつ機微に富んだ解釈者を要請する」(*Id. p. 60*)ものであり、それを虚言であると解釈することその

ものにも細心の注意が必要とされ、結局は新たな見解を顕現させるための「偽りの虚言」であつたのだと、辛うじて事後的に分かることになるかもしれない、そのような“虚言”である。しかも、イロニーはこうした効果を「斜めから」狙いながらも、目的論的立場へと回収されることから逃れつつ¹³⁾、絶えず戯れていなければならないのである¹⁴⁾。

こうした両義的な立場の間を振動する様子を総称して、『イロニー』第二版のジャンケレヴィッチは半意識 (semi-consciousness) と評するが、このように、イロニーがイロニーでありつつけるために要請される不安定さへの言及は、ことごとく第二版で加筆されたものであり、これは疚しい意識のありように極めて接近していると言える。これに対して初版時のジャンケレヴィッチは、第一章に「イロニーは意識である」という大胆な標題を掲げ、イロニーに対して事態を急転させることへの可能性を積極的に看取していたのだった。

三 意識のよしあしの帰趨——小括

以上、初期ジャンケレヴィッチにおいて意識のよしあしが論じられた二著作に基づいて検討を行なってきたが、それを通じて見えてきたことは、当初は截然とした二分法で捉えられていた意識のよしあしが、後期に至り混淆しているということである。

ここに、そのことを示す端的な記述を、『疚しい意識』改訂版の追加されたコーダ「喜びについて」から掲げることにする。

1 うまい動きへの潔白な意識 (la bonne conscience du bon

mouvement)、これは純粹さの不純、いわばパリサイ主義であり、いわば徳についての満足、善すぎようとする善であり、むしろ悪に転じてしまうものである(というのも、「もつともよいしかたで le mieux」は善の敵だからである)。2 まずい動きへの潔白な意識、これは不純さの不純、二重の不純さであり、パリサイ主義へのマキャベリズムとして、純粹さの不純に対立するものである。3 うまい動きへの疚しい意識、これはいわば純粹さの超純粹性であり、潔癖主義を欲するがゆえに無化されてしまう。つまり、これは純粹性というより潔癖主義である。4 したがって、まずい動きへの疚しい意識、それが不純さの半純粹性である。なぜならそれは自己への関心という回帰をすべて排除するからであり、ここでの自己への関心とは無垢の最初の自然な動きにもつとも似通っているものだ。したがって、まずい動きへの疚しい意識は、不純なものが純粹なものへと回帰することであり、文字通り純粹化である。(MC2, p. 195)

ただし、ここで注目しておくべきことは、疚しい意識について書かれたはずのこのテキストに、他ならぬイロニーが回帰してきているという点ではないだろうか。

まず、上の引用における意識の四分類に、表面的にはイロニーにあるものは含まれていないように思われる。すでに指摘したように、イロニーは自分自身の成否についての自己認識を行なうことはできないのだから、たとえ潔白な意識であつたにせよ、それはうまい動きへの意識でもなければまずい動きへの意識でもないはずである。

さらに、上の引用は「まずい運動への疚しい意識」だけに積極的な

価値評価をしているが、この意識はつまるところソクラテスの無知の知に限りなく接近している。すると、「イロニーとは遊びの潔白意識である」と同時に「遊びとは裏返しのかしい意識である」(12, p. 54)とされた通り、もはやイロニーは潔白な意識でいられないどころか、疚しい意識へと反転もしくは吸収させられてしまったようである。とすれば、上の引用における「潔白な意識」はもはやその実質を失っているのであって、上述の四分類は、疚しい意識に呑み込まれることでむしろ憑依したイロニーが効果を発揮することで、脱臼させられてしまっているのだ。

こうして、後年のジャンケレヴィッチにおける「疚しい意識」の位置づけは、まるでそれこそが潔白な意識に他ならないかのように変遷してゆく⁴⁰⁾。とすれば、初期及び後期ジャンケレヴィッチにおける意識のよしあしは、その担い手であるイロニーと疚しい意識を当初とは交替させ、いわば円環構造をなしているとも考えられる。というのも、初期と後期、そのいずれかのみが適切な見解であるなどと断じることが、こと「意識のよしあし」という主題に関しては困難であるばかりか、得策でもないように思われるからである。むしろ、ジャンケレヴィッチ自身によるこの見解の変遷が、そのものとしてこの問題の一つの実相を示しているように見えるべきである。このことは、問題設定そのものが運命づけられたアポリアに他ならないのである。そして、このアポリアは、潔白意識と疚しい意識のいずれかあるいは両方だけに収斂することなど到底ありえない現実の人間たちの倫理をそのものとして捉えるための一つの手がかりを提供してはいないだろうか。意識の倫理学がなお場を持ちつづけられるとすれば、この収斂の不可能性そのものとしての錯綜した力線をやまず疾駆しつづけること、それを引き

受ける限りにおいてであるだろう。

※ジャンケレヴィッチの次の著作への参照は略号を用いた。また、略号脇の「2」は第二版を表わす。

MC : *La mauvaise conscience*, Paris, Alcan, 1933 ; 2^e ed., Paris, Aubier-Montaigne, 1966. (ただし、本論でのページづけは今日の汎用性を考慮して *Philosophie Morale*, ed. établie par Françoise Schwab, Flammarion, 1998. に拠った)

I : *L'Ironie ou la bonne conscience*, Paris, Alcan, 1936 ; *L'Ironie*, 2^e ed., Paris, Flammarion, 1964. (『イロニーの精神』久米博訳、紀伊国屋書店、一九七五年(第二版の翻訳))

註

- (1) こうした作業についてのコンパクトな説明は、合田正人『ジャンケレヴィッチ』みすず書房、二〇〇三年、66―69頁。
- (2) MC, p. 141.
- (3) 「私ノ罪 (*mea culpa*) が意味するのは、われわれが疚しい意識の怪物じみた孤独を体験したということである。」(MC₂, p. 162)
- (4) 『道徳の系譜学』II, 17。ニーチェによる疚しい意識の発生論は、その価値づけについての評価は措くとしても、閉鎖性を適切に捉えている。
- (5) 「不可逆性は治癒不能ではない、なぜなら不可逆性は記憶のおかげでときには和らげられることもあるのだから。」(MC₂, p. 145)
- (6) 「真の悔恨は「…」罪の治癒に役立つ。偽りの疚しい意識は「…」空回りする悔恨として、病気なしでの治癒として現われ、こんどは自分が病気になってしまう」(MC, p. 125)
- (7) cf. 齊藤信治『ソクラテスとキェルケゴール——イロニーの概念』学友

書房、一九五四年、7-65頁。

- (8) 『イロニー』が、要旨や論理構造の掴み難い記述によって彩られていることの理由は、まさしくこの点にある。「たとえイロニーが定義不能だとしても、いわく言いがたいものであるわけではない。イロニーの構造分析は不可能だろうが、その外観の描写は可能だろう」(I, p. 32 = I₂, p. 42) というような記述は、かえってジャンケレヴィッチ的イロニーの端的な規定となつてもいるのだが、こうした規定が一方で、いかなる記述も決定的なものとしての言質と見なされないがための保険であるというような批判に曝されうるのに対して、本論はむしろ、常に未規定のものにとどまるものの動因論の道を閉ざさないでおうとする観点を取るものである。

(9) cf. I, p. 139 = I₂, p. 176.

- (10) cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 311. この「斜めさ」は、エピクロス及びルクレティウスにおけるクリナメンと共鳴する。ドゥルーズの読解に従えば、クリナメンは原子の性質へと還元できる。つまり、理念的に、あるいは同じことだが世界内に「存在する」存在者から、それ自体としては存在しない「性質」へと「微分」する運動として、クリナメンは位置づけられているのである。

- (11) cf. Philippe Hamon, *L'ironie littéraire*, Paris, Hachette, 1996, p. 61. もっとも、こうした言い方は「真面目さ」の含意の取り方による。というのも、イロニストのほうが、実証的な言動で着実に事実を積み上げてゆく人よりも真理への貪欲さで勝っており、一挙に真理を明かすイロニーへの道を自らに開いているという点で、過剰に「真面目である」と言うことすら可能である、と言えなくもないからである。

- (12) 「イロニーは、もはやヒューリスティックではなく、虚無化するもの

である [...]」(I₂, p. 19)

- (13) 「僅かの意識の自己満足でも、悔恨の絶望を無化し、あらゆる誠実さを疑わしめ、しまいは意図の純粋さも汚してしまうが、同様に、僅かでも気取りがあれば、イロニストを職業的イロニストにしてしまう [...]」(I₂, p. 176)

- (14) 「イロニーは危険との戯れであり、イロニーの手にかかると、今度は危険のほうが薬籠中に押し込まれる。」(I, p. 1 = I₂, p. 9)

- (15) ジャンケレヴィッチは『赦し』(*Le pardon*, Aubier, 1967) において、実定的な秩序において許せない事柄 (*inexcusable*) をこそ赦すこととして赦し (*le pardon*) を論じた。しかし、それにもかかわらず、その同じ書物のコーダに至って、すべてを赦すはずの赦しによつても赦しえないものを登場させるといふ、それまでの議論をなし崩しにする錯誤を犯してまで、疚しい意識を持たぬ者に対する赦しはないとした。このように意識に道徳的な至上価値を置く観点は、最晩年の『道徳の逆説』に至りジャンケレヴィッチ道徳哲学の全面を覆い尽くしてしまう。この一面を捉える限りにおいてであれば、ある日本の倫理学者が評したように「達人倫理」とまとめることも妥当であろう。本論では、そうした批判には集約されえないジャンケレヴィッチの思考の一端を提示しようと努めたつもりである。

(三) 河隆之・みかわ たかゆき・東京大学

先・反省的自己覚知と他性

―二重の「超越」の運動―

序

志向性の理論によれば意識は常に「何か」についての意識であると同時に、その意識自体も何らかの仕方で意識されていることは言うまでもない。いわゆるこの自己意識は、反省する自我と反省される自我との分裂に先立ち、こうした反省的自己覚知をむしろ可能にする先・反省的自己覚知の存在を告知しているのではないか。「自我は恒常的に受動的に“予め与えられる”という仕方では、言わばそれ自身が現出するものであるからこそ、自我は能動的に把握され、本来の意味において与えられ、思惟され、認識など……されうるのである」(XIV, 275)。(1) フッサールが今点における作動する自己感觸作用、「端緒における反省」について語るとき、表明的・概念的・客観的な意識の主題化ではなく、含蓄的・非概念的・非客観的な自己自身との先行知が問題となっている。この自我の自己現出作用、自己の自己に対する現れ(顕現)は、もはや志向的能動性の所産ではなく純粹受動性の所与の状態であり、自己覚知におけるこの現れの位相に「自己(auto)触発」の名を与えることができる。

同様に顕現の属格と与格とが同一であり、しかし主観性の「非関係

元 明 淳

的「性格」という結論に至った現象学的思惟にミッシェル・アーンリの「内在」の哲学がある。(2) 真の現象性の根拠は意識によって構成された対象の現象性に存するのではなく、その超越の作用そのものを自ら受けとる内在の根源的な自己触発の方であって、この主観性の自己顕現の現象性を不問に付してきたのが西洋形而上学の歴史全体に他ならず、それゆえ彼は「現われる」ことを専ら「対象として与えられる」ことと同一視した顕現の一類型を「存在論的一元論(monisme ontologique)」であると断罪するのである。自己触発は、触発するものと触発されるものとの間に如何なる差異・距離・媒介をも含まない、純粹に内的かつ自己充足的な出来事と見なされ、超越や脱自とは一切断絶した「非志向的な」受動性のなかで営まれるパトリス的な「情感性」とされる。なるほどこの内在の純粹な「現象学的生」の徹底化が、歴史的現象学における志向性の「水平的な」超越的・地平的・表象的機能に先行し、不可視の自己顕現の開示という「垂直的な」知の発掘に努めたという点は大いに評価せねばならない。しかしアーンリやR・キューンが主張するように、果たして先・反省的自己覚知は内在の純粹な自己現前という仕方では、如何なる「現象学的隔たり」をも含

まない充足した出来事としてのみ記述されうるのか。自己意識はやはり世界へと開かれ、最小限の分割や裂け目という「他性」の侵入を経てこそ、本来的に自己意識たりうるのではなからうか。

本論考では、フッサールの受動性の現象学が、自己意識を本来的に担っている情感的な「自己触発」の次元をある意味で先取りしており（二節）、同時にこの自己触発がそれとして可能となるためには他性の侵入を、つまり「異他（*hetero*）触発」を必要とすること、否、両者は主観性の「事実性」においては相互に依存しあっていることを示したい（三・四節）。それによって現象学の根本概念である志向性を堅持し、自己覚知と自己超越とが多層的に絡み合っている位相を剔抉することができるのではないだろうか。

一 内在の哲学

フッサール以降の現象学者達が、およそ真正な「外部性」を軽視したフッサールを批判したのに対し、逆にフッサールは十分に徹底かつ純粹な仕方、主観性の内在と「内面性」とを分析しなかったとアーンリは批判する。主観性はその根本的な内面性において、非関係的にかつ自己充足しているという意味で絶対的であり、自己自身を去ることなく、自己を自己の外に企投することなく自己自身に顕現させるという意味で内在的であって、超越としての現れ（異他顕現）の根拠は、純粹内在の根源的な受容、いわゆる「情感的な自己触発」（自己顕現）にあると見なし、内在こそが超越の開示の本質であるとされる。簡約して言えば、われわれは自己自身を覚知している、自己自身を触発しているからこそ、世界や対象の現出に立ち合うことができるというのである。

さて、こうした主張は周知のように反省理論におけるアポリアを解決する手段として効果を發揮する。もし主観性の自己顕現が超越性の契機である分離・差異・他性・外部によって担われているとするならば、自己が自己を捉えるというあの反省理論において主・客の分裂を招き、前者の反省する自己を反省の対象とすべきさらなる作用が求められ、いわゆる無限遡及に陥ってしまうからである。⁽³⁾ この困難を回避し、主観性の根源的な自己顕現ないし自己触発の次元を主張するためには、一まずはアーンリの立場に与せざるをえない。しかし、仮に自己顕現が顕現の本質であることを認めるとしても、如何にしてこうした自己合致・自己充足した非志向的な主観性が同時に、自己とは異なる何かへと方向づけられうるのか、あるいは如何にしてそれは身体的な外部性を所有しうるのか。すなわち、自己顕現と異他顕現との相互作用が十分に考慮されてはいないのではないか。その理由の一つにはアーンリが著書『実質的現象学』で展開するフッサール批判が、専ら『イデー』期の靜態的な「対象」構成的現象学」に定位されているということがあげられる。それによれば、実質的現象学の対極に置かれるヒュレー的現象学は、純粹内在におけるヒュレーそのものの本来的な身分を何ら明らかにしておらず、感覺的ヒュレーをノエシスの志向的形成に供する単なる素材として、志向性に全面奉仕するその「機能的」側面からしか顧慮していないという。しかし周知のように、「構成的現象学」は方法的には先行してもその内実は高次の意識形態に属しており、受動性を扱う「発生的現象学」の内実の方がむしろ基礎にあつて、事象的には先行しなければならない。⁽⁴⁾ したがって後者における受動的志向性、特にその超越的・脱自的な志向性の本来の意味が見過ごされいるとするなら、先の自己顕現と異他顕現との相互作用

用についても満足のいく解答は得られないことになるだろう。

一方「徹底化された」現象学の立場を継承するキューンは『フッサールの受動性の概念』で、発生の現象学における衝動・本能といった受動的・ヒュレー的志向性まで射程に収めた幅広い議論を展開している。ところが彼によるとフッサールは、発生的観点において漸く見出された衝動・本能の位相を結局のところ志向的な世界関与の超越性のみ与らせることで、力としての「生」の根源的な内在を外へ化(Ver-äuberlichung)、客観化しているという。「受動性はまさに志向的に見られ、構成されたものという視から(mit-sich)のみ存在し、それ自身が既に可視的なものという態度決定する存在論的・一元論の現象領域に属するのである」。換言すると、対象世界の構成化へと機能づけられたヒュレー的圏域における原初的な触発的統一でさえ、依然として知覚作用による異他触発に留まり本来的な自己触発ではなく、それゆえフッサールは受動性のそれ自体における受動的な固有本質、内在の本質を決して暴き出すことができなかったとキューンは批判するのである。⁽⁵⁾

しかし果たして、フッサールにおいて内在の自己触発の位相は本当に語られなかったのか。先・反省的自己覚知における自己感触作用、言わば受動的「気づき」の位相こそはあらゆるヒュレー的な異他触発を可能にする「原触発(Urtaffektion)」として、内在の自己触発の次元を示唆しているのではなからうか。「私はまだ如何なる反省をも遂行していない自我へと立ち返る。しかしそれは背景としての自己意識は有しており、そうした原触発、および触発するもの等々としての原ヒュレー(Urhyale)へと立ち返るのである」(XV.78) (傍点筆者強調)。

次章では内在における自己触発の次元を専ら発生の現象学における

「身体性」の分析を通して検討し、そのうえで異他触発との連関について採りあげたい。

二 フッサールの自己触発

フッサールは感覚領野の受動的構成の位相に、知覚対象をより判明なものとして知へともたらそうとする「傾向(Tendenz)」、「努力(Streben)」の契機が含まれているとして、衝動・本能の問題を取り扱うべき「傾向の現象学」(XI.289)につづて語っている。この位相は、感覚的ヒュレーの構成において対象が自我へと及ぼす「意識を介した(bewußtseinsmäßig)」刺激としての本能的触発であつて、依然として「客観化」の本能の言及に留まっている。確かにここでも、触発するものと触発されるもの、ヒュレーと自我との間には本能的奏効にとつての活動空間を形成する一定の隔たりがあり、ヒュレー的触発は対象の側からの異他触発に留まっていることは否定できない。しかしフッサールは前者の本能と区別して、まだ明示的な目標表象を持つことなく、漠とした空虚な仕方世界へと関わっている根源的な触発の位相に非・客観化的な「原本能(Urinstinkt)」(XV.385)の働きを認めていた。

例えば私が書きものに集中していて、誤って窓を開け放しにしていたので部屋の中がとても寒くなったとする。ナミン・リーはこの状況に関して「部屋の寒冷化は触発の始まり以前は無意味なのか」と問い、意識を介した触覚野の感覚刺激が私に到達する以前にも、既に私は知らず知らずのうちに寒がついているという。すなわち、まだ自覚された寒さではなくとも自我は「先意識的に」自らの身体を介して(先・対象的な)世界へと反応しており、同時に自己自身を本能的に保持す

る「原努力(Urstreben)」のうちに生きているのである。その際この意識に先行する部屋の「寒さ」は客観化の本能におけるヒュレーの形式とは異なり、生き生きとした現在の原受動的時間流における「非自我的な」契機と表わされ、これに「原ヒュレー」の名が与えられるとともに、この原ヒュレーのもとの触発の究極的な受取人(Adressat)はもはやドクサの表象志向の担い手としての純粹自我ではなく、その基底構造としての「先・自我(Du-Ich)」と定義される。一方意識に先立つ寒さという原ヒュレーを調達する身体運動の側面、つまりキネステーズの構造はと言えば、それは意識を介した刺激が私に到達する前に、私の手足が常に既に机や床の上で寒がりつつあちこちと動いているという事態であり、このノエシスの側面が発生的構成の上位段階のキネステーズの形式と厳密に区別して、「原キネステーズ(Du-Kinästhesie)」と名づけられる。⁶⁾では、先・自我は如何にして原ヒュレーの究極的な受取人となっているのか。

フッサールは両者の「感情的な」接触の仕方、先・自我が原ヒュレーのもとに衝動的・本能的に「居合わせる(Gabeiseln)」ときの仕方を次のように記述している。「内容的なものは自我にとって異他的なもの(Ichfremde)であり、しかし感情は自我的である。内容の“呼びかけ”は何かへの呼びかけではなく、自我が感じつつ居合わせることである。しかもそれは、赴くことに到着することによって初めて居合わせることでない。自我はそれ自身としては何ものでもなく、自我に異他的なものは自我から分離されたものであるが、両者の間にはそこへと向かうための如何なる空間もない。むしろ自我と自我に異他的なものとは不可分であり、…自我は感じる自我である。感じるとは、一切の能動性に先立つ自我の状態性である」(傍点筆者強調)。⁷⁾こ

の引用文の第一の論点は、自我と自我に異他的なもの、つまり先・自我と原ヒュレーとの間には、高次の対象構成や客観化の本能における、知覚野のあれこれの刺激に対して自我が応答するという言わば両者の対話や交流という事態は存しないということである。なぜなら、先・自我をその盲目的な放射中心とする原本能と、原ヒュレーを調達する原キネステーズとの間には、呼びかけと応答を可能にする所以の活動空間を形作るような如何なる距離も存在せず、「原本能は、原キネステーズにおいて恒常的に流れ出る(ausströmen)」という仕方での両者の「隔たりなき結合」が生じているからである。確かに先・自我と原ヒュレーは区別されるが、両者は生き生きとした現在の原受動的時間流においては密接不可分に結びついており、いわゆる差異における統一を形成しているといえる。換言すると自我を感情的に触れてくる原ヒュレーのもとでは、私は「先・触発的な」身体的覚知という仕方で自己自身の存在に暗々裏に気づいているのである。このように先・反省的自己覚知における作動する自己感触作用を、非客観化的な原本能の機能様式としての原触発と捉えるならば、この自己への衝動的「気づき」の位相を、受動的な世界所有という形式において世界のもとで感じつつ居合わせると同時に、自己のもとに留まるという意味で、根源的な自己触発と呼ぶことができるように思われる。

しかしながら第二の論点として、それでもなおフッサールは先の引用の前半部で、自我は自我に異他的なものを通してしか本来、自我たりえないことを強調している。となると原本能と原キネステーズとのあの「隔たりなき結合」は果たして、一切の超越や距離、差異を排除する充足した内在の自己触発、純粹な自己合致に留まるのであろうか。具体的自我はそれと外的なものとの関係に依存しなければ、思考不可

能なのではないのか。

三 自己触発と異他触発 その1

身体は知覚対象を構成するに際して、それら対象の遠近法的な現出の「零点」として自らは呈示することなく対象の呈示を可能にするという役割を担っている(XIV.60)。キネステーズ的身体性に帰せられるこの性質は、対象についての所与が自己身体の所与を必要とする、つまり自己感覚作用、「私は動く」という自己運動の意識を必要とすることを示している。知覚は、身体的自己覚知くわしくは運動する身体の自己感覚作用ないし自己触発と相関し、それに伴われることによって成立しているのである。なるほどフッサールも度々言及した「内的な構え」によって把握された身体性を強調する立場から見れば、「内的キネステーズ」による自己感覚作用が与えられることによつて初めて、刺激や惹きといった異他触発も可能になるのだから、キネステーズが作動しなければヒュレー的印象はなく、それゆえヒュレーは「私自身に」由来することになり、この立場は一見すると内在の哲学の主張を強化するように思える。しかし一方でフッサールは、キネステーズ的内面性とそれに対して他なるもの、外的なものとの不可分性、相関性についても度々注意を促していた。「(生きられた)身体が知覚されるのは、それを“媒介にして(Intellektuell)”その都度の現出様式において知覚されている事物と一緒に becoming のことである」(XV.10)。(8)

フッサールではこの機能するものとして知覚された身体の側面が、自己感覚作用の局所化としての「感覚態(Empfindnisse)」(IV.149)ないし位置与件と称される「身体化された主観性」そのものの次元を表

わし、一方知覚されているものの側面が、物質的対象の質料化的呈示ないし徴表感覚と呼ばれる。そしてなるほど後者は前者によつてキネステーズ的に動機づけられるが、逆に前者は厳密には後者においてしか意識されえない。「知覚とは常に本質的には二つの相関的に関係づけられる諸機能の協働から生じる能作の統一である」(XV.58)。例えば私の右手が机に触れるとき、右手は机の滑らかさや粗さを感じる徴表感覚を捉えると同時に、同一の感覚系列が把握の交替によつて今度は右手に局所化された感覚、いま机を触っているという感覚作用すなわち感覚態として捉えられる(触感覚における二重の把握)。感覚するものと感覚されるものとが自己合致しているとすると内在の哲学に対して、ここでは徴表感覚の言わば「ノエマ的」側面と感覚態の「ノエシス的」側面とが厳密に区別されねばならないだろう。(9) さらにこの二重性は自己の身体知覚においては、触れることと触られることとの任意の転換を許容し、いわゆる「可逆性」という本来の意味での二重性の性格を獲得することになる(自己接触における二重感覚)。「あらゆる事物経験において、身体は機能する身体として(単なる物としてではなく)その事物とともに経験され、そして身体はそれ自身が物として経験されている場合にはまさに二重化されて、経験された事物と同時に機能する身体としても経験されている」(XIV.57)。自己感覚作用ないし感覚態は最初からそれ自体として与えられているわけではなく、何か他のもの(外部的対象)と、あるいは他なるものとしての自己(己の身体)と探索関係に入るときにのみ、自己自身に与えられるのである。このように触れることの自己所与は触られてあることの現われからは分離できないがゆえに、内面性と外面性は、同じものの異なる顕現に他ならない。(10)

同様に、自己触発と異他触発との絡み合いの現象は、主—客の「現象学的隔たり」が際立つ視覚についても言えるはずである。したがってどんな感覚的経験にも自我—他なるものという根本的關係は決して欠けることはなく、「感覚作用において、主観は根源的に世界のうちで自らを体験する」¹¹⁾のである。この感覚作用は、常に既に世界へと向かう「開け」であって、なるほどヒュレーはまだ対象として構成されてはいないが、世界的超越の原初的な顕現を示している所以の、主観性からは分離されてはいない「他性」の内在的なタイプに他ならない。なぜなら発生の構成の端緒において衝動や感情が自我から不可分であったように(二節)、ヒュレーは主観性の外部に位置していないということもまた真だからである。それにも拘らずヒュレーは私によって発起されたのではない、私の統制を逃れる領域として、主観性の自己顕現にとって本質的な「外的・異他的」構成素に留まっている。¹²⁾その意味ではわれわれは内在における幾らかの超越を受け入れなければならないだろう。「具体的自我は意識生としての己の生においては絶えず、ヒュレーの核、非我の核を有している。しかし本質的には自我に帰属するという仕方である。先所与性の領域、非我として構成された統一の領域がなければ、如何なる自我もありえない」(XIV.379)。

四 自己触発と異他触発 その2

フッサールは至るところでキネステーズはその「外面性」を有すると述べ、また自己固有の身体は「内身体性」と「外身体性」という二重の側面において、すなわち両者の接合面にしか本来的に成立しえないということを度々強調していた(VI.164)。¹³⁾それゆえ(三節)でも確認したように、キネステーズの二重性という点から見れば、如何なる

外部の空間性からも解放された身体性、ないし身体的自己覚知というものは考えられない。つまり先—反省的自己覚知が成立するには少なくともキネステーズが演じられる空間的局所化が必要であろう。¹⁴⁾内在の哲学では通常の空間は派生的・二次的空間であって、それは内在における努力の感情によつてその超越的対項として相關する「抵抗する連続」を土台にして初めて構成されるのであり、後者こそが真の意味での超越論的空間性であると主張されるのであるが、それは過度に主観的身体性を強調していることにならないか。¹⁵⁾

なるほどアンリが主張するように、右手がコーヒー・カップをつかむ時、私は一々右手の空間的位置やその内感を取り立てて意識することはない。その際、私の右手はまさに生きられており、その運動は先—反省的に無媒介に直接、覚知されている。しかしこのことが可能なのは私が今まで、右手の内的キネステーズすなわち自己運動と同じ手の外的物体的運動の知覚とを、ここではその外的な視覚像とを身体空間の構成にとつて対応させ、合致させるプロセスが必要だったのではない。もちろんフッサールでは、能力性の一体系としての内身体性、機能する主観的身体(Leib)と、それに随伴する外身体性、すなわち前者の生きられた身体の自己客観化、自己構成の所産としての客観的身体(Leibkörper)とは厳密に区別されている。だが、両者の間に統一が存していることは十分注意されてしかるべきである。私の右手の運動は「可動的」器官としての手の位置やその手と物との距離関係などを専ら視覚によつて遠近法的に客観化し、対象化することによつて本来的に可能になるのであり、したがって生きられた主観的身体による客観的世界の構成と、その身体の自己客観化とは相互に依存しあっているのである(IV.56, XV.279)。

このようにキネステーズ(内身体性)が知覚的に与えられた身体(外身体性)に伴われ、かつそれと「連合的に」統合されて初めて、一にして同じ運動を意志的活動であると同時に空間内の運動として把握することができるようになるのである。¹⁶⁾ この点に関して内在の哲学では、なるほど有機的身体(諸器官の総体)の一性が超越論的・絶対的身体(内身体性)の一性に依拠するにせよ、身体的外部性としての客観的身体は、主観的身体の単なる「表象」、構成された超越的経験の位相であると語られるのみで、両者の関係性が積極的に論じられているとは言いがたい。しかしフッサールは超越論的「能力」としての内的キネステーズとその自己客観化としての身体的な外部性との間に何らかの関係を見てとっており、ここにもわれわれの主張する自己触発と異他触発との相互依存と不可分性という事態が認められるのではないだろうか。したがって身体的自己触発が本来的にそれとして成り立つためには、少なくとも外部との接触あるいは空間的局所化が必要であって、これによって初めて内在の哲学では不問に付された、如何にして主観性は身体的な外部性を所有するようになるのかという問いに少なくとも解答を与えることができるように思われる。

結語

以上、主観性の自己触発は、先づ反省的な身体的自己覚知において常に己ならざるもの、それが物であれ自己の身体であれ空間的な外部との接触ないし非我としての先対象的な世界への自己超越によって初めて可能になっている。それゆえ自己覚知と自己超越とは相互に依存しており、D・ザハーヴィも主張しているように「意識はそれが自己覚知たりうるためには、志向性を、自己とは異なる何かとの対峙を

必要とする」のである。一方、意識生の自己覚知の方向にも独特の構成されたのではない超越、いわゆる「内在における超越(III/124)」という事態が認められる。この超越はわれわれの文脈では先づ反省的な自我の存在仕方を表わしており、志向の対象の超越すなわち自我が体験流を彼方へと超出するという意味ではなく、構成の言わば「盲点」となり内在の只中で体験流を手前へと超越する所以の自己自身との距離、あるいは内的な差異化を意味している。¹⁷⁾ このように先づ反省的自己覚知は、他性の侵入を被る二重の意味での超越によって可能となっているのはなからうか。内世界的な物の顕現より自己顕現を根源的と考えるのは誤りであるとして、自己触発は異他触発と不可分であるとみなすR・ベルネは、われわれが自己自身に与えられるのは触発され世界へと身を挺した、自己を超えていく主観としてこそであって、その自己印象が世界志向性によって生気づけられている所以の「主観の二重の生(Vie double du sujet)」について語っている。すなわち感覚領野の内循環している受動的・印象的志向性と、この感覚網を世界事物と結びつける客観的志向性との二つであり、身体による触発的・印象的自己現出作用は、世界の知覚現出作用からは解離されえないという。¹⁸⁾

この可視的な物の顕現と不可視の「肉(chain)」の先づ顕現との絡み合いは、異他触発と自己触発の各々が互いに絶えず自分ではないものとしての他方に依存することによってのみ可能となる主観性の自己分割(divise)を意味している。¹⁹⁾ 先の身体的自己触発の分析に照らすならば、超越論的主観性に帰属するとされる「構成的に機能する」内的キネステーズは外身体性との接合面にしか本来的に存在しえず、それゆえ空間的局所化という内在における最小限の超越を包含せざるをえ

ないというわれわれの結論とも重なる。したがって先づ反省的自己覚知の次元は、「単純な、静的かつ自己充足的な自己現前ないし自己同一性としてではなく、他性への動的かつ差異化された開け」⁽¹⁰⁾として把握されねばならない。このように自己触発と異他触発との等根源性と不可分性を確保し、しかし主観性からは分離しえない異他触発の受動性を主張することによって、フッサールとともに主観性の「事実性」について語ることができるのではないだろうか。

注

- (1) フッサールにおける引用・参照箇所のローマ数字は本文、注ともに「フッサール著作集(Husserliana)」の巻数を、アラビア数字はページ数を表わす。また草稿(Ss)からの引用は、注に典拠先を記す。
- (2) アンリの哲学の概要については、以下の著作及び論文を参考にした。ミッシェル・アンリ 邦訳『実質的現象学』・『身体の哲学と現象学』(法政大学出版局)
- 山形頼洋「生き生きした現在の幸福な生」(『理想』九六号 所収)
- 同上「アンリの身体論―内在の概念とキネステーズ」(『哲学論叢』XXIII 所収)
- (3) 体験の内的知覚(意識)はそれ自身が内的に知覚されることはなく、作用の無限遡及に歯止めが設けられるが(XI.26)、フッサールがここに反省の最大のアポリアを見て取っていたことは疑いえない。
- (4) 水野和久『他性の境界』勁草書房 九四―九五頁参照。
- (5) Vgl. Kuhn, R. *Husserls Begriff der Passivität* (1998), S.9–37.
- (6) Vgl. Lee, Nam-in, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (1993), S.115–125.

- (7) Ms. C16.V.B1.18. Zitiert nach Rohr-Dietsch, U., *Genese des Selbstbewusstseins* (1974), S.104.
- (8) 「キネステーズの体系は予め構成されているのではなく、むしろそれはその体系がその都度、越え出ようとする(hinauswollen)ビュレー的対象の構成と一つになって生じる」(Ms.D10.11a.qtd.in Zahavi, D., *Self-awareness and Alterity* (1999), P.123)
- (9) Vgl. Claesges, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (1964), S.134f.
- (10) Zahavi(1999), op.cit. P.107. Vgl. Hua. V.123, X V.300, 302.
- (11) Vgl. Straus, E., *Vom Sinn der Sinne* (1956), S.359f, 393.
- (12) cf. Zahavi(1999), op.cit. P.120–121. Vgl. Hua. XIV.51, X V.385.
- (13) 「運動は絶えず“心理物理的な仕方”で、二面的に経験されるのである」(XV.279)。
- (14) 水野和久 前掲書 九一―一〇三頁参照。またヴァルデンフェルスも同様の批判を行っている。Vgl. Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich* (1983), S.353.
- (15) キューン曰く「外部についてのあらゆる記述を拒絶することで、生の現象学の行なう(反)還元は生の受動性からするその都度、純粹に主観的な力という内面へと置き換えられ、そうして“世界”の経験を成り立たしめる。その世界はもはや思惟(志向的意識)の距離化された相関者ではなく、ひとえに受動的に感受された生自身の力からするこの“能力(Können)の相関者なのである。」(Kuhn, ebd., S.447)
- (16) cf. Zahavi(1999), op.cit. P.101–105.
- (17) この内的差異化の運動は本来的には、身体的自己覚知と本質的に折り合わされた「絶対的意識流」の自己顕現の問題としても扱われるべきで

あり、特に過去把持の二重の志向性とフッサール後期の「生き生きした現在」の問題系をも考慮に入れざるを得ないが、紙幅の関係上機会を改めて論じたい。

(18) cf. Berne, R., *La Vie du Sujet* (1994), P.321-323, 326.

(19) 新田義弘は、志向性による対象的・表象的関係性という「可視性」から、生の根源的な自己関係性という「不可視性」への転換は、決して世界拒否による直接的な自己還帰ではなく、むしろ不可視性と可視性を媒介する「裂け目」を生きたること、つまり両者の相互否定の運動によってのみ、不可視の生の機能(情感的な生の自己触発)に感応することが可能になるのではないかと主張している。

『世界と生命―媒体性の現象学へ』(青土社) 一七七―一七八頁・二二六頁参照。

(20) Zahavi(1999), op.cit. P.137.

(元明 淳・がんみょう すなお・関西大学 非常勤講師)

現象学のアンチノミーと理念としての全体

——アドルノのフッサール論、媒介者としてのコルネリウス——

青 柳 雅 文

はじめに

超越について、意識においてどのように知りうるのか、それは困難をとまなう認識論的課題である。本稿は、Th・W・アドルノのフッサール論を題材として、〈非同一的なもの〉の思想に検討を加え、超越についての認識可能性を問うものである。

アドルノのフッサール論としては、まず学位論文「フッサール現象学における物的ノエマ的なものの超越」(一九二四年、以下学位論文と略記)がある。これがアドルノのフッサール論の出発点であるのとともに、アドルノの思想全体の出发点でもある。その後もフッサール現象学へのアドルノの関心はつづき、その成果は『認識論のメタ批判 フッサールと現象学的アンチノミーに关する諸研究』(一九五六年、以下『認識論のメタ批判』と略記)に結実している⁽¹⁾。アドルノの思想形成に果たしたフッサールの役割はおおきい。また学位論文を指導し、フッサールの同時代人でもあるH・コルネリウスの思想も、アドルノにとって重要である⁽²⁾。

以下では、まず問題提起として、アドルノのいう現象学のアンチノミーを紹介する。つぎにアンチノミーを解消する試みについて、アド

ルノの立場を示す。そしてそこからアドルノのフッサール理解、両者の差異を明らかにする。最後に、理念の問題をとりあげ、アドルノにおける〈非同一的なもの〉の思想と全体論的立場との関係を考える。

一 問題提起 —— 現象学のアンチノミーとは ——

(一) 内在と超越をめぐるアンチノミー

フッサール現象学は、「絶対的根源という存在領域」(Id.107)である純粹意識において、意識とそこに与えられる対象(『所与』との関係を洞察する。『純粹現象学と現象学哲学のための諸構想』第一卷では物の知覚を例にあげ、「物の知覚は、まるで想起や想像のように、非現在のものを準現在化するのではなく、現在化し、物そのものをその生身の現在において把握する」(Ebd.79)とされる。物の知覚は、「認識の権利の源泉」(Ebd.43)である直接的に見ること、原的に与える直観によっておこなわれ、「われわれにとって『直観』の中で原的に(いわば生身の現実性において)そこに呈示されるすべてのものが、実際にはそこに与えられている諸制限の中でのみであるにしても、自分を与えるものとしてそのまま受けとられなければならない」(Ebd.43)。

知覚される物は、それ自体で意識に現出してくる自体所与性であり、それが現在の、直接的に認識されるのである。

その一方でフッサールは、物を「……」意識そのものにとつてひとつの反対物、原理的に他のもの、非実的なもの、超越的なもの」(Ebd204)として、意識から区別する。物は自体所与性だとされていたが、そもそも「原理的に超越したもの」(Ebd76)であり、意識と物とのあいだには「存在様式の原理的区別性」……」、意識と実在性とのあいだにある区別性」(Ebd77)が見出されるのである⁽³⁾。

フッサール現象学は、一方で対象を意識における自体所与性だとし、他方で対象を意識から区別されるとして、このふたつの主張をともに成立させようとした。アドルノは、「その諸々の所与性が認識の、ただ唯一の権利の源泉であるような意識に、フッサールは、はじめからすでに超越的世界を対比させて」(GS17) いて、「超越的世界の定立は、『絶対的根源という存在領域』としての意識を前提するのと矛盾する」(Ebd17)として、両主張の矛盾を指摘している。こうしてたがいに異なる主張を掲げながら、両者をともに成立させようとする事態を、アドルノはアンチノミーとしたのである。

(二) 直接性と媒介性をめぐるアンチノミー

『論理学研究』第二巻によると「現前化としての知覚は、呈示的内容をとらえており、この内容とともに、この内容の中で、対象はそれ自体与えられたものとして現出する」(LUI283)とされる。これにたいしてアドルノは、「……」それ自体与えられたものが、したがって直接的なものが、ただ他のものの『中で』かつそれと『ともに』のみ、したがって間接的に与えられているとすれば、『自体所与性』とは何を意味するとされるのか」(GS5159)と疑問を呈し、「純粋な『自

己呈示』、したがって対象の直接的所与性にもかかわらず、対象は『作用』から区別され、作用によって思念され、媒介されているとされる」(Ebd159)という「はなはだしいアンチノミーに陥る」(Ebd159)と指摘する。一方で対象が意識に直接的に与えられるとし、他方で対象が呈示的内容を媒介にして意識に与えられるとして、ここにもアドルノは現象学のアンチノミーを見たのである⁽⁴⁾。

二 アンチノミー解消の試み —— アドルノのフッサール批判をめぐって ——

(一) 内在主義の徹底

アドルノはアンチノミーを解消するために、フッサールと同様に意識と対象との直接的関係を重視しつつ、意識と対象との区別をなくし、内在主義の徹底を図った⁽⁵⁾。アドルノは学位論文で、コルネリウスの思想にならない、対象を「複合体」(FSG106)として意識に与えられるものとした。複合体として与えられるとは、「現在の体験の中に、以前の諸内容についての知がともに含まれている」(GS145) ことである。現在の内容が直接的に体験されるのにたいして、過去の内容は現在の内容をつうじて間接的に与えられる。この過去の内容を与えるのが想起だとされる⁽⁶⁾。また過去の内容と現在の内容は、意識における法則的類似性にしたがつて結びつき、同一の対象だと認識される。さらにこの法則的類似性にしたがつて、未来の内容を与えるのが予期である。意識に与えられる対象は、現在の内容と非現在の内容をともに含んだ複合体であるとともに、この現在の内容と非現在の内容を結びつける法則そのものの、「諸体験にたいする法則であり、ただわれわれの人格的意識の連関によってのみ構成される」(Ebd33)。対象は

意識に与えられるかぎりで対象であり、「意識の連関にまったく厳密な意味で内在している」(Erg.34)。以上のように、アドルノは意識内在における複合的認識を構想し、内在と超越との区別を不要としたのである。

ところで、こうしたアドルノの試みにも問題が残る。第一に、アドルノの試みは心理学主義に陥らないであろうか。内在と超越との区別が不要で内在だけでよいならば、対象はたんなる心的出来事にどまるのではなからうか。フッサールならば、還元によって内在の領野、純粹意識の領野へと立ち戻って超越について問うこと、すなわち内在において超越を問うことによって、アンチノミーを解消するであろう。これはアドルノからすれば、内在における超越とは内在でいいのではないか、この超越は内在なのではないか、となるであろう。ここで両者のあいだで、内在と超越という表現にずれのあることに気づく。これが第二の問題である。すなわち、アドルノが考える内在と超越との関係は、フッサールのとは異なっていて、しかもその関係が自然的に考えられていたのではなからうか。フッサールが内在において超越を問うというときは、現象学的態度においていわれている。これにたいしてアドルノは、自然的態度と現象学的態度を区別せず、両態度を包括(あるいは混同)する観点から意識と対象との関係を問い、この関係に沿って内在と超越を位置づけている。つまり、フッサールが内在において超越を問うことと、アドルノが内在と超越の区別を不要とし、内在に徹底することが、ほぼ同じ事態をさしている。こうしたアドルノの表現をフッサールにたいする無理解、誤解だと批判できようが、しかしそうではない。むしろ内在と超越との関係をアドルノが意図的に読みかえていると思われるのである。アドルノには、フッサールの

主張がいわゆる自然的なものを除外することで成立しているようにみえた。そこでアドルノは、この関係をずらし、自然的なものも現象学的なものと同じ超越に含んだ。この超越を問うことこそが、まさにアドルノのいう超越を問うことなのである。しかしこれによってアドルノは、除外されていた超越をどのように扱うのか、という問題に直面することになる。そこでアドルノは、はたして対象のすべては意識において認識可能なのか、それどころか意識において認識されたもの以外のもの、認識論的同一性から逃れてしまうものもあるのではないかと問うようになる。アドルノの内在主義は、意識における認識論的同一性を貫徹しているといえるが、その同一性から逃れてしまうもの、すなわち「非同一的なもの」を露呈させる可能性も含んでいるのである⁽⁷⁾。

(二) 所与の媒介性

ところで、アドルノは内在と超越との関係をずらすことによって、内在(フッサールのいう内在における超越)と超越とのあらたな関係を呈示している。それは所与を媒介項とした意識(内在)と対象(超越)との関係である⁽⁸⁾。この立場からすれば、フッサールのいう内在における超越とは、所与が対象(超越)との関係を保持しているにもかかわらず、所与を意識(内在)に含み、直接的に認識されることである。しかしアドルノから見れば、フッサールは超越を自然的として除外し、所与を超越と位置づけているので、意識において直接的認識が実現するとしても、所与の媒介性は捨象され、「直接性の概念は独断的に使用されなければならない」(GS.133)。それは「……」まさに媒介されたものを、したがって作用を遂行している主観にまたしても対立するものを、主観そのものと直接統一させようとする」

(Ebd.141) ことである。ところがフッサールが内在における超越ということで超越性を保持するかぎり、「内在において」とフッサールがどれほど主張しても、所与が意識とは別のものとの関係においてあること、つまり所与の媒介性はなくならない。フッサールの主張は「主観に固有であると同時に主観に疎外されているものとの不一致を暴露して」(Ebd.141) おり、「こうした敵対が、フッサールによる『事象そのもの』と主観的所与との同一化において告げられている」(Ebd.138) のである。内在において超越を問うことは、フッサール自身の意に反して、所与の媒介性、さらには認識論的非同一性を示している。内在における超越ということが、所与の媒介性を保持し、アドルノという超越の痕跡を残すならば、所与はその超越との関係なしに成立しないであろう。フッサール現象学は、所与の媒介性、認識論的非同一性を意図せずあらわにしているのである。

学位論文から『認識論のメタ批判』まで、アンチノミー解消の試みは、認識論的非同一性を生じるにいたった。アドルノの思想は「非同一的なもの」の思想として位置づけられるが、さらにそれに検討を加えることにしよう。

三 理念としての全体 —— アドルノの思想の再検討 ——

(一) アドルノの全体論的立場

アドルノとフッサールの見解にずれが生じるのは、両者の哲学的なアプローチがちがうからである。フッサールは現象学を第一哲学、普遍的な学と位置づけ、諸学問の基盤におこうとした。このときフッサールでは「基礎づけ」という手法がとくに重視される。そして基礎的なもの、根源的なものをもとめる中で、構成単位となるものを分析的に

とり出し、厳密に区分している。これにたいしてアドルノは、こうしたフッサールの立場を原子論的⁹⁾あるいは要素主義的だと批判している。アドルノは、まず物事を全体としてとらえることからはじめる。たとえば学位論文では、対象を複合体としてとらえる見方があった。また『認識論のメタ批判』では、直接性とともに媒介性も見出し、両者が含まれる全体像を見据えていた。つまりアドルノの思想の特徴のひとつとして、まず全体的なものをとらえ、その中で生じる諸部分の連関をとらえる、全体論的立場があるといえよう。

アドルノの全体論的立場は、コルネリウスの思想、さらにはゲシュタルト理論から影響を受けている。ただしアドルノは、このゲシュタルト理論をそのまま採用しているのではない¹⁰⁾。それによれば「……」ゲシュタルト理論は、分裂した实在性をイデオロギー的に隠蔽するのに役立つ」(GS.164) とわれ、全体に含まれる諸要素、諸部分の連関や対立を軽視している。そのため「部分と全体という」両契機の相互作用と相互依存への洞察を逸して」(Ebd.164) しまう。ゲシュタルト理論は「要素的なものとしての所与を全体と直接的に等置しなければならず、それゆえ現象学と同様に、媒介に余地を与えない」(Ebd.164) とわれ、全体を実体化し、暴力的に同一化し、そして同一性に含まれる諸部分や、同一性から逃れるものを捨象してしまう。

これらの諸部分や、同一性から逃れるものといった「要素的なもの」の概念自体は、すでに分割にもとづいており、すなわちこれがゲシュタルト理論における非真理の契機である」(Ebd.164) とアドルノは指摘する。

このようにアドルノは、一方でフッサール現象学における要素主義的性格を批判しながら、他方でゲシュタルト理論(あるいはコルネリ

ウス)の全体論的立場をそのまま採用するのではない。全体的なものを実体化することなく、そこに含まれているもの、そこから逃れてしまふものを見ようとする立場は、同一性におさまらないものに目を向けようという、アドルノの《非同一的なもの》の思想を展開したものだといえよう。

それではすでに提起したように、アドルノは同一性をひたすら退け、差異や非同一性だけをもっぱら主張していたのだろうか。同一にたいする非同一、否定的な言説だけでは、既存の同一性思想やその体系を打ち崩すことはできたとしても、アドルノ自身の積極的な主張を展開できないのではなからうか。あるいはアドルノは、相手の主張への批判だけを展開し、自説を唱えることがなかったのだろうか。このような疑問にたいして、つぎのように考えることもできよう。すなわちアドルノは同一性を批判し、《非同一的なもの》を意識させたが、それによってさらにある種の全体、ある種特殊な同一性を(積極的に断言しないまでも)主張していたのではなからうか。それが理念としての全体である¹¹⁾。

(二) 理念としての全体

アドルノによれば、意識に与えられる対象、「……」直接的なものは、概念としていつでも媒介されている」(GS515-16)。所与は超越との媒介関係を含む概念として認識される。概念の直接性は媒介性を含んだ直接性であり、概念の自己同一性もまた、その中に媒介関係、非同一性を含んだ同一性だといえる。フッサールならば、現象学的態度において、媒介を含まない直接性、非同一性を含まない同一性をもとめるであろう。あるいは媒介関係や非同一性を含むとしても、それらを厳密に区分し、区別するであろう。しかしこれによって成立する

直接性、同一性は、媒介性や非同一性を含んでいるとはいえ、実際にはそれらを含まないかのように隠蔽している。アドルノによれば、自己同一的な概念は「自己を超えて指示している」(Ebd.47)、つまりその自己同一性にある非同一性を示しており、これは「諸概念の中に沈殿している苦しみを追想すること」(Ebd.47)によって果たされる。直接性、同一性の中に隠蔽されていた媒介関係、非同一性があらわになること、これが「概念の崩壊する瞬間」(Ebd.47)であり「哲学的批判の理念」(Ebd.47)である。批判としての哲学は、自己同一的な概念に非同一的契機のあることを示し、概念の仮象性を明らかにする。概念は非同一性を含む同一性であるにもかかわらず、自己同一的だとしているが、この自己同一的だということが非同一性を露呈させ、仮象であることを示す。こうした転変とともに概念が仮象性を示してゆく全体を、アドルノは理念としたのである。

ところでアドルノによれば、こうした概念の崩壊とともに「概念は静止し、像になる」(Ebd.47)としている。像の認識とは、対象の写しを受けとることであり、像を媒介に対象について認識することである。これはいわば対象主導の媒介的認識といえよう。しかし手放してこの媒介的認識を導入しようというのではない。アドルノによれば、像の認識として代表的な「認識の写像理論・記号理論にたいして、フッサールは説得力をもつて論駁してきた」(Ebd.141)のであり、「そのような論駁は、認識は類似性、つまり合致による認識対象の「写しとられた」像だ、という洗練された理念にたいしても向けられるべき」(Ebd.141)だとされる。哲学的批判の理念のもとで、フッサールの直接性、同一性にたいする媒介関係、非同一性が示されたが、今度はそれによって成立する媒介的認識、さらには哲学的批判の理念それ自

体も批判されなければならない。これは哲学の自己批判であり、それがあらたな理念のもとで遂行されるのである。すなわち「像なき真理という理念によつてはじめて、哲学は図像化禁止¹²⁾をとり戻すことになるであろう」(Eidm.)とされるのである。像なき真理の理念は、対象についての直接的認識を見据えながら、媒介的認識の実体化を拒否し、像の実体化を禁じることである¹³⁾。アドルノは、この全体的な理念、像なき真理の理念のもとで、意識と対象との認識論的關係を問うのである。

ここでアドルノのいう理念が、けつして根源的なものや絶対的なものでないことに注意しなければならない。哲学的批判の理念は、直接性、同一性の中に媒介関係、非同一性を見る全体であり、像なき真理の理念は、媒介的認識、非同一性のある認識の中に意識と対象との直接的関係、同一性を見る全体なのである。それぞれの理念は全体的で包括的である点では同じだが、批判の進展とともに、その全体に含まれているもの、そこで見据えられている全体そのものも変わる。つまり理念は、何か絶対的にあるのではなく、そこに含まれているものの変化とともに変わつてゆく¹⁴⁾。またこの理念が実体化されないように、アドルノは積極的な断言を避け、理念に含まれる同一性を批判することで、理念について語っている。以上のようにアドルノは、全体を理念としておきながら同一性思想を批判し、 \neg 非同一的なもの \neg の思想を呈示し、さらに特殊な同一性も浮き彫りにしたのである。

おわりに

本稿では現象学のアンチノミーを問題提起として、その解消の試みをめぐつて、アドルノとフッサールとの差異を明らかにした。そして

アドルノがフッサール論をつうじて、 \neg 非同一的なもの \neg の思想を展開したことがわかった。アドルノの思想形成には、フッサール現象学との関係が重要なのである。またアドルノの全体論的立場の根底には、コルネリウスの思想がある。アドルノにとって、その思想に影響を与え、フッサール現象学と結びつける媒介者として、コルネリウスの役割も見過ごすことができない。さらに本稿ではアドルノの思想に検討を加え、理念としての全体という、ある種特殊な同一性をめざした思想として位置づけるのも可能であることが示された。アドルノの思想は、 \neg 非同一的なもの \neg の思想であるとともに特殊な意味での同一性思想でもあり、両者の連関において形成されているといえよう¹⁵⁾。

凡例

本文中の \neg は語の強調表示、()は補足し、引用文中の「」は訳出への補足である。

引用文は拙訳だが、邦訳があれば適宜参照し、それぞれ略号をつけ、原文の強調表示を省略した。

文献および文中略号

Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. 20 Bände. Suhrkamp. 1970-1986 (各作品の引用は、文中GSと略記のうえ、全集版の巻数と頁数を表記する)

Hans Cornelius:

Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie. Verlag von Ernst Reinhardt. 1916 (文中Tysと略記し、原著の頁数を表記する。以下同)

Edmund Husserl:

Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. (1901) Gesammelte Werke. Band XIX/1. Martinus Nijhoff. 1984 (文中LUII-1.を略記)

Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. (1901) Gesammelte Werke. Band XIX/2. Martinus Nijhoff. 1984 (文中LUII-2.を略記)

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (1913) Gesammelte Werke. Band III. Martinus Nijhoff. 1950 (文中Id.を略記)

注

- (1) アドルノは亡命中、「現象学のアンチノミー——弁証法的認識論へのプロレゴメナ——」という表題で学位申請論文の提出をめぐっていた。『認識論のメタ批判』はこのとき執筆された原稿群を下敷きにしてゐる。
- (2) アドルノは学位論文の提出後、ひきつづきコルネリウスのもとで教授資格申請論文「超越論的靈魂論における無意識の概念」を執筆するが、未提出におわった(一九二七年)。以降、コルネリウスの直接の影響下にある作品はない。その一方でアドルノは『認識論のメタ批判』でコルネリウスの作品から引用や参照を指示している。本稿では、アドルノにコルネリウスの影響がおおきかったとみなして考察をすすめる。ちなみにフッサールとコルネリウスとの関係は、『論理学研究』第二巻での叙述が有名だが、その前後にも、著作や論文、書簡などをつうじて直接・間接にやりとりが交わされていた。これについては、R・D・ローリンガーがまとめており、フッサールと異なるコルネリウスの思想の特徴を三点あげている。第一に知覚のはたらきを、意識に現在的に与えられた内容

に限定して用いている。第二に、あらゆる経験を知覚できるとしている。そして第三に、基礎的学問を経験論、因果説明にもとめている。またコルネリウス自身が自分の主張をフッサールに近いとしていたが、それは表面的にとどまるものとし、フッサールの主張に優位を認めている(Vgl. R.D.Rollinger: Husserl und Cornelius. *Husserl Studies*, vol. 8, 1991, S.33-56)。しかしコルネリウスが問題としたのは、心的出来事の因果説明ではなく、普遍妥当的であるア・プリオリな総合的判断を確定することであり(Vgl. TrS.49)、「心理学的分析によって超越論的法則を示す超越論的現象学である。フッサールが心理分析と因果説明を同一視するのたいていして、コルネリウスは両方を区別するのである。

- (3) フッサールは、対象を自体所与性として位置づけたが、だからといって対象がすべて意識の中にあるというのではなく、他我の認識、他者経験論も扱っている(Vgl. *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Werke. Band I, 2. Aufl. Martinus Nijhoff. 1973, S.91f.)。またフッサールは、意識と対象との単純な二元論「二世界論を主張しているのでもない。それはたとえば自然的立場を退けることからわかる(Vgl. Id.33f. und 48f.)。
- (4) このほかにもアンチノミーを指摘するが、本稿では内在と超越、直接性と媒介性に限定する。
- (5) 学位論文でのアドルノは、自身の内在主義を「純粹な内在哲学の立場」(GSI.11)と称した。内在哲学といえば、E・マッハやR・アヴェナリウスの内在哲学、これにたいするフッサールの批判を思い出す。コルネリウスがアヴェナリウスを師事していたことから、アドルノの内在主義は、この系譜上にあると考えられる。するとここでのアドルノの主張は、フッサールがいちど批判した内在哲学をただ呼び戻しただけなのだろう

か。本文後述にもあるが、従来の内在哲学にたいして、フッサールは現象学的態度へと変更し、内在における超越を問うのに徹底した。アドルノは複合的認識によって内在を徹底した。両者の内在と超越の表現にはずれがあり、さらにアドルノは、自身の内在主義から認識論的非同一性を導き出し、「非同一的なもの」の思想を形成することになる（フッサールと内在哲学との関係については谷徹『意識の自然 現象学の可能性を拓く』（勁草書房 一九九八年）も参照）。

(6) アドルノはコルネリウスの見解を用いて、「現在の体験において、想起によって過去の体験についての知が与えられること、したがってわれわれの知にたいして、現在の体験が過去の体験を代表することを、想起体験の象徴機能」(Vgl. GS 5:73) だとしている。想起は、現在の内容を象徴として過去の内容について体験するはたらきである。

(7) 「非同一的なもの」とは、アドルノの思想にとって中核をなしている (Vgl. GS 5:152)。〈非同一的なもの〉は、同一性や同一化と不可分であり、同一化の過程において意識されてくるものである。それは「〈非同一的なもの〉がある」というように実定的に言明できるのではなく、むしろ「同一化されていない」と否定的に語られる。学位論文の時点では〈非同一的なもの〉についてまだ本格的に論じられてはいないが、前述の注にある教授資格申請論文では、「非同一的なもの」の思想を示唆する議論がなされている。拙論「超越論的意識の自己批判に向けて——Th. W. Adorno 最初期における無意識の問題と、〈非同一的なもの〉の端緒——」(『立命館哲学』第十四集(立命館大学哲学会 二〇〇三年三月) 一三七—一五八頁) 参照。

(8) フッサールが媒介関係をまったく考えていなかったわけではない。それは現出作用と現出者という問題に見ることができる。すなわち対象に

ついでに認識は、現出を媒介にして対象（現出者）が意識にもたらされると考えられるのである (Vgl. LUIF 1:347f.)。アドルノもフッサールも媒介を扱っているが、そこにはずれがある。フッサールの場合、現出作用と現出者、あるいは本文前述での呈示的内容と対象との媒介関係は、現象学的態度において妥当する。つまりフッサールという超越とのあいだに生じる媒介関係である。アドルノの場合、フッサールという超越を媒介項として、アドルノ自身のいう超越との媒介関係が問題となっている。

(9) アドルノは似たような表現として、「モザイク心理学」を用いる。元来は W・ジェームズが W・M・ヴァントを批判したときのことだが、ここではフッサール現象学の要素主義的性格を示している (Vgl. GS 1:32, 73 und GS 5:164)。

(10) ただし、コルネリウスの思想にたいする直接の批判は、アドルノの作品にはほとんどない。

(11) 全体といえば G・W・ヘーゲルが思い出される。論理や生成過程では類するところもあるが、実現されるものにはちがいがある。

(12) ここでの図像化禁止という表現は、フッサールが写像理論・記号理論を批判していることに関連しており、像の認識に際しての実体化を禁じるという、認識論的問題圏において使われている。

(13) 最初に示した概念も、像なき真理の理念も、ともに媒介を含む直接性として共通するが、後者の方がより高次の直接性であり、前者を包括するものだといえよう。

(14) したがって像なき真理の理念も、批判の進展によって別の理念にとって替わることもありうるのである。アドルノが用いる星座 Konstellation は、この理念の性格を端的に示した表現である。つまり星座は星々によっ

て形づくられ、ある種の全体を示すが、実体としては存在していない。
またその星座のかたちは見る者や機会が変われば変わらうるのであり、
永続不変ではない。

(15) 本稿で提起された諸問題は、まだすべて論じ尽くされておらず、さらに議論の掘り下げが必要である。これについては稿をあらためて考察することになる。

(青柳雅文・あおやぎ まさふみ・立命館大学)

内世界的な出来事としての作用：ブレンターノ、フッサール、ライナツハ

植村 玄輝

フッサール現象学を簡単に特徴づけると、「作用 Akt の哲学」は最良の候補の一つだろう。数えることの分析による数概念の解明を試みた初期の仕事から、作動しつつある相における自我をめぐる最晩年の思索に至るまで、作用の分析はフッサールの哲学的関心の中心を占め続けていた。ところで、超越論的現象学において、作用は二つの還元（形相的還元・超越論的還元）を受けた上で分析される、といわれる。だが、それらの還元に服すべき個別の作用、つまり、自然的態度のもとで捉えられ、経験的人格に帰属させられるような構成されたものとしての作用は、どのようなものと考えられていたのだろうか。

本稿の主題は、この「内世界的な出来事としての作用」である。だが、目的はそれを一般的に特徴づけることではない。問題となるのはむしろ、そういった一般的定式化を困難にするような作用とその現象学的記述・分析である。われわれはそのような作用として、『イデーン I』において意志・情動の作用の一例と見なされる「行為すること」(III/1, 59) を取り上げる。

行為とは、世界内に生起し遂行者以外による直接的な接近を許す出来事である。これをフッサールが「作用」と呼ぶものに数え入れるの

は、容易ではない。世界内に直接生起する出来事、たとえば鳥の飛び立ちは知覚の対象なのだから (XX/2, 550)、射映を通じて現出する。しかしフッサールは、作用が部分として含まれる体験流について、「それ自身が射映を通じて現出するものに変化することは、当然ない」(III/1, 117) と断言しているのである。内世界的な作用が直接生起するのは非空間的な体験流の中であり (III/1, 86)、遂行者の身体に局在化されたときに限り、それは間接的に世界内の空間的な位置を占めることになる (III/1, 80) ⁽¹⁾。この作用観では、行為を（少なくともそのまま）扱えない。

だが、これらの事情を根拠にして、行為を作用と見なす『イデーン I』の叙述を単なる筆の滑りと見なすべきではない。発話行為の分析にさらに話題を限定しつつわれわれが本稿で示すのは、フッサールは発話すること *Speechen*（表現作用 *Ausdrücken*）を、世界の中に作用として直接生起する出来事と見なしている、ということである。

われわれの論述は、以下の手順をとる。まず、作用の哲学としての現象学が、件の困難の源泉となる作用観も含め、ブレンターノの記述的心理学に起源を持つことを確認する (1)。次に、『論研』初版にお

ける表現作用の分析が、ブレンターノ的作用観からの脱却の契機を内包しつつも、最終的にはこの作用観の上を動いていることを論じる(2)。最後に、ライナツハによる『論研』の困難の指摘を踏まえた上で、フッサールがこの困難を解消しつつ表現作用を世界内に直接生起する出来事として扱う草稿を取り上げ、その意義について考える(3)。

1 ブレンターノの二つの遺産

作用の哲学としての現象学の成立は、ブレンターノの記述的心理学なしにはありえなかった。われわれはまず、作用の記述に関するブレンターノの二つの遺産を取り上げる。

1-1 第一の遺産…記述的心理学による概念の記述的分析・解明

記述的心理学は、『経験的立場からの心理学』第一巻(一八七四年)の公刊後の八〇年代半ばに、同書以来のブレンターノの関心であった学問的な心理学の確立を目的として生まれた⁽⁴⁾。経験科学としての生理学的心理学(「發生的心理学」)は、心的現象(作用)をそれが生成消滅する因果的条件から説明するものである。しかし、因果的説明に先だって、何が作用(つまり心理学の対象)なのか、さまざまな作用の持つ内実は何か、といったことが記述的に解明されなければならぬ。因果的説明がそもそも何を説明するのがはつきりしないかぎり、諸々の概念的混乱が説明の成功を妨げてしまうことは避けがたいのである。かくして、因果的説明よりも優先されるべき分科として、作用が従うアプリオリな法則を記述する記述的心理学(「心理考察 Psychognosie」・「純粹心理学」)が要請される⁽⁵⁾。

記述的心理学は、發生的心理学にとつてのみ有益なのではない。フッサールがのちに「最大の感謝をすべきと私が感じている書物」

(III/1, 323n)と評した『道德的認識の起源』(初版一八八九年)によれば、判断や情動の作用の記述を通じて、記述的心理学はそれぞれ論理学の基本概念(真・偽)や倫理学の基本概念(善・悪)の分析に寄与するのである(USE 14-9)。記述的心理学を核とし、發生的心理学の予備学と多様な概念の分析ないし解明という二つの側面を持つこのような哲学的プログラムこそ、ブレンターノの第一の遺産である⁽⁶⁾。

1-2 第二の遺産…「内在主義的」作用観

第二の遺産は、作用の記述は当該の作用の遂行者だけが直接的に知りうるものによつて十全になされる、という想定である。われわれは次節以降において、これがフッサールの発話の現象学にとつては負の遺産であることを見る。しかしその前に、ブレンターノの述べるところを確認しておこう。

作用の記述は、内的知覚およびかつて内的に知覚された作用の想起によつてのみ可能である(PES, 48-9)。だが、「他人が私の心的現象を内的知覚によつて把握できないのと同様に、私は他人の心的現象を把握できない」(PES, 53)。すると、作用の記述には客観性が欠如しているのではないか、という疑念が当然生じる。この疑念にブレンターノが与える回答は、明快かつ良くも悪くも楽観的である。われわれが言語によつて互いの心的生活を伝達しうることは明白な事実であり、そうである以上われわれの心的生活には共通の要素が含まれているに違いない、というのである(PES, 53-4)。

この回答それ自体の吟味も必要だろうが、われわれの主題にとつて重要なのは、そこで一緒に表明されている見解、つまり、言語による表明は作用を単に表出 *ausdrücken* せるにすぎない、ということである。身振りと同様に、言語記号によつても作用は「告知される *sich*」

kundgeben」(PES. 55)。だが、他人に直接把握されうる身振りや言語記号そのものは作用の構成要素ではなく、したがって作用の記述にとって非本質的なのである。

〔…〕観察された物的現象は、見て取ることでできない心的現象の記号として役立つ。この記号が「記号によって」表示されたもののそのものでないことは明らかである。したがって、〔…〕この表出したものと〔…〕心的状態の「客観的」な観察が心理学的認識の「主観的」で内的な源泉となりうる、ということは明らかになりたない。(PES. 55)

布伦ターノによれば、あらゆる作用の個別化にとって、言語記号の使用や身振りといった、他人が直接把握できる何かはまったく無関係である。作用は遂行者にのみ直接接近可能な領分に生起する出来事であり、それが何であるかの確定に外在的な基準を一切必要としない。布伦ターノの作用観は、このようなみで内在主義的である。

2 ブレンターノ的作用観の保持…『論研』の表現論

2-1 ブレンターノの継承と「逸脱」

以上の二つの布伦ターノの遺産を、フッサールはどのようにに継承したのだろうか。第一の遺産、発生的心理学のための予備学と概念の分析・解明という二つの側面を持つ記述的心理学のプログラムを、フッサールは自らの主張の一部として語る (XIX/1. 6-7, 24, 379; XXV. 32)。『論研』初版の「記述的心理学」(XIX/1. 24)が目指すのは、とりわけその第二の側面を展開させることなのである。心理主

義に対して論理学の自律性を守るためには、第一巻の徹底的な議論——真ないし偽という性質の担い手として命題というイデアの対象を承認することの動機づけ——すらも不十分である。心理主義の徹底的な克服は、命題概念に記述的な解明を与えることによってはじめて成し遂げられる (XIX/1. 11-2) Ⅲ。フッサールが布伦ターノから継承したのは、作用の分析を核にした哲学的プログラム全体なのである。

だが、第一の遺産の継承と発展と呼びうる展開を見せる一方で、同書のフッサールは、まさにこの継承と発展によって、第二の遺産の相続を困難にしてしまっている。論理学の諸概念の現象学的解明にとって「言語の究明」(XIX/1. 6)が必須の一部門をなすことを明言した上で、フッサールは論理学の対象が与えられる体験を「何らかの言語表現に属し、言語表現とともに現象学的な統一を形成する」(XIX/1. Ⅷ)ものと見なす。言語の使用によつてはじめて遂行される作用を認めることによって、作用の個別化基準について、布伦ターノとは異なる見解が取られるのである。さらに、フッサールは使用された言語表現を、作用の感性的側面と見なしている (XIX/1. 17)。ここで問題になっている作用は、もはや世界内に直接生起する出来事なのではないだろうか。そしてこのことを裏書きするかのように、第一研究において表現作用をさしあたって特徴づける際にも、フッサールは作用に物的な側面を認めるのである (XIX/1. 38)。

2-2 「孤独な心的生活」と布伦ターノ的作用観の保持

だが、第五研究において作用一般を特徴づけるとき、フッサールは布伦ターノの忠実な弟子として振る舞っている。作用は体験流の実的成素とみなされ (XIX/1. 357)、「遂行者以外には直接把握できないものとされるのである。言語の使用を遂行条件とした作用を一方で認

めているにもかかわらず、このような主張ができるのはなぜだろうか。われわれはその根拠を、「孤独な心的生活における表現」についての第一研究の分析のうちに見ることができると示す、というよく知られた論点のみに関わるわけではない。現象学的記述のもとではいかなる表現作用も物的側面を持たない、という帰結もここから導かれるのである。

われわれが内語を発するとき、そこで使われた言語記号は知覚可能ではない。よって、表現作用一般について、その遂行のために使用される言語記号が知覚可能である必要はない。しかし、内語もまた言語記号の使用によって発されるのだから、「記号の想像表象」(XIX/1, 42)は内語という作用の本質的な構成要素である。ここから生じるのは、表現作用一般について、知覚可能な記号をその本質的構成要素とせずに分析する見込みである。内語を基準にして類推すれば、外的な発話の分析は、記号を知覚する作用と意味作用という意識の実的要素の分析によって十分に可能である。こうして〈記号を実際に発することの分析〉が〈発された記号の知覚の分析〉に取って代わられることによって(XIX/1, 43-4, 46-7)、ブレントアノの「内在主義的」作用観はかろうじて守られる。作用の個別化条件は、遂行者のみに直接接近可能な意識の実的要素だけから与えられるのである。

3 世界内の出来事としての行為

3-1 ライナツハのフッサール批判

内語からの類推によってあらゆる表現作用を体験流の実的要素と見なす、というフッサールの議論の成功は、〈言語記号の想像的な使用〉と〈使用された言語記号の想像〉の同一視に依存している。しかし、

これらは明らかに別の事柄ではないだろうか。このような指摘を含むフッサール批判を最初に提出したのは、ライナツハであった。その批判の骨子は、発話という作用は本質的に瞬間的であり持続を持ちえないのだから、記号の知覚・想像のような持続を持ちうる体験がその一部をなすことは不可能である、というものである。ここで鍵となるのは発話の瞬間性という主張だが、これを理解可能にするためには、ライナツハの関心が発話の社会的側面に向けられていることを考慮に入れなければならない。

ライナツハは、約束による債務の発生のように、ある種の発話行為が世界の中に新たな対象をもたらすことを指摘している(SW, 147)。この「法的形成体 rechtliches Gebilde」(SW, 144)が生じるためには、問題の発話はそれが差し向けられた *sich wendend* 名宛人に受け取られなければならない。このような発話は「社会的作用 soziale Akte」と呼ばれ、意志という内的状態の表出ではなく、世界内に現出する作用と見なされる(SW, 159)。

ところで、法的形成体の発生という出来事は、文字通り瞬間的である。したがって、この出来事が約束のような社会的作用の遂行と同時に生じているならば、社会的作用の遂行はある時点からそれとは別の時点まで持続可能なものではなく、瞬間的でなければならぬ。そして、社会的作用をその他の発話から区別するのはあくまでも受け取りの必要性であるのだから、瞬間性は社会的作用だけに特有の特性ではない。それはむしろ、発話をはじめとしたあらゆる自発的作用 *spontane Akte* が持つものなのである(SW, 99-100, 103, 158, 347)。ところで、言語記号の想像は時間的な幅を持ちうる体験である。よって、「声に出された発話の表象と内的な発話とは明らかに徹頭徹

尾異なっている」(SW. 98)。内語は、発話の想像的遂行 (内的な発話) として分析されなければならない。そしてこのような対置のもとでは、外的な発話は世界内に直接生起する出来事になるⁱⁱⁱ⁾。

3-2 フツサールの新たな表現論…一九一四年の草稿から

『論研』第六研究の改訂のために執筆された一九一四年の草稿において、フツサールは外的な発話を世界内に直接生起する出来事とみなし、ライナッハと見解を共有することになる^{iv)}。われわれは最後に、もっぱらこの点に着目してフツサールの分析を再構成する。

論理学的諸概念の解明にとって言語の分析が不可欠なことをあらためて確認した上で (XX/2. 16-24)、フツサールはその出発点となる作用を、ひとまとまりの言語記号を作り出すこと *erzeugen* に定めている。この作り出すことは、「私は発話する *ich spreche*」と記述されるかぎりで、「私は動く *ich bewege mich*」と記述されるものの一種である (XX/2. 26)。だが、私が発話することは、単なる身体運動ではない。身体運動という「物理的な現象は、[...] 行為 *Tun* という形式のいわば質料として与えられている」(XX/2. 28) に過ぎないのである。しかしこの言い方もまだ不正確である。身体運動とそれによって遂行される発話は、異なる記述のもとにある同一の出来事ではなく、数的に別の出来事なのである。というのも、発話には身体運動によって作られたもの *Erzeugnis* が含まれるのに対して、身体運動にはそれが含まれないのだから、両者の構成要素は完全には一致しない^{v)}。したがって、作られたものとしての言語記号という「時空的な出来事」(XX/2. 26) は、もし私の行為が私の身体運動に限られるならば、間接的な意味においてのみ私の行為なのである (XX/2. 29)。こうして、発話と身体運動を同一視した上で後者をキネステーズ意識

の系列として分析し、発話の個別化条件を意識の实的成素から与える、という道は閉ざされる。

発話における記号の構成は、作り出されたものとしての記号の知覚によっても説明できない。使用された言語記号の主題化は、言語記号の使用を前提とするが、それとは区別される別の反省作用なのである (XX/2. 30-1. 60, 62)。では、発話と記号はどう関係するのか。

言表作用 *Aussagen* は、言表という出来事の「現出」として把握されうる。意味を付与する性格を持った語音が発されるのは、言表された文が終わりになるときであり、まさに完全に生成した文という現象においてなのである。(XX/2. 63)

引用符付きの「現出」は、それがフツサールの術語ではないことを示している。言表という出来事の「現出」は、意識の实的成素としての現出ではない。外的発話は、作られたものとしての言語記号が世界内に生起することそのものである^{vi)}。

3-3 分析の含意と今後の展望

以上の分析から何が帰結するだろうか。

一方で、発話という作用・行為は、二つの理由から内世界的な体験流の实的成素ではありえないことが帰結する。第一に、時空的な出来事であるかぎりで、発話は非空間的と見なされる体験流の部分ではありえない。第二に、体験流はその所有者以外には直接的に把握されないのに対して、発話は世界内に直接生起する以上、遂行者以外による把握を許すものである。発話は体験流という特別な領分の中にあるわけではなくなるのだから、それを直接把握する通路を遂行者にだけ

与える必要はなくなるのである。

他方で、発話という出来事は私の身体運動によってはじめて生起するのだから、それは私によって遂行された作用であり、私に属している。そのかぎりでは、フッサールは発話が遂行者にのみ先反省的な仕方と与えられることを認めている (XXII, 307)。発話という行為が世界内に直接生起し遂行者以外にも直接把握されうる一方で、そのことは、発話についてその遂行者が持つ自己知の特別さを排除しない。私の発話は誰でも直接把握しうるが、私が私の発話を把握する仕方は、私が他人の発話を把握する仕方とはなおも異なっている。

これらの帰結から生じる二つの問題について展望を述べ、本稿を終えることにしよう。

第一の問題は、次のようなものである。遂行者の自己知の特別さが保持されているかぎりでは、発話の現象学においても「先反省的な自己意識を分析し、一人称的観点をシリウスに捉えるものとしての現象学」という描像 (Zahavi [2005]) はいつまでも維持されるように見える。だが、そうではない可能性が高い。発話としての発話の分析にとって、私が特権的な仕方と獲得できるものは何の関係もないかもしれないのである。「本質的に偶因的な表現」についての見解が如実に示すように⁽ⁱⁱⁱ⁾、そもそもフッサールにとって言語表現が何かを意味することは、客観的なないし間主観的なものにおおきく依存する事柄である。発話に関してその遂行者だけが知りうるものがあつたとしても、それは発話の意味の分析の役には立たない^(iv)。発話の個別化だけでなく、それが何を意味するのかまでもが一人称特権とは無関係に決まるならば、作用について私だけが得られる何かが活躍する余地は、行為の現象学はともかく、発話の現象学にはほとんど残されていないだろう。むしろ、

一人称的観点からの分析という記述観では救いきれないが、それでもなお現象学的と形容しうる分析が、他ならぬ現象学の創始者によってなされて(しまつて)いたのではないだろうか。現象学が「自分で考察すること」をモットーとするとはいえ、それは、一人称的観点からの分析の要請をかならずしも帰結しないのではないか^(v)。これらは、真剣な考慮に値する問題であるように思われる。

第二の問題も、第一の問題と関連している。現象学的還元による記述範囲の拡張という主題に、われわれの結論は新たな光を投げかけている。世界内に直接生起するものへの作用の拡張は、現象学的記述がもはや意識の实的要素だけに関わるのではないことを示している。だが、実的なものから志向的对象への記述範囲の拡張という通常理解では、ここでの拡張を説明できない。というのも、新たに記述の範囲に組み入れられていたのは、体験流に実的に含まれない志向的对象ではなく、体験流に実的に含まれない作用なのである。この点を汲み取ったフッサールの議論の再構成は、作用とその相関者を現象学的に考察する方法、つまり現象学的還元に関する新たな理解をもたらすのではないだろうか。

以上の帰結は、フッサールに慣れ親しんだ者を困惑させるには十分かもしれない。この帰結を目の前にして、われわれは上で示された作用観を一時の気の迷いに見なすことも可能である。しかしそれと同時に、この帰結は作用という現象学の基本概念を吟味しなおす必要性と、それに基づくフッサールの読み直し(あるいは読み替え)の可能性を示してもいる。このような作業は、超越論的間主観性の構成における言語の最重要性 (Steinbock [1995, 208-19])、それと関連するフッサール自身による社会的作用の分析 (Maab [2002, 178-182])、

八重樫「二〇〇六」^(iv)、以上二つを包括しうるフッサール現象学の実践哲学化(吉川「二〇〇五」)などの論点をめぐる研究にとっての基礎研究となりうる^(v)。フッサール現象学がその根底において作用を事柄に即して論じる哲学でなければならぬならば、今われわれに求められているのは、以上の問いと課題に取りかかることであろう^(vi)。

* プレンターノの引用・参照の際には以下の略号を用いた。PES: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, O. Kraus (hrsg.), Felix Meiner, 1924/1973. USE: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 4. Aufl., O. Kraus (hrsg.), Felix Meiner, 1955. DP: *Deskriptive Psychologie*, R. M. Chisholm & W. Baumgartner (hrsg.), Felix Meiner, 1982.

* フッサールの引用・参照はHusserliana版(Nijhoff/Kluwer/Springer, 1950-)にしたがい、巻数を大文字のローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示した。

* ライナッハの引用・参照はすべて*Sämtliche Werke* (hrsg. von K. Schuhmann & B. Smith, Philosophia, 1989) にちなみであり「SW」という略号を用いた。

参考文献

- Antonelli, M. *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Alber, 2001.
Benoist, J. *Intentionalität et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, PUF, 2001.
Bernet, R. "Husserl's Theory of Sign Revisited," in *Edmund Husserl and Phenomenological Tradition*, R. Sokolowski (ed.), The Catholic

University of America Press, 1988, 1-24.

Casati, R. & Varzi, A. *Parts and Places*, The MIT Press, 1999.

Maab, H. *Phänomenologie im Dialog*, Leipziger Universitätsverlag, 2002.

Mulligan, K. "Brentano on the Mind," in *The Cambridge Companion to Brentano*, D. Jacquette (ed.), Cambridge U.P., 2004, 66-97.

Steinbock, A. J. *Home and Beyond*, Northwestern U.P., 1995.

Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood*, The MIT Press, 2005.

植村玄輝「実的なものの現象学の限界：命題のスペチエス説はなぜ放棄されたのか」『フッサール研究』四・五号、二〇〇七年、一七〇-一八〇。
柏端達也『行為と出来事存在論：デイヴィッドソンの視点から』、勁草書房、一九九七年。

八重樫 徹「フッサールの言語行為論——『コミュニケーションの現象学』に向けて——」、『論集』(東京大学文学部人文社会系研究科・文学部哲学研究室) 25、二〇〇六年、二七一-二八四。

吉川 孝「志向性と創造：フッサールの意志の現象学」、『倫理学年報』五四、二〇〇五年、六七-八二。

(i) フッサールが非空間的な体験流をレアルな出来事と見なしたのは、レアルであることが空間性ではなくもっぱら時間性によって特徴づけられているためである(XIX/1, 129)。

(ii) この点に関するプレンターノの思想の発展およびその解釈上の問題については、Antonelli [2001, 323-30]を参照のこと。なお、この段落の以下の叙述は、(DP, 1-10)を再構成したものである。

(iii) プレンターノ自身は「記述的心理学がアプリオリな真理の探求であることを明言しない。だが、『経験的立場からの心理学』へのクラウスの序

論 (PES. XVIII) 以来、この点はプレンターノ研究における共通見解である。その一例として、Antonelli [2001, 329-30] および Mulligan [67-8] を参照。

- (iv) まずもってプレンターノの遺産と見なされるべきなのは志向性概念ではないか、という疑念がここで生じるかもしれない。たしかにこの概念そのものはプレンターノ由来である。だが、フッサールがそれを継承するのは、あくまでも問題のプログラムの一部としてであることを忘れてはならない。しかも、その際にフッサールはある決定的な点でプレンターノと袂を分かつている。プレンターノのあまりにも有名な主張 (PES. 124-5) とは異なり、フッサールは志向性を基準にして心理学の対象領域を完全に確定できるとは考えないのである (XIX/1, 377-8; cf. Benoit [2001, 113])。したがってフッサールは、記述的心理学の持つ概念の記述的分析・解明という側面の重要性を、より強調することになる (XIX/1, 379)。

- (v) 命題概念の解明にまつわる諸問題については、植村 [二〇〇七] を参照されたい。

- (vi) プレンターノ的作用観の保持が強く要請されるのは、『論研』の現象学が意識の实的成分のみを記述の対象としていたことに起因する。植村 [二〇〇七、一七三-一七四] を参照されたい。

- (vii) 出来事の生起それ自体は瞬間的出来事である、という点については、柏端 [一九九七、一二-一三] を参照。また、瞬間的出来事を承認する議論として、Casati & Varzi [1999, 73-4] を参照。

- (viii) 想像のなかで自分の手足を動かして踊ることと実際に踊ることとの関係と類比的に考えれば、これは容易に理解されるだろう。

- (ix) 20 年代に社会的作用を扱うときと同じく、フッサールはここでライナッ

ハの名前を挙げていない。しかし、二人が師弟関係にありゲッチンゲン大学の同僚であったこと、フッサールが『論研』には見られないライナッハの用語 (「差し向け sich wenden」・「内的発話」など) を多用していることから、ここに何らかの影響関係を認めることができるだろう。

- (x) したがってフッサールは、これら二つを同一の出来事の異なる記述と見なすアンスコムおよびデイヴィッドソンの見解 (柏端 [一九九七、二〇一-二] 参照) とは異なった行為と出来事の個別化基準を採用している。この基準の具体的な内実の検討は、今後の課題である。

- (xi) フッサールはここで、ライナッハと二つの見解を共有している。第一に、言語記号の世界内への生起は瞬間的出来事なのだから、発話は瞬間的なものである。第二に、内語は言語記号の想像的使用、「想像における内的な発話」(XX/2, 77) として理解され、外的な発話の派生的様態として扱われる。この点に関しては、Bernet [1988, 16] および八重樫 [二〇〇六、二七五-八] を参照。この事情は後期においても変わらない。

- Steinbock [1995, 211-2] を参照。

- (xii) 「普通の状況では理解がつかぬ成り立っているのだから、この状況の表象と、その状況の表現そのものに対する一定の関係のうちにこそ、各人にとって把握可能な、しかも十分確実な支点が存するはずであり、そしてこの支点こそ、聞き手をそれぞれの場合に思念された意味へ向けうるものである」(XX/1, 86, 強調引用者)。

- (xiii) 社会的作用の分析について、ライナッハはこれに似た見解を表明している (SW, 174)。

- (xiv) 興味深いことに、後年のフッサールはプレンターノの記述的心理学の正しさを、「自分で考察すること」の重要性を示した点に見て取っている (XXIX, 124)。

(xv) また、ライナツハやインガルデンらの實在論的現象学や現代の出来事

論・行為論との接続によって、本稿の主題は作用・行為のオントロジーとして探求されることになる。この点に関しては、註 vii・x も参照のこと。

(xiv) 本稿は、筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）の交付を受けて行った研究成果の一部である。

（植村玄輝・うえむら げんき・慶應義塾大学大学院）

フッサール『デカルト的省察』における他者の身体の構成

—1914/1915年の自己の身体の零現出と外的現出の問題から出発して

畠 山 聡

本稿では、フッサール『デカルト的省察』「第五省察」特に第五〇・五五節における他者の身体の構成の議論を、「私がそこにいたとしたら」wie wenn ich dort wäre に焦点をあてる形で精密に読み解き、

問題点を考察するための準備的な作業を、まずはフッサールアーナ第一三巻に収められた「一九一四年ないし一九一五年のテキスト群」を用いて行っておきたい。この句については、K・ヘルトがその二義性（非現実 Irrealis／可能性 Potentials）を指摘したことよく知られている⁽¹⁾。しかし、実は『デカルト的省察』においてこの句の果たす役割は決して自明なものではなく、ヘルトの議論によってもその点が明らかにされていないとは言えない。そこでまず、wie wenn ich dort wäre にいたる「第五省察」の記述の流れを確認し、ヘルトとは異なる観点から、この句の二義性（零現出の意味および外的現出の意味）を確認する⁽¹⁾。次に、「一九一四年ないし一九一五年のテキスト群」に即して、まずは自己の身体の分析についてこれらの概念を整理し、さらに他者の身体構成がどのように論じられているかをみる⁽²⁾。最後に、まずフッサールアーナ第一四巻のあるテキストに示唆されている一九二七年における他者の身体構成に関する構想の変化をみた上で、

『デカルト的省察』における新旧両構想の混在とみえる事態を確認し、次なる課題を若干の見通しとともに述べる⁽³⁾。

1. 『デカルト的省察』における wie wenn ich dort wäre
1-1 wie wenn ich dort wäre にいたる「第五省察」の記述の流れ

他者の身体の構成の前提となる「固有還元」(I.135)についてまず簡単に確認する。それは「超越論的な普遍領圏の内部で」(I.124.Vg.I.126)「他の主観性に直接的ないし間接的に関係する志向性のあらゆる構成的な能作を捨象する」(I.124)「抽象的エポケー」(I.126)である。こうした操作の結果残るとされる「固有領圏」(I.124)・「原初的領圏」(I.138)においては、例えば、私の身体のみが「身体」という意味——感覚野の帰属と器官の支配といった特徴があげられている——をもって現出する唯一の客観であるとされ (Vg.I.128)、「他者の身体は「単なる物体 bloßer Körper」(I.128)として現出することになる。

他者の身体の構成の段階は、フッサール自身が二度にわたり簡潔に

三段階にまともてゐる(Vgl.I.140.143)。まず私の固有領圈内に一つの物体が現れる。次に、その物体が、私の身体と対化 Parungする。そして、それらの類似性に動機づけられて、「直ちに ohne weiteres,alsbald」(I.141.143)私の身体の方から「身体」という意味が移送され、その物体は身体として統覚される。

ところで、一般に「統覚においては」「ただちに対象の意味をその地平とともに理解する」(I.141)わけであり、他者の身体の場合もその「身体」という意味に応じた地平とともに知覚されるはずである。しかしこの場合に地平として間接現前 Appräsentation している契機は、例えば「物体」という意味に応じて間接現前している契機(例えば裏面)などとは異なり、現前にもたらされることは不可能であり、むしろこの不可能性が他者経験の積極的な特徴をなしているのであった(Vgl.I.139)。だがそうだとすれば「そのような統覚が可能であり、むしろ直ぐさま廃棄されるのでないということが可能であるのはいかにしてなのか」(I.143)。

このような問いが冒頭に掲げられる第五二節においては、このような特有の間接現前的な構造をもつ他者経験の確証 Bewährung——例えば、身体として統覚された物体が、本当に身体であるのかそれとも身体らしきもの Schein-Leib (I.144)だったのか——が、特有な意味で、これまた間接現前的な経験によつてのみなされうること、が、想起作用と比較されながら述べられ、そして続く第五三・五四節で wie wenn ich dort wäre が現れる。

1-2 wie wenn ich dort wäre の文脈に関する複雑さおよびその二種の意味

この句は、「第五省察」におけるこれまでの単線的な論述を中断す

るかのように現れる。実際、例えば、第五四節においては、そこなる物体の現出様式は、私の身体の有する現出様式と「直接的な連合において対化するのではなく」、「そこなる物体の現出様式が想起させる erinnern」私がそこにいるとした場合の wenn ich dort wäre、私の物的な外観 Aussehen (I.147)と対化する」と言われており、再び対化の段階に戻っている。それにそもそも、既に他者の身体構成が説明済みなのであれば、この句の構成上の役割は何なのであるうか。冒頭にも述べたが、この句の文脈上の役割は決して自明なものではない。

また、この句は四回現れるが(I.146.147.148.152)、それらは全て同じ意味であろうか。例えば今引用した①「私がそこにいるとした場合の wenn ich dort wäre 私の物的な外観」²⁾(I.147)と、②「私がそこに行き、そこにいるとすれば wenn ich dorthin ginge und dort wäre、私が等しくもつであろうような空間的現出様式」(I.146)において、wenn ich dort wäreは同じ意味であろうか。

一九一四年あるいは一九一五年に書かれたとされるある草稿(XIII,250ff.)において、この句の種々の含みが、「外的現出」と「零現出」の区別に即して記述されている。この区別に従えば、①においては私の身体の物的外観の「外的現出」が、②においてはそこに置かれた私の身体の「零現出」が問題になっているものと考えられる。そこで次にこの時期の議論をみていきたい。

2. 「一九一四年あるいは一九一五年のテクスト群」(XIII,S.XLVI)における自己の身体および他者の身体の分析

フッサーリーア第一三巻に収められたNr.8からNr.13までのテク

ストは、この巻の編者I・ケルンによれば、一九一四年ないし一九一五年に書かれたものであり(XIII.S.XLIII)。「強い統一性と完結性を示し」「他者経験に関するフッサールのこの時期の構想について完成された描像を与えるものである」(XIII.S.XLD)。また、これからみていく自己の身体に関する「外的現出」と「零現出」の議論、およびそれらを用いての他者の身体構成に関する議論は、少なくともこの巻に収められたテキストに関して言えば、すべてこの時期以降のものである。重要なZ.88のテキストを中心に、自己の身体の分析からみていきたい。

2-1 私の身体の零現出の記述から私の身体の外的現出へ

「零現出」(「内的現出」(innere Erscheinung(XIII,261など)、Innereerscheinung(XIII,263など))とも言われる)は、例えば次のように定義されている。

「私の〔身体〕物体の零現出 Nullerscheinung とは、その物体が定位 Orientierung の零点 Nullpunkt を取り囲んでいる場合をいう。」(XIII, 279.Vgl.260)

つまり、それは、私の身体の「私」(「身体物体が取り囲む定位の零点」)に対する「所与性」であり、例えば、私の身体の私に対する見え方や、それに伴う諸種の感覚などである。

もちろん私の身体について私に見える部分は限られている。しかし私の身体の零現出はそれに限定されるわけではない。

「私は一方の手を他方の手で触ることができ〔るが〕、〔さらに〕私は〔見えない〕頭を触ることができると等々、それゆえ〔身体の〕統握は、触覚的な点に関して、見られたものを越えていく。」(XIII,255)さらにしかし、私の身体について「見られたものを越えていく」のは「触覚的な点に関して」のみではない。

「私は事実的には〔私の〕身体の全部を見ることができないわけであるが、それでもやはり身体は視覚的にも完全な物体 voller Körperとして「思念」されている。」(ebd.)

こうした身体の視覚的全体像は、零現出そのものであるわけではないが、しかしその意識に言わば「志向的内容」として含まれているものといつてよいだろう。しかし、こうした志向的内容の分析をさらに辿っていくと、このような視覚的全体像が零現出とは本質的に異なる仕方であることがわかる。

「私が私の頭を回すと、今私には見えないいろいろのものをこのことができる。もし私が頭を完全に一八〇度回すことができたとなれば、後方に事物世界が見えるだろう。もし私が頭を「……」後方へ向け、また下に向けることができたとなれば、私は、私の身体が後ろからはどのように見えるかを、見ることができるようだろう。……しかし、〔表象において〕こうした考え得る諸々の仕方では後ろへ振り向いてみても、私は〔私の身体の〕ただ個々のアスペクトを得るのみであって、最善のアスペクトを得るのではない。私が私の背中を表象するのは、そのように〔表象において〕後ろへ振り向くことにおいてではなく、ふたたび〔前段落でも同様の指摘がある〕「私の前の」最適の領域へと〔身体を〕移動 Versetzung することによってである。」(XIII,255f.)〔傍点筆者〕

身体の視覚的全体像は、想像において身体能力を変更し、そうした変更に応じて身体を動かすといったこととともに意識されているのではなく、想像において身体を視点から解放し「移動」するといったことと連動して意識されているというわけである。またその限りでは、身体の視覚的全体像は、現出者が定位の零点を含む、という零現出の

定義をもちやみたしていいことになるだろう。

2-2 私の身体の「外的現出」・没身体的キネステーゼ・鏡像の例
「外的現出」は、物体一般について、例えば次のように定義されている。

「物体の外的現出 *äussere Erscheinung* (へと)、その物体が零点の全く外部にあり、さらにその零点に関して一定の仕方で定位づけられている (場合をいう)。(XIII, 279. へ) はフツサーリアーナ編者の挿入部分を訳出したもの)

先ほどの身体の視覚的全体像の表象における現出は、私の身体の外的現出ということになるわけである。

ところで、上の2-1での引用箇所(「私の前の」最適の領域へと「身体を」移動する)では、身体を移動することが考えられているが、そうではなく、身体をここに置いたまま視点を移動することが考えられてもよさそうなのである。実際、フツサーリは、「私の物体が、もしそれがそこにあるとすれば *wenn er dort wäre*、ここからどのようにみえるか」(XIII, 280)とともに、「私の物体がある選ばれた外的な「……」点からどのように見えるか」(XIII, 260)を考えており、ある箇所では、これら二種の外的現出を「相關的」ともしている(XIII, 265)。この点は、2-3-3でみるように、他者の身体の構成ににおいてある役割を果たすことになる。

もちろん、移動するのが身体であれ視点であれ、それは「私の事実的な身体性と矛盾して」(XIII, 256)なされるわけであり、その限りにおいては「[表象において]私の身体を外的に見るということは、不合理 *Widersinn* である」(*ebd.*)。しかし(2-1でみたとおり)それでもやはり「物体としての身体には」「外的現出様式もまた属する」

(XIII, 257)のだとすれば、そのような視点としての私は没身体的 *leiblos* でなければならぬだろう。

「こうした外的現出様式は、私が没身体的な自我であるとすれば、それゆえ正常な人間自我ではないとすれば、その場合にのみ実現可能であるだろう。」(XIII, 258)

「没身体的自我」についてももう少し詳しくみてみたい。興味深いのは、実はそれはキネステーゼによつてむしろ積極的に要請されていると考えられることである。

一見意外にみえるが、キネステーゼは「身体的自我」ではなく「没身体的な自我」に属するものとする考えが、この一連のテクスト群では繰り返し述べられている(「外的現出に属するキネステーゼ的多様は没身体的自我の所有物 *Eigenthum* である。」(XIII, 260))。

それにしてもキネステーゼが「没身体的自我の所有物」であるとはどういうことか。もう少し詳しい記述をみてみよう。

「[身体的制約等による]いかなる障害も〔キネステーゼにとつては〕偶然的なものとして性格づけられる。いかなるキネステーゼも、〔障害によらず〕任意に続行しうるものとして表象可能であるということ、このことがキネステーゼの本質に存する。[……]私がどのように「見えるか」*wie ich "aussehen würde"*、あるいはむしろ、私の見えない身体部分がどのように見えるかは、私はこれを〔身体〕物体の背面を〔へと〕現実的に見ることの続行 *Fortsetzung wirklichen Sehens von der körperlichen Rückseite* として表象するのである(私の現実的可能 *Können* の射程に関する私の経験的な認識とは相容れないにもかかわらず)。表象可能性にとつて妨げとなるのは、ただ、私の視覚的キネステーゼが私の眼球に制約され、

また、私の眼球が頭部に制約されているという、既に獲得された私の経験的認識のみである。」(XIII, 254 Ann.) [傍点筆者]

キネステーズは、その本質においては、身体に帰属するものではないと考えられている。そしてその限りにおいては、キネステーズを「没身体的自我の所有物」とみることもできるわけである。実はこうしたことは、運動感覚に限らず感覚全般について考えられている(XIII, 332)⁶⁰。Nr. 12 にでてくる鏡像の例は、こうした考え方の延長線上にある印象的な記述である。

「像〔「鏡像」は現実的な感覚面 Sinnesfläche に覆われた形で現出するだろうか。否か？ 私はついさつき鏡の前にいた。〔そして次のような可能性を考えた〕私は鏡の中の身体 Spiegelbild のうちに完全に没入することができる。私は頭、指、手全体等を動かす。そして「まさしく」私はそれ〔「鏡の中の身体、と解する」〕なのであり、私は鏡の身体に即して、また鏡の身体の内、に、触覚所与 Tastata を感じ、鏡の身体を私の身体として自由に動かす等々。しかし、私が鏡の身体を像として受け取り、私の現実の身体に注意を向けるやいなや、別様になる。[……] 実際には私は私の本当の指を動かし、それを通じて、「鏡映 Spiegelung によって」、鏡に映された指を動かしているわけであり、実際には私の現実の身体のみが感覚面を有している等々〔と気付くわけである〕。以上の議論が重要なのは、私が次の可能性について直観(明証)を得る限りにおいてである。すなわち、〈ここ〉なるもの、の外部にある事物(〈そこ〉なるもの)が、身体事物 Leibding である、つまり現実の身体であるという可能性、これである。[……]」(XIII, 327)

2-3 他者経験の可能性

2-3-1 他者経験の可能性の二条件

上の例を引き合いに出したのは、強い形で外的現出の可能性(〈そこ〉なるもの)が「現実の身体であるという可能性」を示してもいるからである。しかも、〈そこ〉における外的現出と零現出とのある仕方での総合の可能性——〈ここ〉における総合の仕方とは異なっているにしても——を示してもいるからである。そして実はそれゆえ、他者経験の可能性の議論ともつながってくるからである。

「他者経験をなしうるためには」次の「二点で十分である。すなわち、〔条件①〕私自身が物体として〔零点の〕外に動かされ hinausbewegen、外に移動したものと私が考え、そして、私の物体現出が外的現出へと移行したものと私が考えること。〔条件②〕かつ同時に、私の物体を、その根源的現出、自己現出において「すなわち零現出において」、つまりそれゆえ諸々の感覚性をそなえた身体として統覚する等々ということ。」(XIII, 253) [傍点筆者]

「私の物体」を、外的現出へと移行したそれ、と解釈するならば、ここにあげられている二条件は上にあげた鏡像の例にあてはまるだろう。

2-3-2 「矛盾する表象」から「措定的な表象」への変換

だがこれは、そこなる物体が、他者の身体としてではなく、私の身体として、「第二の固有の身体」(II, 43)として統握される可能性ではないか(Vgl. XIII, 41)。そしてそもそも、それは「私は〔ここ〕」身体を有しているという事実によって廃棄されている」(XIII, 258)「矛盾する表象」(XIII, 263)なのではなかったか。

「しかし、経験的な自我〔「身体的自我 leibliches Ich」を純粹自我あるいは没身体的自我によって置き換えるというのでは、今や

我々の考察全体にとつては不十分である。「……」矛盾した表象が調和的 *einstimmig* になるのは、私が二重化（Ⅱ〈そこなる〉私と、〈そこなる〉没身体的自我および外的現出の身体）をまさに二重化としてうけとる場合である。私が同時に〈そこそこにいるという〉ことはアプリアリに不可能である。しかし、等しいもの（同士） *ein Gleiches* なら〈そこそこ〉にありうる。私が〈そこ〉に、そして、等しいものの自我が、さらにまた程度の差はあれ単に類似した自我がそこにいるということは可能である。」（XIII, 264）

2-3-3 外的現出に関して（条件①について）

外的現出に関する議論は次の一文が要となるだろう。

「他者とは、外に移動した自我 *das hinausversetzte Ich* を私がいかにや私と同一的なものとして維持することができないような場合の、そのような自我である。」（XIII, 265）

簡単にまとめてみる（vgl. XIII, 265, 4 Abs.）。外的現出の二種に即してみていくと、まず、表象において〈そこ〉に移された没身体的自我は、「もはや私と同一的なものとして維持することができない」場合に、「第二の自我」となり、また、没身体的自我（〈そこ〉）による私の身体（〈そこ〉）の表象的な外的現出は、第二の自我による私の身体の知覚的な外的現出へと変換される。次に、表象において〈そこ〉に移された身体は、やはり同様に「もはや私と同一的なものとして維持することができない」場合に、「第二の自我」の身体となり、また、没身体的自我（〈そこ〉）による私の身体（〈そこ〉）の表象的な外的現出は、私による第二の自我の身体の知覚的な外的現出へと変換される。

2-3-4 零現出に関して（条件②について）

ではどのような場合に「もはや私と同一的なものとして維持することができない」のだろうか。「私はもちろんあらゆる事物をそのように（Ⅱ「何らかの主観の身体として」）統握できるわけではない」（XIII, 266）。簡単に次のように言われている。

「私が他なる物体を身体として統握することができるのは、私が、私の零現出する身体とともに私をその物体の内へと移動する……ことが出来る場合である。」（*ebd.*）（傍点筆者）

ではどのような場合に「零現出する身体とともに私をその物体の内へと移動することが出来る」のか、と問いたくなるが、ここではそれに対する解答は与えられていない。「他なる物体が私の身体に類似している」という言い方も出てくるが、「類似している」ということはこうした移動の可能性の基準として言われているのではない。〈そこ〉では、「類似性とは主観に対する類似性である」のであって、それはやはり再び「主観が類比的に他の主観の内へと移動し、感情移入し *einfülen*、内了解 *einverstehen* することが出来る」ということにより定義されるものとして言われている（XIII, 267）。ともかく、他者の身体の内出は、外的現出に関する上記の変換と相俟って、「私がそこにいたとすれば *wenn ich dort wäre*」私がもつであろうような *wie ich sie haben würde*」対応する内的現出を廻行的に指示する」（XIII, 266）ことになるわけである。

3. 最後に

3-1 一九二七年における構想の変化

一九二七年に書かれたとされるあるテキスト（XIV, Nr. 34）の中で、

2-3に述べたような考え方を指して次のように言っている。

「これはわたしの古い解釈であった。私の運動についてのあの矛盾する外的表象に関連づけることが必要かどうかは疑問である。外的な運動と、私の知覚作用の機能運動（「私がそこにおいて同様の運動をしたとすれば、私が知覚するであろうような私自身の運動の現出」との類比性を指摘すれば十分なのではないか。」）(XIV.522)

次の二つのテキストを比較してみれば、考え方の違いは明瞭であろう。①のテキストは、編者I・ケルンによれば、②のテキストをフッサー自身が変更したものであり、編者は①をZ.34の本文として採用している。②は、ケルンのテキスト批判的注記に基づき筆者が再構成したテキストである。前者は新しい考え方を、後者は古い考え方を示しているもので、差し当たりは今あげた引用の内容をよく反映した変更であると言えそうである。

①「[...] 運動における他者の身体の現出様式は、私がそこから等しい運動を行ったとすれば、私がつであらうような、私の運動の内的現出様式を想起させる（「ここでは「喚起させる」と同義）。」(XIV.521)

②「[...] 運動における他者の身体の現出様式は、私が私の運動について表象的にのみ有する外的現出様式を想起させ、そしてそれによって媒介されて私の内的運動を想起させる。」(vgl. XIV.521&617)

3-2 『デカルト的省察』における新旧両構想の混在

二年後の一九二九年にオリジナルテキストが書かれた『デカルト的省察』においてはどうかだろうか。「零現出」や「外的現出」などの用語が現れな（「零物体Nullkörper」という言い方はある。[1.52]、

また、1-1にあげた他者の身体の構成の三段階においては自己の身体の外的現出が役割を果たす余地はなさそうであること、これらのことは一九二七年に示唆された新しい構想に沿ったものともみえる。しかしことはそう単純ではない。1-2で引用した第五四節の箇所その後に続く部分をみてみたい。

「それ（「そこ」なる物体の現出様式）は、「視点としての、あるいは、身体物体としての」私がそこにいるとした場合の、「身体物体としての、あるいは、視点としての」私の物体的な見え方を想起させる（「喚起する」）。この喚起は想起直観にはならないが、ここでもまた（すなわち、他の物体の現出と私の身体の零現出との間のみならず、他の物体と喚起された私の身体の外的現出の間でも）対化が遂行される。（「xvraに」差し当たり喚起された私の物体の「外的」現出様式ばかりではなく、私の物体のこの「外的」現出様式」と私の物体の他の多様ななじみの veritunt 現出様式）（「零現出と解する」との総合的統一としての、私の物体そのものもまた（「そこ」なる物体の現出様式と）対化するものである。このようにして類似化的統覚、すなわち、そこなる外的な物体が私に固有の物体から類比的に身体という意味をうけとるところの統覚が可能となり根拠づけられるのである。」）(1.147)

この考え方は旧い構想に沿ったものとみえる。実際ここでは、まず私の身体の「外的現出」（私がそこにいるとした場合の私の物体的な見え方）が喚起され、それを媒介にして、それと私の身体の「零現出」（私の物体の他の多様ななじみの veritunt 現出様式）との統一によって、他者の身体の統覚を説明しているわけである。

3-3 課題と若干の見通し

『デカルト的省察』における新旧両構想の混在のようにみえるこの事態をどのように考えるかは、まずはフッサーリアーナ一四巻および一五巻における新しい構想の具体的展開を追跡しながら、慎重に検討していかなければならないだろう。しかしここできわめて大雑把な見通しだけは述べておこうと思う。

私はこの事態を、類似性の問題を背景において考えてみることでできるのではないかと思っている。私の身体と他者の身体の類似性については、『デカルト的省察』を初めとして、無造作な扱いも目立つ。しかし、この問題は二三巻から一五巻の全巻を通じて、「根本問題 Grundfrage」(XV,249)として³⁾意識されていただろう。例えば、

「この類似性は、『外的二物体間でなされるような』比較的観察および把握なしに、いかにして「……」意識されうるのか。」(XIII,270)
「一つの外的物体は容易に対化的に現出しうる。解明されるべきは、この零物体と外的物体との間でいかにして対化が可能となるべきか、である。」(XIV,533)

この観点からみると、旧構想における2-3-3の議論はどうまとめられるだろうか。そこでは、他者の身体が構成されるのと相即的に、私の身体の知覚的外的現出が成立する。つまり、私の身体の全体性についての措定的意識が、他者の身体の構成と同時に成立している⁴⁾。これにより私の身体と他者の身体との物的な類似性の意識が説明されている、といえるだろう。

『デカルト的省察』ではどうだろうか。ここでは、類似性は極めて素朴に言われているのみで(1,142)、⁵⁾類似性問題は表立っては問われていない。しかし、先程の第五四節の次の節に現れる、他者の身体に

関する次の問いをみてみたい。

「私はそもそも、私の原初的領圏において〈そこ〉という様態において現出するものと、他者の原初的領圏において、彼にとって〈そこ〉という様態において現出するものが、同じ物体であると語ることができるのはいかにしてか。」(1,150)

この問いを、私の身体の問いに変換してみると、

「私はそもそも、他者の原初的領圏において〈そこ〉という様態において現出するもの〔＝他者に対する私の身体の外的現出〕と、私の原初的領圏において、私にとって〈そこ〉という様態において現出するもの〔＝私の身体の零現出〕とが、同じ物体であると語る、ことができるのはいかにしてか。」

となるが、更に第五四節の問題の箇所を参照し、〈他者に対する私の身体の外的現出〉を、それに対応する表象を対化的に喚起する〈他者の身体の私に対する現出〉に換えてみれば、この問いは私の身体の零現出と他者の身体の現出との間の類似性の問題といえるだろう。旧い構想の混在を、類似性問題を背景に置いて読み解く具体的な作業は他稿で行いたい。

註

フッサーリアーナからの引用は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示す。〔 〕は筆者による補足、〔……〕は省略を示し、傍点は断らない場合は原文の強調を示す。

(1) Klaus Held, Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: U. Claesges u. K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendental-phenomenologischen Forschung*, Martinus

Nijhoff, 1972, S.33ff. 本稿では、この点について論じることができなかった。ヘルトの立論については、稿を改めて批判的な検討を行いたい。

- (2) この箇所は3-3で再び取り上げる。『デカルト的省察』のこの箇所に
ついては次が参考になった。榊原哲也「フッサールにおける他者経験の
構造と発生」『近世哲学研究』第9号二〇〇二年、四六頁。Didier
Franck, *Chair et Corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit,
1981, pp.144-146. 因みに、観点は異なるがいずれも、この箇所が他者
の視点を前提していると指摘している。

- (3) 例えば、筋肉感覚はあるが筋肉はない、触覚はあるが触る指はないと
いった可能性(XIII,229)、主観的には手の運動を遂行する(「Ich bewege
」を遂行する)が視覚的には手が動かない可能性(XIII,48)。また、幻影
肢(XIII,32)やフッサール自身の体験に基づく左右の手あるいは左右の
足を取り違える可能性(XIII,19)の議論もまた、感覚そのものはたら
きと、身体への帰属(「局在化するもの」Lokalisator(XIII,38)としての身
体)とを別に考えようとするものといえるだろう。

- (4) Natalie Depraz, *Transcendence et Incarnation*, Paris, Vrin, 1995, pp.131
sq. において、同じテクストに基づいてではないが、類似的指摘(他者
の物体の身体化 incarnation と私の身体の物体化 incorporation の相即)
が行われている。

(畠山 聡・はたけやま さとる・成城大学非常勤講師)

身体の制度化——メルロ＝ポンティとフーコー——

小林 徹

はじめに

制度を欠いた経験などありえない。何かを見るというただそれだけの経験にも、遠近法という制度が介在しているのであり、それがなければわれわれは目の前のものに輪郭を与えることすらできないだろう。同様に、直接的に事物に触れる場合にも、われわれは身体の制度化された使用法を通じてそれを把握するのだし、何かを語るという時には言語という制度が作動している。思考することとはどうだろうか。ここでもわれわれは、すでに制度化された思考の様式を使用することなしには、そもそも何かを考え始めることすらできないだろう。あらゆる行為はすでになされた行為の反復にすぎないのだろうか。いかにして過去の反復が何か新しい出来事をもたらすのだろうか。ある意味でわれわれは制度が自己表現するための器官にすぎないが、にもかかわらず、どうしてわれわれは制度と合致しることができないのだろうか。われわれの身体に残存する非合致の感触はどこに由来するのだろうか。誰もが共通に生きているこの身体の次元から、制度の問題を立て直さねばならない。以下では、メルロ＝ポンティによる「制度」論とフーコーによる「権力」論を順次とりあげ、身体という場所

を再発見し、そこで作動する制度化の運動を追っていかうと思う。

1、制度と身体／内の思考

哲学的思考は経験を外部から表象するのではなく、経験に自ら表現させるものでなければならない、というのがメルロ＝ポンティの変わらぬ主張である。経験を概念によつて区画整理するのではなく、概念の方を経験の両義的な現れ方に見合つたものに作り変えねばならない。反省することとは、非反省的な生から身を引き離し、距離をとつてそれを眺めるということだが、それは両義性を抹消するというのではなく、捉えがたい両義的なものとして生を開示するということである。

「反省は様々な超越が湧出するのを見るためにこそ一歩後退するのであり、われわれを世界に結び付けている志向的な糸を出現させるためにこそそれを緩めるのであつて、反省は世界を異様で逆説的なものとして啓示するからこそ、かえつてただそれだけでも世界についての意識なのである。」⁽¹⁾

この「一步後退」は、世界を外部から俯瞰し観察することではない。反省をはみ出る非反省的なものの思考は、既存の枠組みにはめ込まれた諸事物の輪郭をばやけさせ、俯瞰された世界の全体性を疑わしいものにする。しかしこうして垣間見られる異様な世界、両義的で逆説的な世界は、思考が乗り越えるべき障碍なのではなく、思考がそこで生まれ、そこに帰っていく原点なのである。というのも、いかなる思考も、外からの衝撃を受け、自らが根底的に揺るがされるといふ経験をすることなしには始まらないからであり、固定した諸概念の単なる対照表に留まることなく、新しい出来事に向けられた生きた思考であるためには、不断にこの外からの衝撃に身を持していなければならぬからである。反省とは、今生まれつつある出来事を既成の文法の中に回収することではなく、それを言語の中で炸裂させ、未来の文法を作り出すことである。われわれは新しい経験に向けて一步後退する。その意味で哲学は、「先行する真理の反映ではなく、芸術と同じように、真理の実現なのである」⁽²⁾。

思考は、自らが生み出されるという開始の経験、あるいはあらゆる経験の開始という根源的な出来事から切り離されてはならない。ひとたびこの切斷が遂行され、切斷の事実自体が忘れ去られるとき、思考はその生命を失う。非反省的なものの両義性はいくつかの觀念の總計に變じ、もはや新たに考えるべきものではなく、すべては法則の適用や修正という単調な作業となる。私のまなざしは固有の視点であることをやめ、理念的な対象の数ある可能性の一つという地位に墮することのように統制された多様性は、もはや何も生み出すことはない。思考は非反省的なものの豊かさを論理の網の目に掬い取ろうとする努力に他ならないが、それはまた整合性の名の下に自己の生命を忘却する試

みでもあるのだ。思考は非思考と純粹な思考という二つの危機の間で営まれている。重要なのは、この両極の間に留まること、思考なき全き暗闇と思考しかない全き光明の間の不分明な領域で思考の生命を保つことである。それは身体を見失わないということである。思考は、身体において生成し、身体に付き纏われ、身体から逃れようとする。メルロ・ポンティによれば、身体とは「世界内存在の媒介」であり、「ある生命体にとって身体を持つということは、一定の環境に適合し、いくつかの企てと一体になり、そこに絶えず自己を参加させていくことである」⁽³⁾。われわれは身体によつて世界に差し出されている。しかしこのことは、自由などありえないということや、世界の外部に自由な主体が存在することを意味しているのではなく、自由とは、世界内に身体を差し出す主体の内にこそ垣間見えるものであることを意味している。自己を投げ出すことを通してのみ、世界が意味を持ったものとして現れ、それに向けて自己の主体性が構成される。主体の構成に先立つこの根源的な出来事から思考は生み出される。しかし思考はこの生成の地点を忘却し、自分と同時に生み出された思考対象とのナルシズム的な円環を閉じようとする。しかし身体が回帰し、思考を新しいものの方へと向け換えるだろう。尊大な「私」という一人称に収斂していく思考の運動に対して、すでに世界に投げ出され世界内に内属した身体の非人称性がつねに逆行し、私の思考を、無限に広がる他の思考の間に引き戻し、それを歴史のなかに、無數のありふれた出来事として埋没させる。私の思考は「私」に先行する生成の地点に置き直され、他者たちのものとなり、時間や空間を跨ぐ普遍性を獲得し、未来へと開かれることになるだろう。身体は思考を生み出し、思考を解

メルロ＝ポンティは、思考の対象ではないにもかかわらず絶えず思考に付き纏い、思考を引き戻すと同時に連れ出すこの逆説的な運動を「制度化 (institution)」と呼ぶ。この概念はフッサールの「創設 (Shifting)」に由来を持っている。

「フッサールが『創設』——設立 (fondation) ないし設定 (établissement)——という見事な言葉を用いて指示しようとしたのは、まず第一には、それぞれの現在がもつ限らない豊饒性——つまり、まさしくそれが特異なものであり、過ぎ行くものであるからこそ、今後もすでに存在したということをやめないであろうし、したがって普遍的に存在することをやめないであろう現在の豊饒性——であるが、しかし何にもまして、文化の所産がもつ豊饒性——つまり、それが現れた後も妥当し続け、それが不断に再活性化される探求の場を開く文化の所産の豊饒性——なのである。〔…〕フッサールの注釈によれば、伝統とは起源を忘却する力であり、過去に対して忘却の偽善的な形式である死後の生 (survie) ではなく、記憶の高貴な形式である新たな生 (nouvelle vie) を与える力である。」⁽⁴⁾

現在の豊饒性が過去の全体を呼び覚まし、われわれの生を未来へと解放するこの力、現在の制度の保守ではなく、現在の制度を忘却しつつ新たに反復する力、それが制度化である⁽⁵⁾。制度化はわれわれの生を隈なく覆い尽くし、われわれの身体を立ち上げらせ、われわれの行動に方向を与える。言い換えれば、制度化とは意味の生成という根源的な出来事である。不意に意味が到来し、われわれはそれを巡って、何かを見たり聴いたり話したりし始める。「したがって、意味すると

いうこの開かれた無限定の力を究極的な事実として認めなければならぬ。この力によってこそ、人間は自分の身体と言葉を通じて、新たな行動へ、あるいは他者へ、あるいは自身の思考へ自分を超越するのである」⁽⁶⁾。現在は現在の内から自らを経験するための制度を制度化する。意味が到来し、われわれの身体は外へと向けられ、行為や言葉によって、未だ誰のものでもない何かを表現する。しかし制度化はわれわれを一個の行動する主体として構成する運動であると同時に、この主体性を他者たちとの共存の次元に連れ戻し続ける運動でもある⁽⁷⁾。制度化とは、今ここにいる私を越えて過剰に現在する生き生きとした現在であるが、それは同時に、誰かのまなざしに統制されることなくむしろあらゆるまなざしを作り上げては爆破し、一つの視点をその内で蠢く多様性の方へとつねに差し向け、私の発言を他者たちとの共同性に置き直してその仮初の同一性を問い直し、そのことによって一つの思考を過去の全体と連関させ、未来の問いかけに向けてその全身を投げかける「歴史」の運動に他ならないのである⁽⁸⁾。

未来において制度化されるものの名において現在を制度化すること。これが制度化という根源的な出来事の逆説性である。それは現在の名において未来を予測することでもなければ、現在を放棄してただ未来への憧憬を抱くことでもない。それは、現在を現在の内なる制度化の力によって未来に相応しいものたらしめることなのである。現在の豊饒性を他の何かで補填するような思考ではなく、この豊饒性そのものに身を置き続けようとする思考が求められる。この逆説性を、その野性の力を損なうことなく飼ひ慣らし、思考の生き生きとした営みを継続せねばならない。歴史のなかに内属しつつ、他者たちとの出会いに開かれつつ思考せねばならない。出来事の意味とは、「あらゆる

個人的な決意に先立つて社会的共存と「ひと」のなかで仕上げられる未来の具体的投企」なのである⁹⁾。とはいえ身体は個人性の欠如ではなく、むしろ他者との共存のなかで絶えず問い直される個人性なのであり、純粹に自己同一的な主体という幻想に陥ることに對する不断の警戒、私の発意という虚構に纏わりつく濃密な一般性の雰囲気なのである。身体を媒介として歴史の内に身を置くということは、あらゆる主体性や個別的視点の放棄ではなく、それらを生成の地点に置き直し続けるということなのだ。メルロー・ポンティのこのような思考を、「内の思考」と呼ぶことができるだろう¹⁰⁾。

われわれの身体は隅から隅まで制度化の網の目に捉えられ、いかなる思考もこの身体の制度化の内から生まれ、その内に回歸することでは生きながらえない。しかし制度化は身体を絡めとるクモの巣であると同時に、身体を生み出す生成の力でもある。言い換えれば、身体は制度化の客体であると同時にその主体でもある。制度化され制度化する身体の不規則性と同時性の内に、現在という時のもつ豊穡性のすべてがある。現在の内で生まれそこで営まれる思考の生は同時に、現在が自らを越え出て行く外の力によって新しいものの方へと連れ出される。「内の思考」は同時に「外の思考」なのである。

2、権力と身体／外の思考

歴史の中で制度化の絶え間ない生成変化に身を置き、生き生きとした現在の中で自らを制度化するこの身体という両義的な場所に、どのように接近するべきだろうか。大事なものは、この身体が他者との共存の場であることであり、それは、私の意志と他者の意志が協調一致し、私に固有の視点がマジヨリティの総意の内に溶け込んでしまうような

局面ではなく、むしろ、他者たちとの絶え間ない出会いのなかで私の主体性が問い直され作り直されるような状況であるということである。それは暴力なき合意ではなく、開かれた場所であつねにやり直される力と力のせめぎ合いとしての共存なのである¹¹⁾。身体とは自己同一的で実体的な場所ではなく、不断に組み替えられ作り変えられるなかで自己を発見し、他者と出会い、世界に住まうような、いわば未だ場所なき場所なのであり、この両義的な場所に内在することこそ、メルロー・ポンティの「内の思考」が目指すものであつた。

フーコーにおいてこのような試みは、「系譜学」として呈示される¹²⁾。系譜学は、何らかの実体を持った自己同一的なものの歴史的な変遷を辿る方法ではなく、そうした歴史的な試みに反して、自明なものとして制度化されている様々なものの生成変化を明らかにしようとする方法である。したがって系譜学は起源を探究するのではなく、物事にはこれと指定しうる起源などないということ、起源なるものが存在するとしてもそれはいつも差異化されたものであることを暴くのである¹³⁾。系譜学はわれわれを不安にする。それは出来事についての歴史的な説明が通常そうであるように、何か整合的な解釈によってわれわれを取り巻く状況を補強し、われわれを安心させるものではない。ある出来事の由来を分析するということはむしろ、その自明な在り方を揺るがし、そうした見方が制度化された仮初のものであることを暴き立てることであり、必然的に思える出来事の内偶然性を見つけ出し、秩序立っている様々な出来事を散乱させ、状況の中心に置かれているわれわれ自身の主体性をも解体してしまうことなのである。それは危機の経験なのである。このような危険にあえて身を置くことで、系譜学はどのような探求の領野を獲得するのだろうか。それは身体という場所

である。なぜなら、身体こそ、あらゆる歴史学的な説明が介入する手前で制度化という出来事が生起し、以前の制度が解体し、新しい制度が制度化する場所だからである。

「過去の様々な出来事は身体において結集し、突如として自己表出するのだが、また身体においてばらばらとなり、戦い始め、お互いに打ち消し合い、その抑えがたい葛藤を続けていく。[...]」それゆえ、由来の分析としての系譜学は、身体と歴史との結節点にある。系譜学は、すっかり歴史の書き込みを受けた身体と、身体を崩壊させる歴史とを示さなければならないのだ。」¹⁴

歴史の各瞬間に、身体において様々な力がせめぎ合い、時に一つの力が他の力に対して優勢となり、制度として確立され、また次の瞬間には別の制度が制度化される。身体は制度の生成変化を支える恒常的な場所であるというよりは、それ自体も絶え間なく制度のなかで制度化されては解体しまた制度化されるような場所なき場所であると考えるべきだろう。身体の中に自らを書き込み、自らの効力を現実化する制度が、身体を位置づけて制度化する。制度は自分が生まれるための場所を生まれる前に作り出すのだ。身体の制度化というこの逆説的な出来事の中に、系譜学は力と力との開かれた関係性、すなわち「権力関係」を見つけ直す。問題なのはある制度やある身体の歴史ではなく、それらを形成している眼に見えない個々の出来事であり、そこで繰り広げられている力と力のぶつかり合いなのである。フーコーが考える権力関係を「抑圧」という言葉で理解することはできないだろう。彼にとって権力とは、何かを押さえつけ沈黙させる力であるよりは、何

かを生み出し語らせる力なのである¹⁵。権力は身体を制度化するのだが、同時に権力こそが身体を新たな制度化に駆り立てるのである。

フーコーが『監視と処罰』において明らかにしたのは、17・18世紀のヨーロッパにおいて、様々な仕方で生産することへと方向付けられた「従順な身体」が作り上げられていくプロセスであった。この時期に処罰の歴史は、君主の力を華々しく誇示するための身体刑の時代から、身体に苦痛を与えるのではなくそれを矯正しその力を社会に有用なものとして最大限に活用する監獄の時代へとシフトしていく。刑罰制度の歴史の背後には、身体の制度化が伏流している¹⁶。監獄という装置は、単に特定の犯罪者に課せられる刑罰なのではなく、犯罪者の身体を管理し認識し活用するテクノロジーなのであり、同じ身体を有するすべての人々を覆い尽くす。しかし、すべての身体を管理する巨大な制度が一つ存在するわけではない¹⁷。その効果が浸透すればするほど、この権力関係はますます見えないものになっていく。それは、身体というものが制度化の対象であると同時に、制度化の主体でもあるからだ。身体は客体化されればされるほど、より主體的に機能するようになる。こうして「規律規範(discipline)」型の権力関係が設立され、服従し訓練されることで力を増すような「従順な身体」が作り出されるのである¹⁸。身体は、それ自体は不可視な視線によって限なく可視化され、監視され、管理される。つねに誰かに見られているという意識を植え付け、権力関係の自動的なものたらしめる「一望監視装置」¹⁹が、人間の活動の全領域を覆い尽くし、それを統計学的に計測し経済的に運用している。従順な身体は、権力による抑圧を被るのではなく、効率よく合理的に何かを生み出し活動する力を備え、自らを制度化した制度の力をさらに促進することになる。

フーコーによれば、生命の全域に渡る規律規範型の権力関係が、身体を調教し効率的で経済的なシステムに組み入れる一方で、諸々の身体を「人口」のレベルで管理し、それぞれの誕生や育成や死亡を統計学的に調整するテクノロジーが爆発的に発達していく。こうして、**「生権力 (bio-pouvoir)」**の時代が始まるのだ²⁰。人間の生死を数量化し統計化するこのテクノロジーは、敵対する国家や民族や集団の人々を全面的に抹消しようとする現代的な技術（例えば「核兵器」や「ジェノサイド」など）と不可分の関係にある²¹。生命を管理する技術にとつて、個別的なあの身体やこの身体の生死はまったく問題ではなく、すべては管理すべく数量化された「生」や「死」なのである。しかし個々の身体は、従順な身体の下で、声にならない声を上げて抵抗しているのではないだろうか。身体は制度化の場であると同時に、制度の中で制度に抗い、身もだえしているのではないだろうか。

「権力があるところには抵抗があるということ。そして、にもかかわらずというよりそれゆえに、抵抗は権力の外部に位置するものではないということ。〔…〕権力関係は、無数の多様な抵抗点との関係においてしか存在しえない。〔…〕権力に対して、一つの大きな拒絶の場――反抗の魂、全ての反逆の中心、革命家の純粹な掟などがあるわけではない。それぞれが特殊事例であるような複数の抵抗があるのである。〔…〕重大な根底的断絶、大々的な二項対立的分割だろうか。しばしばそうである。しかし最も頻繁に出会うのは可動のかつ過渡的な抵抗点であり、それは社会の内部に移動する断層を作り出し、統一体を破壊し再編成を促し、諸個人自身に溝を掘り、彼らを切り刻み作り直し、彼らのうちに、その身体とその魂の中に、それ以上は切り詰めること

のできない領域を定めるのだ。」²²

生権力のうちでは、数に入らない抵抗が渦巻いている。別の言い方をすれば、制度化の内には、それを乗り越えようとする別の制度化が作動しているのだ。制度化とは、自身の制度化であると同時に、自身を打ち壊す別の制度の制度化でもある。それは、生権力が制度化しようとする身体というもの、様々な制度が制度化していく歴史的な場そのものであるからであり、生権力は自らが確固とした制度としての確立される場所を絶え間なく創設し続けつつ、同時に、その内で別の新しい制度への移行を不断に準備し続けてもいるからである。身体の制度化について思考することとは、制度を容認したり制度に反逆したりすることではない。フーコーの言葉によるならば、重要なのは、一つの関係性が凝り固まり、流動性を失い、権力関係のゲームが再開されえない「支配状態」が蔓延することを回避することである²³。つまり、「諸々の権力関係を完全に透明なコミュニケーションというユートピアに解消してしまうのではなく、様々な法の規則や管理の技術、道徳やエートス、自己の実践などを自らに与えることによって、権力のゲームの中で、支配をできるだけ最小限に抑えて活動すること」である²⁴。身の回りで繰り返されている制度化の動きに敏感になり、身体に内在しつつ、現在の内で現在を越えていくその微細な運動を捉えようと努力することである。この「内の思考」、それは、いかなる変化にも目を瞑って主体の内面性の中に閉じこもることではなく、むしろそうした主体性の由来を明らかにし、危機の中で己を問い直す思考、つまり「外の思考」に他ならない²⁵。それは、身体の内「外の作用」を見つけ出し、それを現在の制度の単なる反復としてではなく、

未来の制度の「分身」として思考しようとする努力なのである⁸²。

まとめ

制度化なき経験などありえない。われわれの経験は、それが瑣末なものであれ大々的なものであれ、すべて過去になされたあらゆる行為の重さのなかで形を成すのだ。身体とはこの重さに他ならない。私の行為と他のあらゆる行為が、身体という同じ生地によって仕立てられているというこの事実が、私のささやかな発意を無名人々の営みの内に埋没させる。しかしメルローポンティは、この制度化という出来事の中でこそ、新しい出来事への展開が発芽するのだと考えている。「内の思考」とは、現在のこの豊穡性の中に、現状の肯定ではなく、未来の肯定としての制度化の力を見つけ出そうとする思考なのである。フーコーの系譜学は、現在を構成している様々な出来事の由来を暴き、そこで作動している権力関係の固着状態を揺るがすことで、自らの内面性に留まることなくつねに外に開かれようとする「外の思考」である。もはや制度に対する抵抗ではなく、制度の内での、あるいは制度化としての抵抗、つまり、制度化の力をその内側からまったく別の方向へとずらすことが問題となる。「外の思考」も「内の思考」も、制度化が全面的に行使される身体という場所を再発見し、その内に生じているわずかな違和感を感じ取り、それを未来へと向け直し、歴史の重々しさの内に新しい出来事の軽やかさを導入するための精妙な方法であるといえるだろう。

(1) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard,

1945, p.X.

(2) *Ibid.*, p.XV.

(3) *Ibid.*, p.97.

(4) Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.95.

(5) 「ついでわれわれが制度化ということを考えているのは、ある経験に、それとの連関で一連の他の諸経験が意味を持つようになり、思考可能な一系列つまり一つの歴史を形成することになる、そうした持続的な諸次元を与えるような出来事のことであり、また、私のうちに、残存物とか残滓としてではなく、後続への呼びかけ、未来への希求としての意味を沈殿させるような出来事のことである。」Merleau-Ponty, *L'institution la passivité : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003, p.124.

(6) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.226.

(7) 「共存の次元」しかも完了してしまった事実や観想の対象としての共存ではなく、不断に生起する出来事、普遍的なブラクシスの環境としての共存の次元。」Merleau-Ponty, «Le philosophe et la sociologie», *Signes*, p.183.

(8) 「偶然という重荷を背負った一つの形式が突如ある未来のサイクルを開き、しかもそのサイクルを指定相続人 (institution) の権威をもって指図するといったこうした場面を、もしも歴史と呼ばないとすれば何と呼べようか。」Merleau-Ponty, «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», *Signes*, p.199.

(9) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.513.

(10) 「内の思考」は、フーコーの語るような外の思考の対極にあるとして

も、だからといって主体の内部性についての思考ではなく、その反対に、見る者と見えるものが互いに外部的ではないということについての思考であり、主体の世界内存在についての思考なのである。」Françoise Dastur, *Chair et langage: essais sur merleau-ponty*, encre marine, 2001, p.126.

(11) 「暴力は、われわれが受肉した存在であるかぎり、われわれの宿命なのである。[...] 暴力はあらゆる体制に共通の出発点にある状況である。生活も議論も政治的選択も、この土台の上しか存在しない。重要なもの、そして議論の対象とすべきもの、それは暴力ではなく、その意味やその未来なのだ。」Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p.128.

(12) フーコーの系譜学とメルローポンティの身体論の関係については以下を参照。Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics (second edition)*, Chicago, The university of chicago press, 1983, p.111-112.

(13) 「ところで、系譜学者が形而上学を信するよりはむしろ歴史に耳を傾けようとしたら、何を教えられるであろうか。様々なものの背後には「まったく別のもの」があるということである。それらのものの本質をなす、日付なき秘密ではなく、それらが本質を持たないという秘密、あるいは、それらのものの本質は、それと無縁の様々な形象を出発点として徐々に作り上げられたのだという秘密である。」Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Dits et écrits I*, 1954-1975, Paris, Gallimard, 2001, p.1006.

(14) *Ibid.*, p.1011.

(15) 「それは、権力は単に『否』を宣告する力として威力を揮っているわ

けではなく、本当は物に入り込み、物を生み出し、快楽を誘発し、知を形成し、言説を生み出しているからである。権力を、抑圧機能しか持たない否定的な力だと考えるのではなく、社会体の全域にわたって張り巡らされた生産網なのだと考える必要があるのだ。」Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, p.149.

(16) 「刑罰の実践と刑罰制度から出発して道徳思想史を検証することで、道徳の変化は何よりもまず身体史の歴史、諸身体史の歴史であることが発見される。」Foucault, «La société punitive», *Dits et écrits I*, 1954-1975, p.1336.

(17) 「このテクノロジーは成果の点では首尾一貫しているにもかかわらず、大抵の場合、雑多な形式を持った装置の総体にすぎない。その上、われわれはそれを一定の型の制度の中にも国家管理の装置の中にも位置付けるわけにはいかなさう。」Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p.31.

(18) *Ibid.*, p.162.

(19) 「望監視装置は、見る、見られるという一対の事態を切り離す機械仕掛けであって、その円周状の建物の内部では、ひとは完全に見られるが、かつして見るわけにはいかず、中央部の塔の中からは、ひとは一切を見るが、かつして見られはしない。これは重要な装置である。なぜならこの装置は権力を自動化し脱個人化するからである。」*Ibid.*, p.235.

(20) Foucault, *La volonté de savoir: histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p.183-184.

(21) 「人口とはつねに国家がそれ自身の関心において見守るものにすぎず、もちろん国家は必要とあらば人口の虐殺を行うこともできる。このよう

に「生の政治 (biopolitique) の裏側に死の政治 (thanatopolitique) があるのだ。」Foucault, «La technologie politique des individus», *Dits et écrits II*, 1976-1988, p.1645.

(22) Foucault, *La volonté de savoir : histoire de la sexualité I*, p.125-127.

(23) 「ある個人なり社会集団なりがある権力関係の場を塞ぎ止め、動けないよう固定し、運動の可逆性をすべて停止させてしまふのに成功すると、[...] いわゆる支配状態が展開することになるのだ。」Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits II*, 1976-1988, p.1530.

(24) *Ibid.*, p.1546.

(25) 「あらゆる主体性の外に身を保って、いわば外部からその諸限界を露呈させ、その終末を告げ、その拡散を煙かせ、その克服しがたい不在の味を取り集めるような思考」。Foucault, «La pensée du dehors», *Dits et écrits I*, 1954-1975, p.549.

(26) 「外の作用としての内。あらゆる著作においてフーコーは、[...] 外の壁に他ならない一つの内という主題に憑かれていたように思われる。[...] あるいはむしろ、つねにフーコーにつきまとったのは、分身の主題である。しかし分身は決して内部の投影ではなく、逆に外の内部化である。」Deleuze, *Foucault, Paris, Minuit*, 1986, p.104-105.

(小林 徹・こばやし とおる・慶應義塾大学)

視覚における根底的思考の経験

序

「絵画において思考する」(OESO)というセザンヌの言葉を引きながら、晩年の著作『眼と精神』においてメルローポンティは、「これからなされるべき哲学」(ibid)の生きた見本を絵画のなかに見いだしていた。クロード・ルフォールによれば、この著作はすでに執筆中にあつた『見えるものと見えないもの』の第二部に組み込まれる予定であつたことを考えれば⁽¹⁾、この表題のもとに展開されるはずであつた未完の存在論のうちに、〈哲学は、絵画によってすでに無言のうちに開始されている存在論に言葉を与え、自らも存在論的変身を遂げる〉というモテューフが読みとれよう。実際、晩年の講義「今日の哲学」および「デカルト的存在論と今日の存在論」のプランにおいて、古典的存在論の思考にたいして「芸術における根底的思考」(NC16)が対置されたこと、講義で古典的存在論のモデルとみなされているデカルト哲学が、『眼と精神』の第三章においてとくに論じられていたことは、メルローポンティが構想していた存在論の再構築における絵画の媒介的役割を示している。

伊藤 周史

「絵画の思考」という概念は、感覚と知性の分業を前提とする古典的認識論によつてはとらえがたい両者の協働を含意しており⁽²⁾、このような関係が理解されるためには、視覚と精神の絡みあいをとらえなおす必要がある。両者の絡みあいは、視覚における精神の構造の予描、精神における視覚の構造の継承という二重の関係を予想させる。本稿では第一節でこの二重の関係を検討し、第二節では、われわれの文化的生活における高次の思考手段である言語を、思考の本質的契機として考察する。第三節では、これらをふまえて〈絵画がいかにして視覚のうちで思考をするのか〉を問い、この問いをつうじて「絵画の思考」が哲学にもたらす意義を展望する。

第一節 思考の領野としての視覚と精神——前期の知覚論

自然に生きられた視覚において、われわれが世界にむかうのは思考によつてではない。メルローポンティは『行動の構造』において、動物の三つの行動形態を区別していたが、生態的機能としての視覚は、

実践的な関心にもとづく諸価値の選択へ動機づけられており、環境世界の諸条件によって制約されている。癒合的形態における行動は、本能的に固定された刺激―反応系によって環境へ癒合しているが、それによって有益な情報意味を選択的に制限することで反応の確実さを高めてもいる。たとえば蛙の眼は、小さい言う動物のような特殊な刺激にたいして反応を示す特殊な網膜受容器官をもち、食物として完全ではあるが死んで動かないハエには見向きもしないことが知られている。また、より高い生物学的水準が示す可換的形態における行動では、パブロフによる犬の実験やケラーによるチンパンジーの実験が示すように、学習を媒介として自然環境の一次的な意味から信号や道具の二次的な意味が分化され、意味が可換的に把握できるようになる。しかし、ここで新たに獲得される知覚―行動連関もまた、種によって固定された行動目的を誘発する状況意味に拘束されており、そのような文脈なしに個体の側から任意に選ばれた視点をとることはできない。

同一の対象を多様なバースペクティブにおいて自由に扱うためには、対象の現前態からその意味が一般的に差異化され、高次の構造へ統合されねばならない。象徴的形態における人間の行動は、自らの関心にしたがって同一の主題をさまざまに解釈・表現しうる。たとえば、オルガン奏者は音記号・鍵盤・動作・音をそれ自体の自然な意味と切り離して内的な等価関係のもとに関係づけ、ある音楽的意味を表現する。そこでは個々の要素が別々に対応するのではなく全体として内的に象徴しあい、「諸構造の構造」(SCI33)が確立されている。同様に、言語活動は文字や音声をそれと無関係な概念的意味の記号とし、両者のあいだに恣意的な対応関係と必然的な構造連関をそなえた象徴体系を制定している。このような行動水準において、人間は種が規定する

本能的な刺激―反応系から解放された観点を任意にとることで個体の自由な行為を可能とし、さらに、多様なバースペクティブを一つの事物の現れとして扱う「物構造 structure chose」(SCI29)を組織することで認識活動をおこなうのである。

しかし、精神的活動に開かれたこの行動領野においても、視覚はデカルトのように「見ることの思考」にすりかえられはしない。メルロ＝ポンティによれば、身体が対象へ関係する根源的な志向性である運動性に統一を与えるのは、「われ思う」ではなく「われ能う」であり、運動はその活動の諸内容を世界の相互感覚的統一にむけて結合する(PI160)。視覚は運動性とのキネステーズ的統一によって相互に連携しながら世界を「実践知 praktische」(PI164)によって把握する。熟練したオルガン奏者がいつもとは異なるオルガンを短い練習時間で使いこなしうるのは、一般的な構造関係を統合している身体図式を調整するだけで、習慣的技能を新しい状況へ適用することが可能だからである。鍵盤の位置と音との個別の対応が客観的に思考される必要はなく、視覚はこのような実践的統一のもとで、音と内的に結ばれた鍵盤の位置的意味によって適切な運動を引き起こすことができれば十分である。

人間の精神的活動は、身体図式の組織化において運動性に即応して分節される感性的世界のうちで準備される。「視覚内容が思考の水準においてとらえなおされ、利用され、包摂されるのは、視覚内容をこえた一つの象徴能力によってであるが、しかし逆に、この能力が構成されうるのは視覚を土台としてである」(PI147)。視覚と精神のこのような関係は、フッサールが『危機』(834)で生活世界と客観的学問世界について述べた「基づけ Fundierung」の関係であるとされる

が (ibid. Cf. PP451, Sz18) 、「い」のメルロ＝ポンティは両者の関係を単に一方的ではない両義的な関係、すなわち、精神の機能は視覚という地盤のうえに立脚するが、後者は自らの構造契機を保持しつつ前者のうちに統合・昇華されるという意味で、たがいに還元不可能な相互媒介関係とみなしている。この二重の関係は、たとえば『知覚の現象学』に記述された以下のような事象において具体的に理解されうる。

1. 地の上に図を描き出すという知覚の初歩的な機能水準においてさえ、視覚は感覚に所与の諸性質以上のもを含蓄し、形態意味を構成化する (PP9-10)。また、形・大きさ・色彩などの恒常現象が示すように (PP345ff.)、パースペクティヴに応じて不断に変転する事物の外観をつうじ、前客観的な知覚的統一が働いている。つまり、視覚は単に見えているもの以上の意味領野へ直接赴くのであり、現前態——意味の原——差異、また後期思想を先取りすれば、見えるもの——見えなもの——の原——差異を原理的に孕み、それらを不可分に生きている。2. シュナイダー症患者が大腦視覚領の損傷によって、日常生活に必要な習慣的運動は自由にできるが、命令に応じて手足を動かすなどの抽象的運動ができなくなったのは「知性的実存的土台」が冒されたからである。すなわち、精神とは「比喩的な意味での視覚」、視覚の昇華したもの」にほかならず、視覚に新しい意味をつくわえながらも視覚の構造を継承し、そこに根ざしている。精神と視覚とは、身体が世界に実存する一般的な仕方の転調として等根源的であり、固有の意味での視覚とは、精神にまで広がる人間の一般的な視覚的構造の「モデル」・「象徴」にすぎない (PP159)。

3. 日常生活における事物の意味理解は概念化以前に生きられた前述的な明証性をもつが、経験

的に獲得された二次的な意味も、直接与えられる視覚的意味に積み重なり習慣的知覚を形成し、始源的な世界を潜在的にさまたげまなニユアンスで彩っている。同様に、思考の意味の「沈澱」は、現在の生があらためて思考せずとも依拠できる地盤と、それによって可能的に開かれた地平とを形成する。こうして思考の意味は、現在の視覚にまで潜在的な志向の糸を張りめぐらせている (PP151)。

したがって、視覚のうちでの精神的なものの予描と、精神のうちでの視覚的なもののとらえなおし、そして精神的活動の視覚世界への沈澱・流入があり、メルロ＝ポンティによれば、「人間は精神だから見るのだとも、見るから精神だとも言ふことはできない。むしろ、人間が現に見ているように見ることと精神であることは同義なのである。」 (ibid.) 、「い」ではもはや単に二項間の双方向的な「基づけ」——「統合」関係ばかりでなく、後期思想で主題化される相互内属的な「絡みあい」・「蚕食」・「跨ぎこし」・「越境」といったより生動的な相互媒介関係がすでに動機づけられている。ただし、両者を媒介しているのは、『知覚の現象学』においては、見えるものの原型である身体の実存論的一般性であったが、見えるものと見えないもの』においては、見えるものの原理である肉の存在論的普遍性であるといえよう。こうして、視覚・精神の根源的な結びつきが洞察されるのであり、自然な視覚はまだ自発的に思考する精神ではないとしても、少なくとも、へわれ能う」の実践的探索において対象の同定・抽象・範疇化などを動機づけている「未開の思考」 (PP408) ないし「野生の思考」 (VI29) が働く領野であり、科学の成熟した精神もまた、こうした「未開の思考」が拘束されている存在との接触や根源的ドクサによって支えられているのである。

第二節 思考の身体としての絵画と言葉——前期から中期の言語論

自然な視覚を乗りこえていく精神は始源的な世界のうえに文化世界を創設するのであり、われわれは「言葉 (parole)」が制定されている世界」(PP214)を第二の自然として生きている。『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティは、言葉が内面的思考につけくわえられる外皮にすぎぬものではなく、「思考の身体」(PP212)とならねばならないと述べている。思考は語る以前にそれ自体で存在せず、われわれは言葉のなかで思考する。にもかかわらず、自立した沈黙の思考という幻想が抱かれるとすれば、それは以下の点に動機づけられているよう。

A. われわれが音声をとまわず沈黙のうちに思考しうること (PP213)。B. 思考される意味は語と恣意的な関係しかもたないと考えられること (PP218)。それゆえ、言葉は思考を動機づけるものではなく、思考が言葉をのりこえて直接に意味を志向することで言葉それ自体は忘却される (PP459)。C. ひとたび表現によって獲得された思考は、真理として観念の世界に永遠化されるように思われること。ある真理観念が表現されると、ベルクソンの言う「真なるものの遊行運動」がおこり、表現以前から先在していたとみなされる。

これらの点について、『知覚の現象学』の言語論では以下のように論じられる。A. 沈黙のうちでの思考も「言葉でさわめきたつて」おり、「内的言語」をもちこたえる (PP213)。B. 言葉自体が分泌する「所作の意味」(PP209)な「実存の意味」(PP212)といった意味の初次的な層が概念的意味の土台をなしている。C. 言葉が一義的な思考内容をあらわす単なる記号となる以前に、思考をはじめて存在

へともたらず「根源的な言葉」が存在する (PP446)。すなわち、言語は既得の意味を変容させる創造的な働きを有している。

このうち特にBとCの論点において、メルロ＝ポンティは言語における実存的・感性的基盤性と創造性の同時的な成立を提示している。表現と感性的基盤における意味との不可分な関係は、なによりも感性的表現活動において実現される。『知覚の現象学』や「間接的言語と沈黙の声」における身体的所作や芸術の考察は、言語的思考の実存的基盤を照らしだし、一切の表現活動を身体の一貫した実存様式として一つに結ぶ。それによって、言葉が言語世界において既得の意味を新しい表現へと転調させる仕方は、所作や芸術が感性的世界において身体や色彩や音をもちいる仕方と同様であり、言葉もまた不明瞭さのなかで間接的に語ること、所作や芸術もそれなりの手段によって無言のうちに語りうるものであることが明らかにされる。彼はこの点にかなして、言語の起源という問題をあらためて取りあげ、語の「情動の意味」(PP218)を喚起する詩的言語と同様に、制定された言葉の基底にさえ、語と意味の有縁性を見いだそうとする。しかし、ここで問題なのは、言語を情動の表現にまで還元する「自然主義的な考え方」(PP219)ではなく、言語が「語る言葉」(PP229)として意味へと超出する力を見てとることである。すなわち、言語そのものが「情動の意味」や「表情的意味」(PP2721)を携え、概念的意味を理解する手がかりや実存的土台を与えらるゝとともに、この基盤の上に新たな意味を創造し、理解しうるものとする可能性を築くのである。

さて、「間接的言語と沈黙の声」においてメルロ＝ポンティは、シュールの言語論に触発されながら、「間接的言語」という概念によって言語と絵画の統一的な理解を試みている。言語は記号間の側面的な

隔たり、すなわち弁別的差異の關係によつて間接的に意味を表すのであり、対象的な意味との直接的な關係によるのではない。したがつて、言語は翻訳すべき原文をもたず、絵画と同様に沈黙を地として語るのである。他方、絵画もまた言語と同様に弁別的価値をもつ色彩や線などの固有な表現手段を有し、それらの素材をもちいて表現された絵画は、単にこれらの素材だけではもちえなかつた意味を帯びるのであり、したがつて、われわれは「絵画の言語」(569)についても語ることができる。

しかし、彼が間接的言語という語で意味するのは、記号間の靜態的な分析によつて明示される弁別体系であるよりも、語る主体が表現の際にもちいる語をわざわざ表象しなくても「われ能う」によつて統合し、組織化していく、言葉のある潜在的なスタイルの働きである。ここではもはや、言語の共時的体系は瞬間的なものとみなされず、語る主体が現在携えている使用隨意な言語は「作動しつつかある言語」として新たな表現へと乗りこえられ、言語体系のうちに新しい表現価値を受肉させることになる。語る主体は、記号間の弁別的差異体系の基底において、より根源的で初次的な差異化を媒介しているのである。先に見たように、ある新しい意味がはじめて存在するような表現こそが「根源的な言葉」であるのだから、このような表現の「根源的な差異化活動」(PM47)によつて、既得の言語体系の水準にたいして生みだされる最初の隔たりこそが、言語のうちに沈殿した弁別的差異を二次的に成立させていることになる。このような意味で間接的言語は、マルローが述べていた、絵画と言語をたがいに比較しうるようにする「創造的表現」(559)というカテゴリーのもとで、それらの一貫した構造を表現手段という側面から解明する概念なのである。

したがつて、画家の製作や探究における「思考の努力」(569)について語りうるのは、それぞれの色彩や線が与える効果を区別して知っているからではなく、世界と接触するやいなや身体において沈黙のうちに組織される差異と等価性の体系であるスタイルを「一貫した変形」(569)に従わせ、隔たりのうちに新たな意味を描きだすからである。『知覚の現象学』(pp.76)で身体と芸術作品は、それらが表現と表現されるものの不可分な存在である点でたがいに比較しうるとされたが、それというのも、画家が絵画のうちに描くのは、彼の視覚において素描されていた「スタイル」(576)だからである。すなわち、「ほんのかすかな知覚によつてはじまつた身体の表現作用が、絵画や芸術において増幅されるのである」(587)。

セザンヌは、若き日に、バルザックの『あら皮』のなかで描写されている白い卓布の情景をうまく描くことができなかった(pp.230)。しかし、言語が思考や意図を記号間の關係によつて表現しうると同じ様に、感覺的世界の一情景の意味も、身体経験に告知されながら、絵画がそれに固有の表現方法によつて色彩のあいだのシンメトリー・釣りあい・ニュアンスなどを描くことができれば、「表現の奇蹟」(ibid.)によつて画面のうちに存在するようになるのである。そして、言葉によつて真理を語ろうとする哲学者の思考もまた表現の限らない過程における一休止にすぎず、その下に新たに表現すべきものを消滅させることはない。本章で考察された「間接的言語と沈黙の声」は次のような言葉で結ばれている。

「個人的生、表現、認識、そして歴史、これらは目的や概念にむかつて、斜行的に進むのであつて、直進するのではない。あまりに決然ともとめるものを、人々は獲得することがないのだが、反

対に、その思索する生のなかで観念や価値の自然発生的な源泉を解き放ちえた者にとって、それらは欠けることがないのである。」

(S104)

第三節 絵画の思考の存在論的意味——後期の絵画論

哲学は画家にいかなる課題も残さず、雄弁な言葉によって視覚の謎を解明しつくす企てではありえないが、反対に、哲学が絵画そのものに解消されることもない。むしろ、哲学は絵画とともに同じ一つの根本的課題を共有し、新たな哲学的生へと変身するよう促されている。

『知覚の現象学』序文の末尾にある有名な言葉は、現象学と諸芸術の合流というモチーフを表明している。メルローポンティは、絵画を他の芸術にたいして特権化したのではないが、つねに見ることに定位置した表現活動である絵画には特別な共感を寄せている。彼によれば、作家や哲学者が「発言する人間としての責任を拒否することができず」、音楽が「世界やおよそ名指しうるもののあまりにも手前にいすぎ」のに対し、画家は「いかなる評価の義務を負わされることなくあらゆるものを眼差す権利をもつ」(OE14)からである。

しかしそればかりではない。「見るとは距離をおいてもつことである」、つまり存在の原初的な距離化の様式であり、しかもその所有が「存在のあらゆる様相」へと普遍的におよぶからである(OE27)。たとえば触覚的価値は、諸感覚の機能を相互に外的な器官へ分配する客観的思考にとつては、触覚器官にしか与えられることはなく、それゆえべレンソンはイタリア絵画について「触覚的価値の喚起」(ibid)と言っ

たのであるが、しかし絵画は触覚器官に訴えることなしに、筋肉の堅さや布地の柔らかい手触りを見えるようにする。また、セザンヌによれば「対象の匂い」(SN20)まで見るのであり、こうして絵画は視覚が自然的態度において働かせている相互感覚性の構造に気づかせる。

視覚は、諸感覚の一つとして世界の一契機をなす個別的な領野であると同時に、諸感覚の横断的な蚕食・含み合いの關係によって可能的には世界全体を表出しうる普遍的な次元であり、メルローポンティはこうした存在論的な象徴性を有する領野や次元を「全体的部分」(VII58, 186, 270f.)と呼んでいる。

このことは諸感覚についてのみならず、世界や存在にかかわるさまざまな事象の水準へ一般化しうるであろう。たとえば、造形芸術は一つのモチーフを鉛筆で素描したり、絵具で描いたり、版画に彫り刻んだり、彫像に形づくることができ、それぞれが世界全体を表出しうる一般的な媒体となつていく。しかも、それらの表現手段がたがいと比較しえないにもかかわらず、しばしば、すぐれた画家が素描や彫刻においても卓越した技量を發揮することがあるのだとすれば、「線・光・色彩・起伏・量塊などに共通な一つの等価体系、(ヘロゴス)」(OE7)が働いているのだと言えよう。また、色聴やいわば「音視」といった共感覚現象にみられる視聴覚の跨ぎこしや、画家アングルがヴァイオリンを余芸とし、音楽にもそのみごとに才能を發揮していたという言い伝えを見れば、可能的には絵画と音楽の根底にある交流を見いだすこともできよう。さらに、可能的には、他のあらゆる意味領域の「器官ないし共鳴器」として「意味の全体的部分」(VII58)である言葉によって世界を普遍的に表現しうる文学や哲学などを含め、さまざまな表現器官に通底する本質的なロゴスについて語りうるであ

ろう。翻って今度は、絵画の表現手段である色彩に限定してみても、たとえば単彩画のように、一つ一つの色が世界を象徴的に表出しようる二次元的機能を有していることが見てとれよう。

絵画において色彩は、もはや古典的哲学が考えるように、一つの感覚器官だけに従属して物の本性に達することのない第二性質などではなく、単なる感覚質であることをこえた「物への開在性」(OEF3)である。「色彩が豊かになれば、形態は充実する」(SN20)とセザンヌが言うように、色彩はそれ自身で、物の形態、組成、量感、奥行や運動までも創造する次元なのである。線もまた、印象派が否認した散文的な線、つまり物の形態を模倣し、その輪郭や境界を限界づける手段などではなく、ダ・ヴィンチが述べた対象の「発生軸」(OEF2)のように、拡がりをつらぬいて自ら伸びてゆき、そこから見えるものが形象化し、物の大きさや堅さ、方向、抑揚などのさまざまな弁別的価値を与える次元となる。クレールは線に「見えるものの発生の原理」(OEF6)を与えたが、スーラやセガンティーニのように点によって、ゴッホやコシユカのように太い描線によって、あるいは、ゴーギャンやセザンヌのように面によって対象にさまざまなニュアンスをつけることができ、アリストテレスの言葉を借りるならば、まさに「存在は多様に語られる」(『形而上学』1003a34)のである。

したがって、一つの技法が絵画の歴史を決定的に終焉させることはなく、むしろ表現によって存在を多様化することになろう。アルベルティらによって理論形成された線遠近法は、客観的空間の正確な構造などではなく、奥行の歴史的・文化的な探究の一段階において樹立された一つの技法であるにすぎない。ギリシヤ人たちはすでに球面視野の問題を知っており、角度遠近法を生みだし、柱に見かけ上の安定感

を与えるためにエンタシスを施していた。線遠近法の成立は、ユークリッドの『光学』における第八定理を改変してまで球面視野の問題を隠蔽しなければならなかったが⁽³⁾、他方では北方絵画における高空間・近空間・斜空間といったその後の表現様式に道を切り開いた。線遠近法は、消失点へむかつて重なりあう物どうしの関係を幾何学的に整序することで、統一的な空間処理を可能にするすぐれた技法であるが、色彩・輪郭・大気の変化、光や陰影の効果、諸対象の価値の相違、物の多視点的な現れなどを表現するためには必ずしも最適なわけではない。たとえばセザンヌは、絵具を塗り重ねて色調に変化をつけながら、大気の膨張や収縮に包まれたサント・ヴィクトワール山の独特な奥行感覚を生みだしている。「様式契機は価値契機をけつして免除することはなく」(OEF4)、どの遠近法を採用するかによって芸術的価値が決定されることはないのである。

このように尽きることのない創造的表現の努力である絵画は、けつして原物を見るままに写しとろうとしたことはなく、存在の新しい次元をたえず切り開き、かつては見えなかったものを見るようにする。絵画は空間芸術であるとしても、瞬間的な空間の抽象によって運動を排除することはない。発生軸としての線はその振動や放射によって潜在的な運動契機となるが、メルロー・ポンティによれば、線はそうした「位置の移動なき運動」(OEF7)ばかりでなく、位置の変化を暗示する運動までも表現しうるのである。それは、たとえばマレーの連続写真やデュシャンの「花嫁」による運動の分解が見せる瞬間的視像の重層によってではなく、ロダンが言うように、「腕・脚・胴・頭をそれぞれ別の瞬間にとらえたイマージュ」によってであり、いわば各部位の逆説的な配列こそが空間を跨ぎこす時間の運動を生じさせるの

である。また、絵画は「見ているもの」さえも見ようとするのであり、画家たちはしばしば「視覚自身の肖像とも言うべきもの」(OE32)を描こうと試みてきた。たとえばファン・エイクの「アルノルフィーニ夫妻の肖像」に描かれた丸い鏡は室内を映しだし、「人間以前のまなざし」(ibid.)であるこの反射の現象を利用しながら画家のまなざしそのものを象徴化する。描かれた鏡像は物のうちに視覚の誕生が素描されていることを告げるのである。

メルロ＝ポンティが絵画の思考に存在論的機能を見いだすのは、「絵画は通俗的視覚が見えないと信じているものに合見える存在を与え」、単なる視覚的所与をこえて「存在の組成」(OE27)へと開かれているからであり、物の多形現象を表現することで見えるものと見えないものの反転可能性の根源現象に立ちあうからである。もはや、見えるものは「見るもの」や、まして「思考するもの」によって見えるものとなるのではない。視覚のうちには根源的な受動性の経験があり、「もはや何が見、何が見られているのか、何が描き、何が描かれているのか分からなくなるほど見分けにくい能動と受動とが存在のうちにある」(OE32)。絵画はこの能動と受動が絡みあう経験のうちで、『知覚の現象学』序文で述べられていた「起動状態の歩み」(PPXVI)を哲学や文学やさまざまな表現の努力と共有している。そして、後期のメルロ＝ポンティは、まさにそのことを存在そのものの要求としてとらえている。

「哲学とは、まさしく「われわれにおいて語っている存在」、沈黙した経験のそれ自身による表現として、創造である。……存在は、われわれがその経験をもつためにわれわれに創造を要求するものなのである。」(VI250f.)

結語

存在への接触的思考であろうとする哲学は、逆説的にも創造的表現による隔たりを要求するのであり、ゴッホのように「もつと遠くまで」(OE15)行くことを要求する。だが、この新たな経験も過去を決定的に乗りこえてしまうことはない。たとえば、古典的存在論のモデルとされるデカルトにとって、視覚はつねに思考をとまなうものであったが、それは身体に起こることを「機会」(OE51)として起こるのだと考えられた。視覚の思考は、身体の出来事を受けとるための能力を「自然によって制定されて」(ibid.)いなければならなかったのである。したがって、思考の中心には「不思議な受動性」(ibid.)があり、メルロ＝ポンティは、魂が眼の調節にたいしてある距離を認める機能を「蒼古の思考」(OE53)と呼ぶのであり、また別のところでは、身体における無言の反省としての知覚を、理性以前の「自然の光」(ex. VI66, 202, PM157)として新たに意味づけている。彼は、『第六省察』において心身合一の立場をとるデカルトを積極的に解釈することを課題とした。ルネサンスの遠近法が古い遠近法の忘却であるばかりでなく新しい次元の開放であつたように、デカルトのような思想家も、決定的に乗りこえられない思考の開放性をもつのであり、思考が不断の問いかけととらえなおしである以上、この開放性は原理的なものである。

見えないものが見えるものと不可分であるように、思考は視覚と不可分である。言葉による思考も視覚の昇華態にほかならず、絵画が線や色彩によってするのと同様に、哲学の思考もまた「語によって見さ

せる」(VI319)のである。哲学は、絵画の根底的思考との接触によって無言のうちに開始された現代の存在論的転換に立ちあい、自らもまた根底的思考への転換を促されている。洞窟に描かれた最初の絵画が、絵画の全生涯を原創設したのであるが、そこで切り開かれた視覚的思考は、哲学の未来にも共鳴を起こさずにはいないのである。

略号

SC = *La structure du comportement*, PUF, 1942. PP = *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. SN = *Sens et non-sens*, Gallimard, 1966. S = *Signes*, Gallimard, 1960. OE = *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964. VI = *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964. PM = *Prose du Monde*, Gallimard, 1969. NC = *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996. IP = *L'institution: La passivité - Notes de cours au Collège de France*, Belin, 2004.

註

- (1) *The Primacy of Perception*, ed. J.M. Edie, Evanston, Northwest U.P., 1964, p.159, trans.note.
- (2) Cf. R・アルンハイム『視覚の思考』関計夫訳、美術出版社、一九七四年、p.17-31
- (3) Cf. E・パノフスキー『象徴形式としての遠近法』木田元訳、哲学書房、一九九三年、p.107f.
- (4) 『眼と精神』において *Wertmoment* は *Wermoment* と誤記された。邦訳者はメルロ＝ポンティによる誤読の可能性を推察したが(滝浦静雄・木田元訳、一九六六年、みすず書房、p.337f.)、近年公刊された講義ノー

トによって単なる誤植であることが確定される (IP79)。

(伊藤周史・いとう しゅうじ・東北大学)

ハイデガーの生命論的時間論

序

『存在と時間』においてハイデガーは、同時代のいわゆる「生の哲学」への批判を通じて、「生の事実性」という従来からの自らの問題設定を、「基礎的存在論」の構想へと結晶させている。その問題構制を一言でいえば、存在論の問いの一環に「現存在」の存在態勢である「実存」Ⅱ「生」への問いを位置づけるといえるものである。しかしながら、そこでハイデガーが目指しているのは、「生」の問題を何らかのアプリオリな存在論の体系に組み込むということではない。むしろ逆に、「存在一般の意味」を根底的な「生」の観点から問い直すことこそがハイデガーの目論見であった。そこで小論の目的は、ハイデガーがそうした根本の課題意識にもとづいて「時間」を問うていく際の議論を再構成して、そこに、「実存哲学」のそれよりも一層根源的な、いわば〈生命論的〉というべきハイデガーの「生」の問題意識を明らかにしていくことである。

一・「運動性」と「善さ」ーハイデガー時間論の問題の所在

我々がさしあたって特に注目すべきなのは、『存在と時間』の「時

信 太 光 郎

間性と歴史性」の章の議論である。なぜなら、ハイデガーはそこで「歴史性」を「誕生と死の《間 Zwischen》」の「生の連関」の問題ととらえて (SZ.373)、「時間」の問題がまさに「生」の問題として現れてくる問題地平に照明を当てようとしているからである。ハイデガーはそれを「現存在の生起」の「運動性と持続性 Bewegung und Beharrlichkeit」の問題として定式化している (SZ.374f)。ここでは、ハイデガーの意図を見誤らないことが肝要である。「現存在の生起」という問題設定において、ハイデガーは単に何か人間に特殊に生起する事象（自然と対置されたいわゆる歴史的な事件や出来事）を想定しているのではない。そのことはハイデガーの次の記述からも明らかである。「用具や作品そのものに《生起する》」ところは、ある固有の運動性の性格を持っていて、その性格はこれまで完全に暗闇のうちにある。たとえば、『受け渡され』、『指にはめられる』一つの指輪は、その存在において単純に場所の変化を被ったわけではない。何ものかが《それについて起る》というときの生起の運動性は、場所の変化としての運動からは決して捉えられない」 (SZ.389)。ここにさしあたり明白なのは、ハイデガーによる「生起」の「運動性」への問いが、

あくまでも存在者一般に向けて問われていること、ひいてはその議論が、「運動性」というものに対する我々の通俗の理解を批判的に射程に入れてのことである。ハイデガーが「生起」を問うとき、「生起一般の運動性の存在論的な謎」(SZ389)が根本的に問われているのである。もつともそこには、「現存在の生起」への問いが方法論上の優位をもたねばならない理由が確かにあって、それが「持続性」(恒常性、安定性)という論点、ひいては「生」や「自己」という論点と関わってくるのだが、これについてはやがて詳しく見ていく。

ここではまず、ハイデガーが通俗の理解に抗して、存在者一般の生起の運動性のどのような問題特質を際立たせたかったのかを先行的に明らかにしていきたい。普遍空間で成り立つ「場所の変化」という生起の場合は、その運動性はどこまでも可逆な過程であるだろう。ある指から別の指に移った指輪は、空間的な移動という観点に立てば、いつでも元の指に戻ることができる。しかしそうした現象は、指輪における生起の運動性のいわば影にすぎないとハイデガーは考えていたと思われる。ハイデガーが生起の運動性ということではいかなる事態を念頭においていたのか、そのシンプルな定式化を我々は少し下った別の箇所に見出すことができる。「通俗の解釈は時間の流れを不可逆な継起として規定する。なぜ時間とは逆流させられないのであろうか」(SZ426)。「通俗の解釈」と断つてある通り、結局ハイデガーはこうした問い方をナイーブなものとしなしているのだが(特に時間を流體として実体化するなどはハイデガーには到底受け入れられないだろう)、小論はあえてこうした問い方に留まりたい。なぜなら、その方がハイデガー時間論が持っていた生起の運動性という問題意識が際立ってくるし、実際ハイデガー自身がこの通俗的な問い方を、時間問題

の核心を射当てるものと考えていたからである (vgl. SZ425f.; GA64, 121f.)。指輪が一方の指から他方の指へと移されるに当たって、空間的移动には還元し得ない何か「不可逆」な「流れ」が生起している。時間を生起の運動性に即して問う、ハイデガーの思考の核心部分がこうして顕わになってくる。

《受け渡され》、《指にはめられる》一つの指輪の生起の運動性を、ハイデガーは一体どんなものと考えていたのだろうか。ここでは次の命題が決定的に重要である。「あらゆる《善きもの》が遺産であり、そして《善さ》の性格は本来的な実存を可能にすることにあるのだとすれば、そのとき覚悟性においてそのつど、遺産の伝承が成り立っている」(SZ383f.)。この命題には、指輪が範例として選ばれた理由が暗然に表明されている。さしあたり図式的に言うならば、ハイデガーは指輪を「遺産 Erbe」として、つまり「伝承 überliefern」される「善きもの das Gute」として考えようとしている。おそらく我々は、指輪が一般に「善きもの」、いわゆる有価物であることを理解するだろうし、またそれが特に西洋では、親から子へ「遺産」として「伝承」されることを知っている。そして指輪に生起するそうした「運動性」にあつては、「場所の変化」は確かに二次的で、所有権が「不可逆」に親子間で移転される事態こそが本質的であろう。しかしここでの当然の疑問は、これはある一事物の特殊な運動性に余りに寄りかかった議論ではないのかということである。遺産相続が「不可逆」でしかありえないのは確かだが、果たしてそれが、存在者一般の生起の「不可逆」な運動性を問う議論としてどこまで通用するのだろうか。

ここで大事なことは、ハイデガーにおいて指輪が、いかなる意味で存在者一般の範例とされているのかを見誤らないことである。ハイデ

ガーの主旨は、存在者一般の「存在者的」な規定、その運動的「性質」を、ひとつの事例に即して抽象することではない。指輪とは、「存在」の意味を問い直すというハイデガーの目論見のなかで、まさにその時間的意味を与える生起の運動性をラディカルに問い直すための「存在論的」な範例なのである。ハイデガーが「善^{xy} die Güte」に言及している点に注目したい。この概念は一見唐突に持ち出されたかにみえるが、決してそうではない。存在者を存在せしめる根拠のことを「善さ」と捉えるのは、形而上学の伝統的な議論なのである（vgl. GA36/37, 190ff.）。存在者は存在している以上、その存在根拠は「善さ」を持つているはずであり、したがって存在者一般は、その存在者としての成り立ちの如何に関わらず、ともかくその存在において直ちに「善きもの das Gute」と呼ばれる。プラトンの「善のイデア」から、中世神学の「神」、そしてライブニッツの「根拠」や、カントの「経験の可能性の条件」にいたるまで、問われているのはみなこの「存在」としての「善さ」が由来するところについてであった。さしあたりハイデガーもまた、そうした議論の一端に連なろうとしている。しかしそれは、形而上学の議論を根本から問い直すためにそうしているのである。ハイデガーはここで、形而上学における「善さ」の概念の一面化が、生起の運動性、つまり存在の時間的意味の理解の一面化を招来しているという問題意識を持つていたのである。

指輪がさしあたり「用具や作品」（SZ, 389）、すなわち被制作物であることを我々は認めるだろう。そしてそのような対象に関してならば、ハイデガーのおなじみの用具連関の議論に即して、それがなおも「*zum Ende*」へと開かれていること、つまり、用途に向けた有用性という意味での「善さ」を備えていることを、我々は論証しう

ることになる。そしてまた、その「善さ」の指し示す方向を終端までたどっていくことにより、その「善さ」の究極の在処も明らかにされてくる。有用性と解された被制作物の「善さ」は、終局的には、制作者がその制作の営みにおいて暗黙に投企していた「目指すところ *worum-willen*」、つまり制作者の「自己」に至りつくのである（vgl. SZ, 84）。指輪の存在根拠は「善^{xy}」が、一面では確かにそうした制作者の自己目的的な「善さ」に求めうることを、ハイデガーもまた否定しないはずである。しかしながら、いまや指輪を範例とするハイデガーの意図というのは、むしろまったく別種の「善さ」を示唆するためであった。

ハイデガーの考えでは、形而上学の問題的な性格を根本で規定しているのは、その制作者的な存在了解であった。そこでは存在者一般の存在根拠は「善さ」が、制作者の自己目的志向における「恒常的な自己現前性の理念（アリストテレス的な自己観照する自己の理念）に求められることになる。簡単にいつてしまえば、ハイデガーはそれをいまや、誕生し死んでいく有限な「自己」によって置き換えようとしているのである。先の引用を繰り返そう。「あらゆる『善きもの』が遺産であり、そして『善さ』の性格は本来的な実存を可能にすることにあるのだとすれば、そのとき覚悟性においてそのつど、遺産の伝承が成り立っている」（傍点は筆者）。ここで「本来的な実存」とは、誕生と死の有限な「間」にあって、つまりその「遺産の伝承」の不可逆な運動性において「善さ」を認められる現存在の「自己」のことである。ここに存在根拠は「善さ」をもつ場合にこそ、存在者一般もはじめてその存在において（つまり存在者の性質としてではなく）「遺産」として現れることができる。ハイデガーにおける指輪とは、こうした

意味での「遺産」存在者の範例なのであり、それはつまりは、被制作物Ⅱ「作品」存在者という形而上学的な存在者規定に対するアンチテーゼとなるものである。

二、生活——無限持続の運動性としての生

ハイデガーは、存在者一般の存在根拠Ⅱ「善さ」を尋ねて、「恒常的な *beständig*」自「現前性」という制作者的Ⅱ形而上学的な自己の理念を退けつつ、誕生と死の「間」の有限で不可逆な運動性のうちにある、現存在の「本来的な」自己を取り出そうとしている。ともすると我々はこうした議論を、固定され安定したものに定位する形而上学的な思考から、有為転変のリアリティーを肯定する「実存哲学」への転換を促すものと単純化しがちである。しかしながら、形而上学とは違ったかたちではあれ、ハイデガーはやはり存在者一般の存在根拠を求めているのであり、したがって有限な運動性にある自己にも、そのしかるべき「安定性 *Ständigkeit*」の性格を求めている (vgl. SZ, 316ff., 375; GA 38, 164)。逆に、恒常的な自己現前性という制作者的Ⅱ形而上学的な存在根拠のあり方をめぐっては、以下で見えていくように、ただ単にその安定志向がアприオリなものとして批判されるのではなくて、そうした志向を根底で支えている、ある「運動性」が取り出されていくことになる。いずれの場合にせよ、存在者一般の存在根拠たるべき「自己」が、その「運動性と持続性」に関して問い直されねばならないのであり、まさにそこが、ハイデガーにおいて「生 *Leben*」が問題とされる地点なのであった。

さて、我々がその「生」について思考する際には、何らかの有限性ということとをすでに同時に思考しているといってもよいだろう。生ある

ものは、なによりもその誕生し死んでいく有限な在り方によって特徴づけられるのが常だからである。しかしその際に、生の有限性がそれとして積極的に考え抜かれているかといえ、そうではない。一般的な生の思考において、誕生や死という契機は、文字通り生の限界として、つまり生の本質に属さないものとして、暗黙に思考から排除される傾向にある。これはなぜであろうか。手がかりは、我々が無批判に定位してしまっている、自分自身の生についての表象に求めることができる。我々が自らの生を表象する場合、七、八十年前後の時空の拡がりとして捉えるのがまずは一般的と思われるが、しかし実際はその背後に、次のような思考が根強く支配していることを我々は認めるのではないだろうか——そもそも寿命とは偶然的なものであり、生は権利上は無限の持続である——。こうした思考は何も、無限時間という時空内にある事象はともかく無限持続可能なはずだ、という抽象的な推論によつてあらためてもたらされているわけではない。そこに告げられているのは、我々が自らの生を無限持続するものとして直観的に把握してしまっている、という端的な事実にはかならない。

それにしてもなぜ現存在は、誕生と死という客観的な事実を日々目にしながら、自らの生を無限持続するものと考えてしまうのであるのか。それに対するハイデガーの回答はこうであった。現存在の「自己」は、実際に、「日—常 *Alltag*」と呼ばれる無限持続を「生きている」。一見これはただちに反論可能な主張であるように思われる。日常性において、ひとは必ずしも自らの有限性に対して盲目になるわけではなく、この世に誕生してきたものとして、また、やがて死を迎えるものとして自らを意識している、日常性は現存在が「さしあたりいたい *zunächst und zumeist*」生を営む様態にすぎない、と。しかしこの「さ

しあたりたい」という留保が、現存在に対して、その誕生と死の「間」に「束の間 *Jewelling*」在ることの有限性を自覚させる通路を開いているかという点、そうではない。なぜなら、現存在が「しあたりたい」という場合には、日常性がおのれに及ぼす拘束力を留保するその身振りにおいて、実のところ、日常的な自らのあり方に決着をつけずに、むしろそれを先延ばしにしているのだからである。しかしこれを単に“意志の弱さ”と取ってはならない。なぜなら、絶えず先延ばしにして「自己」を伸張する *sich erstrecken* (SZ 371) の運動性こそ実は、現存在の「自己」が日常性に「生きている」ことの本質をなしているのだからである。「終わりなき」無限な *unendlich* 日常性というのは、こうした運動性に関する形容としては文字通りに正しいのである。それは事実的な誕生や死によって「終端 *Ende*」を画されるいわれのものではない。すぐに見るように、そもそも「無限時間」という一般的な時空概念でさえ、その運動性にもとづいて成立してくるのである。ハイデガーが「死ぬことができない」(もちろん誕生することもない)「世人 *das Man*」(SZ 424) によってイメージ化しているのは、時空の拡がりとしての無限性に先行する、この自己の生の運動性における無限性、すなわち日常性なのである。

ここで見逃してならないことは、ハイデガーにおいてこの日常性＝無限性への問いが、制作者的＝形而上学的な無限性への問いと運動しているということである。自己の生の無限持続の運動性としての「日常性」は、制作者的＝形而上学的な恒常的自己現前性の理念の「歴史的」現象だとハイデガーは考えているのである⁽¹⁾。我々は先に、その恒常的自己現前性の理念が、存在者一般の存在根拠(「善々」)を与えていることを論じたが、そうすればいまや、日常性がその同じ役割を

果たしているはずであろう。そのあり方をここで「生活」と名づけることにしたい。「生活」が存在者一般の存在根拠となるということは、生の無限持続の運動性そのものが、いまやイデア的な“不動なもの”として機能することを意味する。「無限時間」の時空概念がすでにそうしたものであった。そこでは生の無限持続の運動性が、「いである」続ける *Beiden* という時空的な不動性へと翻訳されているのである (vgl. GA 31.61.165f.)。つまりは存在者一般の「根拠 *Grund*」という概念を、より広い意味で「地盤」と理解したい。それにより、「運動性と持続性」というハイデガーの問題構制が一層際立つことになる。ハイデガーが可逆的な「場所の変化」という運動理解を退ける際、そこで言われる「場所」というのが、ただちに静的な普遍空間を指していないことに注意が必要である。それは本質的にはまず「生活」が与える「地盤」であり、つまりは、生の無限持続の運動性がそれ自体として“不動なもの”に理念化されたものである。いまや存在者一般はその「生活」の“不動なもの”の安定性に支えられて、「用具や作品」として存在しているわけである。生の運動性を問うその問題意識の近さにもかかわらず⁽²⁾、ハイデガーがベルクソンの議論を一般に不十分なものともみなしたのは、まさにこの「生活」という「地盤」を問う議論がそこに欠落していたからだと思われる。ベルクソンは、生の運動性(「純粹持続」)に対して静的空間を対置する際に、後者が実は、(生活)における“不動なもの”の抽象態であり、つまり静的空間もまたそれなりに、生の運動性の積極的な(ただし頹落した非本来的な)形態として考えられねばならないことに思い至らなかったのである (vgl. SZ 333.418; GA 24.328f.; GA 26.262)。

三. 〈生命〉—伝承の運動性としての生

〈生活〉という生の非本来的形態がその本来的形態を覆い隠している、というのがハイデガーの問題意識だとすれば、ハイデガーのそこへの切り込みかたはどのようなものになるであろうか。ハイデガーが注目するのは、〈生活〉の裂け目に経験される「無性」虚しさ「Nichtigkeit」である。さしあたりそれは、〈生活〉という「根拠」地盤「Grund」の見せかけの安定性を無化し、その底に「無根拠」深渊「Abgrund」を顕わにする効果をもつわけだが、ただしこの無は、実はただの虚無ではなくて、“nihil originarium” (GA26:272)、すなわち〈生活〉の底に息づくある「根源」を明かすような無なのである。ハイデガーは、生の無限持続の運動性に拠って「不動なもの」として経験される〈生活〉の時間（「無限時間」という時空概念）の背後に、誕生と死の「間」Zwischen」の有限で不可逆な生の運動性に拠った、「根源的時間」の生起を論じていくのである (SZ 330f)。そしてそれはまた、同時に本来的な自己の成り立ちが見届けられていく過程でもある。

ハイデガーがまずもって突きつけるのは、「被投的事実性」という無性である。これは、現存在の自己が、自己現前性という制作者的「形而上学的な自己の理念、いわば〈生活〉者の自己の理念に充足していない」という無的（消極的）な側面をさしあたり指摘するものである。しかしその指摘は、「本来的」な自己がその外部ですでに作動しているという積極的な主張を同時にすでに含んでいるものである。ハイデガーは被投的事実性を言うことにおいて、現存在が「可能性」を生きるあり方をラディカルに問い直そうとしており、それによってまさに、制作者的「形而上学的なそれとは違う自己のあり様を示してい

くのである。現存在がその自己に可能性を引き受けるのは、制作者が作品の可能性を現前に我有化する場合のように、自己の現実性の「原因 *aitia*」たる資格において（いわゆる “*causa sui*” として）ばかりではない。そうした自己現前性への志向が作動する手前の、被投的事実性の領域において、現存在の自己はすでにある可能性の引き受けを余儀なくされている。そしてその場合は、自己がその可能性の引き受けによって「責めを負う *schuldig, attos*」ことになる事態も、「主体」としての権能を発揮しうる現実化の作業などではないのである。ハイデガーはそうした可能性のことを、「可能なもの不可能性 *Unmöglichkeit des Mögliche*」 (GA26:249) と規定している。やや分りにくいかもしれないが、ハイデガーが言いたいことはこうである。あくまでも現実化「我有化にもたらされることのない「過剰な」 (GA26:248) 可能性（「不可能性）」というものがあるのであって (vgl. GA9, 161; GA24:438; GA26:280) ⁽³⁾、それにもかかわらずそうした可能性を、本来的な自己は引き受けているのである。ハイデガーが「絶望 *Verzweiflung*」 (GA26:248f.) と名づけるこの自己の様態は、自己の現実化にいたる途上のいわゆる「不幸な意識」の段階を指すのではないことに注意したい。なぜなら、ここである「絶望」の無性が意味するのは、現実化されないゆえにどこまでも可能性として保持するべき過剰な可能性に対して、本来的自己が「脱自的」に開かれている様態なのであり、ハイデガーはいまやその様態を「既在性」と名づけるのである。

こうした議論との接続において、死を「可能性」として論ずるハイデガーの議論も理解する必要があるのである。好んで引用される割に、一般にあまり立ち入って考察されることのないハイデガーによる死の

規定、実存の「不可能性の可能性」(SZ.262ff.306ff)という規定は、不可能性を「可能化する ermöglichen」(SZ.262) という意味を実際にもっている。つまり、いまや既在的に保持されている過剰な可能性(「不可能性」を、死が「可能化する」=「可能性として開放する」(bid.)のである。ハイデガーはこのことを次のようにも表現している。「……死の追い越しえない可能性からの帰来のなかで、《誕生》は実存のうちへと取り返されている」(SZ.391)。被投的事実性の領域に「誕生」とともに既在的に与えられながら、さしあたり過剰なものとして不活性化されたまま保持されている可能性を、死における「可能化」の働きが実存に再活性化する。ハイデガーがこの「可能化」という前向きな働きに関しても、《現実化》すべき何ものもあたえない」(SZ.262) という「無規定性」(SZ.258) によって無的に特徴づけるのはなぜだろうか。ハイデガーはここでもやはり「絶望」の無性の場合と同様に、本来的自己が「脱自的」に可能性を「可能性として」(SZ.261) 保持している様態、ただし今度は、その「将来的」な様態を言い表そうとしているのである。

いまや我々は、ハイデガーが本来的自己の成立局面と見なした、誕生と死の「間」の「遺産の伝承」の運動性の正体を見極めうる地点に到達したことになる。上で明らかにされた、既在性から将来性へと渡る「不可能性」の「可能化」という生起は、誕生において「遺産」として受け継いだ何らかの可能性を、死において(いわば次世代が引き継ぐ「遺産」として)引き渡していく運動性と考えられる。要するに本来的自己の成り立ちとは、こうした可能性の伝承の不可逆な運動性の全体に「責めを負う」ところに見いだされねばならないのである。さしあたり誕生と死の「間」は、制作者の「形而上学的な恒常的自己

現前性への志向、つまり《生活》の無限持続の運動性によって「間延びして langweilig」(vgl. GA64.120) なる。しかし本来的自己ならば、そこに「退屈 Langeweile」を経験できるはずである (vgl. GA9.110)。いまやこの「退屈」という無性は、自己の現前を楽しませる現実的なものの不足を言うのではなくて、そもそも現実化「我有化しえない可能性を、その本来あるべき伝承の運動性へと委ねるために、いわば自己の現前を開いておく「脱自的」な在り様を告げているのである。そしてそれこそが、既在性と将来性という両脱自態と一体で成り立つところの本来的「現在」なのである (vgl. SZ.328.338)。

ここでハイデガーが「遺産の伝承」の不可逆な運動性において問う「可能性」とは、先に取り上げた「善さ」と同じである。それは存在者一般を存在せしめる根拠、その「力(デユナミス)」のことである。しかしいまやその「力」は、《生活》における制作者の「形而上学的な我有化に応じないものとして、誕生と死の「間」の不可逆な伝承の運動性に委ねられるべきものとして取り出されており、そうした「力」の経験をここで、《生命》と呼びたいと思う。現存在は、制作者のな「能力(デユナミス)」の行使者としてのみ、つまり、自己の現前に可能性を現実化「我有化する」「主体」としてのみ自己であるのではない。現存在の本来的自己は、「力」の伝承の不可逆な運動性を「脱自的」に担うことで「根源的時間」の生起の場をなすのであり、それは誕生と死の「間」において、まさに《生命》の伝承の「中間」媒介 medium」として「生きている」ことと同義なのである。

さて、こうして取り出された現存在の本来的自己は、いまやいかなる意味で存在者一般の「根拠」地盤」を与えることになるのであろうか。これについては小論の枠内では十分に議論することができない。

そもそもそれは、『存在と時間』以降のハイデガー思想を広く展望することを要する課題である。しかし手がかりは小論の議論のなかに既に出てきていた。ハイデガーは「遺産の伝承」という現存在の自己の《生命論的》な運動性を、「不—可能性」の「可能化」という（力の）「真理＝ア・レーティア」の運動として捉えているが、後にハイデガーはこの同じ運動を、「隠れ」と「顕れ」の闘争として存在史的に捉え直すのである。その際にハイデガーが概念化する「大地 Erde」が、問題の「根拠＝地盤」を名指すのにもふさわしい名であろう（vgl. GA5, 421）。いずれにせよ、その「根拠＝地盤」はもはや通常の意味で「自己 Selbst」＝「同一のもの das Selbe」と呼ぶことのできないものである。なぜなら、それ自身が「不可逆」な媒介的運動性であるものにおいては、その同一性を再帰的に評定することはできないからである。これは、同じ運動性といっても、恒常的自己現前性の理念に則った《生活》の無限持続の運動性が、「不動なもの」に同一化されるのとは対照的である。同一性という意味での安定性を拒むような、存在者一般の「根拠＝地盤」。ハイデガーの思考が確かにこうした問題意識によって動いていた証拠として、「大地」の思想と同時期のハイデガーが、時間をめぐって、（無限持続、あるいは「等しいものの永遠回帰」と対置して）退いては絶えず転変しつつ回帰してくる「永遠なもの das Ewige」という示唆を与えている事実を指摘しておきたい（GA65, 371）。おそらくそれはまた、後期ハイデガーにおける言葉と生命の連関の問いへとつながっていると思われるが（vgl. GA12, 203）、その検討は筆者の今後の課題としたい。

注

ハイデガーからの引用は、SZがNiemeyerの *Sein und Zeit* GAがKlostermannの *Gesamtausgabe* を指す。また引用原文中のイタリック強調は傍点によって示した。

- (1) この点についての詳しい議論は、拙論「力と歴史—力学差の観点によるハイデガー哲学の再解釈の試み—」（『倫理学年報』第五十五集、日本論理学会編、平成十八年）を参照していただきたい。
- (2) 生の運動性の抑圧の由来を古代ギリシャ以来の制作者的な形而上学に求める点で、ベルクソンはハイデガーと問題意識を共有している。Cf. Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932, p.256-259（ベルクソン『道德と宗教の二源泉』岩波文庫、平山高次訳、二九五頁—二九九頁）。
- (3) 『存在と時間』においてこの論点は、「負荷としての気分」（SZ284）とか、「無性の根拠存在」（SZ285）といったやや曖昧な概念規定に終わっている。
- (4) ここに安易に「生命力」といったものを実体化してしまうことは避けなければならない。それは「生物学主義」や「生命の形而上学」への第一歩となる危険性があるからである。ハイデガーの《生命論的》な思考はその点の慎重さを欠いているわけではないが、それでも、たとえば「民族」概念などにおいて、その問題領域への危険な接近が見て取られるように思う（vgl. SZ, 384f.）。

（信太光郎・しだ みつお・東北大学）

ハイデガーとギブソン——生態学的観点から見た知覚の構造——

小林 睦

はじめに

本稿の目的は、現象学的な知覚論（および関連する知覚研究）における諸概念のうち、特に〈知覚の構造〉を記述するための基本概念——知覚される〈世界〉、知覚する〈主体〉、主体による世界へのアクセサ手段としての〈知覚〉など——について、概念史・科学史的な視点から考察を加えることにある。そのために本稿では、M・ハイデガーとJ・ギブソンによる知覚構造の分析を、それぞれが影響を受けた生態学的な思想を参照しつつ、比較検討することを試みたい。というのも、そうすることで、両者の世界把握に共通するかにみえる反表象主義的な構えの背後に、まったく対照的な知覚解釈の前提が隠されている可能性を指摘し、その差異の構造を示すことができると思われるからである。

具体的な議論の展開は以下の通りである。まず、(1)本稿が問題にする生態学が何を意味するのかを確認した上で、(2)知覚の構造にかんするユクスキュルの分析とハイデガーの議論がどのような関連をもつかを考察する。その上で、(3)ハイデガーとの親和性が指摘されること

もあるギブソンの直接知覚論が、生理学者のウォールズからどのような生態学的な発想を引き継いだのかを検討する。最後に、(4)ユクスキュル・ハイデガーおよび「ウォールズ・ギブソン」という2つの概念的系譜において、知覚の構造がどのように理解されているのか、両者の見解を比較することによって、その共通性と差異性を明らかにすることを試みる。そのための参照軸となるのは、J・ミュラーの「特殊神経エネルギー」説である。

1 生態学的な観点とは何か

「生態学 (ecology, Ökologie)」という言葉は、E・ヘッケルが一八六六年にはじめて用いたとされ、「生物と環境との相互作用」を分析する科学を指すものとされた。その後、この語は、「生物の分布と密度を規定している相互作用」を対象とする科学として捉えなおされ、今日の環境科学においては、さらに「生き物の世界の3つの階層、つまり生物個体、(個体の集まりである) 個体群、そして(多数または少数の個体群の集まりである) 群集」を扱う科学、と定義されるよう

になっている (Begon ほか 2003, p.vi-vii. ただし、「生態学」という語の初出を、一八六九年から一八六六年に訂正した)。それに対し、本発表における「生態学」的な観点とは、より限定的な意味で「生物と環境との相互作用」にかかわるような、具体的には J・V・ユクスキュルや G・L・ウォールズの生物学のうちに見出される、「生態学的な発想のことを指している」。

一方で、ユクスキュルの理論生物学に言及するのは、しばしば指摘されるように (Harrington 1996, p.34, p.53-54)、「ユクスキュルの『環世界』論がハイデガーの『世界内存在』概念の形成にある種の影響を与えたかもしれないからであり、そこにある種の生態学的な発想が含まれているからである。ユクスキュルの生態学的な分析の特徴は、客体的な意味での『環境 (Umgabung)』と区別される、主體的な内的世界としての『環世界 (Umwelt)』のあり方を、独自の仕方で記述した点にある。

彼によれば、動物の感覚は、それがもつ各々の感覚器官に特有の仕方と与えられ、かつ、その感官の組合せは動物の種類によって異なっている。それゆえ、動物に与えられる環境刺激の意味、すなわち、環世界のあり方は動物の種によって異なると考えられる。一つの感覚器官に与えられる環境からの外的刺激をその感官に固有な感覚へと変換し、それを動物主体の内的な世界として知覚し、そうした知覚に基づいて身体器官によって対象へと働きかけていくことの全体が一つのつながりをもっている。主体としての動物と知覚される客体とのあいだにあるこのような連関のことを、ユクスキュルが「機能環 (Funktionskreis)」と呼んだことはよく知られている。

機能環の構成要素は「主体の内的世界」と「客体」である。具体的

には、前者は動物にとつての主體的な環世界——「知覚世界 (Merkwelt)」と「作用世界 (Wirkwelt)」から成り立つ——を意味しており、後者は客体的な環境のうちで動物が関心をもつ対象を指している。動物にとつての環世界は、こうした機能環のうちで客体的な環境刺激を内的に分節した結果与えられる主體的な世界であり、動物の行動はそうした内的分節から生じる運動的な反応にほかならない (Uexküll 1970, S.11)。

他方で、ウォールズの比較生物学に触れるのは、「脊椎動物の眼」について彼が行なった研究が、ギブソンの「知覚システム」概念に明白な影響を及ぼし、その「生態光学」を構想するうえで重要な刺激を与えたと思われるからである (Lombardo, J. 1987, Ch.14)。ウォールズは、後にギブソンを大いに刺激することになるその主著において、脊椎動物の眼が進化の過程でどのように多様化してきたのかを詳述する。『脊椎動物の眼——その適応放散』の序文でも触れられているように、「適応放散 (adaptive radiation)」とは、「(一つの種の) 動物群が、それらにとつて同時に利用可能ないろいろな環境枠 (ニッチ) に適応するうちに、多様化していった仕方」を表わすために、H・F・オズボーンによって提唱された概念である (Walls 1942, p.iii)。ウォールズはこれを眼という「器官 (organ)」に適用し、その適応放散について考察したのである。

この著作は三部構成 (第一部 基本的 (Basic)、第二部 生態学的 (Ecologic)、第三部 概要的 (Synoptic)) になっているが、その第二部でウォールズは、生態学的な「適応・順応 (adaptation)」の分析を行なっている。具体的な検討の対象になるのは、「非周期性活動」「昼行性活動」「夜行性活動」「空間と動き」「媒体と基盤」「光の性質」な

どの、さまざまな環境要因への適応である。生物は、こうした環境の変化に適応するために、進化の過程で眼の構造や機能を多様に分化させてきたが、この眼という器官の適応放散の分析がギブソンの知覚観に大きな転換をもたらしたのである。

知覚構造の解釈にかんして、かりに「エクスキュルーハイデガー」および「ウォールズ・ギブソン」という二つの概念的系譜が存在するとすれば、両者はともに生態学的な観点を共有しているように見える。というのも、それらは共通して知覚における「主体と世界との相互作用」のあり方を説明しようとしていた、と言えるからである。しかし、このような仕方では知覚解釈の系譜を想定することは可能なのだろうか。以下では、二つの系譜それぞれの成立可能性について、順に検討してみることしたい。

2 ハイデガーにおける「抑止解除」と「周囲の輪」

そもそもハイデガーはその思索において知覚の構造を主題化などしているのだろうか。ここではそうした分析を、一九二九—三〇年冬学期講義『形而上学の根本諸概念——世界・有限性・孤独——』のうちに見出し、知覚にかんする基本的な理解の構図を抽出することを試みてみる。

ハイデガーがこの講義において、「世界」にかんする三つのテーゼ——(Ⅰ) 石は世界をもたない、(Ⅱ) 動物の世界は貧しい、(Ⅲ) 人間は世界形成的である——を提唱したことはよく知られている。われわれは、この第二のテーゼをめぐる考察 (GA 29/30, S.273-396.) を、当時の生物学理論を踏まえた知覚構造の分析として、読み解くことが

できるように思われる。

動物の世界のあり方を論じた箇所では、ハイデガーはその本質を「朦朧性」として規定し、それを六つの構造契機にまとめている (GA 29/30, S.376-377.)。すなわち、(1) 剥奪性 (Genommenheit)、(2) 捕囚性 (Hingenommenheit)、(3) 没頭性 (Eingenommenheit)、(4) 他なるものへの開放性 (Offenheit)、(5) それと共に与えられる周囲の輪 (Umring) という構造、(6) 朦朧性 (Benommenheit) が「動物の」あらゆる種類の振る舞い (Bewegen) の可能性の条件であることの示唆である。ここでは、動物存在と人間存在の構造契機が、「nehmen (取る)」という動詞の派生態として表現されている。

(A) まず、動物性の本質が、人間本質の欠如態として規定される。動物性の本質は、人間性の本質に属する「何かを何かとして会得すること」(Vernehmen von etwas als etwas) の可能性としての「開明性 (Offenbarkeit)」——『存在と時間』で言われる「世界了解 (Weltverstehen)」——が、本来的に(1)「剥奪されて (genommen)」いるという点にある。

(B) 次に、動物性の本質が、動物とその世界との関係において、分節的に規定される。一方で動物は、環世界のうちにある対象から触発され、そのつどそれに応じる衝動に(2)「囚われて (ingenommen)」いる。同時に動物は、そうした衝動の全体性のうちに(3)「取り込まれ、心奪われて (eingenommen)」もいる。他方で動物は、環世界のうちにある対象から触発され、(4) 対象を感覚する「器官 (Organ)」がもつ「技能 (Fertigkeit)」を発動し「抑止解除する (enthemen)」ことができるという意味で、対象へと「開かれて (offen)」なる。

(C) さらに、動物性の本質が、分節された世界の構造において、

統合的に規定される。環世界に囚われていると同時に開かれている動物の知覚世界の内部構造を統合するのは、(5)「抑止解除の輪 (Enthemmungsring)」である。

(D) 最後に、動物性の本質が、その振る舞いの可能態として規定される。上述した動物の本質契機の全体性が、(6)「ほんやり」として (Benommen) という意味規定において、「朦朧性 (Benommenheit)」と呼ばれるのである。「朦朧性」とは、動物が環世界のうちで振る舞うための、可能性の条件にほかならない。ハイデガーが言及する「朦朧性」の例は、ユクスキュルによつて報告された蜜蜂の実験である。蜜蜂がコップに満たされた蜜を吸っている最中に、人がその腹部を用心深く切断しても、蜜蜂は腹部から蜜が流れ出しているにもかかわらず、平然と蜜を飲み続けるといのである (GA 29/30, S.352)。

こうした動物の知覚にかんする基本概念のうち、ハイデガーの言う「抑止解除 (Enthemmung)」はユクスキュルの「知覚標識 (Merkmal)」に、「抑止解除の輪 (Enthemmungsring)」「周囲の輪 (Umring)」は「機能環 (Funktionskreis)」に対応している、と言つてよい。ハイデガー自身も言うように、「ユクスキュルがこれ『環世界』あるいは『内的世界』で事実上意味しているのは、われわれが抑止解除の輪という語で言い表したことにほかならない」(GA 29/30, S.383) からである。

3 ギブソンの「アフォーダンス」と「知覚システム」

ギブソンにおいてもこれと類似する概念が見られる。「アフォーダンス (affordances)」と「知覚システム (perceptual system)」である。

ギブソンは、「アフォーダンス」概念の起源にかんする説明の中で、コフカの「要求特性 (demand character)」やK. レヴィンの「誘発特性 (Auforderungscharakter)」という概念に触れている (Gibson 1979, p.138-140)。たとえば、郵便ポストは、それを知覚する者に手紙を出すように促してくるように、知覚される対象は我々に対して特定の行為をとるよう働きかけてくる、というのがゲシュタルト理論における「誘発性」の意味である。

それに対しギブソンは、「アフォーダンス」概念がそうした意味での「誘発性」から導き出されたことを認めながら、両者のあいだには決定的な違いがあることを強調している。ゲシュタルト心理学者にとつての「誘発性」は、対象に現象として帰属させられるだけで、実在するとは考えられないのに対し、ギブソンにとつての「アフォーダンス」は、対象に物理的に実在する性質だと考えられるからである。

「対象のアフォーダンスが直接的に知覚される」というギブソンの主張は、ウォールズが行なつた「眼の適応放散」の記述を発想の源泉としている。先にも触れたように、ウォールズの『脊椎動物の眼―その適応放散』第二部では生態学的な「適応 (adaptation)」の分析が行なわれていたが、そこで扱われている環境要因の多くがギブソンに引き継がれたことは、両者の記述を見比べれば歴然としている。たとえば、第十節「空間と動きへの適応」では、焦点調節、視角、眼球運動、奥行きと堅さの知覚、運動知覚などが、第十一節「媒体と基盤への適応」では、水、空気、泥、砂などの要因が、生態学的な観点から考察されているからである。

対象からのアフォーダンスと知覚主体との関係は、「知覚システム」という概念によつて記述されるが、ここにもウォールズの生態学的発

想からの影響が色濃く滲んでいる。

『知覚システムとしての諸感覚』の中で、ギブソンは、感覚する (sense) という動詞の意味を、「何かを探索する (to detect something)」と「ある感覚内容をもつ (to have a sensation)」に区別した上で、それまでの知覚理論は感覚を後者の意味でしか捉えていないと指摘する。しかし彼によれば、諸感覚は受動的でも互いに孤立しているのでもない。感覚どうしは能動的で相互に関連して機能する。それゆえ諸感覚は、外界からの刺激によって引き起こされる「感覚内容 (sensation)」―受容器に与えられる流動的な「刺激エネルギー」 (光や圧力や音などそのつど変化する感覚入力) ーの「チャンネル」ではなく、周囲の環境に実在する「情報 (information)」―恒常的な「刺激情報」 (環境の永続的な特質としての不変項) ーの「探索システム」とみなされなければならない。このような理由で、ギブソンは、知覚とは不変項としての情報を外界から直接的に「抽出する (pick up)」ことだ、という直接知覚論を唱えたのである (Gibson 1966, p.14, p.38-40, p.47-48)。

4 「特殊神経エネルギー」説をめぐる解釈の対立

ここまで見てきたように、ヘクスキューラーハイデガーおよびヘウォールズギブソンという二つの概念的系譜が、ともに生態学的な観点を含んでいると言えるのは、それらが「主体と世界との相互作用」を説明することをめざしていたからである。しかし、二つの系譜が前提する知覚構造にかなする理解は、その反表象主義的な見かけに反して大きく異なるものであるように思われる。その相違がもつとも対照

的な形で示されるのが、J・ミューラーの主張した「特殊神経エネルギー」説をめぐる解釈の対立である。

ミューラーは十九世紀ドイツが生んだ最大の生理学者の一人であるが、その主著『人体生理学ハンドブック』において「特殊神経エネルギー」説を唱えた。その主張を要約すれば、感覚の質は各々の感覚器官に特有であり、それは刺激の種類からは独立している、というものである。「特殊神経エネルギー」説によれば、感覚は、外界の物理的刺激をそのまま反映することによって生じるのではなく、各受容器の神経がおのおのの独自にもつ性質である「特殊エネルギー (spezifische Energie)」によって可能になる。つまり、視・聴・嗅・味・触の諸感覚はそれぞれの刺激に固有のチャンネルとして機能する、というのである。こうした説は、認識の構造にかなするカント主義的解釈の生理学バージョンにはかならない。

ところで、ヘクスキューラーハイデガーおよびヘウォールズギブソンという二つの概念的系譜のうちで、以上のような「特殊神経エネルギー」説に対して、明確な態度表明を行なっているのは、ユクスキューラーとギブソンである。

ユクスキューラーはくり返しミューラーの「特殊神経エネルギー」説に言及し、それを機械論的な自然科学を乗り越えるための対抗原理として評価している (Uexküll 1970, S.115)。こうで注意しなければならぬのは、ユクスキューラーの「環世界」概念が、人間の感覚についてミューラーが唱えた説を、動物一般の世界に適用することによって得られたものである、という点である。つまり、一つの感覚器官に与えられる環境からの外的刺激を、その感官に固有な感覚へと変換し、それを動物主体の内的な世界として知覚し、さらに、そうした知覚に基づい

て身体の器官を用いて対象へと働きかけていく、そうしたことの全体が一つのつながりをもつということである。ユクスキュルはこのような主体の内的世界をしばしば「シヤボン玉」に譬えるが (Uexküll 1970, S.31-32)、こうした発想は、ミュラーからの直接的な影響を示している点で、生体の知覚構造にかんするカント主義的な解釈にやはり属している (Uexküll 1970, S.103)。

それに対し、ギブソンがあくまで反カント主義的な立場にとどまっていたことは、彼の「知覚システム」論の主要な標的がミュラーであったことから容易にわかる。『知覚システムとしての諸感覚』におけるギブソンは、「特殊神経エネルギー」説の主張内容を「諸感覚は経験の特別な質にとつてのチャンネルである」(以下「チャンネル仮説」と呼ぶ) という形で把握し、それを批判した。もしチャンネル仮説が正しいとすれば、感覚というチャンネルは、外界への間接的なアクセスしか保証できない以上、われわれは受容器の神経を興奮させた原因を、物理的世界において直接知ることができないことになる。すでに確認したように、ギブソンによれば、「特殊神経エネルギー」説は知覚を「感覚内容」の水準でしか捉えていないため、その本来のあり方を捉えそこなっている。しかし、知覚とは周囲環境に埋め込まれた「情報」の探索行為なのであり、その情報を環境から直接ビク・アップする能動的な行為であるはずだ、というのである (Gibson 1966, p.1-3)。

こうしてみると、ミュラーの生理学説は、それをどう評価するかによって、知覚の構造をめぐる解釈の違いをもたらす、参照点の役割を果たしていると言えよう。ユクスキュルとギブソンの知覚にかんする解釈は、主体と世界との相互作用を強調する点で、生態学的な共通性

をもつように見えるにもかかわらず、ミュラーの「特殊神経エネルギー」説に照らしてみると、まったく対照的な「知覚の構造」にかんする理解に基づいていることが明らかになるのである。

5 残された問題—動物の知覚と人間の知覚—

以上のように「知覚の構造」をめぐる概念的系譜を想定するとき、ウォールズからギブソンへの生態学的な観点からの影響については、その可否を問題にする必要はほとんどない。ギブソンが「知覚システム」概念を提唱する際に、ウォールズにおける「適応放散」等の概念から受けた影響は、先に見たように明白だからである。

それに対し、「知覚の構造」をめぐるユクスキュルからハイデガーへの概念的系譜について、とりわけ、ユクスキュルの「環世界」概念とハイデガーの「世界内存在」概念との関係については、いまだ疑問が残っている。第一に、ハイデガーがミュラーの「特殊神経エネルギー」説をどう評価していたのかが明らかでないからである。第二に、ハイデガーはいくつかの著作において「生物学主義 (Biologismus)」を存在論的な観点から批判している以上、生物学からの単純な影響をそこに見るのは素朴すぎるからである。第三に、ハイデガー自身が、「世界内存在」という概念をアリストテレスの「生 (ζωον)」概念との関連でもち出している点など (GA 18, S.17-18)、他に考慮すべき要因も存在するからである。ここでは第一点と第二点についてのみ確認しておこう。

まず、第一の疑問点についてであるが、ユクスキュルと異なり、ミュラーに対するハイデガーの評価は両義的である。『形而上学の根本

諸概念』の中でミュラーの名前は一回だけ現われるが、その箇所ではハイデガーはミュラーを「重要な生理学者」と評価しつつ、「刺激と刺激可能性 (Reizbarkeit) の本質」を十分に規定していないと述べている。「刺激と刺激されてゐる」と (Gereiztwerden) とが一つの衝動の抑止解除の可能性の条件であるのではまったくなく、逆に、抑止解除とその輪への入れ込み (Einringung) がある場合にだけ、刺激可能性が可能になるのである」(GA 29/30, S.372)。ここでは、「特殊神経エネルギー」説で扱われる、個々の感官における〈刺激-被刺激〉関係に対して、環世界的な「機能環」の全体構造が先立つことが説かれているが、ミュラーによるチャンネル仮説そのものが否定されているわけではない。

次に、疑問点の第二についてはどうか。ハイデガーがユクスキュル同様に、機械論的な生理学によって示された「有機体の本質」にかんする解釈を批判し、ドリーシユやユクスキュルらが唱える「有機体の全体性格」への共感を表明することや (GA 29/30, S.380-385)、やはりユクスキュルとハイデガーとのあいだに影響関係をまったく認めないわけにはいかない。しかし、ハイデガーが『存在と時間』などで生物学主義を批判して、生物学者こそ逆に人間存在についての理解に基づいて生物世界を解釈している、と述べている点も無視できない (SZ, S.58)。

ハイデガーによる生物学主義批判は、〈人間の実存構造の理解〉が〈人間または動物にかんする生物学的な人間理解〉に優先することの指摘であって、〈人間の認識にかんする生理学的な理解〉と〈動物の認識にかかわる生物学的な理解〉との優先関係を問題にしているのではない。それゆえ、ハイデガーとユクスキュルでは議論の位相が異なるの

は当然である。

こうした違いは、動物と人間の区別にかんする両者の主張を比較すれば、明瞭となる。ユクスキュルは、動物と人間の知覚世界のあいだに、それぞれの環世界の違いという相対的な差異しか認めない。それに対し、ハイデガーが動物の環世界と人間の世界とのあいだに見出すのは、乗り越えたい差異である。そもそもハイデガーは、『形而上学の根本諸概念』において、第二テーゼ (「動物の世界は貧しい」) にかんする考察を、「動物は世界をもつと同時に世界をもたない」(GA 29/30, S.293。)という一見矛盾する命題とともに始めていた。この命題は、「朦朧性」をめぐるより詳細な議論において、「動物はその本質上、一つの環世界のうちで振る舞うが、けっして一つの世界のうちで振る舞うことはない」(GA 29/30, S.348) と言い換えられることになる。

同様の差異は、動物と人間の本質規定の違いとしても現われる。ハイデガーにとって、動物性の本質である「朦朧性 (Benommenheit)」は、人間性の本質である「開明性 (Offenbarkeit)」の剥奪として規定されていた (デリダはこれを「動物的抹消 (rature animale)」と呼んでいる。Derrida 1987, p.85)。「開明性」とは「何かを何かとして会得すること (Vernehmen)」の可能性であり、存在者の存在の了解可能性である。動物性は「」のように存在者の開明性をもたないこと (dieses Nichthaben von Offenbarkeit des Seienden)」(GA 29/30, S.361.) をその本質規定とするのだから、そうした意味で、ユクスキュルの「環世界」概念とハイデガーの「世界内存在」概念とを単純に重ねて見ることは慎重さも必要である。

以上の差異は、動物と人間における〈知覚の構造〉にかんする解釈

にも反映されているように見える。先に見た、動物性の六段階の第一段階「剥奪性」において、ハイデガーは〈知覚(Wahrnehmung)〉についての数少ない言及を行なっている。そこでは、(a)「動物は見たり知覚したりもする」が、(b)「根本的には、動物はいかなる知覚ももっていない」と言われている(GA 29/30, S.376)。「動物は知覚すると同時に知覚をもたない」というこの命題から読みとることが出来るのは、(a)動物レヴェルでの知覚と(b)根本的な意味での知覚の区別である。後者は『存在と時間』で論じられた「世界了解(Weltverstehen)」の「として」構造(SZ, §31.32)を前提する、いわばより高次の知覚である。こうした知覚のあり方を、いま、仮に「知覚の解釈負荷性」と呼ぶとすれば、ハイデガーのように解釈負荷性を前提とする知覚観は、ギブソンによる直接知覚論とは明らかに矛盾するように思われる。人間の知覚に解釈負荷性を認めるか否か。これもまたハイデガーとギブソンとのあいだに見出される対照性であると、言いつつ、かむやう。

【文献】

- Begon, M., Harper, J.L., Townsend, C.R. (2003) 堀道雄監訳『生態学 [原著第三版]』(京都大学学術出版会)
- Derrida, J. (1987) *De l'esprit: Heidegger et question*. Paris: Galilée.
- Gibson, J.J. (1966) *The Senses Considered as Perceptual Systems*. (Reprint, 1983) Westport: Greenwood Press.
- _____. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Harrington, A. (1996) *Reenchaned Science*. Princeton: Princeton

University Press.

Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. 17. Aufl. (1993) [SZより略記]

_____. (1983) Gesamtausgabe Bd. 29/30, *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2.Aufl. (1992) [GA 29/30 より略記]

_____. (2002) Gesamtausgabe Bd. 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 18 より略記]

Lombardo, T.J. (1987) *The Reciprocity of Perceiver and Environment: The Evolution of James J. Gibson's Ecological Psychology*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Müller, J. (1833-40) *Handbuch der Physiologie des Menschen*. 2 Bde. Koblenz: J. Holschner. Müller's Element of Physiology. 4 Volumes. trans. by Baly, W. Bristol: Thoemmes Press. (2003)

Uexküll, J.v. and Kriszat, G. (1970) *Streifenzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (1934)/Bedeutungslehre (1940)*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Walls, G.L. (1942) *The Vertebrate Eye and its adaptive Radiation*. Michigan: The Cranbrook Press.

(小林 睦・はやし むつみ・岩手大学)

明示化としての反省と現象学者の良心

—フッサール「ロンドン講演」を中心に—

八重樫 徹

数学と論理学の基礎づけというきわめて理論的な問題領域から出発したフッサールの思想は、1920年代にいたって倫理的・実践哲学的転換とでも呼ぶべき変化を遂げる⁽¹⁾。この転換は、認識する自我ないし哲学する自我の主題化と並行するかたちで進行していく。というのも、学問を客観的な理論体系としてではなく、認識する主体の活動として捉える視点が前面に出てくることによつてはじめて、認識する主体の「良心」が問われる可能性が開けてくるからである。その際、認識と良心の結びつきが主題化され、それが究極的にはどのようなようにして可能になるのかが問われることになる。

両者の結びつきをフッサールがどのように考えていたのかを明らかにした上で、そこに見られる問題点を指摘しつつ、生産的な解釈を与えることが本稿の目的である。まず、現象学的反省を「非明示的な知の明示化」として捉える見方が有効であることを示し、最終的には、現象学の営みを一種の治療的な実践と見なすことによつて、フッサール現象学の実践哲学的転換に新たな光を当てたいと思う。

以上で素描したような転換が顕著に見て取れるテキストとして、「ロンドン講演」(1922年)、『哲学入門』講義(1922/23年)、『第

一哲学』講義(1923/24年)などを挙げることができる。なかでも「ロンドン講演」は、フッサールが「哲学を始めたつづある自我」に焦点を当てながら現象学への導入を叙述した最初のテキストであり、完成度も高い。したがって、以下では「ロンドン講演」を主な題材とし、必要に応じて他のテキストにも言及することにした。

1. 認識倫理とデカルト主義

「ロンドン講演」の論述は、第一哲学という理念のたどってきた歴史についての哲学史的回顧から始まる⁽²⁾。ここで注目すべきなのは、プラトンにとつて厳密な学としての哲学は人間の実践から独立したものではなかった、というフッサールの指摘である。

「なお私は、ソクラテスの徒であるプラトンにとつて、完全かつ広い意味での哲学は単に学問ではなく、理論もしくは理論理性は実践理性を可能にする唯一のものであるという点にその尊厳を持つていたということを思い起こす」(XXXV, 374)。

プラトンを導いていた理念は、師ソクラテスにおいて具現化された「真の人間性」(XXXV, 315)であり、哲学者であるということは倫

理的に生きるということと重ね合わせられていた。厳密な学がよき生を実現させるという理想がそこにはあり、認識と倫理の合致が求められていたのである。

だが、デカルトにおいては事情が異なる。彼にとって、理論と実践が一体となった真の人間性といった理想はもはやアリティを失っている。

「彼〔デカルト〕においては、プラトンの哲学的エートスからとりわけ倫理的な側面が抜け落ちている。理論的哲学が自立化するのである。かくして、プラトンにおいてそうだったのとは違って、究極の指導的理念はもはや真なる人間性という理念ではない」(XXXV, 314f.)。

しかし、このことをフッサールは必ずしも否定的に評価しているわけではない。というのも、彼は同時に、デカルトにおいても「認識倫理的転換 *erkenntnissethische Wendung*」が見て取れることを指摘しているからである。認識倫理的転換とは、認識の「最も完全な正当化」と「普遍性」への要求の充足を、「哲学する主観自身の生と良心の問い」にするような「主観化する転換」のことである (XXXV, 314. 傍点引用者)。こうした転換を通じて認識の徹底的な追求を自らの生の課題として引き受ける態度は「認識倫理的態度」(XXXV, 315) と呼ばれる。ただしデカルトにとって、正当化された認識の追求は、通常の意味での倫理的な探求からは独立している。言い換えれば、理論的関心が実践的関心から切り離されているのである。フッサールはこの点に、プラトンとデカルトの違いを見て取っている。

フッサールの狙いは、デカルトにおいては背景に退いている認識と良心の結びつきを取り戻すことにある。だが、このことは単純にプラ

トンに立ち戻ることを意味するわけではない。プラトンとデカルトに見て取ることでできる認識倫理的転換は、哲学する自我の自覚的決意によってなされる⁽³⁾。しかし、プラトンにしてもデカルトにしても、哲学する自我そのものを主題化することはなかった。フッサールによれば、認識倫理的態度に徹するなら、「哲学を始めつつある者 *anfängender Philosoph*」(XXXV, 59f., 315; VIII, 10, 21f., 40) もしくは「生成途上の哲学者 *werdender Philosoph*」(XXXV, 75; VIII, 7, 26) の自己省察が必要不可欠である。というのも、哲学を生かす課題として引き受けようと決意することは「哲学する自我」が意志の主題となることを意味するが、そのためにはまず哲学を始めつつある自我が自らに反省的眼差しを向けることが必要だからである。したがって、哲学は「認識するものの自由な自己省察ないし自由な自己規定からのみ、つまり自己自身についての徹底的な反省的明晰性からのみ」生じうる (VIII, 7)。ここで哲学する自我の自己自身への遡及的關係が問題となる。フッサールは良心という概念も、自己自身への遡及的關係の際立つたあり方として捉えており⁽⁴⁾、哲学者にとつての良心のあり方を問題にする上でも、哲学する自我の自己関係そのものの哲学的解明が必要となる。

さて、デカルトから距離を取ろうとしているにもかかわらず、ここでのフッサールの立場は二重の意味でデカルト主義的に見える。第一に、哲学によってのみ果たされるラディカルな正当化を認識に対する根本的な要求として掲げる点で、彼の立場はデカルト主義的である。この意味でのデカルト主義は〈基礎づけ主義〉と呼ばれており、それ自体としてしばしば批判の対象となっている。しかし、フッサール現象学の基礎づけ主義的な側面は、第二の意味でのデカルト主義的側面

から切り離すことができず、まずもって後者が論じられるべきである。それは、フッサールが自らの超越論的現象学を哲学する自我の自己省察として特徴づける際に、当の自我が自我自身にとって一少なくとも権利上は——完全に明晰かつ判明な形で認識可能だと考えられているように見える点である。ここには「超越論的意識の自己自身に対する透明性」という、悪しき意味でのデカルト的想定が働いているのではないだろうか。これらの問題には後で立ち戻ることにはしたい。その前に、哲学する自我および哲学そのものの自己関係性をフッサールがどのように考えていたのかをより詳しくみる必要がある。

2. 現象学の自己関係性

超越論的現象学を超越論的自我の「自己省察」ないし「自己解釈」だとする特徴づけは、「ロンドン講演」や『第一哲学』だけでなく、後の『形式論理学と超越論的論理学』や『危機』書などにも見られる(XVII, 280; VI, 193, 272; I, 179f.)、晩年までフッサールの指導的理念であり続けた。もとを辿ればすでに『イデーニ』において、純粹意識が本質的に自己関係的であることが語られていた(III, 1, 97)。こうした自己関係的な構造こそが反省を可能にしており、逆に言えば反省とは意識の自己自身に対する関係の明示化にはかならない。

明示化としての反省を遂行することは、それに先立って非明示的な自己関係性のうちに生きていることを前提する。H・マースの言い方を借りるなら、自己関係性としての意識には、自己関係性のうちに生きている当事者の視点からしか接近しえないのである⁽⁵⁾。そして、非明示的に生きられているものを当事者の視点に立って明示化するということは、後で詳しく論じるように、明示化する理論的営みと明示化

される実践とが同じ水準で営まれるということの意味する⁽⁶⁾。

だが、もし現象学的反省もまたこのような当事者の視点においてなされるべきだとすれば、現象学的に反省する自我と、反省される自我およびその経験との間の関係をどのように理解するべきだろうか。ここで、フッサールの反省概念を「当事者の視点から非明示的なものを明示化すること」として解釈するという方向性自体、牽強附会なのではないかという疑問が当然予想される。というのも、フッサールは自然的(心理学的)反省と現象学的反省とを区別し(XXXV, 79; VIII, 82, 87; I, 72f.)、現象学的反省を遂行する自我を「無関心な傍観者」(VIII, 92, 107; I, 73)もしくは「関与せざる傍観者」(XXXV, 79, 83; I, 75)と呼んでいるからである。

たしかに、こうした性格づけを言葉どおりに受け取るなら、反省は当事者の視点を離れて観察者の視点からなされるものだということになるだろう。しかし、「無関心な傍観者」という言い方は、先反省的な態度と反省的な態度との間の関心のあり方の違いを表現するために導入されたものであるという点に注意しなければならない。無関心な傍観者の態度を取ることは、何の関心も持たないことを意味するのではない。それは、一方で自然的な実践的関心が括弧に入れられるものの、他方で新たに純粹な理論的関心が前面に出てくることを意味する。「反省する理論的自我としての私は、(∴)元の理論的作用を共に遂行することを一切差し控えることによって、純粹にこの体験としての理論的作用それ自体にのみ関心を持ちうる」(VIII, 107; vgl. I, 73; VI, 176, 180)。たしかにその際、反省する自我は反省される自我によって担われている存在定立を素朴に引き受けるのではなく、それを括弧に入れるのだという点が強調されている(vgl. VIII, 92)。

しかし、後で見るように、存在定立の括弧入れ、すなわち現象学的エポケーは、自己関係としての意識を世界の中に存在する人間の心理的な機構として客観主義的に把握することを避けるといふ以上の意味を持たない。だとすれば、反省する際に存在定立を素朴に共有しないといふことは、観察者の視点に立つことを意味するわけではなく、むしろその逆であることが分かる。自然的な反省が反省される作用および自我を客観主義的に把握する危険性をはらんでいるのに対して、現象学的反省は、反省される作用を外部から観察するのではなく、それを遂行する者の視点から明示化するような反省である。このことこそ、現象学的反省を「当事者の視点からなされる反省」と呼ぶときの意味である。

また、反省的態度の理論的関心と自然的態度の実践的関心との区別は相対的なものであり、両者は同じではないにしろ、互いに断絶した関係にはないといふことは、フッサール自身が認めている。「自然的態度を取っている自我は繰り返し関与せざる傍観者という現象学的態度へと移行し、そこから再び自然的態度へと廻行する」(XXXV, 79 Ann.)。こうした事情を考慮に入れるなら、フッサールの表面的な言葉遣いを真に受けて、いかなる関心も持たない純然たる観察者の視点からなされるものとして現象学的反省を理解する方が、むしろミズリーディングだということになるだろう。現象学的に観察すること自体が、固有の関心に導かれた一つの実践なのである。

さて、現象学が反省を方法的ツールとする自己省察だとするならば、現象学それ自体も自己関係的なものとして特徴づけられなければならないように思われる。実際「ロンドン講演」では、「あらゆる学問が、その正当性を原理的に基礎づけるためには、現象学に廻及的に関係

づけられていなければならない」ということを述べた後で、当の現象学自身は背後に正当化のための審級を持たず、自己自身に廻及的に関係していると言われる。しかし、この「現象学の自己自身への理論的・規範的廻及関係」(XXXV, 340)は、悪しき循環とは見なされないのだろうか。あるいは、それは認識の正当化の恣意的な中断を意味するのではないだろうか。フッサール自身、次のような問いを立てている。

「ここで現象学は、自分の弁髪をつかんで自分を沼から引き上げたというミュンヒハウゼンになぞらえられるのではないだろうか。現象学は自らの十全的な認識様式を、自分自身で立てた原理を引き合いに出すことによって正当化しなければならないように思われる。(ここには循環と無限後退が存しているように思われる」

(XXXV, 339f.)

しかし、フッサールはこの問いを簡単に片付けてしまう。「現象学の自己自身への理論的・規範的廻及関係」は「解決不能な困難をなすものではない」というのである。

「現象学が実践的自我の本質をも、とりわけ実践的に認識する自我の本質をも包括し、また当然のことながら、あらゆる実践と同様に理性的な認識実践の本質法則をも究極の源泉から示すならば、実践的理性規範へと転換された十全な認識の本質法則が現象学的経験それ自体へと廻及的に関係することは、解決不能な困難をなすものではない」(XXXV, 340; vgl. I, 178)。

現象学はあらゆる実践のうちで働く本質法則を取り出すが、そこには当然、認識という実践も含まれる。取り出された本質法則は規範へと転換され、当の実践に廻及的に関わる。ところで、現象学自体が一つの認識実践である以上、現象学は自らが取り出した本質法則とそれ

から生じた規範に拘束されることになる。

この循環した自己関係は、本当にフッサールの言うように困難をはらんでいないのだろうか。そう言えるためには、二つのことが前提されていなければならないように思われる。すなわち第一に、現象学すること自体が一つの実践であり、その意味で現象学が主題とするものと同じ水準を動いているということ。第二に、規範を取り出すという現象学の実践と、そこから規範が取り出されるところの実践が相互に依存しあう関係にあること。この二つである。なぜこれらの前提が必要なのかを理解するためには、これらが満たされないケースを考えてみればよい。

まず、第一の前提が成り立たないケースを考えてみよう。その場合、現象学の実践は、それが主題化するときの実践とは別の水準にあり、別の規範に従っていることになる。そうすると、現象学の実践が正当化されるためには、それが従っている規範を取り出す第三の実践（メタ現象学とでも呼ぶべきもの）が必要になる。このことは結局のところ、無限後退につながる。したがって、現象学の実践が自己自身を正当化するものでありうるためには、自らが主題化する実践から乖離したものであつてはならない。

しかし、これだけではまだ不十分である。二つの実践が同じ水準を動いているのなら、どのようにして一方が他方を理論的主題とし、そこから規範を取り出すといった非対称的な関係が可能になるのか、という問いが立てられうるからである。この問いは、第二の前提を持ち込むことによって答えられる。現象学の実践は、われわれの日常的な実践が暗黙のうちに従っている規範を明示化し、そのことを通じてそれらの実践を正当化する実践である。日常の実践は、その正当化にお

いて、現象学の実践に依存している。だが他方で、非明示的な実践の明示化であるというまさにその点において、現象学の実践は非明示的な実践に依存しており、それに依存しているからこそ、明示化としての意味を持ちうる。このような相互依存の関係がなければ、現象学は宙に浮いたものとなってしまうか、さもなければ単なる先反省的な実践と区別がつかなくなってしまうだろう⁽⁸⁾。

さて、上の二つの前提は、フッサール自身ははっきりと示しているわけではないが、現象学の自己関係性を理解可能なものにするためには必要不可欠である。これらの前提が持つ含意を明らかにすることは、現象学の実践とわれわれの日常の実践——フッサールの用語で言えば超越論的態度と自然的態度——がどのような関係を持つのかをあらためて考えることにつながる。

第一の前提からは次のことが帰結する。現象学的に反省すること自体が一つの実践であり、それが主題とする実践の中に編み込まれているのだから、現象学的に反省する自我にとって、反省の主題となるわれわれの実践的生の全体がそのまま主題化されることはない。このことは、〈超越論的意識の透明性〉というデカルト的想定が放棄されなければならないことを意味している。

また、第二の前提からは、自然的態度と超越論的態度の相互依存関係が帰結する。つまり、一方の自然的態度は、超越論的態度においてはじめてそれとして明示化されるという意味で後者に依存しており、他方の超越論的態度は、自然的態度の明示化であるかぎりにおいて、後者を離れてはどんな内容も持たない。このことは、超越論的現象学が自然的態度の生とそこで営まれる実証的な諸科学を一方的に基礎づけることはできないという意味で、〈基礎づけ主義〉の放棄を意味する。

自然的態度と超越論的態度のこうした相互依存関係は、フッサールの後期の著作および草稿においてますます重要さを増してくるテーマである。彼が両者の関係を最終的にどのように考えたいたのかということは、われわれの解釈の方向性にとって大きな意味を持つ。本稿ではフッサールの後期の草稿群を詳細に取り上げることができないが、そこで彼が到達した立場について、最後に若干の見通しを与えることにしたい。

3. 自然的態度と超越論的態度

フッサールが「ロンドン講演」をはじめとするさまざまなテキストで自然的反省と現象学的反省を区別していることは、すでに触れた通りである。そこで現象学的反省を遂行する自我が「関与せざる傍観者」と呼ばれていることから、自然的反省から現象学的反省への移行は当事者の視点から観察者の視点への移行として理解されがちである。しかし、二つの反省の違いをよく考えてみるなら、事情はむしろその反対であることが分かる。自然的反省は、心理学的反省とも呼ばれるように (VIII, 79)、反省される作用およびそれを遂行する自我を内世界的な存在者として解釈する傾向を持つ。つまり、それらは世界のうちに存在する人間としての自我と、その心の中で起こる心的作用として統覚される。そのような自己統覚がなされるときには、すでに反省する自我は観察者の視点に立っているとと言えるだろう。このことは、フッサールが「現象学的心理学」ないしは「純粹心理学」と呼ぶものについても当てはまる。なぜなら、彼自身述べているように、現象学的心理学的還元によって得られるのは内世界的な主観性の本質連関にすぎないからである (IX, 292)。

このような内世界的自己統覚による観察者の視点への移行を防止するための方法的措置が、エポケーである。反省されたものの客観的妥当を括弧に入れ、「純粹に主観的なもの」を反省の主題として確保する手続きを、フッサールは現象学的エポケーと呼んでいる (VIII, 108; vgl. XXXV, 78)。このエポケーを徹底化し、「純粹な心」およびそれを主題とする現象学的心理学をも括弧に入れるのが、超越論的還元である (IX, 293)。自然的反省も、エポケーを経た現象学的反省も、非明示的な経験を明示化するという点では同じ働きをする。しかし、自然的反省は当事者の視点を離れ、客観主義的な観察者の視点へとずれていく危険性を常にはらんでいる。エポケーとは、そのような危険性をあらかじめ閉ざし、一貫して当事者の視点に立つて反省を遂行することを可能にする方法的手続きなのである⁽⁹⁾。

自然的態度は、このように観察者の視点へのずれを内包したものとして消極的に特徴づけられる一方で、後期になればなるほど積極的な特徴づけられるようになる。つまり、自然的態度の生が持つ、現象学がある意味ではそこにとどまり続けなければならない根源的な生としての側面が強調されるようになるのである。このように自然的態度を積極的に評価するなら、超越論的態度は自然的態度と全く別の存在様式というよりも、自然的態度の生をそれまでとは別様に見る視点という意味合いを持つことになる。

「現象学的解釈が客観的に実在するものの世界に対してなすのは、この世界が哲学する以前にわれわれ全員にとって持つところの、しかも明らかにわれわれの経験にもとづいて持つところの意味」を解釈すること以外の何ものでもなく (I, 177; vgl. XXXIV, 61)。

ここでは、現象学を始める以前の自然的生が、現象学の実践によって明示化されるところの非明示的な生という意味を与えられていることが分かる。

以上のことから、自然的態度という概念の二義性が明らかになる。つまり、それは一方では実践的生についての客観主義的な自己統覚という消極的な意味を持ち、他方では現象学がそこから離れては成立しないような根源的生という積極的な意味を持つ。消極的側面に焦点が当てられるのは自然的態度と超越論的態度の差異が強調される場合であるが、逆に積極的側面に注目するなら、自然的態度は実は潜在的な超越論的態度にはかならないという論点が引き出される(XXXIV, 155ff.)。『イデーナー』などでは基本的に二つの態度の差異が語られるだけだったが、『危機』では両者の「同一性」も語られるようになる。そこでは、超越論的態度変更を通じて、自然的自我は超越論的自我の、自然的態度は超越論的態度の、隠蔽された特殊なあり方として開示されるということが述べられている(VI, 209; vgl. XXXIV, 155)。

自然的態度における超越論的態度の自己隠蔽を、フッサールは1931年の草稿で「超越論的仮象」と呼ぶ(XXXIV, 291)。現象学の実践とは超越論的仮象から生を解放することに他ならず、その意味で一種の「治療」に喩えることができる¹⁰⁾。超越論的現象学の成果が「自然的態度の生に「流入する」ことを通じて、それを「豊かにする」(VI, 214)」というフッサールの語りも、こうした治療的な意味において理解することができるだろう。

4. 結び

本稿を動機づけてきた関心は、認識と良心の結びつきをフッサール

がどのように考えていたのかを解明することにあつた。「ロンドン講演」を中心としたテキストを解釈していくなかでわれわれは、認識倫理的態度において営まれる現象学の実践が、非明示的に営まれているわれわれの実践を当事者の視点から明示化する特殊な実践である、というテーゼにたどり着いた。このテーゼをより具体的な形で提示するために、後期のテキストに依拠しつつ、次のことが確認された。すなわち、現象学の実践をわれわれの日常の実践から際立たせる超越論的態度とは、われわれが非明示的に生きている自己関係の明示化であり、自然的生を自己隠蔽から解き放つという治療的な仕方である。現象学における認識と倫理の結びつきは、超越論的仮象を治療する実践として現象学を捉え直すことによって、いまや具体的なかたちで理解されるようになる。

こうした観点から、「ロンドン講演」で語られていた「プラトンの哲学的エートス」の実現という課題を捉えなおすなら、現象学の実践は「洞窟の比喩」に従って次のように描写しうるだろう。すなわち、非明示的な実践を自覚的に明示化する態度への移行としての還元は、洞窟から抜け出ること、そして超越論的仮象を治療することは、洞窟に戻ってそこから人々を連れ出すことになぞらえられる。だが忘れてはならないのは、治療者としての現象学者も、自らが治療しようとしている病に対する完全な免疫を備えているわけではないということである。当事者の視点からなされる現象学の実践は、自ら洞窟の中に戻っていくことによって、再び超越論的仮象ないし「超越論的素朴性」(XVII, 272; VI, 196, 213)に陥る危険性にさらされることになる。

それゆえ、現象学者の行う治療はわれわれの日常的・社会的実践に向けられると同時に、現象学者自身に向けられる自己治療でもあらねば

ならない。この自己治療は、「現象学的認識それ自体の超越論的自己批判」(XVII, 295; vgl. I, 178)という仕方で行われる。上で論じた現象学の自己自身への規範的遡及関係も、このような次元において要求される。フッサールの意味での良心、つまり規範的な自己関係性としての良心が、反省を方法とする現象学的認識と最終的に結びつくのは、こうした次元においてである。

* Husserliana (Nijhof / Kluwer / Springer, 1950-) からの引用に際しては、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示した。

(1) この転回とそのコンテクストについては、以下を参照。吉川孝「フッサール現象学の倫理的転換―『ロゴス』論文から『改造』論文へ―」、「可能性としての実存思想(実存思想論集XX)」、理想社、2006年。

(2) 「ロンドン講演」での哲学史的叙述を拡張したものと見える『第一哲学』第一部の哲学史観とその問題点については、以下を参照。榊原哲也「フッサールの哲学史観」、渡邊二郎編『西洋哲学史観と時代区分』、昭和堂、2004年。

(3) 認識倫理的転換と哲学する自我の主題化との関係については、以下を参照。田口茂「覚醒する理性―レヴィナスとフッサールにおける認識と『倫理』―」、「フランス哲学思想研究」第10号、2005年。

(4) 「良心とは、自我の自己自身に関する心情的態度決定であるような反省的遡及関係性の一つのクラスのための名称である」(VIII, 105)。

(5) Holger Maab, *Phänomenologie im Dialog*, Leipziger Universitätsverlag, 2002, S. 89. ただし、マースはフッサールが現象学的に反省する態度を

「無関心な傍観者」として特徴づけることによって結局は当事者の視点の要請を無視する方向に向かったとして批判する (Maab, a.o., S. 160-163)。以下で見ると、本稿は「無関心な傍観者」という概念を再解釈することによってこのような批判に答えることを意図している。なお、マースは当事者の視点からの非明示的なものの明示化という着想を直接には R・ブランドムから得ている。Vgl. Maab, a.o., S. 123-132; Robert Brandom, *Making It Explicit*, Harvard University Press, 1994, pp. xiii, xviii.

(6) 「当事者の視点 Teilnehmerperspektive」という言い方はもともと J・ハーバーマースによって広められたものだが、このような理論的営みがとる態度を彼は「客観化的態度 objektivierende Einstellung」から区別して「遂行的態度 performative Einstellung」とも呼んでいる。Vgl. Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983, S. 34.

(7) 明示化することとしての反省という発想を、言語行為における意図の問題に応用する試みとして、以下の拙論を参照。八重樫徹「フッサールの言語行為論―『コミュニケーションの現象学』にむけて―」、東京大学人文社会系研究科哲学研究室『論集』25、2007年。筆者の考えでは、本稿の主題である明示化へと向かう良心は、言語行為のような社会的実践において働く責任と密接に結びついている。この関係をより明らかにすることは、今後の課題である。

(8) ここでもブランドムを引き合いに出すことができる。ブランドムは、実践のなかで非明示的に働く規範と、それを明示化することとの間の関係を相互依存の関係として特徴づけている。行為を非明示的な仕方ではえている「プリミティブな正しさ」としての規範は、それを規則や原理

という形で明示的に定式化することに先立ち、その前提となっている
(*Brandom, Making it Explicit*, p. 21)。他方で、非明示的なものについて
語る際には、それを明示化するプロセスがいつでも暗黙のうちに言及さ
れており (*ibid.*, p. 592)、この意味で非明示的なものは明示化のプロセ
スに依存している。

- (9) この点でも、本稿のアプローチは、還元の手続きを「一貫して当事者の視
点をとることの要請」として特徴づけるH・マースの立場に近い。Holger
Maab, "Ansprechen und Aufordern: Husserls Kommunikationstheorie und
das Problem der Normativität", in: D. Carr und Ch. Lotz (Hrsg.),
Subjektivität - Verantwortung - Wahrheit, P. Lang, 2002, S. 220.

- (10) この点で、フッサールの哲学観とウィトゲンシュタインのそれとの親
近性を指摘することができるかもしれない。両者の差異も考慮に入れた
比較は、やはり今後の課題である。

(八重樫 徹・やえがし とおる・東京大学)

フツサールが感情現象に見ていたもの

—M草稿を手がかりにして—

序

ここ最近、感情や気分といった事象に現象学的にいかによアプローチするかを巡って様々な議論が行われている。ハイデッガーの「情態性」概念を足がかりに、「気分」や「雰囲気」といった事象領域にメスを入れたシュミッツの新しい現象学もそのひとつである。それに対して現象学の創始者フツサールが、こうした事象にどのようなアプローチを試みていたのかは、消極的な評価を除いて明確に論じられてはいない⁽¹⁾。その理由として、彼が行った感情分析の大部分が遺稿の中に散見されることが挙げられる。とはいえ、新たな現象学がフツサールを批判しつつその乗り越えを行うためにも、彼の思惟の射程は確定されるべきであろう。それゆえ本稿では、彼の遺稿であるM草稿を手がかりに今後のフツサール現象学における感情論の可能性を示唆することを目指す。そのことを通じて遂には、新しい現象学が着手した「新しさ」そのものの内実が改めて問われることになると思われるし、フツサール現象学が初期の『論研』における「理論的立場」から中後期における「実践的立場」の主題化へと、つまり言葉表ないし判断作用としての志向性から「行為」を包括する志向性へと展開した一つの道筋

を照らし出すことになるとも思われる⁽²⁾。

稲垣 諭

1. 『論研』における感情論の問題背景

『論研』における感情概念については既に論じたため繰り返さず、ポイントだけを確認する⁽³⁾。『論研』でフツサールはまず、表象や判断を基本類型とする「志向性」との関係において感情現象を分析する。つまりそれは、「感情体験が志向性をもつのか、もたないのか」という表象的志向性に関わる問いとして着手された。例えばある対象ないし人物が好ましくなく思われる場合、その際の苛立ちや憎しみがそれら「表象」へと向けられているのは明らかである。憎しみは紛れもなくその対象への憎しみであり、好ましさはその対象への好ましさである。正常な判断能力をもつものが対象の好悪を取り違えることはまずない。大抵の場合、過去の動機連関を遡示しつつ感情の理由づけも行えるはずである。それゆえフツサールは、表象へと関わるそうした感情グループを「志向的感情」として導入した。「気に入ることの種の本質が気に入るものへの関係を要求している」(XIX, 140a)。しかし問題はその先である。そもそも「喜び」や「怒り」といった諸感情

はそれ自身表象ではなく、表象をその要素として含んでもいい。さらに逆に、表象的特性をいくら細かく分割しても、そこに感情的モメントが見出されるわけではない。

ではしかし、表象ではないものがいかに表象に関わるのか。知覚はその対象との切り離しえない相関関係を形成するが、感情はこれと同様の構造をもっているのか。そもそも感情が、作用が向けられた先に事物のように現れることはなく、「知覚すること」と「知覚されるもの」のように「感情すること」と「感情されるもの」を言語上区別したとしても、それで何が意味されているのかはよく分からない。フッサールが述べるように、快感や喜び、不安といった諸感情は、表象的「作用性格が消失しても持続するもの」(XIX/1409)であり、その際感情は発汗や動悸といった生理的な身体運動と密接に連動して気づかれている⁽⁴⁾。多くの感情現象では、相関関係がアプリアリに成立しているわけではない。むしろそうした場面では、作用を欠いた感情の「色調(Tönung)」の中で新たな表象作用が促され、出現するということが起こる。例えば、感情の変化とともに注意の焦点化が起こり、怒りの最中ではその感情を強化する以前の状況が想起されやすくなる⁽⁵⁾。こうした事例を示唆するかのようにフッサールは、その同じ「論研」で、表象との関わりをもたなくても成立し、しかも表象の呈示機能を促すものとして「非志向的感情」を導入した(XIX/1406ff.)。

我々は当の感情が「何であるのか」、「何へと向けられているのか」を認識するに先立って、知らずに嫌な対象からは目をそらし、好ましい対象に注意を向ける。感情の大部分は、「何かを知る」認知的働きではなく、認知作用をも含む多様な実践的活動の促進ないし抑制に、つまり行為の「動機づけ」に関わっている。感情は、そうした行為的

視点からの分析を必要としている。とはいえ、そのためにも我々は差し当たり表象を手がかりにせざるをえない。ここに感情分析のジレンマが現れる。つまり表象的志向性がそのつど成立する場面で働く感情が、表象を手がかりにして分析されることで、客観化的志向性に対置される主観的偶然的心理状態という配置を受けるか、もしくは表象的对象の土台の上に感情価として投射されて記述されるのである。感情の内面投入(Introjektion)への批判の根もここにあり⁽⁶⁾、この批判は「論研」のフッサールにも該当する。それは、客観化作用の成立に参与する「感情」が、客観化作用に基づけられることなしには成立しないという形で現れている。概念的には前者が「非志向的感情」で、後者が「志向的感情」である。以下ではこの分析を手がかりに、現象学的探求がどのように展開するかを見ていく。

2. M草稿における感情分析

M草稿とは、一九三八年以前にフッサールの当時の助手によって編纂された草稿群である。本稿が扱うのは、「意識構造の研究」というタイトルをもつ草稿第二部M III 3 IIである。これは、フッサールが一九〇〇—一九一四年の間に起草したものをラントグレーベが編集した「価値構成、心情、意志」という表題をもつ約四〇〇頁の草稿である。全体は、(a)価値構成と心情意識、(b)心情と希求、(c)意志すること、という三章構造からなる。この草稿にいち早く注目したのがナミン・リーであり、その成果が彼の論文「気分現象学」に示されている⁽⁷⁾。しかしリーはその中で「気分」についての記述箇所を紹介に終始し、他の感情現象の豊富な分析について何の示唆も与えていない。この草稿は、一九〇八／〇九、十一、十四年に行われた「倫理学と価値論」

講義の背景にあり、フッサールの「実践理性」の問いに深く関わるものでもある⁽⁸⁾。そのことは価値構成の問題だけではなく、(c)で意志の問いが主題化されていることから理解される。とはいえ紙幅の都合上、本稿では(a)、(b)でフッサールが行った感情分析の解明が主眼となる。その際、『論研』における二つの感情概念は、「感覚感情と対象感情」(二)という形で維持されつつも、その区別の力点は行為論という枠組みの中で徐々に弱められていく。

2-1 感情の惹起と感情トーン

初めにフッサールは、感情が生起することを「惹起」という概念とともに検討する⁽⁹⁾。その際の決定的な問いは以下である。

「感情はそもそも惹起される必要があるのか。つまり一切の感情の本質には、：惹起の方位性が属しているのか、従って、それによって感情が惹起される客観をもつことが属しているのか。惹起されることのない感情は存在するのか」(16)。

惹起という概念は、あるものが自らではないものを通じて生起することを意味し、後のタームの「連合」に近い。つまり現在の表象が過去の表象を想起させるというモデルに近い。しかしここでは「表象」と「感情」という異なる性質の関係が問われてもいる。

まずフッサールは高価なビロードに触れる場合を考察する。その手触りには独特の快感が伴うが、その際この快感はビロードという表象的まとまりによって惹起されたのであろうか。しかし、そもそも対象が何であるのかを知らなくても、それに触れる中で同様の快感は生じ

る。とすれば統覚の対象がこの快感を惹起したのではないことになる。ここで我々は「感覚内容の『もとでの(an)』感情」(15)を見出すのであり、これが「感覚感情」である。この「an」という前置詞は、感覚内容の出現が同時に快感の出現であり、両者の間にはどんな動機づけも介入しないことを示している。ビロードの手触りが心地よいものであることに理由はなく、感覚内容が「対象化されているか、考察されているかどうか」という問いからも独立である(17)。

「感覚感情について述べるのは、それがどんな本来的な『動機』ももたない限りで根拠を欠いたもの(Grundlos)であるということである。：感覚内容は何らかのもののために快感を『惹起する』のではない。そうではなく『自ら自身を通じて』快感を惹起する」(16f)。

ここでのフッサールの力点は、感覚感情の由来が外的な表象のうちには見出されえないということにある。感覚感情は、統覚およびその客観からは独立に自らを構成する。

「感覚統一は自らを『構成し』、そこにおいて、それとともに感情のリズムの統一がある。その統一は自らを構成する。つまり統一意識は体験なのであり、そこを注意の照射や対象の措置が貫いていくかどうかはどうでも良いことである」(22)⁽¹⁰⁾。

しかしでは、感覚内容ではなく統握された対象が感情を惹起することはないのか。例えば触れる以前にビロードの視覚的表象がある種の

感情を惹起することはありそうである。フツサル自身こうした可能性を排除してはいない。その際の彼の議論の前提は、我々は常にすでに「統覚された対象に背景的に取り囲まれている」ということである。つまり「背景においても統覚は体験されうるのであり、その統覚が感情を担う（統覚された対象が感情を『惹起する』）ことがありうる。ただしその際も、思念や注意の照射が突き抜けることはない」（18）。例えばフツサルは以下のような場面を考えている。

「友人が部屋にいますが、私は隣人と話しており、その友人に対して振り向きはしなかった。にもかかわらず彼が現在しているという背景意識が私から離れることはなく、それによって恒常的に感情が惹起されていたのであり、それは全体的な『感情の流れ』を規定している」（19）。

ここでは「統覚された対象のもとでの感情」（19）、つまり「対象感情」が問題になっている。ただしその際にも重要なのは、感覚感情であれ対象感情であれ、そもそもそこへと注意や思念が向けられるに先立ち生起しており、我々の行為は常に、背景的に作動する感情の感じ取りに規定されているということである。従ってこの段階で、『論研』の「志向的感情」が、背景的意識から事後的に抽出された意識現象であることが了解される。「いずれにせよ本来的な意味で『惹起された』感情には、それを惹起するものが『対象として意識される』ということとは属していない。従って意識的な動機づけの何ものも感情には属していない」（18）。

ここで、フツサルが当草稿で繰返し用いる「感情トーン（Gefunton）」という概念が重要になる。これは気に入ることや気に入らないことといった作用の遂行を「直接的に」促す感覚感情に含まれるモメントである。

「我々が感覚統一に対向する際、その統一はそれ自身に即してまさに感情トーンを備えている。そのためにその統一は『直接的に』気に入るものであるか、気に入らないものとなる。これが心情作用の根拠づけの最も単純で直接的なやり方である」（22）。

我々の行為は、背景的に体験されている無数の「感情トーン」に動機づけられている。感情トーンの感じ取りそのものは直接的であり、そこに推量や疑念が入り込む余地はない。しかしこのことは、我々の行為がそれによって一義的に決定されていることを意味してもいない。むしろ感情トーンは変わらないにもかかわらず、それに対する行為が変化することは多々ある。例えば、いくら自分が気に入っているケーキとはいえ、毎日食べ続けられさすがにうんざりする（21）。

その際、「味は本質的には変わっておらず、その『美味しさ』のもとでの：感情トーンも変わっていない。（しかし）そのトーンはおそらく美味しさに関してはもはや以前ほど強くはない。その積極的な感情トーンにもかかわらず、それは私にとって退屈であり、もはや気に入らないものとなる」（20）。

この例では、ケーキの味における感情トーンとは別の不快感情が成立しており、その際我々は、それが不快であることやその理由を知る以前に「食べない」という行為でそのトーンを避ける。こうした感情の不和は、例えばいらいらして気が立っているにもかかわらずパーティー会場の快活な雰囲気を感じ取るような場合にも生じる。とはいえ感情トーンは、ビロードの感触やケーキの味といった対象性に局在化するものとして導入されているのに対し、後述する気分や雰囲気は対象性に頓着しない「世界」を色づける。感情トーンは、我々が「対象」に関わる際の行為を促進ないし制限すると同時に、その行為主観に与っての独特な不変項への気づきを可能にする。それは例えば、あの店のラーメンの味であり、モナリザの微笑みであつたりする。ケーキの例でも明らかのように、食べるたびに我々は異なる感情を経験する。にもかかわらず我々はその異なる感情体験の最中でそのケーキの変わらぬ「美味しさ」にどこかで気づいている。それが感情トーンである。フッサールがこうしたモメントに注目したのは、彼が「価値」構成の問題を感情との関わりで分析しようとしたからである。感情トーンは実践的な行為場面での価値発見のプロセスに関わっている。実情としては、対象が価値をもつからそこへと我々の感情が動くのではなく、感情の生起にに応じて、そのつど我々は対象に対する行為選択に迫られ、その後にそれを価値あるものとして構成するというのに近い。

2-2 感情から気分へ

前節の最後で我々は、感情トーンと同時に価値構成の問題に触れた。ただし感情の生起が直接価値構成に結びつくわけではない。フッサールも、「価値づけが触発的に惹起された感情の上に組み立てられるの

ではない」(91)と明記している¹⁰⁾。「我々は価値においても高次や低次のものについて語るが、このことは、感情や感情の光における強度の差異と並行に起こるのではない。価値と非価値は特殊な仕方では客観に属する」(eod.)。価値のこの特殊な構成についてフッサールは、曖昧な感情現象から明確な価値への「洞察」(132)、さらには相互主観的な「同意の自発性」(136)が必要であると考えている。価値と感情トーンは厳密に区別されねばならない。感情トーンを欠いた芸術作品の価値は鑑賞者にとつて空虚で共感を生まないのに対し、価値を欠いた作品の感情トーンは普及することなく忘却されていく。フッサールが「価値」の問題を「感情」現象から区別したのは、価値が対象に帰属する客観的なものであるのに対して、感情において重要なのは必ずしも客観との関係ではなく、その感じ取りないし行為遂行の中で意識それ自身が変化することにあるからである。

「感情は価値のような仕方では客観に属するのではなく、それは体験の大きな水槽、つまり『意識流』に属しており、そこで一切の感情は統一へと至り、新たに惹起された感情一切がその全体的レベルを変化させる…」(90f.)。

こうした力点の移動は、価値の客観性から撤退して内的な主観へと沈潜することではない。そうではなく、感情は行為の動機づけもしくは調整に関わるものであり、客観への局在化的傾向は、感情現象の特殊な一面に過ぎないということである。たとえある客観によつて感情が惹起されたとしても、その感情はそれを惹起した客観とは独立に自らを展開しうる。そのように客観による拘束を離れた感情現象、つま

り「客観を超え広がる」(95)感情現象をフッサルは「気分」と呼ぶ。

「客観意識が薄れるか、もしくは私が他のものに対向すること
で、その客観へと関係づけられていた魅惑もまた薄れる。…わた
しはもはやその客観の中で生きてはいない。しかし快活な気
分は続いていく。それは残りゆく余韻であり、意識内容を超え
広がる感情であり、その光とともに一切の感情を色づけ、同時
に一切の快感刺激を感受しやすくする(他方で不快刺激を感受
しにくくする)」(94)。

気分は「伝播(forpflanzen)」し、「伸展(ausbreiten)」すること
(vgl. 25)、意識流の全体的レベルを変化させる。そこには「身体感覚」
の変容だけではなく、「世界」の変容が同時に含まれている。つまり
気分の伸展は、身体的に行為する主観とその主観が介入する世界全体
との情態的な距離感が変化することを意味する¹¹⁾。「快活に気分づけ
られていれば、私は世界全体が素晴らしいのを見出」(96)し、世界
の表象的現われ一切に変化がないにもかかわらず、「どうでも良いも
のがおおよそ美しいものになる」(26)。フッサルがここで考えて
いる気分とは、「快活(xu Heiterkeit)」、「喜び(Freude)」、「憂鬱
(Trubsim)」、「不幸(Unglück)」、「麻痺の『気分』」であり、これら
が伸展することで、対象性に固着する多様な感情トーンは一律化し、
同色化された世界が出現する。それが、「個々の感情反応」からは区
別される「感情色調の統一としての気分の統一」である(38)。

例えば悲しみの気分では、「根拠なしに一切のものが私を悲しませ、
一切のものが重い色調において現れる」(31f.)。ただしその際も喜び

を感じることはできる。

「つまり私は、美しいものを見ることができないわけではない。
ただ私はその喜びに没入することができないのである。生き生
きとした喜びはほとんど残ることがない。より強く、より頻繁
に私は不快感による消極的なものに反応し、そのようにしての
みこの不快感は気分へと持続的に影響を与える」(32)。

抑鬱といった気分障害ではしばしば、主体が世界へと介入する際の自
己能動感の希薄化が生じる。ブランケンブルクが「関与可能性の減弱」
と名づけたものであり、その際には身体性を包括する体験流の全体的
レベルが変化することで、行為主体だけではなく、そこへと介入する
世界が幾分か変容している¹²⁾。

こうした「気分」が志向性であるのかについて、リーが引用したよ
うにフッサルは草稿のある箇所ですべて肯定的な解答を与えている
(vgl. 30)。しかし、それが通常の志向性とは大分異なることにも気づ
いている。問題になっているのは、客観に向かう志向性でもそれを価
値づける志向性でもないからである。気分は、主観の意志とは独立に
そのつど異なる色づけにおいて「世界」を出現させる。それゆえリー
は、気分を個々の対象へと向かう作用ではなく、「対象の地平へと関
係する」志向性として解釈した¹³⁾。しかし気分は、対象認識の前提と
しての地平に関係するだけでもない。むしろ世界へとそのつど介入す
る実践的な行為遂行を動機づけ、時には一切の関心を奪い去るという
仕方では、「行為連関の形成」に関与する。従って、この段階における
志向性概念はすでに、行為を説明する枠組みの中で用いられ始めてい

ることが理解されねばならない。

2-3 基づける作用としての希求

感情および気分の分析を通して志向性は、行為の最中での意識構造を捉える概念へと徐々に変貌する。このことをさらに確証するために、『論研』では表象作用による基づけを必要としていた志向的感情としての「希求(Wunsch)」が、表象作用を「基づけるもの」として分析されていることを指摘する。一九一四年の倫理学講義でフッサールは「意志の現象学」(XXVIII 102)を展開した。M草稿の「希求および欲求の現象学」はその土台となっており⁹⁴、実際この分析に続く(c)が「意志分析への移行」(261)として描かれている。メレによればこの時期のフッサールの思惟では、「何かについての意識」という認知的志向性からは区別される「努力および傾向という意味での志向性」が問題になっている⁹⁵。この志向性は、表象や知性に先立つ意識の感情運動である。

「今や課題は、希求という基づける作用を際立たせつつ分析することであり、差し当たりは表象および知性の基底を分析することである」(221)。

まずフッサールは、表象を基礎とする理論的認識の志向的機構を、実践的な意識の感情運動から、つまり『論研』における志向性の明証基準であった「充実(Erfüllung)」を、感情の「充足(Sättigung)」のあり方から捉え直そうと試みる。ここでの重要な概念が「無いことへの気づき(Vermiszen)」(218)である。これは「何かが欠けている

(es fehlt)」という理論的意識に対応する」(ebd.)感情であって認識ではない。それは「充足しない喜び」という落ち着きのなさを常に含み、そこから「充足への欲求」としての「希求意識」が出現する(edu)。⁹⁶希求において「前提されているのは、『それが存在すれば嬉しいであろう』ということである」(222)。

ある知覚から新たな知覚へと移行する際、もしくは単にひとつの知覚が成立する場面でも、知覚の「充実」度合いは絶えず変化する。その際その知覚充実の系列に、「喜びの充足度合い」(216)の変化という感情運動が一義的ではなく緩やかに対応している。そもそも感情トーンをもたない対象に注意が向かないのは、「その対象の現前が私を喜ばすことがない」(221)からであり、知覚の充実を高める認識が生じる背後では、感情的充足を求める希求が同時に駆動している。充足を希求するこの感情運動が初めて、存在の「確信(Uberzeugung)」(223)を基づけるとフッサールは考えている。ただし、対象の存在が「確実/不確実」という認識の真理コードで判定されるのに対し、感情運動において問題になるのは、充足の「成功/失敗」という実践的行為のコードである。それゆえ対象の存在が真であったとしても、感情の充足が失敗することは常にありうる。つまり「希求の対象が出現する際に私が事実に喜ぶことは必然的ではない」(221)。ここでのフッサールの力点は、理論的認識の構造分析では一切語られずにきた認識成立の背後で駆動する感情運動の指摘にある。

「Aが存在するであろうという確信が、Aが存在しないであろうという確信へと変転する際、その喜びは必然的に悲しみへと変転する。しかし…確実性が不確実性へと変転する際に我々は

そのようには語らない」(223f)。

感情充足の成功／失敗は、認識を含むそのつどの行為が実現可能かどうかにかかっている。それゆえ希求および欲求の感情分析は、「できるといふ意識」(Könnensbewusstsein)の根源」(313)を問うことをここで可能にする。その際問題になるのは、対象を価値あるものとして統覚し、その目的に方向づけられて遂行される行為だけではなく、感情運動が充足を求める中で形成されてくる「身体」の行為能力でもある。フッサールの言葉では、「いまだ決して行為ではない不随意的な出来事」から「私はできる」という能力を備えた意志主体の成立を記述する試みである(324f)。それは例えば、いまだ動くことのできない乳児が、希求の充足を求めるために泣き叫ぶという可能な限りでの能力を発揮する中で、同時に新たな身体能力を開発してしまうような場面である。ここには感情の受動性から意志の能動性への移行という後年の受動的総合につながる構図がすでに見出される。つまりフッサールは、「不随意的なものの領野の本質には、随意的なものの領野が生成しうるといふことが属している」(327)ことを見抜いている。リーやミューラーは、志向的感情を含む非客観化作用と客観化作用の基づく関係が20年代の発生的分析では逆転するとの解釈を提示しているが⁴⁷⁾、すでに当草稿の中にこうした発生的視点の萌芽を読み取ることも十分可能である。上述した一九一四年の講義草稿でフッサールは、「希求」を過去や理念に向かうものに限定し、それを「意志」から明確に区別するようになるが(KXVIII 105)、希求に代わる「傾向」や「努力」、「衝動」という概念がその後、主観の意志からは独立した意識の感情運動を代表するものとして展開されることになるのである⁴⁸⁾。

結

ここで提示したフッサールの感情分析の中から、我々は何を理解すべきであろうか。主観から照射される志向性の「作用」という側面を、感情現象に安易に読み込むのは危険である。そもそも感情の惹起は、主観の注意や把握からは独立に生じ、むしろ表象や判断といった作用を背景的に絶えず動機づけるものである。従って感情現象において重要な問いは、「対象への関係をもつかどうか」ではなく、「新たな行為の動機づけにどのような仕方で関与するのか」であり、その具体的内実にとこまで迫れるかである。M草稿における感情分析は、志向性の「Akt」が、静態的な認識の相関関係を示す「作用」から、動態的な感情運動とひとつになった「行為(actus)」の成立を記述するための道具立てとして拡張されることで、理論的現象学から感情現象に裏打ちされた実践的な行為の現象学へのひとつの歩みを刻印しているのである。

注記

- ・ フッサール全集からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって本文中の()内に示す。
- ・ M草稿の引用はアラビア数字のみを()内に示す。当草稿の閲覧、引用に際して、ケルンのフッサールアルヒーフの所長、ディーター・ローマー氏の許可をえた。氏のご助力に感謝いたします。
- ・ 原著における強調は「強調」、筆者による強調は「強調」と示す。

(1) 例えば梶谷真司『シユミッツ現象学の根本問題』(京都大学学術出版会、二〇〇二)でも、フッサールについての言及や批判はあるが、彼の

感情分析についてはほとんど触れられていない。

- (2) フッサールは『論研』の時期に、志向性の作用(Akt)概念に行為(actus)という意味を読み込んではいけなと強調していた(XIX/1 393)。しかし後の『第一哲学』では、「…判断する自我のそうした活動一切にはAktという語も示唆しているように…、行為が横たわっている。私は、判断という行為において私をそこへと駆り立てる目的としての存在と様相存在に方向づけられている」(VIII 95)と述べられている。志向性概念は行為論的に拡張されるのである。詳細は、拙書『衝動の現象学』(知泉書館、二〇〇七)、第一章四節を参照して頂ければ幸いである。

- (3) 上掲拙書、第一章参照。

- (4) Damasio, A.R.: *Descartes' Error*, Picador, 1995.

- (5) Ciampi, L.: 『基盤としての情動』学樹書院、山岸・野間他訳、二〇〇五、88頁。

- (6) Vgl. Schmitz, H.: *System der Philosophie*, Bd. III/2, Bonn, Bouvier, 1969, §14.

- (7) Nam-In Lee: "Edmund Husserl's Phenomenology of Mood", *Alteity and Facticity*, Kluwer, 1998.

- (8) 当草稿はPränder-Konvolutというプフェンダーについてフッサールが研究した草稿群から抜粋されたものであり、彼の倫理学の着想(もの)の草稿からの強い影響を受けている。Vgl. Schuhmann, K.: *Die Dialektik der Phänomenologie I*, Den Haag, 1973, S.98ff.

- (9) フッサールにおける感覚の自己構成の問題の詳細は、拙書、第二章二節で扱った。

- (10) 一九〇八(一九〇九年)の現象学的な価値論の課題は、いかにして感情の主観性を超えて価値の客観性を確保するのかにあった(Vgl. XXVIII 254)。

- (11) 河本英夫、チオソビ、花村誠一、フランケンブルク…『精神医学』、青土社、一九九八、167頁参照。

- (12) Blankenburg, W.: 『自明性の喪失』、みすず書房、一九七八、210頁。

- (13) Nam-In Lee: 1998, p. 114. リーの解釈の更なる批判的分析は、上掲拙書、第四章五節で行った。

- (14) 希求と欲求はこの時期ほぼ同義のものとして用いられている。Vgl. Melle, U.: "Husserl's Phenomenology of Willing", *Phenomenology of Values and Valuing*, Kluwer, 1997, p.178ff.

- (15) Melle, U.: 1997, p.190.

- (16) シューマンによれば、フッサールはこの希求意識の構造を、プフェンダーを研究する中で明らかにした。一九〇五年以降のフッサールの手沢本であるプフェンダーの『意志の現象学』には同様の分析が書き込まれている。Vgl. Schuhmann, K.: 1973, S.30ff.

- (17) Vgl. Nam-In Lee: *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, 1993, S.128f., Müller, G.: *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille*, Bouvier, 1999, S.156.

- (18) この点に関する詳細な補足をベルネットの最近の論文が与えてくれる。Bernet, R.: "Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl", *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Springer, 2006, S.38-53.

(稲垣 論・いながき めいし・東洋大学)

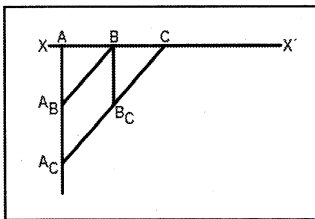
時間意識と時間図表

1 はじめに

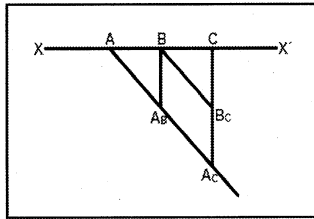
フッサールはさまざまな形の時間図表を描いている。さまざまな時間図表がそれぞれテキストと結びついてどのように解釈されるのか⁽¹⁾、その解釈の変遷を論じることが本論の目的である。

そこで本論ではフッサールの時間図表について、それが描かれた時期を三つに分けて論じる。まず1904-5年を【初期時間論期1】と呼ぶ。【初期時間論期1】の時間図表として『フッサリアーナ第10巻』⁽²⁾のNr. 31に描かれている時間図表を扱う。ついで、1908-9年を【初期時間論期2】と呼ぶ。【初期時間論期2】の時間図表は『第10巻』のNr. 50に描かれているものを中心に扱う。最後に1917-8年を【ベルナウ期】と呼ぶ。【ベルナウ期】の時間図表は『ベルナウ草稿』のNr. 31に描かれているものを扱う。

本論はまずフッサールの記述をもとにそれぞれの時期の時間図表を解釈する。2. 1では【初期時間論期1】の時間図表を、2. 2では【初期時間論期2】の時間図表を、3では【ベルナウ期】の時間図表を解釈しながら、それぞれの解釈の差異をあわせて論じる。また、2. 3と4で時間意識を論じる際に重要な話題のひとつである「意識流の



【図1】〔Hua. 10〕S. 230〕



【図1.1】

二重の志向性」と時間図表との関係を論じる。結論を先取りすると、時期によって時間図表の解釈は少なくとも部分的には異なる。さらに「意識流の二重の志向性」を表すことができる時間図表は【ベルナウ期】の時間図表である。本論はこの結論をテキストの解釈、および「時間図表の書き順」から導く。

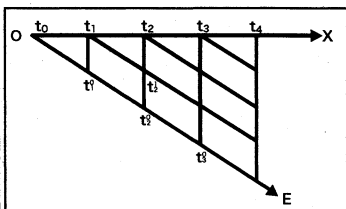
中澤 栄 輔

2 【初期時間論期1】の時間図表の解釈

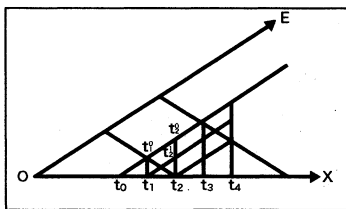
2. 1 1904-5年【初期時間論期1】の時間図表

『第10巻』のNr. 31には【図1】のような時間図表が描かれている。この時間図表は本論のこれからの論述のため、便宜的に【図1. 1】に書き換える。もちろん、この書き換えは時間図表に与えられる解釈を変更しない⁽³⁾。では、【図1. 1】の時間図表は何を

表しているのだろうか。フッサールの記述に即して言う、この時間図表が表しているのは、音が過去へと「沈んでいく」様子である。ひとつひとつの音を表している点A、B、Cが客観的時間の系列X、X上に配置されていて、A-B-Cの順番で音の系列がメロディーとして知覚される。そのとき、メロディーのなかのひとつの音であるAはA^B、A^Cと「斜めの線」に沿って、次第に過去へと「沈んでいく」[Hua. 10, S. 230]。フッサールがこの図表で表そうとしているのは、「それぞれの音は点のような『今』においてのみ意識されているわけではなく、拡がりをもつ知覚の時間全体にわたって意識されている」[Hua. 10, S. 230]というアイデアである。客観的時間の系列においてA-B-Cと音が現れてそして消えていくなか、過ぎ去ったAやBやCはなおも意識に保たれている。音は意識に留まりつつ、沈み込んでいく。つまり、【初期時間論期1】の時間図表は「斜めの線」で表される音の沈み込みに焦点が当てられている。



【図2.1】 ([Hua. 10] S. 330)



【図2】

2. 2 1908-9年【初期時間論期2】の時間図表

つぎに【初期時間論期2】の時間図表を挙げる。【図2】の時間図表は上向きに描かれているが、フッサールが述べているように下向きに書き換えたほうがよい [Hua. Bd. 10, S. 331]。そしてフッサールがさしあたって

問題としていない線を消し、若干の補足をする【図1.1】と同じ形をした【図2.1】の時間図表を描くことができる⁽⁴⁾。図表の解釈に關しても【図2.1】と【図1.1】は基本的に同じである。OXによって「客観的持続」が表され、OEの方向に沿って意識に把持された音が沈み込んでいく [Hua. Bd. 10, S. 329]。客観的持続の系列上に位置する瞬間的な点、つまりメロディーの断片である t_0 は t_0 と沈み込んでいき、それは t_1, t_2, t_3, t_4 に關しても同様である。

しかし、『第10巻』のNr. 50における時間図表【図2.1】の説明では、 t_0 の t_0 と t_1 という沈み込みの系列、つまり「斜めの線」は中心的な話題になっていない。Nr. 50における時間図表【図2.1】の説明において中心になっているのは、 t_1 の系列、 t_2 の系列、 t_3 の系列など、「縦の線」である。

この「縦の線」に關して、【初期時間論期1】のテキストであるNr. 31およびNr. 34では直接に時間図表と結び付けられて論じられていない。直接に時間図表と結び付けられて論じられているのは「斜めの線」の解釈である。「縦の線」については直接に時間図表と結び付けられないしかたでNr. 31とNr. 34に挟まれたNr. 32とNr. 33で論じられている。Nr. 32とNr. 33でフッサールが「横断Querschnitt」ないし「横断的持続Querschnittkontinuum」と呼んでいるのは、おそらく【図1.1】におけるA-BおよびA-Cという「縦の線」⁽⁵⁾のことである。

【音の】連結的な拡がりKoextension (つまりドレーミーといったメロディー)は音の知覚のQuerschnittにおいて存在し、そして【音の】連結的な拡がりは(先行する)Querschnitt (ドー)から(後続の)Querschnitt (ドレー)

へと最後尾の Querschnitt [「ドレーミー」] に至るまで増大しつつある。[Hua. Bd. 10, S. 233]

つまり Querschnitt は時間的対象⁽⁶⁾である。したがって、【図 1・1】における A^B・B および A^C・B^C・C という「縦の線」は Querschnitt として時間的対象を表している。しかしながら、この「縦の線」に関して、続く Nr. 34 では直接に時間図表を指し示しながら、ただ「このような〔縦の線で表される〕連続についての意識をわれわれは持っているのだろうか」[Hua. Bd. 10, S. 236]と疑問を呈するに留まっている。すなわち フッサール は 1904-5 年の段階では時間図表の「縦の線」にそこまでの注意を払っているとは思えない。あるいは、少なくともテキストでは「縦の線」を明確に解釈していない。【初期時間論期 1】の時間図表【図 1・1】でフッサール が明示しているのは、すでに述べたように、「斜めの線」で表されている音のひとつの相の沈み込みである。

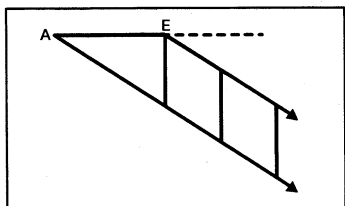
それについて、【初期時間論期 2】にあたる『第 10 卷』S. Nr. 50 では時間図表【図 2・1】における「縦の線」が明確に解釈されている。そこでフッサール は「縦軸は想起の持続である」[Hua. Bd. 10, S. 330]と述べ、さらに「想起とは常にただ構成された時間的対象にのみに関係している表現である」[Hua. Bd. 10, S. 333]と述べている。つまり、【初期時間論期 2】の時間図表【図 2・1】の「縦の線」は時間的対象を表していると考えてよい。時間的対象が「縦の線」として時間図表のなかで構成されているのである。加えて、時間図表から分かるように、「縦の線」は左から右へと進んでいくにつれて「長く」なっていく。【初期時間論期 2】の時間図表【図 2・1】においてフッサール は「縦の線」を「時間的対象」と解釈したあと、この「時間的

対象」の変化に注目する。

想起はすでにそれ以前の想起の「想起」をそれ自身のうちに含んでいる。(過去把持) ⁽⁷⁾ [Hua. Bd. 10, S. 333]

【図 2・1】を見ながら考えると、時点⁽⁸⁾における時間的対象⁽⁹⁾は後続の時点⁽⁸⁾における時間的対象⁽⁹⁾のなかに⁽¹⁰⁾として含まれている。このように時間的対象が過去の時間的対象を含みながら連続的に変化していくことが過去把持であり、それをフッサール は【初期時間論期 2】の時間図表【図 2・1】で表そうとしている。

フッサール が【初期時間論期 2】の時間図表で「縦の線」に着目しつつ、連続的に増大する時間的対象を考察していることは、『第 10 卷』の Nr. 53 に描かれている 1911 年の時間図表【図 3】に継承されている。



【図 3】

この時間図表【図 3】は「縦の線」に焦点を当てた図表であり、「縦の線」つまり時間的対象の「増大」と「沈み込み」を表している図表である。A を出発点にして次第に「増大」していく時間的対象が、時点 E を境に「増大」することをやめ、完結した時間的対象として過去へと沈み込んでいく。このとき、【図 3】で沈み込んでいるのが「時間的対象」であるということに注意しなければならない。【初期時間論期 1】に描かれた【図 1・1】と 1908-9 年に描かれた【図 2・1】および【図 3】を比べてそれらの差異を考えてみると、【図 1・1】では「音の瞬間的な相 A、B、C それぞれ」の沈み込みが表現されているのに対し、【図 3】では「時間的対象」

の沈み込みが表現されている。ともに過去への沈み込みが表現されているが、しかし【図1・1】と【図2・1】および【図3】ではその沈み込みの際に何に焦点を当てているかが異なっている。

2. 3 時間図表と「二重の連続性」および「意識流の二重の志向性」

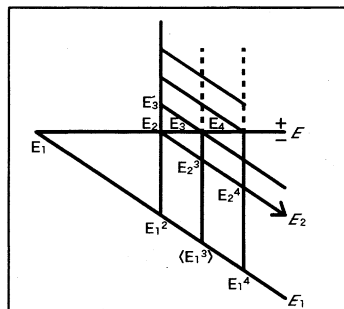
これまでの論述と、フッサールが『第10巻』のNr. 33 [Hua. Bd., 10, S. 232]、およびNr. 53 [Hua. Bd., 10, S. 366]で指摘している「二重の連続性」、およびNr. 45 [Hua. Bd., 10, S. 300]、「内的時間意識の現象学」第39節に見られる「意識流の二重の志向性」⁸⁾についての議論とを関連づけよう。本論ではこれまで【初期時間論期1】の時間図表と【初期時間論期2】の時間図表について、時間図表それぞれが何を目的にして描かれた時間図表であるのかを論じ、それぞれの時間図表が表している対象について論じた。一方で、【初期時間論期1】の時間図表【図1・1】では音のひとつの相の沈み込みが表現されている「斜めの線」に重点が置かれ、時間的对象が「縦の線」で表現されている。他方、【初期時間論期2】の時間図表では「縦の線」で表される時間的对象と、その時間的对象の連続的な増大と「沈み込み」に重点が置かれている。この二通りに解釈される時間図表に合わせて、『第10巻』のNr. 33とNr. 53に見られる「二重の連続性」もそれぞれ異なる対象についての「二重の連続性」である。一方で【初期時間論期1】の時間図表【図1・1】に關係づけることができる『第10巻』のNr. 33における「二重の連続性」はa) 知覚の相の連続性、b) 時間的对象の連続性、である⁹⁾。他方、【初期時間論期2】の時間図表【図2・1】に關係づけることができる『第10巻』のNr. 53における「二重の連続性」はa) 時間的对象の連続性、b) 時間的对象の継時的な増大の連続性、である¹⁰⁾。

さらに、このように二通りに解釈される「二重の連続性」と『第10巻』のNr. 45 [Hua. Bd., 10, S. 300] および『内的時間意識の現象学』第39節に出ている「意識流の二重の志向性」とを区別する必要がある。まずテキスト上、「二重の連続性」はこれまでに挙げてきた時間図表に結び付けられているのに対して、「意識流の二重の志向性」が登場する文脈では時間図表は挙げられていない。次いで、「二重の連続性」のふたつの解釈の差異は連続している時間的对象のどの側面に注目しているかの差異であり、そういった意味ではいずれも時間的对象に関連づけられていて、対象についての議論の枠を出ていない¹¹⁾。しかし「意識流の二重の志向性」についての議論は対象についての議論の枠を出ている。すなわち、「意識流の二重の志向性」のうちの一方の志向性は「音〔ある時間的对象〕の内在的な時間的統一」を構成し、もう一方の志向性は「意識流それ自身の統一」を構成する [PZB, 106頁]。したがって、意識流の二重の志向性のうち後者の「意識流それ自身の統一」の構成を問題とするときには、すでに対象についての議論の枠を越えている。したがって、「二重の連続性」と「意識流の二重の志向性」は区別されなければならない。

3 【ベルナウ期】の時間図表

「意識流の二重の志向性」についてはまた後で触れることにして、先に【ベルナウ期】の時間図表について論じよう。『ベルナウ草稿』のNr. 2にはさまざまな時間図表が描かれているが、代表的な時間図表を【図4】に示す。

これまで見てきた時間図表と異なるところは「横の線E」の上に図表が延びていることである。「横の線E」の上の部分は未来予持さ



【図4】

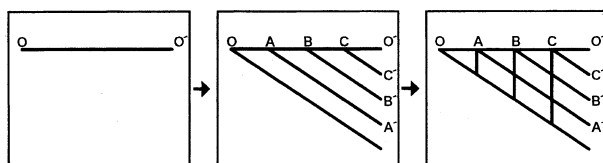
〔Hua. 33〕S. 22〕¹⁷

れた対象とその未来予持的な変化を表している。またそれと関連して、「横の線E」の上下に付けられた十と一はそれぞれ「充実化」と「空虚化」と読むことができる。ひとつの「縦の線」は時間的対象のひとつの相であり、その時間的対象は「縦の線」に沿って上から下に進むにつれてだんだんと充実にいき、横軸と交わるところでその充実は極大となり、それ以降はだんだんと空虚になっていく。このように「縦の線」は未来予持され、そして過去把持される時間的対象を表している。

未来予持が時間図表に書き込まれているということは【ベルナウ期】の時間図表の特徴のひとつであり、未来予持の分析が豊富な「ベルナウ草稿」の性格をよく表している。しかし本論では未来予持に関してこれ以上は立ち入らない。本論で注目する【ベルナウ期】の時間図表の特徴は「時間図表の書き順」である¹⁸。そしてその「書き順」と、過去把持や意識流といった概念とを関連づけることが本節の意図である。

【ベルナウ期】の時間図表の書き順を見る前に、『第10巻』のZ. 22を参考にして【初期時間論期】¹⁹の時間図表の書き順を見てみよう。

メロデーA・B・Cの知覚を図で示すために、まず、(5-1)客観的時間の系列である「横の線」○○が引かれ、直線○○上に点A、B、Cが配置される。(5-2)点A、B、Cからそれぞれ「斜め



5. 1

5. 2

5. 3

【図5】

〔Cf.〔Hua. 33〕S. 31-3〕

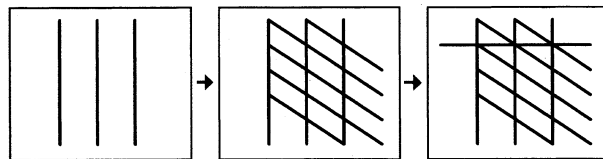
の線」が引かれる。この「斜めの線」は音の沈み込みを表す。(5-3)点B、Cから線分AA'、BB'にむけて垂線を引く。この「縦の線」は時間的対象である。

それについて【ベルナウ期】の時間図表の書き順は、まず(6-1)「縦の線」が引かれる。つぎに(6-2)「斜めの線」が引かれ、最後に(6-3)「横の線」が引かれる。

(6-1)「縦の線」はすでに述べたように極大を持つ充実の系列であり、時間的対象を表す。そもそも時間図表が時間的対象の知覚の構造を分析するための図表であるとすれば、「縦の線」を最初に描くことで図表

のテーマが設定されると言える。もしくは、時間的対象の知覚の構造を体験に沿って記述しようとしたとき、ひとまとまりの時間的対象がわれわれに予め与えられている素材であるから「縦の線」が最初に描かれる、とも言える。

(6-2)「斜めの線」は「縦の線」で表される時間的対象の沈み込みを表す。このとき、沈み込んでいるのは「縦の線全体」であるこ



6. 1

6. 2

6. 3

【図6】²¹

〔Cf.〔Hua. 33〕S. 31-3〕

とに注意しなければならない。つまり、時間的対象の部分としての瞬間的な相が沈み込んでいるのではなく、ひとままとりの時間的対象全体が沈み込んでいるのである。そして時間的対象全体が沈み込んでいるということは、時間的対象が変化しているということである。フッサールはこの変化を「傾向に適合した」[Hua. Bd. 33, S. 30-1]変化と呼ぶ。つまり、(6-1)で描かれた「縦の線」のそれぞれは先行する「縦の線」が持っている「傾向」に適合するように変化する。このことは変化が「連続的」であるということの意味する。すなわち「斜めの線」は「縦の線」の連続的な変化を表している。

(6-3)「横の線」は「基本線」とも呼ばれ[Hua. Bd. 33, S. 32]、それぞれの「縦の線」における極大を繋いだものである。この「横の線」が意識流を表す。「横の線」に沿ってすべての「縦の線」が配置されているように、意識流はすべての時間的対象を自分自身のなかに含んでくる[Cf. Hua. Bd. 33, S. 45-6]。すると、意識流は時間的対象についての意識を貫いている意識であり、それゆえ意識流は「自分自身を知覚すること」[Hua. Bd. 33, S. 44]である。このような意識流を表す「横の線」が『ベルナウ草稿』の書き順では最後に引かれる。したがって、意識流の「構成」が『ベルナウ草稿』の時間図表の目的であると言える。

4 【初期時間論期】の時間図表との時間図表との差異

以上の時間図表の解釈から、【初期時間論期】の時間図表と【ベルナウ期】の時間図表との差異をまとめよう。

【初期時間論期】の時間図表では「横の線」は最初に引かれ、「客観的時間の系列」を表す。それにたいして、【ベルナウ期】の時間図

表では「横の線」が最後に引かれ、「意識流」を表す。

また、2、3で論じたように、【初期時間論期】の時間図表には「二重の連続性」が描かれている。しかしそこでは「横の線」が意識流であるとは解釈されていないために時間図表と「意識流の二重の志向性」を結び付けることはできない。それにたいして【ベルナウ期】の時間図表の解釈は「第10巻」のZwischenや「内的時間意識の現象学」第39節における「意識流の二重の志向性」の記述と適合する。

【初期時間論期】の時間図表では「横の線」が最初に引かれ、時間的対象を表す「縦の線」が最後に引かれる。すなわち、客観的時間の系列からスタートして時間的対象の構成をゴールとする。それにたいして【ベルナウ期】の時間図表は「縦の線」で表される時間的対象からスタートして、「横の線」で表される意識流の構成をゴールとする。

ところで、意識流が「流れ」ているのと同様に時間的対象も変化し、「流れ」ている⁵⁰。フッサールはこのふたつの流れを「Fluss」と「Strom」という。「Fluss」は意識されている対象の「流れ」であり、それにたいして「Strom」は意識それ自身の流れである[Cf. Hua. Bd. 33, S. 32]。「客観的時間の系列」を前提にして「時間的対象」を構成する【初期時間論期】の時間図表は、メルロ・ポンティの比喻を借りると、「流れる河を河岸に立つて眺めている」その眺めに映る対象を図にしたものである。したがって【初期時間論期】の時間図表では「Fluss」のみが問題となる。それにたいして【ベルナウ期】の時間図表は「小舟に乗って自分自身が流れている」その様子を図にしたものである。自分自身が流れ、それとともに河岸の景色も流れる⁵¹。したがって【ベルナウ期】の時間図表では「Fluss」と「Strom」の両方が問題になる。すなわち、「縦の線」が「Fluss」であり、「横の線」が「Strom」であ

ると考えてよい。

【ベルナウ期】の時間図表はよりわれわれの時間的体験に即した図表であると考えられる。それはわれわれが自分自身の時間的体験を分析しようとしたとき、与えられたひとまとまりの時間的対象から出発する以外に体験を分析する方法はないように思われるからである。【ベルナウ期】の時間図表は時間的対象の「流れ」(「Fluss」)から意識の「流れ」(「Strom」)を導く。いわば「われわれは対岸に流れていく景色を見ることで、自分自身が流れていることを知る」と言える。この意味で、「Fluss」と「Strom」は相補的な「流れ」であり、その相補性を【ベルナウ期】の時間図表から見て取ることができる。

5 まとめ

本論ではフッサールの時間図表について、それが描かれた時期を三つに分けて論じた。それぞれの時期で、時間図表のどこに焦点を当てているかが異なり、時間図表の解釈も少なくとも部分的には異なる。【初期時間論期1】は1904-5年であり、この時期の時間図表は「斜めの線」で表される音の「沈み込み」に焦点が当てられている。【初期時間論期2】は1908-9年であり、この時期の時間図表は「縦の線」で表される時間的対象に焦点が当てられている。【ベルナウ期】は1917-8年であり、この時期の時間図表は「横の線」で表される意識流に焦点が当てられている。

とりわけ、【初期時間論期】と【ベルナウ期】には両者の間に溝がある。それを本論では時間図表の書き順を参考にして論じた。【初期時間論期】の時間図表では「横の線」は最初にひかれ「客観的時間の系列」を表す。それにたいし【ベルナウ期】の時間図表では「横の線」

は最後に引かれ、「意識流」を表す。したがって「意識流の構成」、つまり意識流を「Strom」として構成することが【ベルナウ期】の時間図表のゴールになっている。それにたいして【初期時間論期】の時間図表のゴールは「時間的対象の流れ」(「Fluss」)である。

「意識流の二重の志向性」がフッサール時間論の中心的概念のひとつであり、この「意識流の二重の志向性」を表しうる時間図表は【ベルナウ期】の時間図表である。【ベルナウ期】の時間図表は二重の意識流の相補性、つまり「Fluss」としての「流れ」と「Strom」としての「流れ」の相補性を表している。

参考文献

- [Hua. 10] Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Boehm, R., Hrsg., Hua. X, Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
[PZB] 立松弘孝訳『内的時間意識の現象学』みすめ書房, 1967.
[Hua. 33] Husserl, E., Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Berner, R., Lohmar, D., Hrsg., Hua. Bd. XXXIII, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
Dodd [2005] Dodd, J., Reading Husserl's Time-Diagrams from 1917/18, Husserl Studies, 21, pp. 111-137., Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Kortooms [2002] Kortooms, T., Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Larrabee [1994] Larrabee, M. J., Inside Time-Consciousness: Diagramming the Flux, Husserl Studies, 10, pp. 181-210., Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Lohmar [2003] Lohmar, D. Analysen der Protection im Anschluß an Husserls Bernauer Manuskripte: Was 'protiniert' die Protection?, 'Proceedings of The Third International Meeting for Husserl Studies in Japan' 第3回フッサール研究国際会議「フロシーディングス」於京都大学。

Merleau-Ponty [1945] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, coll. «tela». 竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学』みすず書房, 1967, 竹内芳郎他訳『知覚の現象学2』みすず書房, 1974.

貫 [2003] 貫成人『経験の構造』勁草書房。

榎原 [1989] 榎原哲也「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』104, 776, 174-192頁, 有斐閣。

和田 [1986] 和田渡「時間図表の解説: 意識流と時間に関する考察」『哲学』36, 174-184頁, 日本哲学会。

山口 [2005] 山口一郎「存在から生成へ: フッサール発生的現象学研究」知泉書館。

- (1) 時間図表が主題になっている論文としては Dodd [2005], 和田 [1986] などが挙げられる。
- (2) 以下『第10巻』と略記する。
- (3) Cf. Larrabee [1994]
- (4) Hua, Bd. 10, S. 331の図表を参考に補足する。
- (5) 【図1-1】における A^B - B および A^C - B^C - C という「縦の線」は【図

1】—つまり【図1-1】へと書き換えられる前のフッサールのオリジナルの時間図表—における「斜めの線」である。この「斜め」の線がすなわち“Quer-schnitt”（斜めに「横切る」）である。

(6) 時間的対象はZeitobjektの訳語である。時間的対象は意識に内在する対象であり、その意味で時間的対象は常に「時間的対象についての意識」である。

(7) この「過去把持」という語句はフッサール自身によって後から挿入されたものである。

(8) 山口 [2005], およびそれに関連する議論のなかで山口は Querintentionalität を「感覚内容の自己一致」, *Langsintentionalität* をその表象化と客観化と解釈し〔山口 [2005] 38頁〕, *Querintentionalität* を「縦の線」, *Langsintentionalität* を「横の線」に結び付けたあと、*Querintentionalität* を「交差志向性」, *Langsintentionalität* を「延長志向性」と訳すべきだと述べている。

(9) Hua, Bd. 10, S. 232. フッサールはここで次のように述べている。「知覚は二重の連続性における、つまり二段階の連続性における時間的対象に関係している。われわれは次のふたつを分ける、つまり、a) 知覚の相の連続、b) ある相の内部における直観的統握の連続」〔Hua, Bd. 10, S. 232〕。このとき、a) の知覚の相の連続とは「縦の線」で表されているような時間的対象の連続性ではなく、その部分であるような音の諸相の連続である。このことは「知覚の相」という語と「時間的対象」という語が異なった意味で用いられていることから帰結する。これは「それぞれの知覚の相は時間的対象の部分にたいして志向的な関係をもっている」〔Hua, Bd. 10, S. 232〕というフッサールの記述から見て取ることができる。

- (10) Hua. Bd., 10, S. 365-6. フッサールはここで次のように述べている。
「われわれの図表において縦軸の不断の系列が持続している対象の経過
状態を表しており、そうした対象はO（あるひとつの点）から直近の今
を頂点に持つ線分へと増大する。〔…中略…〕すなわちこの図表は経過様
態の二重の連続性の完全な図表になっている」[Hua. Bd., 10, S. 366]。
(11) Cf. 榊原 [1989]。左記になぞらえて、「対象についての議論の枠を出
ていない」を『統握—統握内容』図式に留まる」と言い換えてもよい。
(12) 【ベルナウ期】の時間図表の書き順に触れている論文としては、Dodd
[2005]を挙げることができる。
(13) 【初期時間論期】とは【初期時間論期1】と【初期時間論期2】を併
せたものである。
(14) Cf. 貫 [2003] 94-120頁。
(15) Cf. Merleau-Ponty [1945], 邦訳『知覚の現象学』2, 307頁。

（中澤栄輔・なかざわ えいすけ・東京大学）

フッサール現象学における個性と時間性

中村 拓也

個性はさまざまな仕方で哲学史上の問題とされてきた。そこで、本論考は個性をめぐるフッサールの思索を時間性に着目して論じる。というのは、フッサールは一貫して個性を時間性との関係において論じており、さらに時間性との関連において個性の究極的根拠の解明へと向かうことによって、伝統的な哲学で論じられてきた個性概念とは異なる独創的な個性性概念に到達しているからである。

では、フッサールは個性性概念をめぐってどのような思索を展開し、いかなる展望を切り開いたのだろうか。それに答えることが本論考の課題である。そこで、以下に論述の手続きを予め示しておくことにしたい。

第一に、個性性をめぐるフッサールとフインクの際立つた対立を見ることしたい。というのは、伝統的な哲学と現象学との連結をはかり、その脈絡のなかで伝統的な個性性理論を現象学に導入するフインクの所論を検討することによって、逆にフッサールの個性性と伝統的哲学の枠組みで論じられる個性性との違いが浮き彫りになるからである。

第二に、『イデーンⅡ』末尾でのフッサールの個性性理論を取り上

げる。フッサールにとって個性化をめぐる問題は、初期から一貫して大きな主題を形成していた。しかしながら、その際、もっぱら構成された個体の側に主題的関心が向けられており、個性化の根拠についての積極的言明を見出すことはできない。しかし、ここで取り上げる『イデーンⅡ』の末尾で論じられる個性性理論では、フッサールは、個性性を事物のもつ自然個性性と、そうした個性性を可能にする精神的意味での個性性へと区別している。この精神的意味での個性性こそが、個性化の根拠である、と(V 298ff)。そして、そこでフッサールは、個性性と時間性の密接な関係に触れはするが、それはあくまで具体性を欠く形式的な関係の説明に終始している。しかし、いずれにせよフッサールが個性性の根拠を個体的主観性に、さらには時間性との関係に見ていることが明らかになるのである。

第三に、後期でもこうした個性性理論の枠組みはそのまま維持され、『イデーンⅡ』で個体的主観性とよばれていたものがモナドとよばれることになり、モナド論として一層具体的に分析されることになる。そして、個体的主観性が孕んでいた二つの側面は、モナド論においても構成されたモナドと絶対的モナドというモナドのもつ二つの側

面として基本的に踏襲される。そして、モナドの個体化の分析については、この二つの側面両方をおっていく必要性が指摘される(Σ 263)。そこで、まずモナドの両側面を概観し、ついで絶対的モナドの個性性と時間性の問題に迫っていくことにする。というのは、『イデーⅡ』以来の個性性理論によれば、個体化されたものの具体的内容によって他と区別されることとしての個性性の根拠は、あくまでそうした具体的内容をもつものの個体化をおこなうはたらしきものの、つまりフッサールのいう絶対的モナドにこそ求められるからである。

一 個性性についてのフィンクの所論とフッサールの反論

フィンクは『第六デカルト的省察』のなかで、すでによく知られているように、還元の遂行によって生じる「自然的に態度をとる人間的自我、超越論的に構成する自我、超越論的に現象学する自我」⁽¹⁾という三つの自我概念を呈示する。

「自然的に態度をとる人間的自我」とは、実在的事物と同じ資格で世界のなかに存在するという世界内的な存在性格をもつ自我、いわば日常的に人間という言葉によって示されている自我である。「超越論的に構成する自我」とは、人間的自我を含めた世界の存在根拠となる自我である。そして、最後の「超越論的に現象学する自我」とは、上で述べた世界と自我の関係を注視している自我であり、世界と自我の関係性の解明を主要な課題とする現象学そのものの可能性を支える自我のことである。

これらは「還元」の構造に属する三つの自我⁽²⁾であるといわれていることから明らかなように、本来還元分析を意図して導入された自我概念ではある。しかし、ここでの分析の射程は、本論考の主題で

ある個性性の問題にも及んでいる。つまり、フィンクは、こうして三つに分裂してしまった自我を今一度統一的な自我へと収斂させようとする。しかし、そうした主張に対しては当然次のような反論が考えられるだろう。

このように相互に鋭く対立する役割を担う分裂した自我をふたたび分裂以前の姿へと回収することは可能なのであろうか、と。こうした一見すると解消不可能であるように思える対立を、フィンクは絶対精神の個体化と捉えることによって解消しようとする。超越論的主観性を、そのなかにすべてを飲み込む絶対精神と捉え、そうすることによってその絶対精神から、人間的自我、現象学する自我が個体化される、と。フィンクの主張をもう少し敷衍すればこうである。実際には、この三つに分裂する以前の自我こそが本来の意味での超越論的主観性であり、そこから分裂した自我は、その本来の超越論的主観性から派生したもの、なんらかの限定を被ったもの、さらに言えば個体化されたものにほかならない、と。翻って、そのように個体化された自我は、最終的には絶対精神である超越論的主観性に環帰することになる。こうして三つの自我の対立は絶対精神としての超越論的主観性の自己分裂と自己環帰からなる円環運動として捉えられることによって解消されることになる。

しかも、目下の脈絡できわめて重要なのは、このフィンクの個体化は、伝統的哲学の、とりわけドイツ観念論の絶対者と超越論的主観性を並列的に論じるために、絶対的精神としての超越論的主観性からの超越論的主観性の個体化を意味するということである。換言すれば、フィンクは、フィヒテやヘーゲルによって代表される観念論と「現象学」という超越論的観念論⁽³⁾との「親密な親近性」を認めるのであり、

超越論的現象学における超越論的主観性をドイツ観念論での絶対精神と並行させて論じるのである⁽⁴⁾。そうすることによってフイנקは、絶対的な一者から相対的な多を個体的に導出するという伝統的な哲学説の枠組みのなかに超越論的現象学を組み入れることになるのである⁽⁵⁾。

しかし、こうしたフイנקの伝統的哲学を踏襲する超越論的主観性についての見解は、個体化をめぐるフッサールと鋭く対立することになる。フッサールは、フイנקのように、形而上学的色彩を帯びた絶対精神としての超越論的主観性とその個体化をけつして認めない。フイנק自身が報告しているように、フッサールは「個体的精神としてはじまる哲学する主観をすべての個体化に先行する絶対的精神の生の深みへ還元する」フイנקの試みに対して、あくまで超越論的主観性の個体性を擁護する⁽⁶⁾。このようにフッサールは、フイנקのようにいわば生ける個体を絶対者へと解消してしまうことをはっきりと拒絶し、徹頭徹尾個体性として超越論的主観性を捉えているのである。

二 『イデーンⅡ』の個体性理論

では、フッサール自身は個体性をどのように捉えているのだろうか。フッサールは、個体化をさしあたり対象の個体化と理解している。そして、『経験と判断』『ペルナウ草稿』『C草稿』のなかで繰り広げられるこうした対象の個体化についての分析は、経験的对象、理念的対象、空想的対象などをめぐって興味深い成果を呈示している⁽⁷⁾。しかしながら、ここでの課題は、あくまで時間性との連関での個体性の究極的根拠の解明である。したがって、対象の個体化についての分析に立ち入ることはせずに、個体化の可能性の根拠へと問いを進めていくことにする。

そのための手がかりを『イデーンⅡ』での個体性についての論述が与えてくれる。『イデーンⅡ』の末尾でフッサールは、いささか唐突に個体性について論じ始める。そこで個体性は大きく二種類に区別されることになる。この二種類の個体性とは事物のもつ「自然個体性」と「精神的意味での個体性」である^(IV 298)。自然個体性は「ここ」と「いま」によって個体化される^(IV 299)。換言すれば、自然個体性は周囲世界の内部での場所と時間とによって規定される。しかし、「ここ」と「いま」という空間的個体化と時間的個体化をその本質とする自然個体性の根拠は、自然個体性そのものではなく、「ここ」と「いま」という規定を自然個体性に付与する「唯一の根源的に個体的なもの」^(IV 301)である「個体的主観性」^(IV 299)にある、とされる。そして、この個体的主観性こそが「精神的意味での個体性」とよばれるのである。

しかし、一層詳しく見るならば、「精神的意味での個体性」は「個体的主観性」と多くの部分で重なり合うが、完全に一致するものではないことが明らかになる。個体的主観性には注目すべき二つの側面がある。人格的自我と純粹自我とがそれである。個体的主観性は、さしあたり周囲世界と動機づけ連関によって相關関係にある人格的自我のそのつどのはたらき方であり、さらには周囲世界と人格的自我の相關関係の全体をその個体性の内実とするのである。そして、フッサール自身ははっきりと語っていないが、こうした脈絡のなかで先の自然個体性も新たな意味を帯びてふたたび立ち現れることになる。「ここ」と「いま」によって個体化された自然個体性は、人格的自我と相關すること、⁽⁸⁾「ここ」と「いま」という空虚な形式的規定による個体性を突破して、人格的自我の相關項として具体的かつ内容的な、すなわ

ち精神的な意味での個性を獲得するのである。このように人格的自我と、その相関項として精神的な意味での個性となった自然的個性の全体である周囲世界とが個体的主観性の個性としての具体的内容をなしているのである。

しかし、個体的主観性は個体の具体的内容としての人格的自我に尽きるのではない。個性性の究極的根拠は「そのつどのコギト」の「そのつど」、つまりその絶対的一回性にある (IV 300)。そして、純粹自我こそが「そのつどのコギト」の絶対的一回性としての個性性をもっているのである。純粹自我とは、そのつどのコギトが自己中心化をおこなう自我極としてはたらいっているそのはたらしそのものを意味する。換言すれば、そのつどのコギトの自己中心化のなはたらしそのものがそのつど収斂する点、これが自我極としての純粹自我とよばれているのである。そして、あらゆるものはこの自我極としての純粹自我と関係することによって個性化されることになる。このように純粹自我が「絶対的個性化」を可能にしており、「絶対的個性化が人格的自我に入り込む」 (IV 301) ことによってはじめて人格的自我の個性化が可能になる。そうして可能になった人格的自我とその相関項である周囲世界の全体とからなる個性性の具体的内実こそが個体的主観性の十全的な姿である。当然ここで、純粹自我と個性性の成立についての踏み込んだ論及がなされるべきであるし、さらには具体的内実によって個性化される個体的主観性の個性化の根拠が問われるべきであろう。しかし『イデーニⅡ』では、『イデーニⅠ』と同じく時間性をめぐる問題へと立ち入ることは基本的に留保されており、その論述はあくまで形式的なものにとどまり個性性に関連して重要な意味をもつ時間性への、つまり「そのつど」という絶対的一回性の内実についての

立ち入った分析を見出すことはできない。しかし、ここで明らかにされた純粹自我こそが「絶対的個性化」を可能にするという個性性をめぐる構図は踏襲されていく。そこで、フッサールの具体的な個性化の現象学的解明の射程を明らかにするために、以下では個性性を時間性との関連で論じる後期の草稿へと分析を進めていくことにしよう。

三 個性性と時間性

フッサールがモナド論と並行して取り組む時間性の問題を主題とする『ベルナウ草稿』や『C草稿』のなかでもやはり個性性の問題は重要な主題の一つであり、そこにこそ時間性と個性性の最も立ち入った考察が見出されるべきであるということはずで述べた。しかし、いささか奇妙なことに、個性性の分析として分類されている草稿では、個性性の二つの側面でいえば、自己時間化しつつ個性化を可能にしているものではなく、構成された個性性の成立の分析に終始しており、個性化の究極的根拠そのものについての積極的言明はほとんど見出すことができない。しかし、フッサール全集の編者によって個性性の分析として分類されている草稿にはなく、むしろフッサールの後期の時間性の分析全体に通底する主題である「生ける現在」あるいは「流れること」についての分析そのものが個性性の究極的根拠に対する最も踏み込んだ分析にほかならないということを示すことにしたい。

個性性の問題は、『イデーニⅡ』で呈示された枠組みをおおむね引き継ぎながら、『デカルト的省察』と相互主観性についての研究を中心とする一九二〇年代以降の草稿のなかでも分析されている。そこでは『イデーニⅡ』で個体的主観性とよばれていたものがモナドとよばれることになり、概念的に彫琢されることによって、モナド論として

一層具体的かつ詳細に分析されるのである。個体的主観性が孕んでいた二つの側面、すなわち人格的自我と純粹自我は、モナド論においても「内在的に構成されたモナド」と「絶対的モナド」というモナドのもつ二つの側面として基本的に踏襲されている(XIV 35)⁽⁸⁾。そして、フッサール自身がはっきりとこう述べるに至る。「さらに、モナドの個体化の攻究は、両者に、内在的に構成されたモナドの個体化と、原構成する流れることの合法則性への遡行による絶対的モナドの個体化とに向かうのである」(ibid.)。

さて、モナドとは超越論的主観性についての最も十全で具体的な現象学的規定である。そして、それが「内在的に構成されたモナド」と「絶対的モナド」とに区別されたのであった。それぞれのモナドの性格を簡潔に言えば、内在的に構成されたモナドは、習慣性を持ち、自己自身の過去をとりまとめ統一することによって個体的歴史を担い、さらには感情移入という窓を通して他者をも「志向的相互内在」あるいは「相互的含蓄」として含む個体的主観性の具体態である⁽⁹⁾。それに対して、絶対的モナドは、時間化のはたらきそのものである。時間化のはたらきとしての絶対的モナドは、いわゆる時間様相としての時間、客観的時間の中の時間位置としての時間のうちには存在しないが、自己時間化によって時間のうちに位置を占めることになるのである(XV 584, 668, XXXIV 181, 187, C 197)。したがって、図式的にいえば、絶対的モナドのこうしたのはたらきこそが個体的歴史を担う統一体としての構成されたモナドを可能にするのである。

では、絶対的個体化、「絶対的モナドの個体化」とは一体どのような事態なのだろうか。「原構成する流れることの合法則性への遡行による絶対的モナドの個体化」とフッサールは語っていた。ここで注意

されねばならないのは、絶対的モナドがあらかじめ存在して、それが個体化されるのではないということである。なるほど一見すると「絶対的モナドの個体化」という語り方はそうした構図を予想させる。しかし、むしろこのフッサールの言明は「原構成する流れること」が生じているのと同じ位相に「絶対的モナド」は位置しているということを示しているのである。こうした「原構成する流れること」へと向かう還元こそが「最も徹底的還元」(XXXV 187)である。こうした還元がおこなわれた後の場面では、フッサールは「絶対的モナド」が対象的に確定されたならかの実体的なものとして解釈されることを避けるために、慎重に、流れること(Ges. Strömen)という動詞の名詞化によって事態を表現しようとしていることはよく知られている。そうした場面で生起しているのは、本来はけっして対象的に固定された名詞によって名指されることを許さない、あくまで流動的な運動を示す動詞的事態なのである。そしてこうした動詞的事態としての「流れることは原時間化」(XV 584)であるといわれる。「最も徹底的な還元」によって獲得される「流れること」が生じている位相に「絶対的モナド」も位置しているのである。

「絶対的モナド」とはまさしくここで述べられている原時間化である流れることに与えられた名である。流れることとしての絶対的モナドそれ自体は「いま」という「内在的に構成されたモナド」の個体化を可能にする「時間様相」ですらもはやりえない。こうした原時間化としての絶対的モナドの独特の性格は「立ちとどまる本源的生動性(stehende urförmliche Lebendigkeit)」、(時間様相ではない原現在)」(XV 668)という表現によっても示されるだろう。この「立ちとどまる」によって指示されているのは、流れることという運動に対立す

の意味での静止などではありえない。それは「立ちどまる」によって形容されている事態が「本源的生動性」であることから明らかであるはずである。ここでいわれる「立ちどまる」とは運動に対立する静止ではなく、あくまで「流れること」である「原時間化」の絶えざるはたらきが絶対的に一回的な事態としてそのつど切り出されたものにはかならない。そして、これこそが「絶対的モナドの個体化」によって指示されている事態なのである。たとえば、次の箇所はここまでに明らかにされてきた事象をきわめて明瞭に示している。

「モナドは個体である。それ〔モナド〕は二回はありえない。それを具体的に表象することは、反復することによって同一化できるようにしない一回的なもの (ein Einmaliges) を表象することである」(XIV 159)。こゝでは単にモナドとよばれてはいるが、これはやはり「絶対的モナド」を意味していると解釈するべきであろう。原時間化のはたらきである流れることとしての「絶対的モナド」は、機能しているままにはけつして捉えることができず、捉えられたときにはすでになんらかの時間位置を占めてしまっている。時間位置を占めたものの個性とは、「内在的に構成されたモナドの個体化」によって成立する個性性である。それに対して、原時間化のはたらきである流れることは絶対的に一回的であり、二度と反復されることはない。その意味での絶対的一回性としての個性性である。そして、これこそが「絶対的モナドの個体化」という事態にはかならないのである。先の箇所は後者の個性性を前者の個性性によって語ることの原理的不可能性を明瞭に示している。

「絶対的モナドの個体化」とは「時間様相ではない原現在」で生起する原時間化の「絶対的一回性」(XIV 434)であり、比較を絶した

一回的なものである。したがって「絶対的モナドの個体化」の「絶対的一回性」は、その絶対性のゆえに比較できるものや相対化するものをもつことがない。それに対して、「絶対的モナド」を除くその他のあらゆるものは、モナド自体をも——もつともこの場合のモナドとはすでに「内在的に構成されたモナド」であるが——含めて、この原時間化の「絶対的一回性」によってはじめ「いま」という「時間様相」を獲得するのである。そして、時間様相としての「いま」が獲得されたことによって他の「いま」と比較可能となり、それがもつ意味内実によって区別可能な個性性が成立するのである。それゆえに、個体化の究極的根拠は、「絶対的モナドの個体化」、すなわち「原時間化」である「流れること」の「絶対的一回性」なのである。

しかし、ここでお反論が生じるかもしれない。こうしたフッサールの個性性理論もやはり絶対的な一者から相対的な多が生じるという伝統的な図式を免れていないのではないか、いやむしろそうした伝統的図式そのものにほかならないではないか、と。もしこの批判が妥当するならば、フッサールは結局自らが批判したフイנקと同じ結論に辿り着いてしまったということの意味する。最後にこの当然予想される反論に答えることにしたい。

フッサールが超越論的主観性の最深奥に見ていたのは、そこから私や他者の超越論的主観性を含めたいっさいが個体化されてくるような普遍的な絶対者、たとえばフイנקが念頭に置いていたような「すべての個体化に先行する絶対的精神の生の深み」などではなく、あくまで私の生、それも唯一にして一回的で個体的な私の生にはかならない。そしてこの私の生は絶対的モナドとよばれていた。しかし、ここでモナドの絶対性とよばれているのは、絶対的な一者から相対的な多を導

き出すという伝統的な図式にふたたび道を開くものではない。そうではなくて、絶対的モノダの絶対性はもちろん唯一性を意味しはするが、数的一としての一者を意味するのではなく、あくまでその唯一性は個性を意味するのである。絶対的モノダの個性とは数的一のように数え上げることのできるものの唯一性ではなく、比較不可能な一回性としての唯一性を意味していた。翻っていえば、ここでもなお絶対的モノダは普遍的な一者へと融解してしまうのではなく、あくまでも絶対的一回性としての自らの個性を失うことはない。しかし、同時にこの意味での一回的で個体的な私の生は他の絶対的なモノダを原理的に排除することはない。つまりは、ここで絶対的モノダの複数性、すなわち、他の絶対的モノダの存在は明証的に確認されるのではないにせよ、⁵⁰ けつしてその可能性が原理的に排除されることはない。フッサールが個体化の究極的根拠とする絶対的モノダはその絶対的一回性ゆえに複数性を許容する。この点にこそ、唯一性を失わず、同時にまた複数性をも許容するフッサールの個性性理論の、さらには主観性理論の独創性を認めることができるのであり、個性性と時間性の問題を追究することによってこうした展望が開かれるのである⁵¹。

註

引用に際しては、フッサールのテクストはフッサール全集 (*Husserliana*) により文中に直接全集の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で挿入した。また、フッサール資料集 (*Husserliana Materialien*) 第八巻についてはCの略号で示し、頁数をアラビア数字で挿入した。引用文中の「」は引用者による補足である。またゲシュペルトなどによる強調は引用によって脈絡から切り離されていることに鑑みてすべて無視されている。

- (1) Fink, E., *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1933/34), hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerkhoven (Husserliana Dokumente, Bd. II/1), Kluwer Academic Publishers, 1988, S. 43.
- (2) Fink, E., op. cit., S. 43.
- (3) *Ibid.*, S. 174.
- (4) Luft, S., *Phänomenologie der Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, 2002, S. 193, 197f.
- (5) つづいたフランクの立場についての批判は以下を参照: Zahavi, D., *The Self-Pluralisation of the Primal Life. A Problem in Fink's Husserl-Interpretation*, in: *Recherches husserliennes*, vol 2, 1994, pp. 3-18, esp. pp. 3f.
- (6) Fink, E., op. cit., S. 183.
- (7) 〃の意味での個体化については、以下を参照: Bernet, R., *Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation*, in: *Phänomenologische Forschungen*, Band 2004, Meiner 2004, S. 37-56.
- (8) モナドと個体化の問題構制については田口茂が、示唆に富む詳細で精緻な分析をおこなっている。本論考も諸論文から多くを学ばせていただいた。〃〃では代表的なものとして以下のもののみを挙げておく。Taguchi, S., *Individuation und Ich-Gemeinschaft. Das Problem der Vielheit der ichtlichen Individuen bei Husserl*, in: Carr, D. und Lotz, C., (Hrsg.) *Subjektivität Verantwortung Wahrheit*, Peter Lang 2002, S. 57-73. とりわけこの論文から本論考にとって決定的な個体化と時間の

連関の重要性を教えられた。

- (9) この有窓のモナドというモナドについての規定は、ライプニッツのモナドとまったく矛盾しているとしてしばしば批判者から論難されてきた。しかし、実的なものに対する窓については、フッサール自身も無窓性を強調しており、ここでのモナドの有窓性とは、あくまで志向的有窓性を意味する。したがって、この点に関して有窓のモナドというモナドの規定は何らライプニッツのモナドの規定と矛盾するものではない。この点について詳しくは以下を参照。酒井潔「モナド的主観の〈無窓性〉」（『現象学年報 16』日本現象学会、二〇〇〇年）九一―一頁。

- (10) ここではあくまで個性性と時間性の問題を考察することによって開かれた展望の端緒に触れたにすぎない。こうした展望を具体的に解明するために必要な、原理的な可能性としての他の絶対的モナドの存在可能性の論証は本論考の範囲を大きく超えるため、稿を改めて論じることになり。

（中村 拓也・なかむら たくや・同志社大学）

フッサール『論理学研究』における意味と対象..

フレーゲとの対比を中心に

小林 道太郎

『論理学研究』におけるフッサールの言語的意味と対象の区別は、フレーゲによる意義(Sinn)と意味(Bedeutung、指示)⁽¹⁾の区別と同じ、または類似のものと見なされることが多い。フッサールの意味(Sinn、Bedeutung)はフレーゲの意義であり、表現を通じて志向される対象はフレーゲの言う指示である、と。もちろん両者の違いも多く指摘されているが、それはむしろ両者の概念的な等価性を前提した上で、概念間の部分的差異や、いずれか一方の分析の不十分さを論じるという形でなされているように思われる。しかし、フッサールとフレーゲのさまざまな相違は両者の理論にとって付随的なものではなく、むしろ言語論全体の概念的枠組みの違いを示すものと考えられるべきである。本論は、『論理学研究』に見られるフッサールの諸議論を、特に意味と対象の関わりという限定された主題について検討し、それが言語の理解に対してどのような意味を持ちうるのかを示したい。

1 言語の意味と対象

1-1 フッサールとフレーゲの理論の類似を示す部分としてよく挙げられるのは、『論研』第1研究第12節(XIX, 51-4)の議論である⁽²⁾。

フッサールはそこで、言表の意味と対象を区別しなくてはならない根拠として、複数の意味が同一の対象に関わりうるということを述べている。「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」、「等辺三角形」と「等角三角形」といった表現は、明らかに異なった意味を持つているにもかかわらず同じ対象のことを言っている。したがって意味と対象は別のものとして区別されなくてはならない。この議論はたしかに、フレーゲが「意義と指示」で与えた議論とほとんど同じものと見ることができる。フレーゲもやはり、明けの明星と宵の明星など、同じ対象について異なる意義が可能であることから、表現の指示と意義とは区別されなくてはならないと論じた。こうした議論を以下置換可能性の議論と呼ぶことにする。

しかしこの議論をもつて、フッサールの区別とフレーゲの区別が同じものだと言うことはできない。意味と対象の区別そのものは、フッサール自身も述べているように(XIX, 38)すでに行われていたものであり、そこではさらに意味と対象の内実がどのようなものであるかが問われなくてはならないからだ。意味に関してフッサールはこの後の部分で「意味の充実」(XIX, 54-5)を論じている⁽³⁾。そこでは分析の

結果、意味は直観により充実されうることによって特徴付けられる。この意味の充実に関するより厳密な分析は、関連するさまざまな議論を経た後、第6研究で再び研究の大きな主題として現れることになる。

置換可能性の議論と意味の充実の議論とはたがいに別のものだ。ある対象が複数の意味によって名指されうることとは、その対象が直観的にも与えられうることを含意しはしないからだ。本論が論じたいことは、フッサールの意味論は置換可能性よりもむしろ意味の充実可能性を中心にしており、それゆえフレーゲの意味論とはまったく異なる、ということだ。両者の間に見られるさまざまな違いについては、これから考えることによってよりよい見通しを得ることができらるだろう。

1-2 言語に関するフッサールとフレーゲの違いとして最も目に付きやすいのは、命題(Satz)⁽⁴⁾や文の指示の違いである。フレーゲは「意義と意味」で、文の指示が満たすべき条件として次の2点を挙げている。(1)ある文が「指示を欠いた固有名⁽⁵⁾」を含む場合、その文全体も指示を持たない(SB, 33-3)。 (2)ある文の指示は、別の意義をもちながらも同じ指示をもつ表現によってその文の一部を置き換えた場合でも変化しない(SB, 35-6)。フレーゲは、これらの条件を満たすものは文の真理値であり、それゆえ真理値が文の指示であると言う。

フッサールの場合、言表に対応する対象は事態(Sachverhalt)である。第1研究第12節で彼は名辞の場合と同様、言表にも置換可能性の議論を用いる。たとえば「aはbより大きい」と「bはaより小さい」という2つの命題は、同じ事態、同じ「こと」がら(Sache)」を表現し

ている(XIX, 54)。しかし『論研』初版のこの議論は、後の1908年意味論講義で修正される。そこでは事況(Sachlage)と事態とが区別され、「a > b」と「b < a」は同じ事況を指しているが、しかし違う事態の表現だとされる(XXVI, 29-30, vgl. EU 285)。これを受けて『論研』第2版は、第12節の「事態」という語を「事況」に書き改めており、結局ここでは事態と意味の区別については論じられないままになっている。

置換可能性の議論の根底には、さまざまな形で認識された対象の同一性の問題がある。フレーゲの「意義と意味」の冒頭の問いは「a || b」という形の文の「a || a」にはない認識価値の問題であった(SB, 25-6)。そこで「対象」は、ひとつでありながら複数の意味や意義によって指示されうるものとして把握される。フッサールはこうした対象の同一性について『論研』初版では特に論じておらず、意味論講義ではじめて主題的な検討を行っている(XXVI, 40-53, 97-102)。その検討によって事況と事態が区別され、事況はさまざまな仕方では把握されうる同一の事実(Fatsache)あるいは端的な対象、事態はカテゴリー的に把握された対象と捉えなおされるのだ。そして事態と意味とを区別するため、フッサールはここで命題全体の置換を論じる第1研究の議論ではなく、「命題の部分の置換可能性」の議論を用いている。主語や述語が同じ対象をもつ別の表現によって置き換えられた場合でも事態は同一のままであるということが、事態と意味との区別の根拠とされるのだ(XXVI, 29)。部分を置き換えても対象が変わらないというのは上で見たフレーゲの議論(2)と同じものであり、フッサールはここでフレーゲと同じ議論を用いて異なる結論を導き出していることになる。

さて言表と事態が対応するということは、フッサールにとっては、事態の直観により言表が充実されうることであつた。そのためフッサールは、命題と事態を区別し命題に対応する対象が事態だと述べるだけでなく、事態の直観による言表の充実が可能だということを示さなくてはならない。言表の充実のためにフッサールが持ち出すのは、感性的知覚に基づけられた高次の作用としてのカテゴリー直観である。それによれば、事態は物と違つて単純な感性的知覚で直接捉えることができないが、基づけられた高次の作用によつて直観される。フッサールは全体と部分の關係に関するカテゴリー直観の分析(XIX, 681-3, vgl. EU, 242-6)によつて、このような高次の作用の成り立ちを具体的に示している。フッサールにとつてはこの説明によつてはじめて、言表と事態の關係が正しく論じられたことになるのだ。

さて、フレーゲとフッサールのこうした議論の違いは何を意味しているのだろうか。両者の違いは単に言語の指示対象に関する選択肢の違いといったものではない。むしろ両者では、対象というものについての捉え方が違うのだ。フレーゲにとつて対象とは、関数に対する項あるいは関数値となりうるものであり、「その単純性のゆえに論理的分析が許されないようなあるもの」(FEB, 18)である。そのため事態のようなものは対象に含まれ得ない。フレーゲが文の指示を真理値と考えるのはこのためである。それに対してフッサールは、対象といふものを直観によつて充実される言語的意味とのかかわりから捉えている。フッサールはそのため、言表の充実の可能性を置換可能性の議論とは別に示さなくてはならなかつた。そしてこれは同時に、真理に対する見方の違いでもある。フッサールにとつて命題の真偽は命題がその対象に一致しているかまたはそれに反しているかによつて与えられ

る(XIX, 651-6)のに対して、フレーゲは、真理は根源的で単純なもの、定義不可能なものだと主張する⁶⁾。文の意義(思想)はそれ自体として真または偽であり、文の諸要素の意義はその真理値への貢献によつて規定されるのだ。

1-3 文の他の要素に関する分析も確認しておこう。フレーゲは文の分析とせず、飽和した表現と不飽和な表現とを区別する(「 Γ 」- ∞)。飽和した表現とはそれ自身として完結した表現であり、固有名および文全体がこれにあたる。不飽和な表現とは、なんらかの主語をもたない限り完結した表現にならないもの、すなわち述語である。述語の指示は対象ではなく、概念あるいは関数である。関数はひとつ以上の空所をもち、関数値として諸対象を取ることによつて真理値を返す。真理値は関数(述語の指示)の空所に特定の対象(主語の指示)が与えられた結果であり、そのために文の指示と言われる。

ではフッサールの場合、述語分肢には何が対応しているのだろうか。先にカテゴリー的直観の例として見た「Aは α である」の場合、表現「 α 」に対応しているのは、カテゴリー的直観の過程で対象Aの部分として見られた契機 α である。たとえば「白い紙」という表現については、「白い」という語はたしかに白い紙自身の何かを思念しており、またこの思念の充実という状態において対象の白契機に関わる部分知覚と合致している」(XIX, 656)と言われる。主語以外の分肢には属性や關係などさまざまな対象的契機が対応しており、そしてこのような属性や關係等は(少なくとも単純な知覚言表の場合には)直観によつて「見る」ことができる。したがつて諸分肢もまた、直観により充実されうるなんらかの対象的なものに関わっているのである(vgl.

こうしてフッサールにおいては意味と対象がいわば平行しており、命題全体と事態だけではなくそれぞれの諸部分同士の間にも充実の可能性を通じて対応関係が見出される。フッサールの場合は、フレーゲのように文の指示が諸部分の指示(関数とその値)から直接導かれるというわけではなく、むしろ部分ごとに確認しうる充実関係の可能性によって文と事態とのつながりが確保されているのである。

1-4 これをより広い文脈から見ると、フッサールの言語論そして論理に関して、次のような一般の特徴を取り出すことができる。

(1) 意味の充実の可能性は、意味と対象との根源的な結びつきを示唆する。一方で意味は対象的なものへのかかわりの可能性によって規定されており、他方では対象という概念もまた充実を与えることによって規定される(XX, 671)。したがって対象とは、認識とまったく無関係にそれ自体として存在する何かではなく、つねにすでにさまざまな諸規定を伴って認識される(されうる)対象である。

これはフレーゲの対象が単純なものであったのとは対照的である。単純な対象という想定は、さまざまな表現の指示を対象およびその関数の操作によって定義し、それらを外延的に扱うことを可能にする。これによって言語の論理構造は算術や集合論へと接続可能なものとなるだろう。対象を単純なものとして表現を外延的に扱うという方向は、この後ラッセルの論理的原子論によってさらに推し進められることになる。これに対してフッサールの“対象”はつねにある統一的なもの、ひとつの“全体”である。全体は諸契機へと分析することができ、このような統一としての対象およびそれを指示する言語を扱うために

は、集合論ではなく、『論研』第3研究で論じられるような基づけ関係を含んだ全体部分論理がより適しているだろう。契機の統一としての全体はクラスや集合とはまったく異なっているからだ。こうして、言語と対象の関係に関する見方の違いは単に表層的なものではなく、論理そのものの違いにも関わる根本的な差異を反映していることがわかる。

(2) こうした充実の可能性はしかし同時に、意味志向と直観とが互いに相対的に独立したものであること、いずれか一方のためにもう一方の補完がつねに必要なわけではないことをも示している。そのためフッサールは、言語の意味をそれ自体ひとつの統一体として抽象し、認識一般の可能性と直接結びつけずに扱うことができる。言語の意味はその対象に対して相対的に自立した領域であり、それ自体として研究の対象となりうるのだ。こうしてフッサールの全体部分論理は、さまざまな対象やその契機だけでなく、言語の意味に対しても適用されることになる。“フッサールは意味概念を言語以外の領域にも拡張した”と言われる¹⁾ときに連想されることは逆に、ここでは言語の意味をまさに言語の意味として理解する可能性が開かれるのである。

フレーゲの場合、思想や真偽を把握する方法に関して言語表現以外の仕方は示されていないため、言語の問題は認識一般の問題と等置される。言語の意義は、対象へのアプローチそのものの、認識の可能性全般を含まざるを得ないのである。その根底にあるのは、文や判断は主語によって示される対象になんらかの徴表や概念規定を与えることによって成立する、という図式だろう。それに従えば、判断とは対象を概念によって把握することであり、しかもなんらかの意味で言語的な働きだということになる。これは直観にすでに認識的な価値を認め、

対象と意味の間の平行性を認めるフッサールの枠組みとは大きく異なった見方である。フッサールは命題を充実する事態の直観の可能性を示すことによって、言語表現と事態認識が別のものであることを明確にしている。

フッサールの論理学構想は、このような意味の自立性を前提にしてはじめて理解される。その構想によれば、まず純粹論理文法が、対象との一致の可能性に関わらず、意味の複合や変様それ自体についての形式的理論を与える。この理論は文法的無意味を排除するだけで、矛盾の有無には一切かわらない(XX, 342-3)。さらに純粹論理文法を前提として、意味の両立性と非両立性に関する形式理論としての命題論的(apophantisch)論理学が可能である(XIX, 343-4)⁽⁸⁾。この論理もまた単なる形式理論として、真理には関わらない。意味は真理から切り離されうるのだ。このような考え方はフレーゲのそれとはまったく異なると言つてよいだろう。フレーゲはフッサールと違い、論理学と真あるいは真理との結びつきをつねに強調している⁽⁹⁾。フレーゲによれば学が問題としなくてはならないのは真理であり、したがって表現は理想的にはつねに意義と指示の両方を持つべきなのである。

2 意味の素材と形式

では、意味が言語の意味であるということによって言語論には何が得られるのだろうか。フッサールの議論の中で、言語的意味の自立性を前提とした(フレーゲにはない)分析として重要だと思われるのは、純粹論理文法に属する意味の形式と素材の区別である。この区別は『論研』初版ではまだ簡単に述べられるだけで、それ以後の講義や著作⁽¹⁰⁾においてさらに展開されるものだが、ここまでの議論と密接に関わつ

て意味のより詳しい分析を可能にしている。以下、初版より後の著作や講義をも参照しながらこれを確認し、フッサールの意味論が何を可能にしているか(の一部)を示したい。

2-1 フッサールによれば、文およびその諸分枝は、統語論的形式と統語論的素材が論理文法的法則に従って複合されたものとして成り立っている⁽¹¹⁾。素材が対象や事象への関係を含んでいるのに対して、形式はその分枝の統語論的機能を規定する(XX, 664-5)。素材はなんらかの統語論的形式をもつことによってはじめて命題あるいは命題の一部として機能することができ。統語論的形式には、主語形式、目的語形式、述語形式、属性形式、仮定的前件と後件の形式などがあり(XXX, 107, vgl. XIX, 339)、また原初的な統語論的素材には、「ナポレオン」などの名辞的素材、「緑の」などの形容詞的素材、「似ている」などの関係的素材などがある(XXX, 111, vgl. XIX, 339)⁽¹²⁾。素材を含んだ各分枝は、たとえばある名辞が主語か目的語か、あるいはある形容詞が述語か(主語等)の属性かといった統語論的形式の違いには関わらず、対象や対象的契機への関係を持ちうる。こうして同じ語句や節などの素材が文中のさまざまな場所に現れうることは、その形式の違いによって説明される。

この区別はフッサールの言う「意味の独立性／非独立性」にも説明を与える。命題を分節することによって得られる諸分枝は、形式その命題中での役割を含んでいるため命題から切り離しえず非独立的である(XVII, 306)が、意味の素材だけを取り出した場合には、それらは独立的なものとして扱われうる(XVII, 307-8, XXX, 129)。

このように形式という概念と結びついたフッサールの「意味の独立

／非独立”の区分は、一見類似したフレーゲの飽和／不飽和の概念よりも広い射程をもっている。フレーゲの場合、不飽和ということとはすなわち関数を指示することであつた。フッサールの場合、ある意味が非独立的だということは命題という統一的全体に対して形式的に規定された契機だということであり、それがどの対象に関わっているかとは直接関係しない。さまざまな非独立的意味にどのような補足が必要とされるか、またそれによってどのような統一的意味が形成されるかといったことは、その形式に従つて法則的に規定されているのだ(XIX. 319-20, 338-9)。

2-2 さらにフッサールはもう一段階の区別として、核形式と核素材の区別を与える(XVII. 310-1, XXX. 111-4)。それによればすべての統語論的素材はこの核形式と核素材とが組み合わされたものである。核素材はなんらかの対象や契機への関係を含んでおり、核形式はそれに形容詞や名辞などの形式を与える。核形式の変様によって、たとえば形容詞的(統語論的)素材「赤い」が名辞的(統語論的)素材「赤」に変様しうる。「赤い」と「赤」は核形式が異なるため統語論的素材としては別のものであるが、その核素材は共通であり、それによって赤いものへの関係をもつ。すべての統語論的素材は、このような核形式の変様によって名辞的素材に変様させることができる。

この名辞化変様の概念によって、「SがPであること」のような表現についても分析を行うことができる。この分析はフレーゲの副文の分析とは大きく異なる。フレーゲの置換可能性の議論からすれば文の一部を指示の等しい別の表現で置き換えても文全体の指示(真理値)は変化しないはずだったが、しかし文中の副文に関しては、真理を保存

したまま他の文で置き換えることがつねに可能なのではない。このためフレーゲは、間接話法など一部の場合には、副文の指示は真理値ではなくその思想であると考える(SB. 36-9)。これに対してフッサールは「SがPであること」という表現を、事態を表す名辞として扱う。そのため同じ事態に対して名辞的と命題的という2通りの志向が可能になる(XIX. 477, 493-4)。名辞的作用はすでに構成された対象を「単一光線的に」志向する作用であり、命題的作用は事態を総合的(synthetic)に捉える作用である(XIX. 491-2)。この両者は互いに交換することができ、命題的素材「SはPである」は、核形式の変様による名辞化によって「SがPであること」という名辞的素材に変様される(逆も可能である)。両者は核形式の違いに関わらず共通の核素材をもっており、この共通の核素材が同じ事態に対する関係を可能にするのである(XXX. 112)。

このような意味の変様の可能性は、単に文法的な可能性であるだけではなく、対象への志向の際に対象把握の仕方を変化させる可能性とも対応している。たとえば私たちはある対象の非独立的契機そのものを志向の対象として主題化することができ(XXX. 322)が、このときその契機は形容詞的素材から変様した名辞的素材によって表現されるだろう。しかし逆に、たとえば対象となる個物を属性や関係としてみることはできないのだから、意味の側でも個物に対応するような名辞的素材を形容詞的素材や関係的素材に変様することはできない。

2-3 こうしてフッサールの素材と形式の区別という考え方は、同じ語が文中のさまざまな箇所に見れうることに、形容詞「赤い」と名詞「赤」の間の共通性、「～であること」のような節などの言語現象に

対して適切な説明を与えることができる。これは素材と形式がそれぞれ(i)表現と対象的なものと(ii)語や表現が文中で果たす役割という、意味のもつ2つの異なった機能を捉えているためである。私たちは同じ素材の内容を用いてさまざまな表現や志向を行うことができる。本論の文脈に即して言うならば、意味と対象との対応を追求することによって、感性的対象およびその感性的諸契機に直接対応しえない意味契機としての「形式」という概念が析出されるのだ(vgl. XIX, 663-7, XXVI, 54-6)。これにより、言語および志向作用のもつ柔軟な変様の可能性が捉えられるようになるだろう。これに対してフレーゲは素材／形式の概念を持たないので、フッサールのような分析を行うことはできない。関数と対象とはまったく別種のものであり、関数が対象になることは(二階の述語を用いる場合以外には)決してない。そこでは、ある表現の文中での役割の違いは指示の違いに直結しているのである。

3 まとめ

以上によって、フッサールとフレーゲの言語論の違いの根底に認識論的な枠組みの違いがあること、そしてフッサールの議論が言語のいくつかの現象についてよりよい説明を与えうることが示された。フッサールは命題の真理についてある種の対応説的な立場を追求することにより、直観の側におけるカテゴリー的直観や、意味の側での形式と素材の区別などの理論を見出している。フレーゲは逆に、対応説はそもそも真理を説明しないというところから出発して、対象と関数から導出される値という形で言語表現の指示として真／偽を捉える。フレーゲの理論は集合論的論理への接続という点でたしかに強力なもの

であるが、しかしフッサールの分析は、私たちの言語および認識がそれによってすぐには汲み尽くしがたいものであることを示している。フッサールをフレーゲに引き付けて理解しようとする試みに対しては、それによってフッサールの理論のもつ豊かさが覆い隠されてしまうことがないよう慎重な検討を行わなくてはならない。

フッサール全集への参照は、ローマ数字で巻数、アラビア数字でページ数を示した。他に以下の略号を用いた。

Ed: Edmund Husserl. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe. 7. Auflage. Hamburg: Meiner, 1999.

FB: Gottlob Frege. "Funktion und Begriff", *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*. Hrsg. und eingeleitet von Gunther Patzig, 2., durchges. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, S. 17-39. ページはオリジナルの講演録に依る。

SB: Gottlob Frege. "Über Sinn und Bedeutung", *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*. S. 40-65. ページ付はZeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100, 1892, S. 25-50に依る。

(1) フッサールの「意味」との混乱を避けるため、以下フレーゲの *Bedeutung* を「指示」(reference)、「bedeuten」を「指示する」と訳す。

(2) Claire Ortiz Hill. *Word and Object in Husserl, Frege, and Russell: The Roots of Twentieth-Century Philosophy*. Paperback edit. Athens: Ohio University Press, 2001, p. 33; Michael Dummet. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 51; vgl.

XXVI, 27-8.

- (3) 『論研』初版の時点では、(1908年意味論講義でなされる)ノエシスの意味とノエマの意味との区別はまだはつきりしていない。正確には直観により充実されるのは客観の意味というよりは意味作用であり、これらの関係については本論とは別に検討が必要である。この点について本論はやや簡略化して扱っている。

- (4) Satzという語は、フッサールにおいては命題、フレーゲの場合は文と訳されており、ここではこれに従って訳し分ける。フッサールは「文」に相当する語として主に「言表(Aussage)」を用いている。命題は言表の意味である(XXX, 52-4, vgl. XVIII, 178, XIX, 33)。

- (5) フレーゲの言う固有名(Eigenname)は、通常の意味での固有名詞だけでなく、一つの個別的な対象を表示する記号すべてのものであり、複数の語を含む場合もある。

- (6) Gottlob Frege, "Logik", *Nachgelassene Schriften*, Hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambertel, Friedrich Kaulbach, 2. Auflage, Hamburg: Felix Meiner, 1983, S. 140; Frege, *Logische Untersuchungen*, Hrsg. und eingeleitet von Günther Patzig, 4., durchges. und bibliographisch erg. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, S. 31-3.

- (7) Dagfinn Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 20 (1969 Oct), p. 681.

- (8) これは第4研究ではわずかに示唆されている程度であるが、後の『形式論理学と超越論的論理学』では対象や真理への対応を完全に捨象した一貫性論理学(Konsequenzlogik)‘無矛盾性論理学(Logik der Widerspruchsfreiheit)として、真理論理学との区別が強調されるようにする(XVII, 58-60)。

- (9) Frege, "Logik", S. 139; Frege, *Logische Untersuchungen*, S. 30-1; vgl. SB, 35.

- (10) イデーノーI第11節(III, 28-30)‘FTL附録1(XVII, 299-313)‘1917/18年論理学講義第24-25節(XXX, 106-115)。

- (11) 文から諸分肢への分節は、高次の分節(たとえば仮定的前件/後件)からその中に含まれるより詳細な分節(主語/述語、主語や述語が複合的である場合はさらにその下位の分節へ)へとという仕方で階層的になされる。形式と素材の区別はそれぞれの階層でなされる(XVII, 300, XXX, 110-1)。
- (12) さらに複合的素材だけのカテゴリーとして、命題的素材、総体素材(「AとB」)などがある。

(小林道太郎・こばやし みちたろう・名古屋大学大学院)

気づき・世界変容・イメージ

——河本英夫『システム現象学 オートポイエーシスの第四領域』新曜社（2006）書評

村上靖彦

河本英夫という、西田幾多郎以来の特異な才能について評者が多くの言葉を費やす必要はないだろう。オートポイエーシス、システム論において、次々と新たな方法的展開を提示すると同時に、精神科医療・リハビリテーションや芸術といった実践の場に積極的に関わり、そこから理論的な展望を引き出すとともに、逆に現場に影響を与え続けていることも周知の通りである。

本稿では、近著『システム現象学』において、河本が現象学と切り結ぶに至った事情と彼が示した現象学の可能性を概観したい。

まず、河本が第六回フッサール研究会（2007.3）において提題した際のレジュメを引用する。

「システム現象学の目標…経験の可能性の条件の解明にとどまらず、経験の可能性の拡張のための条件を見いだしていくこと、…現在の経験を成立させている深層もしくは基層の体験的規則の解明にとどまらず、規則そのものの形成の可能性から考察すること。」

従来の現象学は所与の現象（あるいはそのような現象の与えられ方の構造分析を課題としてきた。それに対し、システム現象学では、新たな経験・能力を獲得する際の仕組みが問題となる。一例を挙げると、マヒを持った患者が、今までできなかった行為を行うことができるようになるなどの機構はいかなるものか、ということである。

システム論はなぜ現象学を必要としたのか

自己組織化する動的均衡の構造分析を当初の目的としたシステム論が、なぜ現象学の概念装置を必要としたのだろうか。理由を一言で言う、当初の無生物や社会現象なども含めた創発（ポイエーシス）一般の構造分析から、人間の制作（ポイエーシス）に関心が集中するのに伴って実践・行為の調整の分析を取り込むことになったからであると思われる（『システム現象学』、p. 416以下書名は略す）。

オートポイエーシスの理論は従来、様々なタイプの自己産出的な機構について精緻な議論を組み立ててきた。その議論の範囲は、無機物の生成・維持から、芸術活動にいたる高度な文化的営為にまでいたる。

とりわけ旧著『メタモルフォーゼ』(2003)において発見された、「二重作動」という、運動の形成に伴って気づきの回路が形成される機構は、とりわけ制作活動を貫く普遍的な構造である(p. 243)。

「自らの行為を通じて、自らに穴を開けるとき、行為するものにとつては、未だ内部も外部もない。穴を開けることを通じて初めて内部と外部が生じ、それによって内部と外部との交流が生じる。穴とはまさに自らがそこにあることによって、自らの内・外を形成する境界のことである。(…)こうなると行為の基本形は、自らの行為の継続を通じて、そのつど内・外の区分を形成することになる。」(pp. 74-75)

「この穴開け行為の継続の機構を示していたのが、オートポイエーシスの定義であった。そのさい穴を開ける行為と同時に進行する環境との関わりを「浸透」と呼んだ。というのも最低限穴開け行為と同時に進行する環境要素の感受は、固有の活動のモードだからである。(…)感覚そのものの形成運動は、何かを感覚することと同時に作動する。こうした異なる二重の働きを同時進行を「二重作動」と呼ぶ。二重作動は基礎付けや基付けの配置の關係に解消できず、また二重作動は、この後展開されるように様々なモードをとる。この自己形成する二重作動のモード変化が、メタモルフォーゼである。かつてこうした形成運動のカテゴリー設定を行ったとき、実は産出的行為の運動感という内感領域を、私は完全に見落としていた。」(pp. 75-76)

この二重作動の機構においてはたらい回ししている内感領域の解明、気づ

きの構造的解析、これが前者から引き継がれた本書の課題であり、この点で現象学が必要となる。

「行為知は、現に実行される行為の場面で成立している。それに経験科学的な説明を与えると、しばしば本来すれ違った説明を与えることになる。このすれ違いを解除するには、現実に行為的な経験の行われる場面でのあり方を記述するための回路が必要となる。それは遂行される経験そのものを貫く機構のモデルと、遂行知そのものを記述する道具立てからなり、前者がシステムの機構であり、後者が現象学である。」(p. 232)

こうして遂行知という形成運動への「気づき」と気づきによる運動の調整・統整という契機を導入するとき、従来のシステム論の議論に加えて現象学が必要になるのである。

とはいえ、この気づきは自己認識や統覚という認識活動とは異質のものである。行為に伴って能動的に意識されているわけではないにもかかわらず、行為はしかるべく調整されている。ここでは反省や認識とは異なる知のあり方が記述されている。

ともあれ経験の形成において制作される自己としての産出的自己とは別に、「気づきによって区分され、それとして感じ取られた自己」があり、これは「行為の調整のために、あるいは調整を通じて出現する自己」、「実践的、行為的自己」である(p. 30)。まとめると次のような図式になる(p. 39)。

・ 理論知—知覚（本質洞察）—アイデアの把持（類種の本質）—概念の形成（本質間の関係の形成）

・ 行為知—知覚（予期）—行為の誘導（行為志向性の誘導）—行為の調整（気づき）

気づきにとまって二つの契機が重要となる。

まずは**世界変容**である。あるシステムが形成活動を行い新たな次元を開いたとき、単に世界内の情報が変化するだけではなく「現れそのもの」つまり現象の現れ方が変容する(p. 57)。¹これが世界変容である。『変身』の主人公の感じた違和感のように、世界変容に際しては何か変だ、という気づきが生じる(p. 57)。

もう一つは**イメージ**あるいは**予期**である。何かを制作しようとするとき、身体行為の中で行為を調整し、行為を方向付けている気づきとともにある予期が働く(p. 41)。²「実践的、手続きの行為の中では、意味は予期のなかに含まれている。」(ibid.)。つまり、「実践的行為のなかでの知覚は、基本的に予期であり、静止状態を基本とする知覚の場合のように、環境情報をとらえることではない」のである(p. 114)。

つまりフツサルが空想Pantasiaと呼んだ機能が、知覚において重要な機能を果たし、行為の重要な構成要素であることを示しているのである。気づきは認識ではなく、実践における行為の調整機能である。このことは、この空想の機能にかかっている、しかも未来という時間の（フツサールの時間論とは異質な）構造化を要請している。この発見は今後のフツサル現象学の展開可能性の一つを示唆していると思われる。

既存の現象学に対するシステム現象学の新しさは何か

いうまでもなく、フツサル現象学は認識の解明を主要な要素として含む。キネスターゼや空想、情動性といった、認識には還元することのできない領域に踏み込むことに成功したのはむしろ大きな功績であるが、しかしそうはいっても観想的な認識に立脚したままこれらの非認識的な機能を分析しようとしている事実是否めない。河本のシステム現象学の理論的な功績は、行為そのものにおいて働く知は、認識の知とは異なる構造を持つことを示したことにある。

加えて、すでに以前の著作から、現象学的といってよい身体の構造に関する分析を行っていたことは指摘しておいてよいであろう。単にフツサールのテキストについて分析を加えるのとは次元の異なる、まさにフツサル自身が行っていたような自力でのきわめて精緻な事象の現象学的分析を河本はすでに長年にわたって行ってきたおり、現象学を標榜する以前から、彼は正確に現象学者であったと言える。

個別的には本質直観、空虚表象、気づき（統覚）といったいくつかの概念の用法が通常のフツサル理解と異なるかもしれないが、これは些細な問題であろう。また、メルロ・ポンティやアンリ、あるいはギブソンに対する厳しい批判があり、これにも見るべきものがあるがここでは取り上げない。

そしてもう一つの大きな功績は、現象学そのものの実践的な営為への介入の回路を見つけたことである。本書ではとりわけ、認知運動療法というリハビリテーション技法との共同作業が大きな焦点となっている。マヒを持つ患者において「自ら行為するための身体並びに神経を形成する」(p. 216)ことをめざす認知運動療法においては、外的

な力で体を動かしてゆくのではなく、自らの身体感覚の違いへの気づきをいかにしてもたらずか、形成されるべき運動へのイメージをどのように形成するかが重要な問題となる(p. 217)。つまり、ここで上述の気づきの議論が実践的な形で有効になるのである。

以上システム現象学を概観したわけであるが、評者が、河本に尋ねたいと思っている点が一つある。

現象の現れ方そのものが変化する世界変容が起こる場合、主体は全く今まで想像さえすることができなかった新たな次元に入る。たとえば人間というものの存在を知らなかった自閉症児が、生まれて初めて視線に気がつくような場面である。このとき、すでに部分的には運動を行っているマヒ患者が別の運動を獲得してゆくのは質の異なる、「世界変容」が起きているように思えるのである。「イメージ」「予期」を与えることができないような変容を起こすときの構造は、『システム現象学』が呈示したものとさらに異なるのではないだろうか。グレゴール・ザムザにおいては、予期を超える何かが変身として生じたのではないだろうか。

(村上靖彦・むらかみ やすひこ・日本大学)

人文書院、1956、1958、1960)

- Sokolowski, R. (1964), *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Nijhoff.
- Taguchi, S. (2006), *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst*. Dordrecht: Springer.
- Waldenfels, B. (1971), *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. The Hague: Nijhoff.
- Wittgenstein, L. (1993), *Philosophical Occasions 1912-1951*. Ed. J. Klagge and A. Nordmann. Indianapolis: Hackett.
- Yamaguchi, I. (1982), *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. The Hague: Nijhoff.

【註】

- (1) この概念は、最近、田口茂によって極めて詳細に研究された(Taguchi 2006)。
- (2) 本稿で表明された哲学的見解に関するより詳細な議論としては、Overgaard 2007を参照。
- (3) 私はフッサールの構成的現象学に関するさらなる考察を、Overgaard 2004の特に第2章と第6章において展開している。
- (4) この点に関しては、「自我の無力性」に関する田口の興味深い見解を参照(Taguchi 2006, 226-32)。
- (5) フッサール現象学を主観的観念論と見なす最近の解釈としては、Byers 2003を参照。なお、私はOvergaard 2005においてこの解釈について論じた。
- (6) この論文を2006年11月11日の日本現象学会第28回研究大会で発表した際に、何人かの参加者から、原自我の解明が可能になるのに先立って「括弧入れ」されねばならないものを私がここで前提してしまっているという指摘を受けた(この点については、Taguchi 2006, 123-4, 126をも参照)。このことは、フッサールの「原則」からすれば正しいかもしれない。しかしながら、私は、フッサールの原自我の理論への批判に対しては、まさにそれらの批判が保持しようとしている間主観性像(たとえば、私は他者よりも上位にあるのではないといった像)から出発し、この種の像が持つ「超越論的」意味を完全に理解しうるための唯一の道はフッサールが原自我について語っているような事柄を述べることなのだと示していくことによって、体系的に応答することができると考えている。さらに言えば、私はこのことが何らかの基本的な方法原理に反するものなのかどうか疑わしいと考えている。間主観性の意味構造を「前提」する現象学的に正当な方法があるように私には思われる。私が自己自身を他者たちの中の一主観として体験する限り、私はこの体験を私の「現象学の手がかり」として受け入れ、そしてこうした体験が何によって可能となるのかを問うことができるのである。
- (7) この文脈におけるフッサールの「唯一的な(einzig)」という語の用法は、むしろ「比類のない(einzigartig)」という語よりも、彼の説明が独我論とは相容れないことを示唆しているという興味深い議論については、Held 1966, 161-3を参照。
- (8) ここでは論じなかったが、同様に問題があるのは、間主観性に対する非人称的な「どこからでもない視野」の可能性である。この可能性の批判として、Taguchi 2006の特に第6章を参照。

(Søren Overgaard・University of Hull) (翻訳者名: 吉田 聡・東京大学)

University Press.

- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*. Ed. R. Boehm. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1962), *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. W. Biemel. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966), *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Ed. M. Fleischer. The Hague: Nijhoff. (山口・田村訳『受動的綜合の分析』、国文社、1997年)
- Husserl, E. (1974), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. P. Janssen. The Hague: Nijhoff. *Formal and Transcendental Logic*. Trans. D. Cairns. The Hague: Nijhoff, 1969.
- Husserl, E. (1976a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Ed. K. Schuhmann. The Hague: Nijhoff. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff, 1983. (渡邊二郎訳『イデーI』、みすず書房、1979、1984年)
- Husserl, E. (1976b), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 2nd edition. Ed. W. Biemel. The Hague: Nijhoff. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970. (細谷・木田訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、中央公論社、1995年)
- Husserl, E. (1991), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2nd edition. Ed. S. Strasser. Dordrecht: Kluwer. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. D. Cairns, Dordrecht: Kluwer, 1995. (浜渦辰二訳『デカルト的省察』、岩波文庫、2001年)
- Levinas, E. (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press. (合田正人訳『全体性と無限』、国文社、1989)
- Jacques, F. (1991), *Difference and Subjectivity: Dialogue and Personal Identity*. Trans. A. Rothwell. New Haven: Yale University Press.
- Overgaard, S. (2004), *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer.
- Overgaard, S. (2005), "Transcendental Phenomenology and the Question of Transcendence", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 5 (2005): 377-388.
- Overgaard, S. (2007), *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*. New York: Routledge.
- Rosen, S. (2002), *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the Possibility of Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Sartre, J.-P. (1989), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. H. E. Barnes. London: Routledge. (松浪信三郎訳『存在と無』I、II、III、

ことになるであろう。他者の超越が解消されると、疑いなくそうした事態が起こる。ジャックが言及した可能性は、封じ込められていた方がよいのである。

結論

私は、何人かの卓越した解釈者たちには失礼ながら、原自我というフッサールの後期の概念は独我論的な含意を持っていないと主張してきた。この概念が独我論的だと考えるのは、世界に対する私の第一人称的なパースペクティブの本質的な特徴を、私に特有の深遠な形而上学的意味と取り違えることに等しい。私が論じてきたフッサールの考え方は独我論を暗示するものではないのみならず、それは実際のところ独我論に対する非常に優れた解毒剤なのである。私に対して超越的で還元不可能な他者たちが存在することは、まさに私が原自我であるがゆえに、すなわち私が私自身の主観的生および私自身のパースペクティブのうちに堅固に根づいているがゆえに可能なのである。複数性、間主観性を保持するためには、レヴィナスの表現を用いるならば、「絶対的に出発点に」留まる主観が必要なのである (Levinas 1969, 36)。もし私が、私自身に特有のパースペクティブのうちで、そしてそれを通して世界へと接するように、言わば強いられているのでなかったとしたら、私は全てのパースペクティブの所有者であるという孤独を強いられることになるであろう。しかし、私が私自身に特有のパースペクティブに言わば呑み込まれているという事実によって、還元不可能な他者のパースペクティブのための場が開けているのである。

【参考文献】

- Aguirre, A. (1970), *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. The Hague: Nijhoff.
- Byers, D. (2003), *Intentionality and Transcendence: Closure and Openness in Husserl's Phenomenology*. Seattle: Noesis Press.
- Crossley, N. (1996), *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London: Sage Publications.
- Cunningham, S. (1976), *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. The Hague: Nijhoff.
- Dreyfus, H. L. (1991), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: The MIT Press. (門脇俊介監訳『世界内存在』、産業図書、2000年)
- Hacker, P. M. S. (1997), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press.
- Held, K. (1966), *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff. (新田・小川・谷・斉藤共訳『生き生きした現在』、北斗出版、1988年)
- Held, K. (2003), "Husserl's Phenomenological Method". Trans. L. Rodemeyer. In: D. Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*, 3-31. Bloomington: Indiana

まに解明しようとした。しかしながら、私にとって、私はそこで世界が開けている非互換的なこの場である。私は、私が他者たちにはないものを持っているという点で独特なのではない。フッサールによると、私はある意味で唯一的なものなのである⁽⁷⁾。その主張の眼目は、私が解釈するところでは、私の「生きた視点」が本質的に（あるいはウイトゲンシュタインならば「文法的に」と言うだろうが）世界へと接触するために私が持つ唯一のパーспекティブだということである。そして明らかに、このことは他の主観の存在を排除するものではない。実際に、もし私は世界がそこで現出する特定の場であり、世界に対する特定の身体化されたパーспекティブだという事実を理解しようとするならば、そのことは認められねばならない。もちろん、私にとって他者の体験の生は、（他者を知覚する、他者と話す、他者とサッカーをするなどといった）私の体験において構成される。それがどうして別様でありえようか。フッサールは、体験された世界に対して「私はその源泉という幸運な立場にある」といったことを述べようとしているのではない。超越論的間主観性のレベルにおいては、私は他の超越論的主観と同様、世界の構成的な源泉などではない。重要なのは、単純に、私は「他の」超越論的主観性ではないということである。私に関する限り、世界は、ここすなわち私において開けている。それは単純に、世界を開示する私自身の生が私の生きる唯一の生だからにすぎない。しかし、この文法的な特質は、私を他の主観性より上位へと高めたりはしない。

もし、私の主観的生は（私にとって）世界が呈示される唯一の場ではないとしばしの間仮定してみると、このことは、他にも私に対して世界が開けているような諸々の場があるということを想像するのに等しい。ここで問題なのは、他の主観性が私のパーспекティブを包蔵しており、またその結果、「私自身の」世界を現示する生が、私に対して世界が開けているような数多くの生の中の一つであると考えることが何を意味するのか、ということである。この見解はまぎれもなく独我論的である。それは他の主観の主観的生を生きる寄生的・侵入的な主観性を想定する見解であり、そのような主観性にとって、究極的には他者たちは存在しない。私が他者のパーспекティブを通じて本当に世界にアクセスできるとしたら、それは他者のパーспекティブではないのである⁽⁸⁾。

本稿の「序」で言及した批判者たちの一人、フランシス・ジャックがこのタイプの独我論をためらいもなく採用しているのは奇妙なことである。彼はフッサールの立場から導かれるという次のような（疑わしい）帰結に対して反論している。

私たちはそれぞれ、省察するエゴにとってのみ接近可能な、私たち自身の内面性において真に存在している。他者が自分自身を知る仕方でのいかなる他者の知識も、封じ込められているのである。（Jacques 1991, 134 強調は筆者による）

この最後の文は、適切に解釈されるならば、フッサールがとる立場の記述として正しい。しかし、それは嘆くべきことではない。なぜなら、このことが、先に私が述べた独我論からフッサールを救っているのであるから。もし他者たちが持つ様々な思考が私によって抱かれ、私がそれらを考えるということになれば、それらは結局は私の思考だということになってしまうであろう。また、もし私が他者の痛みを、他者がそれを「知る」ような仕方で「知る」——すなわち私がその痛みを感じる——のであれば、それらは私の痛みという

である。なぜなら、独我論的なコミットメントは幻想にすぎないからである。こうした幻想が生まれる原因は、原自我が経験的・形而上学的に重要な発見を示すという憶測にある。換言すると、フッサールの原自我と独我論とを結びつけるのは、私の体験の生が私に対して世界を開く唯一的な生であるという事実が、何か世界についての客観的事実と類似したものであるという考え方である。つまり、独我論だとする結論はフッサールの議論の要点が次のようなものであると解するときに生じてくるのである。すなわち、慎重な現象学的分析をおこなえば、たまたま他の誰の体験でもなく私の体験において世界が現出していることが示される。そうではないと考えることもできただろうが、もし構成的現象学の基本原理に忠実であるならば、私たちが引き出さなければならないのはこうした結論なのだ。ウィトゲンシュタインは、ここで何が起きているのかを、独我論の立場をあざけるように演じながら、次のように風刺している。

「私は、視覚的な世界（領野）の源泉という幸運な立場にある。見ているのは私である！」このように述べるとき、私は心地よさを覚える。この言明が、一般に私に対してそうした感じを与える言明のクラスに属するものではないにも関わらず。私は、あたかも「私はこの場の誰よりも金を持っている」とでも言うようにその言明を発したのである。(Wittgenstein 1993, 258)

それでは、フッサールは「絶対に唯一的なエゴ」について語るとき、それによって何を意味しているのか。まず第一に、彼はもちろん客観について語ろうとしているのではない。つまり彼が語っているのは、世界を客観的に見た場合に、私は自らが「唯一的」で実在的な「エゴ」であり、ある比類のないものであるということを理解するのだということではない。それどころか、客観的に事物を見る限り、私は人間たちの中の一人にすぎず、それ以上でも以下でもない。パラドキシカルに見えるかもしれないが、フッサールの視点は、このことが含意する有限性を基本的には保持している。

私たちはみな身体化され、そのうちに埋め込まれた主観である。私たちは多かれ少なかれ客観的に事物を見ることができるとしても、どこでもない視点から世界と間主観性の全体を見渡すことはできない。私たちは常にどこかから——私たち自身の（身体化され埋め込まれた）視点、田口のいう「生きた視点(lebendiger Gesichtspunkt)」(Taguchi 2006, 175)から——事物を見ることができのみである。しかし、もしこの洞察を真摯に受け取るならば、特定の「生きた視点」を通して以外には、社会性に接触する方法はないという結論は避けられない。フッサールの見解では、社会性は究極的には諸々の個体的主観の関係がおりなす様々なネットワークに——それらの関係に還元してしまうことはできないとしても——根づいている。したがって、それは、それぞれの場合において特定の身体化され埋め込まれたパースペクティブから理解されるほかはない。結果的に、私が一つのそうした主観である限り、私にとって社会的世界は、本質的に比類のない中心としての私と共に開示されるようなものなのである⁽⁶⁾。

換言すると、フッサールが提案しているのは、私は世界に対する私特有のパースペクティブに拘束された主観であるという考え方を真摯に受け止めるということである。彼は世界を、このパースペクティブにおいて現出するがままに、すなわち私に対して現出するが

の一節は全体を引用するに値するものである。

エポケーを遂行するのは私である。たとえ他者たちがそこに存在し、その上私と現に共同してエポケーを遂行するとしても、私のエポケーを遂行している私にとって、他のあらゆる人間たちとその作用の生の全体が世界現象のうちに引き入れられている。その世界現象は、私のエポケーにおいては専ら私のものである。エポケーは、真に徹底的な哲学のための方法論的な根本要求である独特の哲学的孤独を作り出す。(Husserl 1976b, 187-8)。

もし世界がいかに現出するかを現象学的に反省するならば、究極的には、世界がいかに私に対して現出するかに訴えるほかはない。私は、私にとって、世界がそこで開かれているその一点である。すなわち、経験世界の一部になりうるあらゆるものがそこで知られることになるような一点である。フッサールは、これが次のことを意味しているのは明白であると考えていた。すなわち、現象学的分析が私にその認識を促す他の諸々の超越論的主観性もまた、究極的には私にとって現出するものとして説明されるということ。それらは、私の「世界現象」の一部なのである。フッサールが強調するように、私は諸々の主観の中の一主観であるにも関わらず、私にとって知られている他の諸主観、つまり私に対して与えられたものとして世界のうちに含まれている諸主観なくしては、どうしても私自身をそのようなものとしては認識できない。それゆえに、私の主観的な生は、それなくしては他の諸主観がまさに他の諸主観——そしてもしかすると同等の諸主観——として現れることが全く不可能であるような、指示の究極的な枠組なのである。

このように、私は、私にとっては単に諸主観の中の一つにすぎないものではありえないということは明白である。言うなれば、私は、社会的世界を含めた経験世界の中心点となっている原自我なのではないか。このような意味での「私」とは、「その言葉を発する主体、しかも正しい意味においてそうする主体である私にとって、私の世界に対する志向的な根源なのである」(Husserl 1974, 243)。この洞察によって私が身を置くことになる独特の哲学的孤独は、絶対的なものである。フッサールは、この孤独が「他の人間たちの中で自我-人間が持つ特権性」(Husserl 1976b, 188)とは関係がないことを強調する。むしろそれは、ある意味で「絶対に唯一のエゴ」、唯一的なエゴに関連しているのである(Husserl 1976b, 260)。

こうした洞察によると、フッサール現象学は独我論へと運命づけられているように見える。結局は次のように考えられるかもしれない。他者たちは、実際には私の経験世界の一部にすぎず、したがってつまるところ私と同等の超越論的主観ではない、と。もちろんこれは、まさにヴァルデンフェルス、アギーレ、山口らが表明していた懸念である。それでは私たちは次のように結論づけてはならないのであろうか。フッサールは歯をくいしばって耐えながら、自らが独我論者であることを告白すべきだ、と。

難問の解決

私が残された紙幅で示そうとしているのは、このような結論に反対すべきだということ

あるいはフッサールが無視しているとして非難されてきたあらゆるものから目を逸らすことを含意しているというような示唆はどこにもない。したがって、「フッサールの探究は意識に関するものとして意図されていたのであり、意識の対象の本性に関するものではなかった」(Cunningham 1976, 7)などという主張は、まれなものではないが、根本的な誤りである。クラウス・ヘルトが指摘するように、超越論的現象学が主観性に関心を持つ唯一の理由は、主観性が、世界および存在一般と同様に他者の心、樹木、コーヒーカップ、石油危機などがそこで呈示される場だからである(Held 2003, 24)。超越論的現象学の要点は、外的なものを捨棄した上で意識の内的な生を探究することにあるのではない。むしろフッサールが述べるように、その要点は、究極的には、私たちがそれに対して哲学的に反省を始める以前の自然的生のうちで見出される存在そのものの意味、あらゆるものが私たちにに対して持っている意味を理解することにある(Husserl 1959, 481-2)。

第三に、志向性の概念によって——特に、いわゆる「地平志向性」という考え方によって——フッサールは伝統的な主観的観念論を回避することができる。世界が主観性のうちで構成されるということは、世界が主観性に内在しているということを含意しているわけではない⁵⁾。反対にフッサールは、明確に世界が超越として構成されたと考えている。例えば、私がテーブルを知覚するとき、たとえ全体としてのテーブルが——本質的にそうではありえないのだが——完全に、十全に私に対して現前していないとしても、私の知覚的な志向性はテーブルそのものに関わっている。私は常にテーブルをあるパースペクティブから、そしてある距離から見ている。そのことは必然的に、知覚的に予料されて——フッサールの用語で言えば「共思念」されて——はいるが厳密には与えられていないテーブルの諸部分や諸アスペクトがあるということを含意している。知覚対象の超越を説明するのは、まさにこの「不十全性」である(Husserl 1962, 183)。この超越は、対象の構成にとって本質的で克服不可能なものである。

最後に、フッサールの構成という考え方は、超越論的主観性が複数ではありえないということを含意しているわけではない。実際に、フッサールは明白に、超越論的主観性は本質的に間主観性——何らかの仕方で超越論的共同性を形成している超越論的主観の複数性——として考えられねばならないと主張している(Husserl 1991, 137, 166)。それゆえに、「存在物の総体に対する特有の場」は、結局のところ「一つの」場などではなく、多数の場なのである。私たちは各々、大工や哲学者、息子や娘などである以外に、世界がそこで現出する場である。そして、世界の構成は、究極的には私たち全ての共同の成果なのである。

しかしながら、以上のことにも関わらず、フッサールの言う「構成」は、私たちの現在の議論に対して少なくとも一つの重要なコミットメントを含んでいる。この超越論的間主観性の概念が世界構成の現象学的な開示にとって根本的だと主張する一方で、フッサールは『危機』第五十四節においてさらにいくつかの注目すべき見解を示している。フッサールは自らが以前に行った間主観性の暴露に言及しつつ、いくぶん驚かされることではあるが、それを論評して、「超越論的間主観性へと直接に跳躍して、その比類なさ与人称変化しないという性質を決して失うことのない原自我、私のエポケーのエゴを跳び越えてしまったその方法論は、転倒していた」(Husserl 1976b, 188)と述べている。しかし、この「原自我」とは何か。フッサールは、同じ節の他の箇所でもこのことを明確にしている。そ

なものなど何もない。フッサールが述べるように、「真の哲学者は、そこから逃げ出す代わりに、暗がりをくまなく照射することを選ぶであろう」(ibid.)。

以下では、問題を簡潔に説明した後に、目下問題となっているフッサールの概念がなぜ独我論を含意しないのかを説明することを試みる。なお、この論文での私の関心が、フッサール解釈よりも、いかに非独我論的な主観性の概念を提供するかという体系的な問題へと向けられているということは強調しておくべきかもしれない²⁾。

「原自我」

実在的事物は超越論的主観性のうちで「構成」されるという主張は、フッサールが『イデーン』で導入した超越論的現象学の中核に位置しており、それは『デカルトの省察』や『危機』といった後期の著作において精巧になっていった。フッサールの構成という概念の基本的な説明ですら、ここで可能な範囲をはるかに超えた詳細な取り扱いを要する³⁾。しかしながら、私たちはこの概念が含意することに関しておおよその理解を持たない限り、フッサールによる原自我の導入が持つ重要性を適切に評価することはできない。

基本的に、世界が超越論的主観性において、あるいはそれに対して、あるいはまさにそれによって構成されていると述べることは、単純に、世界は誰かに対して以外の仕方では呈示されえないということを意味している。それをスローガンの形にして表わすと、「与格」を欠いた呈示は無い、ということになる。「構成」は呈示（あるいは呈示の実現）を意味するのであり、超越論的主観性は呈示のために必要な与格である。それゆえに、構成する主観に関するフッサールの語りは、少なくともまずは単に次のことを意味するものとして解されうる。すなわち、超越論的主観性はそこで世界の呈示が起こる場である (cf. Husserl 1991, 97)。したがって、ある種の広く行きたった前提に反して、構成という観念は様々な立場の中で中立的なものである。

第一に、それは世界が超越論的主観の能動的な創造物であるということを示唆しているのではない。構成に関するフッサールの語りは、もしそれが「分離された超越論的主観の意味付与作用のあらゆる形式を基礎づけようとする試み」(Dreyfus 1991, 141)として解されるならば、根本的に歪められてしまう。あらゆるものは「私のうちで」、あるいは「私にとって」構成されるのでなければならないことを強調するとき、フッサールはその過程において私が必然的に能動的であると言おうとしているのではない。ロバート・ソコロウスキーが古典的な研究書である『フッサールの構成概念の形成』において指摘しているように、フッサールのテキストは「構成」という動詞の再帰的用法で満ちている。フッサールはほとんどの場合、主観性が世界を構成するとは書いていない。むしろ、世界および世界的な対象は、主観性のうちで——あるいはそれに対して——自己を構成する (sich konstituieren) と書いている。そして、ソコロウスキーが強調するように、そのような表現は「完全に他の何かによって引き起こされたような事物には使用されない」(Sokolowski 1964, 216)のである。実際のところ、「受動的構成」はフッサールにとって重要な研究領域である。それは、彼があらゆる能動的構成は受動的構成という土台を前提していると考えているからである (Husserl 1991, 112)⁴⁾。

第二に、このような意味における主観性の超越論的「還元」が、世界、存在、他者の心、

暗がりへの照射——フッサールと独我論の問題

セーアン・オーアゴー

序

フッサールの著作に接した多くの読み手は、超越論的現象学のうちに真正な間主観性の概念を取り入れようとするフッサールの果敢な格闘は結局のところ無益だったと主張してきた。それらの読み手がフッサールの超越論的な枠組みだと主張するものは、もとより救い難く独我論的である (Sartre 1989, 235を参照)。そこでの困難は基本的に、他の主観性——まさに「超越論的他者」と見なされるそれ——は、私に対して現れる限りにおいてのみフッサール現象学のうちに場を見出しようという点にある。フッサールが「他のエゴ」に対していかなる存在様態を帰属させたとしても、それらは「必然的にそれらの存在様態の源泉として作用する私の超越論的領野において構成される」(Jacques 1991, 133)のである。すなわち、問題は、ただ単に私が「多くの他者に対して優位に立つ不変の中心」であるということではなく、言わば、私が「論理的そして超越論的に可能な、唯一的な中心」であり、この決定的な意味における私に関しては、「その他者について語ることは実際には無意味であろう」(Jacques 1991, 133)ということなのである。それゆえに、結局のところ、「フッサールは決して独我論の問題を回避しえない」(Rosen 2002, 82; cf. Crossley 1996, 7)ように見えるのである。

上記の批判者たちは、みな生真面目なフッサール研究者ではない。もしかすると彼らの意見を真剣に取り上げる必要があるかどうか疑う向きもあるかもしれない。だが、私はある程度そうする必要があると考え。なぜなら、より注意深いフッサールの読み手もまた上記の批判者たちとほぼ同様の懸念を表明してきたからである。もちろん、私が念頭に置いている真摯な研究者たちは、フッサールの超越論的現象学を全面的に独我論的なものとして非難しているわけではない。むしろ、彼らの懸念は、フッサールの後期の著作、とりわけ『形式論理学と超越論的論理学』と『危機』において導入された独特な概念に関連している。ここで私が念頭に置いているアギーレ (1970, 63)、ヴァルデンフェルス (1971, 12-51)、山口 (1982, 1, 130, 142)といった人たちが違和感を持っているのは、フッサールの「原自我」概念¹⁾である。彼らの懸念は、この「原自我」概念の導入が、どうやら彼らが間主観性の妥当な説明のために必要だと考えた(またフッサールが超越論的間主観性の導入によって保証しようとしていたと思われる)対称性と対等性に反しているか、それらを弱めるものであるように見えるという点にある。

この論文で私が意図しているのは、原自我の重要性に関する主張を含めたフッサールの見解に対して、私が比較的批判的ではない理由をいくつか示すことである。実際に、私は原自我のようなものが間主観性の適切な説明のためには不可欠であることを示唆するつもりである。言い換えると、一見「独我論の亡霊にとりつかれた」ようなこの「暗がり」(Husserl 1974, 244)を注意深く覗き込んで見さえすれば、そこには本当は恐れるよう

- (19) Cf., *ibid.*, p. 284-285.
- (20) *Ibid.*, p. 288-289.
- (21) *Ibid.*, p. 289. Placing ourselves in Marion's contexts, we will see that his final intention does not lie in the exhibition of nothingness, but in going beyond Being through a third reduction to demonstrate a pure form of voice.
- (22) For Heidegger this "width" is the world: "Wir nennen diese Weite dieses 'im Ganzen', das sich in der tiefen Langeweile offenbart, *Welt*" (Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 39, S. 251) .
- (23) Heidegger unconsciously speaks out the "Sache" of nothingness with the word "vollständige": "Das Nichts ist die *vollständige* Verneinung der Allheit des Seienden" (Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 109. Italicized by this writer). I utilize the word "uncousciously" because he has made a thorough discussion of the totality of beings and its negation but has never paid any attention to the word "vollständige".
- (24) Although this makes us admire Nietzsche's famous insight that nihilism signifies the self-dethronement of the highest value, we must still distinguish nothingness from nihilism carefully.
- (25) It is possible that anxiety and deep boredom are not opposite to each other but complementary to each other like two sides of a piece of paper. Marion holds a contrary idea regarding this and he especially cautions us against the confusion between anxiety and deep boredom. But he has a strange explanation that beings are absent in anxiety but not absent in deep boredom, in which only man is absent (Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p. 286). This is perhaps related with his systematic structure, in which he endows Dasein with an extraordinary status.
- (26) Of course the transformation of our emotion maybe happens at the same time, but logically speaking, it comes forth earlier in no way.

(方向红 · Xianghong Fang · Nanjing University, China)

- (3) Heidegger, "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'" , in *Wegmarken*, S. 307.
- (4) Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Max Niemeyer Verlag, 2001, S. 134.
- (5) Heidegger, "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'" , S. 308.
- (6) Heidegger pointed out this kind of relationship when he made an analysis of "boredom", "Der Charakter >langweilig< ist somit *objektzugehörig* und zugleich *subjektbezogen*" (Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Wel-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe*, Band 29/30, Vittorio Klostermann, 1992, S. 126).
- (7) Ibid., S. 109.
- (8) Cf. Ibid., S. 109-110.
- (9) Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 140. Heidegger makes a vivid explanation of this form of boredom, taking an example of waiting for a train in a railway station: To kill time, man often reads the train plan, the distance table between this station and the other ones, and rambles on the streets and counts the trees on the streets casually and unconcernedly. Cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 140.
- (10) Heidegger has also taken a pertinent example to explain this form of boredom: We are invited to participate in a dinner. We are greatly impressed by the delicious food, pleasant chat, humorous talk, fair-sounding music. But when we return home seeing the interrupted work and the plan for tomorrow, "ich habe mich eigentlich doch gelangweilt, an dem Abend, bei dieser Einladung" (Ibid., S. 165).
- (11) It is strange (We will come to this strangeness later) that Heidegger has not given us any example. He just explains "Es ist einem langweilig" in this way: "es" refers to something unfamiliar and uncertain, and "einem" does not refer to you or me or us, but to an indefinite person without name, age, profession or social state. Cf, ibid., S. 202-203.
- (12) Ibid., S. 207. Italicized by Heidegger.
- (13) Ibid., S. 210.
- (14) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 114.
- (15) Marion has a similar puzzle: "Si joie et amour, eux aussi, permettent d'accéder à l'étant dans son ensemble, pourquoi ne bénéficient-ils jamais d'une analyse aussi poussée que l'ennui? S'ils se trouvent mentionnés, sans plus d'égard, faut-il en inférer qu'ils n'eussent point permis d'aboutir à un résultat aussi avéré que l'ennui? Mais alors, pourquoi les avoir même mentionnés?" He also draws a conclusion after he makes a brief review of Heidegger's relative texts about love: Heidegger has made an insufficient clarification of love and joy in the sense of phenomenology (Cf., J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p. 261-262 and p. 261, n. 29). But neither has Marion carried out any phenomenological analysis of love and its joy in the sense of the totality of beings.
- (16) Marion has also pointed out this, "Il nous expose donc à recevoir de front et indistinctement tout étant, tout l'étant dans son ensemble" (Ibid., pp. 259-260).
- (17) Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, 1963, §941. Cited from J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p. 285.
- (18) J.-L. Marion, *Réduction et donation*, p. 285.

world around us and us ourselves. The latter is given to us in a state of indifference, while the former is something that is most welcome but does not appear. And the former is the precondition of the latter. Is it possible that we conduct a further negation of the former? Regarding this we can succeed in no way. From the perspective of emotion, whether it is "Schmerz" or "Herbe", regret or despair, it is no other than different forms of negation in the same level; From the perspective of the *Dasein* of the beloved, whether it is a refusal or an abnegation, a departure or even death, it is still a different form of negation in the same level. Rotating in this level, we can never reach nothingness. However, in order to make nothingness accessible, the totality of beings including the dis-appearance of the *Dasein* of the beloved must be negated, furthermore, must be fully negated once more²³. How is it possible for us?

Only in the following situation is it possible for us to enter into the abyss of nothingness with a leap. We regard the love of the *Dasein* of the beloved as the highest purpose of life, but *Dasein* humiliates or betrays it²⁴ so as to arouse our suspicion of love and result into two consequences in the end: the *Dasein* of the beloved is expelled into the state of indifference; love is itself absent in a way of absence. At this time nothingness befalls and we cannot help drifting into such emotion as anxiety or deep boredom²⁵.

Up till now we can be sure that the signification of such formulation as "the negation of negation", "not of not" or "absence of absence" is accessible through the emotion of "deep boredom" or "anxiety" although those formulations expressing the state of nothingness are not comprehensible in the aspect of our language or understanding, — sometimes they even run into contradiction and paradox. If we admit that as long as the spiritual things are absent in a way of absence, our emotional transformation will inevitably take place subsequently²⁶, — for Heidegger has told us that our emotion has been tuned in this relationship *a priori* —, then we can disclose the nothingness, which is not graspable by thinking. We even conceive that the transition from nothingness to Being can also be unveiled by emotion, which is of course the subject of another paper.

(1) Heidegger said explicitly, "Die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttet bleibt. Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbieters. Lastender ist die Herbe des Entbehrens" (Heidegger, "Was ist Metaphysik?", in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, 1996, S. 117).

(2) Ibid., S. 107.

mechanism of spiritual things. In other words, if only man will feel bored after the loss of the hunger for spiritual things happens first, then what on earth does “the loss of the hunger for spiritual things” mean? Come back to Heideggerian first form and second form of boredom, and we will justify ourselves to make a radical change of Pascal’s formulation: Only when we have a hunger for spiritual things can we become bored. For according to the clarification above, only when we hunger for spiritual things but cannot acquire them will we in an emotion of boredom regard the things around us and even ourselves as indifferent beings. If we desire for an undertaking of spiritual things in ordinary life, but the reality enforces us to be engulfed with everyday trivialities, we will not avoid our boredom, which is sure to permeate all the beings including ourselves. In a word, as long as the spiritual things are present in a way of absence, we will reach the totality of beings in a negative way. Let’s look at Pascal’s words again, then we will suddenly understand the authentic meaning of “deep boredom”: When the spiritual things are not *present* in the way of absence but *absent* in the way of absence, we will plunge ourselves into “deep” boredom. And at this time nothingness is blowing on our faces. It is necessary to add that the “absence of absence” is neither a tongue twister nor a negation of “the presence of absence”, for we are unable to negate the “presence of absence”. It signifies depth. In this deeper dimension what we “see” through emotion is neither a negation of individuals or things in a broader scope nor a negation of the spiritual things themselves. It transcends the “width”²² as the world at one stroke and makes a step towards deep Not, which “is” a Not of not or a negation of negation. We would like to understand it less as a simple emptiness than as a swirl, which engulfs everything and in which the spiritual things neither exist nor non-exist. They really leave a vacancy. But such a vacancy is neither a fulfilled vacancy nor a vacancy expecting to be fulfilled. It empties itself in the way of vacancy, or it is rather an emptying vacancy. Only in this time can we enter into the deep boredom in the authentic sense.

In such emotion as the joy of love the similar situation might take place as well. As is mentioned above, the dis-appearance of *Dasein* of the beloved plunges us into boredom and brings us directly to the totality of beings. In this situation how can we conduct a negation of the totality of beings? In boredom the world around us including ourselves, has been totally dismissed as indifferent beings by us, namely, the totality of beings has become the negated totality of beings. How to evaluate the status of the *Dasein* of the beloved? Does he/she belong to the totality of beings? We have seen that the *Dasein* of the beloved appears in a way of dis-appearance, — Heideggerian “Schmerz des Versagens” or “Herbe des Entbehrens” is just some emotional demonstration. In this sense the *Dasein* of the beloved naturally belongs to the totality of beings. But if we examine carefully, it is obvious that although both of them are subordinate to negation, the negation of the beloved is quite different from that of the

possibilité d'un dégoût à l'encontre non pas de ce qui inspire et mérite le dégoût, mais, précisément, de ce qui devrait susciter le désir — 'les réalités spirituelles' elles-mêmes. Rien, même la béatitude de justice, ni personne (puisque même 'Jésus <se trouve> dans l'ennui') n'échappé au dégoût que provoque l'ennui"¹⁸.

Where does the "deep boredom" in this sense originate? Like Pascal, Marion thinks¹⁹ that the "deep boredom" originates from the human conditions. The difference between man and any other being lies in that only man understands itself as a pure being and faces with its own character of being from the distance of boredom. Or it is better to say that precisely because man as this being knows that he is a being himself, he can keep distance from his own conditions, that is to say, from becoming this being. It is also due to this that man has to endure his own existence, but at the same time he feels bored, uneasy and inconsistent, — "Il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état proper de sa complexion".

When the "deep boredom", which proceeds from man and determines man, breaks out, what will happen then? Is it possible that nothingness is given to us from it? Marion points out that this kind of boredom will give rise to a double desertion. Firstly, it arouses my desertion of myself, which means that from now on I will not allow myself to be called up by anything, even if by the vocation coming from myself and aiming at myself, and that therefore means that from now on I abandon anything that can speak out "I", that is, "I" becomes impersonal; Secondly, at the same time when it engulfs me, it brings about the dissolution of the things and beings in the world. Of course, this dissolution is not elimination, but letting them return to themselves. After the double desertion comes forth an inconceivable phenomenon:

"Rien ne change, rien ne bouge, rien ne disparaît, mais tout est comme s'il n'était pas. Le *Je* ennuyé délaisse l'étant comme si de rien n'était. *Comme si de rien n'était* — admirable locution, qui met l'étant en équivalence avec le Rien ..."²⁰

Here with Marion, nothingness is finally given to us by "deep boredom". But we cannot help ask: Isn't Marion's "deep boredom" also a desertion of man and all the beings in a plane sense? Is the nothingness exposed hereby the nothingness in an authentic sense? We will find out that just following the texts cited above, Marion admits, "... auquel (here refers to 'le Rien') pourtant il ne revient de fait pas, en vertu de la puissance étrange du 'comme si'"²¹.

We might as well put aside this ambiguous formulation by Marion in order to make a direct investigation of where the problem of his thinking might lie. When Marion leads Pascal's words — "San la faim des choses spirituelles, on s'ennuie" — to human dimension, he deviates from the original signification of boredom. He overlooks an important event, which takes place before man and boredom: the operational

Daseins-nicht der bloßen Person-eines geliebten Menschen".

But here Heidegger has not made any further efforts to explain why the joy of love can also open the totality of beings¹⁵.

Let's make a tentative analysis. If love has the possibility to open the totality of beings as boredom does, there must exist something common in them. At first sight, contrary to boredom, which has a negative signification, the joy of love is precisely positive. What it affirms is the present appearance of the beloved, namely, it offers a certain being, which is a remarkable one. In love and its joy the totality of beings has never come forth. However, if we make a review from another perspective, that is, from the perspective of the dis-appearance of the beloved, the problem will be readily solved. When our beloved remains dis-appeared, we will keep ourselves in such mood as worriment or boredom etc. and we will not be interested in anything, including ourselves. At this time we have reached the totality of beings. Man might put forward an objection that such a totality of beings has an exception, that is, our beloved still appears as a being in some degree. But we must notice that our beloved precisely appears as *dis*-appearance, that is, the affirmation of him or her is realized in the negative way. He or she is an absent presence.

The second ambiguity lies in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in which Heidegger spares no efforts to discuss the emotion of boredom. He divides boredom into three forms and makes a detailed explanation of it. But just as we have mentioned above, Heidegger has not given any example for the third form of boredom. He has only simply made an analysis of the sentence "es ist einem langweilig". As a matter of fact, we find out that his clarification of "the deep boredom" is very ambiguous. He is unable to offer the essential difference between the boredom, which makes the totality of beings appear, and the boredom, which is "das Sichlangweilen bei etwas", for when we come back from the dinner, we not only feel bored for ourselves, but also for the whole activities of the dinner, and meanwhile the interrupted work still remains in the state of "not", in other words, the totality of beings has been given to us in the second form of boredom¹⁶. So we can say in advance that the deep boredom in the authentic sense is still wanting.

III

Marion conceives a new kind of boredom, which is a more fundamental emotion than such fundamental emotion as "anxiety", a deeper boredom than Heideggerian "deep boredom". Marion's conception probably proceeds directly from Pascal's words: "San la faim des choses sprirituelles, on s'ennuie"¹⁷. Marion considers the necessary outcome for Pascal:

"Pascal pense donc ici, au moins par allusion, la nécessité d'une fin, donc la

a state of indifference and the totality of beings continuously depart from us, but meanwhile we will see another phenomenon that anxiety distinguishes itself from boredom by the fact that the totality of beings returns to capture us in the process of departure from us, "throttling us" (Maroin's words). This kind of state, which is returning in the process of departure, is called "rejective indication" by Heidegger: "Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung"¹⁴. It is this distinction that enables these two emotions, that is, boredom and anxiety, to have different function. The former makes the totality of beings come forth, while the latter realizes a complete negation of the totality of beings. In other words, nothingness exhibits itself through and in anxiety.

Up till now Heidegger seems to finish the phenomenological task of the exposition of nothingness, concretely speaking, to accomplish two critical steps satisfactorily: The first step is to let the totality of beings exposed, the second is to conduct a complete negation of the totality. But here we will put forward two objections to the demonstrative process by Heidegger.

1. Isn't the totality of beings equivalent to the negation of the totality of beings? We know as clearly as Heidegger that the totality of beings cannot be grasped in a positive way. In order to disclose the totality of beings, we must resort to the emotion of boredom, which is precisely a negative emotion. We can see that Heideggerian three forms of boredom reach the totality of beings step by step in a negative way: The first form of boredom negates the objects, the second annuls the subjects and the third puts the subjects into a state of indifference together with the objects. Therefore we can say that the totality of beings is as a matter of fact what is realized in a way of negation and rejection. The totality of beings is the negation of the totality of beings.

2. If the first objection holds water, can we make a further conclusion that this negation of the totality of beings is just nothingness as such? Is it necessary for us to conduct negation again of the negated totality of beings? If necessary, how is the conduction possible? In other words, if the anxiety described by Heidegger is exactly a renewed negation of the totality of beings, as promised by Heidegger, then what is the mechanism of this negation? Is it possible that negation negates itself? What happens to the totality of beings in and through anxiety?

The solution to these two problems is of course dependent on an analysis of emotion. In Heideggerian statements of emotion there are two ambiguities, which maybe provide us with possibility of breakthrough. The first ambiguity lies in "Was ist Metaphysik?", in which Heidegger points out immediately after he has clarified that the deep boredom opens the totality of beings:

"Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des

not be the same with theirs.

II

Although nothingness cannot be grasped through definition in the sense of thinking, the reason that we articulate it lies in that we have a pre-understanding of it. Heidegger defines his pre-understanding of nothingness in this way, "Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden"⁽⁷⁾. With this "definition" we acquire the starting point to enter into the hermeneutic circle of nothingness.

According to Heidegger⁽⁸⁾, the precondition to negate the totality of beings as a totality lies in that the totality of beings must be given in advance. Only in this way can nothingness show itself in this negation. But we encounter with the first difficulty immediately: How can we, as a finite being, make the totality of beings become being-in-itself and meanwhile make it accessible to us? It is certain that we have never grasped the totality of beings-in-itself in an absolute way. But if we make a detour, it is still possible to solve this problem. Although we cannot grasp the totality of beings directly, we irrefutably find ourselves located among the beings unveiled in some way. Of course, there really exists an essential difference between the grasp of the totality of beings-in-itself and the awareness of us located in the totality of beings. But as long as the totality of beings can be given to us in the end, this detour is justified. Heidegger finds out that although in principle it is impossible to grasp the totality of beings directly, in everyday life Dasein keeps beings in the unity of "totality" in a distinct or indistinct way.

How is it possible in everyday life? Heidegger has made a detailed clarification in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, taking "boredom" as an example. In a word, boredom has three forms in all: The first form of boredom is "das Gelangweiltwerden von etwas"⁽⁹⁾, the second is "das Sichlangweilen bei etwas"⁽¹⁰⁾ and the third is "die tiefe Langeweile als das 'es ist einem langweilig'"⁽¹¹⁾. There exists a step-up relation between these three forms of boredom. The first form deals with objectivity and it makes the totality of objects become indifferent; The second form is directed to the subject itself, which is engulfed in the swirl of indifference; The third form "nimmt uns gerade darauf zurück, daß wir nicht erst dieses und jenes Seiende und für uns in dieser bestimmten Situation suchen; sie nimmt uns darauf zurück, wo uns jedes mit jedem gleichgueltig erscheint"⁽¹²⁾.

In the third form the totality of beings is precisely given to us in a negative way, in other words, the totality of beings appears as a huge abyss. Heidegger says, "Die Leergelassenheit in dieser dritten Form der Langeweile ist die Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende"⁽¹³⁾.

As we know, Heidegger thinks there is another tonality called anxiety, which goes so further as to negate the totality of beings. If we make a comparison between boredom and anxiety, we will find out that all beings, including us ourselves, stay in

Phenomenological Access to Nothingness

Xianghong Fang

I

The access to negation is diverse. We cannot only see its appearance in such statement as “S is p”, but also find out its trace in “non-” in logic. We can even experience the power of negation personally in various acts and emotions, for example, in “violation”, “disgust”, “rejection”, “prohibition”, “scarcity” and etc.⁽¹⁾ However it is not easy to go toward nothingness. In languages we can only endure the contradiction to say, “there is nothing” or “the nothing that is”; In mathematics and logic, just as B. Russell questions, whether all the sets, which consist of the sets not equal to themselves, are equal to themselves or not. In these two cases we can only acquire paradoxical answer. Heidegger offers its reason in “What is metaphysics?": “Denn das Denken, das wesentlich immer Denken von etwas ist, müßte als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln”⁽²⁾.

Is there any other access to nothingness? If thinking can only bring us paradoxes, then perhaps emotion is a kind of possible answer. Surely doubts will arise: Is emotion just something contingent and mobile? Is it an antonym of “exactness”? Can it afford to take so important a responsibility? According to Heidegger, emotion is at first not something psychological, but “das Stimmen” “aus der Achtsamkeit auf die Stimme des Seins”⁽³⁾. In the words from *Sein und Zeit*, as long as *Dasein* exists in the world, “das *Dasein* je schon gestimmt ist”⁽⁴⁾. For emotion is based on Being, it cannot be something contingent and mobile. Moreover, although science regards itself as something “exact”, we can still say that the study of objects by science is indeed “exact” but not strict at all, because science focuses on objects and meanwhile rejects *Dasein* and Being of the beings in the process of its development. Heidegger has offered a similar comment, “Niemals ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Art der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält”⁽⁵⁾. If we can say that strictness is higher than exactness, then emotion is necessarily higher than thinking, for emotion is connected not only with beings and *Dasein*, but also with Being of beings and Being itself⁽⁶⁾.

Of course it is still in the air at present as to whether emotion can take up the task to go towards nothingness in a feasible way. Based on Heidegger's early thinking on emotion and Marion's critique of Heidegger in *Réduction et Donation*, we will conduct our study of negation and nothingness. What we follow is the phenomenological principle, which regulates their thinking. Maybe the conclusion might

(31) M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 258.

(Peter Ha • Inje University, Republic of Korea)

self-centered ground.

- (10) M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 245.
- (11) *Ibid.*, 263.
- (12) M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," in *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980), 96-98.
- (13) M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 260.
- (14) *Ibid.*, 260.
- (15) *Being and Time*, 32.
- (16) *Being and Time*, 487.
- (17) *Being and Time*, 67-68.
- (18) M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, translated by M. Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 189.
- (19) I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, edited by M. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 37
- (20) M. Heidegger, *Contribution to Philosophy (From Enowning)*, translated by P. Eman and K Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 37
- (21) *Ibid.*, 120.
- (22) *Being and Time*, 67.
- (23) M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 249.
- (24) *Being and Time*, 376.
- (25) M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 181
- (26) M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 247
- (27) *Being and Time*, 242. Moreover, in the discussion of "Care," which constitutes the essence of Dasein, Heidegger explicitly equates "lived body" with "earth." "... but also because this priority of 'care' emerges in connection with the familiar way of taking man as compounded of body (earth) and spirit." Cf. *Being and Time*, 243.
- (28) M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, translated by J. Anderson and H. Freund (New York: Harper & Row Publishers, 1966), 48
- (29) However, it is important see that when Heidegger speaks of the "homeland," he means not a particular birthplace of Dasein but Europe. As he states: "We know today that the Anglo-Saxon world of Americanism has resolved to annihilate Europe, that is, the homeland [*Heimat*], and that means: the commencement of the Western world." Cf., M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*, translated by W. McNeil and J. Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 54.
- (30) *Being and Time*, 436.

V. Conclusion

In the concept of the "*homo humanus*," we can indeed see that the traditional concept of subject is deconstructed by Heidegger in his existential analytic of Dasein. But although the deconstruction of the traditional subject is well known, it is not quite clear why Heidegger seeks to destroy the traditional concept of subject. Why does Heidegger want to replace the traditional subject with the factual subject of Dasein? What comes after the deconstructed subject?

In *Letter on Humanism*, we can find Heidegger's explanation for his criticism on the traditional conception of the human being. The traditional humanism postulates the "cosmopolitanism [Weltbürgertum] of Goethe"⁸¹ to overcome *animalitas* of wo/man. However, according to Heidegger, the cosmopolitanism is a fanciful thought. Since Dasein is constituted in a factual subject, it can never become a member of cosmopolitanism. This does not mean, however, that a factual Dasein finds itself only in an individualistic society. In the discovery of "lived body" rooted in the native soil, we can ascertain that a factual Dasein exists in the community of a people situated between individualistic society and the cosmopolitanism.

- (1) Here by the term "subjectivity" in Heidegger's thoughts, we mean the ground (*hypo-keimenon*) of beings in a broad sense. However, as we will see later, Heidegger's meaning of ground is quite different from the traditional one.
- (2) Cf., W. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), xviii. M. Heidegger, "On the Essence of Truth", in *Martin Heidegger: Basic Writings*, edited by D. F. Krell (New York: Harper & Row Publisher, 1977), 141. M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks* (Cambridge University Press, 1998), 249-50.
- (3) M. Heidegger, *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper & Row Publishers, 1962), 272 (hereafter cited as *Being and Time*).
- (4) *Ibid.*, 146.
- (5) M. Heidegger, "Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 246-47.
- (6) *Ibid.*, 262.
- (7) J. Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by A. Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 134.
- (8) *Ibid.*, 115.
- (9) *Ibid.*, 127. In a similar manner, von Herrmann also makes a claim that the existential analysis of Dasein has nothing to with the subjectivity-bound philosophy. Cf. F-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974), 9-10. In spite of speaking of a new subjectivity, we certainly agree with Herrmann's statement that Heidegger's Dasein is not about a new subjectivity understood in a traditional sense as a

relation between "whoness" and "existence." Because Kant does not see a difference between "lived body" and a "body," he simply treats the human body as an animal organism. That is, the human body and an animal organism are both determined by *existentia*.

However, in dealing with the existential determination of Dasein, the intention of Heidegger is not simply to differentiate the human body (lived body) from an animal body. Rather, he pursues to disclose the ontological ground for "lived body." He then tries to show that the ontological ground for "lived body" consists in "earth." This relation between "lived body" and "earth" can be first demonstrated in an etymological analysis of the term "*homo*." In an etymological sense, the term "*homo*," according to Heidegger, is derived from the term "earth" (*humus*): "And because there is now a dispute among you as to its name, let it be called '*homo*,' for it is made out of *humus* (earth)." ²⁷ However, here the term "earth" is not to be understood in a Christian sense. That is, by the term "earth," Heidegger does not mean the non-organic materials, which are used to create the human being in the Genesis.

The "earth" that is thought as the ground of "lived body" has a primordial meaning in Heidegger's fundamental ontology. Understood in a primordial meaning, "earth" signifies the "native soil." In other words, "earth" represents the "homeland," (*Heimat*) in which Dasein dwells in the inherited tradition. In this sense, what Heidegger tries to show with the relation between "lived body" and "earth" is the fact that Dasein is rooted in its homeland. He then argues that it is from "homeland," from which "lived body" of Dasein receives its life-giving nourishments: "Is there still a life-giving homeland in whose ground man may stand rooted, that is, be autochthonic?" ²⁸ Thus, "lived body" of Dasein is essentially bound up with "earth," because Dasein exists in the life-giving homeland. ²⁹

The essence of Dasein is determined by "lived body" rooted in the traditional world. Here there is revealed a distinctive characteristic of freedom of Dasein. By freedom of Dasein, Heidegger means not a free-floating possibility but a possibility that is rooted in the historical world. This means that Dasein finds itself in the homeland, in which Dasein is never conceived of as an isolated ego, but rather it is fundamentally defined as "Being-with." But in the homeland, Dasein does not dwell with any one; rather, Dasein abides with Others who share the common heritage. In other words, in the homeland, namely, the historical world, Dasein exists with a particular people (*das Volk*). ³⁰ Thus, by the factual subject of Dasein, Heidegger wants to show that the essence of the human being is constituted in a people. And this determination of the human being in terms of a people is later defined as *homo humanus* that falls neither into an individual nor into the universal consciousness. Thus, it is in the concept of *homo humanus* that we can finally understand a peculiar concept of subjectivity grounded in existence in Heidegger's fundamental ontology.

specific way of existence, he reserves a term "existence" (Existenz), which is in accord with "whoness."²¹ Since the "whoness" of the "factual subject" (Dasein), that is, an individual person, is defined by "existence," it should not be equated with Kant's concept of person.

The essence of the human being consists in "mineness," which is determined not only by the question of "whoness" but also by "existence." Thus, in order to have a proper understanding of the "mineness" of the human being, we now need to clarify the meaning of "existence" in fundamental ontology.

IV. Mineness of *Homo Humanus* and Existence

In §9 in *Being and Time*, Heidegger introduces a famous definition of Dasein. "*The 'essence' of Dasein lies in its existence.*"²² Furthermore, he asserts the priority of "existence" over "essence" in the determination of Dasein. This means that even if the essence of Dasein is defined by reason, this can be preceded by existence. Therefore for Heidegger, "existence" signifies the primordial ground of the human being (Dasein).

However, when Heidegger speaks of "existence" of Dasein, he does not mean "actuality" of Dasein.²³ The "existence" of Dasein has nothing to do with "actuality," because unlike "actuality," which is essentially bound up with the temporality of presence, "existence" of Dasein is determined by the temporality of the future. As Heidegger states: "*The primary meaning of existentiality is the future [Zu-kunft].*"²⁴ Since the future is the ground of Dasein, Dasein is always ahead of itself. In this sense, Dasein is defined not as "actuality" but as a "possibility." And by a "possibility," Heidegger means Dasein's power to go beyond what is given in the presence (nature). Hence, a possibility of Dasein indicates that Dasein is no longer conditioned by nature; rather it is free.

However, Heidegger does not seek to establish freedom of Dasein by presupposing the absolute separation between "practical reason" (mind) and the "sensible inclination" (body). For Heidegger, Dasein is not defined exclusively in respect to "mind," but rather it is determined by mind and body. That is, Dasein "has been fettered in a body."²⁵ Thus, freedom of Dasein is grounded on the unity of "mind" (spirit) and "body."

The concept of body is a constitutive element for freedom of Dasein. But in dealing with the body of Dasein, it is important to see that Heidegger makes a distinction between "lived body" (*Leib*) and a "body" (*Körper*). He then contends that the body of Dasein is constituted in "lived body" as distinguished from an animal organism.²⁶ "The human body [Der Leib des Menschen] is something essentially other than an animal organism [ein tierischer Organismus]." Thus, it should be noted that although Dasein is determined by a body, one could not say that Dasein belongs to the dimension of animality. Here we can understand why Heidegger criticizes Kant for neglecting the

However, in order to understand a new determination of the human being defined as "mineness," it is necessary to clarify the difference between "whatness" and "whoness." As shown before, "whatness" of entity presupposes the universal essence, under which a particular entity is subsumed. Hence in "whatness," a particular entity is regarded as an instance of the genus of entity. In contrast to "whatness," "whoness" of the human being has nothing to do with the universal essence. Consequently, a particular wo/man should not be thought as an instance of the genus. By "whoness," Heidegger means that the human being is defined as an individual "person"¹⁷ that is not determined by a universal essence. Since the human being is constituted in an individual person, we gain access to the essence of the human being by asking, "who is it?"

Among entities, only Dasein is defined by "mineness," and this "mineness" implies an individual person. And for Heidegger, only Dasein is characterized as an individual person, because it has a power to determine himself. He then describes the self-determining power of Dasein in respect to the "for-the-sake-of-which" (*Um-willen seiner*). "To be for its own sake is an essential determination of the being of that being we call Dasein."¹⁸ Dasein exists for its own sake, because the self-determining power of Dasein is not conditioned by any universal standard. Hence, Dasein is defined as a "factual subject" (*individua substantia*) distinguished by its personhood. However, is the "factual subject" that exists for its own end first established by Heidegger?

Heidegger's concept of a "factual subject" has a lineage that stretches back to Kant's critical philosophy. In critical philosophy, Kant also tries to set up a new determination of the human being that is fundamentally distinguished from the essence of things. And according to him, in contrast to things, the essence of the human being consists in the personhood that exists in an end itself.¹⁹ By defining the human being as a person that is never treated as means, but exists as an end in itself, Kant also avoids the danger of reification in the traditional ontology.

Heidegger indeed recognizes that by the concept of person, Kant obtains a new essence of the human being that is radically determined otherwise than the universal subject in the traditional ontology. "Kant saw that person is more than the 'I'; it is grounded in self-legislation."²⁰ But although Heidegger praises Kant's new determination of the human being in terms of person, he believes that it still remains inadequate to explicate the "factual subject." The reason for this is that Kant understands exclusively a difference between person and things with respect to their different essences, and he neglects a different meaning of existence applied to the human being. Therefore, for Kant, in spite of the different essence, the human being (person) exists in the same manner as things. That is, "whoness" of person goes together with "*existentia*," which refers to the way things exist. In contrast to Kant, Heidegger argues that wo/man does not exist in the mode of *existentia*. To describe wo/man's

anti-subjectivity philosophy. Nevertheless, is it really the case that by "Dasein," Heidegger wants ultimately to abolish, as Derrida argues, humanism and the subject itself? Is a translation of Dasein as "human reality" a "monstrous translation"?

When one carefully examines the existential analytic of Dasein in *Being and Time*, the translation of Dasein as "human reality" is not an incorrect understanding, for Heidegger himself indeed explains "Dasein" in respect to the human being. "This entity [Mensch] we denote by the term 'Dasein'."¹⁵ As shown clearly here, "Dasein" refers to the human being. But what is important to see here is that when Heidegger speaks of the human being in terms of "Dasein," he does not mean it as the "rational animal" in the traditional sense. Hence, when "Dasein" is understood as "human reality" in the traditional sense, this understanding would be monstrous. However, if we break away from the traditional determination and understand "human reality" in Heidegger's own definition, then the identification of "Dasein" with "human reality" is not an incorrect understanding. In fact, Heidegger himself also insists that what he intends to abandon is not the concept of the human being (subject) itself at all but only the traditional determination of the human being defined in terms of self-identical *animalitas*.

Heidegger intends to reestablish a new essence of the human being that is defined as a "factual subject" in *Being and Time* and the *humanitas* of *homo humanus* in the later period. But how do we understand the *humanitas* of the human being? For Heidegger, a defining characteristic of the *humanitas* is discovered in "mineness" (*Jemeinigkeit*).

III. The *Humanitas* of the Human Being and Mineness

As Heidegger says in § 83 of *Being and Time*, the reason why the traditional ontology should be destroyed is that it does not provide a proper essence of the human being. In the traditional ontology, the human being is not essentially distinguished from things. Hence, there is a "danger of 'reifying consciousness' [Bewußtsein zu verdinglichen]."¹⁶ in the traditional ontology. Heidegger then argues that the traditional ontology is unable to make a distinction between the human being and things, because it has forgotten "mineness" (*Jemeinigkeit*), which characterizes the essence of the human being (Dasein).

According to the traditional ontology, the question about the essence of entity means that one is concerned with an investigation of the universal "whatness" of entity. In addition, the interrogation of the universal "whatness" of all entities can be approached by the question "what is it?" in which "whatness" of the human being is asked in the same way as "whatness" of things. By asking the same form of question "what is it?" to clarify the essence of all entities, the traditional ontology fails to recognize a radical difference between the essence of wo/man and the essence of other entities.

Sartre. Moreover, he contends that in order to understand properly the term "Dasein," one has to overcome "the anthropologicistic deformations in the reading of *Sein und Zeit*, notably in France."⁽⁹⁾ Derrida supports his argument against the anthropological understanding of Dasein by highlighting Heidegger's criticism of humanism in *Letter on Humanism*.

According to Derrida's interpretation, the central argument of *Letter on Humanism* lies in Heidegger's statement that "every humanism is either grounded in metaphysics or is itself made to be the ground of one."⁽¹⁰⁾ And it should be noted that by the term "metaphysics," Heidegger means "metaphysical subjectivism."⁽¹¹⁾ From this view, the metaphysical subjectivism is the foundation of humanism, which establishes that man is the center of all beings. But how does metaphysical subjectivism become a ground for humanism?

In the traditional sense, metaphysics is concerned with the ground of beings, and it discovers this ultimate ground in God. However, in the modern age, Descartes attempts to found the ground of beings on thinking ego (*cogito*) of man. Here one sees a defining characteristic of modern metaphysics. It consists in—at least according to Heidegger's interpretation⁽¹²⁾—the fact that the ultimate ground of being is sought not in God but in subjectivity of the human being. When wo/man is defined as a subject, s/he is related to things as objects. In addition, in this relation, a representing subject seizes objects and has an absolute control over them. By this absolute control, the human being becomes a master (center) of beings. Here we see why Heidegger says that every kind of humanism presupposes the metaphysical subjectivism.

However, Heidegger argues that when the essence of wo/man is thought primordially, one can see that "the human being is not the lord of beings [Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden]."⁽¹³⁾ Because the human being can no longer dominate beings, it is impossible to maintain the modern conception of humanism. In opposition to the determination of wo/man in metaphysical subjectivism, Heidegger defines the essence of the human being as "the shepherd of being [der Hirt des Seins]."⁽¹⁴⁾ Among other entities, only wo/man (Dasein) has the task of taking care of Being, because s/he has an understanding of Being. In addition, for Heidegger, "there" (Da) of Dasein refers to a place where the understanding of Dasein occurs. Agreeing with this, Derrida highlights "*the Da of Sein*" in his discussion of Dasein.

According to Derrida's interpretation, if the term "Da-sein" refers to the place of Being, then by "Dasein" Heidegger seeks to establish not the new determination of the human being but the new meaning of Being. In this sense, Heidegger's concept of Dasein must be understood from the ontological perspective rather than from the anthropological perspective. By interpreting the meaning of "Dasein" as a place of Being, Derrida contends any attempt to understand Heidegger's Dasein as the human subject is a mistake. Furthermore, he believes that on the contrary to the subject-bound (humanism) philosophy, Heidegger's analysis of Dasein consists in the

was aware of the problem of subject-centered philosophy in *Being and Time*, he attempted the “turning (Kehre)” from the earlier thoughts. Consequently, in his later thoughts after *Being and Time*, Heidegger is no longer concerned with the subjectivity of human being; instead, the “truth of Being” becomes a central theme in his later thoughts. That is, the analysis of Dasein (the human subject) is replaced by the “truth of Being.” However, is it really the case that the concept of human subjectivity is finally disappeared in Heidegger’s later philosophy?

Even in his later thoughts, Heidegger is still concerned with the philosophical analysis of human subjectivity. This fact can be clearly shown in the concept of “*homo humanus*.” In *Letter on Humanism*, which contains the essential elements of later thoughts, Heidegger makes a distinction between “*homo animalitas*” and “*homo humanitas*” in respect to defining the human being.⁽⁵⁾ He then contends that the essence of the human being lies in “*homo humanus*”.⁽⁶⁾ Thus, with *homo humanus*, one can recognize that the subject of the human being is still maintained in his later thoughts.

Contrary to the general opinion, the concept of human subject is a central theme throughout Heidegger’s early and later thoughts. For Heidegger, the new essence of man defined as the “factual subject” of Dasein in *Being and Time* is later reformulated as *homo humanus*. But before explicating what this peculiar subjectivity means, it is necessary to free ourselves from post-modern philosophers’ interpretation of Dasein, notably that of Derrida, which advocates that Heidegger’s analysis of Dasein is essentially the anti-subjectivity (anti-humanism) thoughts.

II. Derrida’s Interpretation of Dasein: *The Ends of Man*

The proper meaning of Dasein understood as a “factual subject” remains enigmatic today. The reason for this is that since Derrida forcefully argues in his influential article “The Ends of Man” that the anthropological understanding of Dasein is a mistake, it now becomes almost a taboo to interpret Dasein in terms of subjectivity. Therefore, to clarify the new concept of subjectivity in Heidegger’s philosophy, it is first necessary to confront Derrida’s interpretation of Dasein and show its limitation.

As shown, Dasein is a peculiar concept, because it is the origin of the two opposed philosophies, namely, Sartre’s existential humanism and Derrida’s anti-humanism. In contrast to Sartre whose philosophy is based on the self-centered man, Derrida develops his philosophy by advocating the end of man.⁽⁷⁾ For Derrida, the human being is no longer conceived of as the unshakable ground of thoughts; nor is man a center of history. Moreover, Derrida seeks to establish this philosophy of anti-subjectivity by providing a new interpretation of Dasein.

In the article “The Ends of Man,” Derrida criticizes the anthropological understanding of Heidegger’s philosophy. According to him, this understanding is based on a “monstrous translation”⁽⁸⁾ of Dasein in terms of “human reality,” as authorized by

Heidegger and the Problem of Subjectivity

-On the Concept of *Homo Humanus*-

Peter Ha

I. Introduction

Heidegger's fundamental ontology begins with the existential analytic of Dasein. And according to previous philosophical analyses of the concept of Dasein, this concept, on the one hand, was defined as human subjectivity due to the influence from Sartre's existential humanism, and on the other hand, it has been claimed by post-modern thinker Derrida that the concept of Dasein has nothing to do with human subjectivity at all. Because these contrary definitions about Dasein exist, the meaning of Dasein still remains obscure. However, in our dealing with the concept of Dasein, we intend to overcome this confusion over the meaning of Dasein by showing the peculiar concept of subjectivity that lies beyond the alternative of "subjectivity" and "anti-subjectivity."⁽¹⁾

However, from the outset, our approach, which takes exclusively the subjectivity of Dasein as the principle theme, would appear to be on a wrong track, insofar as it proceeds against Heidegger's intention in *Being and Time*. In fact, Heidegger explicitly avoids using the term "subjectivity" and rejects the view that "subjectivity" plays an important role in the existential analytic of Dasein: "One needs only observe the simple fact that in *Being and Time* the problem is set up outside the sphere of subjectivism...."⁽²⁾ So, since Dasein is not to be conceived of as subjectivity, any attempts to interpret Dasein in terms of subjectivity indicates a misunderstanding. Consequently, from the start our approach to Dasein seems to be misguided, insofar as it contradicts the Heidegger's intentions. But does Heidegger really intend to relinquish the concept of subjectivity in the analysis of Dasein?

In fact, Heidegger never abandons the concept of subjectivity per se; rather in *Being and Time*, he only rejects the traditional concept of subjectivity in order to reestablish the new concept of subjectivity. He then characterizes this new subjectivity of Dasein as a "factual subject,"⁽³⁾ which is radically distinguished from an "ideal subject" or a "consciousness in general" in the traditional philosophy. For Heidegger, the term "factual subject" signifies the "ontologically well understood subject [das ontologisch wohlverstandene >Subjekt<]."⁽⁴⁾

However, in dealing with the concept of subjectivity in Heidegger's philosophy, even if one concedes that Heidegger keeps the term "subject" in *Being and Time*, s/he can still argue that the usage of "subject" only takes place in the early period of Heidegger's thoughts. Concisely, this argument asserts that because Heidegger himself

6. 終わりに

以上、北欧、韓国、中国現象学会との国際交流開始の経緯と各現象学会の歴史と現状について、若干の報告を行った。この国際交流は始まったばかりで、資金面や運用に関して、これから検討しなければならない課題も少なくない。けれども、日本現象学会が学会として海外の現象学会と交流・連携する意義は大きい。今後、この国際交流が、海外の他の現象学会にも広げられ、発展していくことを願って、筆を擱くことにしたい。最後に、本稿執筆に当たって種々の情報を提供してくれたDan Zahavi、李南麟、倪梁康の各氏に深く感謝する次第である。

- (1) Cf. Sara Heinämaa, Hans Ruin, and Dan Zahavi, "Phenomenology in the Nordic Countries: An Introduction", in Dan Zahavi, Sara Heinämaa, and Hans Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2003, p. xi.
- (2) 金田晋「日本現象学会活動報告」(『現象学年報』第1号、日本現象学会編、北斗出版、1984年、133-140頁)。
- (3) 児島洋「日米現象学会議の由来」(『現象学年報』第13号、日本現象学会編、1997年、183-190頁)。
- (4) Kah Kyung Cho und Jeon Sook Hahn (hrsg.), *Phänomenologie in Korea*, Karl Alber, 2001. とりわけ本書所収のJeon Sook Hahn, „Phänomenologische Forschung in Korea“ (S. 37-54) は、本稿執筆に際してもきわめて有益であった。
- (5) Kah Kyung Cho und Young-Ho Lee (hrsg.), *Phänomenologie der Natur. Phänomenologische Forschungen* Sonderhand, Karl Alber, Freiburg/München, 1999.
- (6) Kah Kyung Cho, „Phänomenologie in Korea - Was heißt, Erben der Vergangenheit zu sein?“ (『現象学年報』第15号、日本現象学会編、1999年、364-332頁)
- (7) 楊人梗(Yang Ren-Pian)「現象學概説」(『民鐸』第10巻第1号、1929年)。
- (8) この国際会議での講演原稿を基にした論文集が、Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung (eds.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world. Phänomenologische Forschungen* Sonderhand, Karl Alber, Freiburg/München, 1998として公刊されている。

(榊原哲也・さかきばら てつや・東京大学)

フッサールにも関心が向けられた。1986年にはフッサールの『現象学の理念』が中国語に翻訳され、1987年にはハイデガー『存在と時間』の全訳が刊行された。これらを皮切りにその後、続々と現象学の一次文献の翻訳がなされるとともに、90年代には現象学に関する研究書も次々に出版されるようになったのである。

こうしたなかで1994年10月、南京・東南大学（当時）の倪梁康(Liangkang Ni)氏の努力により中国初の現象学会議が開催された。「現象学の根本問題」をテーマとしたこの会議には、当時のドイツ現象学会会長クラウス・ヘルト氏を初め、ヨーロッパとアメリカから何名かの現象学者が招待されて講演を行ったが、この会議において、ヨーロッパやアメリカで研鑽を積んだ若手の研究者を中心にして設立されたのが、中国現象学会であった。

それ以降、中国現象学会では毎年1回特定のテーマを設定して「年会」を開き、そこでなされた発表を精選して掲載する『中国現象學與哲學評論』(*The Phenomenological and Philosophical Research in China*)を学会誌として刊行している。年会はこれまで11回開催され、本年11月には第12回年会が杭州で開かれる予定である。また『中国現象學與哲學評論』は9号までが刊行されており、そのテーマと刊行年は以下のとおりである。創刊号「現象学の基本問題」(1995)、第2号「現象学の方法」(1996)、第3号「現象学と言語」(1997)、第4号「現象学と社会理論」(2001)、第5号「現象学と中国文化」(2003)、第6号「芸術の現象学・時間意識の現象学」(2004)、第7号「現象学と倫理」(2005)、第8号「発生的現象学の研究」(2006)、第9号「現象学と純粋哲学」(2007)。また特別号として「中国における現象学：フッサール『論理学研究』刊行百周年国際会議」(2003)が刊行されている。

なお1996年に香港で開催された第3回年会では、合わせてドイツ、ベルギー、アメリカ、フランス、日本から研究者を招いて、国際会議「間文化性と生活世界」がドイツ現象学会との共催で行われ（日本からは小川侃氏が招かれ講演を行っている）⁸⁾、この会議中に、香港現象学会が設立された。それ以降、中国現象学会と香港現象学会は緊密な連携関係にあり、今回の国際交流においても、中国現象学会は香港現象学会とも連携の上、発表者の派遣を考えている模様である。

中国現象学会は会員制をとっておらず、現象学に関心のある大学教員や研究者30~40人程度がそのつどの年会に集っていると聞く。筆者は、山口一郎、ヘルト、李南麟(Nam-In Lee)、ザハヴィの各氏らと共に、2004年10月に広州で開催された第10回年会および国際会議「現象学と倫理」に招かれて講演を行ったが、このときにも中国および香港から40余名の参加者があり、熱気に満ちていたことが記憶に新しい。

中国現象学会は会員制をとっていないため、会長はおらず、事務局長が中心となって会の運営を行っている。初代事務局長は、会の創設と発展に努めた倪梁康氏（広州・中山大学）、第二代事務局長は北京大学の靳希平(Xiping Jin)氏、現在は孫周兴(Zhouxing Sun)氏（上海・同济大学）が第三代事務局長を務めている。

中国現象学会は現在、フッサール、ハイデガー、シェーラーの中国語著作集の編集に携わっており、今年から、一次文献と二次文献約40巻から成る「現象学文庫」と、全16巻のフッサール著作集の出版も始まった。これからますます現象学研究が盛んになることが期待されよう。中国語のみのサイトではあるが、中国現象学会のホームページ(<http://www.cnphenomenology.com/>)からは、会の活気がじかに伝わってくる。

り、日本からは村上靖彦氏が参加して発表を行った。この「東洋と西洋の架け橋としての現象学会議」は、かつて日米の間で開催され、その後中断した「日米現象学会議」が将来に向けて描いていた理念を受け継ぐものとも言え⁽³⁾、今後の発展が期待されるところである。

また学会誌については、1983年に創刊された『現象学研究』が、1990年の第4号以降『哲学現象学研究』(Research in Philosophy and Phenomenology)と改称され、本年7月までに、33号が出版されている。日本現象学会の学会誌『現象学年報』が創刊されたのは1984年であるから、学会誌に関しても韓国現象学会は日本現象学会よりも少しだけ長い歴史を有しているわけである。欧米語で出版された書物としては、Orbis Phaenomenologicusのシリーズに『韓国の現象学』がある⁽⁴⁾。本書には、フッサールやメルロ＝ポンティ等に関する個別研究とともに、東洋と韓国の伝統的思想に対して積極的な現象学的解釈を試みた諸論考が収められており、また韓国の現象学受容の歴史や詳細な研究者紹介も収録されていて、隣国の現象学事情を把握するのに、きわめて有益である。

なお、韓国現象学会と日本現象学会との間では、昨年始まった国際交流以前に、すでに相互に交流が行われてきた。1998年10月に韓国現象学会では、学会創立20周年を祝う国際会議が行われたが、その会議には、数々の欧米からの招待者とともに、日本からも新田義弘氏が招かれ、講演を行っている。ちなみにこの会議の発表原稿をもとに編まれたのが、ドイツ現象学会機関誌『現象学研究』の特別号『自然の現象学』⁽⁵⁾である。また1999年に刊行された日本現象学会の『現象学年報』第15号には、韓国現象学会会員でニューヨーク州立大学バッファロー校教授の曹街京(Kah Kyung Cho)氏が韓国の現象学研究を紹介する一文を寄稿している⁽⁶⁾。さらに2005年3月には日本から村田純一氏が、同年9月には谷徹氏と榊原哲也が韓国現象学会の研究会に招かれ、講演を行っている。

こうした交流を踏まえて、今回の国際交流計画における日本現象学会からの派遣第一号として、本年3月に浜渦辰二氏が韓国現象学会の研究会において、「Caring for life and death - From a phenomenological anthropology of Caring」と題した発表を行った。韓国現象学会において現在、「学際的現象学」ないし「応用現象学」が一つのトレンドになっていることもあり(既述のように「東洋と西洋の架け橋としての現象学会議」のテーマも「応用現象学」であった)、発表の後、活発なディスカッションがなされ、有意義な研究会であったと浜渦氏は回顧している。谷氏とともに筆者が2005年に訪れたときにも、講演後に活発な質疑が行われ、その熱心な会員たちの姿がとても印象的であった。

韓国現象学会のホームページのアドレスは、<http://www.phenomenology.or.kr>である。現在はハングルのみであるが、英語版も準備中とのことである。

5. 中国現象学会について

中国現象学会は1994年に創設された学会である。中国においても1920年代には現象学が知られており⁽⁷⁾、1960年代にはサルトル『弁証法的理性批判』やハイデガー『存在と時間』の抄訳もなされていたが、本格的な研究がなされるようになるのはずっと遅く、文化大革命後、開放政策が進められるようになった1978年以降のことであった。当初、マルクス主義との親近性や「自由」という主題からサルトルが注目されたが、その後、主として熊偉(Xiong Wei)の努力によってすでに知られていたハイデガーに注目が集まるようになり、

北欧現象学会はすでに述べたように、北欧5カ国を中心とした組織で、実行委員もこの5カ国から一人ずつ出ているが、会の活動は世界中に開かれている。現に第5回大会ではアメリカ、ドイツ、イタリアからの研究発表者もあり、ポーランド、スロヴェニア、エストニア、スペイン、オーストラリア、カナダなどからも参加者があった。第5回大会時における会員数は246名とのことであるが、今後ますます会員数が増え、活発な活動が行われることになる。第6回大会は2008年4月にレヴィナスの生まれ故郷、リトアニアのカウナスで開催の予定である。

なお、会長は会の創設以来、ザハヴィ氏が務めていたが、第5回大会において、フィンランド・ヘルシンキ大学のサラ・ハイネマー氏に交代した。今年度の日本現象学会研究大会には、彼女自身が特別講演者として来日の予定である。

北欧現象学会についてのさまざまな情報は、会のホームページ(<http://www.helsinki.fi/filosofia/nsp/index.htm>)から得られるが、会員の研究動向を把握するには、現在のところ、注1に掲げた書物『形而上学、事実性、解釈。北欧諸国の現象学』が有益である。

4. 韓国現象学会について

韓国現象学会(The Korean Society for Phenomenology)は、1978年に創設された学会である。韓国ではすでに1920年代には現象学が知られていたが、本格的な研究が展開されるようになったのは、第二次世界大戦後の60年代以降のことであった。フッサール全集の公刊や戦後の現象学の多様な展開に刺激されて70年代に現象学研究者の数が急増し、その結果、1976年には韓国哲学会(1953年設立)の内部に下部組織として現象学部会が設置された。この現象学部会がさらに1978年に改称されて設立されたのが、韓国現象学会であった。ちなみに、日本現象学会が日本現象学会議として産声を上げたのが1979年、日本現象学会という名称が正式に採択され会則が定められたのは1980年であるから⁽²⁾、韓国現象学会は日本現象学会よりもわずかながら長い歴史をもっているわけである。

初代会長は尹明老(Myung-Ro Yoon)、その後、韓荃淑(Jeon-Sook Hahn)、車仁錫(In-Suk Cha)、李英浩(Young-Ho Lee)、朴淳英(Soon-Young Park)、孫東鉉(Dong-Hyun Son)、韓貞仙(Jung-Sun Han)の各氏が代々の会長を務め、現在の会長は崔載植(Zae-Shick Choi)氏である。1992年には会員の一部によって韓国ハイデガー学会が、また1994年には韓国解釈学会が設立されている。現在の会員数は200名ほどとのことである。

韓国現象学会では現在、2月に特定のテーマを設定した春の大会を開催して、その主題に関する4～8名の発表および討論を行うとともに、セメスター毎に4回ずつ、年8回の月例研究会を開いて、2名程度の研究発表と討論を行っている。また必要に応じて国際会議も開催され、これまでの大会、研究会の総数は本年6月現在で187回を数えている。

なかでも国際会議として特記すべきなのは、2002年に始まった韓米現象学会議である。この会議は第1回が同年10月に「Life, World and Science」をテーマとしてソウルで、第2回が2004年10月に「Person, Culture and the Social」をテーマとしてアメリカ・メンフィスで開催され、各々、韓国と米国から6, 7名ずつが発表を行ったが、本年2月には「東洋と西洋の架け橋としての現象学会議」(The Conference of Phenomenology as Bridge between East and West)と名称を変え、日本、中国、台湾など東アジアと、ヨーロッパからも発表者を招く形でソウルで開催された。会議のテーマは「応用現象学」であ

日本現象学会からの国際交流の提案は、韓国現象学会、中国現象学会でも大いに歓迎された。こうして各現象学会から1名の研究者が派遣され、初めて実現したのが、昨2006年11月の研究大会における、海外研究者による研究発表だったのである。

北欧現象学会からはセーアン・オーアゴー(Søren Overgaard) (元コペンハーゲン大学所属、2006年9月より英国・ハル大学)、韓国現象学会からはピーター・ハー(Peter Ha) (韓国・仁済大学)、中国現象学会からは方向紅(Xianghong Fang) (中国・南京大学)の各氏が派遣され、研究発表と懇親会を通じて、日本現象学会会員との研究交流の機会をもった。

研究発表の内容については、それを基にした各氏の論文を参照していただきたいが、今後、この国際交流をますます発展させていくためにも、北欧、韓国、中国の各現象学会の歴史と現状について、この場を借りて、以下、若干の紹介をしておくことにしたい。

3. 北欧現象学会について

北欧現象学会(The Nordic Society for Phenomenology)は、2001年5月にデンマーク・コペンハーゲンで設立された比較的新しい学会である。20世紀の北欧諸国では、概して分析哲学が強い影響力をもち、現象学の分野でも、分析哲学との架橋を試みる営みが、例えばノルウェー出身のフェレスダール(Dagfinn Føllesdal)によってなされたことが記憶に新しい——分析哲学の側からの対話の試みとしては、フィンランド出身のヒントikka(Jaakko Hintikka)の名を想起されたい——。このような土壌をもつ北欧諸国において、現象学者たちのジェネレーションというべきものが形成されたのは比較的遅く、1990年代に入ってからのものであった⁽¹⁾。この世代の中心になったのはコペンハーゲン大学を拠点に数々の会議やプロジェクトを行い、精力的に論文や著作を公表してきたダン・ザハヴィ氏である。2001年5月末から6月初めにかけて、コペンハーゲンで、彼と米国のジョン・ドラモンド(John Drummond)氏とが中心になって「北欧諸国における現象学」という会議が開催されたが、この会議においてザハヴィ氏が提案し、他の北欧諸国の参加者から強い支持を得て設立されたのが、北欧現象学会であった。

北欧現象学会は、北欧諸国(デンマーク、ノルウェー、スウェーデン、フィンランド、アイスランドの五カ国)における現象学者たちの対話と研究・教育を促進することを目的とし、年一回大会を開催して研究交流を行うのが主な活動である。第1回大会は2003年4月にフィンランドのヘルシンキで、第2回大会は2004年4月にスウェーデンのストックホルムで、第3回大会は2005年4月にノルウェーのベルゲンで、第4回は2006年4月にアイスランドのレイキャビックで開催され、本年4月には第5回大会がデンマークのコペンハーゲンで開催された。大会では毎年いくつかの講演と、テーマ別のセッションに分かれての一般研究発表が行われるが、第3回からは共通のテーマも設定され、第3回は「現象学：理論から実践へ、そして実践から理論へ」、第4回は「現象学と自然」、第5回は「自己と他者」であった。筆者榊原は、谷徹氏とともに日本現象学会からの初の派遣者として第5回大会に参加してドイツ語で講演を行い、またいくつかの講演と研究発表を聴いて、参加者たちと交流したが、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティなどの個別研究のみならず、分析哲学や心の哲学、精神分析、フェミニズム理論、政治哲学等、多様な関心をもつ比較的若い世代の研究者たちが集まり、現象学を軸にしつつ活発に議論しているのがとても印象的であった。

北欧・韓国・中国現象学会との国際交流

榊 原 哲 也

1. はじめに

昨年、日本現象学会の歴史に新たな1ページが加わった。北欧現象学会、韓国現象学会、中国現象学会と本学会との国際交流が始まったのである。この交流は、これら三つの現象学会から各1名を本学会の研究大会に発表者として受け入れ、また本学会からも北欧、韓国、中国の各現象学会に、求めに応じて発表者を派遣することを主たる内容とするものだが、昨年度、慶應義塾大学で開催された第28回研究大会において、北欧、韓国、中国の各現象学会から派遣された計3名の研究者による研究発表が初めて行われた。その発表原稿を基にした論文が、以下に、特集「海外の現象学研究の現在」として掲載されている。

このたび、日本現象学会編集委員会より、この国際交流の仲介役を務めた筆者に対して、特集に小文を寄せるようにとの依頼があった。そこで筆者としては、この国際交流が実現するに至った経緯と、北欧、韓国、中国の各現象学会の歴史と現状について若干の報告をなすことで、その責を果たすことにしたい。

2. 国際交流の経緯

北欧現象学会、韓国現象学会、中国現象学会との国際交流実現の最初のきっかけは、2004年10月、中国広州市で開かれた第10回中国現象学会年会ならびに国際会議「現象学と倫理」に招かれた筆者と、同じくこの会議に招かれたコペンハーゲン大学のダン・ザハヴィ(Dan Zahavi)氏との間での、個人的な会話であった。その3年前に北欧現象学会を立ち上げ、当時、会長の任にあったザハヴィ氏は、筆者に対して、「北欧現象学会と日本現象学会との間でお互いに発表者を派遣しあうような研究交流はできないだろうか。旅費や滞在費を出すことは難しいが、日本現象学会が発表者を派遣してくれば、北欧現象学会では年1回の大会に1名の発表枠を用意することができる。日本現象学会でも同様のことができないだろうか」という趣旨の提案をしてきた。筆者は、個人的には氏のこの提案に賛成であったが、一存で回答できるような事柄ではなかったので、この提案を日本に持ち帰り、早速、2004年11月の日本現象学会研究大会の折の委員会で検討をお願いした。けれども、ほぼすべての発表が英語（一部はドイツ語）で行われる北欧現象学会大会と、これまですべての発表が日本語で行われてきた日本現象学会研究大会とでは、事情が異なり、国際交流の基本的方向については委員会の賛同が得られたものの、実現までには検討しなければならない課題も少なくなかった。そこで、従来の「国際メディア委員会」が「国際交流委員会」へと改組され、そこで検討が重ねられ、その結果、同様の国際交流の可能性が見込める韓国現象学会と中国現象学会にも呼びかけ、各現象学会から1名ずつ、計3名の研究発表で国際発表枠の1セクションを研究大会に設けてはどうかという案が、2005年11月の委員会において大筋認められた。北欧、韓国、中国の各現象学会との窓口は、それまで韓国、中国の現象学会ともコンタクトのあった筆者が当面引き受けることになったが、

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、総会は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。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 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。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(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)

編集後記

猛暑続きの初秋でしたが、ようやく爽やかな秋空となりました。

『現象学年報』第二三号をお届けいたします。

特集が二つ、右開き巻頭に「クオリアの問題——脳科学と現象学」、左開き巻頭に「海外の現象学研究の現在」を掲載いたしました。本年報も、より一層、国際的ひろがりをもった機関誌へ変貌いたしました。特集、および第二八回研究大会の詳細につきましては、宮原勇前企画実行委員会委員長の文書をご参観下さい。

なお、昨年度の総会決議に従いまして本号より、要旨掲載論文は割愛し、その分の紙幅を全文掲載論文増のために割くことになりましたことを、付記しておきます。

本号もまた、執筆者の方々をはじめ、たくさんの方の諸氏のご協力とご尽力のおかげで、内容豊かな一巻となりました。渾身の力作ぞろいです。どうぞ秋の夜長に、じっくりご拝読たまわりますように。

本年報を出版するにあたっては、協和印刷株式会社の宮田末男氏にはいつもながら損得ぬきの寛大なご厚情を賜りました。また印刷所のスタッフの方々にも献身的なご努力と、温かいご配慮をいただきました。この場をかり、御礼を申しあげます。

(古東哲明 記)

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を講読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒一〇八―八三四五

東京都港区三田二―一五―四五

慶應義塾大学文学部哲学専攻内

郵便振替 〇〇九八〇―九一―〇九一五三

公式ホームページ

<http://www.soc.nii.ac.jp/paj2/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

- Satoru HATAKEYAMA Zur Konstitution des fremden Leibes in Husserls *Cartesianischen Meditationen* — Am Leitfaden des Problems der äußeren Erscheinung und Nullerscheinung des eigenen Leibes—
- Toru KOBAYASHI L'institution du corps ; Merleau-Ponty et Foucault
- Shuji ITO Sur l'expérience de la pensée fondamentale dans la vision
- Mitsuo SHIDA Die lebenstheoretische Zeitlehre von Heidegger
- Mutsumi KOBAYASHI Heidegger and Gibson: Structure of Perception from the Ecological Point of View
- Toru YAEGASHI Reflexion als Explizitmachen und das Gewissen der Phänomenologen: Eine Interpretation von Husserls "Londoner Vorträge" und anderen späten Texte
- Satoshi INAGAKI Husserl's insight into phenomenon of feelings in the analysis of M-manuscripts.
- Eisuke NAKAZAWA Time-Consciousness and Time-Diagram
- Takuya NAKAMURA Individualität und Zeitlichkeit in der Phänomenologie Husserls
- Michitaro KOBAYASHI Bedeutung und Gegenstand in Husserls *Logische Untersuchungen*.

Book Review

- Yasuhiko MURAKAMI Apperception, Metamorphose of the World and Image - *System-Phenomenology : The Fourth Stage of Autopoiesis* of Hideo Kawamoto

Special Issue: Current state of phenomenological studies in foreign countries

- Tetsuya SAKAKIBARA International exchange with the Nordic, the Korean, and the Chinese Societies for Phenomenology
- Peter Ha Heidegger and the Problem of Subjectivity -On the Concept of *Homo Humanus*-
- Xianghong Fang Phenomenological Access to Nothingness
- Søren Overgaard Illuminating the Dark Corner: Husserl and the Problem of Solipsism

GENSHÔGAKU NENPÔ 23

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

Contents

Special Issue on Qualia—brainscience and phenomenology

- | | |
|-----------------|---|
| Kenichiro MOGI | Qualia-problem—brainscience and phenomonology |
| Jirou KAWAMURA | Qualia and Life |
| Junko TANIGUCHI | Embodiment and Language |

Report of the 28th Meeting of PAJ

- | | |
|----------------|-------------------------------|
| Isamu MIYAHARA | Report of 28th Meeting of PAJ |
|----------------|-------------------------------|

Symposium: Contemporary Ontology and Phenomenology

- | | |
|---------------------|--------------------------------------|
| Daisuke KACHI | Aspects of Formal Ontology |
| Tatsuya KASHIWABATA | Tropes and Mental Properties |
| Tsuyoshi KURATA | Contemporary Ontologies reconsidered |
| Nobuto SAITO | Ontologies for Phenomenology |

Articles read in the 28th Meeting of PAJ

- | | |
|-----------------|---|
| Fumihiro OHMORI | Interrogation—portée ontologique du dernier Merleau-Ponty |
| Takayuki MIKAWA | Sur la bonne conscience et/ou la mauvaise conscience : les problèmes autour de <i>L'Ironie</i> et <i>La mauvaise conscience</i> par Jankélévitch. |
| Sunao GAMMYO | Prereflective Self-awareness and Otherness — Double Movements of "Transcendence"— |
| Masafumi AOYAGI | Phenomenological antinomy and whole as idea. DORNO, HUSSERL and CORNELIUS. |
| Genki UEMURA | Brentano, Husserl and Reinach on Acts as Worldly Events |

● 編集委員 ●

古 東 哲 明
井 上 克 人
浜 渦 辰 二
山 口 一 郎
和 田 渡

現象学年報 23

2007年11月10日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒108-8345

東京都港区三田2-15-45

慶應義塾大学文学部

哲 学 専 攻 内

印刷

協和印刷株式会社

〒590-0962

堺市寺地町東2-2-10

TEL 072(229)6488

FAX 072(229)8030

ISBN4-9902763-2-9

