

φανομενον

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

KAJ

24

日本現象学会編

2008

λογος

もくじ

特集《革新と現象学的倫理学》

フッサールの革新の倫理学……………サラ・ヘイナマー（飯野由美子訳）（1）
——個人主義的アプローチ

フッサールはどこまでアリストテレス主義者か……………吉川 孝（13）
——ヘイナマー教授の講演に寄せて

喪の倫理……………森村 修（19）

日本現象学会第29回研究発表大会報告

【シンポジウム】《ユダヤ的思想と現象学》

メシアニズムなきメシア的なものの系譜……………柿木伸之（25）
——ベンヤミンとデリダの「メシア的なもの」をめぐる思考——

「ユダヤ的思想」？……………菅野賢治（37）
——現象学とユダヤ世界

アレフ
N から A へ……………永井 晋（47）
——動きとしての無限——

【個人研究発表】

レヴィナスにおける主体の両義性(ambiguité)について……………中 真生（61）
——『全体性と無限』を中心に——

ドゥルーズ哲学における自由……………三ツ野陽介（69）

「詩作 Dichtung」の圈域……………譽田大介（77）
——ハイデガーにおける「存在」への問いと「芸術」をめぐって——

構成される心身症 伊藤 良司 (85)

現存在を貫く生命の理 串田 純一 (93)
——ハイデガーにおける脱抑止・投企・全体性——

『論理学研究』における判断と单なる表象 秋葉 剛史 (101)

フッサールにおける歴史的目的論と神の問題 前田 直哉 (109)

メルロ=ポンティにおける共感覚 山下 通 (117)
——共感覚的経験の基礎としての潜在的運動——

ナルシシズムと疎外 田中 美穂 (125)
——メルロ=ポンティの視覚論についての一考察

イメージの表象における気分と感情の役割 澤田 哲生 (133)
——フッサール像理論の現象学的射程

Destruction of the Sciences and Phenomenology of Culture in Cassirer-
with continual reference to the Husserlian phenomenology Kyeong-Seop Choi (1)

【書評】

ヤン・パトチカ著 『歴史哲学についての異端的論考』 金田 晉 (155)

永井晋著 『現象学の転回—「顕現しないもの」に向けて』 井上 克人 (161)

【海外事情】

光のプロヴァンス・言葉の翳り 和田 渡 (167)
——ラ・ロシュジロンの夏のセミナーに参加して——

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

フッサールの革新の倫理学 ——個人主義的アプローチ¹

サラ・ヘイナマー

一九二〇年代の初め、エトムント・フッサールは日本の雑誌『改造』に一連の「革新」[Erneuerung]論文を執筆している。これらの論文が論じているのは、人間的生についての問題、目標を目指すというその目的論的性質についての問題、そしてその自己統制の可能性についての問題である。その議論の中心に置かれているのは、個人的な変化²、生物学的生をモデルとして扱われるべきではない、とフッサールは論じる。人間的生も動物的生も衝動や欲求、感情などの似かよつた要素を含んではいるが、これらの契機は、人間的生においてのみ反省や批判的吟味の対象となりうるのであり、またそうなることによつてこそ理性的に正当化されうるのである。

『改造』論文でフッサールが論じるところによれば、生の最高形式に達するためには、私たちは生全体とそこに含まれる要素すべてを批判的に反省することを学ばなければならない。その生の要素とは、まづもつて意志と行動であるが、しかしながら、思考する作用、評価する作用、願望する作用、感じる作用も、そうである(Hua 37, §49 247-253)。フッサールはすべてのタイプの志向的作用が倫理的な反

省と陶冶の対象となると考へておらず、したがつて、実践的行動だけではなく、〈感じる〉や〈願望する〉といった価値論的作用もすべてそうなのであって、この点では、彼はカントよりアリストテレスに近い。とはいへ、その他で、フッサールの倫理学は、その論理学や認識論と並んで超越論的現象学の一部を成している。このためカントのアプローチとの比較は啓發的であり、よき生をめぐる現代の思索のなかでフッサールのアプローチがもつてゐる特別な強みを理解するのに役立つだらう。

この論文における私の目標は二重である。最初に、フッサールの倫理的生の考え方を、人間的生のその他の可能な諸類型から區別しながら、解説したい。その次に、フッサールのアプローチが〈個人主義的〉(personalistic)側面に重点を置いており、そこでは他の〈個人〉(other person)は二次的役割しかもたないという点について論じたいと思つ。つまり、たとえ、フッサールの論じる人間的な生の諸形式すべてにおいて他の〈個人〉が中心的位置を占めているとしても、それでも、彼の倫理の概念は、倫理的生を自己一責任性と個人的幸福(personal happiness) [Glückseligkeit, endaimonia] によって定義しており、私た

ちが他者に對してもつ義務や責務に關係づけていない」という意味で、個人主義的であると私は主張したいのである。こうしたフッサールの倫理学は、現代のアリストテレス派とカント派との論争、つまり共同体主義者と普遍的人間主義者との論争に關しては、ある興味深い仕方で中立にとどまっているように私には思われる。

これは、自他關係や間主觀的生に関する問題がフッサールのアプローチでは外的ないし周辺的な事項であるにすぎないという意味ではない。反対に『改造』論文からは、フッサールが間主觀的生を倫理学の重要な問題と見ていたことが分かる。それどころか、客觀性はすべて超越論的間主觀性に基づいているのだから (e.g. Hua 1, 149ff.)¹、客觀的價值および客觀的善もこの基盤に基づいているわけである。しかししながら、間主觀性と客觀性とが基本的なところで結びつけられていてもかかわらず、倫理的生が〈個人〉の精神的活動や自己-責任と自己-形成 [Selbstgestaltung] の概念に目を向けることによって定義され、おり、他者（人間的であれ神的であれ）という概念に目を向けることによってではないということから、フッサールのアプローチは個人主義的であると私は強調したいのである。

實際、フッサールの倫理学理解がいわば円熟したときに決定的なものであったのは、〈個人〉の精神的生の開放性と不完全性だったといふことが、明らかになる。彼にとつて倫理的革新とは、ひとが他者——人間であれ神であれ——との關係を改善したり、もしくは再解釈したりすることではなく、むしろ、ひとが自分自身に對してもつ關係を問うことである。

1 血口-統制的生の三タイプ。職業的生、召命的生、倫理的生

『改造』論文でフッサールは、倫理的生を他の三つの類型（形式）の人間的生——すなわち自然的生、職業的〔＝生業的〕生、召命的生——から區別することによって、自身の倫理の概念を定義している。

別の角度から言えば、フッサールは四種類の異なつた価値態度を區別し、それぞれに對応する四種類の異なつた価値態度を區別していることになる。一番目はその時々の善や目標を求める單純な自然的生であり、二番目は自由に選択された善に向かう職業的生であり、三番目は包括的な全体にわたる価値に捧げられた召命的生、そして、四番目が普遍的価値をもつ倫理的生である。フッサールの倫理的生の概念とその普遍性を理解するには、他の三類型も研究する必要がある。

最も単純な類型の生〔＝自然的生〕とは動物的生である。これに含まれるのは、動物としての人間と、人間でない動物の両方である。動物的生は、コンテクストや状況に拘束された価値によって規定されおり、こうした価値は、その時々の仕方でのみ行動や作用を誘導するが、行為者による自由な決定や積極的の関与を伴わない。また、動物的生の場合、価値や目標は、〔最終的には〕動物の衝動や欲求によって決定される。動物としての人間の場合には、生は、生得的傾向や後天的傾向や、また習慣や慣習によって決定される。自由に選択される価値はなく、すべてはただ受動的に採用される (Hua 37, 239-240, cf. Hua 4, 269-270/281-282)。

ついで、職業的、召命的、倫理的という生の他の三類型は、私たちの自己-意識能力、自己-反省能力に依存している。自己-反省能力によつて人間は、自己の行動や動機や目標を、さらにには自己の性質や全体としての生を、判断し、評価することができる、そのような熟慮にもとづいて未来の方向を決定する」ことである。しかしながら、自己-反省に

よつて人間的生は、不完全な全体であり、永久に未来へと開かれた可能性だと「う」とが明らかになる(Hua 27, 30-31, cf. [1923] 1997 207-208, 212)。そのような生を人間は理解し、その過程、目標、成否を研究し評価する」とがである。この場合、人間的生に特徴的なのは、自分自身のために自由に選択し決定できる能力があるというだけにとどまらず、「自然的生のよう」自然的な終焉をもたない生の過程について選び決定せねばならない必然性があるといふことである²。これら「にかかる」関心と能力は、価値と目標に対する三種の複雑な可能的関係を作り出す。すなわち、職業的関係、召命的関係、倫理的関係である。

すでに述べたように、人間的生の三類型——職業的生、召命的生、倫理的生——のあいだにフッサールが立てる区別は、「自己意識的・自己反省的な」自己統制の三形式の区別である。倫理的生は、職業的生と召命的生とともに自己統制的生の一類型であるが、しかし、ある種の内的特質によつて他の二類型と異なる。これら三類型を個別に研究し、その際立つた特徴を明らかにしてみよう。

職業的「=生業的」生は自己統制的生の最も単純な類型である。それは自由に選択された目的と目標によつて方向を決められるのであり、それが体系的に統制する場合には、開放的な全体としての生がその射程に入る。すなわち、〈個人〉は、未来への関心に動機づけられて自身や家族の物質的意味での生存と安寧を保証するような職業を選択する(Hua 27, 27)。この類型の自己統制の事例として、家族の要望と経済的事情を考えて事務官という職業を選んだフランツ・カフカの生が挙げられるだろう³。しかし、そう決定しても、彼はその職業上「=生業上」の活動をそれ以上に追求し高めようとはせず、むしろ、

小説を書くことにその人生を捧げたのだった。

召命的生においては、〈個人〉は自分の行動を導くのに好都合なるいは満足を与える価値を選ぶだけでなく、自分の才能と能力に最も適した一群の価値、自己実現と継続的満足を与える生を拓く一群の価値を選ぶ⁴。彼は、ある特定の諸価値が〈個人〉としての自己に必要だと「う」とを、そして、それらの諸価値のために努力する必要があるといふことを、確信——洞察的に確信「einsichtig gewiss」——したうえで、それらの諸価値を追求し実現するために無条件に人生を捧げようと決心する(Hua 27, 28, cf. Hua 4, 265-268/277-280)。簡単に言えば、〈個人〉は召命的価値を自由に選ぶと「う」だけでなく、それらの諸価値と同一化するのである。フッサールはそのような諸価値を「純粹な」諸価値とも呼ぶ。

純粹な、あるいは全体にわたる諸価値をもつ召命的生の事例として、フッサールは芸術家と、科学者ないし哲学者の生を挙げている。それは次のように説明される。

「」のように芸術は真正な芸術家の召命であり、科学=学問は真正な科学者（哲学者）の「召命」[“Beruf”]である。それらは、彼らがそれへと召命され得ることを知つており、また、その善を追及することのみが彼らに最も「内的」で最も「純粹な」満足を与え、そのそれぞれの成功が「幸福」(Seligkeit)の意識を与えうるような、そうした精神的活動と能作の領分なのである⁶。」(Hua 27, 28, cf. Hua 37, 245-246)

特定の状況下では、召命をもつた〈個人〉が、客観的なり高い目

的のために自分の価値を犠牲にすることもあるだろう。たとえば、美や真理のために感覚的快樂を、同情や寛大さのために力を犠牲にするのである。とはいえ、そのようなより高い目的は、彼の行動や生を全体として導くわけではない。それらは當人にとって客観的正しかるべきだが、彼の生において実践的優先性をもつわけではない(Hua 27, 28, cf. Frankfurt 2004, 12-14, Melle 2004)。

ハッサールの挙げる事例に引きずられて誤った方向に進んではならない。召命的生は、その内容によって職業的生と区別されるわけではない。芸術や科学が経済的活動や感覚的快樂よりも「内容的に」優れた活動形式だという意味ではないのである。〈個人〉が経済的繁榮や感覚的快樂の開発に自分の人生を捧げる」とも十分可能である。たとえばトーマス・ブッデンブロークやドン・ファンなど、私たちは少なくとも文学作品ではそのような人物を知っている。これらの人物は、ひとが真理や美などの「より高い目標」のためではなく、財産形成や快樂の開発に自分の人生を捧げる可能性もあるということの例を示している。ハッサールはこうした生の類型もまた、召命的生のかてゴリーに含めている。つまり、ハッサールの区別は質的ではなく、形式的、構造的なものなのである。召命的価値とは、私たちがそれと同一化し、そのようにして私たちの活動を秩序づけ、組織化し、そして全体としての私たちの生をその射程に収めることができるような価値である。だからこそ、ハッサールは召命的価値を「全体にわたる価値」とも呼ぶのである。召命的価値は私たちの生全体を支配し、(主観的であれ客観的であれ)他のすべての価値を階層的に秩序づける⁷。

召命的生は、さらに、関連するふたつの制限を受けている。第一に、召命的価値は全体としての生を射程に収めるといつても、ある種類の

行動や特定の作用を導くだけであって、個別の行動や作用をすべて導くわけではない。ハッサールは次のように記している。

「これまで述べたように、(...) 普遍的な自己」統制にもとづいて、個々の作用や行動をすべて動機つけたり導いたりするものではないということである。召命的価値は、「生」全体の構造を定めはするが、しかし、ある特殊な類型の行動、すなわち当該の〈個人〉にとって最も重要で有意味な行動を統制するだけで、そうするのである。

第二に、召命的価値と目標は、すべての価値と目標を普遍的批判にゆるすことによって確定されたわけではない。換言すれば、それは、価値と生の目標を普遍的かつ批判的に反省した結果として生じてくるものではなく、むしろ、いかなる反省の介入もないまま〈個人〉の内部層に由来するもの、あるいはそこから生じてくるものにすぎないのである。ハッサールの言葉で言えば、召命的生には、なお「目標を批判する習慣的意図」(Hua 27, 30)が欠けている。召命的生の素朴なことを指しながら、ハッサールは次のように述べる。

「しかし一般的に言って、そのような自由意志は依然としてある

種の素朴そのうちで自己】を実現する。なおも欠けているのは、目標および方法への批判【を実行し】、その達成可能性（…）と目的としての適切性への批判【を実行する】へのむしり、その価値論的妥当性ならびにその価値的な真正性(*Echtheit*)への批判【を実行する】といふ習慣的意図である。」(Hua 27, 30)

目標と方法の普遍的批判は、フッサールの説明ではふたつの関連する課題をもつていて、一方ではそれは、私たちの個々の活動を失望から守り、他方ではそれはまた、価値の全般的もしくは包括的喪失から生全体を守るといふ課題である。目標と方法の普遍的かつ徹底的批判によつてのみ、私たちは、「私たちが達成した善は単なる思ひ込みにすぎないとか、善を成し遂げるために払つた努力は無用なもので、その喜びも無意味なものだ」(Hua 27, 30, cf. [1923] 1997, 213-214) といふ破壊的な事態から「安全を確保できぬ」のやある。

『改造』論文でフッサールは、倫理的生がその内的で本質的な動機にゆきついて召命的生から立ち現れてくるさまを説明しながら、倫理的生を特徴づける。このことからして、フッサールの説明は、発生的な性質のものである。「可能な【すべての】人間的生のもつア・プリオリ的な本質形式のひとつとしての、倫理的な生の形式を、発生的に展開してみよう。すなわち、倫理的生に本質的に属する動機からそれを展開してみよ」(Hua 27, 29)⁸ とフッサールは記している。

自己-反省と自己-統制は、それが職業的生や召命的生のなかで習慣となりときには、満足および幸福の持続性に対する、特定の類型ないし形式の関心や配慮[Sorge]を動機づける、とフッサールは論じる。

このことから、習慣化された自己-反省と自己-統制は特殊な不確実性[Uunsicherheit]をもたらす。すなわち、自分の生を開いた全体とみなし、根底から変化する可能性に開いていくと考へると、人間は自分の選択した職業的および召命的価値と、自分の設定した目標とが与えるのとどである満足の永続性を真摯に考へるようになるのである。人生が続くながで、自分の才能や能力は変化するかもしれない、予想できない新しい現実が周囲の世界に現れてくるかもしだい、と人間は実感するのである(cf. Hua 4, 254-255/266-267, 266-267/178-179, 272-273/284-285, [1923] 1997 207-208)。換言すれば、人間は、環境や世界の変化に抗う、自分の才能や能力の変化にも対抗でき、そのようにして永続的かつ純粋な満足を与えてくれるような、そつた持続的で堅実な価値[standhaltende, haltbare]を真摯に考へるようになるのである(Hua 27, 30-32)。

右のような反省によじて明らかにされるのは、単にひとの可能な行動が無限だと云ふことだけではなく、変化する状況や世界の出来事も無限だと云ふことである。それは単に、私たちは自分の生の終わりを予測する」とも把握する「ことのできないだけのこと」に尽きない。それは、私たち自身の能力と行動とそれらを取り巻く可能な状況とを想像的に変更するときには、現在の価値——現在の状況においては完全に満足のいく価値だと——が新たな状況や事態においては耐えうるものではなくなり、保持できなくなるかもしだいと、私たちが実感するにいたるといふことも意味するのである(cf. Hua 4, 267-268/279-280, [1923] 1997 207-208)。

フッサールの定義によれば、倫理的価値とは、個別者(individual)の生全体を射程に取め、それを全体として射程に取める価値であり、

しかもそれにはじまらず、その個々の作用や行動すべてを射程に収める価値である。このように、倫理的生には以下に記すふたつの基準があり、召命的生はこの基準のなかの第一のものだけを満たすという点で、倫理的生からは区別される。(1) その導きとなる価値が生全体を射程に収めるのでなければならない。(2) それはまた、個々の作用や行動すべてを射程に収めるものでもなければならない。換言すれば、倫理的価値のみが個々の可能的活動すべてを射程に収め、ある個別者の生に属する個々の行動と作用すべてを、つまりフッサールが

「[その〈個人〉]の生の個々の拍動すべて(jeden Puls seines Lebens)」(Hua 27, 96)と特徴づけていふのを、射程に収めるのである。

倫理的生は、普遍的批判をくぐり抜けた結果として、召命的生よりも比較において高位にあるだけではなく、「絶対的」(Hua 27, 29)価値をもつとフッサールは述べる。倫理的価値は「洞察的な基礎づけ」[Begründung]によつて(Hua 27, 30)正当化されるが、それは自[口]-正当化であり、それゆえに持続的な幸福と満足を保証することができる。」の自[口]-正当化は、個別的な諸能力の体系としての自[口]と〈個人〉を形的に反省する」とによつて、実現される(Hua 37, 162-163, 245-247, 252-253, cf. Hua 4, 268/280)。その目標はそのひゞみ個別的諸能力にもつて「最善の可能なもの」を決定する」とであり、」の理解に従つて行為し、生きることである。一九二〇年代からの倫理学講義のなかで、フッサールは次のように説明していく。

「私がしなければならない」とは「私はできる」によつて決定されており、私ができる」とは他の誰かができる」とも異なつてゐる。」もつと正確にいえば、私ができる最善の」とは、私

同じ」とが各個別者すべてに該当する。個々の〈個人〉はみなそれに相応する課題をもつてゐる。

の過去と現在によつて決定されているし、また、私の未来も私の選択とまったく無関係というわけではない。私の生全体は私の前にあり、私の前には私を取り巻いて広がる世界がある。私がそこで成し遂げられる」とが、私の熟慮にとつて基盤となり、私がそこので現在および未来に成し遂げることのできる最善が、私の当回事象(Gesolltes)であり、個別者のそれである。(Hua 37, 252-253)

「人間」という理念、眞の純粹な人間といふの理念が与えられるのは、人間としての各個別者すべてに、眞の純粹な人間についてのみずからの個別的理念が与えられるという仕方で、である。それはまた、人間としての各個別者は、自由な自[口]として自[口]-制御的に(selbsttätiger)行動しながらこのみずからの理念を探究してゆき、それを発見し把握するにいたることによつてのみ、自[口]を眞の人間として展開することができ、そして、それ以後、このみずから眞の自己の意味にしたがつて自[口]を形成し、自分自身を新しく造り替えていふと意志するといつた仕方で、といふことである。またそれゆえ、それと相関的に、みずからの生を統制すべく、すなわちこの唯一の個別的な生を統制すべく、意志の決断がなされるのであつて、すなわち、この唯一の個別的な生を、その無限性のなかで、それに当つてはまる、いやそれだけにあつてはまる絶対的當為の意味で統制すべく、意志の決断がなされるのであ

る。」(Hua 37, 240)

「(ハ)で重要なのは、フッサールが普遍性という言葉で、ある主体から別の主体へ拡張する射程のことを意味しているのではない」ということを確認しておくことである。彼にとって第一の倫理的原理は、「自分がしてほし」とを為せ」(キリスト教徒)や「すべての者を拘束する普遍的法則になると想像できるような仕方で行為せよ」(カント)ではなく、「明晰に洞察して、開いた未来において持続ないし反復する」とのできる仕方で、行動せよ」である。換言すれば、フッサールは普遍的に拘束するということを、第一義的に、人間すべて、〈個人〉すべて、理性的主体すべてとの関係で定義するのではなく、むしろ、ひとりの個別的生の行動と許容力すべて、その状況すべてとの関係で、そしてそのような生を特徴づける特殊なタイプの開放性との関係で定義しているのである(Hua 27, 31, 45, Hua 37, 252)。⁹ かくして、一九二〇年からの講義においてフッサールは、次のように述べて定言命法を再定式化する。「直ちに、躊躇することなく、つねに最善を、汝の最善を行ない〔＝尽くし〕、規範認識においてそれを捉え、規範認識的意志においてそれを意志せよ」(Hua 37, 253)。」のよう、倫理的課題とは、ひとりが、その個々の能力と環境を前提として、自分が自己の生のなかで達成可能と認める最善(最高価値)に向けて、自分の行動が、可能な限り貢献するような仕方で行動する」となどのである(Hua 27, 45, Hua 37, 251-253, cf. Beyer 2007, 1)。

倫理的自己形成の課題は、他者という概念によって定義される価値、たとえば他者への尊敬や愛や寛大さなどを含む」ともありうるわけだが、(ハ)で重要なのは、フッサールが、召命的生から倫理的生を定義する満足および幸福といった概念、また(志向的)作用およびそのような作用の無限に開かれた連続体としての生といった概念によって定義(区別)しているということを確認することである。このようにフッサールにとっては、倫理的生は他者「にとって」の善によってではなく、満足の永続性と持続性によって定義されるのであり、この点でフッサールはカントの定式化から区別され、アリストテレス-ストア派の伝統に結びつく。

このことは、他者の幸福や安寧を考えることがフッサールの倫理学では重要でない、あるいは外的なことであるということを意味しはない。その反対にフッサールは、(ハ)の個人主義的な定言命法が、共同体——といつてもさまでまことに種類の共同体だが——の成員として最善を行ない、さらにそれにとどまらず、その共同体のために最善を行なう義務を含んでみると指摘している(Hua 27, 45-47, [1923] 1997 206, 220-224)。人間は共同体的存在であり、そのすべてではなくてもそのほとんどの活動は共同体的活動だからである。子どもとして、両親として、恋人として、仲間として、学生として、教師として、友人として、共同経営者として、協力者等々として、私たちは他者に依存しており、彼らの最善のために自己の最善を行なわなければならぬ。

それでも、フッサールの定言命法の定式化がカントのそれと大きく異なつてゐることに変わりはない、歩み寄りの余地もない。フッサールの定言命法がかかるのは、個人的生の文脈、個々の関心や能力や個別的な状況の文脈における行動であって、個人的生から抽象された個々の行動や行動類型が考慮されることはない。フッサールはカント

が無条件の命令という観念を発見した」とを称賛するが(Hua 37, 232, cf. Peucker 2007 312)、この観念を認めるからといって自分がカントの定式化を受け入れているわけではないことを明確に示している。第四『改造』論文において、フッサールはつきり述べている。「カントの用語「を使うこと」はカントの定式化ないしカントの基礎「*Gründung*」を、簡単にいえばカントの理論を受け入れることを意味しはしない。それは、もっぱら、個々の人間は恣意的に「目標をもたざに漫然と」生きるのではなく、価値(*Wert*)をもつ生を生きるのだと」といふことを語つて、「にすぎない」(Hua 27, 44)¹⁰。

「これは次のことを意味する。すなわち、たとえばダンスに人生を捧げ、ダンスを自分の召命として選んだ〈個人〉が倫理的でもある」と、あるいは倫理的にも生きることができるためには、自分の価値と目標のすべて——芸術的なものも、そうでないものも——の基礎と正当性を批判的に問わなければならない。同様に、医学と病の治療に人生を捧げた〈個人〉も、非倫理的にも倫理的にも生きることができる。非倫理的に生きる場合には、その〈個人〉は、自分の性向や習慣的信念によつて、あるいは伝統的、社会的信念によつて自分の価値と目標を確立し、確立し直すのに対し、倫理的に生きる場合には、彼は、同じ価値と目標を持ち続けはするが、いまやあらゆる可能的状況においてそれらの価値と目標の妥当性を批判的かつ普遍的に探究し、それにもとづいて自分の価値と目標を保持するのである。フッサールは次のように説明する。

フッサールにとって倫理的生とは、可能な最善を自己明証的に洞察するなかで生きることであることを見てきた。またさらに、倫理的生は、あらゆる活動領域を——目標と手段を設定する実践的作用から、価値定立する価値論的作用に、また存在定立する理論的作用に至るまで——射程に收めるのである。

さて、一個の倫理的生において異なつた類型の諸作用が連結し組み合われるが、その連結と組み合せは、倫理性を失わずに変化しうる。フッサールにとって倫理は、愛や尊敬という理念のもとにあらゆる人間たちであるような人間同士の実践的関係を中心とした生にかかわる、といふだけにとどまらない(Hua 27, 21)。倫理は、私たちの理論的生および価値論的生のとる可能な諸形式にも、たとえば科学者の生や芸術家の生にもかかわるのであり、あるいはまた生産物や生産手段を中心とした勤労者の生にもかかわる。それゆえ、創作に専念する芸術家や芸術愛好家は、非倫理的に生きることもできるが、しかし、倫理

「他の個別的な〈個人たち〉に由来する性向は別として、無規定な一般性という志向的形式において生じる要求というものが芸術家の生にもかかわるのである。それは、道徳、習慣、伝統、精神的状況(……)つまりは社会集団や階級等々の要求である。ひとはまったく受動的にこれらに従うこともあるが、また、能動的にそれらに対して態度を決定

し、自由な決定からそれらに従うことでもやめる。」(Hua 4, 269/281-282)

任ある態度を取り、ふたたびそれを基礎づける」とができるようにならるのである(Hua 3, cf. Hua 6)。

「」のようにして道徳的生、すなわち、善や、人間であるかぎりの人間同士の調和的関係を促進することに捧げられた召命的生は、倫理的——その最高の諸価値と諸目標が、諸価値と諸目標の全体的な秩序とともに、明証的にそれうるという意味で倫理的——となることができ。しかしまた、そのような「道徳的・召命的」生が、倫理的として正当化される洞察をまったく欠くこともあるし、生來の、あるいは獲得された単なる習慣や性向によって導かれる、こともありうる。フッサールが「革新」と呼ぶものは、ある特殊なタイプの変身ないし回心であつて、そのなかで人間は自分の価値と目標を問い合わせ始め、この自問によつて自分自身の性格や生全体に対して洞察的にかかわろうとするようにならうとする。」の自問と自己批判が批判的習慣となるとき、その「個人」は根本的に変身する。そのとき彼は、自己の生と行動に批判的な仕方でかかわることができるようになり、批判的自問によつて自己への洞察的関係を、すなわち自己責任性を獲得する「」ができるのである(cf. Hua 4, 252-253/264-265)。

革新という倫理的回心は、フッサールの概述のとおり、理論的回心——「」れば、洞察的な理論的態度で生きる可能性を開くエポケーや超越論的還元によつて特徴づけられる——と比較されるべきである(Husserl [1911] 1965, Hua 3)。理論的批判がひとりの思想家について習慣となるとき、その思想家は、以前の確信を捨てたり新しいものに置き換えたりするのではなく、また、懷疑論的もしくは不可知論的な無関心のなかに生れるのでもなく、むしろ確信に対し新たな責

任ある態度を取り、ふたたびそれを基礎づける」とができるようにならることを意味するのではなく、それらの価値と目標の明証的な洞察的根拠を探し始め、もしそのようないく洞察が得られないならば、その価値を他のより高い価値に従属させなければならなくなるという可能性が開かれているなかで生きることを意味する。こうしてその価値や目標は絶対性を失い、可能的な諸価値や諸目標が形づくる世界の一要素となりそれで探求されることになる。

他者は「どうだろうか。それは」、こうした自問の試みにおいては、主題や対象として決定的なものではないのだが、しかし、挑発力としてはより重要である。より正確に言うならば、他者に関する基本的な倫理的問題は、他者それ自身を目的とみなして尊重するべきかどうかではないし、また、どのような根拠にもどいてそうするのかでもなく、むしろ、他者の生とそれが指示する価値措定が、私自身が選んだ価値に対し問い合わせてくるかどうかとふうことなのである。

1 「第一回日本現象学会研究大会」において、吉川孝先生と森村修先生から私の論文に温かいコメントと有益な指摘をいただき、たいへん感謝しています。また、Robert Hanna 教授、Lilli Alolan 教授主催の研究会 参加者の方々、とりわけ Fred Stoutland, Anna-Leena Renqvist, Nicholas Smith、そして私の若き同僚である Joonas Taipale, Mirja Hartimo, Jussi Backman, Timo Miettinen, Simo Pulkkinen には、鋭い質問をいただき、それによって私の議論を明確化し深められたのがでた

」)を感謝します。(訳注: 本稿では、"person"の語が多用される。「人格」

の語義も含むが、本稿での主意を重視して「個人」と訳し、重要な箇所では「〈個人〉」と表記する。とくに両義が分かれがたい場合には「個人=人格」とも記す。)

2 フッサールは、人間のみが個人=人格(*person*)であると論じている。つまり、単に行動の動作主あるいは主体であるところならば、多くの動物もそうであるが、自分自身を開かれた生の地平の主体として見る行為者は人間だけであり、その点が重要なのである。そのような主体の死は、生の自然的な終着点ではなく、生の途絶である。換言すれば、人間の死は生の最後の瞬間ではなく、むしろ人間の生につねに与えられ含まれている「脅威(*Drohung*)」である。こつもあり続け、終わることのない絶え間ない脅威(Hua 27, 99)。」の観念は、マルティン・ハイデッガーのよう議論の対象となる概念、「死への存在」においてさらに展開されている(Heidegger [1927] 1993, §46-53, §60, §72, cf. [1925] 1979)。

3 バーナード・ウイリアムズの「内在的理由」の概念⁴、その例として彼が挙げている、ヘンリー・詹姆斯の小説の登場人物、オウエン・ウイングレイヴを参照のうと(Williams 1981, 106)。

4 フッサールは"berufsmässig"といふドイツ語を職業的〔=生業的〕生の観念にも召命的生の観念にも使用している。しかし、職業的生はふたつの異なった仕方、ふたつの異なった意味において生められると指摘するところによつて、両者の区別をしてくる。すなわち、ひとつは低次の不適切な意味において、もうひとつは高次の適切な意味において(Hua 27, 28)である。適切な意味における職業的生、つまり召命的生とは、ひとが個別的な関心と能力から自由に職業を選択する生であり、外在的な理由から――つまりその人物の生にとつて外在的ということだが――職業

を選択するのではない生である。

5 フッサールの倫理的生という概念は、彼の個人=人格(*person*)による概念――これは、豊かな内容をもつともに、個人の精神的生のあらゆる契機と層をその射程に収めているのだが――に依拠してくる。『イデー』第二巻でフッサールは個人=人格を――身体的および精神的、受動的および能動的な――能力の体系と定義してくる(Hua 4, 253-255/266-267)。

フッサールの能力の体系としての人格概念⁵について、Beyer 2007を参照。フッサールの人格概念の超越論的性質について、Sakakibara 1997 および Heinamaa 2007 を参照。

6 バーナード・ウイリアムズの「一ギヤン」の例を参照(Williams 1981)。

7 Drummond 2006, 8-9を参照。

8 フッサールによるア・プリオリな探究とは、純粹な可能性のレグルで進められる探究であり、生の現実的語形式すぐして、純粹な諸可能性としての諸経験すべてとを研究する。かくして、それは、もうした諸可能性すべてがもつ本質の把握をめざす(cf. Hua 37, 225)。

9 」の観点においてフッサールの倫理学は、ストア派の思想に興味深く関連性をもつてゐる(たとえば、キケロやエピクテトス)。Melle 2007 を参照。ストア派の倫理学については、Annas 1992, 1993, Nussbaum 1994, Sorabji 2006 を参照。

10 ほんどの注釈者は」の重要な点を無視し、フッサールの倫理学を結局カント派的なルート提示してくるようになつて思われる(たとえば、Hart 1992, Drummond 2006, Peucker 2007 を参照)。

Bibliography

- Annas, Julia 1992: *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- 1993: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Beyer, Christian 2007: "Husserl on understanding persons", paper presented in the workshop *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Husserl*. University of Oslo, September 14-15, 2007.
- Drummond, John 2006: "Respect as a moral emotion: A Phenomenological Approach", *Husserl Studies*, vol. 22, no. 1, 1-27.
- Frankfurt, Harry G. 2004: *The Reasons of Love*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hart, James 1992: *The Person and the Common Life: Studies in Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- 2006: "The absolute ought and the unique subject", *Husserl Studies*, vol. 22, no. 3, 223-240.
- Heidegger, Martin [1925] 1979: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Band 20, ed. Petra Jaeger, Frankfurt: Vittorio Klostermann. In trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht, Boston,
- Heinämaa, Sara 2007: "Selfhood, consciousness, and embodiment: A Husserlian approach", in Sara Heinämaa, Pauliina Remes and Vili Lähteenmäki (eds.): *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2007, 311-328.
- Husserl, Edmund Hua 3: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1913. In English *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W.R. Boyce Gibson, New York, London: Collier, 1962.
- Hua 4: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1952. In English *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenological Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht, Boston,

London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Melle, Ulrich 2007: "Husserl's personalistic ethics", *Husserl Studies*, vol. 23, no. 1, 1-15.

12

- Hua 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1954. In English *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University, 1988.
- Hua 27: *Aufsätze und Vorträge* 1922-1937, ed. T. Nenon H.R. Sepp, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Hua 37: *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- [1911] 1965: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt: Vittorio Klostermann. In English "Philosophy as rigorous science," in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quentin Lauer, New York: Harper Torchbooks, 1965.
- [1923] 1997: "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (忠實・人生・世界の価値) und Glückseligkeit (幸福・樂樂・幸福の実現)", *Husserl Studies*, vol. 13, 201-235.
- Nussbaum, Martha 1994: *The Therapy of Desire*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Peucker, Henning 2007: "Husserl's critique of Kant's ethics", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, no. 2, 309-319.
- Sakakibara, Tetsuya 1997: "Das problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl", *Husserl Studies*, vol. 14, no. 1, 21-39.
- Sorabji, Richard 2006: *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Clarendon Press.
- Willimas, Bernard 1981: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana.
- (忠實・人生・世界の価値) (幸福・樂樂・幸福の実現)

フッサールはどこまでアリストテレス主義者か ——ヘイナマー教授の講演に寄せて

吉川 孝

はじめに

『改造』論文は、フッサールが日本の『改造』誌に寄稿した5編の論文であり、そのうちの3編は1923—24年に出版されたが、残りの2編は1923年の関東大震災の影響などもあり公刊されていない。¹第一次世界大戦後のインフレのために悪化した当時のドイツの経済状況のなかにあって、フッサールは生活費を稼ぐためにこれらの論文を執筆したと言われている。そのために、フッサール研究者はこれまで『改造』論文をそれほど真剣に検討していないし、ときには無視している。²たしかに、1989年にフッセリアーナの第27巻

が公刊されるまで、その論文を読むことができたのは、日本語を解する者だけであり、ドイツやそのほかの国の読者の目には基本的にはふれることができなかつた。しかしながら、もしもこのテキストを完全に無視したままフッサールの1920年代前半の思想を解釈し、その哲学的展開を説明しようというのであれば、それもまた無謀な試みと言わざるをえない。というのも、『改造』論文は、フッサールの哲学体系における「倫理」という概念を明らかにする。しかも、倫理的生という類型を人間の生の他の可能な諸類型と対比することで、明確な図式を提示している。フッサールは4つの人間の生の類型（自然的な生、職業の生、天職の生、倫理的生）を区別しているが、この区分というものは、人格が選択する価値の種類、さらには、人格がみずから生を統制する仕方にかかわっている。倫理的生は、ばらばらな価値を素朴

値をもつためである。雑誌名に由来する「人間性の改造」という耳にれないトピックが扱われてはいるけれども、一連の論文が書かれるにあたつて、フッサール現象学の根本概念や方法などはしっかりと継承されている。むしろ、この論文の成立の背景として、いくつかの重要なテキスト（『イデーンII』³、『フィヒテの人間性の理想』⁴講演など）を挙げることができるし、さらには同時代のテキスト（フッセリアーナ第8巻⁵、第35巻⁶、第37巻⁷、「生の価値、世界の価値、倫理（徳）と幸福」⁸草稿）との深いつながりを指摘できるだろう。

1. 『改造』論文のフッサール

ヘイナマー教授の講演は、『改造』論文を読み解きながら、フッサールにおける「倫理」という概念を明らかにする。しかも、倫理的生という類型を人間の生の他の可能な諸類型と対比することで、明確な図式を提示している。フッサールは4つの人間の生の類型（自然的な生、職業の生、天職の生、倫理的生）を区別しているが、この区分というものは、人格が選択する価値の種類、さらには、人格がみずから生を統制する仕方にかかわっている。倫理的生は、ばらばらな価値を素朴

に追求するのではなく、自由に選択して、普遍的な価値へと方向づけられる。倫理的に生きる者は、みずから的心的作用や活動のすべてを方向づける普遍的な価値によって、自分自身の生の全体を統制する。

重要なのは、倫理的生（や天職の生）を生きる人格が選択するものは、客観的により高い価値をもつわけではなく、人格みずから生のなかで実践的な優位をもつことである。フッサールの1923年の草

稿のタイトルが示すように、「世界の価値」ではなく、「生の価値」が「いかに生きるべきか」という問いにおいては重要である。⁹ここでフッサールが論じているのは、母親にとつての子供の幸福という例が示すように、われわれはある種の価値とみずからを同一化する場面、その価値の実現がわれわれの生の目標となり、未来の生を方向づける場面である。そうした価値というのは、その客観的妥当性ではなく、人格の生にとつての意義や重要性という点で問題になつていて。倫理

的な価値は、人格の生のあらゆる活動を結びつけ、その人格の生を統一性として構成する。ここで論じられているのは、われわれが人格の「純粹自我」とは別のかたちで、体験流の統一原理に言及されることは、驚くべきであろう。

『改造』論文のこうした記述と『イデーンI』の本格的な現象学的分析はかなり異なつていて見える。この相違をどのように理解するかは、フッサール研究にとって大きな意味をもつであろう。といふのも、『イデーンI』が正統な現象学の著作であるのに対し、『改造』論文は、外的状況によって成立した非哲学的な著作ともみなされかねないためである。二つの著作の関係について、簡単な見通しをつけてみたい。

『イデーンI』の中心テーマは純粹意識（ないし純粹自我）である。そして、この意識と世界のなかのさまざまな客観の志向的関係が、ノエシス・ノエマ論の枠内で探求されている。実践的なものや情緒的なものも含めて、「あらゆる種類の意識作用は客観化の働きをもつ」と主張されるように、どのような意識もみずから客観の現実性を証示するよう方向づけられており、意識が明証的であるときには、その

意味内容が真であり、客観が現実に存在することになる。価値論的真理や実践的真理について話題になるのも、そのようなノエシス・ノエマ論の枠内である。そこでは、まさに純粹意識にのみ焦点があつられ、意識がどのようにしてみずから客観的に中するのかという問題のみが立てられている。あらゆる作用を客観化作用とみなす志向性理論は、客観性の構成という普遍的問題を扱うけれども、われわれが未来に向けてどのように生きるかという実践的問題を論じることがない。

これに対し、『改造』論文の中心テーマは、人格ないし人格の共同体である。そして、われわれは未来に向いていかにして生きるべきかが人格論の枠組みで探求され、善き生をめぐる実践哲学が展開されている。したがつて、このテキストにおけるフッサール現象学は、認識（道徳的認識や美的認識をも含めた）の機能に収斂する「客観化作用」の分析という狭い枠内に収まることはない。こうした背景には、「実践理性の学問としての倫理学」¹¹の樹立という自論見があり、しかもそれは、現象学の志向的・形相的分析という方法によつて、非客観化的に機能する志向的意識の分析として実現されようとしている。

このように比較してみると、それぞれのテキストでは、理論理性と実践理性という二つの異なるた問題系が展開されていることがわかる。カントの哲学体系になぞらえるならば、『イデーンI』を「純粹

理性批判」とし、「改造」論文を「実践理性批判」とすることもできるだろう。1920年代のフッサール現象学は、『イデーンI』の時期には見いだされない実践哲学（ないし行為論）を射程に收めており、こうした変化は「倫理的転換」¹²と特徴づけられる。

たしかに、『イデーンI』の体系性と比較したときには、「改造」論文の断片的性格は顯著であり、フッサールの「第二批判」は体系的に完成しているとは言いがたく、その後も実践理性の批判が体系的に執筆されとはいえない。しかし、『デカルト的省察』¹³、『形式的論理学と超越論的論理学』¹⁴、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』¹⁵という主要著作において、「自律」と「責任」という倫理的概念が主導的役割を果たすことも忘れてはならない。倫理学の問題は、一個の独立した部門を形成するというよりは、現象学的哲学全体を導くという仕方でフッサールにとつて比重を増してゆくのである。

2. フッサールのアリストテレス主義

ヘイナマー教授の講演は、フッサールが人格の善き生にかかるる実践哲学を真剣に構築しようとしたこと、倫理的生の概念がある種の価値によって定義されていたこと、その価値が人格の生全体やその作用すべてを関連づけることを明らかにしている。しかし、とりわけ注目すべきは、ヘイナマー教授がフッサールの倫理学を自我論的ないしアリストテレス主義的と評す点であろう。すなわち、フッサール倫理学においては、幸福の追求と徳の実現とが矛盾することなく、協同している。倫理的生の概念を定義する際にも、人格みずから幸福がひきあいにだされ、義務、とりわけ他者への義務に言及されることはない。こうした倫理の規定は、伝統的にアリストテレス倫理学に帰されるも

のである。ヘイナマー教授のこのよだな指摘は基本的に同意すべきものであろう。たしかに、フッサールのテキストのなかには、実践哲学の観点からも相互主観性について論じたものがあり、そこでは倫理と他者とが関連づけられてはいる。しかし、こうした分析もフッサール倫理学への理解を改めるほどのものではない。というのも、フッサールがこうしたテキストで共同体の倫理や社会倫理に言及するときにも、他者への義務や責任について原理的に論じているわけではないからである。むしろ、こうしたところでは、共同体を「大きな人間」とみなしたうえでの、その共同体の「自己満足」や「自己責任」が論じられているにすぎない。

とはいって、フッサールをアリストテレス主義者と断定するには、いくつか問題もある。以下では、フッサール倫理学のアリストテレス主義をめぐり、若干の考察を試みてみたい。

ヘイナマー教授が指摘するアリストテレス的性格というのは、フッサールの倫理学が価値の比較考察によって成り立つ点に求められる。フッサールの倫理学は、初期のゲッティンゲン時代から20年代のフライブルク時代を通じて、一貫して価値を主題にしている。ある価値が別の価値よりも高い価値をもつとき、その価値を選択する意志が倫理的と形容される。あるいは、ある価値が他の価値よりも、その価値を実現することに大きな満足がともなう。このような価値の比較にかかるる実践的考察としての倫理学の発想は、フッサールの師、F.ブレンターノに由来している。フッサールは独自の哲学を形成した後にも、『道徳的認識の源泉について』¹⁶を高く評価しており、ブレンターノを経由してある種のアリストテレス主義が流入したことは確かであろう。

また、フッサールと同時期のミュンヘン・ゲッティンゲン学派の価値論に目を向けると、さらに別の側面が明らかになる。すなわち、フッサール倫理学の反プラトニズム・反イデア論の性格が浮き彫りになることで、ある種のアリストテレス主義について語りうるだろう。例えば、ミュンヘン・ゲッティンゲン学派の倫理学において決定的功績を残しているD. V. ヒルデブラントによる倫理性の規定は、きわめて特徴的である。彼は、「倫理的行為の理念」¹⁸ のなかで、倫理的と形容できる意識作用を探求しているが、その作用を「倫理的に有意な価値」へと「応答」するものと見なしている。¹⁹ フッサール現象学の術語を用いれば、「倫理的に有意義」と呼ばれるある種の「ノエマ」としての価値があり、この価値に応じる「ノエシス」としての意識作用が倫理的なものとされる。ここでは、ノエマの側に客観的に価値が存在し、その価値に応答することが倫理的とされており、価値のイデア的客観性が道徳的問題の最終解決になつていている。フッサールはこのようなミュンヘン・ゲッティンゲン学派の立場を意識しながら、ノエマの側の価値を前提にしたうえでノエシスの価値を決定する実践的考察の限界を指摘している。²⁰ フッサールのなかには、明確な倫理学上の立場として、反プラトニズムが見いだされる。

にもかかわらず、フッサールを単純なアリストテレス主義者と断定することは避けるべきであろう。フッサール倫理学とドイツ観念論との関係を考察しなければならない。フッサールが1920年代に独自の倫理思想を形成したのは、ドイツ観念論（カントとフイヒテ）の受容に負うところが大きい²¹。フッサールによる倫理や倫理的生の定義には、「すくなくとも二つのカント的概念が導入されており、「実践理性の理想」と「定言命法」の概念が積極的役割を果たしている。

ヘイナマー教授も指摘するように、フッサールの倫理的生は、価値の実現によるある種の満足によって特徴づけられている。しかし、フッサールによれば、恒常的な満足は有限の人間によっては実現されない。人間の倫理的生にとって重要なのは、完全な満足を実際に実現したり、獲得したりすることではなく、完全な満足という理想を探求することにある。倫理的に目覚めて生きる人格は、完全な充足という人間性の理想への欲望や愛を抱いている。したがつて、倫理的な人間は、実際に実現可能なものを求めたり、選択したりするのではなく、フッサールがしばしば「極限」と呼ぶような「理想」としての不可能なものを求めることがある。理念や理想に開かれた能力としてのカント的意味での実践理性が、フッサール現象学の枠内においては、不可能なものをもとめる愛や憧憬の志向性として定式化されている。このような情緒的意識に理性性格を担わせる発想はフイヒテに由来するものであろうが、人間性の理想への関係として実践理性を考察する仕方は、カント主義を継承している。

さらに注目すべきは、フッサールが、倫理的生を定言的ないし無条件的の要求に基づく生と特徴づけることであろう。「定言的」「無条件的」という表現が示すのは、われわれの価値の選択が前提なしに行われるることである。フッサールは、世界のなかにある価値（現象学的還元によつて志向的客観になる価値）を条件つきの仮言的なものと見なしている。内世界的な価値を求めるときには、世界の存在を前提にしたうえで、「世界が存在するならば、そのなかで最善のものを選べ」という命法（ある種の仮言命法）が働いている。内世界的な価値はその価値を世界に負うており、世界が存在しないとすれば、その意義を失うことになる。これに対しても、生の価値は、世界の存在にかかわりなく、

その価値を保持できぬ。」¹では倫理学におけるデカルト主義、超越論主義という注目すべき発想が展開されている。したがって、眞の意味での倫理的生というのは、世界のうちでの幸福の実現に向かう」²となく、実現不可能な理想を追求するものになる。興味深いことに、フッサーは、内世界的価値の追求を「幸福」にかかわる問題と位置づけている²²。したがって、まさに「道徳と幸福の分離」というカントの問題意識がそのまま引き継がれている²³。

むすび

フッサーは「」³アリストテレス主義者からこの問題について、以下のようにまとめた「」⁴。すなわち、たしかにフッサーの倫理学はブレンターノを介してアリストテレスに由来するものであるが、カントの影響の「」⁵アリストテレスの「」⁶や「」⁷幸福の分離」などの発想が流入している。したがって、フッサーのアリストテレス主義はそれなりの限定とともに理解されねばならない。しかし、イナマー教授が鮮やかに指摘するように、フッサーの倫理学は主觀の自己満足を原理とする自我論的なものであり、倫理の規定に他人者が積極的役割を果たしているわけではない。

Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, 1969.

⁴ Hua.XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1987.

⁵ Hua.VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959.

⁶ Hua.XXXV: *Einführung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, 2002.

⁷ Hua.XXXVII: *Einführung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, 2004.

⁸ "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923)", *Husserl Studies* 13, 1997.

⁹ Hua.III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1976, S.271

¹⁰ Hua.XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.

¹¹ Hua.XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.

¹² 加川孝「」¹³フッサー現象学の倫理的転換——『ローベ』論文から『改訂』論文へ——」、『』、実存思想論集XX、実存思想論集XX、実存思想論集XX、2006年。

¹³ Hua.I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1963.

¹⁴ Hua.XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logistischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, 1974.

¹⁵ Hua.VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*, 1969.

¹⁶ Brentano, Franz: *Vom Ursprung stiltlicher Erkenntnis*, Ph.B. 55, Felix Meiner, 1969.

1 Hua.XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.Si ff.

2 ふつねに日本での研究者による傾向が強かったが、森村修氏は例外的に「」¹⁷。

3 Hua.IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

- 17 HuaII/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1976, S.323, Anmk.
- 18 Hildebrand, Dietrich: "Die Idee der sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschungen* III, 1916.
- 19 Ibid,S.220f.
- 20 柏川孝「純回性と道徳——トニチャールの徳論」,『倫理学年報』, 第106集, 日本倫理学会, 2007年。
- 21 Melle, Ullrich "The Development of Husserl's Ethics", *Etudes phénoménologiques* 13-14, 1991. 柏川孝「トニチャールにおける生の淨禪——越禪の現象学のたとえ」,『哲外』, 第158号, 日本哲学学会, 2007年。
- 22 "Wert des Lebens, Wert der Welt, Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923)", *Husserl Studies* 13, 1997.

(柏川 孝・よしかわ たかし・高知女子大学)

喪の倫理

森 村 修

1はじめに

生者の視点に立つて死者を思考すること、そして、死者との間にいかなる倫理的関係を結ぶことが可能なのか。しかも、生者の記憶の中の他者ではなく、〈他者の他性〉をもつた死者を他者として哲学することは可能なのか。とりえず、私たちが他者として想定しているのは、共に生きる他人であり、人間としての他者である。しかし、それは生者としての他者であつて、生命を喪失し、私たちの記憶や記録の中でしか語られることのない死者ではない。私たちと、他者としての死者とのあいだに必要な倫理を構築するために、私は本稿で田邊元の「死の哲学」を取り上げ、フロイトの「喪の作業 Trauerarbeit / work of mourning / travail du deuil」と関係づけることを試みたい。そしてやがて、「喪の作業」を哲学的に読み替えたデリダが、フッサールの自我概念の根幹に、死者としての他者に対する「責任+応答可能 responsabilité」の可能性を指摘したことを確認し、フッサールの「純粹自我」の内に、生者がとるべき死者との倫理としての〈喪の倫理〉の可能性を見出すことによこう。

2〈死者〉の哲学—田邊元「生の存在学か死の弁証法か」

田邊は、死者を哲学的に思考した希有な哲学者である。末木文美士は、晩年の田邊哲学には、「〈死者〉の哲学」という革命的な発想⁽¹⁾が含まれていると語っている。田邊の思考は一九五一年の妻ちよの死を転機として、「死の哲学」へと傾斜していく。それが結実したのは、遺稿「生の存在学か死の弁証法か」である。田邊は、「死の弁証法」に依拠しながら、生者と死者との交わりの世界を描き出し、死者の「存在=非在論」を開拓した。田邊は、ちよの死を乗り越えるためといふよりも、死んだ〈ちよ〉と共に生きるために、死の哲学的根拠を「死の哲学」に求めたのだった。田邊にとって、死者としての〈ちよ〉をいかに自らの内に「復活」させるか、それが焦眉の急の課題だった。〈記憶の中のちよ〉としてではなく、〈他性〉を保持した、田邊を愛する他者〈ちよ〉を、田邊の中に復活させることが、田邊の最後の哲学的作業の中心になつた。

長谷正當も言うように、「人の死とは何か」を問うためには、「人ととの関わりの根幹にある死」としての「汝の死」を問わなければならぬ⁽²⁾。田邊は、「一人称の死」としての妻ちよの死を普遍化し、

死者と生者との間の交わりを考察するため、「死の哲学」を構想したのだった。しかし、死者となつた「ちよ」を愛する元と、元を愛する死者「ちよ」とは存在の次元で全く異なる位相に属している。両者が同一次元で関係し、交わりをもつためには飛躍が必要になる。両者は生者と死者との関係性を、「死復活」や「実存協同」に基づいて哲学的に考察したのだった。田邊は、「自己のかくあらん」とを生前に希ついた死者の、生者にとってその死後にまで不斷に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的な実存協同として、死復活を行ぜしめるのである」(T-13,575)

と語つてゐる。生者が死者を追憶するのではなく、記憶の中で死者との蜜月を想起するのでもない。死者となつてもなお、死者が生者を愛する」とによつて、両者の「交互通じる実存協同」が成り立つ。それは死者が生者の内に「死復活」を遂げることによつて可能となる。

しかし、生者と死者とが同一次元で関係することは不可能であり、「実存協同」は日常の時間性では不可能な交わりである。したがつて、田邊は生死の間に「死の弁証法」の運動を認める」とで、生と死とが絶対的に否定的な関係にありながら、互いに「同時に」成り立つ時間性を構築した。ちなみに「死の弁証法」とは、「死の決断を生の媒介」として、実践的に実践的で、復活的に自覚する弁証法」(T-13, ibid.)である。田邊によれば、生者は、生と死とが相互否定的に対立しながらも、死が生に相即する事態を捉えることで、生を媒介にして死を間接的に自覚するのである。また「死の弁証法」では、生と死とが互いに絶対的な否定的対立者が、常に「同時に」分裂の危機を孕みながら、矛盾する統一を形づくつてゐる。それゆえ、「死の弁証法」は動的運動であるほかない。そして、時間の契機としての同時性は、「現

在の刹那」として「永遠の象徴」であり、「瞬間」の中に永遠を置み込んでいるのである。(T-13, 534 参照)。

つまり、時間が過去から未来に向かって一様に流れていくとすれば、永遠は始まりもなければ終わりもなく、その意味で時間と対立してしまう。しかしそれでは、永遠は時間の中に到来することはない。過去は、現在の中で忘却されていくしかない。そこで田邊は、「現在の刹那」の中に永遠としての「瞬間」の反復をもたらす必要があると考へた。

そうでなければ、死者は生者の内で「死復活」を遂げることはないからだ。しかし、「実存協同」が成り立つためには、過去は忘却されなければならない。死者との間に「実在者の協同態」が形成されるためには、生者を媒介として死が復活的に自覚されるしかない。(T-13, 528)

田邊によれば、死者も生者もともに「実在者」として「実存協同」という「協同態」に属する。そして、「実存協同」が成り立つためには、死者は生者にとって永遠に反復的に「現在の刹那」の内で、常に復活し続けることが必要なのだ。

もちろん死者が復活するといつても、生者の記憶の中で生者にとって都合よく改変され、書きかえられではない。単なる「記憶の中の他者」は、「他性」を喪失しているだけの自己(の記憶)にほかない。それでは、「他者の他性」を失わず、死者を語る位相はどのように確保されるべきなのか。私見によれば、田邊が死者としての「ちよ」の「存在=非在」を哲学的に考察するためには、フロイトの「喪の作業」を検討することが有効である。しかも田邊の「死の哲学」が、フロイトとはまったく逆の、メランコリー(鬱病)の途を歩んでいることは興味深い。そこで重要なのは、田邊の目指した方向が、デリダがフロイトを批判する方向と軌を一にする」とである。

3 アポリアの経験—フロイト「喪の作業」批判

フロイトから見れば、喪の作業とは愛する者を失つたことで生ずる正常な心の反応である。それゆえ、喪の作業が苦痛に満ちていても、外界に何の関心も持たなくなつても、いずれは「現実検討によつて、愛する対象がもはや存在しないことが分かり、すべてのリビドーはその対象との結びつきから離れることを余儀なくされる」(F-6, 138)。それゆえ、喪の作業は日常生活の中で普通に起つる現象であり、私たちは「時期がすぎれば喪は克服されるものと信じて」いる(F-6, 137)。逆に、喪の作業に失敗すれば、自らの内に愛する他者を同一化しきれず、メランコリー（鬱病）になる可能性すらある。

しかしデリダは、喪の作業が「アポリア」としてしかあり得ないことを指摘する。記憶と内面化としての「《正常=規範的な》《喪の作業》le 『travail du deuil』《normal》」⁽³⁾とは、死者を内面化することによって自らに同一化する」ことだ。もしも内面化が成功するならば、死者は内面化によって私たちの体の一部としてしか存在し得ない。その意味で、死者は私たちに同化し、もはや「他者の他性」を喪失してしまう。それに対して、内面化に失敗することは、私たちが死者に敬意を払い、私たちの外部で、他者の死の中に他者だけを残して、生者としての死者を拒絶することになる。つまり、内面化の失敗は実は成功なのだ。この意味でデリダにとって、喪の作業はアポリアとしてしかあり得ないのである。

デリダによれば、アポリアの経験を生きる」とが、私たちが記憶の中で「死せる生者=生ける死者 vivant mort」としての他者を忘却しないための倫理なのだ。彼は、フロイトを批判することで、あえてメランコリー（鬱病）を引き受けることを選択する。内面化を経て同一

化された他者は、「他者の他性」を失い、「自己固有化／我有化appropriation」のプロセスに巻き込まれていく。それは「記憶の内化、理想化」であると同時に、「死者を殺す tuer le mort」⁽⁴⁾」ことである。つまり「正常=規範的な喪の作業」とは、「死者を一度殺す」ことにはかならない。死せる他者を自らに同一化し、他者の声に答えることとをせず、記憶の中に沈め忘却することは、死者に対する責任=応答可能性を果たさないことだ。デリダは「私が、他者に忠実であるために、他者の単独=特異な他性アノリテを尊重するために、私の内に他者を担わなければならぬ（それは倫理そのものだ）」⁽⁵⁾と語つてゐる。それゆえデリダは、フロイトに抗いながら、あえてメランコリー（鬱病）の途を進むことを辞さない。「他者を自己の内部に自己として保存すること、それはすでに他者を忘れる」ということを忘れることがでできる。忘却が、そこから始まるのだ。だから、メランコリーが必要なのだ⁽⁶⁾。死者を忘却せず、生者の内に死者を抱え込まなければならない。そこにはこそ、生者にとって、死者に対する責任=応答可能性が存在する。

4 喪の倫理—「純粹自我」の倫理的可能性

デリダは、晩年に死者に対する責任=応答可能性を集中的に問題にしていて。生前最後の出版となつた『雄羊=途切れぬ対話』⁽⁷⁾の無限のあいだの、詩では、「きがダマーレとの「内的対話」について、「世界は消え失せてゐる、私はおまえを担わなければならぬ（Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.）」と、パウル・ツェランの詩の一節を執拗に解釈しながら、死者との対話と死者に対する責任=応答可能性の問題を語つてゐる。

デリダによれば、いかなる対話であれ、互いに生きている限り死を

前提にせざるを得ず、どちらか一方の死は避けられない。そして、残された生者は喪に服さなければならない。しかも「死は、まさしく世界の終わり」であり、「ただ一つの同じ世界として開始するものの絶対的な終わりを印づける」のである。そして、「生き延びる者は、ただ独りで残される」。生き延びる者は、世界の外の世界、世界を奪われた世界の中を生き延びて、単独の内に責任=応答可能性を負う存在として生きていかなければならぬ。「他者をも彼の世界をも担う定め、消滅した他者と消滅した世界そのものとを担う定めを負う者」として、ただ独りで責任を負わなければならない⁽⁷⁾。ここでおそらく、デリダは「喪の倫理」とでもいうべき倫理を語っている。

そしてデリダは、フロイトを批判し、メランコリー（鬱病）を引き受け、独りで世界と死せる他者を担わなければならぬと言ふ。さらには、攻撃の手をゆるめるることなくフッサール現象学へと矛先を向けていく。そもそもデリダにとって問題なのは、フッサール現象学に内在する「他者への視線の欠如」である。そしてそれは、「純粹自我」概念に極まっている。デリダによれば、フッサールの現象学的還元によって世界を無化し、結果的に獲得された「純粹意識」ないしは「純粹自我」こそ、フッサール現象学に新たな「責任」の問題を強いるものである。デリダは容赦なく、フッサールの現象学的還元後に残る「純粹自我」の責任=応答可能性を問いただす。「純粹自我」のこの絶対的孤独の中で、世界が引き退いたとき、「世界が消え失せている Die Welt ist fort」とき、自我の中で構成される他^{アルタ・エゴ}我^{アルタ・エゴ}は、純粹に現象学的な根源的直観においては、もはや接近不可能なのである。（中略）
他^{アルタ・エゴ}我^{アルタ・エゴ}は、ただ類比によつて、付帯現前化〔=共現前〕によつて、間

接的に、自我の内部で構成されるのであつて、そのとき自己^{アルタ・エゴ}は、もはや超越的な世界がないところで、その他^{アルタ・エゴ}我^{アルタ・エゴ}を担わなければならぬのである。そのとき私は、世界が見えなくなるところで、他^{アルタ・エゴ}我^{アルタ・エゴ}を担い、おまえを担わなければならない。それこそが、私の責任なのだ。しかしもし担うということが、自分固有の自我論的意識の直観の中で、自己^{アルタ・エゴ}自身の内に封じ込めるということを意味しているとすれば、私はもはや他者をも、おまえをも担うことができない。自己固有化することなしに担う必要があるので⁽⁸⁾。

デリダによれば、フッサールが自然的^{ナチュラル}世界を還元し、世界を無化したそのとき、現象学的残余として残り続ける「純粹自我」という「私は、『他者』」を担わなければならない。そこには、純粹自我と共に生き続けてしまった他者に対する責任=応答可能性があるはずだ。フッサールは、自我が世界を無化した後でも、死せる他者としての「またたき他者」あらゆる他者 tout autre を担わなければならないという倫理に気づいていない。これは、フッサール現象学にとって、現象学的還元を遂行した後に提起される重要な問題である。純粹自我が他のとの関係をあらかじめ保持せざるを得ないならば、純粹自我が究極的な根拠であるという前提が崩壊してしまう。ましてや、問題になつてゐるのが、死者との関係であるならば、フッサールのいう純粹自我は純粹ではありえない。「私はしなければならない」—「私はおまえを担わなければならない」—が、「私は存在する」sum 「ワレ在り」、そして cogito 「ワレ惟う」に永久に勝るような至るところで、他者に対する私に責任を負わせる（engage）深淵の直接=無媒介性。存在する前に、私は担うのであり、私である前に、私は他者を担うのだ。私はおまえを担い、そうしなければならず、私はおまえにその義務を

負っている⁽⁹⁾」。

フッサールは、『デカルト的省察』の中で、世界を再び取りもどすために、世界を放棄することを目指して現象学的還元を遂行すると語っていた。そのために敢えて世界を無化する方向へと向かい、純粹自我的固有領域へとあらゆるもの還元することで、他者や世界を構成する純粹自我に到達したのだった。しかし、もしも究極的な確実性の根拠としての純粹自我が他者〔死者〕と関係しているとしたら、現象学そのものが自壊してしまったのか。

否、私は逆であると考えている。死者を語ることによって、フッサールの他者論は別の位相を獲得することができる。というのも、フッサールの思想は、デリダの指摘によつてまったく異なる方向へと導かれていくからだ。現象学的還元が遂行されることで、現実に存在する他者も世界も、単なる〈意味〉に還元されてしまう。還元後の世界なき世界では、生者と死者の存在の区別は曖昧になる。そこに死者が、〈生き続ける〉可能性がある。「私は生ける死者を、手つかずのまま、無傷のまま私の中に、私の中を除いたところに (sauf (fors) en moi) 取り入れる振りをする。だがそれは、必然的に曖昧な形で、死者を、私の中に無傷で (sauf en moi)、「正常の」と言われる喪ならそうするように、取り込みの過程に従つて、生ける部分として愛することを拒否するためである。この喪についてもちろん、それが他者を私の中に他者、(死せる生者)生ける死者 (vivant mort)として保持しているのか否かと問うことができるだろう。他者の他者としてのこの保持の問い合わせ、あるいは我有化一般の問い合わせ常に決定を下すであろう。しかし、この問い合わせ本質的な曖昧さによつて、取り込みと体内化の間に通過させる境界をかき乱すのではないか⁽¹⁰⁾」。

生ける死者を自己の内に無傷なまま取り入れる振りをしながら、自分の中には死者が〈存在〉してしまつ。というよりも、取り入れることに失敗する」とで、死者は〈死せる生者〉生ける死者として、「幻像 fantasme」として生き続ける⁽¹¹⁾。これこそ、田邊が「死復活」によって亡き妻〈ちよ〉を瞬間の刹那に呼び戻した事態の、デリダによる精神分析的記述である。生者が死者と交わる「瞬間」とは「生き生きとした現在」の刹那であり、その中で死者は「幻像」として「存在非在」する。田邊が言う「実存協同」は、つねに既に現象学的還元後の「私の外なる私の内で」私の内なる私の外で en moi⁽¹²⁾」で生じている。田邊にとって亡き妻〈ちよ〉は、田邊の〈純粹自我〉の中でも、内面化されない他者として古却の淵に沈む危険に耐えながら、「瞬間」という「永遠」を「幻像」として生き続ける。そして、現象学的還元後に「生き延びる者」として残された田邊の〈純粹自我〉は、死せる〈ちよ〉の声に答え続けていく責任応答可能性を負う。デリダが、亡きガダマーレとの「内的会話」を永遠に続けていかなければならぬようだ。

こうして、フッサールが到達しようとした現象学的還元後の純粹自我は、内面化されえない死者をあらかじめ自らの内に孕みつつ、たゞ独りで存在しなければならない。というのも、純粹自我は最初から他者に至ることはないからだ。他者は「異なるもの (Freind)」として、共現前するものとして「原本的に与えられることがなく、いつか与えられる」とも「ないものとして」(H-8, 153)、私たちの自我に「幻像」として取り憑いている。それでも、純粹自我は他我を「自己」固有化「我有化」することなく担わなければならない。また、それは、メランコリー(鬱病)を積極的に引き受けることによって、死者を忘却

する」などなく、責任=応答可能性を永遠に取り続けなければならぬ。フッサールが晩年語つていた哲学の「自己責任」とは、自己の内なる死せる他の声に応答する責任=応答可能性にこそあると言つべきである。いには、生者が死者に対してもべき倫理があり、「生き延びる者」としてのデリダが死者との対話を続ける際に、守らねばならないなかつた〈喪の倫理〉としての責任=応答可能性があつたのだ。

【注】

- (1) 末木文美士『他者／死者／私—哲学と宗教のレッスン』、岩波書店、六六頁。
- (2) 長谷正當「死の哲学と実存協同の思想」、田辺元『懺悔道としての哲学・死の哲学』解説、燈影舎、一〇〇〇年、四三三頁。
- (3) J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p.54.
- (4) J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, p.504.
- (5) J. Derrida, *Beiters*, Galilée, 2003 (林好雄訳『雄羊—途切れない対話』)、『無限のあいだの、詩』(ふくよか学芸文庫、一〇〇六年、八〇頁)。
- (6) J. Derrida, 前掲書、八一頁。
- (7) J. Derrida, 前掲書、二一頁 参照。

【付記】

本来ならば、サラ・ハイナマー氏(ヘルシンキ大学)の「フッサールの『革新』の倫理学」について、吉川孝氏となみんで、コメントティターとして「革新」の倫理学に関する一文を寄せる必要があつたのかもしれぬ。しかし、私はあえて「現象学的倫理学」の可能性に関する本稿を書くことでも、自由の任を果たせると考えた。」)寛恕を乞ひた。

(森村 修・もりむら おさむ・法政大学)

(8) J. Derrida, 前掲書、八一—八三頁。

(9) J. Derrida, 前掲書、八四頁。

(10) デリダ「Fors」(Z. アグラハム&M. トローケ『狼男の言語標本—埋葬語法の精神分析／付・デリダ序文『Fors』』所収、法政大学出版局)、一八二頁。

(11) J. Derrida, 前掲書、参照。

(12) J. Derrida, 『雄牛』、一四頁ならびに八三頁 参照。

メシアニズムなきメシア的なものの系譜

——ベンヤミンとデリダの「メシア的なもの」をめぐる思考——

柿木伸之

アパルトヘイトに対する抵抗運動の指導者クリス・ハニに捧げられた『マルクスの亡靈たち』の冒頭においてデリダは、「アパルトヘイトの歴史的暴力」を、他の暴力の解説を可能にする「一つの換喻として扱うことができるだろう」(SM/11)と述べている⁽¹⁾。「そもそもな通路（圧縮、転移、表現もしくは表象）をたどって、つねに世界中で進行する他のあまたの暴力を、アパルトヘイトの特異性をつうじて解説することができるだろう」(ibid.)。実際すでに「アパルトヘイト」は、そのような「換喻」として用いられている。イスラエル政府が「テロ防止」を名目にヨルダン川西岸で建設を進める隔離壁を、パレスチナ人たちは、そしてその抵抗と連帶しようとする世界中の人々は、「アパルトヘイト・ウォール」と呼んでその暴力性を非難しているのである。このとき、「アパルトヘイト・ウォール」という呼称は、隔離壁が見せつけるレイシズムの暴力を、「アパルトヘイトの歴史的暴力」を参照しながら衝くものにはかならない。

デリダは『マルクスの亡靈たち』のなかで、隔離壁があらためて顕在化させる、イスラエルという国家の存立そのものを構成する暴力を、この壁の建設に先んじて明確に問題化している。「第二次世界大戦の終わり以来、とりわけイスラエルの建国以来、建国に先立ち、建国を構成し、建国に随伴し、建国に続いたありとあらゆる方面からの暴力の数々を、それらの歴史的賄金の果てしない膨大さにおいて、分析しなければならないだろう」(SM/101)。デリダによれば、この暴力とは同時に、「エルサレムの領有」を目指す「いくつものメシア的終末論の戦争」(ibid.)の戦列に加わるものもある。しかも、その戦争は今や「世界戦争」(ibid.)として遍在化しつつあるのだ。デリダは、この「メシア的な終末論の戦争」の論理に、「メシア的なもの(messianique)」(SM/56)をもつて立ち向かおうとする。しかも、彼によるとそれは厳密に「メシアニズムなきメシア的なもの」(SM/112)でなければならない。そう述べるとおり、デリダは、新たな戦争によって世界中に構造化されつつある暴力からの解放を希望する余地を、ユダヤ的メシアニズムの伝統を共有しない者たちにも指示そうとするのである。

このように「メシア的なもの」を語ることによって、同時代の状況に向き合う思考の可能性を切り開こうとしたのは、デリダが最初ではない。彼が指摘するとおり、「歴史の概念について」において「歴史

的唯物論」を「微かなメシアの力 (eine schwache messianische Kraft)」(1/694)と結びつけるベンヤミンは、すでに一九一〇年代初頭のいくつかの著作に「メシア」および「メシア的なもの」と云つた、彼が後に「神学」と呼ぶモティーフを導入している。そうすることで彼は、第一次世界大戦という破局と革命の挫折を経験した同時代の状況と対峙しながら、とりわけ歴史を真の救済の可能性へ向けてとらえ返そうとしているのだ。ここではまず、そのような一九二〇年代初頭のベンヤミンの思考を、その同時代の思想的布置のなかに位置づけながら検討する。

ユダヤ教の思想的伝統は、離散や異教徒の支配などの苦難を経験するユダヤ民族のあいだで救済への期待が緊迫するなかから、数々のメシアの表現を産み出してきたが、ベンヤミンがメシアを語る際に特徴的なのは、彼がメシアの到来と、現存する歴史的世界との断絶をとくに強調する点である⁽²⁾。それによって時間は非連続的にとらえられ、現在は「過去と未来のあいだの裂け目」となる⁽³⁾。この「裂け目」を後に、ベンヤミンの亡命時代の友人だったアーレントは、思考の場と見定めるわけだが、その「裂け目」はベンヤミンにとって、過去の出来事の記憶が新たに呼び覚まされるようになる、「認識が可能になる瞬間 (Augenblick der Erkennbarkeit)」(1/695)であると同時に、それを逸するなき記憶が忘却の淵に葬り去られる「危機の瞬間」(ibid.)である。ベンヤミンは、その瞬間を「今」という時間 (Jetzzeit)」(1/701)としてとらえ、過去の出来事の記憶をひとつひとつ、既成の歴史の連続性を解体しながら救済へ向けて想起する可能性において、歴史そのものをとらえ返していく。これは次に、そのようなベンヤミンの歴史哲学を検討する。

デリダは『マルクスの「」』において、ベンヤミンがみずから思考をメシア的救済に対し開くなかで見いだした「裂け目」としての今を、「メシアニズムなきメシア的なもの」の場として提示しているのではないかだろうか。彼にとって「時間の蝶番が外れた (The time is out of joint)」(SM/19) 現在とは、ユダヤ的なメシアに限定されない、「」のよう過去から回帰して来るものも含めた「到来する者」、いの「来たるべき者へのメシア的開かれ」(SM/111)の場である。そこにある「留保なき歓待」が、「出来事」ないし「歴史の条件」(ibid.)であると同時に、現在世界を覆いつつある暴力からの解放の可能性を開くのだ。ここでは最後に、こうした希望の場としての「メシアニズムなきメシア的なもの」をめぐるデリダの思考を、ベンヤミンの思考との布置において検討する。

I

ベンヤミンがショーレムと出会ったのは第一次世界大戦のさなかの一九一五年のことであるが、その頃ベンヤミンは、彼を青年運動へ導いたヴィネケンに絶縁状を送つて運動からは身を退き、研究と思索に沈潜していた。ショーレムの報告するところによれば、ベンヤミンは、この沈潜のなかで初めてユダヤ教の思想的伝統に向き合つたのである。それをつうじてベンヤミンがその後の彼の思考を貫くモティーフとして獲得したものとして、ショーレムは「メシアニズム (Messianismus) と救済 (Erlösung)」を挙げている⁽⁴⁾。

しかし、最晩年の「歴史の概念について」に至るまで繰り返し「メシア」のモティーフがベンヤミンの著作に現われるのは、ショーレム

との交友をつうじてユダヤ的メシアニズムの系譜に触れたことの影響ばかりとは言いがたい。同時代の状況に対する危機意識を深めるなかで、ベンヤミンは「メシア」の概念を自分自身の思考に導入しているのだ。彼は第一次世界大戦の終結後、敗戦直後のドイツにおける革命の挫折と向き合うなかから法の暴力に対する根底的な批判の書「暴力批判論」を世に送っているが、「メシア」が彼の思考の鍵概念として浮上するのは、そうして同時代の危機的な状況と対峙するさなかのことである。一九二〇年代初頭に書かれたと見られる、後にアドルノが「神学的—政治的断章」という表題を与える短い、しかしきわめて濃密な断章において、ベンヤミンは「メシア」の語によって彼の思考の方向性を照らし出しているのである。⁽⁵⁾

「神学的—政治的断章」の冒頭でベンヤミンは、メシアのはたらきについてこう断言する。「メシア自身が初めて一切の歴史的出来事を完結させる。しかもそれは、メシアが歴史的出来事とメシア的なものとの関係を、自分自身で初めて救済し、完結させ、成就させる、という意味においてである」(II/203)。地上の歴史的な出来事を最終的に成就させ、救済をもたらすのは、あくまでメシア自身なのだ。そう述べる」とでベンヤミンが強調するのは、メシア自身の力と語るよりも、むしろ地上の歴史的な過程とメシア的な救済の非連続性である。ベンヤミンは続けてこう述べている。「それゆえ歴史的なものはいかなるものであれ、自己の力でみずからをメシア的なものに関係づけようと思むことはできない」(ibid.)。ここで彼は、地上の人間が「自己の力で」みずからをメシア的な救済と結びつける行き方を暗に批判しているわけだが、その一つに数えられるのが、歴史の目標として救済を想定し、そこに至る連続的な進歩の過程として歴史を語る救済史観

であろう。それは歴史的な出来事を一直線の軌道に従属させ、逆にメシア的な救済から閉ざしてしまったのだ。「進歩」を構成するのは「均質で空虚な時間」(I/701)でしかないとする、「歴史の概念について」での「進歩」批判を先取りするかのようなこの視点は、「神学的—政治的断章」が書かれるのと同時期に『救済の星』を世に問つていたローゼンツヴァイクも共有している。そのなかで彼は、「たゞえ〈永遠〉の進歩が語られていたとしても、実際にはつねに〈無限の〉進歩の」ことしか考えられていない」と述べているのである。⁽⁶⁾

それゆえ、「神の国」を歴史の目標として立て、それを代表するかのように振る舞う「神政政治(Theokratie)」(II/203)は、救済を僭称するものでしかない。「神の国を目標に設定する」とはできないのであり、「世俗的なものの秩序は、神の国という考えに則つて建設される」とはできない」(ibid.)のだ。だが、そうだとすれば、「メシア」を語ることにどのような意味があるのだろうか。この問い合わせをしてベンヤミンは、このような回答を提示していく。「世俗的なものの世俗的な秩序もまた、メシアの国到来を促進する」とができるのである」(II/204)。聖性を僭称するのではなく、世俗性のうちに踏みとどまる」とが、メシア的救済を——それを保証するものは何もないとはいえ——近づける」とができるところだ。それをベンヤミンは「幸福」の追求と結びつける。「世俗的なものの秩序は、幸福という理念のもとに築き上げられなければならない」(II/203)。そしてこの「幸福」が、「神学的—政治的断章」の少し前に書かれた「運命と性格」において述べられているように、「幸福な者をやまとまな運命の鎖から、その者自身の運命の網目から解き放つもの」(II/174)であるとすれば、世俗的であるとは、目的論的メシアニズムが歴史的

世界に生きる人間に絶えず割り当てる、神話的な「運命」からの解放

を目指すことであろう。それが地上の被造物を救済の可能性に対しても

開くと考える地点において、ベンヤミンの思考は再びローゼンツヴァイクの思考と響き合う。彼は「救済の星」において、「解放の仕事は、それ自身だけで神の国を造り上げることはできないとはい、それでも神の国の到来の必然的な前提条件なのである」と述べているのだ⁽⁷⁾。この二人の同時代人は、第一次世界大戦とそれに続く危機に立ち向かう思考の可能性をユダヤ的源泉から汲み出し、「メシア」および「神の国」の語が象徴する救済の理念を研ぎ澄ますことによつて、「進歩」としての歴史の目標として救済を語る目的論的メシアニズムの欺瞞を洞察し、そこからの解放こそが歴史を救済へ向けて開くことを示しているのである。

ベンヤミンは「神学的—政治的断章」において、世俗的な解放の方法を「ニヒリズム」(II/204)にまで先鋭化させている。それが「ニヒリズム」と呼ばれるのは、現存の秩序に対しそれが破壊的に作用するからであるが、それは「暴力批判論」が語る「法破壊的」な「神的暴力」(II/199)のかたちで現存の秩序に介入することにならう。そして、それが開くのはまず、現在とメシアの到来のあいだの緊張であり、それは時間そのものが孕む緊張にほかならない。このとき、現在は直線的な軌道の均質な点の一つであることを止め、「過去と未来のあいだの裂け目」となる。ベンヤミンにとつてはその「裂け目」が、救済の可能性の場なのだ。そして亡命時代の彼は、時間の緊張を過去との関係において見いだすところに、歴史を新たにとらえなおす可能性が開かれるのを洞察することになる。

II

『精神の生活』においてアーレントは、思考の場である「過去と未来のあいだの裂け目」を、「静止する今 (nunc stans)」と結びつけている⁽⁸⁾。そして、この「今」は神の永遠性ではなく、「過去と未来の衝突から生じてくる」と述べるとき、アーレントの思考は、「思考には運動と同じく思考の静止も欠かせない」(V/595)と述べるベンヤミンの思考と響き合う。ベンヤミンにとつては、「思考が緊張に充ち満ちた布置において静止するに至るところ」(ibid.)こそ、過去の記憶を新たに呼び覚ますことが可能になる「今」にほかならない。ここで「緊張に充ち満ちた布置」とは、アーレントの言う「裂け目」としての現在における過去との遭遇を言い当てるものである。過ぎ去った出来事の痕跡やその証言などに期せずして出会いうとき、その出来事はけつして死滅したものとしてではなく、まさにアーレントがフォーカナーの「過去はけつして死なない」という言葉を引きながら語る、今も生き続ける「力」として、現在の空間のうちに突き入つてゐる⁽⁹⁾。その衝撃が思考を静止させるのだ。深淵によつて隔てられたなかで過去の力と遭遇するとき、たとえば「進歩」の論理に組み込まれた思考の運動は、その軌道から引き剥がされ、過去との「布置」において立ち止まる。そのとき、歴史をとらえなおすことが問題となる。この「静止するに至つた」現在こそ、ベンヤミンによれば「歴史的唯物論者が自分自身で歴史を書く、まさにその現在」(I/702)なのである。

この今をとらえて「歴史を書く」、すなわち出来事の記憶を歴史として描き出すとは、ベンヤミンにとつて、潜在力として出会いわれる過去の力を今に解き放つことである。そのことを彼は、「真の非常事態

を出現させる」と (I/697) とも表現しているが、それが何よりもまず、従来の歴史が隠蔽してきた過去の記憶を今に呼び覚ます」とである以上、その歴史の連續性がまず解体されなければならない。それゆえ「歴史を書く」ときには、現在の支配者が物語る——歴史をひとり続きたの「正史」として物語ることができるのは、つねにこの支配者である——「歴史の連續をこじ開ける」 (I/701) ことが問題となる。

一九二〇年代初頭のベンヤミンが「神学的一政治的断章」において「ニヒリズム」の実践と呼んだ現存の秩序の破壊は、亡命時代の彼の歴史哲学においては、こうして既成の歴史の連續性の破壊として現われるのである。そして、「歴史の連續をこじ開ける」とは、ベンヤミンにとって、その歴史のなかで完結させられていた過去を再び未完結にすることにほかならない。彼は『パサージュ論』のなかで、「歴史はたんに科学であるばかりでなく、それに劣らず想起 (Eingedenken) の形式である」としたうえで、過去去つた出来事の記憶を今に甦らせようとする「想起」は、「完結したもの (苦惱) を未完結なものに変える」とがやである (V/589) と述べてゐるのである。

ベンヤミンは、過去を未完結にする「想起」を「科学」と区別して「神学」 (ibid.) と呼んでいる。」として「歴史を逆撫である」 (I/697) 、「過去の記憶が新たに呼び覚まされる余地を開く」は、過去をメシア的な救済の可能性へ向けて開く」のである。その救済を「神学的一政治的断章」のベンヤミンは、おそらくはプロップホカラの影響も受けながら、「原状回復 (restitutio in integrum)」 (II/204) と表現しているが、それは『パサージュ論』においては、オリゲネスの術語を借りて「万物復興 (Apokatastasis)」 (V/573) と言い換えられている¹⁰⁾。いずれもとは、被造物のすべてが神のむ

とで原初の状態に回帰し、永遠の生命を得ることを表わす概念であるが、それは『パサージュ論』のベンヤミンにとっては、「過去のすべてが現在のうちに持ち来たらされてくる」 (ibid.) ことである。」のことを彼は、「歴史の概念について」において、「救済された人類に初めて、みずからの過去の、そのどの瞬間も呼び出されうる (zitierbar) ようになつてゐる」 (I/694) とも表現している。ベンヤミンにとって、ある種の終末論的メシアニズムが物語るよう、起源としての特定の過去が救い出され、それ以外の過去の記憶が排除されるところに真の救済はない。メシア的な救済があるとすれば、すべての過去去つた出来事の記憶が呼び覚まされるようになるところにしかないのだ。そこに近づくためには、すでに「神学的一政治的断章」で述べられてきたように、救済を世俗的な歴史の目標として先取りすることはできない。むしろこの救済が未来であり続けていくこととの緊張を現在のうちに開くため、あくまで世俗的に、自分がその力の尖端に触れている過去の記憶をひとつひとつ呼び覚ましていくほかはないのである。ベンヤミンは、『パサージュ論』のなかでこう語つてゐる。「しかし想起において私たちは、歴史を原則的に非神学的にとらえることが禁じられるような経験をする。歴史を直接に神学的概念で書く」としてはならないのと同じよう」 (V/589)。そして、彼にとって世俗的に「歴史を書く」とは、ひとつのひとつの出来事を既成の物語の文脈から引き剥がして「引用する」 (V/595) ことであり、それは同時に、過去の痕跡との遭遇を出発点とする非随意的な想起を一つの「イメージ」に結晶させる」とにはかならない。だからこそベンヤミンは、「歴史の概念について」のための草稿において、「厳密な意味において歴史とは、無意志的な想起 (unwillkürliche Eingedenken)」にむづく

イメージ (Bild) である」 (I/1243) と述べてゐるのである。

このようにベンヤミンが歴史の媒体と考える「イメージ」とは、過ぎ去つた出来事の記憶が今に甦つてくる場をなすものである。彼によるとそれは、何よりもまず、過去と現在の「飛躍を含んだ」 (V/577) 関係を表現している。彼は『パサージュ論』のなかで、「イメージのなかでこそ、かつてあつた」と「の今が閃くようにして布置を形成するに至る」 (V/576) と述べているが、この「布置」という緊張関係のなかからこそ、過ぎ去つたものがその記憶を新たに繰り広げることができるのだ¹⁰。それゆえベンヤミンは、歴史を描き出す「イメージ」を、連續的な物語に止揚されえない過去と現在の関係である「静止状態にある弁証法 (Dialektik im Stillstand)」 (ibid.) を表現しつつして完結することがない、「弁証法的イメージ」 (V/580) と規定している。そして、この「弁証法的イメージ」のうちに一つの出来事の記憶が新たに呼び覚まされるとき、その「イメージ」は、一つの過去のそれでありながら、同時に潜在的に過去のすべてを含んだ「歴史の原現象 (Urphänomen)」 (V/592) なる「モナム」 (I/703) として、歴史のすべてを新たに見つめなおす可能性を現在の空間のうちに切り開いているところ。過去の一点から過ぎ去つたものすべてに新たな光を投げかける「イメージ」の空間性は、「進歩」の時間を塞き止めながら、全面的な救済へ向けた歴史の再審の可能性を開いていのだ。その可能性を切り開く力のことを、ベンヤミンは「微かなメシアの力」と呼ぶのであり、それはある出来事を特権化して別の出来事を覆い隠すのではない仕方で、自分が遭遇する出来事の記憶をひとつひとつ「イメージ」のうちに呼び覚まし、それを配置していく力にほかならない。ファシズムがヨーロッパを席捲しつつある状況と対峙

する「命時代のベンヤミンが、メシア的な救済の理念を導入しながら構想する歴史の概念は、その力をさらに、破局へ突き進む流れを食い止める力としても語りかけようとしているのである。このようなベンヤミンの歴史哲学は、過去との緊張によって張りつめた一つの「裂け目」であるような瞬間において、これまで歴史の他者として隠蔽されてもいた出来事に開かれながら、そのひとつひとつの記憶を特異なものとして今に甦らせ、複数の記憶が響きあう空間を切り開く、このまさに目的論的メシアニズムを乗り越える歴史の可能性を、デリダによれば「いくつものメシア的終末論の戦争」が遍在化しつつある現在の可能性として示唆している。

III

「自分自身の時代が、過去のまったく特定の一時代と布置を形成するに至つてゐる」現在を、「メシア的時間の破片が突き入つてゐる今」という時」 (I/704) としてといふ、過去の記憶をひとつひとつ呼び覚ましていく「微かなメシアの力」。デリダはベンヤミンの語る「の微かなメシアの力」が、彼の言ふ「メシアニズムなきメシア的なもの」と「共鳴する」 (SM/96) ことを認めてゐる。そして、この一つの「メシア的なもの」の場とは、直線的な時系列に組み入れることのできない「裂け目」としての現在にほかならない。ベンヤミンが、「歴史的唯物論者が自分自身で歴史を書く、まさにその現在」と規定する、過去と現在が一つの布置を形成して静止した現在とは、デリダによれば、シェイクスピアの『ハムレット』における「時の蝶番が外れてしまつた」現在なのである。

ハムレットが「時の蝶番が外れてしまった」と語るのが、父王の亡靈に遭遇する場面であったように、この現在とは、過ぎ去ったものが亡靈のように時系列に反して到来する「錯時性 (anachronie)」(SM/55) の場ないし「亡靈性 (spectralité) の場」(SM/111) であり、すでに触れたように、そこにある「来たるべきものへのメシア的開かれ」が、「出来事」ないし「歴史の条件」をなしている。言い換えるなら、「脱節 (disjointure)」(SM/48) の今におけるこの「開かれ」の経験が、かつて起きたことが忘却に抗つて回帰していくのを、既成の物語の連續性に回収しえない「出来事」として経験し、その記憶を今に甦らせる歴史の可能性の条件なのである。¹²⁾ ただし、「マルクスの亡靈たち」において、「蝶番が外れてしまった」時間において到来する者に開かれる経験は、歴史を可能にするだけにはとどまらない。デリダによれば、それは「他者の可能性そのもの」(ibid.) であり、さらに共約不可能な他者とのあいだに目指される、計算可能性に解消されえない来たるべき正義の場を、今ここに開くものなのだ。彼は、「他者への関係」という無限の非対称性を開く脱節」を、「正義のための場を開く脱節」と言い換えたうえで、その場を「贈与の計算不可能性としての、他者に対する非—経済的な脱—定立 (ex-position) の特異性としての正義の場」(ibid.) と規定しているのである。そして、この「正義の場」を開くかたちで、特異な他者の到来に開かれる経験を、デリダは「メシア的」と形容する。「メシア的なものとはすなわち、他者の到来、正義として到来する者の絶対的で予測不可能な特異性である」(SM/56)。

では、他者の到来に対して開かれる経験が「メシア的」と呼ばれるのは何故なのか。他者の到来を肯定するとき、解放への希望、現在で

あればとりわけ「いくつものメシア的終末論の戦争」の暴力から、正義へ向けて解放されることへの希望の余地が開かれうるからである。ただし、その希望はデリダにとって、けつして特定の集団だけのものではない。だからこそ、デリダは、彼が相続しようとする「マルクス主義の精神」の遺産について、「それはむしろ、解放を目指すメシア的な肯定といったものであり、一切の教義や一切の形而上学的—宗教的規定から、さらには一切のメシアニズムから自由になる」とが試みられるかぎりでの約束の経験と言うべきものである」(SM/146-147) と語るのだ。「メシア的なもの」は「メシアニズムなきメシア的なもの」でなければならない。もしも、ある特定のメシアニズムによって「メシア的なもの」の内実を規定してしまうなら、他者の到来する未来を閉ざし、解放の希望を奪い、「メシア的終末論の戦争」の排他的な暴力を反復することになろう。したがつてデリダの「禁欲は、メシア的希望からあらゆる聖書的形式を、さらには待機することのあらゆる規定可能な形態を剥ぎ取る」(SM/266) のである。

このように、「メシア的希望」を聖書の伝統を共有しない者にも開かれた普遍的なものとして提示するデリダの思考は、メシア的な救済を普遍的で全面的なものと考え、それに開かれた「微かなメシアの力」を語るベンヤミンの思考に限りなく接近しているように見える。しかし、「メシア的希望」を普遍化する地点において、デリダはみずからをベンヤミンから切り離す。「メシアニズムなきメシア的なもの」は、「本質的にはベンヤミンの伝統にも属していない」し、「メシアニズムなき」というのと、「微かな」とのあいだには「飛躍がある」というのである。¹³⁾ そのようなデリダの举措は、すでに見たように、ベンヤミンがあらゆる目的論的メシアニズムを拒絶するかたちで、メシア

とメシア的救済の理念をみずから思考に導入し、それによつてメシア的救済の訪れる未来へ歴史を開こうとしていたことを思い起こすならば、ベンヤミンの遺産を相続していることをフロイト的な意味で否認する身振りのように見えなくもない。

とはいへ、このときデリダは、みずから思考を「ベンヤミンの伝統」からも切り離すことによつて、全面的な救済へ向けて過去を想起していくこととの手前にある到来する者への開かれに注意を向け、それを普遍的なものとして語り出そうとしているのである。未来へ開かれていることの経験が、ベンヤミンの言う「微かなメシアの力」をもつて歴史を見つめなおすことがあらためて問題となる余地を開きうる。それはデリダにとって、「現在の、そして現在の現前性の条件そのもの」(SM/56) ですらあるのだ。そして、このように普遍的な現象の条件を構成するかたちで未来へ開かれるなかでは、「脱節」ないし「裂け目」としての時間の非連續性が、時系列の直線的な連續性に先立つていて。しかも、この時間の非連續性を生きるとき、「時間の蝶番」を外す他者の到来が不斷に切迫しているのだ。デリダによれば、そのことこそがメシア的である。「たとえ、メシア性について私がここで与えていく定式が抽象的に思われようとも、〔中略〕それは、最も具体的で、また最も革命的でもある緊急性である。メシア性は何であろうとも絶対にユートピア的ではないのであって、それは、事物や時間や歴史がいつものように流れているその流れの中斷を今ここで命じてくるのだ」¹⁴⁾。地上の時間と歴史の連続を中断する到来の緊急性、それはたしかにユダヤ的な思想の伝統がメシアの到来に与えてきた表現とも重なる。しかしどリダは、今にも到来しようとしている者からユダヤ的なメシアの内容を払拭することによつて、「他者の可能性その

もの」であり、「現前性の条件そのもの」ですらあるような未来への開かれを、「メシア的なもの」、すなわち他者とのあいだにある正義へ向けて現存の暴力から解放される希望の場として、聖書の伝統を共有しない者たちに對しても示しているのだ。そうすることで彼は、「いくつものメシア的終末論の戦争」の論理としての「メシアニズム」を乗り越えながら、他者の否定と排除に先立つて、到来する他者の肯定と歓待の場が、正義と解放の可能性へ向けてひとりひとりのうちに開かれていることを示唆するのである。そして、このような「メシア的希望」こそ、デリダにとっては、マルクスの遺産にして、「新しいインターナショナル」(SM/139) の可能性にほかならない。

ともにユダヤ系の出自をもちながらも、ユダヤ教の伝統からすでに遠ざかつた場所に身を置いていたベンヤミンとデリダは、同時代の危機的な状況と対峙するなかで、ともにメシアを自分自身の思考に導入している。ユダヤ的な思想的伝統のなかでさまざまな姿で表現された救済者としてのメシア。その名をみずから思考に導入することによって、二人はともに眼前の状況と向き合う思考の可能性を切り開こうとするのである。そのことは二人にとって、ユダヤ的メシアニズムの伝統と対決することを同時に意味している。彼らは一面では、メシアの伝統的表現とも重なるかたちで、歴史を超えたところから、歴史の連續性を断ち切りながら歴史に介入する者とメシアをとらえるとともに、メシアの到来はつねに切迫していると考える。しかし他面で、まさにそのようにメシアを歴史の連續の彼岸に位置づけることによって、彼らとともに、世俗的なものを含めた救済を歴史の終末なし目標として将来に想定し、そこへ向かう過程として歴史をとらえる、

終末論的ないし目的論的メシアニズムを拒否するのである。それが救済の偶像を描き、それを共有しない者を排除するものであることを、二人は見抜いているのだ。

こうして歴史の目的論としてのメシアニズムを拒絶するかたちでメシアが導入されることによって、時間そのものがメシアの到来とのあいだで引き裂かれた、非連續的なものととらえられることになる。ベンヤミンとデリダによると、その「裂け目」が未来の可能性を開いているのである。まずベンヤミンは、過去との緊張関係において静止した現在のうちに、過去の「認識が可能となる瞬間」を見て取っている。その瞬間をとらえ、既成の歴史の連續を破壊して、それとともに未完結となつた過去の記憶をひとつひとつ「イメージ」のうちに呼び覚まし、「原状回復」ないし「万物復興」としての救済へ向けた歴史の再生の可能性を開く力が、彼の言う「微かなメシアの力」なのだ。その力によつて、メシアの到来する未来が切り開かれるのである。ベンヤミンは、ローゼンツヴァイクやブロッホといった同時代人の思想と呼応しあうなかで着想を得たラディカルなメシア的救済の理論と、それに開かれる世俗的な解放の嘗めを力づける思想とを、歴史哲学として展開することによつて、ひとつひとつの記憶を特異なものとして想起し、複数の記憶が響きあう空間を切り開く歴史の可能性を、二十一世紀の今に生きる者たちの力としても示していよう。

これに對してデリダは、時間を「蝶番が外れてしまつた」非連續性において経験することのうちに、ベンヤミンが語るように救済に開かれた新たな歴史認識へ向かうことの手前にあつてそれを可能にしてい、『來たるべきものへのメシア的な開かれ』を見て取つてゐる。そこにあるのは、異質な他者の排除に先立つ、到来する者の肯定と歓待

にほかならない。それがデリダにとつて「メシア的」なのは、この未来への開かれを自分自身のうちに見いだすことが、世俗的な解放と、それによる正義の追求とを力づけるからである。ただしこの「メシア的なもの」は、ユダヤ的なメシアの規定からも解放された、「メシアニズムなきメシア的なもの」でなければならない。そうでなければ、歓待しうる他者を最初から選別してしまうことにならう。デリダは根源的な未来への開かれを「メシアニズムなきメシア的なもの」として提示することによって、他者の肯定と歓待の場が、正義と解放の可能性へ向けてひとりひとりのうちに開けていることを、「メシア」を語る聖書的伝統を共有しない者たちに対しても示しているのである。

このようにベンヤミンとデリダは、自分自身の同時代の状況を見えながらユダヤ的メシアニズムの伝統と対決し、その伝統を共有しない者たちにも語りうるかたちに「メシア」の概念を研ぎ澄まし、とくにデリダはユダヤ的内容を払拭してそれを普遍化することによつて、到来する者としての他者に対する根源的な開かれとそれを出発点とする歴史認識の可能性を示している。その可能性とは、最初に触れたパレスチナの隔離壁が象徴する、他者とのあいだを隔て、暴力を構造化するかたちで世界中に築かれつゝある可視ないし不可視の壁を、内側から乗り越えてゆく力でもあろう。その力を示唆するベンヤミンとデリダの「メシア的なもの」をめぐる思想の潜在力と、それを見いだすまでにみずからアイデンティティを構成するものと厳しく向き合うこの二人の思考の歩みとが、今あらためて見つめなおされるべきではないだろうか。

sein Engel: Vierzehn Aufsätze und Beiträge, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, S. 30.

くへや”への著作からの引用による

(5) i) の論述の成立をめぐるの読解に關して、以下に論述を参照。

Walter Benjamin:

»Schicksal und Charakter«, in: *Gesammelte Schriften* (GS) Bd. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. 1989.

»Zur Kritik der Gewalt«, in: GS Bd. II, 2. 1989.

»Theologisch-politisches Fragment«, in: GS Bd. II, 2. 1989.

Das Passagen-Werk, GS Bd. V, 3. 1989.

»Über den Begriff der Geschichte«, in: GS Bd. I, 3. 1990.

* 矢印箇所は、括弧内に全集の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記す。

Werner Hamacher: »Das Theologisch-politische Fragment«, in: Burghardt Lindner (Hg.): *Benjamin Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2006.

(6) Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 253. 464. 「選舉」を括弧で記述。以下、アローヤハヘシタヘタが共存する。この論述を参照。

Stéphane Moses: »Walter Benjamin und Franz Rosenzweig«, in: ders: *Spuren der Schrift: Von Goethe bis Celan*: Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 1987.

F. Rosenzweig: *op. cit.*, S. 319.

(7) H. Arendt: *The Life of Mind*, San Diego: Harvest Book, 1981, p. 210.

(8) H. Arendt: *Between Past and Future*, pp. 10-13.

(9) H. Arendt: *Between Past and Future*, pp. 10-13.

(10) ハローヤハヘシタヘトの精神』初版（一九一八年）の未記述ページ「聖界へと向かひの原状回復」アローヤハヘシタヘト表現が記述される。Ernst Bloch: *Werkausgabe* Bd. 16: *Geist der Utopie* (Erste Fassung: Faksimile der Ausgabe von 1918), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 442.

(11) Cf. S. Moses: *Der Engel der Geschichte: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag, 1994, S. 139.

(12) 「マルクスの『批判的』」は必ずしもニタの議論を、ノイムヘン版技術能性へ向け展開された議論をも、以て参照。高橋折哉「記憶・

(4) Gershom Scholem: »Walter Benjamin«, in: ders: *Walter Benjamin und*

山體・アナクロニズム」、同著『戦後責任論』講談社、一九九九年。

(13) J. Derrida: *Marx & Sons*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 70-72.

(14) J. Derrida: *op. cit.*, p. 70.

付記: 本論考執筆のために文部科学省科学研究費補助金「若手研究B」の助成を受けた。

(柿木伸也・かみゆきのぶや・広島市立大学)

「ユダヤ的思想」？

現象学とユダヤ世界

菅野賢治

The Jewish thought という英語、la pensée juive というフランス語の日本語訳として「ユダヤ思想」なる表現が定着している。本シンポジウムの総題「ユダヤ的思想と現象学」（日本現象学会第二十九回研究大会、二〇〇七年十一月十一日、大阪大学）もそれに準拠しているのだろうが、その jewish, juif という形容詞こそ、主題に携わる研究者にとつて常なる困惑の種にほかならない。

Jewish, juif の訳語として、まず最初に勘案されるべきは「ユダヤ教の」ならし「ユダヤ教徒の」という意味であろう。次に「ユダヤ人の」という訳語も可能であろうし、そして、本シンポジウムの表題に掲げられているように「ユダヤ的な」という用法もあり得るだろう。「ユダヤ教の」あるいは「ユダヤ教徒の」という場合は、「キリスト教思想」「イスラーム思想」「仏教思想」などと並行してユダヤ教の思想が存在するという意味になり、語義としてもつとも輪郭がはつきりする（ただし、その場合は、英語においてもフランス語においても judaic, judaïque を用いて差異化するのが一般的になつているようだ）。次に、「ユダヤ人の」という訳語を採用する場合、「一体、誰が“ユダヤ人”なのか」という問題をはらんで、議論は無限に錯綜する。仮

に「ユダヤ人」という人間集団が多かれ少なかれ特定されたとして、その人々のあいだに、宗教実践の有無、あるいは地域や言語の差異をも超えた特有の「思想」の存在を想定することは、「人種的」(racial) とまではいわざとも「民族的」(national, ethnique) な思想のあり方を前提とする一種の決定論にも陥りかねない。加えて「ユダヤ的な」という表現を受け入れる時、議論はほとんど雲をつかむような次元に彷徨い出し、「ユダヤ教徒」でも「ユダヤ人」でもない言説の主体（たとえば晩年のマルグリット・デュラス）が、みずから思考や感性のあり方に適用する「ユダヤ的」という形容詞の意味内容をも厳密に見極めなければならなくなる。

語用論をいたずらに長引かせる」とは不毛であるが、他方、ひとと「ユダヤ」を思考する場合、常にこの語用の問題から再出発することが求められることも確かだ。もちろん、一刀両断の解決はどこにも見いだせず、われわれ、研究や翻訳に携わる者は、「ユダヤ教の」「ユダヤ人の」「ユダヤ的な」といった訳語のあいだを絶えず彷徨いながら、いずれかの用語を、適宜、採用しているのが実状であろう。

ただ、この解決不能の語義の問題にも、あらかじめ、主題への接近

の仕方に注意を喚起する効果は備わっている。たとえば、「ユダヤ」と「現象学」(あるいは「思想」)に接近させる時、「キリスト教」を「現象学」(あるいは「思想」)に接近させる時のような手続きを踏襲することができるのか? つまり、西洋の内部で、キリスト教「的」な思想とキリスト教「的」ならざる思想の区別が概ね暗黙の了解として(少なくとも制度的に)成立しているように、それと同様の触感をもつて「ユダヤ」と「思想」を結びつけたり、切り離したりする」とがはたして可能であり、また理に適つているのか? むしろ、「ユダヤ」と「思想」という二つの言葉を厳密に関係づけようとすればするほど、ある地点において、ふと西洋思想を振り返り、キリスト教「的」なるものとキリスト教「的」ならざるものとの区別——換言するならば「聖」と「俗」、「宗教性」と「世俗性」の区別——が、かくも明快に、歴然と成立している(あるいは「成立している」と考えられている)といふ事態の方が、むしろ例外的にして常ならざるもののように映つてはこないだろうか?

以下、「ユダヤ」と「現象学」の関係性を見極めるというよりも(現象学の門外漢たる本稿の筆者にとって、それは大きく手に余る作業である)、その関係性を思考する際、われわれが必然的に迫られる視点の転移をめぐり、いくつか具体的なトピックを掲げてみたい。

第一のトピックとして、亡命の現象学者アロン・グールヴィツチの書簡に注目してみる。

アロン・グールヴィツチ(1901—1973)は、リトアニアに生まれ、フライブルクでフッサールに直接師事した後、一九三三年、ナチス台頭にともない、パリ経由でアメリカに亡命したユダヤ出自の現象学者である。『亡命の哲学者たち』(佐藤嘉一訳)には、アメリカ移住後の

一語を「現象学」(あるいは「思想」)に接近させる時、「キリスト教」を「現象学」(あるいは「思想」)に接近させる時のようないいだに交わした書簡が収録されている。⁽³⁾

書簡中、往時のベルリンにおけるユダヤ人の境遇、アメリカの大学におけるユダヤ人差別、イスラエルのユダヤ人とディアスポラのユダヤ人の違いなど、折に触れて「ユダヤ」が話題とされているが、とりわけ、一八世紀⁽⁴⁾ドイツのユダヤ人学者、ザーロモン・マイモン(1753—1800)への言及が興味深い。

次にホジソン氏とザロモン・マイモンのことに話が及びました。ホジソン氏とはこの二年の間に知り合いになつたのですが、私は高く彼を評価します。ザロモン・マイモンは私が数年来、哲学者としても現象学者としても取り組んでいます。彼こそは私たちがゲットーから西への道を探し、また各自がそれぞれの仕方で自分の道を見出した最初の人物であり、私たちの原型的的人物です。何とも不思議なことです、ペリー氏との歓談によつて私は大変元気になり、その数日後私は現象学のユニークな系譜に注目することになつたのです。

フッサールは確かにこの二人については何も知りません。しかしマイモンはカント批判からライプニッツ—ヒューム問題が再び提出されることを要求したのでした。これこそ私たちが企図していることではなくてなんでしょうか。⁽⁵⁾

こうしてグールヴィツチは、アメリカの地で、フッサールとはまた別の経路を介して一八世紀ドイツのユダヤ人学者に結びつこうとしている「現象学のユニークな系譜」を発見するにいたつたわけであるが、

そのグーレヴィッツにしても、みずからユダヤ教の伝統からはすでに遠く切り離されており、かつてザーロモン・マイモンが立たせていた地点——いわば「東」から「西」への移行点——に立ち返つてユダヤ教と哲学（あるいは言葉以前の現象学）の関係性を考え直そうとしたわけではなかった。彼が西洋思想の大きな構図を真正面から論じる箇所で用いる「ユダヤ」という言葉は、あくまでもユダヤ＝キリスト教（Judeo-Christianism）の預言主義、救済論の枠組みの中に押し込まれられており——

プラトン的・アリストテレス的系譜とキリスト教とともに現れてくる救済論的真理の系譜との間にある連続性を見ることは僕には出来ません。ここには一つの裂目、即ちユダヤ的・預言的な動機と理念の全実質を顧慮して初めて埋められる裂目があるように僕は思います。⁽⁶⁾

西洋思想の非ギリシア的側面を支える「原型」程度の意味合いしか付与されていないことがわかる。ギリシア哲学とユダヤ＝キリスト教をみずから二つの支柱ととらえる西洋思想の自己定立がここでも「く自然に踏襲されているにすぎず、ザーロモン・マイモンの「背後」に食い入り、その自己定立自体を再問に付そうとする視点が実現されているわけでは決してない。いわば、フツサール同様、彼の愛弟子であつたユダヤ出自のグーレヴィッツも「東」から出て「西」の人間になりおおせた「西」の哲学者であり、彼のうちに「ユダヤ教思想」も、「ユダヤ思想」も、「ユダヤ的・思想」も、追い求めるとは虚しかろう。こうして、フツサールとグーレヴィッツのあいだで、すでに「現象学

とユダヤ」の関係性を問う回路は、二重に（フツサールの「改宗」、ならばグーレヴィッツによるマイモンの遅ればせながらの「回収」により）切斷されていたと考えてよい。

第二のトピックとして、一九五七年から、パリで綿々と続けられた「フランス語ユダヤ知識人コロキウム」（Colloque des intellectuels juifs de langue française）に注目してみたい。

フランスの「ユダヤ思想」の系譜を語る際、ヤコブ・ゴルディン（1896—1947）の名を欠かすことはできない。ゴルディンは、一八九六年、ロシアに生まれ、一九三三年、ナチス台頭の年にフランスに亡命した後、一貫してフランスにおけるタルムード学、カバラーリ研究の構築、ひいては、戦後、ジエノサイドによる人的喪失が甚大であったフランス・ユダヤ研究界の復興に黙々と尽力した人物である。彼の教えはもっぱら口頭で伝えられ、著書らしきものはまったく残されていなかつたが、ようやく一九九五年、彼の弟子たちが一冊の著作集を

編集し、からうじて出版物の世界にもその名がとどめられることとなつた。⁽⁷⁾ここで彼の「弟子たち」とは、戦後フランスの三大ユダヤ思想家、エマニュエル・レヴィナス（1906—1995）、アンドレ・ネヘル（1914—1988）、レオン・アシュケナジ（1922—1996）にほかならない。

一九五七年、レヴィナス、ネヘル、アシュケナジの三つ星に、女性哲学者、精神分析理論家エリ亞ーヌ・アマド・レヴィー＝ヴァランシ（1919—2006）が加わり、年に一度、開催されることになったのが「フランス語ユダヤ知識人コロキウム」である。発足時の中心メンバーやの顔ぶれからして、初期の「コロキウム」において扱われる主題はきわめて思想色、哲学色の濃いものであった。

この「コロキウム」の場で、「現象学」という言葉がいかに用いられていたか？

たとえば、アマド・レヴィイー＝ヴァランシは、キリスト教とユダヤ教の両者における「メシア主義」を見比べながら次のように述べる。

思うに二つのメシア的誘惑があつて、われわれは、それをキリスト教的誘惑とユダヤ教的誘惑と呼ぶことがでけるのです。一目見ただけの現象学にはまったく異なるものと映るかもしれません、双方とも、最終的には同じ方向を目指しているのだと思います。キリスト教的誘惑は、「メシア」をすでに到来済みのもの、ad-venuのもの、つまり、外部からやつて来たものとみなします。他方、ユダヤ教的誘惑は、待機のうちにあつて現象学的には消極的とも映りかねない何かをもつて、「メシア」を待つことに存します。いずれの場合も、キリスト教徒やユダヤ教徒が誘惑に屈する時、人間は、成就の外部にとどまり、「恩寵」が語の精神分析学的な意味において「満足感」の形象をとるパースペクティヴの中に位置することになります。

「」から彼女は、「一目見ただけの現象学」(une phénoménologie de prime abord)には異質と映るであろうユダヤ教的メシア主義とキリスト教的メシア主義の本質的な共通点を浮かび上がらせ、それを正しく「世俗化」する作業をつうじて、大文字の「歴史」の中で新たなメシア主義の発見にいたる可能性を示唆している。

われわれが興味をそそられるのは、「現象学」という語のこのような用法が、同席していたエマニュエル・レヴィナスの用語体系をいか

に刺激していたか、という点である。しかし、少なくとも初期十数年間の「フランス語ユダヤ知識人コロキウム」に欠かさず出席し、みずからタルムード学を講ずるのみならず、ほかの人々による講演の後に行われる質疑応答にも積極的に加わっていたレヴィナスが、「コロキウム」の場では、「現象学」の語を一度も発していない。現象学とユダヤ教をレヴィナス思想の二大支柱ととらえる視点はいまや誰しもが認めるところであろうが、そのことがあまりに自明のものとして認知されてしまつたためでもあろうか、いざ両者の連関性、一方が他方に對して占めていた位相について、われわれはいまだ押し黙つた腕組みを強いらされているのが実状ではあるまいか（この点については、ギー・ブティードマンジュの秀論「現象学とユダヤ教」も「両論併記」の嫌いを免れています）。

視点を変えて、非ユダヤ思想の側から同じ事態に接近を試みてもよい。一九八六年、パリの「サントル・セーヴル」にて、レヴィナスを囲むコロキウムが開催され、その議事録が『知ることとは別の仕方で』と題して刊行されている。討論の途上、現象学とユダヤ教の関係性について舌鋒鋭くレヴィナスに迫っているのは、ジャン＝フランソワ・リオタールである。

あなたは、「いや、私の思考がみずからを位置づけているのは〈聖書〉の権威の下ではなく、現象学の権威の下なのです」とおっしゃる。それに、よく覚えていたのですが、ある日、あなたは電話口で私にこうおっしゃつて抗議なさつた。「あなたは私のことをユダヤ思想家（un penseur juif）にするおつもりか！」私はそれを聞いて実際にびっくりしました。なぜといって、それこそ、

まさに私があなたをそうしようと思つてゐるところだからです。そして、私はいまだにその点にこだわつてゐると申し上げましょう。

わかりやすく述べてみます。あなたが他との出会い、他者との出会いの名の下に思考していらつしやること、あなたが驚異と呼んでいらつしやるもの、それはまさに人が「啓示」とのあいだに保つてゐる関係そのものなのではありませんか？ そうした出会いとは「啓示」の本質そのものなのではありませんか？ フッサーの思想とは異なり、あなたの思想には必然的に「啓示」が書き込まれてゐるのではないでしようか？ かたやフッサールの方は、あえて言いますと眞の現象学者、つまり「啓示」が認識に提起されてくることはない人間だったわけですが。

「ユダヤ系ギリシア人はギリシア系ユダヤ人。極端同士の出会いだ」とは、デリダが『エクリチュールと差異』（一九六七年）所収のレビナス論を締めくくりながら、ジョイスの『エリシーズ』を引用していふ一節である（それ自体、「ユダヤ人もギリシア人もなく」というパウロの有名な言葉（「ガラテヤ書」三一-28）に基づいていふことはいふまでもない）。ここでリオタールがレヴィナスに突き付けているのは、「現象学か、『啓示』か」との異型のもとで、「ギリシア人か、ユダヤ人か」（少なくとも「ユダヤ的現象学者か、現象学的ユダヤ人か」）を問う二者択一にほかならない。

もちろん、レビナスがギリシアの流れをくむ哲学者なのか、ユダヤ教の流れをくむ神学者なのか、といった類の二者択一に生産的な意味があるとは思われない。ただ、レビナスがパリの「サントル・セー」を問う二者択一にほかならない。

「ブル」に集つた「西の哲学者」たち——ここでも、あえてグールヴィッヂの図式を援用する——から、「現象学」の一語を、あたかも思想に関する「踏み絵」のごとく突きつけられ、おそらくは苦笑混じりに「私はただ単に思想家です」と返してゐる姿と、他方、「フランス語ユダヤ知識人コロキウム」において、ほとんどリラックスした格好で、自由闊達に、さまざまな思想のテーマ群を扱いながら、唯一「現象学」という言葉だけは口にするのを慎重に回避してゐる彼の姿との対比がきわめて興味深い。おそらくレビナスは、「ユダヤ知識人コロキウム」に「西の現象学」を背負つて立つ人間として顔を出すような挙は慎みたかったであろうし、アマド・レビイー＝ヴァランシのごとく、事の序でのようにして「現象学」に言及することも極力回避したかったのである。他方、「西の哲学者」たちに開まれた「サントル・セーブル」においては、ユダヤの学知をほぼ一人で代表させられた上で、彼がフッサール、ハイデガーに対し抱き続けてゐる深い敬意を、さながら「西の哲学者」としての身分証明のごとく提示しなければならない状況にも、かなり苦々しい気持ちを味わつてゐたにちがいない。

以上、「フランス語ユダヤ知識人コロキウム」とレビナスにおける現象学という話題を踏まえた上で、最後のトピックとして、レオン・ポリアコフ著『反ユダヤ主義の歴史』、ならびにドミニク・ジャニコー著『フランス現象学の神学的転回』の読後感に話を転じてみたい。

レオン・ポリアコフ（1910-1997）は、ロシア革命時に帝政ロシアからフランスに亡命したユダヤ人であり、第二次大戦直後、やはり先述のヤコブ・ゴルディンの講義に出席してユダヤ思想に目を開かれた一人であるが、本人も認めてゐるとおり、哲学者気質とは縁遠く、まったく歴史家として生涯を終えた人物である。彼のライフワーク『反

ユダヤ主義の歴史¹²⁾、その他の著書のなかでも「現象学」が正面から採り上げられることは絶えない。

ここで「ユダヤ的思想と現象学」という主題をめぐって、われわれがポリアコフに言及するのは、今日、その膨大な反ユダヤ主義史研究を振り返ってみた時、ポリアコフが終生追い続け、結局のところ、それに対する明快な答えを見いだすことができなかつた最終的な問が、「反ユダヤ主義を哲学的に語ることは可能か?」という問い合わせたのではないかと思われるからだ。¹³⁾今、その問い合わせ、あらためて「反ユダヤ主義を現象学的に語ることは可能か?」という問い合わせ立ててもよい。

ポリアコフは、反ユダヤ主義という現象を解き明かすために最終的に依拠でくるような理論、学説はいざこかに存在するか、という問い合わせをもつて、経済史、社会学、イデオロギー論、ナショナリズム論、人類学、心理学、精神分析などに代わる代わるヒントを求めていたが、結局、

そのいすれにも反ユダヤ主義を体系的に論じ切るための最終的な合意を見出しきることはできなかつた。彼の仕事に先行して、ハナ・アーレントの『全体主義の起源』第一巻「反ユダヤ主義」（一九五一年）があり、それが、ある意味において「反ユダヤ主義の現象学」に相当する試みでもあつたのだろうが、ポリアコフは、アーレントのように、フランス、イギリス、ドイツについて、各時代の政治哲学を究めることをもつて反ユダヤ主義という現象の最終的な解釈の鍵を見つかると

重要だ。

反ユダヤ主義の根源を、魅惑と拒絶の力学として父祖アブラハムにまで遡らせる、ということになると、まさに眩暈をともなう歴史心理学の領域にも足を踏み入れかねないのだが、ポリアコフが、その生涯を反ユダヤ主義の根源の探求に捧げた末、「宗教性を語らずして、超越性を問わずして、〔啓示〕を括弧に入れたまま、反ユダヤ主義を語ることは可能か?」という問い合わせを最晩年に残していることはきわめて

かりにギリシア人の言葉が哲学の（ひいては現象学）言葉であるとした場合、ポリアコフの隔靴搔痒の思いは、反ユダヤ主義の歴史を語りながら、彼自身、まったくギリシア人の言葉ではそれを語りにくくすことができない、という状況に由来するものではなかつたか。つま

り、一方で、「神学」「超越性」「宗教性」といった用語を学術の言葉として使いたいのは山々なのだけれども、反ユダヤ主義史のように、ユダヤ教、キリスト教、イスラームという三つの一神教の世界にまたがつて複雑に展開する現象を扱おうとしたとたん、実のところ、その三つの宗教を包み込み、ヘブライ語、ラテン語、アラビア語のあいだを自由自在に、無傷のまま行き来することのできるリングア・フランスとしての「神学ギリシア語」のようなものはどこにも成立していないという、その「欠如」の実状に気づかされる一方であつた、ということだ。

そして、今、まさにこのポリアコフの隔靴搔痒の思いを共有しつつ、ドミニク・ジャニコー著『フランス現象学の神学的転回』¹⁶を読み返すことができる。まずは、著者ジャニコーの手際のいい論のまとめ方もさることながら、訳者諸氏の懇切丁寧な解説により、一九六一年、メルロ・ポンティの死とレヴィ・ナスの『全体性と無限』刊行という二つの事象が、いかにフランス現象学にとって重要な転換点になつてゐるか、手に取るように理解できる好著というべきだろう。同時に、レヴィ・ナス、マリオン、ミシェル・アンリ、ポール・リクール、ジャン＝ルイ・クレティアンといった二〇世紀の哲学者たちが現象学に与えた（あるいは与えようとした）神学的な屈折の様態を、少なくとも説明し切ることの難しさもよく伝わつてくる。

ただ、今回、「ユダヤ的思想と現象学」と銘打つシンポジウムを契機として、あらためてジャニコーの一著を読み直す時、一点、些細な、しかし、われわれの主題にとつては重々きわまりない、「言い落とし」に気づかされる。ほかでもない、マリオン、ミシェル・アンリにおける現象学と神学の戯れ、ないし相克を論じる際には「キリスト教」と

いう言葉が明快に用いられるのに対し、レヴィ・ナスを論じた章を含め、この書物の全体をつうじて「ユダヤ」ないし「ユダヤ教」という言葉は一度も姿を見せないのである。これが著者ジャニコーにおいて意図的なものなのか、半ば無意識的なものなのか、むろん知る由もないが、マリオンやアンリを念頭に置く時、「キリスト教」という言葉がいさかの抵抗もなく紙面に現れ、それとの兼ね合いで彼らの「超越」概念や「内在性」概念が再検討されるのに対し、レヴィ・ナスを論じる際には、「ユダヤ教」という言葉が、その欠片さえ姿を現すこともなく、一見、自明の用語として「超越」「啓示」といった言葉の群れに、その代役が任されてしまうのはなぜなのか？

第一、第二のトピックを経て、われわれが「ユダヤ的思想と現象学」という主題に供したいと考えている論点がここにある。レヴィ・ナスが「フランス語ユダヤ知識人コロキウム」で「現象学」に言い及ぶことを避け、ジャニコーがレヴィ・ナス論のなかでユダヤ教に言い及ぶことを結果的に回避している、というところから出発して、このジャニコーの『フランス現象学の神学的転回』という書名に掲げられている「神学」の一語に最大限の注意を払うべきではないか、ということだ。問い合わせの方向としては二つが可能だ。まず、著者ジャニコーが、カトリックもプロテスチアントもなく、ユダヤ教もイスラームもない、普遍的な「神学」を想定して「神学的転回」と述べているとすれば、そもそも、その種の「神学」が実際的な意味をもつて成立済みなのかどうか。

あるいは、この「神学」なる用語は、実のところ、「西の哲学者」たちが、彼らにとつてもっとも身近なところに位置する「キリスト教」から、自他共に気づかれないまま、密かに「キリスト教の」と

いう形容詞を抜き取り、それをあたかも「普遍神学」でもあるかのようにして用いているものであるとするならば、これは一種の目眩ましいであり、「現象学の神学的転回」という現象をいつしかキリスト教世界のみの内部に幽閉してしまう専横にほかなるまい。

むろん、ここで現象学とは、あくまでもキリスト教「的」な「超越性」に対峙し、それを括弧に入れることをそもそも出発点にしていたのと言い切つてしまえば、今、われわれが提起している疑問も單なる「無い物ねだり」の域を出まい。しかし、実際にレヴィイナスという人間がいる。もしも、レヴィイナスが現象学にもたらした、あるいはもたらそうとした「神学的転回」の様態を明らかにせねばならない、というのならば、はつきりと、堂々と、「ユダヤ教神学」を語るべきではないか。そして、もしも現象学が、広い意味における「キリスト教〈的〉世界」の内部にのみ留め置かれるべきものではないとすれば、つまり、それが（ふたたびグールヴィッヂの図式を援用して）

「西の哲学」の一部を構成して充足すべきものではなく、さらなる普遍性を志向するものであるとするならば、われわれは、そろそろ、

『Judeo-Christianism』として、不斷に、ふるわかの疑義もなく書き下されでくる」とく、ユダヤ教とキリスト教を曖昧な上ない連結符で繋いだり、「神学」「啓示」「超越性」といった、一見、一般的なものとして、無国籍、無色透明のものとして提示された概念のなかにユダヤ教を密やかに滑り込ませたりする」となく、やむには、「ユダヤ思想」「ユダヤ的思考」という永久に定義不明の語彙に頼る」ともなく、はつきりと、堂々と——少なくとも、われわれが「キリスト教」と言う時と同じ程度の確かさをもつて——「ユダヤ教」を□にすべき時期に来ているのではないか、といふことだ。

注

- (1) Cf. Claire Cerasi, *Marguerite Duras de Lahore à Auschwitz*, Paris, Champion Slathine, 1993.
- (2) 現象学者グールヴィッヂが「ユダヤ」について何を語っているか、といふ視点は、先頭（一九〇七年七月）、パリで數度にわたり会談の機会に恵まれた詩人クロード・ヴィジエ（一九二一年生まれ）によつても、されど、アルザス生まれのユダヤ詩人ヴィジエは、ナチス占領初期にフランスを去り、アメリカにわたつて、ブランダイス大学などでフランス文学を講じた後、一九六〇年、エルサレム・ヘブライ大学に招聘され、そこで退官まで比較文学の講座を受け持つた。グールヴィッヂとは、一九

序でながら——本来、「序で」として語られるべき」とでは到底ないのだが——、われわれが今述べたことのさらなる向こう側にイスラームがある。「神学的転回」という時、その「神学」が「キリスト教神学」の仮面ではなく、少なくともアブラハムから下る「神教世界の「神学」程度の射程を有しているのだとき、たとえ、一定のリングア・フランカを備えた「一神教神学」が未成立でも、それを語るための努力は開始され得しかるべきではなかろうか。例としてフランス語表現の哲学に限つてみた場合でも、ルイ・マシニヨン、アンリ・コルバンといった人々を、アンリ、リクール、レヴィイナスと比肩させ、その上で、ようやくフランス二〇世紀思想における「神学的転回」を語るためのしかるべき地平に立つことができるのではないか。その上で、ようやく「ユダヤ的思想と現象学」、ひいては「レヴィイナスと現象学」を語るために相応しい土壤が整うのではないか。

五〇年代、ブランダイス大学で同僚の間柄にあり、家族ぐみの親交をもつた人々。

(3) リュック・クラトホーフ編著『亡命の哲学者たち——アルフレッド・ショット、アロン・グールヴィッチ往復書簡一九三九—一九五九』、佐藤

嘉一訳、木鐸社、一九九六年。

(4) ザーロモン・マイモンについて、レオナ・ボリアコフ『反ユダヤ主義の歴史』第三巻「ヴァルテールからヴァーゲナー」、菅野訳、筑摩書房、

一九〇〇五年、一六八—一七〇頁参照。

(5) 前掲『亡命の哲学者たち』、一四六頁。

(6) 同、一一一四頁。

(7) Jacob Gordin, *Ecrits. Le renouveau de la pensée juive en France*, Paris, Albin Michel, 1995.

(8) Eliane Amado Lévy-Valsen, « La Remessianisation de l'Histoire » in *La Conscience juive. Face à l'Histoire : Pardon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p.82.

(9) Guy Petitdemange, « Phénoménologie et judaïsme », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1997, pp.201-225.

(10) Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris, 1988, p.79.

(11) *Ibid.* p.83.

(12) レオナ・ボリアコフ『反ユダヤ主義の歴史』、全五巻、菅野ほか訳、筑摩書房、一九〇〇五—一九〇七年。

(13) 菅野賢治『記憶の代理戦争——レオナ・ボリアコフ『反ユダヤ主義の歴史』を語し終えて』、『思想』、一九〇〇七年二月、七八一九二二頁を参照。

(14) ボリアコフ『反ユダヤ主義の歴史』第三巻、五頁。

(15) Léon Poliakov, *L'Envers du destin*, entretiens avec Georges Elia Sarfati, Paris, Editions de Fallois, 1989, p.79.

(16) ルーラ・シャリロ『現代フランス現象学——その神学的転回』、北村龍ほか訳、文化書房博文社、一九九四年。

(菅野賢治・かんの けんじ・東京理科大学)

動きとしての無限

永井晋

「現象学とユダヤ思想」の関係を考えるとき、「ユダヤ的なもの」をある民族に固有の一箇の宗教思想として見るのではなく、これまでの現象学による還元より深く徹底化した新たな還元の遂行として、そしてそれによって初めて開かれてくる新たな経験次元として示すことこそが真に現象学的な手続きと言えるであろう。それは現象学とユダヤ思想の双方に決定的な変容をもたらすはずである。レビイナスとデリダの思惟こそ、このようなユダヤ的なものの真の現象学を試みたものだが、本論では主にレビイナスを参照し、レビイナスとユダヤの伝統に関するこれまでの私の考えに基づきつつ、新たな視点から語り直すことでのこの問いに答えてみたいと思う。ユダヤ的なものはいかなる現象学的還元の遂行として、またそれを通していかなる新たな経験として現れてくるだろうか。

確かに、フッサールの現象学を補足しつつメルロ・ポンティの「肉」の現象学が示すように、これまでの現象学的還元の深化において開かれ、「見えるもの」と「見えないもの」の絡み合いとして構造化された世界経験においては、「見えるもの」を裏打ちする地平的な「見えないもの」に、それとは次元を異にする垂直の「見えないもの」が交錯しており、それが地平の持つ本質的な閉塞を解体して絶えず新たな「野生の」経験領野を開き、経験を無限化する原理として機能している。無限は、セザンヌの絵画のように、「見えるもの」を徹底して見ることにおいて、その「奥行き（深さ）」として経験されるのである。

1. 意味の動き (significance) としての無限

現象学は還元の遂行によって自然的態度の限定された視野の制限を解除し、「超越論的主觀性」(フッサール) や「肉」(メルロ・ポンティ)

だが、レヴィナスが世界と厳密に区別して「他者」の現象性に即して示す無限は、「見えるもの」と二重の「見えないもの」が可逆性に媒介されて交錯する現象化としての「肉」が顕わにする無限とはラディカルに異なるものである。それは、以下の議論を先取りして言うなら、徹底した還元の遂行によって「生ける現在」の共時化や「肉」の可逆性といった、「無限そのもの」の経験を覆い隠すあらゆる媒介を徹底して断ち切り、その平面から無起源的/隔時的に退却し、ずれることによって初めて開かれる新たな経験次元における、非連続的/跳躍的な「意味の動き」(significance)⁽¹⁾としての無限の経験なのである。

だが、徹底した還元によってあらゆる連続的媒介（概念や志向性/地平）を解体し、直接性（「事象そのもの」）において顕わになる「無限そのもの」は、媒介の徹底した不在ゆえに、神秘主義的な「融即」に導くのではないか。そこでは動きの原理たる時間性は超越され、永遠の今において一切の動きは停止するのではないか。そして何よりも、現象学の条件であるいかなる現象性もはや考えられないのではない

か⁽²⁾。

だが、新たな還元によって「生ける現在」や「肉」すらも解体し、そこから無起源的/隔時的に遡及して初めて開かれるそのような「動き」としての無限そのものの経験」は、共時的地平の内部に回収される「意味（signification）の世界」とも、決して意味として現れることのない不可知の神秘的実体（＝神）との「神秘主義的融即」とも異なる、これまでの現象学的還元によつては顕わになることがなかつた「媒介なき媒介」（ここでは「原媒介」と呼ぶことにする）という新たなエレメント（現象性）において初めて可能になるものである。この原媒介こそが、「顕現しないものの目立たないもの」（inapparent）⁽³⁾の現

象性として、一方で「生ける現在」に始まるあらゆる共時化的意味化による動きの停止を免れさせるとともに、他方で無媒介の融即による停止をも避けさせて、「隔時的動き」としての無限の経験を可能にするのである。それこそ、レヴィナスが他者の「顔」として記述するものに他ならない。

では、この現象学の新たなエレメントである「原媒介」がいかにして隔時的/跳躍的「動き」を可能にするのか。ここで、レヴィナスの「顔＝原媒介」がユダヤ教の核心をなす成文律法「トーラー」のテクストを現象学的に還元したものであることに注意すべきである。神における「トーラー」の発生を問うカバラにおいては、この「原媒介テクスト」は「動き」（＝神／一者／無限）の原痕跡と考えられている。なぜ「原」痕跡なのかと言えば、それが何らかのすでに存在する実体（「動くもの」）が動くことで残した痕跡ではなく、実体なき、顕現しない「動きそのもの」の痕跡だからである。「トーラー」のテクストのヘブライ文字の肉厚な形態（「文字の物質性」）は、それが「動きの原痕跡」たることを表している⁽⁴⁾。そのようなものとしてそれは停止（意味としての有限化＝偶像化）と動き（意味流動化＝無限化）の「間」の両義性である。ユダヤ教の探求的・発見的解釈学（「ミドラシユ」）とは、その両義性においてともすれば意味（signification）として停止し、偶像へと凝固しがちなこの原媒介テクストを無起源へといつたん隔時的に退却して脱意味化することによつて、本来の「意味創出」（significance）の動きに導き返すことなのである。レヴィナスの還元とはその作業を語り直したものに他ならない。

しかもこの作業は、原媒介テクストが原痕跡として贈与されたものであるゆえに、自己の側からの発意によるものであつてはならない。

いかなる自己からの発意も、媒介となつて真に無限の動きを止めてしまうからである。原媒介は動きの痕跡として、それ自身のうちに、自らを流動化させる原理（命令）を持つている。そのなかでも中心をなすのは次章で見るよう、「十戒」の最初の二つの掟だが、この命令に従い、痕跡を通して動きの内に入り込み、痕跡をその本来の動きへと導き返して自らも動くものとなることこそが「無限そのもの」のユダヤ的経験であり、レビイナスの誇張的還元なのである。

以下、「トーラー」から「タルムード」を経て、「カバラ」へと至るユダヤ的経験とはいかなるものかをまず検討し、次いでそれがレビイナスによつていかに還元されて新たな無限の現象学として語り直されるのかを見ることにする。

2. ユダヤ的テクスト経験

(1) 断絶と媒介：「トーラー」と「タルムード」

シヨーレムが言うように、一神教は神と人間との神話的一体性が断絶し、両者が無限の距離によつて隔てられることによつて始まる。この無限の距離を、無限の隔たりを保持したままいかに媒介するかが一神教的宗教に共通する課題となる。この媒介は、被造物の側から投げかけられたものではありえない。それは必然的に隔たりを埋めることによって偶像に導かざるをえないからである。媒介しつつも隔たりを埋めることのない唯一の「原媒介」、それは神の側から一方的に与えられた（啓示された）神の痕跡としての成文律法「トーラー」のテクストである。ただし、このテクストの中には律法の二重化＝代補がす

でに組み込まれており、それによつて一方的に与えられたにもかかわらず、或いは逆説的にもまさにそれゆえにこそ、人間の側での圧倒的な自由が保障されるという周到な仕組みになつていて。確かに成文律法はそれに対する絶対的な服従を要求する。しかしそこにはそれに思を吹き込み、その意味を活性化させる命令が含まれており、それは解釈者たる人間に委ねられるのである。それが口伝律法「タルムード」である。原媒介を可能にするこの律法の二重化の仕組みが、「トーラー」の、したがつてユダヤ教全体の核心をなす、モーゼに授与された「十戒」の冒頭の二つの掟に刻み込まれている。

①あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない。（神の唯一性）

②あなたはいかなる像もつくつてはならない。（偶像崇拜の禁止）⁽⁵⁾

「唯一の神」の掟はすぐさま「偶像解体」の掟によつて補完（代補）されるのであり、この二重性もしくは「根源的補完（代補）」こそがユダヤ的な無限の経験の基礎をなすものである。神の啓示としての成文律法「トーラー」が人間にとつての「意味」として理解され、神との分離が埋められてしまうところに偶像が発生するが、それを解体し、絶えず新たに口頭で解釈し直す作業が「タルムード」なのである⁽⁶⁾。書かれた律法を口頭で解釈する必要性とその仕方は、「十戒」授与の際にモーゼが神からその意味を口頭で伝授されたとされる点に、また、イスラエルの民の偶像崇拜ゆえに律法の石版はモーゼによつて粉々に碎かれて断片化し、その原初の意味は理解不能になつたのだとされる点にも表れている⁽⁷⁾。以後それは断片を集めて口頭で解釈せざ

①過去／創造・ツイムツム（神の収縮）

るを得なくなるのであり、書かれた律法と語られる律法の二つの律法の「間」でこそ、人間と神の無限の距離を隔てた関わりが実現されることになる⁽⁸⁾。この「間の次元」（原媒介）こそが、志向性の「間の次元」に代わって、レビイナスによって「無限の現象学」の新たなフレームとなるのである。

（2）カバラによる隔時的時間の導入

この律法の二重化に隔時的時間と跳躍的動きを導入し、無限との分離を介した関わりをさらに深いレベルで「神秘主義的」に説明するのがイサク・ルリアのカバラである⁽⁹⁾。ここで導入される時間は、あらゆる意識や歴史の共時化的・連続的時間性に先立つて「創造」から「啓示」を経て「救済」に到る、神と人間が無限の距離で隔てられながらも原媒介テクストを介して関わり続ける様態としての隔時的時間性であり、レビイナスがローゼンツヴァイクの『贖罪の星』を介して彼の「動きとしての無限」の現象学の骨子として導入し、還元を通して語り直したものである。この隔時性により、原媒介としてのテクストの内部で、それを外部に向けて共時化的・総合的に理解することなく、内部に向けて無限に流動化させるミドランシユの飛躍的動きが説明される。それはいわば、タルムードがその神秘主義的奥行きを自覚することなく行っていたミドランシユ的解釈作業を神の内部でのグノーシス的な出来事として位置づけ直し、神／者／無限の神秘主義的経験として説明し直したものと言える。以下にその要点を、隔時的動きに注目して反復しておく。

まず、天地創造（第一の創造）以前のラディカルな「過去」において、汎神論的段階（神／一者）が全体化している状態）から神が自己の内部に退却／収縮し、そもそも創造がそこで起きたための「無の空間」、「空虚」、「余白」を開いたとされる（第一の創造）。起源／根拠の脱去こそが始原の出来事なのである。こうして、世界（天地＝被造界）に先立つ次元＝神の内部に、そこにおいて世界創造の元型としての原痕跡／原媒介テクストが贈与され、無起源ゆえに融通無碍に遊動するための場所が開かれる。この無の場所の開けは、レビイナスの「無起源 anarchie」、「意味創出 significance」、デリダの「差延 différence」に刻み込まれたAとして語り直されるものである。

②現在／啓示・シェビラー・ハ・ケリーム（器の破壊）

次に、この「無の空間」の内部に神が光として流入し、十個のセフィロート（容器）を形成するが、そこにさらに流れ込んだ神の無限の光を受け止めきれずに炸裂した容器の破片が、神の光（火花）を包み込んで「アレフベイト」の二十二個の文字を形成し、これらの文字の組み合わせによつて「トーラー」のテクストが発生する。こうして、神の痕跡として無限の奥行きを湛えた断片化したテクストが原媒介として「現在」において啓示されることになるが、これは原媒介テクストの贈与性格とともに、「出エジプト記」の「十戒の石版の破壊」に呼応して、「断片」からの発見的解釈（ミドランシユ）の発生を説明するものである。自己の容量を超える強度な無限の光を贈与され、受

け止めきれずに炸裂してしまって「この事態は、「受け取る」、「伝承する」という「カバラ」」という語の語義を説明するものである。

（二）で啓示される原痕跡／原媒介テクストがその内に秘める無限の奥行きとその動きは、「パルデス」（樂園）と呼ばれる四つの意味の層の理論において説明される。⁽¹⁰⁾

① プシャット＝文字通りの意味

② レメズ＝寓意的意味

③ ドラシユ＝探求／発明される意味

④ ソッド＝秘密

この四つの意味の層は、「停止した意味（signification）」から「意味の動き＝意味創出（significance）」への往還運動を示している。表層（プシャット）に行けば行くほどテクストは意味として凝固し、媒介されて動きを止めて、意味可能性の幅を狭めて行く（一義的に規定されてゆく）。逆に、深層（内部、ドラシユ）に遡れば遡るほど意味は流動化し、隔時的に動き出し、本来の豊かな意味可能性を回復してゆく。

（三）未来／贖罪・救済・ティクーン（修復）

現在において啓示された破片としての文字を組み合わせて「修復」し、そこから神の光の残滓（火花）を解放して絶えず新たな意味を発見してゆく解釈作業が「未来」に向かう「贖罪／救済」であるが、それは原媒介テクストの内部での無起源で隔時的な動きであるゆえに、いかなる連続的な予料も超えた非連続的で跳躍的な意味の創出である。重要なことは、（二）では発見される新たな「意味」が目的ではないことである。新たな意味へと向かって既成の意味を炸裂させ、断片化して非連続的／飛躍的に「動かす」こと、その動き、そのものの経験こそが無限の経験として重要なのである。その断続的跳躍こそがカバラのメシアニズムを形成する。

（4）解釈の技法

隔時的時間性を介してこのような創造的／炸裂的読解が可能なのは、ヘブライ語の持つ言語的特性による。ここではそのうち四つだけを取り上げる。いずれも基本原理は、言語を動きの痕跡たる「文字の物質性」に着目してその意味から分離し（＝還元・換言し）、それ自身において扱うことによっていたん無意味化し、それによって文字を動きへと導き返し、語句の内部を跳躍しつつ無限に「新たな意味」を発見していくことである。

（一）ヘブライ語の特性・子音と母音

まず基本的に挙げられるのは、ヘブライ語がセム系の言語として「子元（＝ツイムツム）を通して「顔」を再びドラシユに導いて流動化させることが無限の経験としての顔の倫理の現象学となる。

音のみで書かれる」ということである。子音文字は動きの痕跡であつて、それだけでは意味は一義的に決まらない。それに母音を付して発音し、動きを停止させるところに初めて意味が生じる。従つて母音の付け方によつてつねに複数の解釈可能性がある。母音を付して語ることによって語の意味がいつたん決定されるが、その意味は当の語句を子音に戻して動かすことで再び新たな意味可能性へと開かれるのである。

②神名と余白

この、「発音しないことによつて意味可能性を持つ」語の典型をなすのが神名 **ヨハニ** (Y H V H) である。この四つの子音は「ヤハヴエ」や「ヤーヴエ」として発音されることが多いが、ユダヤ教においては発音不可能な名である。それは神名として、本来ツイムツム、すなわち全体化して停止した意味の世界に入れられる無の亀裂、かくしてテクストに動きを導入し（息=生命を吹き込み）、意味を非連続的に跳躍させるsignificanceのAの「動きそのもの」に他ならないのだが、それが発音されることによつてそれ自身がひとつの動きの止まつた意味と化し、神の無限性=無限の解釈可能性が限定されて有限化されてしまうからである。これこそ「偶像崇拜」の最たるものである。

「神名」と「余白」はテクストの内部に組み込まれた原初の神の退却（ツイムツム）=無の痕跡、「意味論的零度」なのであり、それを通していくたん意味化されて停止したテクストをその（無）起源（=神）の無限の意味可能性にいつたん導き返して脱意味化し、動きを導入して、同じひとつのテクストに新たな意味を言わせる（再意味化する）ことが可能となる。

③断片化

モーゼによる十戒の石版の破壊=断片化、シェビラーにおける器の破壊=破片化に呼応しつつ、句や語として或るまとまり=統一をなし、意味として限定されたものを、断片に分解することによつて脱意味化する技法。ひとつの句を断片化して組み合わせを変える場合や、文字そのものを複数の文字に分解する例などがある。意味的統一を破壊することで全体化（媒介による動きの停止=偶像崇拜）を防ぎ、断片同志を無の余白の中で全体化させずに流動化させ、無碍に組み合わせを変えてゆくことで、テクストの内部に動き=無限を再導入することができる。

④ゲマトリア

「意味創出」(significance) の典型と言えるゲマトリアは、ヘブライ語をそれに対応する数値に変換することで、意味を媒介することなく、言語の物質性そのものにおいて、ある語や句をそれとは別の語や句へと跳躍させる技法であるが、本来いかなるオカルト的意味合いも持つてはおらず、ミドランシユの発見的解釈学としてのみ理解されるべきである。数値への変換は、文字テクストに付きまとった文脈を破壊することによって意味上のつながりをいつたん断つ脱意味化（ツイムツム）の作業であり、それによつて或る意味を別の新たな意味へと跳躍させることが可能となる。注意すべきは、その際目指されているのはそれによつて発見される新たな意味であるよりも、この跳躍、つまり動きそのものである点である。全体性に閉じようとするテクストに無限を導入してそれを開き、動かすことだけがその目的なのである。ゲマトリア

を実践する場合、その思いもよらぬ結果、合理的には説明のつかない

「偶然の符合」⁽¹¹⁾に驚かされ、そこに何らかの「神秘」を想定したく

なるが、それは派生的なものに過ぎず、そのような思いもよらぬ結果に跳躍する過程、そのものの経験が重要なのである。それは一種の連想（連合）であるが、連続的な世界をエレメントとする受動的綜合の「連合」と異なり、世界地平に先立つ原媒介テクスト（動きの痕跡）の中であらゆる連続性を断ち切って跳躍するアーチーな「連想」である。

断片化やゲマトリアの発想の根底にあるのは、あらゆる文字が「微分」「無限小」として閉じこめている神の無限の光（「動き」）を意味的統一の解体によって解き放とうという考えなのである。

3. レヴィナスによるユダヤ的経験の還元的語り直し

原媒介テクストの両義性を通した隔時的な絶えざる「語り直し」としてのユダヤ的経験は、①主体から切り離されて硬直し、実体化した現象＝意味をエポケーし、②意味なき「文字」の主観的で無媒介な体験に引き戻し、③そこから新たな意味の創出を解放するものとして、すでに暗黙の現象学的還元として機能しているが、すでに述べてきたようにレヴィナスは、そこさらにフッサール的な意味での明示的な現象学的方法を導入することでこの伝統を哲学的言語で還元的に「語り直す」。レヴィナスの現象学をユダヤの伝統の語り直しとして見直すことで、「全体性と無限」における「顔」の倫理と「エロスの現象学」の内的なつながり、さらには「存在するとは別の仕方で」のさらに誇張的な試みとのつながりが見えてくるであろう。

（1）『全体性と無限』

『全体性と無限』では、カバラの時間性に構造化された原媒介テクストの動きの経験が、他者の「顔」という無限の経験領野を開く現象学的還元の遂行として、ルリアのカバラを語り直しつつ次のように展開される⁽¹²⁾。

① 過去・分離と自己

ルリアのカバラにおける汎神論的な全体性から無起源なる内部への神の原初の退却／収縮は、世界創造（意味）に先立つて創造の元型としての原媒介テクスト（動きの痕跡）がそこに与えられるための無起源の場を開くもの、無限そのものが啓示されるための第一段階であった。この出来事はレヴィナスによつてもやはり、無限そのもの（他者）に接近するための準備段階として、自己を神や世界から徹底して「分離」する還元の遂行として語り直される。神が自己の内部に収縮するように、自己もおのれの「外部」に現れて素朴な自明性と化した世界や神から身を引いて、自己の体験の内部へと引きこもって行く。現れた世界から、その現れを媒介しつつ自らは世界内に現れることのない体験へのフッサールの還元を手引きとしつつ、レヴィナスの新たな還元は、ルリアのツイムツムを語り直すことでフッサール的還元をさらに誇張化し、体験をあらゆる意向性の媒介から断ち切つて、体験のさらに内奥（原ヒュレー）へと隔時的に遡つてゆく。そこに誕生する孤独な「無神論的自己」は、まさに神と世界からのその断絶（分離）によって、別の仕方で新たに、すなわち動きの中で自己を神に結びつ

ける「痕跡」を発見する。それが他者の「顔」である。

② 現在..「顔」の倫理

ルリアのカバラーにおいて、世界に先立つて開ける神の内部の無起源な場のなかに流出した無限の光（動きそのもの）の炸裂とその断片

からなる原媒介テクスト「トーラー」として啓示された神の痕跡は、

レビイナスの還元を通して、分離された「無神論的自己」の体験の隔時的根底（原ヒュレー）に志向性の地平を突き破つて贈与される「他

者の顔」として新たに記述される。法外な贈与を蒙り（カバラーの語義）、それを受け止めきれずに炸裂・断片化するという「トーラー」の与えられ方は、レビイナスでは、他者の「顔」が、その共時化的綜合機能によってあらゆる志向性の起源となる「生ける現在」を隔時的にみ出し、炸裂させるために、決して主題として現れることはないという点に示されている。「顔」は、能動的であれ受動的であれ、いかなる志向性によつても媒介され、意味として動きを止められることなく、それに直接対面する自己に襲いかかり、動きの中で炸裂しつつ意味する。このようないくつかの意味付与を徹底して解体しつつ動きにおいて意味する「自己意味」（auto-signification）にして初めて、真の「律法」命（命）という性格を持ちうるのである。動きを蒙ることにおいてしか命令はありえない。

しかし、「顔」はその繊細な両義性ゆえに、倫理的掟（十戒）の第六戒「汝殺すなれ」として意味するや否や世界地平の中に姿を現し、意味として理解され、動きを止められてしまう。意味として止まつたものはもはや真の命令ではなく、自己閉塞した自己の抱くエゴイズム

の道徳（偶像）に墮してしまつ。それは、例えばニーチェが系譜学的方法によつてその発生をルサンチマンとして暴いた「道徳」である。動きの痕跡としての「顔」は、このよだな偶像化を隔時的に解体して再び動きのうちに戻す命令（掟）をその内に持つてゐる。この動きに焦点を絞つた記述が、未来のティクーンを語り直す「エロスの現象学」である。

③ 未来..「エロス」から「生命」へ

現在において啓示された原痕跡／原媒介テクスト「顔」は、隔時的な未来への動きの中でのみ「汝殺すなれ」（「十戒」の第六戒）という倫理的な掟として意味するのであり、その動きは、この倫理的掟に先立つて一神教の根幹をなす「神の唯一性」（第一戒）と「偶像崇拜解体」（第二戒）の掟によつて命じられている。過去において開かれた無起源な遊動の場において、動きの中で隠れつつ現れる現在の側面としての倫理的意味（神の男性性）に光を当てた記述が「顔」の現象学だとすれば、それを裏打ちして動きにもたらす、現れつつ隠れる未来へのその動き（神の女性性）に光を当てるのが「エロスの現象学」であるとも言えよう¹³。その未来への動きをレビイナスは『タナハ（旧約聖書）』の「雅歌」などに表れた恋愛神秘主義の伝統を踏まえて「女性」とのエロス的関係として記述する。

原痕跡／原媒介テクストが「女性」として記述されうるのは、愛される女性が、暴力的な把握から逃れる「弱さ・軽さ」と、決して意味にならない無意味の「重さ」の両方を持つてゐるからである。恋愛において女性は、意味から無意味へ、さらに意味へという絶えざる「動

き」として現れつつ隠れ、隠れつつ現れる。その「動きそのもの」の中におのれの意志に反して入り込んでしまうことこそが恋愛の経験である。愛する女性を手に入れようとして、彼女を恋人たらしめているこの繊細な両義性を共時的な「生ける現在」を通して停止させ、一面的で平板な現出しに暴力的に回収してしまえばそこで恋愛は終わる。恋愛とは優れて還元の遂行である¹⁴⁾。その両義的な動きのままに愛される女性に「触れる」ことができるまでに徹底して無起源的・隔時的に還元された（恋愛関係の中に入り込んだ）経験がエロス的な「愛撫」である。

愛撫において女性が「曖昧さ」の中で「隠れつつ現れる」という経験を、レヴィナスは「官能」(volupté)として記述する。官能は、愛撫が愛する女性に接近するべくそれを「冒涖・陵辱」し、「エロス的裸出性」へと「顕わにする・暴露する(profanation)」際に、それと同時に女性が「羞恥」や「卑猥さ」といった様態において「隠れてゆく」ことである。「暴露」（それは）隠れたものを隠れたものとして顕わにすること（＝啓示）（である）¹⁵⁾。女性は恋人に身を曝しながらもその「処女性・秘密」を決して明かすことではない。この秘密（ソッド）の退去こそが「女性的なもの」であり、それによつてエロスは無限に搔き立てられてゆく。

「愛される女性の顔」において経験されるこの「官能」は、「顔」の倫理的意味を解体し、無意味化する。そこでは、自己との真摯な対面的関係において「汝殺すなけれ」という倫理的律法の意味として現れた「顔」の表現は「突然中断され」、「官能的なものの曖昧さ」によって表現の純粹さが乱される¹⁶⁾。「女性性による顔のこの転倒—顔に関わるこの脱形態化」においては、顔の意味化（意味創出）のうちに

無意味化がある。顔の意味化（意味創出）のうちへの無意味化の現前、もしくは意味化（意味創出）への無意味化のこの関連づけこそでは顔の清楚さと慎みが、なお隔てられてはいるがすでにすぐ近くにあって氣を持たせるような猥褻さと境を接している—は、女性の美しさの原型をなす出来事である（…）¹⁷⁾。ここに女性の持つ無意味の「重さ」が姿を現す。これは、対面の真摯さを自己の方から媒介することによって覆い隠してはぐらかす不真面目さではなく、真摯な顔の奥に広がつてその内部へと無限に自己を引き込んでゆく誘惑である。

では、律法の意味すら解体するこの「無意味性」というエロス的「隠れ」は、この断絶を通していつたいどに導くのか。そこにレヴィナスの「ユダヤ的」思惟の最も深い次元が告げられている。それをレヴィナスは「無以トのもの（どうでもいいもの）」(moins que rien)、「可能なものの彼方」の「未来」、「未だ存在しないもの」などと記述する。この無意味による断絶を通してあらゆる地平的可能性（媒介）の彼方から到来し、発見されて現れる跳躍的に新たな意味創出が「子の誕生」である。子を生むことこそ、ドラシュの探求であるエロスによつても捉えることができない「無限の動きそのもの」としての「秘密」（ソッド）なのである。

こうして、ルリアのカバラを語り直すレヴィナスの思惟全体を貫く「動き」の正体が「生命」であることが「エロスの現象学」から「子を産むこと＝繁殖性」にいたる、『全体性と無限』の中でも最も謎に満ちた論述の中で明らかとなる。ここからレヴィナスの思惟全体を新たに見直すべきである。カバラによる深化の中で、ユダヤ教の神は産出を介した生命の隔時的動きそのものとして、原媒介テクスト「ト」

ラー」は生命＝動きの形態化（痕跡）として捉え直され、ユダヤ教とはその表層に現れた倫理的外觀の深層において、ひとつの「生命の思惟」であることが明かされる。掟がそれの現れ／痕跡である生命の動きから切り離されて单なる倫理的掟（意味）として凝固したとき、それは眞の命令としての強制力を失い、「道徳」という偶像にすぎなくなる。それは生命の動きへと今一度還元されねばならない。偶像でないとは生命の表現であることである。その現象学的倫理は、その根底において「生命の動きの現象学」として理解されなければならない。

（2）「存在するとは別の仕方で」

『全体性と無限』の主題であった「生命の動きの中での倫理の生成」を、この「動き」という「事象そのもの」により相応しい仕方にさらに徹底して還元して語り直したものが『存在するとは別の仕方で』の新たな試みである。『全体性と無限』は、ルリアのカバラーがグノーシス的・神話的に表現した生命の動きを、その本性上動きを停止させざるを得ない哲学のロゴスをもつて語ろうとする点で初めから矛盾を孕んでいた。還元の不徹底な遂行ゆえに事象と方法の間に決定的なずれが残つており、デリダ（「暴力と形而上学」）に鋭く批判されたように、動きの中でしか接近することができない「他者」を「他者」として（主題化できないものとして）主題化することでかえつて隠蔽し、偶像化してしまつたのである。このずれを埋めるべく、動き（生命＝無限）の只中で自ら動きとなつて語るまでに還元を徹底化することが必要となる。そこでは解体しつつ語るという還元の遂行そのものが語

りのスタイルとなる。それが「言われたこと」（dit）から「言うこと」（dire）への換言（還元（dédire））であり、「他者のための／代わりの一者（l'un-pour-l'autre）である。他者のために語るや否やその語りはすぐさま撤回され、炸裂／解体されて隔時的動きに戻され、新たに「他者」に向けて語り直される。『全体性と無限』の論述のようには全体化を絶えず炸裂させて無限としての他者に開かれる動きを過去／現在／未来という隔時的時間の三つの位相を通じて説明し、倫理的な第六戒（『全体性と無限』第三部）を第一戒、第二戒（第四部）と構造的に分離させて論じるのではなく、誇張的な還元の遂行の只中で、「他者のための／代わりの一者」というひとつの動きそのものが語られるのである。この新たな還元の遂行によって、「ユダヤと現象学」の関わりも変容を蒙る。「ユダヤ」と「現象学（哲学）」との間の、哲学的ロゴスに由来する分離と結合自体がひとつの動きに向けて還元される。ユダヤ性はもはやロゴスを通して「哲学（ギリシャ）の他者／外部」として主題化されることなく、還元の徹底した遂行そのものとして、その遂行の外部には「顕現しないもの」として現れる。ユダヤとは無限へと誇張化された現象学的還元の遂行そのものの名となるのである。¹⁸

結論

以上で新たに明らかになったことを確認して結論としたい。

「ユダヤ的なもの」とは、神の内部の無起源な場に啓示された原痕跡／原媒介テクストを通した隔時的／跳躍的な生命の動きとしての無限の経験である。レビナスの現象学は、偶像を否定的に解体しつつ捉に肯定的に応答する徹底した還元の遂行によって、この「動き」として

の無限」を外から主題化して見るのではなく、動き／無限の原痕跡／原媒介としての顔への対面においてその只中に無起源的／隔時的に入り込み、意味創出によつて動かしつつそれと共に自ら動くものとなることによつて、その無限を「事象そのもの」として経験する現象学的な道を開いた。

そこから見るなら、それは「倫理的捉（無限の啓示）の現象学」である以上に、あるいはそれと一体となつて「動き（無限そのもの）の現象学」として、さらには「生命の現象学」として姿を現す。「十戒」の第一戒と第二戒で命じられる「顕現しない」動きそのものとしての無限／生命が、第六戒に表明された倫理を絶えず意味として解体し、新たな意味の動きにもたらすことによつて裏打ちするのである。それによつて初めて真の現象学的な、動きつつある倫理が成り立つ。この根源的二重構造を忘却することは、ニーチェが弾劾したように、倫理を新たな偶像へと導くであろう。レヴィナスによる現象学の倫理への「転回」は、それと一体となつて、生命への「転回」である。

この事情は、レヴィナスの思惟におけるラビ的ユダヤ教（タルムード）とユダヤ神秘主義（カバラ）の関係も明らかにする。生命＝動きとしての無限の経験は、原媒介を介することによつて融即的神秘主義に陥ることを免れるが、だからといつてあらゆる「神秘主義」（無限の経験）が不可能になるのではない。原媒介は人間の側からの媒介ではなく、無限の原痕跡であるという特殊性ゆえに、分離を介してそこに触れ、動きそのものに応じてそれを動かし、自ら動くことによつて無限の経験が可能になるのである。このような分離と原媒介を介した無限の動きの経験としての神秘主義こそが、レヴィナスの現象学においてタルムード的倫理を支えている。「事象そのもの」（無限の動き）

に徹底して付き従うものとして、レヴィナスによつて神秘主義はまさしく現象学的還元の徹底した遂行として語り直されている。⁽¹⁹⁾

本論で一貫して追求してきた「ユダヤ的なもの」の核心たる「動き」としての無限」を、カバラの文字神秘主義は \aleph の一文字で端的に表現する。無限の動きを無起源的／隔時的に開始させ、原媒介を絶えざる動きのうちに置く始まりなき原初の出来事は、「トーラー」冒頭の句「ベレシート（初めに）」からの、アレフベイトの第一文字 \aleph の退却によつて示されている。⁽²⁰⁾ \aleph こそは、痕跡を残して過ぎ去りつつ、痕跡の中で絶えず意味を動かすことで「顕現しないもの」として（世界や存在とは違う仕方で、すなわち動きつつ）現れ続ける「動きそのもの」たる無限の象徴なのである。Anarchie, significance, différenceに刻み込まれたAこそは、現象学的に還元され、原媒介テクスト＝顔の意味の創出的動きのなかで確かに経験される「動きそのもの」を示すものとして、還元された \aleph （もしくは \aleph という還元の遂行）に他ならない。「ユダヤと現象学」の関係は、 \aleph からAへの動き＝語り直しのうちにある。

注

(1) これは本論のひとつとなる重要な言葉であり、「意味流動化」や「意味生成」などの訳語も考えられるが、その無起源性／隔時性ゆえの非連続的／跳躍的な動きの性格を強調するために本論では主に「意味の動き」もしくは「意味創出」と訳することにする。

(2) これは、レヴィナスと極めて近い次元を思惟するミシェル・アンリの現象学に投げかけられる批判である。アンリはあらゆる媒介を還元した

末の原痕跡／原媒介を「受肉」に見て取り、エックハルトの神秘主義を参考してそれを「自己触発」や「自己産出」として還元するが、確かに

そこでは「ニマルな記述しかできない」。それでもアンリが記述した事態がラディカルに内在的な「動き」である」として、以下で論じた。

永井晋「神なき神」の回帰－反還元と脱構築（『岩波講座哲学13・宗教

〈超越の哲学〉、岩波書店、2008年）。

（3）「顕現しないものの目立たぬこと」（unscheinbar/inapparent）について

では、永井晋『現象学の転回－「顕現しないもの」に向けて』（知泉書館、2007年、以下『転回』と略記する）、とりわけ序論、第1章を参照。

（4）「動く」の痕跡／シムの「ムーヴー」のテクストについて、以下を参照。

Marc-Alain Ouaknin: *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles* (Balland, 1991). Premier mouvement.

（5）「出エジプト記」20-2-7。これらの掲の現象学的解釈については、注（2）に挙げた論文を参照された。

（6）正確には、「タルムード」とは「ムーヴー」への口伝の注釈「ムンナーナー」

が紀元2世紀末にラビ・ユダ・ハナスイによって文書化されたものに、さらにそれへの注釈である「ゲマニア」が追加されたものである。「ムーヴー」のテクストそのものの注釈としては、『ムンナーナー』がある。「ムンナーナー」は一般にテクストの深層の探求的・発見的解釈の方法を指し、本論で使用している「意味創出」についての「ムンナーナー」は、の後者の意味である。

（7）「出エジプト記」32-19。
（8）断片からの解釈について、『転回』第4章に詳述した。
（9）ルリアのカバラについて、『転回』第2部および第8章を参照。
（10）「パルデス」（PRDS）という名称は、四つの意味の層の頭文字を繋

げたものであり、同時に「樂園」を意味する。詳細は『転回』第6章を参照。

（11）極く初步的なものとして、「父（בָּבָרְךָ）=3」と「母（בָּבָרְךָ）=4」の数値の合計が「子供（בָּבָרְךָ）=44」の数値に合致する、などがある。『転回』第5、第6章にその他いくつかの例を挙げておいた。

（12）Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini* (M.Nijhoff,1961/1980) p.77 を参照。

（13）神の持つ男男性と女性性は、カバラの伝統において、神の生命の動きを図像化したセフィロートに表されている。『転回』124頁、および144頁を参照。タルムードを中心とするラビ的ユダヤ教に対してカバーは神の女性性（母性）を強調する。

（14）恋愛を還元の遂行として記述したムンナーナー Jean-Luc Marion: *Le phénomène érotique* (Grasset,2003)を参照。

（15）Emmanuel Lévinas: ibid,p.238.

（16）Ibid.
（17）Ibid,p.240.

（18）アリダの脱構築は、いのようい「顕現しない」仕方で作動しているユダヤ性のおそらく最も徹底したケースである。ソリでは、「原本としてのユダヤ」は偶像として解体され、絶えず別様に語り直すことにおいてのみ経験される。

（19）レビイナスがカバラを嫌ったのは、それが、ルリアのカバラを先鋭化させたサバタイ・ツヴィの偽メシア運動やその後のヤコブ・フランクの反律法運動に見られるように、正統派（ラビ的）ユダヤ教の核心をなす律法を否定する危険を含んでいるからだが（『転回』第4章を参照）、無限そのものの経験を主題的に語らないタルムードを補い、律法を律法

(20) として成り立たせるための「動きとしての無限」の経験を語るものとしてのカバラの生命論は彼の思惟の骨組みとして導入されている。
原初の**X**の退却については、『転回』79、80頁を参照。

(永井 晋・ながい しん・東洋大学)

レヴィナスにおける主体の両義性(ambiguité)について ——『全体性と無限』を中心に——

中 真 生

はじめに

「他なるもの」(l'autre)は周知の通り、レヴィナスが一貫して考察し続けた主題である。しかもそれは、無限に他なるものであり、何かを基準としてそれと相対的に異なるものではなく、何ものにも規定されない絶対的に他なるものである。しかし、そのような他なるものそれは自体を考察の対象にすることは不可能だろう。主体、または「同」(le même)と関わるかぎりで、あるいはむしろそれを超えて行く仕方を通じてのみ、それは考察しうる。より正確には、他なるものと関わる主体、他なるものに超越される主体のみが考察の対象となる。他なるものを考察するレヴィナスの視点が、逆説的にも、もっぱら主体に据えられているように見えるのはこのためである。レヴィナスにとって主体とは、他なるものとの関係の「場所」あるいは「非場所」(non-lieu) (AE12) なのである⁽¹⁾。

主体の両義性とは、このような、他なるものとの関係の場としての主体のあり方のことである。というのも、主体は一方で自律し、自らを基点に、認識や行為によって他のものに働きかけるが、他方では同じ主体が、どのように同化しない他なるものとの関係そのもので

もあるからである。それは主体が自らを超える他なるものに依存し、あるいはそれをもっぱら受動的に被る関係である。能動性に反転する余地のない絶対的な受動性である。つまり主体の両義性とは、自律と依存の、あるいは自律と絶対的な受動性との両義性である。しかも、これらの二項は互いに排他的なのではない。他なるものへの依存あるいは受動性のただなかで、主体は生起し、自律した存在となるが、その後も他なるものとの関係は保たれたままである。「依存における自律」と呼ぶことのできるこのあり方が、主体の両義性である。

主体の両義性は、実は、後期の主著、『存在するとは別の仕方である』は存在することの彼方へ』(以下『別の仕方で』と略記)で際立つ視点である。しかし実際は、第一の主著、『全体性と無限』(以下『全体性』と略記)にすでにその土台があると私たちは考える。本稿は、レヴィナスにおける主体の両義性についての考察の、いわば前半部分として、『別の仕方で』との連続性と差異を視野に入れつつ、『全体性』を中心的に検討していきたい。

1. 『全体性と無限』における主体の両義性

主体の両義性とは、このような、他なるものとの関係の場としての主体のあり方のことである。というのも、主体は一方で自律し、自ら

(1) 主体の両義性と身体性(corporéité)

レヴィナスにおいて、上記の両義性をあらわにするのは、主体の「身体性」である。といふのも、身体は活動し、食べ物を摂取し、快樂を得、あるいは認識する際の「土台」(E122)となり、主体の自由を支えるものであると同時に、いつでも容易に、主体の意のままにならないもの、主体の自由に抵抗し、それを突き崩すものへと反転しうるからである。つまり主体にとって身体は、自らのうちに「他なるもの」だからである。『実存から実存者へ』の「疲れ」(fatigue)や「怠け」(paresse)という、身体性に着目した主体の生起の分析に、すでにそれを垣間見ることでできるが、本稿では『全体性』における主体の生起の分析、すなわち「享受」(jouissance)を中心に考察したい。なぜなら「享受」こそ、主体の身体性がレヴィナスにおいて初めて本格的に論じられた考察であり、主体の両義性が身体性に基礎をおくのだとしたら、享受の分析は、両義性にとって重要な役割を果たしていると考えられるからである。実際に、「享受」、またそれと関連する「忍苦」(patience)のうちに、主体の両義性の性質が見出せること、またそれは「別の仕方で」で展開される主体の両義性と重要な相違はあるものの、その不可欠な基礎になつてゐることを以下に示したいと思う。

(2) 享受とエレメント

『全体性』では、主体を「エレメント」(éléments)のなかで生起するものとレヴィナスは考える⁽²⁾。それが「享受」(jouissance)の分析である。エレメントとは、土・水・火・大気をはじめ、生を支え、糧となり、そこに住まうる、原初的な「環境」のことである。エレメントは、そのなかで享受する主体に先立つてすでにそこにある。主体

は、エレメントという「他なるもの」とはじめは未分化で、そこから糧をとり、それを自らに同化することで、自律した主体として生起する。主体の生起はこのため、「分離」(séparation)と呼ばれる。こので、他なるものへの依存がはじめにあって、そのだだなかで、そのことを通じて、自律した主体が生じる点に注意したい。主体の自律はじつは、他なるものへの依存に先立たれ、支えられていることが分かる。依存のだだなかで自律してもいること、これが主体の「両義性」である。

エレメントという、他なるものへの全面的な依存から、言いかえれば、他なるものをじかに被る絶対的な受動性から、自律的な主体が分離して生起するのは、エレメントから「隔たり」(distance)をとる」によってである。そして隔たりをとることができるのは、「欲求」を抱くからであると言う。

「欲求の本質をなすのは、人間と、それが依存する世界のあいだに入り込む隔たりである。存在は、養われている世界から離れたのだ!」(T188)。

欲求の生み出す「隔たり」は、糧の恒常的な確保を危うくするが、その代わりに、この隔たりを埋めようと、能動的に世界に働きかける「労働」(travail)を発達させる。もっぱら受動的に与えられたものをそのつど享受していた状態から、隔たりを越え、手で糧をつかみとり、即座に消費する代わりに、「わが家」に持ち帰つて所有することを、欲求は可能にする。ここに、空間的距離とともに、時間的な隔たりも生まれる。「隔たりの現われは、両義的な現われである。というのも時間は、瞬間的な幸福の安定を破壊すると同時に、それによって露呈した脆さを克服することを可能にするからである」(T190)。

こうして、欲求を抱くことで生じる隔たりが、享受を純粋な依存で

はなく、依存のなかの「至高性」へと転じさせる。これが、主体の生起する出来事、つまり「分離」である。そして、欲求の本質をなす隔たりとは、空間的な距離だけでなく、時間的な隔たり、つまり「延期」(ajournement)や「猶予」(délai) (AE130 他)でもある。

「だしかに、欲求は他なるものの依存でもあるが、それは時間を介した(à travers le temps) 依存、〈同〉の即座の裏切りにはならぬ依存であり、依存の一時停止、あるいは延期である。つまり、労働と家政によって、欲求が依存する他性の切つ先をくじく可能性である」(T188)。

享受は、それが必要とし、全面的に依存している他なるものの影響を、即座に被るのではなく、未来に少しばかり先延ばしにすることができる。このわずかの間、わずかの猶予が、享受をその依存のただなかで、つかの間、至高の存在、自由な存在にする。欲求という欠如を内にいだくことによって、かえって「享受は、この連續性のただなかで、連續性に対する自律を実現する」(T186)。ヒレメントという「連續性」のうちに生まれる「隔たり」が、そこから自律し、世界へと能動的に働きかける主体を生じさせる。それは、世界の内の他なるもの自らに同化する主体である。

「寒い、お腹が減った、のどが渴いた、何も着ていらない、風雨をしぶぐ場所を探す——これらすべての、欲求と化した世界への依存は、非人称の脅威から本能的存在を引き剥がし、世界から独立した存在をつくる。自分の物質的欲求、つまり満たしうる欲求の満足を確かなものとしうる真の〈主体〉を」。「世界という他なるものの他性は [...] 欲求によって克服される」(T188)。

依存し、かつ自律してもいと、いう主体の「両義性」は、'のよう

に、全面的な依存のただなかに生じる「隔たり」によって成り立つ。「享受の至高性は、他なるものへの依存によってはじめて、自らの自律を養う」(T1138)。しかも、自律することによって依存を克服してしまうのではなく、依然として糧に依存し、養われつづける。とはいっても享受は、「一方で支配し、他方で依存してくるのではない。そうではなく、この依存における支配なのである」(T187)。他なるものに依存しながら、そのことを通じて他なるものを支配することが、享受の「両義性」である。

(3) 身体性という他性

この両義性は、主体を身体的にとらえることであらわになる。というのも、身体性こそ、依存と自律の両義性だからである。「身体であること、それは一方で自分を保つこと、自己の主人でいることだが、他方で、大地の上に立つこと、つまり『他なるもの』の内にあることである」(T1134)。主体の両義性は、主体の身体性に立脚している。身体であることはまた、「土着」(autochtone)の存在である。「土着」とは、ある場所に「身をおき」(se placer)、住まい、呼吸し、ものをつかみ、食べ、眠る、そのような主体のあり方である。「土着とは、至高性の属性であると同時に、服従の属性でもある。それらは同時に起こる」(T1177)。享受は、身体的で土着の存在であるがゆえに、「至高性」であり、かつ同時に「服従」でもあらざるをえない。つまり両義性であらざるをえない。身体は、自律と依存、至高性と服従をつなぐ両義性の「関節(articulation)」そのもの」(T189)なのである。そうだとすると、ヒレメントのただなかで、何よりもまず身体として生起する主体の両義性は、安定した静的なものではない。それは言つ

てみれば、そのつど結び直されなければならない、不安定に揺れ動く両義性である。すると主体の「依存における支配」は、実際には、どちらか一方に大きく傾きかねない、危うい均衡の上に成り立っていると言える。隔たりが保てなくなり、エレメントをはじめとする他なるものに、再びじかに、もっぱら受動的にさらされるとき、均衡は依存の方へと大きく傾く。それは具体的には、後で見るよう、身体の他性が前面に出るとき、とりわけ苦しみを被るときである。反対に、他なるものから大きく隔たりを保ち、それが比較的安定して維持されるときには、主体はあたかも、何ものにも依存しない、完全に自律したことであるかのように見える。「意識」とはレヴィナスによれば、このような主体のことである。以下に、後者の、自律が大きく勝る場合から見ていただきたい。

(4) 「意識」と「猶予」

享受のとる時間的隔たりによって、はじめて主体の「意識」は出来する。意識の働きは、それがいかに受動的であつても、最小限の能動性は保持しているとレヴィナスは考えるのだが、この能動性は、対象から時間的隔たりを保てること、現在からある程度隔たりを保てることに拠つてゐると言ふ。「意識をもつこと、それはまさに時間をもつことである。[...] 現在そのものに対し隔たりをもつこと、そこには身をおいでいるエレメントと、まるでいまだないものと関わるように関わることである」(TI140)。

意識は、主体の浸かっているエレメントから、隔たりをとることで生じる。エレメントのただなかで、糧を享受することによつて身を退き、「内面性」を形成することを、「わが家に住む」ともレヴィナスは切迫して主体を襲う。このとき、「延期」していたはずの身体の

スは言ふ。「わが家」に退き、エレメントからの直接の影響を緩和することではじめて、意識の働く余地ができる。

それでは、主体の身体性と意識の関係はどうなつてゐるのだろうか。身体は、エレメントとはじめは不可分で、そこから糧を摂ることによつて、主体が生じるのであつた。とはいえ、主体がエレメントから隔たりをとれず、それにじかにさらされ続けてゐるあいだは、意識が生じ、働く余裕はない。意識は、エレメントといふ他なるものの他性だけでなく、自らの身体性の影響をも一時中断し、未来へと「延期」でさるとき、ようやく生じる。「意識は身体のなかに落下するのではない。つまり受肉するのではない。意識は脱受肉(désincarnation)である。より正確には、身体の身体性の延期である」(TI140)。

(5) 「忍耐」(patience) (3) — 苦しみの「切迫」と「延期」

意識とは、身体の身体性を、わずかばかりでも未来に「延期」して、現在のつかの間の自由を確保することである。このとき、主体の両義性のうち、自律の側面が前面に出て、いる。しかし反対に、両義性のうち、依存あるいは受動性の側面が強く現れることがある。それは、身体性をわずかばかり未来に延期していた意識が、ふたたび身体性に引き戻され、それにじかに捕らわれるとき、その最たる場合が、「身体的苦しみ」を被るときである。

「つねに未来である苦痛(悪) (mal)が現在となる特別な状況——これが意識の限界なのだが——が、いわゆる身体的苦しみのなかで襲う」(TI215)。

苦痛(悪)を未来へ猶予する時間を意識に残さないほど、身体的苦しみは切迫して主体を襲う。このとき、「延期」していたはずの身体の

身体性が現在に現れ、意識が身体性にふたたびからめとられる。この

ように、エレメントや、自らの身体の他性にじかにかられ、ひたすらそれを被るばかりの「究極の受動性」となるとき、主体は、それがエレメントのなかで生起する以前と同じように、エレメントという他なるものに呑みこまれ、解消されてしまう危機にねじられる。『別の仕方で』をはじめとする後期に、本格的に展開される苦しみの経験、つまり「傷つきやすさ」(vulnérabilité)とは、まさにこのようなものである。この点では、『全体性』を後期の思想との連続性のうちにおくことができる。

ただ『全体性』のレビナスは、限界を越えて主体を追い詰める」とはなく、その一步手前のところで踏みとどまる。なぜならこの時期のレビナスにとって、主体が限界を超えて追い詰められるいふは、自我の「物化」(réification)であり、「放棄」(abdication) (TI215)に等しいからである。したがって、主体がぎりぎりのところでお、主体性を維持するためには、「苦しみは両義的にとらまる」(TI215)必苦」なのである。

「苦しみによって、自由な存在は、自由な存在であることをやめるが、非自由もまだなお自由である。非自由は、意識それ自体によつて、」の苦痛(悪)(mal)に対して隔たりを保つたままである。運動のあらゆる自由を奪われた意識が、現在に対して最小の隔たりを保つこの状況、究極の受動性が、とはいえた絶望しながらも行為や希望に変わることの受動性が、忍苦である。つまり、被ることの受動性ではあるが、支配(maitrise)そのものでもある」(TI215-6)。「忍苦の際には、挫折の切迫感」とはいえそれに対する隔たりとが、同時に起ころる

(TI39)。

苦しみを被りつつも、主体がそれに完全に屈服し、解消されてしまふ「終局点」(terme)に先立つて、意識が若干の「猶予」を差し挟む。これによつて主体は、その自律と自由をつかの間、保ちうる。こうして主体性は何とか維持される。忍苦の両義性とはしたがつて、身体的苦しみがあらわにする「意識の限界」において、それでも何とか苦しみから隔たりを保ち、最小限の「自由」を保持するにいたる、主体のぎりぎりの抵抗なのである。主体の自由はここで、依存や他律といふ「非自由」と対立する概念ではなく、非自由を未来へと押しやることで得た、非自由のわずかな間隙のことであると言える。

「人間の自由は、意識のうちで、自分の非自由がつねになお、わずかばかり未来にあることに存する〔…〕。自由であること、それは暴力の脅威のとで、自分自身の失墜を避けるための時間をもつことである」(TI214)。

一方で、エレメントをはじめとし、自らの身体性をも含めた他なるものの他性に直接さらされることと、他方で、それを意識が未来へと猶予すること、この両極のあいだを揺れ動き、しかも主体が保持されるぎりぎりの極点を際立たせむする、そのような主体の両義性を、『全体性』の「忍苦」はあらわにしている。

(6)『存在するとは別の仕方で』へ

しかし『全体性』のこのよう両義性は、自律が、たとえ依存のただなかで得られるわずかな隔たりであるとはい、主体の限界においてもなお維持されること、つまり主体が他なるものに完全に屈服するには至らないこともまた、示しているのではないだろうか。『全体性』

において主体は、自律と依存の両義性とされながらも、依存の側面、言いかえれば、他なるものにさらされる受動性の側面が徹底的に考察されているとは言いがたい。それはひとつには、『全体性』では、主体の自律が、依存を猶予することによって保たれると考えられるために、他なるものへの受動性が主体にわずかな猶予も与えないほど絶対的であつてはならないからである。

もうひとつには、本書ではまだ、自らの浸かるエレメントや自身の身体性という他なるものに、主体が受動的にさらされる仕方が、他人をはじめ自らを越える他なるものと関わる唯一のあり方とは考えられないからである。⁽⁴⁾『別の仕方で』が進むのはそのような方向である。『別の仕方で』のこの立場に立つならば、『全体性』が考えたように、他なるものにわざわざされる受動性に完全に身をゆだねる一步手前で、主体がそれを猶予しうることは、他人をはじめとする他なるものとの関係の切迫性をも主体が猶予し、それに対する自由をわずかでも保てることになるだろう。そこで『別の仕方で』は、このような余地の少しあることを示そうとする。それは、『全体性』とは異なる仕方で主体の両義性を考察することに他ならない。

2.『存在するとは別の仕方で』における主体の両義性

(1)「隔時性」(diachronie)と主体の両義性

『全体性』で主体の両義性を支えているのは、エレメントや身体性という他なるものの切迫に対し、主体の差し挟む隔たりであった。

それは忍苦という、主体の自律のぎりぎりの極点においてさえ保たれるものである。しかし『別の仕方で』における身体の苦しみは、主体

を、限界を越えてさらに追い詰める。主体に少しの能動性も残さないほどに。苦しみは、主体が「猶予」を差し挟む余地のない「切迫」(imminence)であり、「直接性」(immédiateté)である。これが本書における身体性、とりわけ「傷つきやすさ」の主体である。この「能動性と受動性の手前の絶対的な受動性」(AE140)においてのみ、主体は他なるものと関わるという。

しかし、忍苦においては、限界の一歩手前で差し挟まれた隔たりの余地が、ここには少しもないのだとしたら、主体の自律はどのように保たれるのだろうか。また、自律と絶対的な受動性の両義性はどのように成り立っているのだろうか。『別の仕方で』において主体の両義性を支えているのは、『全体性』の「隔たり」あるいは「猶予」に代わって、「隔時性」(diachronie)である。「隔時性」とは、たとえば現在と未来のような、同一時間軸上の隔たりのことではない。現在から、時間軸上をいくら進んでも、いくら遡ってもたどり着くことのない地点との隔たりである。主体の自律が現在だとすると、主体の受動性は、現在と「隔時的な」(diachronique)関係にある。主体の自律は、意識あるいは「存在する」と(essence)としてあらわれる。「存在する」とは「究極の同時代性あるいは内在」(AE5)であり、これを内から穿つのが、他なるものと関わる主体、他なるものに身をさらす主体の受動性である。したがつてそれは、「存在するとは別の仕方」である。「存在する」と、「存在するとは別の仕方」という、本来交わるはずのないものが、主体において結び合い、同時にほどけもする。これが本書の主体の両義性である。

「主体性はまさに、存在する」と「存在する」とは他なるもの、結び目かつはつれ目——結び目あるいはほつれ目——である」(AE11)⁽⁵⁾。

(2) 「起源」と「無起源」とのねじれの関係

『全体性』で主体の両義性を支えていた隔たりは、エレメントから主体が保つ「距離」であり、エレメントや自らの身体性という他なるものの切迫を、未来に少しばかり押しやる「猶予」であった。他なるものへの完全な服従は、つねに少し先にあるものの、それでもそれは、主体の自律または自由と「地続きの」延長線上にある。

一方、『別の仕方で』の主体の両義性は、このように、同じ空間も時間も共有する」ことがない。主体の自律が「現在」であり、それが認識の「起源」(arché)であるとしたら、他なるものにやられたれる主体の受動性は、それに先立ち、それを成り立たせている「前起源」であるとレヴィナスは言う。とはいってもたどりつくことのない起源であるから、それはむしろ「無起源」(an-archie)である。

享受が、その分離に先立つてエレメントに浸かり、それを受動的に被つていたように、『別の仕方で』の主体も、その自律に先立つて、つまり「起源」に先立つて、「すでに絶対的な受動性によつて創られている」。それは「すでに結ばれた結びつきの受動性、言つてみれば、あらゆる記憶、あらゆる想起の手前に、不可逆に過ぎ去つてしまつた受動性である」(AE132)⁽⁶⁾。自らの意識を凌駕し、自らを創つたこの「無起源」における結びつきを、主体は、記憶をたどるのとは別の仕方で見出す。それは「究極の同時代性」である「存在すること」のうちに、それを穿つ「隔時性」を見出すという矛盾した事態である。ひと言で言えば、「同の中の他」(l'autre dans le même)、「内在における超越」である。そして「起源」から「無起源」への「逆行」が生じるのは、享受がその幸福のさなかで覆されるとき、すなわち「逆行

境」(adversité)⁽⁷⁾の苦しみを被るとき、身体の他性が剥き出しになるときに他ならない。自律に先立ち、それを成り立たせている他なるものへの受動性、「無起源」における受動性を、主体は自らの苦しみのなかで事後的に見出す。「隔時性」を介した、自律と依存のこのねじれた関係が、『別の仕方で』の主体の両義性である。

さいじに

しかし翻つてみると、このような視点は、「隔時性」こそ導入されていらないものの、『全体性』からすでに見られる視点であることが分かる。『全体性』の享受は、エレメントへの全面的な依存のうちで、そこから分離することによつて生じた。他なるものへの依存が、主体の自律に先立つ。自律はそこから隔たりをとり、依存を猶予することで生じる。しかしこのよくな順序は説明上のものにすぎず、実際は、享受という自律の「至高性」が脅かされる経験を通じて、自らがはじめからエレメントという他なるものに依存していること、至高性は依存のただなかに成り立つ、つかの間のものであることを、事後的に見出すのだと見える。そして享受を脅かすものとは、自らの身体性が极限まで先鋭化する、「苦しみ」に他ならない。実際、『全体性』には、『別の仕方で』を先取りするかのような次のくだりがある。「享受の至高性は裏切られる危険を冒す。享受がそれによつて生きている他性は、すでに享受を樂園から追放する。」[…]生は、その深い恐れのうちで、つねに可能なこの転覆、身体—主人から、身体—奴隸への、健康から病への転覆を証明する」(TII138)。この「転覆」が、前著で本格的に考察されることはないが、その考察を引き継いだのが、『別の仕方で』であることは明らかだろう。この点で、両著の主体の両義性は連続性

のうちにある。

ただ、『全体性』が「身体-奴隸」の側面を示唆するにどめたことは、他なるとの関係に関する、両著の大きな隔たりを示してゐる。『全体性』では、主体の身体性が、無限に他なるものとの関係において、必ずしも不可欠な役割を果たしてはいない。享受や忍苦という身体性の考察が、同書では曖昧な位置づけをとれているのは、ひとつにはそのためであろう。とは云ふ、こうした隔たりにもかかわらず、

主体の両義性という観点から『全体性』を眺めるとき、私たちは、『別の仕方で』の「傷つきややかわ」をはじめとする他なるものとの関係の考察が、『全体性』における、享受や忍苦という身体性の考察の基礎の上に成り立つものであることを、見出すのではないだろうか。

注

※レヴィナスの著作からの引用は以下のように略記した。〔 〕内はオリジナル版の年号。

EE : *De l'existence à l'existant*, VRIN, 1^{ère} édition de poche, 1990 [1947].

TI : *Totale et Infini*, Kluwer Academic Publishers, 1961.

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1974.

(1) ローランのややかな立場から主体性を論じる。Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, 2000. また「ローラン」は「超越」他なるとのいかかわるルイ・イリヤの探求を、「内面性と外在性が出会い点」の「主体性の哲学」と規定する。Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Millon, 1992, p.75.

(2) 初期の著作では、主体はイリヤ(Ilya)の中で生起するやがれ。ヒレ

メントヒリヤは同一ではないが、重なるところが大きい。『全体性』では、エレメントはイリヤの背後に潜み、未来の不確定さを享受に垣間見させる「未来という夜の次元」(T116)だとされる。

(3) この語を「忍苦」と訳したのは、特に苦しみを被る」とを表していると考えるからである。ただ、『別の仕方で』で用いられる際は、「猶予」による両義的な意味合いはなくなる。

(4) 他なるものとの関係は、欲望(desir)や善(bonté)、無限の観念によって考察される。

(5) 本稿では論じる余裕はないが、本書では主体の両義性は、「存在するいふ」と「存在するとは別の仕方」の両義性、また「le Dit」と「le Dire」の両義性といふ、より規模の大きい両義性の一部であり、またその要の役割を果たしている。

(6) この受動性は、主体の創造の受動性と結びつけられる。創造の受動性は、エレメントまたはイリヤへの受動性の中での主体の生起と密接に関連していると言えるだろう。拙論「主体の被造性(creatuarialité)－依存における自律」、『哲學雜誌』121巻7933号、2006年を参照。

(7) «adversité» という語には元々、「逆ひへ行く」という意味がある。

(中 真生・なか まお・神戸夙川学院大学)

ドゥルーズ哲学における自由

三ツ野 陽 介

1. ドゥルーズと自由

本稿は『差異と反復』を中心とした前期ドゥルーズの哲学的テクストを、自由と決定論の対立という問題設定を通して読もうとする試みである。確かにドゥルーズの哲学において「自由」という言葉は（例えばサルトルの哲学においてそうであつたようには）キーワードの位置を占める概念ではなかつた。しかし、ドゥルーズが1968年の哲学的主著『差異と反復』に辿り着くまでに、敬意をこめてそのモノグラフィーを書き上げていつた哲学者たちを、ヒューム、ニーチェ、ベルクソン、スピノザと並べてみると、彼らがみな、自由という概念に

ドゥルーズは1956年のベルクソン論において、「我々は未来と自由についてのベルクソンの理論において新しさという理念がいかに重要であるかを知つてゐる」(ID 63)と書いている。ある意味で、決定論的世界においては新しいものがまったく生まれてこない。すなわち、科学的決定論に従うなら、この宇宙は瞬間₀において発生し、宇宙の状態は $t_0 \rightarrow t_1 \rightarrow t_2 \rightarrow t_3 \rightarrow \dots$ というふうにそれぞれの瞬間に移り変わつていくと考えられる。さらにこの宇宙の、例えば瞬間_{t2}におけるデータを完全に把握できれば、因果法則によつて、その直接原因としての直前の瞬間_{t1}の状態を完全に割り出すことができるし、この計算は宇宙の始源である瞬間₀にまで遡ることもできるだろう。それだけでなく、未来の瞬間_{t3}を予知することもできるのである。しかし、このように予測可能な宇宙においては、時が流れ、新しい未来

2. 反復と自由

おそらくドゥルーズにとって、もっとも重要な哲学者であつたベルクソンは、自由の概念を擁護するために『意識に直接与えられたものについての試論』を書いてゐる。しかし、そこで出発点になつてゐる

が次々とやつてきているように見えて、実際には未来のすべてが最初の瞬間で与えられているのであり、新しいものは何も生まれていなことになる。

ベルクソンは「持続」の概念によつて、そのような見方を否定した。時間は持続である。時間を断片的な瞬間に分割し、現れては消えていくそれぞれの瞬間の移り変わりとして捉えるのは誤りである。ベルクソンは時間について考える際にはよく、メロディーを聴くときの意識の働きを例に出した。すなわち、ひとつのメロディーを聞くときには、たんに順番に鳴り響いては消えていくひとつの音符を聞いているわけではない。先ほどまで聞こえていた音は、鳴ることをやめた後も消え去らず、いま鳴っている音の中に持続している。それだけでなく、これから鳴るはずの音も既にいま鳴っている音の中から聞こえてくる。そのような持続のなかで、我々はメロディーに心を動かされるのだ。

このような考え方はより大胆に拡張される。すなわち、果てしなく長い歴史の総体が、いつも現在の瞬間ににおいて過ぎ去らずに持続している。「生体の現在の瞬間は、その存在理由を直前の瞬間のなかには見いだせない。直前の瞬間にさらにその有機体の全過去を、遺伝を、要するに果てしなく長い、歴史の総体を加えなくてはいけない」¹とベルクソンは言う。先ほどの例で言えば、直前の状態₁だけでなく、₁も₁₀も含む、過去の全てが₁₃にとつての原因なのである。

しかし、より正確に言うなら、そもそも₁₀→₁₁→₁₂→₁₃のように置き換わっていく瞬間という時間観そのものがドゥルーズ＝ベルクソンにとつては受け入れられないものなのである。「過去は、現在であつた後に、新しい現在が現れる」とで、過去として構成される、と実際

に信じるわけにはいかない」(DR 111)とドゥルーズは言う。なら「過去は時間の一つの次元であるどころか、現在と未来がその一つの次元に過ぎないような時間全体の総合」(DR 111)だからである。常に流れ、増大していく生きた時間においては、現在の瞬間は直前の状態だけでなく、この過去の総体によつて規定されている。もつとも、過去と現在のこののような関係に「規定」という言葉を使うのはもはや不適当だろう。ドゥルーズはこれを「反復」[répétition]と呼んだ。

3. 特異性と自由

ドゥルーズは、新しい差異を生みだすこのよだな繰り返しを「反復」と呼ぶ一方で、単なる同じものの繰り返しを「表象」[représentation]と呼んで区別した。例えば科学的決定論は、同じ原因からは同じ結果が生まれるという因果性を前提にしている。言い換えれば、ある実験のもとで認識された事柄が科学的な真理と呼ばれるのは、同じ条件下でもう一度実験した場合にそれを確かめることができるという「一般性」による。しかし厳密に言えば、この世界において「同じ条件」などというものが二度現れることは実は無い。ドゥルーズは「一般性とは、ある項は他の項と交換されうるし、ある項は他の項に代理されうるという視点を示している」(DR 7)と言つてゐる。このように表象[表象]は再現前化される一般性とは反対に、「代理されえないものとの関係によつてのみ、反復は必然的で根拠づけられた行動となる」ということが私たちにはよくわかる。行動としての、視点としての反復は、交換不可能で代理不可能な特異性に関わるのだ」(DR 7)。例えば、「銀杏の葉は秋に黄色くなる」という命題が科学的に真であるのは、「銀杏の葉」と「秋」という同一原因が、「黄色くなる」と

いう同一結果を常にもたらす様子を、毎年確認できるからである。しかし、この命題に含まれる「銀杏の葉」「秋」「黄色」は、この私が自分の人生の中の出来事として出会い、秋の銀杏のような実在物ではなく、抽象的な概念、一般的な表象なのである。ここで前提とされるのは、主体における同一性と、客体における同一性である。誰が見ても同じ、どれを見ても同じ、いつ見ても、どこで見ても同じ。このように、それぞれの事物を他の項と交換可能な項と見なすのならば、銀杏は出会いの対象ではなく、再認の対象となってしまう。

『差異と反復』が目指したのは、このような認識ではなかつた。主

体の差異と客体の差異に注意深く目を向ければ、私が今ここで黄色くなつた銀杏を眺めているという出来事は、二度と繰り返すことができないし、再認することもできない。来年の秋の私は、今ここにいる私ではないし、銀杏もまたそうだ。音楽や詩がリフレインを好むのは、同じメロディー、同じ詩句が、反復によつて異なる効果をもたらすことを見つけているからである。そこで繰り返されているのは実は、同じものではない。同じものが繰り返される、同一の原因から同一の結果が生まれる、と見なすことができるのは、この世界から何かを削ぎ落とすときだけである。そのとき削ぎ落とされてしまうその何か、すなわち、ドゥルーズが「交換不可能で代理不可能な特異性 [singularité]」と呼んでいるものが、自由にとって非常に重要である。それは決して因果律に回収し得ないものであり、反復によつて創造される新しいものなのである。

4. 可能的なものと潜在的なもの

ドゥルーズがベルクソンから受け継いだ考への一つに「可能的なもの

の」と「潜在的なもの」の区別がある。『差異と反復』は前者に関する以下のように述べている。

「私たちは、可能的 [possible] と実在的 [réel] という用語で問題をたてるたびに、実存というものを、あるがままの出現として、純粹な現実態 [acte] として、全か無かという法則に従つて常にわれわれの背後で遂行されている飛躍として考えざるをえない。」
(DR 273)

「可能的なもの」とは、現在においては実在しないが、未来においては実在するかもしれないもののことである。例えば、いま私は人生の分岐点とも言うべき地点Oにおり、私の前にはXという可能的な未来と、Yという可能的な未来がひらけているように見えるとする。² この時点では私は、Xを選ぶこともYを選ぶこともできるという可能性を保持しているが、結局私は未だ実在せぬこの二つの可能的なものからXを選ぶ。

ベルクソンはこのような考へ方を「時間の空間化」として批判した。決して空間のなかでは表すことができないはずの時間の流れを、点Oから点Xまたは点Yへの移行、という空間的な表象によつて示してしまふのが間違いのもとなのである。ベルクソンは言う。「Xに決めたというふうなことを経験が示したのであれば、見かけ上はためらつていたよう見えて、われわれが点Oに置くべきのはどちらでもよい」「無差異な indifférent 」能動性ではなく、まさにOXの方向に前もつて導かれていた能動性なのである」³。決定論と非決定論の対立は、未だに分岐があるか否かをめぐる対立であると言える。しかし、分岐は

空間にふさわしい概念であり、時間にはふさわしくない。時間は過去から未来へ一直線に進んでいくだけである。その意味では決定論が正しいのだ。それゆえ、われわれが決定論に対し自由を擁護する気があるならば、この土俵で争うのではなく、まずこのような空間的な表象を捨てなければならない。

Xを選ぶかYを選ぶか迷っている私が、行為を選択する分岐点Oのようなものは、現実の時間の中には存在しない。」ことに関してスラヴォイ・ジジエクは『イデオロギーの崇高な対象』のなかで「恋のパラドックス」という鮮やかな例を出している。すなわち、「あの女に恋をしろ」ともし誰かに命令されたとしても、そんなことでは恋は生じない。なぜなら恋は自由でなければならないから。しかし、本当に自由な選択をするかのように、「まあ、この女たちの中から、一緒に恋に落ちる女を選ぼう」と言つて選択しようとしても、やはり恋は生じないのである。「恋のパラドックスは、それが自由な選択でありながら、しかしその選択は決して現在には訪れない——つねにすでに為されている、ということである。特定の時点においては、「私はすでに選んだ」と遡つて述べる」としかできないのである」⁴ とジエクは言う。

元來、恋愛が運命という言葉と親しいのは、ある人を愛するという選択をした覚えなど誰にもないからだろう。誰に恋をしようとも自由である、にもかかわらず、その選択は運命に従つてゐる。私の選択は、直前の瞬間だけでなく全過去の蓄積の上にある。「実際、過去は自分で自動的に自らを保つていく。おそらく過去の全体があらゆる瞬間にわれわれに付きまとつてゐる」とベルクソンは言う。しかも、この全過去というのは、私が生きて経験してきた過去の人生すべて、と

いうだけでは不十分である。私はここに、自分が生まれる前の過去の全てをも付け加えなければならない。私の自由な選択は、自分の経験していない過去から始まつてゐる運命的な選択なのである。

ドゥルーズ＝ベルクソンはこの過去、歴史、記憶の総体を「潜在的なもの」[le virtuel] と呼ぶ。人間の行為にせよ、この世界の生成変化にせよ、それはいくつかの可能性からひとつを選びそれを実現していく過程ではなく、すでに実在的である潜在的なものを反復によって現実化していく過程なのである。こうして『差異と反復』では「可能なものの実現」と「潜在的なものの現実化」が区別される。

以上の全てにおいて、唯一の危険は、潜在的なものを可能的なものと混同することである。というのも、可能的なものは実在的なものと対立し、可能なもののプロセスはそれゆえひとつの実現「実在化」[réalisation] であるからだ。反対に、潜在的なものは実在的なものと対立せず、それ自体で十全な実在性を持つてゐる。潜在的なもののプロセスは現実化 [actualisation] なのである。

(DR 272-273)

すでに述べたように、可能的なものは、実現されるかもしれないし、実現されないかもしれない、いまだ非実在的なものである。それは、実在する世界の外にある。一方、潜在的なものは、つねにすでに実在してゐる過去の総体であり、この世界に内在してゐる。

ドゥルーズは、スピノザやニーチェに關しても、まるで彼らがベル

クソンと同じ哲学を語つていいかのようすに読んでいく。例えば、ドゥルーズはスピノザに関するように言う。

スピノザの批判は二つの点で絶頂を迎える。まず、この自然のなかには可能的なものなどないという点。すなわち、存在しない諸様態の本質は、立法者たる神的知性のなかの、規範あるいは可能性ではないという点である。次に、この自然のうちには偶然的なものなどないという点。すなわち、諸存在は、別の法、別の世界を選ぶこともできただろうという、君主のような神的意志のわざによつて、産出されるのではないという点である。(SP 122)

スピノザの時代には、人間の自由意志だけでなく、神の自由意志が問題にされた。スピノザは人間の自由意志を認めなかつたが、それは當時多くの人がそう考えたように、神の意志によつて人間の意志が決定されていると考えたからではない。スピノザは神の自由意志も認めなかつたのである。この世界を超越したところに神的意志があつて、実現される世界は、複数の可能世界からこの意志によつて選びとられた最善の世界であると考えたライプニッツに対し、スピノザは、この自然を超越したところに神が存在するのではなく、この自然そのものが神なのだと考へた(神即自然)。つまりスピノザは、神が原因で自然が結果であるという考え方を退けて、神即自然が神即自然の自己原因として、自己の必然性に従つて生成していくと考へたのである。

もちろん必然性という言葉は、自由よりは決定論と親しい言葉である。しかし、スピノザは自由という言葉で、いくつかの可能性から一つを選択する自由意志ではなく、自己原因性としての自由を指してい

た。この意味において神は自由である。ドゥルーズはスピノザ論のなかで、「『エチカ』の全努力は、自由と意志との伝統的な結びつきを断つことにあつた」(SP 113)と言ひ、「自由を定義するものは、「内的な」必然性、「自己の」必然性である。われわれは決して、意志や、意志が規範として従うものによつて自由なのではなく、自己の本質や、本質から生じるものによつて、自由なのである」(SP 114)と言つてゐる。この意味でスピノザの考へる自由は、必然性と調和していたのである。この「自己の本質」は、これまでの文脈で述べてきた「潜在的なもの」に対応すると言つていい。

6・運命と自由

ニーチェは自由意志と決定論という対ではなく、自由意志と運命という対で考へることを好んでいた。「運命と歴史」や「意志の自由と運命」といつた初期のテクストにおいて、ニーチェはこのように言つてゐる。運命とは出来事が次の出来事を規定してゆくということであるが、人間はたんに運命に対して受動的であるだけではなく、行動し自分の出来事を創りだしていくことによつて、自分の運命を定めていく存在でもある。そして人間が運命を創りだしていくこの活動は、「誕生とともにようやく始まるのではなく、すでに胎児において始まつており、そしてことによると——この点については誰も裁定を下せないが——すでに両親や先祖において始まつてゐるのである」。⁶

確かに私は選んだ。しかし、いつ、どこで、いかなる理由で選んだのか。それを尋ねられても、選択した時点は過去のどこにも見いだすことができないし理由も見つからない。この選択の無時間性のせいで、もしかして選択は生まれる前に行われたのかもしれないという意味で

の運命を、われわれは信じたりするのである。運命という言葉もまた決定論と縁のある言葉であり、運命論と決定論をほぼ同義とする言葉遣いもあるだろう。しかし自由と決定論について直接的に述べた『差異と反復』のある箇所においてドゥルーズは、「運命は、表象された時間の順序に従つて継起する諸現在のあいだの決定論的関係によつて、徐々に構成されてゆくわけではない」(DR 113)と述べて、運命を決定論から引き離してゐる。

運命は決定論とはきわめて両立しがたく、自由とはとてもよく両立するのである。自由、それは水準 [niveau] を選択することである。現実的 [actuel] な現在の継起は、より深いものの表現にほかならない。それは、それぞれの現在が、先行する現在とは異なる水準と度において、生の全体を繰り返す様式であり、かつて現在であつたことのない過去という基底のあらゆる水準、あらゆる度が共存し、我々の選択に身を任せている。(DR 113)

私の自由な選択は「かつて現在であつたことのない過去」、つまり胎児の中や、両親や先祖において始まつてゐるかもしれない過去の水準を選択することである。過去を選択すると言つても、この自由は「かつて現在であつたが今は過ぎ去つてしまつた過去」の代わりに、「実在しなかつた可能な過去」を置き換えることはできない。過ぎてしまつた過去はもう動かしようがないことに変わりはない。「時間が逆戻りしないこと、これが意志にとつての憤懣である。『あつたところのもの』——意志によつて動かすことのできない岩は、そのようないに呼ばれる」⁷とツアラトウストラは言つてゐる。Xを選んだ私が、

分歧点となつたの地点を振り返つて、あのときYを選べば良かったと嘆くこと、もう一度あの時点に戻りたいと嘆くこと、このよう可能な表象が、意志の苦悩の源なのである。では我々は、自分では如何ともしがたい運命に繋がれているとき、何ができるのだろうか。

ドゥルーズはニーチェを「偶然の肯定」の思想として描き出していく。偶然性と必然性は、一見、対立する概念であるように見えるが、実際には同じ一つの事柄に關して、それは偶然であつたとも言えるし、必然であつたとも言える。偶然とは「Yでもありえたはずなのに、なぜかXであつた」ということを意味しており、必然とは「Yではありえなかつたゆえに、Xであつた」ということを意味してゐる。しかし、この世界の内部に生きている人間が、現実には起らなかつたYに関して、「Yでもありえた」とか「ありえなかつた」とか本当は言えないとはずである。ある者は貧しい家に生まれ、ある者は豊かな家に生まれる。ある者は才能に恵まれ、ある者は恵まれない。ある者は障害を持つて生まれ、ある者は健常に生まれる。科学が説明するような「原因」は、この種の偶然を納得できるものにする「理由」にはならない。

結局、偶然は、人がそれを運命として肯定するときに必然になるのである。人は、偶然を必然として納得するための理由をこの世界の外部に、例えは宗教に求めてきたのだが、「神は死んだ」という立場を取るとしたらどうなるだろうか。

ドゥルーズは偶然と必然に關して、「ひとたび投げられたサイコロは偶然の肯定であり、サイコロが落ちてきて出る目は、必然の肯定である」(NP 29)と言つてゐる。私がサイコロをふるとき、必ずしも勝ちの目が出るとは限らない。だが、そのような偶然を肯定しつつ、私はサイコロをふる。もしその偶然の肯定が十分なものであれば、出

た目の必然もまた肯定されるはずである。「二一チエが必然（運命）と呼ぶものは、偶然そのものの廢棄ではなく、偶然の組み合わせである。必然は、偶然そのものが肯定されれば肯定されるほど、偶然によって自らを肯定する」（NP 30）。

ドゥルーズは「賭け」という意味も、「遊戯」という意味も持つている jeu というフランス語を用いて、この二つを区別している。このサイコロふりが「賭け」であるときには、偶然は十分に肯定されない。賭けに負ければ、サイコロの目の偶然性は「勝つことだつてありえたのに」という可能的なものに転化してしまう。勝ち負けにこだわる賭け手は、サイコロの目の偶然を肯定することができず、もう一度やり直して今度は違う結果を、という怨恨に捕らわれ、何度もサイコロを振りたがる。「サイコロふりを繰り返す怨恨、目的を信じるやましい良心」（NP 31）とドゥルーズはこれを批判する。

ドゥルーズがこのような「賭け」と対比するのが jeu のもう一つの意味、「遊戯」である。悪しき賭け手が何らかの目的を抱き、現実の帰結を、全か無か、勝ちか負けかに分けてしまつのとは反対に、「宇宙には目的が無く、希望するべき目的も、認識するべき原因もない」ということ、これが良き遊戯者の確信である」（NP 31）。そして運命を愛する者は、このような遊戯者のことなのであるとドゥルーズは言う。運命愛は、「もしも、かつてそうでなかつたならば」という可能的なものを否定し、「かつてあつた」もののみを肯定する。「偶然」必然というディオニユソス的相関関係、偶然「運命」というディオニユソス的組み合わせ」（NP 31）。この運命が自由と両立するのである。

『差異と反復』は意志の選択に関して、二一チエの永遠回帰とカントの道德律を対比している。カントの道德律、「汝の意志の格率が、

常に同時に、普遍的立法の原理として妥当しうるよう、行為せよ」は、いくつかの可能的なものから選択しようとする意志に向かつて命令する道德律である。そしてカントは、感性的な衝動を拒否し、この形式的な命令に従うことの自由と呼ぶのである。これに対しても『差異と反復』は二一チエの思想を以下のように語っている。

われわれは、ツアラトゥストラがカント、つまり、道徳法則における反復の吟味と競合するのを見る。永遠回帰はこのように言わされている。汝が何を欲するのであれ、汝がその永遠回帰をも欲するようにして、それを欲せ。そこには、その固有の土壤においてカントを転倒させる一つの『形式主義』があり、一歩進んだ吟味がある。なぜなら、この吟味は、前提された道徳法則に反復を閑わらせるかわりに、反復を道徳の彼岸における法則の唯一の形式たらしめているように見えるからである。（DR 15）

「汝が何を欲するのであれ、汝がその永遠回帰をも欲するようにして、それを欲せ」という法則、カント風に言い換えるなら「汝の意志の選択が、常に同時に、永遠回帰において妥当しうるよう、行為せよ」という法則に従つて、欲望そのものがもつとも高次なものとなるよう、それを吟味すること。可能的なものを夢想し、偶然を肯定できない者が「もし生まれ変わつたら、今度は違う人生を」と考えるのに対し、永遠回帰において生きる者は偶然と運命を未来において肯定するのである。

重要なのは、行動する」と、反復としての反復をひとつの新しさ、

すなわちひとつの自由、自由のひとつの務めに陥る。しかし、して、一チヨは言ふ。反復を意欲の対象そのものにして、意志を鎖じてならないすべてのものから意志を解放すべし。⁵ (DR 13)

今、の瞬間の生が過去全体の反復であるとすれば、私の未来の生もまた、今、の現在を含む全体の反復となねだらう。あらゆる現在において、私は同時に過去全体を生き直してゐる。つまり運命を生きているのであり、現在が過去に流れ込んでしまつて、私はまた新しい運命を創りだしてゐるのである。未来におこる、の現在の偶然が運命として肯定されるように行動することで、現在は未来においても反復を意欲されるものになり、現在は過去よりもむしろ未来を反復するものになる。それを自由と呼ぶのではないか。

註
セル・ヌウルーバの著書からの引用は、以下の略号と頁数を()内に示した。

- ES *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953.
NP *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
SE *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968.
DR *Diférence et répétition*, PUF, 1968.
SP *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, 1981.
ID *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, 2002.

「詩作 Dichtung」の圏域

——ハイデガーにおける「存在」への問こと「藝術」をめぐつて——

譽 田 大 介

序

1934／35年、フライブルグでの冬学期に『ヘルダーリンの詩作』歌「ゲルマーリヒ」と「ライヒ」(以下、『ヘルダーリン』)を講じたハイデガーは、ヘルダーリンの詩作を織りなす言葉を、「聖なる悲しみに耽る、だが覺悟した窮迫」(GA5, S185¹)においてその本質の充実に至る「根本情調」として思索した。彼は「詩作」を「散文」から截然と区別するという力ずくな処置を講じてまでも、詩作の言葉に固有な本質を証立てる企てる。彼によれば、詩作の言葉は根本情調「について」表現するのではない。むしろ「悲しみ」や「嘆き」や「憂い」の詩作は、悲しみ、嘆き、そして憂いに沈むという振る舞いそれ自身である。そしてこのような振る舞いが詩作において空け開かれる「存在 Seyn のただ中 Mitte」(GA39, S182, S288)において、「存在と時間」では「一次的抗争」と「原抗争」の二重の抗争、真理の生起をめぐる、いぶかしさを漂わせる構想のただ中から出発する。「大地」と「世界」の癒着と亀裂な身分に甘んじていた自然的存在者が、現存在の実存的振る舞いを搖るがしまだ歓待すべく、その無二の姿において、詩作の言葉を通して呼び起こされるのである。

以上の素描は、以下での本稿の議論が向かうところを示している。その地点に向けて、我々は『藝術作品の起源』(1935/36)における「抗争」と「原抗争」の二重の抗争、真理の生起をめぐる、いぶかしさを漂わせる構想のただ中から出発する。「大地」と「世界」の癒着と亀裂としての「抗争 Streit」と「真理は非—真理である」というテーゼに記されている「原抗争 Urstreit」の二重の抗争を通して「作品」において真理が生起する。これが『起源』でのハイデガーの見立てである。しかし我々の見るところ、『起源』の中心的モチーフであるこの二重の抗争は、両者の連動を阻む空隙によって隔てられているのである。『起

第一次世界大戦以前の学生時代からすでにヘルダーリンやトラークの詩に关心を寄せ、「詩作と藝術への問こと」(GA12, S88)を密やかに

かし我々の見るところ、『起源』の中心的モチーフであるこの二重の抗争は、両者の連動を阻む空隙によって隔てられているのである。『起

源」でのこのような問題に触れた後、その問題の問題性を照らし出すために、我々は改めて『ヘルダーリン』——ハイデガーが、恐らく以後のどのテクストと比べても最も慎重にヘルダーリンとの接触を試みたこの講義のテクストに立ち戻ることにする。そこで我々に対して、『起源』の準備草稿²（以下、「第一草稿」としKUと略記する）において早くも示されており、『起源』でも再度言及される次のテーマ、つまり「芸術とはその本質において詩作である」（KU,S17. GA5,S59,S60,S62：以下、〈T：芸術・詩作〉と表記する）と、ハイデガーの是非について考察を深める場が開かれるはずである。

第一節 二重の抗争論——「作品」と「伏藏性 Verborgenheit」

まずはハイデガーの議論に則して、『起源』の議論の基底をなす次の二つのテーマを取り込むことにしよう。それらの一方は、「芸術は真理が（それ自身を）作品の内へと据えられる」と（据える）ことである（GA5,S25：以下、〈T：真理・作品〉）と、つゝ「義性を含んだテーマであり、他方は、「真理は非・真理である」（GA5,S41,S48：以下、〈T：真理・非・真理〉）といふテーマである。これら二つのテーマを通して、ハイデガーは「作品」における二重の抗争から真理の生起へと向けて思索した。したがって、二重の抗争を理解にもたらすとは、これら二つのテーマの連関を理解にもたらすことにはならない。仮にこの連関が遺漏なく理解しうるものであるならば、二重の抗争としての真理の生起という、ハイデガーの存在の思惟が問い合わせようとしていた「作品」における動向が明確になるはずである。しかしそで述べたように、その連関には見過すことのできない間隙が穿たれているのである。我々が提起する問題が際立つた仕方で現われるのは、ハイデガーが

「³」ハーベ（GA5,S28）と似た換えていた「大地」、絵画における色彩や光の輝き、あるいはギリシャの神殿における石の重々しさなどとしての「大地」が、〈T：真理・非・真理〉における「非・真理」とのように関係しているのかを問へる所である。「非・真理」の「非 Ur」には「拒絶 Versagen」と「偽装 Verstellen」とふたつ「二重の隠蔽」（GA5,S41）を示してゐるが、我々にとって問題であるのは前者の隠蔽である。「拒絶」は「空け開かれた」との空け開けの原初 der Antfang der Lichtung des Gelichteten（GA5,S40）であり、それは「空け開け」に「恒常的な由来」（GA5,S41）を付与する。「原初」は「空け開き」に由来を付与するが、それ自身は空け開かれえない。〈T：真理・非・真理〉が示しているのは、「空け開け」と「伏藏性」のこのような「原抗争」である。我々にとっての問題は、この「拒絶」としての「非・真理」、つまり「伏藏性」が、「世界」との「抗争」にある「大地」とのようく連動して「作品」における真理の生起を可能にしているかと云う点にある。

芸術作品において現われている色彩や輝き、あるいは石の重さなどを、「世界」の側から何らかの説明図式を投入しつつ表象したり数量的に把握しようとするとき、我々はそれらが初めて現われたときには、それらが我々に示した姿とは異なる何かを把握する」とになる。芸術作品においてのこのことは際立つた仕方で示される。「それらはそれらが隠されたままであり、説明されないままであるときにのみ示される。大地はそのよつた大地への侵入をそれ自身において碎く」（GA5,S33）。「大地」とは「立ち上がりつつ秘藏するもの das Hervorkommend-Bergende」（GA5,S32）であり、「大地」は「作品」において、「本質的」自体を闇かすむ（GA5,S33）、「本質的に汲み尽くせなうめの」（GA5,S33）、「コレ「無」の充実」（GA5,S34）としてだけ

開かれる。作品とは「大地」と「世界」の、いのうな「抗争」の場である。我々現存在は作品において「通常」でない、das Ungewöhnliche (GA5,S53) くじ詰められる。「作品」は「全体における存在者のただ中 Inmitten des Seienden im Ganzen」(GA5,S39f) における「開けた中央 die offene Mitte」(GA5,S40) であり、いのうな作品において我々と存在者の初めての出会いが、日常的な振る舞いの様式に安住する我々の実存を搖るがしながら成就する。つまりそこに真理が生起するのであり、〈T・真理-作品〉が示しているのはこののような事態である。

以上から明らかなどおり、確かに「大地」は本質的に「世界」に対しても自らを閉ざすものであるが、それは真理の「原抗争」における「伏藏性」とは異なる。いのうのも、「伏藏性」が「空け開け」「開けた中央」としての「作品」に由来を付与しつつそれ自身は空け開かれない「原初」であるのに対し、「本質的に自らを閉ざすもの」としての「大地」は、「開けた中央」としての「作品」において、「無尽藏の充実」として「空け開かれる」からである(GA5,S42)。ハイデガー自身も述べてゐる、「世界は單に空け開けに対応する開けたところなのではないし、大地も伏藏性」に対応する閉鎖されたところのものではな」(GA5,S42)のやである。興味深いのは、「第一草稿」でのハイデガーが「真理は存在者の空け開けとして、同時に常に伏藏性、すなわち、大地の閉鎖性 Verschlossenheit である。真理は本質的に大地に撞着している erhaft」(UK 1,521) と述べて、真理の本質動向としての「隐蔽性」を「大地」の「閉鎖性」と同一視していたという事実である。しかし『起源』においては両者を同一視することは慎重に避けられている。そしてそのために両者の関連は不透明さを増していふように思える。

以上のことから、二重の抗争論に関して次のような問題を提起しう

る。つまり、〈T・真理-作品〉と〈T・真理-非-真理〉は、両者の連関に不透明な間隙が残されている以上、「作品」における真理の創設という出来事を十分には説明できない。そしてその限りで、二重の抗争論も実のところ有効に機能していないよう思われる。いのうで我々が関心を向けるのは、いのうの問題がハイデガーの存在の思索においてどのような問題であるのかといふ点である。この問題の所在はどなたにあるのか。

『起源』におけるハイデガーは議論の最終部において再び「芸術」と「詩作」の関係について語り始める。そこで彼は「詩作」に「諸芸術全体の中で卓越した地位」(GA5,S61) を与えている。その理由は、「言葉は存在するものをまことに存在するものとして、初めて開けたところにもたらす」(GA5,S62) のであり、その意味で「建築する」とと造形する」とは、常にすでに、そして常にただ、言 Sage と命名 Nennen とにによる開けたところにおいて生起する。それらはこの開けたところによつてくまなく支配され、導かれていく」(ebd.)。つまり「空け開けは、言葉においてすでに、注目されないうちに生起してしまつていて」(ebd.)。ハイデガーは、これら「作品」が「開けた中央」において存在者を開示するに先立つて、詩作の言葉がこの空け開けを生起にもたらしていると主張するのであり、そのような主張を通して彼は、詩作の言葉が先ほど我々が問題にした真理の「伏藏性」に、『起源』で取り上げられた絵画や神殿とは異なる仕方で関わつてゐる可能性がある」とを示唆している。「投企しつつの言祝 Sagen は、言祝ぎうるものを繰り広げる」とにおいて、同時に言祝ぎえないものをそのようなものとして世界くともたらす」(GA5,S61)。確かにハイデガーは「言祝ぎ」が「言祝ぎえないもの」に接していると見ている。「企投しつつの言祝

きは詩作である。つまり、世界や大地を「祝ぐ」と、それらの闘いの遊動空間を「祝ぐ」と、したがつて神々のすべての近さや遠さの場所「Statte」を「祝ぐ」となどない」である」(GA5,S61)。したがつて「」ではない」とは明らかである。「祝ぎ」であるような「詩作」において、まず先んじて「空け開け」が生起し、その「詩作」が「祝ぎえないもの」に接しているとしたら、「祝ぎえないもの」とは真理の生起における「伏藏性」に他ならない。ハイデガーは、詩作の言葉を、詩作しえないものを呼び起すような特異な本質を持った言葉として、彼の芸術論の根底に据えているのである。このことから、我々は詩作の言葉の解明が、「起源」における件の問題の解明にとってなんらかの洞察を与えるという見通しを立てる」とができるのである。

第二節 「詩作」における「大地」と「根本情調 Grundstimmung」

前節で我々は「作品」における「大地」と「伏藏性」の関連を問題視し、「起源」後半において、〈T・芸術・詩作〉に則して、詩作の特権的な地位が改めて強調されていることを確認した。『ヘルダーリン』は、ハイデガーが表立つて詩作との思索的対話を遂行しようとした初めての試みである。この講義において「ゲルマニエン」と「ライン」という二つの詩作品をめぐつて入念な思索が積み重ねられた。そして我々はそこで彼の詩作的思索のうちに、前節で提起された問題に関して、それを解消しないまでも—すくなくともそれがどのような問題であるのか、その問題性をよりはつきりと照らし出すいくつかの重要な洞察を見出すことができる。とりわけ注目すべきは、「大地」という概念が「起源」でのそれとは異なり、「根本情調」という現存在の被投性から

語られているという点、そして詩作の言葉がこの「根本情調」の展開に他ならないものとして思索されている点である。「起源」において「大地」は「ピュシス」と言い換えられていたが、『ヘルダーリン』においてハイデガーは、「詩作の勢力圏」において展開される存在の思索にとつて、やはり「ピュシス」という概念では十分ではないという見解を示唆している(GA5,S198)点も看過できない顕著な相違である。

確かに『起源』においても、「ピュシス」である「大地」が人間の住処と見なされていることに変わりはない。しかし「大地」が作品において「世界」と「抗争」する色彩や光の輝きなどとして捉えられている「起源」においては、人間がそのような「大地」に住むとはどういうことを意味するのかという点は実のところはつきりしていらない。確かにハイデガーは、「作品」を創造し庇護する芸術的実存について語っているとしても、そのこと自体は問題の解明にそれほど寄与するわけではない。

『ヘルダーリン』においては、人間が「大地」に住むことは「聖なる悲しみに耽る、だが覚悟した窮屈」においてその本質を成就する「根本情調」によって気分付けられている」とに他ならない。そして「」のよう根本情調はそれぞれの詩作のそれぞれの形而上学的場所から生まれてくる」(GA39, S15)とされる。『ヘルダーリン』におけるハイデガーの存在への問いは、この「形而上学的場所」へと向かっている。「形而上学的場所」とは「詩人がそこから詩作を言う」(GA39,S222f)といふので、「詩作の勢力圏」(GA39, S139)において、「そこから、またそこへと向かって詩作の力が開かれ、力強いものであり続ける、そういう場所」(ebd.)である。つまり、ヘルダーリンと対話しつつの詩作的思索として展開される、この講義における存在への問いは、詩作の言葉の来歴へと問いかける思索に他ならない。そして、詩作の言葉が

いわば「根本情調」の分節化であり、「根本情調」が現存在の被投的契機を示している限りで、「言葉そのものが人間の歴史的現存在の根源的本質を為している」のであり、「我々が言葉を持つのではなく、言葉が我々を持つ」(GA 39, S23)と言ふのである。詩作の言葉を「共に言うこと」と *Mitsagen*、そしてそのような仕方で「詩作の勢力圏」に参与することとは、悲しみ、嘆き、そして憂いなどなどにたたかれて感傷的に浸るのではなく、覚悟のもとでそれらを引き受ける振る舞いそれ自身に他ならない。詩作の言葉は、詩作されえないものを呼び起こす。そこには「根本情調」すなわち我々人間の「大地」への住み込みの由来が潜んでいるのである。そして、人間はこのような仕方で「存在のただ中」に投げ入れられるのである。

「詒作されえないもの」それは詩作かそこには由来するところである。「ゲルマー＝エン」の冒頭の詩句、「あの古き國の神々、／然り、われ彼らを呼びまねく」と もはやかなわざ」においてハイデガーの思索は、「いまだ遠くにある待ち焦がれられたものを改めて遠くに置き、そして同時にそれが近くになることを耐え忍ぶ」(GA39,S81) ような「呼びかけ」(ebd.)を聽き取る。「既在」する者としての神々は、「今なお現成するもの das noch Wesende として断念する現存在のうちにある」のであり、「彼らはおれにかつて在りしものが離れてある仕方で、離れてありつつ現成している」(ebd.) のである。」)では「到来する」と Zu-kommen と今なお現成するの Noch-wesen が一いつなつで、すなわち、根源的時として支配する」(GA39,S109)。根源的時が一つになるとは、「存在」を取り集める根源的沈黙³³が「時熟する zeitigen」(GA39,S101,S109) ことを意味している。根源的沈黙はその沈黙を保つたために言葉を呼び寄せるのであり、そこに神々の「目配せ Wink」

(GA39, S127) に他ならない詩作の言葉が胚胎するのである。遠方で既在する神々をその既在において庇護する詩人は、そのような「目配せ」に対して「呼びかけ」(vgl.GA39,S95) によって応答する。「存在 Seyn」は詩作の言葉において、」のよべな仕方で時熟する。そして存在の時熟においてその本質を充実する詩作の言葉は、自らの来歴へと遡及するベクトル一決して終点に遭遇する」とのないベクトルに苛まれているのである。それは「聖なる悲しみ」の「聖性」の成就であり、「根本情調」の」のような動向において、つまり自らの由来へと遡及する詩作の言葉において、我々の現存在は「存在」へと委ねられ、また同時に「存在を引き受け、形成し、担わなければなら」」(GA39,S223)ことになる。」として「根本情調」は、現存在をその「根拠の中に」(GA39,S141) 基礎付け、こうして存在を創設する。しかし「呼びかけ」の時熟が神々の過ぎ去りに対する断念とそれを引き受ける覚悟に他ならない以上、根本情調は我々現存在を詩作の「形而上学的場所」に刻まれた「深淵の前に」(ebd.) 曙し出すのである。詩作の言葉を「共に言うこと」は、「聖なる悲しみに耽る、だが覚悟した窮屈」に投げ入れられる」と、つまり「大地」に住まう」とに他ならない。「ケルマーニエン」の詩句は次のように続く。「されど、故郷なる河よ、おんみらどともに」、「我が心の愛嘆くとき、ほかに何を望まんや」、「聖らに愁うるわが心は。なんとなら期待に満ちて大地はあり」(GA39,S10)。

れて、「ケルマーニエン」の解説が開いた勢力圏において為される「ライン」の解説において、ハイデガーはヘルダーリンが詩作する「半神」が「神々」と「人間」の間で転回する場として思索する。「半神の存在」

存在するものの全体の中 Mitte — が、開かれる仕方は、苦しみ Leiden である」(GA39,S182)。「半神」の存在は、「媒介的中間として神々と人間に」二重に関係してゐる(GA39,S194)のであり、ハイデガーは、ヘルダーリンによる「半神」の詩作、その「苦しみ」としての存在——「のたうちまわる半神の咆哮」(GA39,S155)——を思索する、とを通じて、「神々自身への予感的指回 die ahnende Ausrichtung auf die Götter」——「人間への方向においては人間的存在的騒乱 der Aufruhr des menschlichen Seyns」——二重の動向を取り出す(GA39,S179f)。ヘルダーリンの騒乱において、「人間的存在的はよつやくその情熱 Leidenschaft」に田代めやせられ、決定的な可能性の中へ置かれる」(ebd.)である。このよつやくして「半神たちを思索するものは、人間の本質への問い」、それと同時に神々への本質への問いを運動する」(GA39,S166)のであり、ハイデガーはヘルダーリンの詩作との対話を通じて、形而上学的問いが二重の方向性において問われる場所を開くのである。⁴

『ヘルダーリン』における「存在」の「創設」とは、我々現存在がこのようない重の問いの圈域へと開かれる、ことに他ならない。しかしそれは存在への問い合わせに対する何らかのまとまった解答が与えられることを意味しているわけではない。というのも、「苦しみ」における二重の問いかけとしての「半神」の境遇には、神々の遁走と不在による挫折が含まれており、また「半神」の「運命 Schicksall」——「軌道と限界」(GA39,S224)——としての「純粹に発源せしもの」——「河流の中の最も貴なるもの」(GA39,S156)としてのライハイ——は「謎」である以上、「歌にもほほんどうぞを明かす」とは許されず」と書くべきだからである。「詩作が偉大であり真なるものであれば、詩作は必然的に挫折する」

(GA39,S235)。しかし他方において、この挫折は存在への問いの抹消を意味するわけでもない。それが意味しているのは、存在への問い合わせが繰り返されなければならないといつてゐる(vgl.GA39,S235)。そして「純粹に発源せしものの奥義 Geheimnisse を明かす」とが詩作一般、詩作そのものにとっての唯一の、そして本来的な課題 Austrag である」(GA39,S250)。そして形而上学的思索——このでは同時に形而上学を越えていく思索でもある——の課題は、ヘルダーリンが詩作した「半神」の思索における二重の問いに立ち戻りつづけることに他ならないのである。だとすれば、『ヘルダーリン』における存在への問いについて、詩作との対話がもつ意義は、詩作においてこのような問いの場が「存在」の「創設」として開かれる、といふ点にあると考えうるだろう。その問いの場とは、詩作の言葉が「聖なる悲しみに耽る、だが覺悟した窮迫」として詩人に、そしてその詩人を通して我々に贈り込まれ、我々が「神々、人間、大地」という「存在者全体」(GA39,S183,S215)への帰属を果たす場である。「この大地に〈詩作的に〉住んでいる人間、そのような人間のみが、大地を担つて、いる深淵(無根拠)に属している」(GA39,S106)のである。

ハイデガーが思索した「半神」の「苦しみ」は、「起源」において我々が見出した間隙を充填する根本情調に他ならないのである。根本情調において、我々は詩人とと共に「詩作されえないもの」、存在の真理に兆す非真理としての伏藏性に晒される。それは我々の存在が詩作の言葉において保たれており、その詩作の言葉が——序での言及を繰り返せば——自らの来歴へと遡及するベクトルを孕みつつ、自らを抹消する可能性へと差し向かれて、いるからに他ならないのである。

第三節 詩作の圈域と芸術

第一節で我々は『起源』における二重の抗争論において、〈T.. 真理-非-真理〉の連関が明確になつていい点を指摘した。それは「作品」における真理の生起をめぐる議論が貫徹されていないということを意味していた。第二節で我々は、『ヘルダーリン』におけるハイデガーの思索に伴走しつつ、根源的時において時熟する言葉、つまり根本情調としての詩作の言葉が持つ特異な本性を見出した。そして、このような詩作の言葉は、『起源』では不明確なままに留まつた大地」と「伏藏性」ないしは真理の生起に兆す「深淵」の関連について思索する場を開いていることが判明した。我々は存在の思索において、「時間」と「言葉」という二つの問題が交差するところに『起源』における前述の問題の所在を見出す。詩作という問題が芽吹き思索的に問いかねられるのは、そのような交差点においてである。したがつてつまるところ『起源』が孕む問題は、次のような問い合わせが明確に問われていいことに起因するのである。果たして、ハイデガーが存在の思索を差し向けたゴッホの絵画やギリシャの神殿が詩作の言葉であるとはどのようなことを意味するのか。例えば、ハイデガーがゴッホの絵画を前にして「それが語つたのである」(GA5,S21)と言うとき、實際のところ何が起つているのか。

すでに『ヘルダーリン』においてハイデガーがヘルダーリンの思索的詩作に応答しつつ詩的思索を遂行する様を見てきた我々は、それらの問い合わせに対して次のような解答を想定することができる。つまり、芸術作品が詩作の言葉を語るということは、それら作品が現存在をその日常性を搖るがす根本情調へと抜き移し、存在の真理に浸透する「深淵」のほどりで、「覺悟した窮迫」の引き受けへと差し向けるというこ

とに他ならない。『ヘルダーリン』で獲得された洞察に従えば、このような抜き移しや差し向が成就するとき、芸術作品は我々に詩作の言葉を贈るのであり、「それが語つたのである」と言うことになろう。しかし、絵画や建築といった芸術作品に固有の本質を害うことなく上ののような議論を組み立てることは、ハイデガーが想定していた以上に周到な準備を必要とするだろうし、仮にそれらの独自性が抹消されてしまうような議論しか可能でないとすれば、〈T.. 芸術-詩作〉が示す思索の方向性に従うことにはそれほどの魅力はないということになろう。いずれにせよ、〈T.. 芸術-詩作〉は手放しで受け入れうるほど洗練されているわけではない。『起源』での議論において論及された芸術作品は、「詩作」が開く形而上学的問い合わせへの可能性、そしてその可能性を開くことによってなされる「別の歴史への原初」(GA5,S2)への移行への準備には、詩作がそうであるようには関わっていない、あるいは詩作とは別の仕方でしか関わっていないという可能性はやはり否定できない。この意味で、確かに『起源』において我々が出会う存在の思索には拭いきれない不透明さが残る。しかし他方においてこのような論定は必ずしも、〈T.. 芸術-詩作〉を通してハイデガーが開いた視界が、芸術を主題化する哲学的思惟にとつて豊かな可能性を開いていることを否定するものではない。ヘルダーリンの思索的詩作に分け入りつつ見出された詩作の言葉の常軌を逸した本性は、我々の芸術的嘗みおよびそこからもたらされる芸術作品を、いかなる意味での「生成」や「定立」にも先立つ「没落」という觀点から新たに思惟する可能性を我々に告知している。そしてこのような思惟は、「制作」や「技術」という觀点からなされる芸術に関するあらゆる従来の言説が届き得ない地点から、芸術の本質を捉え直すという展望を我々に受け渡している

のである。

1 以下、丸括弧内のGAはMartin Heidegger Gesamtausgabeの略であり、数字は順に巻数とページ数を示す。

2 *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, Erste Ausarbeitung, Martin Heidegger, Heidegger Studies 5, 1989, S5-22.

3 「我々が」の原詩作 *Urdichtung* にての言葉の本質と根源を哲学的に「我々が」のままで考察するのを許していただけたなら、我々は言語そのものの根源は沈黙にあることを知らなければならないであろう。まず沈黙において存在 *Seyn* のようなものが取り集められ *sammeln*、そして初めて〈世界〉として話し出されたに違ひなし」(GA39,S218)。

4 本文で詳述できなかつた「二重の問い」が作動する場は、『論理学の形而上学的始元諸根拠』(1928)においてハイデガーが示した形而上学構想に対応している。彼はアリストテレスにおける哲学の「二重性」(第一哲学)と「神学」を引き受け直しつゝ、形而上学を「基礎的存在論」と「メタ存在論」の二重性として規定してこた(GA26,S202)。また『根本諸概念』においては、前述の二重性に対応して、形而上学的問いは、「二重の意味において内につかみ」む *inbegriffliches* 問い」(GA29/30, S82)と規定される。「二重の意味において」いは、「他の問いにおいて」は、全体における存在者が問われる所以あり、やがての存在者には常に問うもの自身がとめにつかみ込まれてこる」(GA29/30, S82)ことを意味している。そし

て形而上学的思索はその問いを、「まづもつて根本情調のうちからその必然性と可能性において生じさせなければならぬ」(GA29/30, S87)のであり、「我々が本来的に」の問いを遂行するのは、我々が哲学する「い」との根本情調を喚起することに着手する「い」である」(GA29/30, S87)と記される。ただし本文から理解される通り、『ヘルダーリン』においてハイデガーが「半神」における「二重の問い」について思索するが、ついで手に形而上学的思惟を越えて「別の歴史への原初」(GA5,S2)へと移行する可能性が見て取れてこる。

(譽田大介・ほんだ だいすけ・慶應義塾大学)

構成される心身症

伊藤良司

われわれの身体は『病む身体』である。だが、われわれはこの病む身体を十分に知り尽くしているとは言い難い。例えば、大事な試験前に急な腹痛に襲われたり、大人数の前で話をする際に心臓が過剰に脈打つことがある。その多くは一過性にすぎないが、われわれの身体は慢性的な不安や緊張にさらされると、時に胃や腸などの特定の部位に機能的障害や器質的病変を呈することが認められている。こうした事態は医学的には一般に「心身症 psychosomatic disease」⁽¹⁾と呼ばれており、その症状化に至るメカニズムの解明は現代医学の課題の一つとなっている。

そこで本論は以下、心身症的身体への違和感に注目することで、実証的な医学的研究とは異なる現象学的な視点において考察を出発し、この違和感の内実を当の身体を治そうとする私の意志との関係から明らかにする。その際、フッサールの身体論や意志論を参照していくが、それは彼の扱う身体が意志と密接に結びついた『意のままになる身体』であり、本論は先の違和感とそのような身体統握との対比を通じて、心身症的身体の特異性を現象学的に記述することを目的としているからである。さらに、本論は心身症治療の実例を挙げ、そこを見出される身体の働きの捉え難さが心身症的身体の統握の困難さであることを指摘し、その考察を終えた。

本論が「構成される心身症」という題目の下で考察するのは、まさ

1. 心身症的経験にみられる身体への違和感

現在の日本の医学は心身症を一般に「身体疾患の中でその発症や経過に心理社会的因子が密接に関与し、器質的ないし機能的障害が認められる病態」⁽²⁾と定義しており、心身症において身体が次のような特徴を示すことが医学的に確認されている⁽³⁾。すなわち、そこでの身体には、(1)主に自律神経系や内分泌系の諸器官を中心に具体的な諸症状が現れる⁽⁴⁾にもかかわらず、その原因となる物的要因は認められない。(2)特定の心的緊張状態の慢性化に随伴する仕方で当該の諸器官に過剰な生理反応がみられる⁽⁵⁾。(3)ただし、フロイトが示したような心因性身体障害(転換神経症)とは異なり、その諸症状に心的緊張状態の低減機能を担う象徴的意味は認められない⁽⁶⁾。以上の特徴より、心身症的身体は医学的には『慢性的な心的ストレスに対し過剰な随伴的生理反応を呈する身体』⁽⁷⁾と概ね説明されている。

では、この身体はわれわれにどのように経験されるのだろうか。上の医学的説明はそのような問いに対し有効な回答だとは思えない。そこで、次のように想像してみよう。

或る日、私は急な胃痛を覚える。まずは薬で緩和させたが、その後も度々胃痛に悩まされる。そこで病院を訪ねると、医師はストレスによる胃痛だと言う。確かに日々ストレスを感じている。だが、胃痛に至るほどとは思えない。までよ、もしかしたら今度の発表がとりわけストレスなのかな。そうかもしれない。だが、そう確信しても胃痛は止まらない。発表を中止してもよいのだと自分を落ち着かせてみても、やはり治まらない。なぜだ。私の身体よ、言うことを聞いてくれ。

ここで注目したいのは、心身症的症状を呈する身体に対し私が抱く或る種の違和感である。それはストレス状態への自覚の乏しさによ

るとも言えるが⁽⁸⁾、たとえそれを自覚できていたとしても、この違和感は消えない。ストレス状態を自覚し、それを緩和するよう努めても、そうすぐには思い通りに症状が改善されないからである。私の心的状態の変化と身体の変化との間にはズレがあり、私はこのズレを『私の身体があたかも私のものでないかのように振舞う』といった奇妙な事態として経験する⁽⁹⁾。ここでは、われわれの既得の身体統握の枠組みと心身症的身体の経験との齟齬が生じている。そこで、この心身症的身体への違和感に現象学的考察を加え、われわれの身体の特異な姿を記述してみたい。

2. 私の身体は普段どのようなものとして統握されているのか

身体があたかも私のものではないかのような違和感。だが、そもそも私は自らの身体をどのようなものとして統握していたのか。フッサールは『イデーン』第一巻⁽¹⁰⁾の中で、身体が単なる物的身體(Körper)とは区別されて他ならぬ「私の身体」として認識される二つの「身體Leiblichkeit」を挙げている。彼の考察を要約すると以下の通りである。

第一に、身体は諸感覚の拡がる感性的領野である[V.836]。例えば、私が或る事物に触れる際に感じる表面の滑らかさや温度などの感覚は、その事物の実在的性質を射映的に呈示するだけでなく、その事物を触れている祖先に「局所化 Lokalisierung」それでもいる。身体はこうした再帰的感覺、すなわち「感覺態 Empfindnis」の拡がる領野であり、それらは、事物の実在的諸性質が統握される場合と異なつて、射映図式を通さずに意識に直接与えられる[V.149f.]。この感性的な直接性ゆえに、身体は他ならぬ私の身体として現れるのである⁽¹¹⁾。

第一に、身体は「意志の器官」であり「自由な運動の担い手」である

〔W,§38 et al.〕。私にとって「身体だけが直接自發的に（《自由に》）動かせる」〔W,153〕のであり、私はそのよへに身体を動かして諸事物を知覚する能力、すなわち「私はできる ich kann」〔ebd.〕をもつ。

身体が単なる感覺受容器にとどまらず、ジエスチャ等の場合のように何らかの精神的意味を表現できるのも、身体が私の意志に応じた自由な運動を可能にする諸能力の体系であるからだ。こうした私の意志とのかかわりにおける直接性ゆえに、身体は他ならぬ私の身体として現れるのである。

これらの身体性によつてフッサールが描く「私の身体」とは、『再帰的諸感覺を伴うような隨意運動の諸能力の体系』だと言えよう。ここでは先の二つの直接性が既に密接に結びついたものとして捉えられている。私の意志に応ずる身体運動はその都度再帰的諸感覺を伴ない、またその再帰的諸感覺によつて当の身体運動が自覚され調整される。フッサールの身体論の重要な概念である「キネステーゼ」(Kinästhesie)は、ギリシア語で「運動」を意味する「キネーシス」と「感覺」を意味する「アイステーシス」の合成語というその成り立ちからして既に「私の身体」における二つの直接性の結合を象徴しており、彼の身体論の主題であつた知覚的な世界の構成に必然的に関与する身体の特徴を巧みに言い表している。われわれは日常的にこうしたキネステーゼ的身体を駆使して生活しており、その身体に深く馴染んでいる。しかしながら、心身症的経験において直面する身体はこのようない身体統握からはどこか外れたものとして現れ、われわれに違和感をもたらすのである。

3. 心身症的身体の《意志できなさ》

では、心身症的身体はどの点において先のよへな身体統握と齟齬をきたすのか。フッサールが示した二つの身体性に照らして、心身症的身体を捉えなおしてみよう。

確かに心身症的身体も痛みが当該部位に局所化されており、感性的に含まれない活動は意志の対象にすらならない〔W,258〕。私はできないことに對してそれをしようと思つたりしないのである¹²⁾。生理学が『不隨意的』と呼ぶような症状形成的身體活動とは、現象学的に言えば、『意のままにならない』というよりもむしろ《意志できない》ものなのである。したがつて、心身症的身体とは、《感性的には「私の身体」として構成されるが、しかしさしたり、その活動を意志できない身体》として現象学的に記述できよう。ここでは、キネステーゼ的身体では強固に結びついていた感性的な直接性と私の意志との直接性との関係が断絶してしまつて、この点において、心身症的身体はキネステーゼ的身体と同様には統握しきれないのである。

しかも、この《意志できなさ》は、身体の物的因果連関への意志の介入不可能性として自然主義的に統握することができない。既に確認したように、心身症的諸症状には物的原因が認められないし、投薦や外科的処置といった物的介入だけでは、その症状を一時的に抑制することはできても、再発あるいは転移の可能性を否めないからである。さらにまた、その諸症状を無自覚な私の意志の表現とみなし、そうし

た無自覺的な意志が『痛みを抑えたい』という私の自覺的な意志とは別個に独立して症状を形成しているがゆえに、現段階の私の実践的能動性をそこに及ぼすことができないのだとして人格主義的に統握することも、心身症という事象が実際に示す事態を十分に汲み取ることにはならない。やはり既に確認したように、心身症的諸症状には、例えば転換神経症にみられるような身体化によるストレス低減機能や、あるいは無意識の意識化による症状改善といった事態は認められないからである。すなわち、意志できない心身症的身体を、自然主義的態度で身因性の事象として片付けてしまうことも、人格主義的態度で心因性の事象として片付けてしまうことも、いずれも当の心身症が示す実情から外れてしまう。痛みを通じて確かに「私の身体」であり続けるにもかかわらず、その活動を意志できない。加えて、その『意志できない』が何なのかさえも捉え難い。心身症的身体の『うした性格』こそが、われわれの違和感の内実なのである。

4. 心身症治療例に見られる身体運動の統合と、そこで獲得された運動の統握について

さて、先の心身症的身体の現象学的記述に際して、その意志できないことに『さしあたり』という限定を加えておいた。なぜか。心身症の治療の一つに「バイオフィードバック療法」（以下、BF療法）というものがある。それはオペラント条件づけを原理とした行動療法の一つで、体内の活動状態（血圧・脈拍など）を様々な機器（血圧計や筋電図など）により光刺激や音刺激に変換して患者に提示し、それをモニターさせながら一定の訓練を通じて症状形成にかかる諸生理活動の自己制御を習得させるというものである。つまり、心身症的身体は『意志でき

るようになる』のである。

しかし、これは心身症的身体を『意志できない』とした前述の考察と抵触する。そこで、この「意志」ということの内実をさらに検討しよう。フッサールは1914年夏学期の講義「倫理学と価値論の根本問題」の「意志の現象学」という章[XXVIII, 102-125]で、「意志」を「先行意志 Vorsatzwill」（「先行意志 Handlungswill」）に区分している¹³。「先行意志」とは将来の事態の実現へ向けて前もって定立されたものであり、その事態を自らの行為で「実現させる」とは Wirklichmachung によって充実される。それに対しても「行為意志」とは先行意志を実現させる行為（身体運動など）に含まれる「実行する意志 ausführender Wille」だとされる。両者を解釈すれば、コップを取るうと手を伸ばしたらその手が隣人にぶつかった場合に、コップを取るために『手を伸ばそう』と予め抱いていたのが先行意志で、結果として隣人にぶつかったがそれでも『手を伸ばしている』と思えているのが行為意志だと言えよう。

この区分に従えば、BF療法において、確かに患者は『血圧を上昇させている当の心臓を動かしている』という行為意志をもつようになつたとは言い難いが、血圧上昇に対する自己抑制という将来の事態は実現可能なだから、患者は『血圧上昇を抑えよう』という先行意志をもつことが可能である。それゆえ、心身症的身体の『意志できない』は行為意志にさしあたり限定され、先行意志に関してはその定立を認めることができる。

だが、行為意志をもつてないのにいかにして心身症的身体への先行意志は実現されるのか。BF療法では、患者に体内活動をモニターさせながら筋弛緩訓練や呼吸訓練などを実施する。つまり、心身症的身体

への先行意志は他の随意的身体運動⁽¹⁴⁾を通して働きかけることで実現される。そこでは、生理学的には通常『随意的／不随意的』と区分される身体運動の運動が認められる。確かに意志を行為意志に限定すればこの区分は妥当かもしれないが、それでも心身症的身体の活動は行為意志をもてる他の身体運動と独立しているわけではなく、一連の随意的身体運動を通じてそれに働きかけることができる。この運動の事実は、もはや心身症的身体を随意／不随意という排他的な二項区分の内で不随意的なものと限定してしまったことが適切ではないということを示している。したがって、BF療法で心身症的身体が『意志できるようになる』とは、随意／不随意という二分法的身体理解を超える、より包括的な身体の動き全体の中で心身症的身体への先行意志を実現させることである。

さらに詳しく見てみよう。BF療法の訓練の中で、患者は体内状態をモニターしながら手足の筋肉の緊張・弛緩や呼吸の緩急といった身体運動をあれこれ試す。それらは個々でみれば心身症的身体との運動も微々たるものだが、患者はその変化をモニターし先行意志に適う運動を選択的に取り出すことができる。そして、それに並行して個々の運動が有機的に統合されていく。当初は『手の筋肉を緩める』『足の筋肉を緩める』とバラバラだったものが『手足の力を抜く』という仕方で統合され、さらに『手足の力を抜く』『肩の力を抜く』『深呼吸する』等がより全体的な『全身をリラックスさせる』へと統合される中で、心身症的身体の活動への運動も相乗的に強まり、その結果『症状を抑える』となつて先行意志を実現させる。一端獲得されたこの運動統一はもはや個々の部分的運動を順次遂行していくような仕方ではなく、まさに『症状を抑える身体の動き』として一挙に全体として遂行

され、そのような運動統一として行為意志をもつようになる。すなわち、心身症的身体を行為意志の面でも『意志できるようになる』のである。

問題は身体運動を統合する働きである。確かに患者はモニターを通じて諸々の身体運動の中から先行意志に適うものを選出できる。だが、そうして選出されたものを統合しているのは自覺的な意識の働きではない。その統合は物的身体の因果性に従うのでも、先行意志の表現化として意図的になされたのでもない仕方で意識的に選出されたものを統合し、もはや諸部分に還元されない全体的統一を形成しているのである⁽¹⁵⁾。

さらに、われわれはこのように身体的に統合された運動統一と先行意志とを意味的統一として統握できる。フッサールは前掲書の中で「共握 Kompprehension」という統握様式について述べているが、それは主に物的身体と精神を備えた統一的な人間(人格)統握に用いられ、意識に様々に共現前する所与を、相互外的な諸部分の連関としてではなく、「どこからどこまでも融合された統一」[IV,236]として捉える統握のことである。そして、この統一は「それぞれの部分が独自に存在しうるであろうような結合ではない」[ebd.]。フッサールにおいてこの共握的統一は、表現とその意味との統一としてみなされ[ebd.]、人格の共握は例えば「読書」に類比される[V,356(h)]。つまり、文字群とそれが表わす文意とが融合した統一として捉えられるのと同様、感性的に現出する身体(表現)を貫いてその精神(意味)が共握されているのである。確かに、BF法を通じて獲得された運動統一も『症状を抑えよう』という先行意志によって貫かれ、その意味に融合したものとして捉えられる。しかし、意味表現関係が暗に含んでしまうような、

意味に従つて表現化が遂行されるという図式を先の身体的統合といふ

事態に押し付けることはできない。私は先行意志に従つて意のままに諸々の運動を統合するのではないのだ。この運動の統合は、あたかも作家がその意図する意味に沿つてまとまりをもつた文章を紡いでいくかのように、先行意志をもつた私が自由に遂行しているのではない。

諸運動が統合されていく際、私が自覚的にならうるのは個々の随意的運動を試すことと、その中から先行意志に適うものを選出することだけであり、当の統合自身は私にとって自ずとなされてしまう。そのよううに獲得された運動統一を先行意志と共にそのままの仕方で、つまり、諸部分に還元されない全体として後から捉える仕方が「共握」なのであって、「共握」が諸運動の統合を引き起こしているのではない。獲得された運動統一をその先行意志において《読み取る》ことはできても、先行意志に従つて自由に個々の運動を統一的に《書き出す》ことはできないのである。それゆえ、共握概念は先行意志と身体的に統合された運動統一とを融合したものとして捉えるのに有効な統握様式であるが、それでもまだその統合の働きそのものを捉えたことにはならない。

ただし、こうした身体的統合や共握という観点から再び心身症的身体の違和感を位置づけ直すことはできよう。つまり、違和感が生じてしまふのは、《その身体活動を制御しよう》という先行意志と融合し共握されるはずの、当該の心身症的身体活動に対する運動統一がまだ形成されていないからである。つまり、私にはその身体に対する《意志できる》がまだ獲得されていないのである。

5. 「構成される心身症」という謎

心身症的身体への違和感に着目してきた本論の考察をまとめると、心身症的身体には大きく次の二つの特徴がみられた。(1)その身体も痛みを通じて感性的に統握されるが、その活動は先行意志も行為意志ももてない《意志できない》ものとしてまずは出会われる。しかもこの実践的不可能性を、物的身体の因果性によるものとして自然主義的に統握することも、私の自覚的意志と独立した無自覚的な意志の遂行によるものとして人格主義的に統握することも十分ではない。(2)ただし、その《意志できなさ》は決して原理的な不可能性でなく、BF療法などを通じて《意志できるようになる》ものである。だが、それは当該部位の活動に行行為意志をもてるようになることではなく、身体における随意／不随意の垣根を超えて統合された運動統一を獲得することである。この運動統一はその諸部分に還元されることなく、一挙に全体として遂行され 行為意志をもつのである。

したがつて、心身症的身体は「キネステーゼ」という語に象徴されるような随意的身体モデルからだけでなく、そもそも随意／不随意の区別からも統握しきれない。しかし、それでも心身症的身体は現にわれわれの経験に現れている。つまり、何らかの仕方で心身症的身体もまた構成(統握)されてしまつてるのである。医学はそれを《心的ストレスに対して随伴的生理反応を呈する身体》と説明するが、その活動は物的身体としてのものでもストレスの表現媒体としてのものでもない。また、BF療法が示したように、全くの独立した不随意的活動でもない。われわれに深く馴染んだ既存の身体統握様式がことごとく否定されていくなか、われわれがその身体へ抱く違和感に対して上の医学的説明は黙秘を続ける。

本論はBF療法の過程に、自覚的意志が直接的に関与する」となく身体が自ずと諸運動を統合していく様を読み取り、そのようく獲得された運動統一を統握する仕方としてフッサールの「共握」概念を取り上げた。そこから、心身症的身体の症状形成活動を類推できるかもしない。つまり、その症状は物的要因や心的状態によつて引き起こされるのではなく、一定の心的状態の下で統合されると想定してみたらどうなるか。諸々の心的状態にはそれと連動する諸生理反応がある。それらの生理反応も個々でみればさして害を及ぼすものではない。ださらには有機的に統合される。」)として獲得された反応統一は、部分が、慢性的な心的緊張状態の下で諸々の生理反応が選択的に強化され、それらの生理反応も個々でみればさして害を及ぼすものではない。ださらには有機的に統合される。」)として獲得された反応統一は、部分が、慢性的な心的緊張状態の下で諸々の生理反応が選択的に強化され、

体の調整機能はその勢いに耐え切れない。すなわち、症状の発症である。その際、われわれはその症状を特定の心的状態という意味と融合したものとして「共握」することができない。しかし、諸反応の統合自身をその意味から導出することはできない。現れた諸症状を特定の心的状態という意味とともに、諸部分に還元されない全体として捉える仕方が「共握」なのであって、その逆ではない。それゆえ、共握概念をもつてしてもなお《身体における統合》という事態を捉えきれない。「構成される心身症」の謎とは、まるで「」の身体的統合の捉え難いものである。

参考文献

- Alexander,F.:Psychomatic Medicine. Its Principles and Applications, Norton & Company, New York (1950,1987) [末松弘行(監訳)：『心身医学の誕生』、中央洋書出版部 (1989)]

・白倉克之：「バイオフィードバック法」、『新版 心身医学』、末松弘行(編集)、朝倉書店 (1994)、p.328-335

・中川哲也：「心身症の過去・現在・未来」、『臨床精神医学講座 6—身体表現性障害・心身症』、吉松和哉・上島国利(責任編集)、中山書店 (1999)、p.265-285

・浜潤辰(1)：「フッセルにおける『心身』問題」、九州大学哲学会『哲学論文集』第18輯 (1982)、p.47-67

・八重樫徹：「フッサールにおける意志と行為」、東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室(編)『論譜集』26 (2008)、p.246-259

・山下格：「発症のメカニズム—心身相関問題」、『臨床精神医学講座 6—身体表現性障害・心身症』、吉松和哉・上島国利(責任編集)、中山書店 (1999)、p.287-298

・Luban-Plötzka,B.,Pöldinger,W.,Kröger,F.:Der psychosomatische Kranke in der Praxis, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg (1977,1980,1989) [中川哲也(監訳)：『心身医療の実際』、シュプリンガー・フェアラーク東京 (1995)]

註

- (1) 「心身症」という概念は、20世紀半ばに英國の Halliday が初めて提唱したとされる。その後、フロイトの影響を強く受けた米国の精神分析医らによる学問的研究が進み、現在の心身症医療へとつながっていく。
- (2) 日本心身医学会教育研修委員会(編)：心身症の新しい診療指針・心身医学31-7 (1991)、p.537-576。ただし、心身症の定義を巡っては国内外を問わず現在も議論がある。
- (3) [Alexander, 1950] を参照。アレキサンダーは心身症研究に学問的基礎

を与えた人物として有名で、既述の心身症の定義も彼の「器官神経症 Organneurosen」 という概念に準ずる。

(4) いの点において心身症は鬱病などの精神疾患に付随する身体不調感と区別される。

(5) アレキサンダーによれば、いの随伴的生理反応は怒りが血圧上昇を伴なつたり、緊張時に冷汗が出ると同様のものだとされる。

(6) それゆえ、無意識の意識化が必ずしも症状の解消とならない」とが臨床的に指摘される。

(7) この過剰な生理反応が自律神経系や内分泌系の諸器官の機能障害や器質的病変に至ることで心身症的諸症状が形成される。なお、現在では器官脆弱性の関与も指摘されている。

(8) シフニオスは心身症患者の特徴として「アレキシシサイミア alexithymia」(失感情症、失感情言語化症)という概念を提唱した。だが、その是非に關しては現在も議論されている。

(9) より日常的な赤面や冷汗といった場合でも、同様のズレを指摘できよう。

(10) *Husseriana* (Nijhoff / Kluwer / Springer, 1950-) からの引用に際しては、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示した。また『イデーン』第一巻に關しては以下の邦訳も参照した。立松弘孝、別所良美(共訳)

：『イデーン 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 第二巻 構成についての現象学的諸考察 II-I』、みすず書房(2001)。

(11) 「身体が身体になるのは、何かに触れたときの感覚が、例えば痛みの感覚などが身体に取り込まれ、つまりは感覚が感覚として身体に局所化されるからに他ならぬ」[W,151]。

(12) 次節で参照するフッサールの意志論では「意志 Wille」と「願望

Wunsch」が区別されても「XXIII,104f.」。それによると、「願望」は実際の行為可能性を問わずあらゆる可能な事柄に對して向かられるのに對し、「意志」は実現させる」とが可能な事柄に對して向かられるものとされる。

(13) フッサールの意志論の要約に關しては[Yaegashi,2008]を参照。また“Vorsatzwille”を「先行意志」と訳す(“Vorsatz”は通常「決意」とも訳される)のも同論文に倣う。

(14) 呼吸は完全なる随意的運動ではないが、《ゆっくり息を吸おう》と云つた先行意志をもてるし、その運動自体に行為意志ももてるため、いのでは随意的運動として扱つた。

(15) 本論は心身症的身体をそれを治そうとする私の意志との關係において記述することを企図したため、意志という側面をより強く打ち出していくフッサール身体論を參照した。だが、いので見出された身体的統合の働きを考えるにあたつては、「形態 Gestalt」概念や身体の構造化といつたことを主張するメルロ=ポンティの身体論も検討していく必要があるだろう。ただし、そのためにはさらに多くの考察を要するので稿を改めて論じたい。

(伊藤良司・じとら りょうじ・慶應義塾大学)

現存在を貫く生命の理

——ハイデガーにおける脱抑止・投企・全体性——

串 田 純 一

筆者は先に、論文「ハイデガーの動物・有機体論の超越論的再解釈」¹

において、ハイデガーが一九二九年度冬学期の講義『形而上学の根本諸概念』²の中で展開した動物・有機体論に対する一つの解釈を試みたが、そこで議論は凡そ以下のようなものであった。「動物は世界が貧しい」という命題によって注目されるようになつたこの講義ではあるが、そこでの論述はハイデガー自身の唱える「(現存在の) 形而上学」という立場を必ずしも徹底させていない。つまり、この命題はあるかも「動物がそれ自体としていかなる本性を持つてゐるか」を述べているように見えてしまうが、本来は「世界内部的存在者に関する存在を投企しつつ世界を超越させる(世界を形成する) 現存在は動物一般に対してはいかなる存在了解を投企しているのか」と

とができないという現存在の側の有限性を反映する表現なのである。

では、このように生命を了解しつつ世界を投企する人間的現存在の有限的な在り方そのものはいかに理解されるべきなのだろうか。ハイデガーによれば、このように人間を軸として問い合わせが折り返されることは超越論的に見られた形而上学の存在・神論的二重性の帰結であり、彼自身はこれを基礎存在論・メタ存在論の二重性として再構成しようとした³。本論はこの、存在者全体のただ中における人間的現存在の在り方に關するメタ存在論的な問いを、特に「人間もまた一個の生命である」という基本了解を手引きとして究明しようとする一つの試みである。こうした方途を選ぶのは、事象自身による要求でもあるが、とりわけ、今日の哲学にとって、人間を何よりも先ず生物学的に取り扱おうとする学問的・社会的趨勢を無視することはできないためであり、しかしながら他方ではそれらが素朴な実証的・存在的な理解の次元に終始してしまわないよう現象学的・超越論的な観点を確保することが不可欠だと考えるためである。ここでは先ず、「全体的環境のただ中において脱抑止の連関に捉われている」とはどのような表現はむしろ、いかなる存在者をも「世界」を通じてしか理解するこ

つてのみ開示されるといふことを簡単に確認し（第一節）、続いてこの動物・有機体論を含む講義『形而上学の根本諸概念』が人間的現存在による世界の投企あるいは超越について何を語っていたのかを概観する（第二節）。そして、これに前後する時期の他の諸講義において「脱抑止」という概念がいかに用いられていたのかを見た上で（第三節）、人間的現存在による世界投企そのものが、「自然・環境に既在する可能性を全体を気遣いつつ脱抑止するべく脱抑止されていること」というかたちで生命一般の存在様式の展開として理解できるということを示し（第四節）、最後にこの現存在の存在様式が孕む有限性の問題を提起しておきたい。この論は明らかな循環を成すのだが、これはハイデガー自身の言う基礎存在論・メタ存在論の循環的構造の反映であり、その一つの具体的な展開であると考えている。⁴

一、生物に対する存在了解としての「全体的環境における脱抑止への捉われ」

「動物は全体としての環境のただ中において脱抑止の連関に捉われている」という命題を理解させるために、ハイデガー自身は次のような事例を提示する。

「餌場へやつて来たミツバチを直ぐに捕まえて、暗い箱に閉じ込め、数時間後にようやく放す。この数時間の間に空の太陽の位置は既にかなり変化している。すると、放されたミツバチは間違った方向で巣箱を探す。ただしミツバチは、方向を見失いむやみにどこかへ飛んで行くのではなく、それが飛び立つて行く方向と飛んで来た方向との角度のずれは、その間に動いた太陽の位置と正確に対応しているのである」〔357〕

この一連の操作と観察によって、先ず、ミツバチは太陽の方角との或る関連性に従つて飛ぶことがわかる。自然条件では巣箱と餌場との往復には数分程度しかかからず、その間に太陽の位置はほとんど変わらないので、ミツバチはこの飛び方によつて巣箱へと帰ることができる。だがこのことは同時に、ミツバチは巣箱自体へと向かつて飛ぶのではなく、そもそも「巣箱」という存在者そのものについて何一つ知らない、ということをも意味するのである。ミツバチは太陽と関わっているとしか言えまい。しかもハイデガーはさらに、ミツバチは一つの構造全体に捉われており、太陽を太陽として知覚することも決してない、と言う。太陽は、ミツバチの内に前もつて衝動的に準備されていた或る行動の仕方を発現させるのみであり、このような関係は、「太陽がミツバチを、あるいはミツバチの或る振舞いへの衝動を、脱抑止 [enthemmen] する」と表現されるべきなのだ。そしてやがて、飛行を脱抑止するものとしての太陽への「開かれ [Offenheit]」⁵ 自体もまた、有機体に準備された一つの有能性に他ならず、これは消化器の膨満によって初めて脱抑止される〔353〕。つまり、太陽の位置と巣箱の方向のようによる本質的または必然的な結合を持つてはいない諸事象が事実的に共存している全体的環境においてのみ、単なる脱抑止は帰巣という生命にとっての或る有能性 [Fähigkeit] を成就するのである。そして諸々の脱抑止は互いに複雑に連関した「輪」をなしている。ハイデガー自身の叙述を見ておこう。

「動物の捉われは従つて先ず、何かとしての何かについてのあらゆる了得 [Vernehmen] が本質的に獲り上げられていてることを意味し、次いで、まさにこうした獲り上げに際して何かによつて取りさらわれている」と意味する。動物の捉われが特徴付けてい

る存在様態とは、他のものとの関わりにおいてそれ自体としての、もの一般としての、事物的なものとしての、ある存在者としての、この他のものに態度を取つて自分をこれへ関係させる可能性が、獲り上げられているということである」[360—361]

「動物の振舞いが関係して行くものは、この振舞いがそれに対し開けている、という形で存在している。この他のものは、我々が脱抑止という名で呼ぶ仕方で、動物の開かれの中へと取り込まれている。……への有能存在が動物の存在様態を徹頭徹尾支配しているので、こうした連関の中で動物が他のもの所に来たときも、この有能存在を「撃つ」もの、起動するものだけが、出会われ得る」[369]

「有機体の全体性は動物の体の全体性によって汲み尽くされるわけではなく、その体の全体性自身が、脱抑止の輪と我々が名付けたものを枠組みとする根源的な全体性という基礎の上で、初めて理解されることになる」[383]

ところで、このように「生き物は全体的環境のただ中において脱抑止の連関に捉われている」という存在了解の構造が明らかになるのは、現存在としての人間が通常の環境とは異なる或る特定の条件を整えて生物をそこに存在させる」とよつてのみである。今の例では、「ミツバチを暗い箱の中に数時間閉じ込めておく」というのがこれに当たる。そして、このような（科学的）実験とは、現存在の実存に属する「投企」の或る特徴的な様式に他ならない。では、この動物・有機体論を含む講義『形而上学の根本種概念』は、投企といふものに關してどのようなことを述べているのだろうか。

二、解き放ちつつ囲むこととしての投企

『形而上学の根本種概念』は、私たちが現実に哲学することの可能を問う、ことから開始され、その可能性の条件としての「深い退屈」という根本気分の解釈、続いて先に見た動物・有機体論、そしてさらには言明・ロゴスの存在論的究明、を順に展開し、最後に人間的現存在による投企について語る。そしてそこで叙述は、「存在と時間」からさらに新たな展開を見せていくのである。一九二七年的著作では、「了解の投企性格は、世界内存在の現が、存在し得ることの現として開示されている」ということに関して、その世界内存在を構成している」とされていたのに対して、その二年後のこの講義では、「投企は世界投企である。世界が支配するのは、投企するという性格を持った一つの支配されることの中で、またそのために、である」[527]と述べられており、投企は、世界内存在を構成する一つの契機から、世界そのものを可能にする働きへとより超越論的に根源化されていると言うことができるのである。そしてこれに続く部分の叙述は、ハイデガーの他のテクストにも類が見られない非常に独特な、恐らくは相当に難解と言うべきものとなっている。長くなるが引用しよう。

「投企の連れ去りは、可能なものの内への解き放ち [Entheben] という性格を持つ、しかも—よく注意しよう—可能にする」とができる可能なものの内への、つまり可能である現実的なものの内への、解放である。投企がそこへと向けて解放するそれ—可能にしつつある可能なものは、まさに投企している者を落着きへと至らせるのではなく、投企における企図を、可能である現実的なものの方へと強制するのである。言い換えると、投企は束縛する—可能なものへでも現実的なものへでもなく、可能にする」

とへ、つまり投企された可能性にとつて可能である現実的なものが自分の現実化のために可能性に対し要求するものへ、束縛する。「原文改行」したがつて投企とはそれ自身において、或る可能化を常に前提とする限りでの拘束性そのものを発見させるような出来事である。「……」というのも、可能なものは無規定性を通していわば全ての可能なものが自らの中に座と宿を見出すようにしてより可能性を増すのではなく、可能なものが自らの可能にする可能性と能力に関して成長するのは、囲い込みを通じてなのである。全ての可能性はそれ自身において「」の囲みを伴つてゐる。しかしこの可能なものの囲みとは、ここではそのつどまさに現実的なもの、充実され得る拡張性であり、つまりは我々の行いがそのつどそこから行いをしているあの「全体の中で」なのである。

「……」投企はそれ自身において、一つの「全体の中で」を前に投げつつ形成するという意味で全体化しつつあり、この領野の内で、可能な現実化の或る完全に規定された次元が拡張されているのである。全ての投企は可能なものへと解放しつつ、これと一体のこととして、この投企によって可能にされたものの拡張された広がりの内へと引き戻すのである」[528]

「」で既に私たちは事象に即して、解放 [Entheben] と脱抑止 [Enthemmung] との間の何らかの連関を予感することができるのだが、この予感は、「」の「投企」行いと生起に最も独自な事柄は、言葉においては〈Ent〉の内で表現されている」[527] というハイデガー自身の発言によつてより深められる。もしかすると、投企とは解き放つことへと脱抑止されることなのであり、それは或る根源的な〈Ent〉の一様態なのではないか。そして同じく、動物を取り巻いて

いるという脱抑止の「輪」[Ring]」[383] と現存在の投企に伴う「囲み」[Schranke] とは或る構造的な連関を持つてゐるのではないか。こうした見通しが立てられるのは、ハイデガー自身が他の諸講義の中で「脱抑止」という言葉を用いており、しかもそのいすれもがまさに人間的現存在の究明に関わる局面においてのことだからである。

三、ライプニッツおよびアリストテレスの解釈での「脱抑止」概念

ハイデガーは一九二八年夏学期の講義「論理学の形而上学的始元諸根拠」において、ライプニッツのモナドロジーを存在者一般の、しかしとりわけ現存在の、存在論として再解釈しようとしているのであるが、その際モナドの本性として「衝迫」[Drang] と共に挙げられているのが、「脱抑止」なのである。

「存在者はみな衝迫の性格を持ち、その存在において衝迫しつつあるものとして規定されている。これがモナドの形而上学的な根本特徴である。」[……] 衝迫はなおも付け加えられるべき外部の原因を必要とはせず、反対に、何らかの眼前的 [vorhanden] な抑止の消失、あるいはマックス・シェーラーの絶妙な表現を用いれば、脱抑止を必要とするだけである」⁷

「ライプニッツは、モナドたちは慾を必要としない、なぜならそれらは既に一切を自らの内部に持つてゐるからだ、と言うことができた。我々は逆にこう言うだろう、モナドたちは慾を持たないが、それは、それらが一切を内に持つからではなく、そこには内も外もないからである、と——なぜなら、超越が既にそれ自身において、世界へ進入し得る可能的な存在者を越える可能な跳躍である以上、時熟 [Zeitungung] (衝迫) とはそれ自身において、

世界への進入という脱目的な出来事を意味するからである」⁸

」のように、「脱抑止」を動物のみならず人間的現存在をも特徴付ける概念として解釈する可能性は既にハイデガー自身のテクストに見出すことができる。事実、彼自身が由来だと明言しているシ

エーラーは、「脱抑止をむしろ人間に固有の能力だとしていた」⁹。

だが、ハイデガーの「脱抑止」概念にとつてライプニッツやシェーラー以上に根本的なのは、やはりアリストテレスだと言うべきだろう。問題となるのは、『根本諸概念』の一年半後の講義『アリストテレスの形而上学②卷』における次のようない議論である。古代ギリシアで「メガラ派」と呼ばれていた人々は、「ある人の能力（例えば治療するという医者の能力）は、その人が当の能力を發揮し現実化しているとき以外はどんな意味でも存在していない」と主張していたのだが、アリストテレスは『形而上学』②卷第三章でこれを批判し、「ある人の能力は、心身の障害や経年などによって喪失されぬ限り常に、まさに可能態（デュナミス [Dύναμις]）として現実的だ」とする。そしてハイデガーは、「人間の能力に関する」のアリストテレスの見方を解釈する際に、ittたんは動物の存在様式を規定するものとして固定されたかに見えた「脱抑止」という言葉を、「再び用いるのである。

「……する構えにある [Im Strand sein zu...]」とは第一に、「……する構えができる」と意味している。だがそれだけでなく、これは第二に思い切ること、既に決意してしまっていることをも意味する。現実的に「能力がある」とは、十分な準備のもとで、する構えにある」ということであり、それにはただ遂行への脱抑止が欠けているのみなのである。従つて、この脱抑止が眼前的にあつて出現しているとき、つまり能力のあるものが

事に当る [sich ins Zeug legen] とき、その遂行こそ真に実行で

あり、それのみが実行である。それは道具の一内に一身を一置く [Sich-ins-Zeug-legen (事に当る)]、」——エネルゲイアに他なら

ない（エルゴン、それは作品または道具である）」¹⁰

今や、『形而上学の根本諸概念』で示された「可能にすること [Ermöglichen]」ができる可能なもの、つまり可能である現実的なもの内への「解き放ち」という投企の規定が、デュナミスとエネルゲイアを「現実的な能力」 [Vermögen] とその脱抑止」として解釈することと深く連関しているのは明らかだろう。そしてこれは、脱抑止と「働きが人間的現存在の投企をも含むあらゆる生命の能力あるいは可能性を一般的に特徴づけている」ということに他ならない。冬を過ごしている種子の発芽する能力は、読書をして医者の治療する能力と同じように、自らを保ちつつ脱抑止されるのを待つていてある。また、投企に関して言っていたもう一つの要素、つまり「全ての可能性がそれ自身において伴つていて」、とされる「囲み」についても、アリストテレス解釈の中に対応するものを見出すことができる。

「作品の形相とは目的（終局、テロス）〈τέλος〉である。しかし、終結させる目的（終局）とは、本質的に限界〈τέρπας〉である。

何かを製作するとはそれ自体において、その何かをそれ自身の限界の中に打ち込むことであり、しかもこの限界づけられた姿が、従つてこの姿が包括した「排除する」一切のものが、予め既に眼差しの中に捉えられているという仕方で、そうなのだ。いかなる作品も本質的に「排除的」である」¹¹

ただし、ここではまた次の点に留意せねばならない。アリストテレス解釈は能力を専ら脱抑止されるものとしているように見えるが、『形

而上學の根本諸概念は、むしろ投企そのものが何らかの可能性を「解き放つ」と述べているのである。しかもそこでは全体性が決定的な意味を持つ。私たちは、これら豊富な諸要素を可能な限り整合的に再構成せねばならない。

四、諸可能性を囲みつつ脱抑止するべく脱抑止されている」としての投企

本論が主張する「現存在としての人間もまた脱抑止という生命の理に貫かれている」という言明は、少なくとも次のような二重の事態を意味している。

先ず第一に、現存在としての私たち人間は他のあらゆる生物たちと同様、全体としての存在者つまり環境あるいは自然のもとで諸々の脱抑止の連関に捉われている。これは、投企と共に現存在を規定している「被投性」の中心的な意味の一つであり、この受動形による表現は、現存在を投げるものが存在者としては名指され得ないということを示しているが、これはまさに脱抑止の特性に他ならない。そしてこの被投性を真っ先に開示するのが、気分や感情として現象する情状性であるとされる¹²。だがそれだけではない。第二に、現存在は単に脱抑止されているだけではなく、常に同時に最も広い意味での自然あるいは環境に既在している諸可能性を自ら脱抑止しているのであり、ただしその際、諸々の可能性が無軌道に解放されることのないよう常に全体的条件を気遣いつつ整え、或る特定の可能性以外を抑止する「囲み」を形成しているのである。例えば、ハイデガーがとりわけ後期において形而上學あるいは技術的根本的振る舞いとして強調する「立てる」という所作を考えてみよう。この地上は、何かを引き寄せるという重

力の可能性に満たされた場所である。つまり、何かが「立っている」ということは、どこかに倒れるという不定の諸可能性が抑止されたただ一つの向きへと物を引き寄せる可能性だけが解放され続ける、ということに他ならない。私たちは、水平な面を用意したり重さを支え得る強度と姿勢を物に与えたりして全体的条件を整え、物が立つという出来事の可能性を解放する。そしてこのような条件が維持される限り、その物はともかく暫く、或いは半永久的に自らそこに立ち続け、例えはその上にさらに何かを立てるといった新たな可能性がなおも解放されて行くのである。近年、アフォーダンス概念の展開などに伴つて「人間の認知や行為は環境に依存し埋め込まれている」といった観点は多くの分野で重視されつつあり、ハイデガー読解もまたその例外ではないが¹³、恐らくはこうした言い方でもまだ不十分なのであって、行為とはそもそも、そのつどの自然・環境の側に既在している特定の可能性を脱抑止することに過ぎないのである。そして、環境には解放されるのを待つてゐる「休閑にされた」可能性が満ちてゐるのであり、この事實を開示するのが、『形而上學の根本諸概念』前半で論究された「深い退屈」という根本気分に他ならないのである [206-236]。ただしこの脱抑止は、同時に他の諸可能性の排除を必然的に要請する。人間はこのように囲い出して排除すること自体に向けて脱抑止されているのであるが、これに対して他の生物たちは、この無意味な諸可能性の排除という機能自体をも環境に委ねてゐるのである。だからこそ彼らは、天災や人間によつて、本来排除されてゐるべき可能性を許す環境に置かれるが、もはや有用ではない自らの行動の可能性を脱抑止されるがままにするのである。

とは言え、投企が可能になるのは、排除されべき過剰な諸可能性

と脱抑止され保持されるべき規定された可能性（テロス）とが共に予め与えられている限りにおいてである。存在了解を投企する人間といえどもやはり、あらゆる可能性の源泉としての存在者の全体つまり自然に一貫して根ざしており、そのただ中へ投げられていることに違ひはない。」¹³に、現存在の有限性の第一の側面が見出されるのである。

おわりに

以上のように、「全体としての存在者のただ中における脱抑止の連関」という生命の理が現存在を貫いているとは、現存在がその理に服していると同時にその理そのものを或る有限的な仕方で自らのものとしている、ということを意味している。そしてこの有限性は多重的なものである。先ず、①今見たように、現存在が投企に際して脱抑止したり排除したりする諸可能性は、自然・環境の中に予め与えられていなければならず、加えて、②それらの諸可能性のうち何を脱抑止するために何を排除するかということ、つまり投企の「*ム*」へ〔Worumwillen〕もまた、*もし*当たりたいてい現存在が自ら選ぶというよりは、頽落と情状性を通してそのつど常に既に受動的に規定されている。また当然、③諸々の可能性に働きかける具体的な行為は現存在の身体的能力によって制限されており、身体運動の最終的な遂行の細部は「意識的な」制御を超えた生物的な脱抑止に委ねられている。

例えは書き慣れた文字を書くとき、私たちは手指の動き一つ一つを投企するのではなく「文字を書く」能力を全体として投企するのであり、この投企が「文字が書かれる」という可能性を脱抑止するには、筆記具や紙といった環境が正常な状態になければならない。慣れないペンで書くときに初めて、私たちは余計な線を書くという可能性を排除す

るために手指の動き一つ一つを投企するのであるが、その際の手指の動きそのものもまた、*さらに*下位の「無意識的な」身体能力の組み合せなのである。

しかし、こうした被投性に属すと見られるもの以上に重要な有限性は、次の点に存している。すなわち、④投企とは、囲みを形成するものではあるが本質的には抑止を取り除くことであるに過ぎないため、それによつて解放される可能性はまさに抑止を失い、その射程は無制限となる。つまり、投企は原理的にいつも未完成であり、それは常に新たな可能性を現実化しつつ次なる投企の条件を支配し続ける。そして、死すべき人間は自らが脱抑止した可能性の行く末を決して見届けることができないのであり、この点は責任や用いといった問題にとつて根本的な意味を持つことになるだろう。かくして、「死への先駆」や「本来性」そして「歴史性」といった『存在と時間』の問題系が回帰して来るわけであるが、こうした現存在としての人間に最も固有だと思われるような諸事象もまた、「全体的自然・環境のただ中における脱抑止の連関」という生命一般を貫く理から再解釈することが可能だと考えられるのであり、今後はその具体的な究明を課題としたい。¹⁴

注

1 日本現象学会編『現象学年報・第一二一号』(1980六年)、七五—八二頁。

2 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd.29/30, Frankfurt am Main, 1983, S. 357. 以後、本

書からの引用・参照は末尾にページ数のみを記す。また原文の引用符号は「」、強調は**太字**、引用者による補足には「」を用いた。

- 3 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe Bd.26, Frankfurt am Main, 1979, S.196-202.
- 4 以上の議論の詳細は、拙論「形而上学の二重性と人間の現存在の地位」東京大学教養学部哲学・科学史論会編『科学史哲学論叢・第一〇号』(11〇〇七年)、五二一七七頁。
- 5)の開かれは現存在の開明社[Offenbarkeit]と鋭く区別される[368]。
- 6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993, S.145.
- 7 Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S.103.
- 8 Ebd., S.271.
- 9 「我々が衝動や本能から区別して人間の「自由意志」と呼んでゐるのではなく、創造や産出の積極的な力なのではなく、衝動衝撃を抑止したり¹⁴」 Max Scheler, "Philosophische Wellanschauung", *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, Bd.IX, Bonn, 1976, S.100-101. ()の箇所はハイデガー全集第一六巻邦訳者の酒井潔氏の筆摘である。また、ニカラーズは『義』やハイデガーのモナム理解と「囮み」と「罷む」の関係について注釈を下す。Gilles Deleuze, *Le pli*, Paris, 1988, pp. 36-37.)
- 10 Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ1-3*, Gesamtausgabe Bd.33, Frankfurt am Main, 1981, S.219.
- 11 Ebd., S.138.
- 12 Heidegger, *Sein und Zeit*, S.135.
- 13 例へば Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world*, Cambridge, 1991. 「ルーベル・ル・ド・ルーベ『世界内存在』門脇俊介監訳(11000年、産業図書)」あるこば、門脇俊介・信原幸弘・編『ハイデガーと認知科学』(110011年、産業図書)等。
- 14 ものの一端として拙論「冒険は生を何処へ投げるか」(表象文化論学年編『表象・第一号』月曜社、1100八年、二四五二二六五頁)では主にハイデガーのリルケ論に依拠して、生の本来的可能性としての詩歌という観点を提起した。

『論理学研究』における判断と単なる表象

秋葉剛史

フッサールら現象学者たちは、意識の必然的構造の分析という課題に取り組んだ。本稿で我々は、そのような分析の具体例として、フッサールが『論理学研究』（以下『論研』）でブレンンターノに対抗して擁護する一つの主張を取り上げ、検討する。

まずはその主張の内容を簡単に見ておこう。それは、「判断」という現象に関わる。より具体的には、問題となるのは、判断という現象はどのような構造・構成要素をもつたものとして理解されるべきかという論点である。この点に関するフッサールの立場は、ブレンンターノの次の一節と対比することで明瞭になる。

味してくる(Brentano 1973: 112)。つまり彼は、表象以外の心的現象は全て、基盤となる表象に何らかの態度契機が付け加わって形成された複合的な現象だと述べている。この意味で彼の立場は、心的現象の領域における表象の根本性を主張するものである。

対してフッサールは、『論研』第五研究で特に判断に関して表象の根本性を否定する。彼によれば、判断は表象を含み、表象に何かが加わり形成されたものでは全くない。判断において我々は、対象を同時に表象してもいるのではなく、表象とは別の只一つのことをしているのである。一と、これが我々の主題とする主張である。

では、本稿の流れを示そう。我々はまず、諸確認の後で、今見たフッサールの主張をより正確に定式化する（1）。次に、その主張の正当化は彼の思想全体に対し少なからず重要性をもつと論じる（2）。続いて、その正当化のため数人の論者が示唆する、「判断と表象の非両立性」による議論を取り上げ、ある問題点を指摘した後で我々の解決案を示す（3）。最後に、以上を踏まえて今後の課題と展望を述べる（4）。

（）で「表象」によりブレンンターノは、承認や拒否、愛や憎しみなどの態度一切に関して中立的な、純粹に対象を現れるはたらきを意

1. 主張の定式化

いくつかの確認から始めよう。まずは用語法についてである。第一に、『論研』のフッサールは、「志向的体験」の略称として「作用 Akt」¹⁾という表現を用いている(XIX/1: 391-3)。我々も以下、原則的にこの用法に従う。第二に、少なくとも作用同士の関係に限った場合、フッサールは「基づいてる fundiert sein」等の表現を「含んでいる in sich schliessen」等の表現とほぼ交換可能な仕方で用いている(XIX/1: 441, 443, 514)。本稿では、用語の統一のため後者の「含んでる」等を一律に用いる。

次に作用の一般構造についてだが、フッサールによると、どんな作用も、その不可欠な構成要素として「質料 Materie」と「性質 Qualität」

とこう二種類の契機をもつ(XIX/1: 425-6)。このうち質料とは、作用がどの対象性を、どのような与えられ方ににおいて思念するかを併せて規定する契機とされる。例えば、「火星人が存在する」と「火星人が存在すればなあ」により表現される作用は、同じ質料をもつ。一方、性質とは、作用がどのような態度で対象性に向かうかを規定する契機であり、判断、疑問、願望、意志等がその例とされる。例えば、「明日晴ればなあ」により表現される作用は、上の二つ目の作用と同じ性質（すなわち「願望」）をもつ。

確認点の最後は、以下で最も重要となる「判断」と「単なる表象」である。これらは、上述の作用性質の一種である。ここでは差し当た

り、二つの性質をもつ作用のフッサールによる規定を確認しておく。まず判断作用の特徴は、平叙文で表現可能であり¹⁾、その志向的対象（事態）を存在するものとして思念する「*vi*」である。この存在思念という点で、判断は知覚と同様「定立的 setzend」であり、信念・確信

を伴う。一方、単なる表象作用(bloss Vorstellen)は、典型的には「言表文のような表現を、信・不信の態度を決める」となしに単に理解し受け取る場合(XIX/1: 444)に遂行される作用であり、想像と同様「非定立的 nichtsetzend」で信念・確信を伴わない。

本題に入ろう。我々は上で、フッサールは「表象の根本性」という主張に反対していると述べた。上の確認を踏まえて正確に言い直せば、彼が否定するのは、「表象」を「単なる表象作用」として解釈した上で得られる²⁾、次の主張である³⁾。

(*)「どんな作用も、単なる表象作用であるか、単なる表象作用を含んでる」。

そしてこれも上で述べた通り、この(*)が成り立たない例として、フッサールは判断作用を挙げる(XIX/1: 461ff.)。より正確には、彼によれば、一般に判断作用は自らと同じ命題内容（同じ作用質料）をもつた単なる表象作用を決して含んでいない。本稿が主題とするのは、まさにこの主張である。定式化しておこう。

H : いかなる判断作用も、自らと同じ命題内容をもつ単なる表象作用を含まない。

定式化を終えたところで、Hと(*)との関係について見ておこう。次節で見るようく、フッサールには(*)を拒否すべきいくつかの事情がある。だが実は彼にとって、(*)を拒否できるか否かは、一重に、判断作用によつて反例を与えられる（つまりHの成立を示せる）か否かにか

かっている⁽⁴⁾。なぜなら、ブレンンターノと同様フッサールも、願望や疑問などの作用は、判断が単なる表象のいずれかを含まねばならないとしているからである(XIX/1: 514)。この前提により、もしHが成り立たず、判断までもが単なる表象を含むのだとしたら、(*)には結局反例が存在しないことになる。よって、彼が正当に(*)を拒否できるための唯一の手段はHの正当化であり、それができなければ、彼は(*)の成立の余地を認めざるを得ないのである。

2. 主張Hの重要性

Hの正当化はフッサールにとって重要な問題である。直前の内容を踏まえ、この節では、仮に(*)が成り立つとした場合、彼の思想の他の側面にどのような不都合が生じるかを（素描的な仕方ではあるが）二点見る」として、そのことを示す。

第一に、『論研』の脈絡では「客観化作用」というクラスの特徴づけに問題が生じる。説明しよう。『論研』は（中でも）次の二つの方針を採っている。すなわち一つは、「認識」概念の解明という課題に対し、認識とは客観化作用同士の同一化総合だと答えるという方針（XIX/2: 539, 582-6）、もう一つは、「意味の担い手」となり得る作用種の特定といふ課題に対し、それは客観化作用のみだと答えるという方針である（XIX/2: 544ff, 585, 734ff）。これらの答えがそもそも説明的意義をもつためには、客観化作用というクラスは、何らかの共通の特性により統一されたものとして特徴づけられていなければならず、さらに『論研』の枠組みの下で適切な説明であるためには、そのクラスは判断作用と単なる表象作用を共に含むものとしてそうされる必要がある。

しかし(*)が成り立つとすると、フッサール自身による特徴づけはその要求を満たせなくなる。客観化作用を特徴づけるものとして『論研』が実際に与えているのは、他の作用を含まず単独で遂行可能な「第一次志向 primare Intention」という特性（XIX/1: 515, 516）である。だが、仮に(*)が正しいとするとき、この特性は、客観化作用のクラスの成員として単なる表象作用のみを選び出すことになり、判断作用を含んだクラスを特徴づけるものとしては機能しなくなってしまう。

第二に、(*)は、意識を「目的論的に秩序付けられた統一的なシステム」（III/1: 336-7, XVII: 252）として描き出そうとするフッサールの企図と衝突を起します。彼に従えば、意識という全体は、互いに無関係な「内容」から成る集積体などでは断じてなら（III/1: 196）。むしろそれは、対象を本来的に与える「明証性 Evidenz」という（大抵は理念的だが）特権的な意識形態へと関係付けられ、それへの目的論的動向をもつた諸々の意識形態から成る体系を、そのうちに含んだものである。意識全体についてのこの大域的描像は、彼において、個々の作用の分析に関する次のような考え方には部分的に支えられている。すなわち、明証性こそが「原的」なものであり、他の意識形態はその「変様」として分析されるべきだという考え方である⁽⁵⁾。つまり、諸々の意識形態は、ある一つの中心からの変様態として分析されるからこそ、单一のシステムの構成素として描かれる、というわけである⁽⁶⁾。

だが(*)が正しいとするとき、このような分析の順序は維持できなくなる。(*)に従えば、単なる表象以外のすべての作用は、基盤となる表象に各々の性質契機が加わったものとして分析されるべきことになる。だがそうなると、明証性は、他の作用の分析に用いられるべき原的形態という特権性を失い、自ら以外の作用（つまり単なる表象）をもと

に分析されるべき変様的諸形態の一種に過ぎないものとなってしまうのである。

3. 非両立性による議論

3. 1 非両立性トーザとその論拠

前節では、Hの正当化がフッサールにとって重要な問題である」と見えた。では、その正当化はいかになされ得るのか。この節では、数人の論者が示唆してくる(Smith 1977: 489-90, Mulligan 1989: 136)、Hの正当化の上で最も直接的で有力だと思われる議論を取り上げ検討する。

その議論の基本的なアイデアは、判断と単なる表象という作用性質の間の「非両立性」に訴えることである。すなわちポイントは、事物の領域で異なる色が同じ時空位置に存在できない(非両立的な)よう、志向的体験の領域では「定立的」な判断性質と「非定立的」な単なる表象性質は、同じ作用のうちで存在できないという考え方である。定式化しておこう("Incompatibility")。

IC: 任意のある時点で判断作用uを遂行しているいとなる作用主体も、その時点で、uの内容である命題が真だと信じている。

V: 任意のある時点で単なる表象作用vを遂行しているいとなる主体も、その時点で、vの内容である命題が真だと信じていない⁽⁸⁾。明らかに、これらからはICが帰結する。そのポイントは、判断と単なる表象はそれぞれの遂行主体に、まさに矛盾した信念状態を要求するが故に、同時に同じ主体によって遂行され得ない、という点である。だが、UとV自身は正しいのだろうか。

3. 2 Vは妥当であるのか

確かに、フッサールの枠組みの下では、このICからはHが帰結する⁽⁷⁾。そしてあらかじめ言つておけば、我々も実際ICは真だと考える。

しかしICの正当化はいかになされ得るのか。ここからが問題である。上で示唆したように、論者たちはここで「定立的／非定立的」の

対立に訴えている。だが、仮にも正当化が求められているなら、その「対立」の内実はより明示的にされる必要がある。二種類の作用のいかなる特徴が、それらが同時に遂行されるのを妨げるのだろうか。この要求に応えるため、まず思いつかれるのは次の道だろう。すなわち、フッサールと同様に、「信念 belief」「確信 Überzeugung」という性格の有無により問題の対立を根拠づけるという道である(XIX/1: 444, 475, 501)。つまり、次の二つのトーザによるICの正当化は、「見」く自然に見える("Urteil"≈"bloss Vorstellung")。

U: 任意のある時点で判断作用uを遂行しているいとなる作用主体も、その時点で、uの内容である命題が真だと信じている。

V: 任意のある時点で単なる表象作用vを遂行しているいとなる主体も、その時点で、vの内容である命題が真だと信じていない⁽⁸⁾。

では、Vの方はどうか。これもまた、一見非常にもつともらしい。しかし我々の見るところ、Vに対してもその真理性を疑わしくするよ

うな状況を指摘できる。

問題点を明瞭にするため、先に、これまで一括して「作用」と呼んできた志向的体験の領域にある区別を導入しよう。それは、既にライナッハが示唆し(Reinach 1989: 95ff.)、現代ではスマスラが一般化している区別である(Mulligan & Smith 1986)。彼らに従えば、作用の領域には次の二つのグループが区別される。第一は、何らかの瞬間ににおいて起こる(occur)が、その持続期間の長さや、程度・強度に関する問い合わせをなさないような体験のグループである。その例は、昔見た景色をはつと思い出すこと、足元の犬に突然気付くことなどである。以下ではスマスラに倣い、これらを「心的出来事」と呼ぶ。また第二のグループに属するのは、一定の期間持続する(endure)ことができる、程度・強度に関する問い合わせが意味のあるような体験である。その例は、家族への愛情、試験への恐れなどである。以下ではこれらを「心的状態」と呼ぶ。

これを踏まえ、UとVを見直そう。まず確認すると、いま問題の「判断作用」と「単なる表象作用」は共に心的出来事である。(それらは例えば文の発話の完了時点で起こり、どの程度判断したのか等の問い合わせをなさない)一方で、UとVが判断と単なる表象の対比のため用いていた「信念」は、明らかに心的状態である。(それは一定の期間持続することができ、どの程度強く信じているのかの度合いも問える)だがそうすると、UとVは、判断と単なる表象という出来事・同士の対立を、単純に、信念という状態の有無によって特徴づけていたことになる。つまりUとVは、定立的な出来事である判断と同じく定立的な信念という状態と重ね合わせる一方で、判断と対立させるべき単なる表象には信念状態の非存続を割り当てていたのである。

さて、上述のように、疑わしいと思われるのは単なる表象の規定Vである。ここで思い出せば、フッサール自身は単なる表象の例として「言表文などの表現を、信・不信の態度を決めるこなしに単に理解し受け取る」作用を挙げていた。我々もこの規定に沿って、Vを(反駁はしないまでも)疑わしくする例を提示する⁽⁹⁾。

次の状況を考えよう。高校生のA君は、ある日世界史の試験を受けた。正誤問題から解くことにしたA君は、時点_{t1}において平叙文Sを読んだ。彼は、正と誤どちらか数秒迷つたが、すぐにそれが、前日の勉強でも通学途中でも度々確認した事項だったのを思い出し、時点_{t2}において、確信をもつて解答用紙に「正」と書き入れた。

この例でA君は、明らかに文Sを理解しているが、それが表現する命題に対する信・不信の態度を理解の時点で決定できていない(数秒の迷い)。よって確かにA君は、時点_{t1}で「単に理解し受け取る」作用を遂行している。しかしながら、_{t1}でVが要求するように、時点_{t1}でA君が当の命題を信じていない、とするのは難しい。ポイントは、今問題なのが信念という状態であり、ある期間信念状態が持続するためには、信念内容は状態の持続期間中、常に表立つて意識される必要はないということである。上のA君は、当の命題内容を試験前に度々確認しており、試験中も一瞬の迷いの後すぐに確信を回復している。このような状況では、A君の信念は少なくとも試験前から解答の時点_{t2}までは持続しており、従つて、理解の時点_{t1}でも存続していたとするのが尤もらしい。もちろん問題は「数秒の迷い」だが、信念の内容が常に表立つて意識されている必要はない以上、多少の躊躇は許容されるべきである。(それが許容されないとしたら、我々は任意の時点で殆ど何も信じていないということにもなりかねない)よつ

て、A君は命題の理解の時点¹¹でそれを信じていたとする余地は十分にあり、従つて、この例はVを疑わしくする。ここでの要点は、信念という定立的な状態が単なる表象という非定立的な出来事を排除するとは決して簡単には言い切れず、それを要求している以上、Vは疑わしくならざるを得ないということである。

3. 3 ICの正当化の改良

では、Vが疑わしい以上、ICは正当化されないのか。必ずしもそうではない。判断と単なる表象の非両立性という主張は、依然擁護可能なと思われる。だが上の単純な方針が疑問の余地を残す以上、そのためには別の道が探られる必要がある。

ここで注目したいのは、ライナッハが判断作用の特徴づけとして挙げる「自発的に主張する *spontan behaupten*」という規定である (Reinach 1989: 99)。我々の考えでは、ICは、UとVの「信じている／いない」を「自発的に主張する／しない」という対立に置き換えた二つのテーゼ（以下、U*とV*）によつて、より適切に正当化される。というのも、まず、それらから再びICが導かれるのは明らかであり、また、(UとVとは異なり) U*とV*は共に真だと考えられるからである。ただし、ここで後者のことを一般的に示す余裕はないので、以下では特に、Vを疑わしくしたA君の例に焦点を絞る。我々は、下で述べる非常に確からしい原則の下では、その例もV*を疑わしくはしないことを示し、それをもつて、新たな正当化が以前の改良となつていると主張する。

非常に確からしい原則とは、自発的に遂行される作用には常に意識の顯在性・主題性が伴うというものである。つまり、自発的作用（音

樂を聽こうと耳を澄ませる、友人に命令する等）において我々は、その志向対象をその都度の中心主題として顯在的に意識する、という原則である。これに従えば、ある時点で何かを自発的に主張する者は、その内容を意識の顯在的な主題としつつ真とみなしていることになる。

これを踏まえA君の例に戻ろう。このケースがV*を疑わしくしないと言えるためには、命題を理解した時点のA君について、「自発的に主張することはない」が成り立つことが示せねば十分である。だが上の原則の下では、それが成り立つのは明らかである。というのも、もし命題を理解した時点でのA君が、それが真だと自発的に主張したのだとすれば、彼はそれを主題的に意識しつつ真だとみなしたことになり、直後に解答を迷うことなどあり得なかつたはずだからである。従つて、上の原則の下では、V*はA君のケースによつても疑わしくされることはない¹⁰。

4. 結語

最後に、本稿の議論から生じる課題と今後の展望について述べる。まず、我々が取り組むべき課題の一つは、非両立性の主張ICの正当化の強化である。確かに我々は、U*とV*が真だと考えるとは述べた。だが、本稿でのそれらの擁護は部分的であつたし、他の正当化の可能性も考慮する必要がある。いずれにせよ、ICの十分な正当化には判断と表象の本質についてのより深い洞察が必要だと思われる。

また、上で「出来事と状態」として導入した区別が、意識の構造分析という試みに新たな展望を開くことも強調しておきたい。一つ例を挙げれば、その区別は、『論研』第六研究の認識理論に直接的影響を

及ぼす。特に問題となるのは、フッサールが「動的統一」と呼ぶ認識体験である(XIX/2: 566)。これが意味するのは、例えばはじめに表現の理解という空虚な志向が遂行された後、時間を隔てて直観作用が充実を与えるという場合である。だが、理解や判断の作用が（状態ではなく）出来事だとすると、それらは遂行された後の時点まで持続するようなものではないのだから、時間を隔ててそれらが充実されるという考えはひどく奇妙なものとなる。つまり、認識という体験の分析は『論研』で示唆されているほど単純には行かず、やむなる精緻化を要求してくる)となる。そのような作業をこれ以外の点でも進める)とは、フッサールらの分析を活かしつつ事象そのものへと向かう者が引か受けるべき重要な課題である。

* フッサールに関する引用・参照はHusserlianana版に従い、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。

参考文献

- Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Felix Meiner, 1973.
- Mulligan, K., "Judgings: Their Parts and Counterparts", *Topoi*, suVV.2, 1989: 117-49.
- Mulligan, K. & Smith, B., "A Relational Theory of the Acts", *Topoi*, 5/2, 1986: 115-30.
- Reinach, R., "Zur Theorie des Negativen Urteils", in K. Schuhmann & B. Smith (hrsg.), *Sämtliche Werke* Bd. 1, Philosophia, 1989.
- Smith, Q., "On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth *Logical* Investigation", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.37, No.4, 1977: 482-97.

注)

1 ブレンターノは「判断」は知覚を含むべきが、フッサールはその名称を「命題的作用」に限定してくる(XIX/1: 461)。本稿はフッサールの用法に従う。

2 フッサールは第五研究の第3—6章において、「表象」という語が持ち得る多様な意味を区別し、それぞれの解釈から得られる(*)の諸変種について論じている。そこで彼が主題とする「表象」の解釈は、(i)作用質料、(ii)単なる表象作用、(iii)名辞的作用、(iv)客観化作用、である。本文の(*)は、解釈(ii)をとった場合の主張であり、これはフッサールが四つの中では唯一反対するものである。

3 ただし、(*)がブレンターノ自身の主張であるかについては本稿は判断を控える。

4 正確には「知覚作用・判断作用によって反例を…」だが、第五研究では知覚と判断が並行的に考えられてくる(XIX/1: 457ff.)。しかるべく、この点は単純化した。

5 既に『論研』で同様の考えが展開されてくる箇所としていた(XIX/1: 499-514)等。

6)の意識全体の描像と「原的-変様」関係の連関は(XVII: 315ff.)等を参照。

7 「フッサールの枚組み」として念頭に置いてくるのは次の原則である：ある時点で主体sが作用aを遂行し、作用aが作用bを含むならば、その時点ではbを遂行してくる。)れど本文のI-Cかんは、Hが論理的

に帰結する。この原則は尤もろしく、フッサールの基礎的前提出であることから、本稿では問題としない。

8 単なる表象の規定としては「真だと信じていない」より「真だと信じておらず、偽だと信じてもいない」の方が正確だが、そうした場合でも議論に本質的影響はない。

9 (Multigan 1989)は、単なる表象の例として「単なる理解」ではなく専ら「想定(assumption)」を挙げている。想定を単なる表象の一例とすることには尤もらしいが、その点を認めた場合にも、本文におけるのと同様の例を構成できる。

10 ここで、いずれにしても「顕在性」に訴えるのなら、元のUの「真だと信じている」を「顕在的に意識しており、かつ真だと信じている」(=述語R)に変更するという手段をとればよいと思われるかもしれない。だが、Rとその否定は、判断と単なる表象の特徴づけとしては役立たない。なぜなら、A君は命題を単に理解した時点でそれを顕在的に意識しており、R 자체(その否定でなく)を満たしてしまってからである。

(秋葉剛史・あきば たけし・慶應義塾大学)

フッサールにおける歴史的目的論と神の問題

前田直哉

フッサールが最初の著作を世に問うたのは「実証主義への反逆」⁽¹⁾を思潮とする1890年代初頭であった。感性的経験のみを拠り所とする実証主義の立場に「徹底主義」の不徹底を見出した彼は「直接的、に『見る』こと」を「あらゆる理性的主張の究極的な正当性の源泉」(III/1,43)として受け止め、「われわれ」現象学者こそが「真なる実証主義者」(III/1,45)であると宣言した。これによつて実証主義と形而上学との間で繰り広げられてきた「哲学的対立」が完全に「解消」され得るならば(IX,299f)、「真なる実証主義」は同時に「真なる形而上学」の側面を含むとも言えるだろう。形而上学的探求はともすれば哲学の枠組みを越え宗教へ接近するが、『イデーンI』では「神」

の中で、絶対的意識に対する超越と内在をめぐる困難な問題が提起される。第2節では後期の歴史的目的論において人類のイデー・テロスが主題化される中、神が言わばその別称と見なされ、超越的な神概念へと傾斜する点について考察する。第3節ではこの目的論が單にイデー・テロスに留まらず「神」の存在を要請する所以を検討する。それとともに、超越的な神概念の由来を「人間フッサール」の個人的信仰に求め、その非厳密性を論難することのは是非について検討する。

第1節 超越論的観念論における神の所在

に対してエポケーが遂行され、現象学の領野に信仰の混入する余地は排除された。にもかかわらず書簡を含め、その後の著述の中で「神」に言及される箇所は決して少なくない。本稿ではそうした「神」をめぐる思索を「人間フッサール」の信仰告白としてではなく、あくまでも人類の公僕として哲学の刷新に努めた「哲学者フッサール」の言説として読み解きたい。第1節では主に『イデーンI』に即して、超越論的観念論にとつて神がいかなる問題を孕んでいるかを概観する。そ

ユダヤ教の家庭に生まれ育つたフッサールは1886年、27歳になつた直後に洗礼を受け、プロテスタントへ改宗した⁽²⁾。それ以後、哲学研究においては厳密な学的哲学の樹立に専心しながらも、終生キリスト教信仰を手放すことはなかつた。「歴史的に堕落した」(I,166)一切の「形而上学的構築」(I,177)を排除する超越論的現象学の企図は当然まずは彼の個人的な信仰を度外視して解釈されねばならない。しかしフッサールが哲学上の問題として神に大きな関心を寄せていた

ことは紛れもない事実である⁽³⁾。生前出版された著作の中で比較的纏まつた論述が展開されている箇所と言えば、神の「遮断」について論じた『イデーン工』第58節である。その中で神は「超越者」および「絶対者」として規定されている。いずれも神の規定としてはありふれたものであるが、現象学において「超越的」と「絶対的」はそれぞれ第一義的には「世界」と「純粹意識」の性格を表現する以上、それらがとりわけ神に対して適用される場合の意味内容が明確にされねばなるまい。

神は第一に「世界の超越に対して言わば極として (polar) 対立する超越」(III/1,124) である。1911年の講義ではより端的に神は「最も完全な存在のイデー」であるとされている。即ちそれは「最も完全な『世界』」がその中で構成される「最も完全な生」の「イデー」に他ならない (XXVIII,225)。世界的超越に対立する「極として」の超越とは、この「イデー」的性格を表現したものと言える。また、純粹意識に対し超越的関係にあるのは「世界」だけではない。神の遮断について論じられる直前の箇所では「純粹自我」もまた特別な意味で意識を超越したものである」とが明言されていた。自我極は意識内にその実的な構成要素として見出すことはできないものの、個々の体験を取り纏め中心化する機能を果たす。それ故、純粹自我は「或る固有の——構成されたのではなく——超越、即ち内在における超越」(III/1,124) として言わば格別の取扱いを受け、エポケーの遂行は差し控えられた。以上を勘案すれば、神に対して適用される「超越的」という語は、神が一方においては「世界」と同様、純粹な意識内在を越えていることを意味し、他方ではその「世界」とも対立する「極、即ち「イデー」として、「世界」そのものを越えているという事態

を表明するものと言える。

そして第二に、神は「意識、という、絶対者、とは全く、異なる意味での『絶対者』」(III/1,125) である。この絶対的性格は「目的論」との関連で考慮されなければならない。世界を絶対的意識へと還元し、様々な形態をとつて流れる体験の事実的経過に目を向けるとき、そこには体験の多様を総合的に統一する目的論的秩序が見出される。他方その志向的相関者として構成される事実的世界の側にも、生物進化や人間文化の発達といった目的論的な発展系列が見出される。こうした意識と世界両面に存立する「際立った規制秩序」(III/1,124) を直視するとき、われわれは理性の自然な導きに従い、それを可能ならしめる「根拠」を問い合わせ、「神学的原理」(III/1,109) を想定する。このにおいて神は厳然たる事実として見出される目的論の「原理」あるいは「根拠」と見なされる。そして事実的 세계を実現する「根拠」としての神は、構成する意識と構成される世界との相関関係を越えた理解不可能な「合理性」を持つという点で「絶対的」と形容される。ただしこの「驚くべき目的論」(III/1,125) の原理もしくは根拠としての「絶対的」性格は、因果連関の究極的な「原因」として理解されではなくない。フッサールにとつて因果性は、志向的に構成された内世界的存在者の関係を支配する規則であり、「世界外の (außerweltlich)『神的』存在」(III/1,125) が、この世界の究極原因をなすとは考えられない。こうして神の絶対性は世界に対するその超越性と結び付く。

以上、神に対して適用される「超越的」、「絶対的」という概念の意味を確認したが、これらは全て、純粹意識に関する本質研究の端緒において神が遮断されるを得ない理由を示している。このエポケーの遂行に関しては何ら不明瞭な点や困難は見出されない。しかし問題は、

対象構成の志向的分析に着手するとき、括弧に入れられた「神」が意識との間でいかなる関係を取り結ぶかという点にある。当然エポケーは単に対象の排除を意図した否定的操作ではなく、遮断された世界的超越は徹底的な意味変様を蒙り、志向的体験のノエマ的相関者として再び現象学の研究領野へ取り込まれる。それでは「世界」に対して「極」として屹立し、目的論の原理とも見なされる神は、一切の実在を構成的所産と捉える超越論的観念論において、どのような取り扱いを受けのだろうか。

エポケーの直接的な帰結として、偶然的事実性に関わる神の問題は、形相的秩序の探求に対して言わばその下位に位置づけられる。これは構成分析の中で神が再び引き合いに出される場面においても明らかに示されている。フッサールはまず内在的意識の認識可能性をめぐって、次に超越的事物の知覚可能性に関する神に言及している。その際、内在的意識は「反省」によつてのみ把握され、超越的事物は「現出」を通じてのみ知覚され得るということ、そしてこの可能性はともに本質必然的であり、神でさえこうした形相的秩序には拘束されざるを得ないということが明言される。そして、絶対的意識の先行的優位に基づき、括弧に入れられた神を世界的実在と同様、志向的構成の成果として捉える解釈が導かれる。即ち「神もまた私にとって、私自身の意識能作に基づいて、それが現にあるところのものである」(XVII,258)。しかし神がこのように、超越論的意識のノエマ的相関者として志向的に内在するとすれば、絶対的な超越者としての先の規定は否定され、「内世界的な (mundan) 神」(III/1,109) へと貶められるだろう。実際、フッサールの多岐にわたる思索の中で神を意識によって構成され、対象的な相関者として捉える見方は主流をなすことはなく⁽⁴⁾、彼の

関心はやはりその「イデー」としての性格に向けられていた。そしてこれは後に見るよう、後期の目的論的考察の中で重要な論点となる。

最後に、神の所在を純粹意識の究極的な内在の場面に求める可能性について触れておきたい。還元によつて開示される「超越論的な『絶対者』」は「真に究極的なもの」ではなく、「それ自身、或る深くまた全く独自の意味において構成され、或る究極的かつ真に絶対的なもの」のうちにその根源的源泉を持つようなもの」(III/1,182) である。かつて R. ベームはこの「真に究極的なもの」を神学的に捉え「神」を指すものと解釈した⁽⁵⁾。しかしヘルトが言つよう、これはやはり「生き生きした現在」を中心とする時間性の問題を示唆したもの見るのが適切であると思われる⁽⁶⁾。ただしこの箇所を離れるならば、神を意識内在の「真の究極的なもの」として問ひ求めることは、解釈の一つとして十分に成り立ち得るのではないだろか。例えば「自我極」(die Ichpole) は「神の居場所」(XXXIV,27) であるといった後年の記述はこうした見方を支持するものに見える。しかしやはり、意識の中を「生きる」神という見方は、「内在における超越」とは異なる「絶対的」な「超越者」であるとした先の規定との間に齟齬をきたすことになる。以上のように、世界的超越を絶対的意識へと還元する超越論的観念論は「超越者」であり「絶対者」である神の所在をめぐつて困難な問題に直面する。超越論的主觀性こそが「可能な意味の總体」であり「その外部はまさに無意味である」(I,117) とするならば、神は絶対的意識にノエマとして内在すると考えざるを得ない。しかし「イデー」としての性格を顧慮するならば、神はまさしく「無意味」な「外部」に向けて問い合わせられなければならない。さらに、自我極の内に神がその座を占めるという見方はいかにして成立し得るか。以下では後期の

目的論的構想の中での問題について考察する。

第2節 歴史的目的論におけるイデアールなテロス

後期の思索を導くモチーフの一つは言うまでもなく「ヨーロッパの危機」であった。フッサールは「ヨーロッパ」を専ら「精神形態」(VI,319)として捉え、その目的論的意味を展開する一方、現下の「危機」的状況の本質を、哲学本来の目的を喪失した「『怠惰な理性』(VI,14)に見出し、これはただ「合理主義の見かけ上の、挫折」(VI,347)に過ぎないと診断した。本節では、西洋哲学史の「外面化された『歴史的事実』」(VI,16)の内側に潜むこの歴史的目的論の構図を、古代ギリシアにおける哲学の誕生とそのテロスに関して確認した上で、再び「神」概念の解釈に移りたい。

探求の矛先はまず、精神的ヨーロッパの生誕地、紀元前7世紀から6世紀にかけての古代ギリシア国家へと向けられる。そこにおいて「宗教的・神話的態度」の中から、周囲世界に対する批判的精神が芽生え、「純粹な理論的態度」に基づく普遍的な世界考察、「哲学」が誕生した。フッサールはここに「ギリシア哲学の誕生」とともにヨーロッパ的人間性にとって生得的なものとなつた(eingeboren)テロス」(VI,13)を見出す。ただし哲学は他の文化的當為とは異なる「超民族的」な當みであることを考慮すれば、むしろ「人間性そのもののうちにエンテレキーとして本質上、含まれていたもの」(VI,13)が古代ギリシア人のもとで漸く「夜の闇」(VI,273)のような閉塞状況から覺醒し「發現」するに至つたという記述の方がより適切であろう。「哲学」とは「人間性そのものにとつて『生得的』な、普遍的理性を開示する歴史的運

動」(VI,13f)に他ならない。

人類にとって「『生得的』なものとされる」の「エンテレキー」はそのつど様々な形態をとりつつ変転する歴史の経過に對して一貫した規制秩序を与える「最も完全な生」という「永遠の極」(VI,320)へと人類を駆り立てる根本的な原理として機能する。ただしフッサールによれば、この合目的性は生物学的な發展に即して理解されではなくない。例えば植物の場合、種子から發芽した新芽は次第に成熟し、新たな種子を残して枯れ果て、その種子から芽生えた新たな個体も同じ過程を繰り返す。こうした反復過程に対しても、人類の精神的發展はそのつどの段階において何ら反復可能な形態を持たず、完全に成熟した完成形態が実現される」ともあり得ない。それ故「最も完全な生」は文字通り「永遠の極」であり、歴史の「テロス」とは永遠の彼方に存する「無限のイデー」(VI,321)に他ならない。従つて哲学的理性の覺醒によって新たな人間性の段階へと飛躍した人類は、たえず「眞の完全な合理性」(VI,274)を目指して進む發展の途上に置かれている。それで、こうした普遍的理性の發現と無限の發展過程という枠組みの中で、フッサールは神をいかに捉えていたのであるうか。「モナド論」と題された30年代初めの草稿では神はまさにこの「エンテレキー」と同一視されている。「神はそれ自体、モナド全体(Monadenall)ではなく、モナド全体の内にあるエンテレキーである。即ち無限の發展のテロスのイデー、絶對的理性に基づく『人間性』の無限の發展のテロスのイデー、そうしたものとしてのエンテレキーであり、モナド的存在を必然的に規制し自己自身の自由な決断に基づいて規制するものとしてのエンテレキーである」(XV,610)。しかし「モナド全体の内にあるエンテレキー」と「無限の發展のテロスのイデー」

という二つの規定はいかにして調和するのだろうか。神は相互主觀性に「生得的」に内在するエンテレキーなのか、それともやはり「超越的な極」として屹立する發展的テロスのイデーであろうか⁽⁷⁾。

S. シュトラッサーはこうした問い合わせに對して、フッサールは「超越的な存在根拠と「それ自身」發展であるところの神性」との間で長きにわたつて「動搖」した後、最終的には「超越的」な神概念を採用するに至つたという解釈を示した⁽⁸⁾。即ち神は「理論的にはイデー」であり「実踐的にはイデアールなテロス」であつて、構成的に機能する超越論的主觀の側にも、構成された現象としての世界の側にも属さない⁽⁹⁾。この解釈は極めて適切なものと思われるが、そうなると神の所在はやはり何らかの仕方で「モナドの外部」に求められなければならない。現象学的理性が自己自身の絶対的外部性を承認し、超越的な神をその彼方に見据えるとき、そこに至る通路としてはいかなる道が残されているだろうか。フッサールは現象学的思惟の深まりの中で最終的にはキリスト教的な人格神を承認し、宗教へと道を開いたのである。彼は書簡の中で「宗教へと通じる非宗教的な我が道」、「神へと通じる無神論的な我が道」(Bw.IX.124)といつた表現を用いている。これを見る限り確かに彼が宗教的次元に繋がる歩みを確固として念頭に描いていたことは疑い得ない。

R. A. マールは、シュトラッサーの解釈ではフッサールのキリスト教信仰が十分に顧慮されていないと指摘した。そして、ノエマ的に構成される相関者としての神のみを現象学的觀念論者としてのフッサールに帰し、超越的な神に關する言及はキリスト教の信奉者としての「人間フッサール」に帰するべきだと提案する⁽¹⁰⁾。彼の提案に従い「力工サルのものは力工サルに、神のものは神に納めよ」⁽¹¹⁾という方

針で「哲學者フッサール」の分析と「人間フッサール」の信仰とを裁断し、ひいては「現象学と神學は別物である」といつた結論を導くのがより適切な解釈であろうか。

次節では、哲學者フッサールの目的論的構想がイデーやテロスに留まらず何故、神の觀念を引き連れてくるか、そしてまたこの神は何故、キリスト教的な超越神、一神教の神と同一視されるのか、その要因を歴史的目的論の構図そのもののうちに読み取るべく、再び精神的ヨーロッパにおいてエンテレキーが發現した原風景へと眼差しを轉じたい。

第3節 哲學のイデーと神との融合

哲學の母胎は「民族的な周囲世界」とそれに対する「宗教的・神話的態度」であった。そこから發生する純粹な理論的態度による普遍的な世界考察は、民族的な周囲世界の「脱神話化 (Entmythisierung)」を伴うが、そのプロセスは概ね以下の段階を辿る。

諸々の民族は固有の「領土」を占有するとともに、その支配地域とそこに住まう個々人に対して神話的な諸力を持つて影響を及ぼす「神々と惡魔の体系」(XXIX.44)を「領土的神話」(XXIX.43)として保持している。それら諸民族の間で移動や通商、闘争が繰り広げられ、相互の交流が活発化する中、各民族は「内的に歴史的なもの」と異民族に固有の「外的に歴史的なもの」との間に大きな相違が存することに気付かざるを得ない。この相違の發見に動機付けられ、神話的伝統に対する批判的態度が芽生える。このとき自民族の伝統は「故郷的に理解可能なもの」として容易に接近し得るのに対し、異民

族の「領土的神話」はまずもつて「異郷的に」理解不可能なもの（XXIX,42）として現れる。しかし「領土」に根柢したいかなる民族的神話も、その「核」においては或る根源的な共通性を含むことが自覚される。即ち、個々の神話体系がどれほど「理解不可能」なほど異質であろうとも、そこで物語られるのはやはり「同じ大地」であり「同じ天空」、「同じ星辰」（XXIX,44）である」とが理解される。ハハシた「普遍的神話」が「核」となり、異なる民族の「領土的神話」への接近が可能となる。

そして大地地盤や天空が普遍妥当的なものとして見出されるべし、それまではただ空間的な遠近によつて分節化されていた「有限」の周囲世界が「無限」の一つの「世界」へと「拡大」され（XXIX,141）、「最初の客観的世界」が成立する。フッサールはこの直観的周囲世界の無限化を、後の数学的的理念化とは区別して「第一段階の理念化」（XXIX,140）と呼ぶ。一つの世界が客観的なイデーとして成立するにこゝに、普遍的な世界考察が初めて可能となり、この新たな批判的精神によつて、「神話の客観的な合理化」（XXIX,41）が推し進められる。ハハシした「客観的」世界の最初の発見（XXIX,45）と「脱神話化」、「これが古代ギリシアにおいて覚醒した哲学的理性の原風景に他ならない。

そしてフッサールはこの場面に、哲学的理性に基づく客観的なイデーの絶対性と、神の絶対性との「融合」（Verschmelzung）（VI,335）を見る。「哲学から出発する普遍的な理念化の過程において神は言わば論理化され、いやそれどころか絶対的ロゴスの担い手となる」（VI,335）。しかしこ多神教的宗教の伝統は哲学と「融合」することなく、むしろそれによって排除される。「複数の神々」やそれらが民族

に對して及ぼす「神話的諸力」は全て「動物や人間と同じ現実性を持つ周囲世界の客観」（VI,335）に過ぎず、直観的事実としての神々の素朴性は「第一段階のイデー化」を前提とする哲学的理性によつて批判的に克服されるを得ない。超越論的觀念論の立場に即して言えば「領土的神話」の神々は、意識によつて構成される世界内部的な存在者に過渡的なことになるだろう。ハハシしてフッサールは「神」という概念においては「单数」こそが「本質的」であると考え、多神教を「宗教」のうちから除外する。従つて「世界を創造する一神教の神」（XXIX,39）の歴史的根源は「脱神話化」として生起する哲学の誕生、即ち「エンテレキー」の根源的な発現の場面に同時に見出されたと言つ」とができる。

ハハシフッサールにとつて目的論的發展の「イデー」は单なる「虚構（Fiktion）」でも「それなしで済ます」とのできる無意味な考案物（Erfindung）（VI,270）でもない。それは學問以前の理性に目覚めた人類全体が更に新たな歴史性へと高められるため、事實上、古代ギリシアにおいて「呼び起された」優れて「哲学的な考案物」（VI,270）である。そして哲学的理性による無限のイデーの案出が上に見た通り、神々の合理化を伴い、これを「单数」の「絶対的ロゴス」へ再形成するに考えられる限り、古代ギリシアにおける「哲学の誕生」を起点とするフッサールの歴史的目的論はその端緒において、世界創造的な超越神と密接な繋がりを有するものと言える。

しかし「真の完全な合理性」を目指す歴史的發展の途上でデカルトやカントの転回を経由し、超越論的現象学へと至つてなお、哲学的理性は神との繋がりを保持し続けるのだろうか。この結び付きに關しては「超越論的な普遍的意志」（XV,379）について論じた1931年の

草稿を取り上げたい。」の中でフッサールは、「無限の完全性のイデー」を目指す「形而上学的」意志が、いまだ全人類的な規模では「覺醒」しないまま、個々の主觀の中に「生きてゐる」(XV, 379)と述べている。現象学による「世界構成」の分析は、「神が永遠創造において世界をいかに創造するか」を「下から示す」(Bw. III, S. 453f.)。これを指すが、この草稿ではモナド總体の中に「生きる」普遍的意志という次元において、その「世界創造的」(XV, 380)性格が指摘され、「神的意志」と言い換えられる。即ち「一切の超越論的主觀のうちに生き、

「起起詠的全主觀性的の個的・具体的の存在を可能にする」¹⁰とした普通的な絶対的意志は神的意志である」(XV,381)と。しかし「超越論的全主觀性の個的・具体的存在」を「可能」なものとするはずのこの絶対的な「神的意志」は、他方では相互主觀性全体を「前提する」。つまりこの「神的意志」は「モナド全体」を「構造的な層」、即ち扱い手として前提し、それなくして「具体的」なものとは成り得ない(XV,381)。「神的意志」が絶えず「世界創造的」なものとして機能し続け、その都度の發展段階において具体的なものとして実現されるためには、その意志を引き受け、我がものとする自覺的な扱い手を欠くことはできない。

ここにおいて、先に見た「自我極」は「神の居場所」であるとか、「モナド全体の内にあるエンテレキー」といった表現の意味は明らかとなる。『イデアールな極イデー』として、モナドの絶対的な外部に屹立する「超越」的な神が、意識の究極的な根底に「内在」する場面があるとすれば、それは「神的意志」という形でその中に「生きる」と捉えることによってであろう。フッサールによれば「モナド全体」の内に、こうした「神的意志」が遍く浸透している。ただし、そのことに

結語

氣付くことができるのには、より良き生、より良き世界の実現に向けて努力する学者、即ち目覚めつつ「現象学を遂行する自我」をおいて他にはない。神の遮断を敢行し、超越論性に目覚めた「現象学を遂行する自我」こそ、自己の究極的な内在の場面に、超越的なイデーとしての「神」が生きるその「居場所」を見出すことができる。

結語

「哲学者フッサール」の思索と「人間フッサール」の信仰を明確に区分すること、それ自体に問題があるわけではない。むしろその信仰の内容を詳らかにすることは興味深い課題であるとも思われる。しかし、超越的な神をめぐる彼の思索全体を厳密な学的哲学の精神に反するものとして排除しようと試みるならば、それは哲学的思惟の端緒をめぐって困難な問題を引き起しきるに違いない。「現象学を遂行する自我」がとるべき「無関与の傍観者」的態度の歴史的な先行形態は、神話的世界観の合理化とともに始まる純粹な理論的態度であり、普遍的な批判的態度である。そこに生じた真なる客観的存在のイデーと神のイデーとの「融合」を解きほどき、後者を切り捨てることは、普遍的な世界考察を生み出した母胎そのもの、即ち哲学的思惟の歴史的な動機そのものを排除することを意味するだらう。

フツサール自身の哲学的思惟においても同様である。「結局のところ私にとって哲学とは、宗教へと通じる非宗教的な我が道であり、言わば神へと通じる無神論的な我が道なのです」(Bw.IX.124)。「非宗教的」な道の厳密性がいかに称揚されるべきであろうとも、それが「神へと通じる」という方向性を持たなければ、彼はその「無神論的」な

道を歩み続ける」などがいたたひか。ハッサーはいへる「哲学」は単に「無神論的」な道を指すのではなく「神」と通じる無神論的な「道」の全体を意味する限り、「現象学と神学は別物である」⁶ ところの主張は、哲学者としてのフッサール自身にとっても過酷な要求ではなじだらうか。超越的な神概念がたゞ信仰に由来するものだとして、彼の哲学的思索を駆り立てた原動力を解釈の上で度外視する」⁷ とは適切であるとは思われない。

- 注 Husserianaからの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示し本文括弧内に記す。Briefwechselからの引用はBw.と略記し、巻数、頁数を括弧内に記す。
- (1) Vgl. H. S. Hughes, *Consciousness and society: the reorientation of European social thought, 1890-1930*, 1958, reprint of 1st ed., Octagon Books, 1976.
- (2) Vgl. K. Schuhmann, "Malvine Husserls Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl", *Husserl Studies* 5(2), 1988, S. 106.
- (3) 哲学は「神のイデー (Gottesidee) の相関者」である (XXVIII,226)⁸。また「哲学の根本問題」は何かと騒ねたR. ベンガルテ⁹、ハッサーは「当然、神である」¹⁰ と答えた。Vgl. L. Dupré, "Husserl's thought of God and Faith", *Philosophy and phenomenological Research* 29(2), 1968, p. 201.
- (4) 谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く』、勁草書房、1998年、7-12頁。

(5) Vgl. R. Boehm, "Zum Begriff des 'Absoluten' bei Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13(2), 1959, S. 214-242.

(6) Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966, S. 69-70.

(7) S. Strasser, "Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls", *Philosophisches Jahrbuch* 67, 1959, S. 137.

(8) Ibid., S. 138.

(9) Ibid., S. 141f.

(10) Vgl. R. A. Mall, "The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology", *Husserl Studies* 8(1), 1991, p. 11.

(11) Ibid.

(12) フランス現象学の「神学的転回」に対するD. ハヤリローは、神学的関心が方法としての現象学と結び付くことには警鐘を鳴らす。両者は全く別物であると結論付けた。Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Eclat, 1991, p. 85f.

(前田直哉・井伏だ なおみ・大阪大学大学院単位修得退学)

メルロ=ポンティにおける共感覚 ——共感覚的経験の基礎としての潜在的運動——

はじめに

知覚とは共感覚的経験である。音楽が鳴り終わり、一瞬の静寂の後、会場の椅子のきしむ音や受付で手渡されたパンフレットの紙ずれの音がわれわれを日常的な知覚へと引き戻していく。同じこの場所、この空間は先ほどまで音楽で満たされていたはずであるが、しかし今となつてはすいぶんみすばらしい空間のようにも感じられる。われわれは単なる聴覚経験として音楽を聴いていたわけでもなく、眼の前の空間も単なる視覚経験としてわれわれに存在していたのではない。それが視覚的であるか、聴覚的であるかということは知覚経験を二つのアスペクトに抽象化した結果に過ぎない。音楽はわれわれの眼にしている空間を貫き、包み込み、眼前にあるもの以上のものに変容させていたのである (cf. PP260, II 35)。しかし、音楽会場での経験といった特殊な例を挙げるまでもなく、例えばガラスのコップを目の前にしたとき、われわれはそのガラスのコップに冷ややかな肌触りを見る、ともあれば、音や声を柔らかい音色、乾いた声、透明な音と表現する。仮に身体を解剖学的な見地から観察すれば、その構造上、視覚器官としての眼球は音程の高低や音の大きさを把握しえないし、聴覚器官としての

山 下 通

耳も眼前の風景の色、漂う匂いを捉えることはできない。そう考えるならば全く理解不可能な経験、つまり実際には交流不可能なはずの感覚が交流する経験は、むしろありふれたものだとさえ言えるであろう。だからこそメルロ=ポンティは「諸感覚は互いに交流しあう」 (PP260, II 35) と言ふ、むしろこのような「共感覚的な知覚は通例のもの」 (PP265, II 40) だと言うのである。それが不可能だと思われるのは、客観的思考の側から感覚経験を演繹しているからであり、逆にこのような客観的思考こそ、共感覚という感覚経験の本源的な在り方から二次的に抽象化されたものにすぎない。

本論では、知覚経験の根源的な在りかたとしての共感覚的経験を、身体の運動性と、それが可能にする「虚構を作り出す能力」の関連を通じて考察する。

1. 感覚することと運動性

『知覚の現象学』においてメルロ=ポンティは、ヘルダー⁽¹⁾の言葉を引きつづく「人間とは、あるときは或る側から触れられ、またあるときは別の側から触れられる永続的な共通感覚 sensorium commune で

ある」(PP271, II 47) と述べると同時に、「私の身体」とはまさに「相互感覺的な同等性と交換によつて完全にできあがつた一つのシステム」(PP271, II 47) のだと述べている。すなわち、この「私の身体」こそが、何らかの統覺的意識や概念装置を介在させることなしに、感官相互の交流および交換を可能にする一つのシステムとしての共通感覺なのである。そしてメルロ=ポンティによれば、このような共通感覺の経験は運動性と密接に関連している。

私の身体は並置された諸器官の総和ではなく、あらゆる機能が世界内存在の一般的な運動のうちで取り上げなおされ、結び付けられた共働システムである。(PP270, II 38)

脳の或る部分に疾患を持つ患者達においては、赤と黄が提示される腕を上げる運動は滑らかなものとなり、青と緑の場合には逆に腕は不規則でギクシャクした運動を呈する。こうした実験から、視野に提示された色によって運動の正確性や方向性が影響されることが示される(PP242-243, II 11-12)。このことからメルロ=ポンティは次のように述べる。

感覺や〈感覺的性質〉は表現を絶するような或る種の状態または純粹質(qualia)の体験に帰着するところではなく、それらは或る運動性相貌をもつてあらわれ、また或る生命的意味でもつて包まれてゐる。(PP243, II 12)

「」の次のような疑問が生じるであろう。この実験から、確かに感

覚と運動性が密接に絡み合つてゐることが言えるかもしないが、このようなことは脳に疾患を持つ患者特有のことではないのか。しかし、例えば映画を見る場面などを考えてみれば感覺と運動性の関連が何ら特別な病的症状ではないことがわかるであろう。各々少しずつ異なる画像が連続することで発生するストロボスコープ現象は、その連続する速度が遅すぎると発生しない。しかし、そこに聽覺的なリズムが加わると、画像と画像が融合し、まるで「生命的意味」によつて包まれたかのように画像が運動し始める(PP263, II 38)⁽²⁾。ただし、このことは経験論が主張するような、視覚情報と聽覚情報という二つの並列的な構成要素の連合の結果ではない。映像と音楽を並列されただけではそこに生命的意味は生じない。そのことは、画面上の太った俳優に瘦せた人の声が当てられてゐるときの違和感や、やはり老人に若い人の声が当てられているときの違和感によつて説明できるであろう。こうした映像と音声の間の不整合に対する違和感は、視覚情報と聽覚情報の一項間の理論的な推論における不整合や違和感ではない。むしろ俳優の身体に対する私の身体の運動的投企の反響としての違和感であり、運動と聽覚あるいは視覚が生命的意味で包まれていないことへの違和感である。或る座標から別の座標への単なる空間移動ではなく、こうした「運動の投企もしくは〈潜在的運動〉と解される運動」(PP271, II 47) こそが「感官の統一の基礎」(PP271, II 47) なのである。

「」のようないくの運動と知覚の密接な絡み合いは一勿論例えれば、フォールが『世界の散文』への前書きで述べてゐる(PM XI, 310) ような前期と後期の間に存する存在論的転換⁽³⁾を見過すことはできないが、『知覚の現象学』に代表される前期から『見えるものと見えな

いもの』にかけて一貫してメルロ=ポンティ哲学の重要なモチーフの一つであり続けた。『見えるものと見えないもの』後半に収録された「研究ノート」の中でも「知覚 Wahrnehmen と運動 Sich bewegen は同義語である」(VI303,373) とか、「肉、肉体、これはおのれに触れる」(「触覚的諸感覚」)の総和ではないが、触覚的諸感覚プラス「諸運動感覚」kinesthéses の総和でもなく、それは『我能够 je peux』である

(VI303,374) こうしたことが述べられている。こうしたところから、前期のみならず後期においても運動性と知覚とは、或る一つの出来事についての不可分な一つのアスペクトとして語られなければならないものなのである。バルバラスの表現を借りれば、知覚は運動性から出発してでなければ理解されず、知覚の真理 vérité de Wahrnehmen は運動 Sich bewegen の中に存するのであり、知覚意識は始原的に運動する意識 conscience motorice なのである⁽⁴⁾。

2. 虚構の状態を描き出す能力

共感覚に話を戻そう。共感覚においては知覚と運動性が結び付いていること、そして感覚経験がその本質的な在り方において共感覚的であることが明らかとなつたが、ではこのことを可能にするのは私の身体のどのような機能ないし能力なのか。われわれはその機能ないし能力をシュナイダー症例のなかに見出すことができる。それはシュナイダーが失つたもの、すなわち「運動能力としての身体自身によつて保証された一つの結果の予料または把握、一つの〈運動投企〉、一つの〈運動志向性〉」(PP128, I 191) である。それはまた、具体的な状況への埋没ないし環境への癒合的従属から自身を切り離し、自身のまわりに「虚構の状態を描き出す」(PP129, I 192) 能力、「与えられた世界の

中に境界や方向を設定したり、力線を確定したり、展望を配慮する」(PP130, I 193) 能力である。

抽象的な運動が描き出す身体部位の軌道は、実際の運動の痕跡として実在する一方で、具体的な状況とは関係のないフィクションとしての空間でもある。シュナイダーはこうした虚構的な状況をつくり出せない。故に、例えばポケットからハンカチを出して鼻をかむ等の習慣的・具体的な運動については問題ないが、指示に従つて指で鼻を指差すような抽象的な運動は彼にとつては非常に困難なものとなる。彼は「自分を状況に置く一般的能力のなかに成立する具体的な自由」(PP158, I 228) を欠損しているために、その行動は括がりをもちえず、その場所、その時間のなかに閉ざされたままなのである。

こうした症状は「感官の統一」、感官と知性的統一、感受性と運動性の統一」(PP158, I 229) をつくり出す「志向志」(PP158, I 229)、そして「私の身体が現勢的または可能的な或る任務に向かつてとの姿勢」と定式化される「身体図式」の概念から理解されなければならぬとメルロ=ポンティは考える。タイピストやオルガン奏者といった特殊な例も含めて健常者が行つてゐるのは、身体図式の組み換えや更新によつて運動的意味を、概念的にではなく、運動的に把握し、運動として表出することである。

身体はむしろ他の一切の表出空間の根源であり、表出の運動そのものであり、それによつて初めて意味が一つの場所を与えられて外部に投射され、意味がわれわれの手元に、われわれの眼下に物として存在し始める。(PP171, I 245)

メルロ＝ポンティにとって運動的意味の表出空間としての身体は、同時に意味が外部に投射され「眼下に物として存在し始める」虚構的な状況を描き出すことのできる身体なのである。

3. アナロジーやメタファーの理解と共感覚

シュナイダーはまた、例えば「猫にとっての毛は鳥にとっての羽毛に等しい」や、「椅子の足」などの表現の意味が概念的かつ理論的に説明されなければ理解できない (PP148-149, I 217)。このようなアナロジーやメタファーは、健常者の日常性においては、「概念化される以前にまず生きられる」 (PP150, I 219) のであり、猫と毛と鳥を概念的に定義し、その項目間の理論的関係からメタファーを理解するというプロセスこそ、健常者にとっては逆に困難であろう。メルロ＝ポンティは「身体図式」を前述のとおり運動性と運動して虚構の状態を描き出す能力、与えられた世界の中に境界や方向を設定する能力だと考えた。では、虚構的状況をつくり出す能力によって、実際に与えられた状況内における制限や不都合に対応しつつ、その状況下で最善の指向性や運動性を設定することが可能だとしても、どうしてそのことがアナロジーやメタファーを成立させると同時に共感覚的経験を成立させるのであろうか。

アナロジーやメタファー（そして後に触れる物語）の事例からもわかるとおり、シュナイダーの失敗する行為は、必ずしも実際の筋肉感覚を伴う運動行為だけではない。そして共感覚的経験を考えた場合、それらが実際の筋肉感覚、実際の筋肉の収縮や関節の動きを必ずとも必要としないことにこそ重要な意味がある。例えば、窓の外に風で揺れている枝を見ているとき、その「風で揺れている枝」を知覚するこ

とは単に視覚経験としての「風に揺れる枝」だけを見ているわけではない。そこに枝のしなやかさや、葉がこすれあう乾いた音等を見ると同時に聴いているのである。しかし、実際にその枝の下まで身体を運んで腕を伸ばして触ることなしに、また耳をすまして葉がこすれあう音を聴くことなしに、われわれは風で揺れている枝のしなやかさや葉のこすれあう音を「知覚」している。ここにあるのは視覚的情報以上の或る質感、触覚的感覚と視覚的感覚との共存によって得られる「質的ニュアンス」である。そして、シュナイダーは抽象的運動を可能にする能力だけでなく、語つて聞かされる物語を解する能力もまた失つたと述べられているが、そのことが意味するのはシュナイダーにとっては世界もまた「質的ニュアンス」を失つたものとしてしか存在しないといふことである。物語を要約してみせれば、その要約における範囲においてという制限はあるものの、シュナイダーも物語を理解することができる。しかし彼は物語を、語られる際のテンポの強弱、「特徴的なリズムまたは流れをもつたメロディー的総体」 (PP155, I 224) としては理解できない。彼にとって意味を持つのは、物語中の登場人物の行動に関する理由や結果など、メロディーの総体としての物語から抽出された一連の客観的事実だけであり、物語を語る他者の言葉も存在も、彼にとっては何らニュアンスや表情を持つたものとしては現われない。彼にとっては「対象と同じく他者もまた彼に何事も〈語る〉ことはない」 (PP155, I 224) のである。

主体と対象のこうした対話、つまり、主体が対象のなかに錯乱した意味を捉えなおし、逆に対象のほうが主体の意味を捉え直すことしかした交互作用——こうしたものこそが表情による知覚なのだが、こうし

た知覚によって、主体に対して己れ自身のことを物語る一つの世界が主体のまわりに用意され、逆に主体自身の思想が世界の中に据えつけられるのだ。(PP154, I 223)

「(1)」で言われている「表情による知覚」こそが「質的ニュアンス」を与えるのであり、そしてまた、そうした「表情による知覚」を可能にしているものが、主体と対象・他者との対話的関係—随所で「世界」とわれわれの最初の契約」(PP193, I 274)、「コミュニケーション(共生)」(PP246, II 15)などと呼ばれているもの—なのである。シュナイダーにとつて世界が表情を失つたものとして現われているのは、客觀化や概念的把握の手前にある世界との直接的な交換が絶たれているからであり、他方、健常者にとつて知覚が諸感覚の共存する厚みと奥行きをもつたものとして到来するのは、そのような交流の次元が存在するからである。

4. 芸術経験における共感覚

「(2)」した経験はまた、次のようにも言い換えられている。

絵画は通俗的な視覚が見えないものと信じている見えないものに「見える存在」を与え、世界のヴァオリュームを手に入れるのに、「筋肉感覚 sens musculaire」などを借りる必要が無いようにしてくれる(OE27, 263)

感覚するものと感覚されるものとは一つの外的な項のよう互いに向き合っているのではないし、また、感覚は感覚する者のなかに侵入して「く」とではない。色を支えるのは私のまなざしであり、対象の形を支えるのは私の手の運動なのである。あるいはむしろ、私のまなざしが色と、私の手が固いものや柔らかいものと対になるのであり、感覚の主体と感覚されるものとのあいだのこうした交換においては、一方が作用して他方が受けるとか、一方が他方に感覚を

与えるとかいへいとはでやなんのだ。(PP247-248, II 19)

「感覚の主体と感覚されるものとのあいだの「うした交換」という言い方からもわかるとおり、(1)で問題となつてゐるのは見る者と見られるものの「交換」であつて、(2)こそが、世界に表情と質的ニュアンス、そして奥行きと厚みを与えるのである。(1)での「交換」を支えているのは「対象の形を支えるのは私の手の運動」であると言つても、(1)で私の手は、実際に対象のもとへと赴き、対象を掴んだり、持ち上げたりすることを要しない。もちろん実際の身体運動として行為することは可能である。だが、むしろ重要なのは、かつて実際に筋肉感覚をともなつて経験した「手で支える」という行為を、虚構的状況をつくり出す能力によつて、実際の筋肉感覚なしに成しえる、)とが、われわれに共感覚の経験を与えること)である。(5)

芸術作品とわれわれの間の関係は、実際の筋肉感覚をともなわない虚構的な状況の中に自身を含み入れる能力を考える上で非常に重要なである。絵画の経験こそは、共感覚的経験と虚構的な運動性が絡み合つたものであることを他の日常的経験よりもはるかに端的に示してくれるのである。絵画を純粹に物質として見るならば、どれほど精巧に描かれたものであつても、布あるいは紙の上に置かれた木炭の跡、絵の具の塊で

しかない。同様に、いかに精密に描かれた葡萄であっても、それ自体が葡萄であることは決してない。しかし「カラヴァンジオの描いた葡萄こそがあくまで葡萄そのものである」(OE27,263)と感じるとき、絵の具の塊であるはずの画面には、「見えないもの」であり、そもそも実在しないはずの葡萄の瑞々しさや感触、そして甘みや香りが、われわれに「見えるもの」として存在しはじめるのである(OE29,265)。このことをこれまで主に参照してきた『知覚の現象学』の範囲から考えれば、視覚と共に作動する潜在的な運動性が描き出した虚構的状況下で、対象に触れる、あるいはその背後に回り込むという運動が筋肉感覚を伴わずに展開される」として、様々な展望が開き且つ交錯しあう経験だと言うことができるだろう。しかし、「眼と精神」を含む後期における「見えないもの」とは、「見る者」である私の身体にとっての「見えないもの」すなわち、今・此処では「見えない」けれども、触れる、背後に回り込むという運動によつて実際に「見えるもの」となりうるような「見えないもの」だけを意味しているのではない。このような見る者(私の身体、言つなれば身体主体)との関係における「見えないもの」ではなく、「見えるもの」との関係における「見えないもの」の探求こそ、マルコ・ポンティ後期の存在論を考察する場合には重要な課題となるであろう。

5. 世界および他者との「コミュニケーション」(共生)

しかし、ここで次のような疑問が生じるであろう。もし、共感覚をこうした運動性と「虚構を作り出す能力」によって支えられたものと規定するならば、それは病理的な妄想の場合と何が違うのか。シユナイダー症例で示されたように、「虚構を作り出す能力」の欠損は、わ

れわれの世界からその厚みや色彩、そして時間すらも奪い去り、その結果、世界を平板で、何ものもこちら側へ語りかけることのないものへと変容させてしまう。逆に幻影肢や芸術経験では、虚構を作り出す能力によつて存在しないはずの四肢が現われ、そこに実際の痛みをともなつた感覚経験が生じ、あるいはまた、物質的にはキャンバス上の絵の具の塊であり、どのように現実味を帯びていても実際には触れることのできない葡萄に、あたかも触れているような感覚経験が生じている。両者に共通して言えることは、虚構を作り出す能力としての共感覚が、あるはずのない状況を作り出し、同時にそこに過剰なまでに意味を与えているということである。或る分裂病者が「窓の近くに置いたブラシが、自分の方へ近づいていくて、頭の中へ入つてくると感じる」(PP336, I-129)という現象は、運動性と虚構を生み出す能力だけを問題にしていては芸術経験と区別できない。

しかし、ここで思い出さなければならないのは、シユナイダーが失つたものが「世界とわれわれの最初の契約」であり、「コミュニケーション(共生)」だということである。私はこの世界の内で、事物とのみ存在しているのではない。私と同じ構造を持ち、そして感じ、運動する他者と共に存在している⁽⁶⁾。シユナイダーにとって物語が特徴的なリズムとテンポをもつたものとしてではなく、あらすじの要約としてしか存在しないのは、「対象と同じく他者もまた彼に何事も〈語る〉」ことがない「ゆえである」とはすでに述べた。運動性と虚構を描く能力に加え、世界そして他者との「コミュニケーション(共生)」⁽⁷⁾という重要な要素を欠くことは、経験が多様な意味をもつたものとして現われることを不可能にする。健常者の場合のように、世界への根源的確信ないし信頼によつて支えられた経験、そして多様性とその統一を包含する感

覚経験が患者に立ち現われることはない。しかし、このことは健常者と患者の知覚経験が単純な正誤の二項対立式に還元される」とを意味しているのではない。たゞそれが失敗や非効率的なプロセスを含むとしても、その行為全体が世界への志向性によつて貫かれていることには変わりはない。真正な知覚と、逆に完全に誤認的な知覚とが対立的に存在するのみなす思考法は無意味であり、メルロ=ポンティの言葉を借りれば、「どのような知覚も「夢や離人症の萌芽を含んで」」⁽⁸⁾」

(PP249, II 21) のである⁽⁸⁾。

最後に

メルロ=ポンティにおいて共感覚的な経験は、各々独立した感覚経験が認識主観といつた統覚的な機能のもとで総合される構成的なプロセスから生まれるものではない。シュナイダーやその他の患者達が失つたものは、運動性に貫かれた虚構を作り出す能力だけではなく、「世界とわれわらの最初の契約」、「コミュニオン（共生）」といつた客観化や概念的把握の手前にある世界との直接的な交互作用的交流であり、これらのもとのしそが共感覚的な経験をわれわれに与えるのである。こうした世界との断絶の中では、世界は患者達にとつて実在感の乏しい無表情なもの（あるいは過剰なまでの意味に溢れたもの）としてしか存在しない。われわれが認めなければならないのは「感官の分割に先立つてある感覚することの原初的な層」(PP262, II 38) である。この原初的な層のなかでこそ、われわれは「事物の相互感覚的統一」(PP276, II 54) を生むのである。そしてこの原初的な層とは統制的な認識主観ではなく、生きられた世界の内に存在する「私の身体」にはかならないのである。

註

引用に關してはメルロ=ポンティのテキストから訳出したが、適宜みすゞ書房版による翻訳も参照した。また、引用については以下の略号を用いるとともに、原著ページ数と翻訳でのページ数を示す。

PP : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945

RA : *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation universitaire, 1962

OE : *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964

VI : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964

PM : *La prose du monde*, Gallimard, 1969

『知覚の現象学』については例えば (PP270, II 46) のように表記する。前の数字が原書による原著略号およびページ数を、後の数字が翻訳における巻数およびページ数を示す。

- (1) ヘルダーの共通感覚概念については、アリストテレスやカントの共通感覚概念、そして日常的に音や数字を色や味覚等を伴うものとして経験する「共感覚者」について脳生理学的側面から近年なされた研究との比較も含めて、杉山卓史「ヘルダーの共通感覚論：共感覚概念の誕生」(『美学』、美学会、2006) が詳しい。
- (2) メルロ=ポンティは共感覚における感覚の統一性を主張すると同時に、そうした統一性のうちに無差別に還元されることのない各感覚の持つ独自性も認めていた。この点に關しては、特に聴覚経験および音楽という視点から論じた拙稿「メルロ=ポンティにおける音響世界の意味」(『メルロ=ポンティ研究 第13号』、メルロ=ポンティ・サークル、2008)

を参照して頂ねた。

(3) メルローは次のよべに述べる。「彼は身体と、身体が

その部分である知覚の分析に、存在論的基礎を与える必要があった。」

(4) R. Barbaras, *Motoricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty* in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences, textes réunis par M.Richir et E.Tassan*, 1992, pp.30-31

原文中のイタリックの部分は本論文では傍点を付してある。バルバラスは同論文の中で、運動性 *motoricité* の考察にいふ、「メルロー=ボンティ存

在論の鍵」(上掲書 p.41) があふれ述べてゐる。

(5) 村上靖彦「メルロー=ボンティと〈ファンタジーにおける生れる身体〉」(『メ

ルロー=ボンティ研究』 第7・8合併号、メルロー=ボンティ・サークル、2000, pp.34-49) トマサールの遺稿に収められたファンタジー概念がメルロー=ボンティの身体論に深く関わるものであることを指摘しつゝ、メルロー=ボンティ自身はファンタジーと云ふ概念を使ってはゐないものの、身体図式の議論なかで暗黙のうちにファンタジーの問題に触れてゐる。村上氏の論点には大きな示唆を与えられた。

(6) いの点については以下の論考も参照のうえ。L.Hass, *Sens and Alterity in Merleau-Ponty, Intérirority and Exteriority, Psychic Life and The World*, edited by D.Olkowski and J.Morley, State University of New York Press, 1999, p.95

(7) 他者の志向性が私の身体を通して働き、また私の志向性も他者の身体を通して働くような「志向的越境 transgression intentionnelle」(RA32,136)、それが自他関係の根源である「最初の共同体」(RA32,137)を支えてゐる。自他相互が交流する根源的共同性と、他者の何ものにも還元し得ない独自性との関係と云ふ重要な問題をメルロー=ボンティの他者

論は孕んでゐるが、それ以上に C.Lefort, *Flesh and Otherness in Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by G.A.Johnson and M.B.Smith, Northwestern University Press, 1990、Nicolet-Haynes 著の議論に対する回答でもあるM.C.Dillon, *Ecart: Reply to Lefort's "Flesh and Otherness" in Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by G.A.Johnson and M.B.Smith, Northwestern University Press, 1990 が参考になる。また、メルロー=ボンティの議論について考察した拙稿『メルロー=ボンティにおける他者問題—他者経験の基盤としての共同性』(『哲學論文集』第4-1号、九州大学哲学会、2000)も参照して顶ければ幸甚である。

(8) 世界と交流するといふ、世界と慣れ親しむいふの問題は、身体と言語の関係からも考察されなければならぬことだ。cf. F.Dastur, *Le corps de La parole in Cair et Langage*, Encore Marine, 2001, p.65

(三) 通・やがつた とねる・九州大学大学院人文科学府博士後期課程

ナルシシズムと疎外

——メルロ＝ポンティの視覚論についての一考察

田中美穂

序

メルロ＝ポンティが、『行動の構造』から『見えるものと見えないもの』に至る一連の彼の哲学の中で、常に、眼差しの謎を追求し続けていたのはひとのよく知るところである。それは、時には知覚主体である身体の側から、時には、知覚される世界の側からの記述として展開されているのであるが、そうした哲学的展望の変化の中であっても、メルロ＝ポンティにとって、見るというたつた一語に込められた意味が、生涯をかけて追求するに値するものであつたことは間違いない。

では何故、彼はそれ程までに眼差しの謎を追求し続けたのか。画家セザンヌの努力に、自らの哲学的努力を重ね合わせていた彼の言葉を借りるなら、それは、メルロ＝ポンティ自身が、「もっとと神秘的であるような」「存在の根そのもの」を、見るということの解明を通じ、自らの哲学の中で表現しようとしていたからではないか。

メルロ＝ポンティが乗り越えようとしたものの一つに、客観主義の錯覚がある。合理的な世界においては埒外なものとして追放されてきた不純性、屈曲、不合理性こそ、『知覚の現象学』序文以降保持され

続けた、眼差しを巡る問いに何らかの解答を与えるものであることを、メルロ＝ポンティは知っていた。では、そうした不純性、屈曲、不合理的を孕む視覚の機能は、何に由来するのか。結論として言うならば、私は、それを、ものを見る私の眼差しの内に含まれる受動性、見る私を見るというナルシシズムであると考える。そして、そうしたナルシシズムを受け入れる過程において、見る私が、見られる物とある種の契約関係——何らかの突発的事項がそれを解体してしまうまで履行される続ける不可避的関係——を結ぶこと、これこそが視覚の成立であり、見る私の成立であるとして議論を進めたい。

そこで、以下では、先ずナルシシズムを受け入れるという事態について、視覚の発達段階において重要な役割を果たす鏡像段階という心理学上の観察結果と、それを基にメルロ＝ポンティが立てた仮説を検討する。見る私の成立という事態について、発生論的な角度から整理を施し、その上で、再度、見るということについて、限定的ではあるが何らかの解答を与えたいたい。

一、鏡像段階の検討——あるところの私から見るとところの私へ

ラカンは、生後六ヶ月～十八ヶ月の幼児の認識機能の発達を、「鏡像段階」と呼び詳しく報告している。メルロ＝ポンティは、その業績を参照しつつ、幼児が一般的な視覚を獲得する過程について、「幼児の対人関係」で詳しく論じる。しかし、ラカン等が行っている研究が、あくまで、幼児の認識機能の発達段階についての記述と、その心理学的解明に主軸を置いているのに対し、メルロ＝ポンティは、そうした研究結果に敬意を払いつつも、特に、幼児が、ものを見る眼差しを獲得するに貢献する「鏡像」の果たす役割に注目する。そこでは、メルロ＝ポンティが、鏡像に対して、眼差しの謎を解明するに足る特別な地位を与えていたことが伺える。

新生児の意識について、メルロ＝ポンティはマックス・シェーラーの言葉を使い、「前交通 (précommunication)」(RA.32) の状態であると表現する。それは、「他人の志向が言わば私の身体を通して働き、また私の志向が他人の身体を通して活動する」(ibid.) 状態に他ならない。

新生児は、自分と他とが絶対に異なるものだということを知らない。彼にとっては、内受容的な感覚の集合—身体の内部で起こる様々な刺激—だけが、己にとって在るといえるものの全てであり、たとえ幼児の反応が、一見、外受容的なものと関わっているように見えて、それは、幼児にとっては、内受容的な感覚の不足や余剰からくる、己自身の身体内部における感覚の違和感に過ぎない⁽¹⁾。この時期の幼児の意識とは、自己と他とが共通の状況の中に溶け合った未分化な状態にあるのであり、それは、外受容的領域と内受容的領域との区別が一切存在しない、匿名の集合である。

そうした未分化な状態の内に、限定された私が現れるのは、生後六

ヶ月以降である。この時期の幼児は、動物とは異なり、鏡像に対して大変な興味と喜びをもつて接し、自身の鏡像と積極的に戯れる。メルロ＝ポンティは、この時の幼児の意識の本質について、それは、鏡に映る姿を、見る己の姿と結びつける点であると言う。鏡像段階以前の幼児にとって、世界とは、漠然と感じている感覚の混沌の拡張であり、延長に過ぎない。そこには、世界を見る私は存在しない。だが、鏡像は、幼児に、自己自身の視覚像の存在を教える。幼児は、鏡像の習得を通じ、自分自身の観客となることで、自分が見えるものであることに気付くのである。

メルロ＝ポンティは、「この時、幼児は、「それを鏡の底に占めている見かけの潜在的場所から、鏡の像を移動させて、自分自身の所まで運んでこなければならず」(RA.46)、また、「その像と自分の内受容的身体とが同じものであることを知る」(ibid.) 必要があるとする。すなわち、自己の身体の鏡像を習得するという場合、第一に、幼児は、目の前の鏡に写っている自分自身の身体の鏡像が、鏡の在るその場所に実在している自分の身体の延長ではなく、今ここで自分が感じている自身の身体とは別のものである、ということを理解せねばならず、それと同時に、目の前に写っている鏡像と、今ここで自分が感じている自身の内受容的身体とが、第三者にとって、同じ視覚的姿をとつているものであることを学ばなければならないのである。こうした一連の作業の反復によって、幼児は、それまで彼が見ていた、手や足といった、部分的・断片的な身体、見えない部分に溢れた身体ではなく、ただ一つの完全な、見えない部分を補完された「自己の身体」の表象あるいは視覚像を獲得する。この時から、私とは、もはや、私が直接に感じていたとおりのものから、鏡が私に提供してくれる私の像とな

るのである。

ナルシシズムが議論の中心となるのは、この段階においてである。幼児が自己の身体の表象あるいは視覚像を獲得するという時、それは、単に、幼児の認識レベルが発達する、というだけで済ませられるものではない。幼児は、鏡像という、彼がそれまで「実際に〈ある〉ところのもの」(RA.58)から、「自分をこうであると〈見る〉」(ibid.)ものへと移行させてくれる経験に沿うことで、漠然と感じられる衝動の全体であつた世界から引き剥がされ、それがあからさまな時もあれば、見るものの中に隠れてしまつてゐるような時もあるにせよ、自己自身の像と共に生きる世界に否応なしに放り込まれるのであり、それは、新しい内容を附加的に習得するというよりは、むしろ、パーソナリティの或る状態が、全くの別な形態に移ることを意味してゐるのである。そして、この新しい機能こそ、メルロ＝ポンティの言う、ナルシシズム的機能に他ならない。

更に、この時のナルシシズムは、同時に一種の自己疎外をも含んでいることになると、メルロ＝ポンティは指摘する。何故なら、見ている己の存在に気付くということは、自己自身を対象とする態度へと開かれる事に他ならないのであり、それは、感覺や衝動のみで構成されてゐた世界に、そこから疎外されてしまつた見る者であるところの私が生まれる、という事態をも意味するからである。感覺の混在について、見る者であるところの私を外から眺めるというこの疎外経験こそ、見る者である私を生む感覚の再帰性であり、そして、そうした再帰性こそが、メルロ＝ポンティのいうナルシシズムなのである。ナルシシズムと自己疎外とは、まさに表裏一体の関係といえる。というのも、私が私自身の観客となることで、幼児は、自分が見られる

もの一部であり、「(i)」に存在する「自我である」とことを知るのであるが、それは同時に、幼児が、自分が感じている「(i)」から引き剥がされること、疎外されることを意味するからである。鏡像を自分自身の見かけの像として習得した幼児は、もはや、自分が漠然と感じていた全体の内に安らぎ続けることは許されない。鏡像は見ている私の外顔を写すがゆえに、見る私そのものの姿を、鏡像のある「(s)」から、もう一度、見る私に見させる働きを持つてゐる。鏡とは、「〈見る身体〉から〈見られる身体〉へ開かれた回路の上に出現する」(E.33)という意味は、鏡というものが、見られるものの一部である私自身を、「(i)」に居る見る私に見せながら、同時に、鏡像のある「(s)」から見える、見る私の姿を私に見せてくれる道具だからである。「(i)」に居る私と、「(s)」から見えるであろう私、という形で二重化された私は、以後、決して完全に重なり合うことのないままに、ものを見る私の眼差しの傍に居座り続け、ものを見る私を秘かに裏から支配する。見る私は、鏡像によって得た見る私の身体を使って世界を眺める。直接には見えない眼球を動かしたり、時に背中を屈めたり、時に反らせたりしながら、物の間に位置するようになるのである。

故に、メルロ＝ポンティは、「鏡像の習得は、世界や他人に対する認識関係の問題のみならず、存在関係の問題でもある」(RA.57)と言ふ。鏡像段階を経て新しい機能を習得した私とは、もはや、それまでのようない私の感ずるままの自我、私が直接に感じていた全体として存在できるものではない。目の前の鏡像を己が感じていた内受容的身体に還元し、同時に、鏡像を見かけとして扱う術を得た幼児は、以後、見えるものとしての己の身体を、己が感じてゐるこの身体の周囲に作り上げていくことになる。私とは、鏡が私に提供してくれる私の像で

あり、他の見えるものと共にこの世界に存在している、見られるもの一つであり、「(こ)」から世界を眺める私であり、それと全く同じ意味で「(そ)」を知る私であり、見ると見られる者が複雑に絡まり合ふ火花を散らし続けるその場所に、その契約が解体されるまで履行され続ける、その折り目なのである。

メルロ＝ポンティがラカンの業績を参照しつつ見出したのは、「見る私」の生成が、私が私自身の観客となると同時に、私が私自身から疎外されるという、自己疎外とナルシシズムにその端を発しているという点である。

しかしながら、鏡像段階論はあくまで幼児の視覚を取り扱うものであり、「見る私」の萌芽がナルシシズム乃至自己疎外にその端を発するということを指摘しているに過ぎないとの懸念もある。そこで、以下では、鏡像段階を経て獲得した自己疎外の感覚が、成熟した眼差しを行使する限りでの見る私といかに関わっていくのか明らかにしていきたい。

二、自己視

鏡像は、幼児に、初めて「見つつー見られる」感覚の再帰性を与えることで、見る己と、見られる己の存在を理解させる。そしてこの時、幼児が鏡の中に写る自分自身の身体について最初に持つ意識を、メルロ＝ポンティは「自己視 (autoscopie)」(R.A.47) と表現する。その上で、メルロ＝ポンティは、そうした自己視の意識は、結果として、空間の中に自分自身の「遍在」の可能性を認めるものである、と説明する。メルロ＝ポンティによつて、「視覚の最大の難点をなす」(E.37)

ものであり、「最大の利点でもある」(ibid.) と表現されるこの遍在とは、多くの病的な事実や、夢の場合がそうであるように、自分自身を、あたかも自分にとつても見える人物であるように、外から眺める眼差しが要求するに応じて外から眺めようとする眼差し、これこそが、メルロ＝ポンティの考える眼差しの特権なのである。

同様の記述は、「見えるものと見えないもの」においても展開されている。「見る者と見える物との独特的の含み合いに立ち入るまでもなく、(中略) 眼差す者それ自身が、それによって眼差している世界と無縁であつてはならない。私がものを見るやいなや、視覚は、補完的な視覚ないしもう一つの視覚によって、つまりは、外から見られた私自身、他人から見れば見えるものの只中に位置して、それを或る場所から見ているのがわかるような私自身によって二重化されているのではなければならない」(VI.177)。

「(こ)」に居て世界を眺める私の存在を知る」といふことは、同時に、「(そ)」からも「(こ)」に居る私を眺めることができ、という理解を「(こ)」に居る見る私が得たことを意味する。故に、一度見る者となつた私は、それ以後、「(そ)」に居る私から見えるであろう「(こ)」に居る私の身体を使って世界を眺めるのであり、「(こ)」に居て世界を眺める私は、「(そ)」から見えるであろう見る私を常に裏面として携えているといえるのである。どちらが始まりでどちらが終わりともいえないような、「(こ)」に居る私の眼差しと「(そ)」に居る私の眼差しとは、そのまま、見るー見られる関係に適用される。「(こ)」に居て世界を見る私の裏面に、「(そ)」から見えるだろう見る私の存在があるのであり、「(そ)」から見えるだろう見る私の存在が、「(こ)」

に居る見る私の眼差しを秘かに支え続けている。しかも、自分自身の身体の使用すら我々は時として誤ってしまうように、両者は完全に重なり合うことはない。両者は、互いの在り方に互いに寄り添いながら、「見る」というたつた一語を支えているのである。

故に、「見る」ということが由来するものが問題となるのではなく、「見る」という働きであるとはいえないだろうか。

寧ろ、あらゆる散乱がそこに集約される求心的な場のようなものが、「見る」という働きであるとはいえないだろうか。

「見る」ことの背後で、「ここ」に居る、見る者であるところの私と、そこから見えるであろう見られるものであるところの私とが、互いに重なり合うことのないままに、互いを支え続けている。正確には、互いに重なり合うことなどそもそも不可能でありながら、同じ「見る」という働きの内に巻き込まれている。以上を踏まえると、見られるものによって私が見られる、という場合、その本質が、私が見ている対象としての何か或るものが、そのまま、私がものを見る、という時と全く同じ意味で見る私を見ている、というところにあるのではないことに気付く。それは、「ここ」から世界を見る私が、知らず識らずのうちに、常に既に、「そこ」から見えるであろう見る私と共に世界を眺めていることを意味するのであり、また、「そこ」から見えるであろう見る私が、同時に、見られるものであるからこそ、「見る」ことが可能になつてゐる事態を意味するのであり、更には、両者が互いに寄り添いながら同時に存在することこそが、「見る」ことの本質であることを言わんとしているのである。その意味で、見る私と見られる私が、等根源的である、と言われるのである。

「ここ」と「そこ」という関係なしに、ものを見ることはできない。「ここ」から世界を見る私と、「そこ」から見えるであろう私、とい

う「一重化された私の存在こそ、眼差しの本質であり、物を見る、ということを可能にするのである。

三、成人の空間性と幼児の空間

一度鏡像を見かけに還元することを知った幼児は、以後、見かけとしての自身の身体像と、己の身体そのものとの対応関係とを徐々に習得していく。その中で、鏡に映る像が、生物と同じ様子をしていながら、決して生物ではないことを知り、アニミズムをもてあそびながら、やがて、鏡像を単なる反射として扱う仕方を学んでいく。その結果、鏡の中の像は、「もののからくりの結果」⁽²⁾となり、見る私は、素朴な物理学の全体によってこの世界を眺め、取り扱う術を身につけていく。そうして得られたものを見る仕方が、普段われわれが意識するとともに、常に既に行使している視覚なのである。鏡像の習得は、幼児の空間性、知覚的境界を、がらりと組み替えてしまうことを意味する。

幼児は、「自分が自分の内受容的身体のあるところにいるのだということをよく知っているにもかかわらず、その同じ身体が、鏡の底に、外からも見えるような姿をとつて妙な形で存在している」(RA 47)ことを奇妙に感じつつ、それと戯れる。それはつまり、幼児が、自分と同じ人間が、鏡の中にも奇妙な形で実在していることを事実として信じていたことを意味しているのであり、同一人物が同一瞬間に複数の場所に存在していると信じていることに他ならない。

以上を踏まえると、鏡像段階における幼児の視覚や空間性は、成人のそれと全く異なる形で存在しているといえる。そして、知能の発達

とは、この遍在的視覚に満ちた空間性が、新たな知識によつて塗り替えられ、減少していくことに他ならない。幼児の視覚経験は、鏡像を内受容的身体に還元し、またその反対に、鏡像の準実在性、準局所性、前空間性を一種の見かけとして扱うことを可能にしていく。いわば、幼児は鏡像段階を経て得た眼差しを行使し、知性による空間の再配分を行うことで、それまで彼が属していた呪術的な空間から、理念的空間へと「己の身体を移すのである。

では、幼児が感じていた経験は、もはや成熟した視覚を得た成人においては、退けられるべき経験であるうか。メルロ＝ポンティは、「幼年時代は決して根こそぎにされるものではなく、鏡に面してそこに自分自身の或る何かを見つけた感じをもつたあの身体状況を、われわれが全く捨て去つてしまう」ということは決してない」(RA.59)と指摘する。鏡像段階に始まつた認識機能の発達は、決して完全に達成されることはない、と彼は指摘するのである。空間の再配分という場合でも、それは同じである。空間の再配分は、同時に、鏡像を単なる見かけへと一息に還元してしまうことを意味しない。幼児の認識の発達段階において、一度は、鏡像を像であると理解した彼が、数週間後、その鏡像にうやうやしく挨拶する姿を見せるように、また、成人においても、時には、或る種の像や写真を踏みつけるのを躊躇うように、像を單なる物理現象としては扱えない何かが、事実としてわれわれの中には居残り続けるのである。幼児において感じられた妖怪的信念とともに、見える鏡像に対する意識は、成人になつてもわれわれの中に残存し続けており、だからこそ、われわれは、一度それを意識した瞬間、鏡像に対して特別な感覚を覚えるのではないか。成人になつても残されていいる鏡像についての特別な考え方を支え、それを説明するのが、われわ

終わりに

これが皆感じていた幼年時代の視覚的経験である。それは、知性の発達により積み上げられた空間についての理念的経験、科学的教養とは別の形でかつて確かに存在していた経験であり、それがなければものを見める眼差しなど成立しえなかつたような、その上に、理念的空間が積み上げられるところの事実的な経験なのである。

『眼と精神』において、メルロ＝ポンティは「もしわれわれが、そうした妖怪どもを、錯覚あるいは〈対象なき知覚〉として、曖昧なものなどない世界には埒外のものと考え、追放してしまえるものなら、わが哲学において、全てがどれほど平明であるだろう」(E.36)と述べる。「妖怪ども」とは、遙か以前にこの世を去つた帝王の微笑みであり、どこにでも現れ続けるサント・ヴィクトワールの嶺であり、鏡像段階においては、準実在としての力でもつて幼児の目の前に姿を現す鏡の中の自分である。そうした一切を決して排除しないこと、そこに、メルロ＝ポンティ哲学の主軸があるといえる。

しかし、それは同時に、論理的な言葉で語ろうとする哲学者と、感覚的な感性で表現しようとする画家との間に、常にある種の溝が存在するのと同じように、メルロ＝ポンティ哲学において、常にある種の困難さが付き纏わざるをえないことも意味する。

メルロ＝ポンティにとつて、「妖怪ども」を追放した結果が、デカルトの「屈折光学」であり、科学の思考であつた。では何故、メルロ＝ポンティは、そうした「妖怪ども」を「己の哲学から追放しなかつた

のか。それは何より、そうした「妖怪ども」にこそ、メルロ・ポンティが追求し続けた「眼差し」の謎を解く鍵が存在していたからである。それは同時に、メルロ・ポンティ自身が、準実在としての像の経験を捨てきれないこと、否、寧ろそちらにこそ真の意味での「客観主義的錯覚」の向こう側を求める手段を感じていたことを意味しているのではないだろうか。

すべての視覚には、根本的なナルシシズムがある。そして、その同じ理由によって、見る者は、自分の行使する視覚をものの側からも受け取る。視覚が成立するためには、メルロ・ポンティが必要であると考えたのは、見る私の偏在性であり、見る私を外から眺める自己疎外の経験である。「ものがそこに在る」というたつた一語を支えるには、見る者である私がナルシシズムと疎外の経験を強烈に経験していることが必要である。そしてこの時のナルシシズム、あらゆるところに散乱する視覚の偏在性こそ、眼差しを生きる上で一番の利点であると同時に、それを語る上で一番の矛盾、困難さではないだろうか。

私の目の前に存在する見えるものは、無数の眼差しの集約であり、無数の眼の結果としてそこに在る。それ故、見る私の同一性は、單数的に始まるのではなく、寧ろ、複数性、多數性の集約の結果、集約されゆく場、重なり合いの共通部分であると言つても良い。種々の経験を通じて、感じること、見ること、といった能動性が帰属されるべき場として、私が形成されるのである。デカルトが『屈折光学』の中では、した道筋を逆に辿ること。それがメルロ・ポンティの試みだったのではないか。

本論の中で論者が主張したかったのは、以下の点である。第一に、眼差しとは、幾何学的な三次元空間の中に固定された「見る私」が、

それと対を成す「見られる物」を眺める行為を指す言葉ではないこと。つまり、「見る私」と「見られる物」とは共通分母上に定位された二つの分子ではないこと。第二に、眼差しとは、種々の経験、感覚、知識等が重なり合つていく中に、偶發的と言つてもよい程の曖昧さで出来上がつた一種の共通部分であること。しかも、それは、疎外やナルシシズムという互いに相反する排反事象すらその内に含みつつ出来上がつてゆくものであり、決して固定化されることのない余地を常に孕んでいること。つまり、完結も、仕上げも、そこにはないこと。

それでは、結局のところ、眼差しを追求することは、常に理解の徒な流産に終わってしまうのか。否、寧ろ、眼差しの偶發性、流動性、未完結性こそ、より積極的な意味で眼差しを理解し、更にはひとが生まれ、生きるということそのものに関わる重要な因子であるのではなかいか。

メルロ・ポンティは、鏡像段階を経て幼児の意識の内に形成されゆく個人個人の分離や区別に寄せ、「(それは)決して完全に達成されることのない過程」であると述べる。われわれは、成人になつても、ふとした瞬間に鏡に写った自分の像を見て、自分自身の危うさに気付かされる。鏡像に限らず、些細な日常経験の中でも、われわれが何かに気付いたその時から、世界の見え方そのものが大きく変わってしまうことがある。一度理論的な空間認識方法を獲得した後ですら、われわれは何かに心を動かされる経験を通じ、新たな物の見方、新たな眼差し、新たな受動性を獲得する。

しかしながら、ナルシシズムの議論は、決して鏡像段階や眼差しの偏在性のみに集約されるものではない。特に、『見えるものと見えない物』における、「ナルシシズムの第二の、より深い意味」にまで本

論では、達する」とが出来ておらず、また、それがいかにして外部へと開かれていくのかの議論が不十分である。それについては稿を改め、今一度検討していく必要があるだろう。

註

メルロ＝ポンティからの引用は、以下の引用略符号・頁数を本文中の括弧内に記した。

CE : *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.

VI : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

RA: *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de Documentation Universitaire, 1969.

(1) 例えは、新生児が母親の手を離れた途端に泣き出した場合、それは、

「己」の身体内部で感じる刺戟が、彼にとつて、たつた今まで母親の腕の中を感じていた「心地よさ」が突然失われた欠如感を彼が感じている」とを意味するのであり、決して、母親が自分から離れてしまつた、という」とを彼が外受容的に知覚しているからではない。

(2) 「デカルト主義者が鏡の中に見るのは、〈自己〉ではない。彼がそこに見ているのは人体模型、「外なるもの」つまり彼の考え方では、—それはいかにも正しい考え方なのだが—他人も自分と同じようにみている「外なるもの」なのであり、したがつて、それは他人にとつてと同様彼にとつても〈生きた肉体〉ではない。鏡の中の彼の「像」は、もののからくりの結果なのだ。」(CE,p.38-39.)

(田中美穂・たなか みほ・九州大学)

イメージの表象における気分と感情の役割 ——フッサール像理論の現象学的射程¹

澤 田 哲 生

序論

一九〇四／一九〇五年の冬講義（全集二十三巻所収）でフッサールは「像意識」の現象学を提示する。前半が「像意識」、後半が「空想」の議論に充てられたこの講義草稿（テクスト一）は、フッサリアーナ第二十三巻における「十篇のテクストの中でもとりわけ整合的である。」¹の「テクスト一」の像意識の分析で、フッサールは、「気分（*... die Stimmung*）」ないし「感情（*... die Gefühl*）」（*... die Stimmung zu haben*）²という氣分である「*zumute sein*」）ないし「感情（*... die Gefühl zu haben*）」（*... die Gefühl sich fühlen*）（Hua. XXIII, S. 32）という概念を提示する。これらの感性的な概念は、われわれが対象をイメージする時、あるいは対象を自由に空想する際に、その表象作用に絶えず付随する。先行研究は、像意識がいかにイメージを主題化するか、フッサールの用語で言い換えるなら、「像客体」がいかにして「像主題」を直観的に表象するかに議論を集中させていた²。それに対して、イメージの表象そのものに介在する感性的な契機に関しては、未だに論じられていない。したがつて、「気分」と「感情」が、フッサールによる像意識の現象学のどの水準に定位されるかを追求する、ことが本研究の主要なテーマとなる。そして、この探求は、像意識による対象表象の仕方のみならず、こ

われわれが物事をイメージしたり自由に空想したりする時に問題となる「体験」の構造の全体的な理解につながる。

I フッサールにおける像意識概念

I-1 三種類の像概念

フッサールが提示する「像意識 Bildbewusstsein」は、志向する対象の表象において、「事象 Sache」と「像 Bild」の両者を志向する（Hua. XXIII, S. 18）。知覚的な志向が事物の各側面を、その都度、同一的に捉えるのに対しても、この意識の志向性は、対象の知覚可能な側面と非現実的な側面に、同一の志向的契機において、同時に関係する。像意識が関わる像は、この時、三種類の対象性を備える。フッサールは、「物理像 physisches Bild」（*ibid.*）、「像客体 Bildobjekt」（Hua. XXIII, S. 19）、「像主題 Bildsubjekt」（*ibid.*）とそれぞれを記述する。「物理像」は像意識が志向する対象の物質的な側面を意味する。例えば一枚の絵画を鑑賞する場合、像意識が関わる物理像とは、「物理的な物質としての像、」³このように彩色され額縁に掛けられたキャンバス、こ

のように刷られた画布としての像」(Hua. XXIII, S. 18-19)のこと

であり、われわれが絵画の鑑賞において現実に見て、知覚できる部分

(キャンバス、画布、色等々)に対応する。

ところで、われわれは一枚の絵画を鑑賞したり、ある風景を見て、いる時、単純に画布や物質だけを見ているわけではない。われわれはそこから飛躍的に何らかのイメージを思い描くのが普通であろう。この

イメージの表象に関わる対象概念が、「像客体」と「像主題」である。

像客体とは、フッサールが記述するには、「規定された色と形の付与を通じて斯く斯く現れる出る像客体としての像」(Hua. XXXIII, S. 19)である。具体的に説明するならば、「物理像」の物質的な基盤と知覚的な側面(キャンバス、画布、色等々)から飛躍し、それらに還元されないイメージが「像客体」である。」の「像」の特徴は、「現れる対象 erscheinendes Objekt」(ibid.)としてフッサールによつて記述される。「われわれが、その「像客体の」下で、理解するのは、形象化された対象で、像主題ではなく、空想像の正確な類同代理物であり、つまり現れる対象であり、それは像主題にとつての代表者である」(ibid.)。」の文脈における「空想像」とは、われわれが空想の世界で自由に物事を想像する際に、「浮かび上がる vorschweben」(Hua. XXIII, S. 18)ある一定の対象を指している。そして、フッサー^ルは「像客体」とは「空想像」の現実の世界における「類同代理物」であると言つ。この対象は、あくまで空想の世界から浮かび上がり、現実の世界に転移された像である以上、厳密な意味における知覚対象として意識の内部で表象されていない³。言い換えるなら、それは意識に対して未規定な形で「現われ出る erscheinend」だけであり、眼に見える形で「現出 Erscheinung」し、知覚されるというプロセ

スに組み込まれていない⁴。

ゆえに像意識によつて代表される対象は、「像客体」ではなく、「像主題」である。フッサールは「代理として代表され、形象化された像」(Hua. XXIII, S. 19)と後者を記述する。一枚の絵画から何らかのイメージが具体的に保持される際のそのイメージとは、まさに「像主題」のことである。

I-1-2 二種類の統握

像意識に関わる二種類の対象性と相関的に、フッサールは像意識による対象の「統握」が二種類に分割されると指摘する。この文脈で問題となる「統握」(Hua. XXIII, S. 8-9 10-11)は、われわれの体験の「諸内容」(Hua. XXIII, S. 14)の意識による把握を意味する。例えば、知覚的な統握は、われわれが物を現実に見たり、触れたりする時の経験内容(色、形の感覚)の統握であり、「物理像」を表象する。」の統握は、「諸感覚の確実な複合」(Hua. XXIII, S. 22; LUH/1, S. 75)の統握であり、現実の世界に存在し、知覚された経験内容の統握である点において、意識の特徴は知覚的である。

第十一節と十二節のフッサールの説明によると、像意識における統握は知覚的な統握と本質的に異なる。なぜなら、この水準における統握が関わる経験内容は、「擬似諸内容(ファンタズマ、Phantasmen)の複合」であるからである。」で問題となる「ファンタズマ」は、われわれが現実に存在する物質を媒介せずに対象を自由に空想する時の経験内容であり、その位相は現実の経験内容に対してもあくまで擬似的である。フッサールは、像意識によるファンタズマの統握を「空想表象 Phantasienvorstellung」と特徴づけ、それが同一の意識において、

二つの対象に関わると次のように説明する。「しかし空想表象において、われわれは、互いに構築されあつた二つの統握を有し、二つの対象を構成する。つまり現れ出る空想像 Phantasiebild と、像として表象された対象、像を通じて同じように表象された像主題である」(Hua. XXIII, S. 24)。最初の統握は、空想から「浮かび上がる vorschweben」イメージ（「空想像」）の統握である。第一の統握は、すでに見たように「像主題」の統握である。この場合、像主題は、現実の対象との「類似性」に即して表象される。

第十三節で、フッサールは二つの統握をベルリン城を空想する例から説明する。この空想のケースにおいて、「むしろ、ここで二つの互いに絡み合つた統握が存在する。第一の統握はそこにあり、その中でわれわれは城の現出を有する。しかしながら、それを用いて、われわれはベルリン城そのものを像として表象し、その城を類似性により再び現前するもの Ähnlichkeitsrepräsentanten として統握する」(Hua. XXIII, S. 27)。この例に従うなら、「第一の統握」において、ベルリン城が空想像として浮かび上がる。次いで、このように浮かび上がつた「空想像」としてのベルリン城が、現実のベルリン城との類似関係によって、再度統握される。この第二の統握には現実的な契機が介在する以上、それはオリジナルとして現実に存在する対象（ベルリン当地の城）と浮かび上がつた空想像を類似関係で結びつける機能を備える。そして、類似関係のもとで空想像（ないし像客体）が新たに統握され、そこからイメージが具体的に主題化される。この第二の統握は、空想像の像意識による「新たな統握」(ibid.) であり、空想像に「像主題との関係」(ibid.) を提供する。

二つの対象に関わると次のように説明する。「しかし空想表象において、われわれは、互いに構築されあつた二つの統握を有し、二つの対象を構成する。つまり現れ出る空想像 Phantasiebild と、像として表

II 感情と氣分の位相

II-1 像意識と氣分

以上のように像意識の理論的な枠組みを理解したところで、像意識に介在する「氣分」と「感情」の問題について考察を始めたい。フッサールは主に「テクスト」の第十四節でこの概念を提示する。像が表象される際に介在する「氣分」を、フッサールは肖像画の鑑賞例から以下のように説明する。

「人物をあらゆる契機に即して完璧に描いた一枚の肖像画においても、また極めて不十分に人物を描写した肖像画においても、われわれは人物そのものがそこにいるかのような氣分になる ist uns so zunute。しかし人物そのものは、像客体とは別の連関に属している。現実の人物は動き、語つたりするが、像としての人物は硬直し、黙した形象である」(Hua. XXIII, S. 32)。

ある肖像画を鑑賞する際に、その出来如何に問わらず、われわれはその肖像があたかも実物であるかのような「氣分」を抱く」とがある。無論、この人物は「像」であり、現実の人物とは異なる。ゆえに、次の段階で、「像」としての人物と「現実」の人物との間に「相克」(ibid.) が生じる。第三十二節のフッサールの説明に従うなら、意識の対象志向における同一の局面において両立するとのない知覚野と空想野の間に「緊張」(Hua. XXIII, S. 67) した関係が生じる。われわれが像に対して抱く「氣分」は、対象が現実に存在するか、それとも架空であるかという二元的な問い合わせ以前に定位されることをまず確認したい。

こうした「氣分」の位相を像意識の理論に即して、フツサールは下記のように説明する。「ゆえに、形象化された対象がまるごと全て準現化しているという意識を持たなければならないだろう。そして、その意識の中で、対象そのもの、完全な対象があたかも *als ob* そこにあるような氣分 *so zumute sein* となる」(Hua. XXII, S. 32)。先に見た像意識の理論に即して説明すると、対象そのものがあたかも現前しているかのような氣分を抱く時のその「対象」とは「模写された対象」、つまり「像主題」のことである。「像客体」が「像主題」を代理として表象する時、つまり意識がイメージを対象として志向する(像を主題化する)時に、「氣分」がある一定の役割を担う。つまり現われ出た「像客体」があたかも現実に存在しているのではないかといふ「氣分」となることで、われわれの意識は像を具体的な形でイメージするのである。⁵「氣分」の介在なしに像は具体的に主題化されないのである。

本論 I に提示した像意識の理論に昭らし合わせると、ここまで問題とされた「氣分」という概念は、第二の統握(像主題の表象)に属する。ところが、フツサールの記述が特徴的であるのは、第一の統握にも同様の概念の介在を提示していることである。フツサールはそれを同じく「氣分」と記述する。

「確かに、われわれは諸事物を明確な空想に即して見ていると、あたかもそれらの事物がそのもので在るかのような氣分を全く抱く *uns ganz so zumute* が、それは『全くあたかも *ganz so als ob*』にやぶさむ」(Hua. XXII, S. 33)。

われわれが、現実世界の物質の媒介なしに自由に何らかの事物を空想する場合、空想された対象があたかもそれ自身存在するかのようない「氣分」となる。無論、こうした「空想像」は、誇張的にわれわれが産出したものに過ぎず、その様態は「あたかも存在する」という域を出ない。ところが、ここで重要なのは、像意識による空想像の表象(「空想表象」)に対しても、フツサールは「氣分」という概念を適用していることである。先の像意識の構造に即して説明すると、われわれが自由に事物を空想する際に、「空想像 Phantasiebild」が浮かび上がる。像意識に対する空想像の「浮かび上がり *vorschweben*」は第一の統握に属する。ここで問題となる「氣分」は、従つて、空想像の浮かび上がりに関係する。具体的に説明するなら、空想を通じて像意識に対して何らかの対象(「空想像」)が浮かび上つて来る。この時に、現実に存在しえない対象が意識に対しても「浮かび上がる」のは、意識がすでにある一定の「氣分」の中にあり、その中であたかも対象が現実に存在しているような印象をわれわれが抱くからである。ここで問題となる「氣分」という概念は、意識を現実に存在しえない対象(「空想像」)に結びつける役割を備えていることが理解される。

このように「氣分」という概念は、第一の統握と第二の統握の両者に介在する。つまりこの概念は像意識の全体を取り巻く概念なのである。フツサールは、「氣分」と同質の概念として「感情」という概念を下記のように提示しているが、この記述は、像意識全体に介在する「氣分」の位相を理解する上で重要な示唆を提示している。

れがわれわれと現実に相対して「いるかのよう」に、われわれは対象が近しくあることを感じ *sich fühlen uns dem Gegenstand so nah*」

(Hua. XXII, S. 32)。

でも、その見て「いる者の共・表象を前提としない。厳密に言うなら、私は必ずしもこうした気分と共に像の中にあるわけではない」

(Hua. XXII, S. 476。括弧「」は編集者による補足)。

空想像としての対象があたかも「現実の世界」に存在しているかのようない印象を与える点において、(1)で問題となる「感情 sich fühlen」は「気分」と概念的に同じ系列に属する。(2)で問題となる「感情」は、実在しない対象にわれわれの意識を近づける役割を担う。つまり、浮かび上がった像(空想像)ないし現われ出た対象(像客体)が現実に存在しないにもかかわらず、それらがわれわれの意識に関わるのは、われわれが「その対象が近しくあることを感じている」からである。「気分」と「感情」の概念は意識と非実在的な対象の関係づけに必然的に付随することが理解される。

II-2 気分による対象の擬似的な特徴づけ・テクスト十六に即して「気分」と「感情」に関する記述は、「テクスト一」以後のフッサーの記述にも見出される。とりわけ「テクスト十六」(一九二一年春頃)の一節で、フッサーは「気分 Stimmung」に関する問題を主題として論じている。

「ある風景はある気分 Stimmung を呼び覚ます。ある像風景 Bildlandschaft はある気分の中で風景を表象する。つまり私は、見てることの中で、現実的に気分へと至る必要はないのである。このように表された気分、諸感情 Gefühle 等々は、「風景」を見ている者が自分自身のやり方で活動の中に入っているにし

風景を見ている時、われわれは嬉しい、悲しい等々、ある一定の気分や感情を擬似的に抱く。上記のフッサーの説明によると、この「気分」は次のように説明される。まず、風景を見ることで、ある一定の「気分」が発生する。この時、風景を見ているわれわれの意識が関わるのは、「気分」そのものではなく、風景を見る行為から生じたイメージ(「像風景」)である。この意味において、「気分」はそのものとして意識の内部で未だに把握されていない。さらに風景を見ることを通じて「表された気分」(あるいは「諸感情」)も、風景を見ている私の意識とその対象表象(「共・表象」)を前提としていはしない。風景を見る行為から呼び覚ました「気分」(ないし「表された気分」)は、意識をある一定のイメージ(「像風景」)に関係づけるとしても、この意識の内部に還元されないのである。

ところが、こうしたある一定の「気分」が、意識に介在しない限り、風景から何らかの像が表象されることはない。例えば風景から何らかの事柄をイメージする時、われわれは何らかの気分(嬉しい、悲しい)を意識の内部で個別に保持するのではない(「見てることの中で、現実的に気分へと至る必要はない」)。むしろその時の意識の特徴そのものがある一定の「気分」の中にあるのである。このことに関して、フッサーは、「気分は擬似的に定立する作用であり、風景に對して存在的な気分 ontische Stimmung を授ける」(*ibid*)と説明する。このことを整理すると、(1)まず、風景を見る」とからあ

る一定の「気分」が発生する。(2) 次いで、この「気分」の中で「像風景」に関係する意識に対し、その風景がいかなる気分(悲しい、嬉しい、等々)を呼び覚ます存在であるかが擬似的に提示される(「存在的な気分」の授与)。言い換えるなら、この水準でノエシス・ノエマの志向的関係が擬似的に形成される。(3) そして、こうした擬似的な特徴づけを通じて、意識は風景を擬似的な形で表象する。フッサールの記述で説明するならば、「この存在的な特徴を伴った風景は、表象された風景である」(ibid.)。フッサールは、このように特徴を付与された風景に結びついた「私」を「擬似的に気分にとらわれた存在 quasi-Gestimmtheit」(Hua. XXIII, S. 476)と記述して、その中で「私は風景の気分を(ある擬似-気分として)自ずから意識し、これが私に対し風景の気分を表象する」(ibid.)と言う。風景を見るという行為から発生した「気分」は、意識が風景を対象として表象する時、表象作用、表象対象、そして両者のノエシス・ノエマ的な関係に擬似的な特徴を付与することが理解される。

III 像の中での直観

「テクスト」の第十四節の「気分」に先立つ説明で、フッサールは、一定の「気分」の中にある像意識の眼差しは、特殊な仕方で対象を直観(「像の中での直観 Veranschaulichen im Bild」)することを提示している。この特殊な直観概念は、「気分」から像の表象に至る過程で媒介的な役割を備える重要な概念であり、これにより「気分」に端を発する像意識の体験の構造の全体が明らかとなる。

「像の中で直観する」(Veranschaulichen im Bild)は、像が現れることの中での対象の像主題に対する意識を有しており、それは像に付着するある任意の特徴ではない。むしろ像客体の直観は、まさににある新たな意識、ある新たな対象の表象であり、その対象は、全体としての像客体とともに、また斯く斯く云々の詳細な点に即して、内的な類縁性と類似性を備えてくる」(Hua. XXIII, S. 31)。

「像客体」が「像主題」を代理的に表象するという事態は、意識が像客体の中でその当該の対象の対象性を直観することである。先の絵画を見る例に従うなら、像客体は「現われ出る」だけで、意識による対象の厳密な意味での表象作用に属してはいない。つまり意識によるその統握の特徴は、「未規定性 Unbestimmtheit」(ibid.)としか記述されない。このことは、意識は像客体を表象するのではなく、むしろ「全体としての像客体」の内部にとどまっていることを示している。ゆえにフッサールが「」で提示する「直観」は、「像客体の直観」である。言い換えるなら、この直観は、像客体そのものではなく、むしろその未規定性を通じて、「ある新たな対象」を表象する。そして、この新たな対象は、「類縁性」と「類似性」に従って、像客体の代理として表象された「像主題」である。この水準で、像意識は、ようやく対象を(擬似的に)「規定」(ibid.)する、ことになる。

このように意識は「像客体」の未規定な特徴を通じて対象を志向する。「この新たな表象は、しかし像客体の表象の傍らにあるのではなく、むしろそれとともに自らを覆い、それに浸透し、この浸透の中でそれに像客体の特徴を付与する」(ibid.)。このように意識が像客体に浸透する過程で、前者は後者を像客体として特徴づけ、そこから「新たな

表象」（像主題の代理表象）が呼び覚まされる。この過程をフッサー
ルは、「われわれは像客体の中で眼差し、われわれは、それによつて
それが像客体であるところのものと眼差しを向ける。つまりこの類
似性の契機に眼差しを向ける」（Hua. XXIII, S. 31-32）と説明する。
像の中で意識の眼差しが、像客体といふ未規定的な存在を特定し、そ
れを現実の対象との類似性に従つて主題化する。「像における直観」
は、像客体の未規定性からその規定、さらには像主題の表象に至るプ
ロセスにおいて媒介的な役割を担うことが確認される。

結論・像意識の体験構造

以上のことから、像意識の体験構造は明らかである。最初に「気分」と「感情」がわれわれの意識を、現実に存在しない対象（「空想像」）ないしそのアナロゴンとしての「像客体」に近づける。つまりわれわれは、このある一定の「気分」の中で、空想された対象ないし像客体があたかも現実に存在するかのような印象を抱く。次いで、純粹なイメージ（像客体）の中に浸透した意識（像意識）は、像の特徴（「未規定性」）を眼差し、自らの関わる像が何物であるかを現実の対象との「類似性」ないし「類縁性」から特徴づける。この水準において像が主題化される。つまり像の内部で対象が直観 *Veranschaulichung* される。像意識の体験の構造とは、フッサールの現象学において、「気分」から純粹なイメージの中での対象「直観」に至る過程の全体を意味しているのである。そして「気分」と「感情」が像の表象に必然的に付随し、準現在の体験を構成する点において、これらの感性的概念の現象学的価値が提示される。

1 フッサール（Edmund Husserl）の著作は、全集版（Hua : Husserliana :

『論理学研究』はLUと略記）の巻数を漢数字で、頁数をトトラシニア数字で示す。本論の強調は傍線で、論者による引用への補足は亀甲括弧を用いる。

2 とりわけ以下の先行研究を参照。E. Marbach, « Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung », in Edmund Husserl, *Darstellung seines Denkens*, Hamburg, F. Meiner, S. 131-143; 佐藤、『意識の自然現象学の可能性を拓く』、勁草書房、一九九八年；Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, 2000；伊集院令子、『像と平面構成I』、晃洋書房、二〇〇〇年。

3 「像客体」が現われ出る（）より、同一の事物が「見かけの事物ないし架空態」と「知覚的な実在」に」重化（Hua. S. 28）する（）をリハーネルは強調する。Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op.cit., p. 62.

4 「テクスト」の第四十四節で、フッサールはこの特殊な現出が自らの統握／統握内容の図式に對して概念的な変容を迫ると指摘する（Hua. XXIII, S. 90-91）。この概念の修正に関しては、伊集院令子氏による指摘を参照。伊集院令子、『像と平面構成I』、上掲書、二一五ペーパ。

5 この「気分」という概念は、すでに『論理学研究』の第六研究でフッサーによつて提示されている。フッサールはそれを対象ではなく、志向的な把握が加わる以前の「体験そのもの」の成分と記述している（Cf. LUI/2, S. 25）。

Intellectual in Germany, 1914-1933. Toronto/Buffalo/ London: Univ. of Toronto Press. 1978. As a good contemporary example of 'death threat' (economic crisis) and its overcoming we can count the financial crisis of Asian countries in early 90's. Without lapsing into and relying on one single dimension of symbolic form (e.g. 'myth'), thereby not ossifying the dynamics of symbolic humanity, those countries successfully managed to cope with the 'death threat' of economic crisis, especially by letting other symbolic forms resist the uprising symbolic form, 'myth' of nationalism. Another good example of overcoming the 'death threat' of economic crisis would be the Eastern European countries (Czech Republic, Poland, Bulgaria, etc.) after the breakdown of the communist regime. Countless number of symbolic dimensions of their society—the press, art, literature, politics, science, etc.—dynamically work together to deter one symbolic form from coming to predominance. It is very deplorable, however, to see occasional fascist movements in Germany today even though it has an objectively higher standard of economic life as compared to the Eastern European countries. The dynamics of 'symbolic forms,' not wealth, is the key to the health of a society after all.

2007. p. 186-203 (3.2 Das ‚Symbolische‘ als die Wirklichkeit der theoretischen Erkenntnis und aller anderen menschlich-geistigen Bereiche).
- 41 Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern Univ. Press. 1970. p. 111-114 (§ 29), p. 123-135 (§ 34).
- 42 Ibid. p. 135-137 (§ 35).
- 43 Ibid. p. 57-59 (§ 9-L).
- 44 Welter, R. "Die Lebenswelt als 'Anfang' des methodischen Denkens in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie" in *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier. 1991. p. 143-163. esp. p. 143-148.
- 45 Cassirer, E. *The Myth of the State*. New York: Doubleday & Company, Inc. 1955. p. 1-60 (Part I What is Myth?). The entire 'Part I' is dedicated to expound the fact that myth is ubiquitous in every aspect and phase of humanity, e.g. in 'language,' 'psychology (emotions),' our 'social life' etc.
- 46 Ibid. p. 58-60.
- 47 Ibid. p. 60.
- 48 Ibid. p. 348-349.
- 49 Ibid. p. 235-347 (Part III. The Myth of the Twentieth Century: "XV. The Preparation: Carlyle," "XVI. From Hero Worship to Race Worship," "XVII. Hegel").
- 50 Coskun, D. "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State" in *Perspectives on Political Science*, Vol.36 (Summer 2007, Number 3). Not only the technology as factual reality such as radio and TV but also 'technology' as a dimension of humanity should surely be reckoned in our critical and transcendental consideration of the phenomenon of 'fascism.' 'Fascism' is-in this multi-dimensional sense-'politics' which is 'technology' of 'myth.' Cassirer, E. *The Myth of the State*. New York: Doubleday & Company, Inc. 1955. p. 348-373 (Part III, XVIII: The Technique of the Modern Political Myths).
- 51 Ibid. p. 355-357.
- 52 Contrary to the argument of the Frankfurt School that (scientific) reason inherited from the Enlightenment and its sweeping "instrumentalizing" effect is the cause of fascism, Cassirer's diagnosis is that not reason or science but the pathology of 'culture' is the very thing that brings about the phenomenon of 'fascism.' Coskun, D. "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State" in *Perspectives on Political Science*, Vol.36 (Summer 2007, Number 3). p. 155; cf. Adorno, T./Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (trans. E. Jephcott) Stanford: Stanford Univ. Press. 2002. p. 9.
- 53 On Cassirer's political orientation as liberal democrat see Coskun, D. "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State" in *Perspectives on Political Science*, Vol.36 (Summer 2007, Number 3). p. 153-155 (Introduction). For a detailed and exhaustive study on this see Lipton, D. *Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal*

symbols Cassirer calls "symbolic pregnancy." Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms Vol. 3 (Phenomenology of Knowledge)*. New Haven/London: Yale Univ. Press. 1957. p. 191-204 (Part II Chapter 5). A scratch of line, for example, is never a *factum brutum* "line" but can be a rigorous geometrical line, or a token of mythical-magical power, or an aesthetic-artistic ornament, etc. Cassirer, E. *Symbol, Technik, Sprache*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1995. p. 5-6.

- 26 Cassirer, E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale Univ. Press. 1944. p. 171-206 (Chapter X. History).
- 27 Cassirer, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications Inc. 1923. p. 115-130 (Chapter IV-II), p. 139-151 (Chapter IV-IV); also cf. Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms Vol. 3 (Phenomenology of Knowledge)*. New Haven/London: Yale Univ. Press. 1957. p. 406-479 (Part III Chapter 5).
- 28 Cassirer, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications Inc. 1923. p. 151-170 (Chapter IV-V).
- 29 Ibid. p. 27-35 (Chapter II-I); also cf. Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms Vol. 3 (Phenomenology of Knowledge)*. New Haven/London: Yale Univ. Press. 1957. p. 357-366 (Part III Chapter 4-1) as well as p. 389-405 (Part III Chapter 4-4).
- 30 Cassirer, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications Inc. 1923. p. 56-62 (Chapter II-IV).
- 31 Ibid. p. 100-111 (Chapter III-IV).
- 32 Ibid. p. 91-100 (Chapter III-III).
- 33 Ibid. p. 114-119 (Chapter IV-I, II).
- 34 Ibid. p. 91, p. 181-183. Leibniz's theory of space as *ordre des coexistences possibles* is again emphasized in Cassirer, E. *Symbol, Technik, Sprache*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1995. p. 102.
- 35 Cassirer, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications Inc. 1923. p. 151-170 (Chapter IV-V), esp. p. 168-170.
- 36 Ibid. p. 108-111 (Chapter III-IV).
- 37 Ibid. p. 187-203 (Chapter IV-VII); also cf. Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Vierter Band: von Hegels Tod bis zur Gegenwart(1832-1932)*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1995. p. 88-124 (Erstes Buch Funftes Kapitel: Ziel und Methode der theoretischen Physik).
- 38 Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen (Zweiter Teil: Das mythische Denken)*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1994. (9th ed.) p. 78-90 (Erster Abschnitt Kapitel II); also cf. Cassirer, E. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1977. p. 36.
- 39 Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen (Zweiter Teil: Das mythische Denken)*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1994. (9th ed.) p. 53-67 (Erster Abschnitt Kapitel I).
- 40 Choi, K.-S. *Im Dialog mit den Wissenschaften: Phänomenologische und neukantianische Wissenschaftsphilosophie bei Husserl und Cassirer*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

experience, but in order to apprehend it in a purely ideational analysis."

- 17 Cassirer, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications Inc. 1923. p. 115-130 (Chapter IV-II), p. 139-151 (Chapter IV-IV).
- 18 Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen (Zweiter Teil: Das mythische Denken)*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1994. (9th ed.) p. 53-67 (Erster Abschnitt Kapitel I).
- 19 On the 'phase' of the language of 'science' as compared with that of the language of 'myth,' also see *Ibid.* p. 39-77 (Erster Abschnitt Kapitel I); the entire book of *the Philosophy of Symbolic Forms Vol. 3 (Phenomenology of Knowledge)* deals with the synchronic-transcendental conditioning of science through language as long as science is nothing but 'language' (concepts) as well as with the *diachronic-transcendental* conditioning as long as the 'language' of science is also conditioned by other 'phases' of language such as 'expression' and 'representation.' Esp. see Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms Vol. 3 (Phenomenology of Knowledge)*. (trans. R. Manheim) New Haven/London: Yale Univ. Press. 1957. p. 281-356 (Part III Chapter 1,2,3).
- 20 A new systematic interpretation of Cassirer's philosophy through the concepts of 'synchronic-' and 'diachronic-transcendental' is already done in detail in my book Choi, K.-S. *Im Dialog mit den Wissenschaften: Phänomenologische und neukantianische Wissenschaftsphilosophie bei Husserl und Cassirer*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2007. p. 49-62 (1.4.2 Cassirers Wissenschafts philosophie: *synchron, diachron, transcendental*- III, IV).
- 21 Sieg, U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 1994. p. 336. (esp. footnote 159).
- 22 Such irreconcilability can be again rephrased as that of 'pure logic' and 'logic of culture.' Friedman, M. "A Turning Point in Philosophy: Carnap-Cassirer-Heidegger" in Parrini, P./Salmon, W./Salmon, M. (ed.) *Logical Empiricism: Historical & Contemporary Perspectives*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press. 2003. p. 28.
- 23 Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer. 1968. p. 251, p. 239-242 (III- § 7); cf. Husserl, E. *Logical Investigations. Volume Two*. London/Henley: Routledge & Kegan Paul. 1970. p. 446-448.
- 24 With its perennial emphasis on *Anschauung* the Husserlian phenomenology has difficulties with the explanation of history and comes only late to tackle with the problem of history as in *Crisis*. At any rate 'history' is nothing but 'historical' *Anschauung* constituted in high complexity (i.e. through empathy on the personalistic level and fictional picture-consciousness) *within* the framework of transcendental subjectivity. Cf. Lembeck, K.-H. *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*. Dordrecht: Kluwer Verlag. 1988. p. 185-222 (Kapitel V Bedingungen des historischen Wissens), p. 231-242 (§ 28 "Faktum Geschichte" und die Grenzen phänomenologischer Geschichtsphilosophie).
- 25 The seeming *factum brutum* but in fact a 'crossroad' of endless number of multi-dimensional

- J.N. Findlay) London/Henley: Routledge & Kegan Paul. 1970. p. 51-266 (Prolegomena to Pure Logic).
- 7 Almost the entire volume of Husserl's *Logical Investigations Volume One, Prolegomena to Pure Logic*, deals with the prejudicial confounding of 'logic' and 'psychology.' Esp. cf. *Ibid.* p. 98-121 (§21-§27), p. 135-196 (§32-§51).
- 8 *Ibid.* p. 245. (§71).
- 9 Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie (Vorlesungen Sommersemester 1925). (Husserliana IX)* Den Haag: Martinus Nijhoff. 1962. p. 72-74.
- 10 Husserl, E. *Logical Investigations. Volume One*. London/Henley: Routledge & Kegan Paul. 1970. p. 236-243 (§ 67- § 70); cf. Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Max Niemeyer. 1968. p. 242-252 (§ 67- § 70).
- 11 Cf. Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff. 1982. p. 63-75 (§ 33- § 36), p. 105-114 (§ 47- § 50). Nam-In Lee systematically expounds that individual sciences on one hand, and formal and regional ontologies that support them on the other are all grounded in the *transcendental phenomenology of subjectivity* after all. Lee, N.-I. "On the Future of Phenomenological Sociology" in *The Future of Applied Phenomenology*. (The Second Conference of Phenomenology as Bridge between East and West, 11th -13th Feb. 2007) Seoul: Seoul National University. 2007. p. 202-224.
- 12 The early neo-Kantian critique of *Anschauung* is to be found in Hermann Cohen's works in the context of discussing Kantian philosophy. Cohen, H. *Kants Theorie der Erfahrung (Werke Band 1. Teil 1.1)*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag. 1987. p. 531. Paul Natorp directly criticizes Husserl on his concept of phenomenological *Anschauung*. Natorp, P. "Zur Frage der logischen Methode" in *Kant-Studien 6 (1901)*. p. 270-283; Natorp, P. "Husserl's 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie'" in *Logos VII (1917-18)*.
- 13 Cassirer, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. (trans. W. C. Swabey & M. C. Swabey) New York: Dover Publications Inc. 1923. p. 26. On Cassirer's *prohibition of μετάβασις εις άλλο γένος* also see *Ibid.* p. 3-26 (Chapter I).
- 14 *Ibid.* p. 18-26 (Chapter I-III), p. 35-44 (Chapter II-II), p. 54-67 (Chapter II-IV).
- 15 Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen (Zweiter Teil: Das mythische Denken)*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. 1994. (9th ed.) p. VII-XII.
- 16 *Ibid.* p. 16 (footnote 1); also cf. Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms (Volume Two: Mythical Thought)*. (trans. R. Mannheim) New Haven/London: Yale Univ. Press. 1955. p. 12 (footnote 1). "Husserl's own development [...] makes it increasingly clear that the task of phenomenology, as Husserl sees it, is not exhausted in the analysis of cognition but calls for an investigation of the structures of entirely different objective spheres, according to what they 'signify' and without concern for the 'reality' of their objects. Such an investigation should include the mythical 'world,' not in order to derive its specific actuality by induction from the manifold of ethnological and ethnic-psychological

sciences with mythical elements and of emotional expressiveness such as racist biology and racist biological theory of law (Karl Schmidt).⁵²

Whereas 'science' is a struggle against 'myth' (i.e. 'science' stands in a *negatively* conditioned relation with 'myth'), fascist sciences turn out to be rather predominated by 'myth' itself. This indicates that the malfunction of one symbolic form (dimension) leads to the state of unbalance between many symbolic forms, namely, the sweeping predominance and rigidity of one symbolic form over others. For example, the predominance of technological 'science' as we observe today is as much disastrous as the sweeping predominance of political 'myth' as we have experienced in the early 20th century. The entire trajectory of *transcendental phenomenology of culture* ranging from the critical analysis of sciences to the investigation of symbolic forms of entire humanity now turns out to harbor the political implication of *democratic liberalism* that lets all those multi-dimensional 'phases' of humanity dynamic, harmonious and still more multifarious.⁵³

References

- 1 Hegel, G. *Phenomenology of Spirit*. (trans. A. V. Miller) Oxford/New York/Toronto: Oxford University Press. 1977. p. 27 (§47), p. 30-31 (§51).
- 2 Husserl, E. *Logical Investigations. Volume One: Prolegomena to Pure Logic, Expression and Meaning, The Ideal Unity of the Species*. (trans. J.N. Findlay) London/Henley: Routledge & Kegan Paul. 1970. p. 263-266 (Volume II Introduction §7); Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (trans. D. Carr) Evanston: Northwestern Univ. Press. 1970. p. 198-203 (§57).
- 3 Ibid. p. 201-202.
- 4 Martin Heidegger aptly summarizes not only Husserl's phenomenology but also the phenomenological project in general including his own under the motto "Zu den Sachen selbst!" Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. 1927, 1953. p. 34; cf. Hegel, G. *Phenomenology of Spirit*. Oxford/New York/Toronto: Oxford University Press. 1977. p. 58. Hegel's phenomenology is also an attempt to philosophize by recourse to the immediately pre-given phenomenon, i.e. consciousness in a natural attitude or, metaphorically speaking, the pre-given life-world. Cf. Williams, R. "Hegel and Transcendental Philosophy" in *The Journal of Philosophy*. (Vol. 82, No. 11) 1985. p. 595-606.
- 5 Husserl, E. *Logical Investigations. Volume One: Prolegomena to Pure Logic, Expression and Meaning, The Ideal Unity of the Species*. London/Henley: Routledge & Kegan Paul. 1970. p. 54-55 (§2).
- 6 Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Max Niemeyer. 1900, 1968. Also cf. Husserl, E. *Logical Investigations. Volume One: Prolegomena to Pure Logic, Expression and Meaning, The Ideal Unity of the Species*. (trans.

explain *how* those ideal products are produced, or derived from the intuitively pre-given life-world; moreover, as we already live in the age of science, we have to start the life-world phenomenology of *Anschaunung*, quite ironically, from the already 'pre-given' objective sciences. This is why, according to Husserl, we have to carry out the "reduction of the objective sciences"⁴² in the first place and work zigzag⁴³ between the life-world and the objective sciences. Then, the life-world turns out to be never intuitively pre-given, but a constructivist conception for a theory of science (*Wissenschaftstheorie*).⁴⁴

4. Phenomenology of Culture and the Diagnosis of Fascism

Now with our critical *transcendental phenomenology of culture* we should be able to analyze any given facts or phenomena and further divulge the relational/functional network of their conditions. In this closing paragraph I will take the example of 'fascism,' one of the most drastic cultural phenomena in the 20th century, for the subject-matter of our critical phenomenological analysis.

The fact that 'myth' is *diachronic-transcendentally* divulged never means that 'myth' is by-gone and absent, but that it *is* present and just as much conditions our present life as 'science' does today. 'Myth' is one of the *dimensions* of humanity. 'Myth' is, in a way or another, related to all other dimensions of humanity such as art, religion, language, science, technology and also our social and political life.⁴⁵ As we further delve into the diachronic-transcendental conditions of the possibility of 'myth,' we bump into the 'fear of death'⁴⁶; the 'fear of death' kindles the making of myth and thereafter the fact of death is most efficiently "explained away"⁴⁷ by myth. The ubiquitous presence of the 'threat of death' can take many possible forms and shapes. The post-war German society after WWI can be seen as 'death threat' with its lethal economic crisis.⁴⁸ In order to circumvent this imminent, colossal 'death threat' they fabricate political myths such as 'hero,' 'race' or 'nation.' German fascism is composed of these three myths of 'hero' worship, 'race' and 'nation.'⁴⁹ However, when we look at its pure forms, i.e. its relational/functional conditions and not its contents, we cannot overlook the condition of modern 'technology.' 'Technology'-also conditioned (initiated) by modern universalistic 'science'-contributes to maneuvering, widely broadcasting and thoroughly brain-draining myths in our life and society (e.g. radios, TVs, better press skills).⁵⁰ Also, the 'language' of fascism is just as much emotional and *expressive* as that of 'myth'⁵¹, not describing, nor representational, nor objective and purely conceptual.

Now we have, more or less, enlightened the relational/functional network of the condition of the possibility of 'fascism.' *Diachronic-transcendentally* it is conditioned by 'death threat' and 'myth'; and *synchronic-transcendentally* it is conditioned by 'technology' and 'language.' The sweeping character of 'fascism' by technology and through language helps it to encroach also upon 'science.' Thereupon we have fascist

speaking, using the 'language' of pure concepts of mathematics. As we analyze 'science' further *diachronic-transcendentally*, 'science' turns out to be conditioned by astrology and alchemy. Astrology and alchemy use the 'language' of representation (e.g. 'dark substance,' 'phlogiston'), not of mathematics. When further *diachronic-transcendentally* analyzed, 'science' turns out to be conditioned by 'myth' or 'mythical form of thought.'³⁸ And 'myth' uses the 'language' of expression, not of pure concepts or representation.³⁹ To sum up, 'science' is diachronic-transcendentally conditioned by 'myth' and *synchronic-transcendentally* conditioned by 'language.'⁴⁰

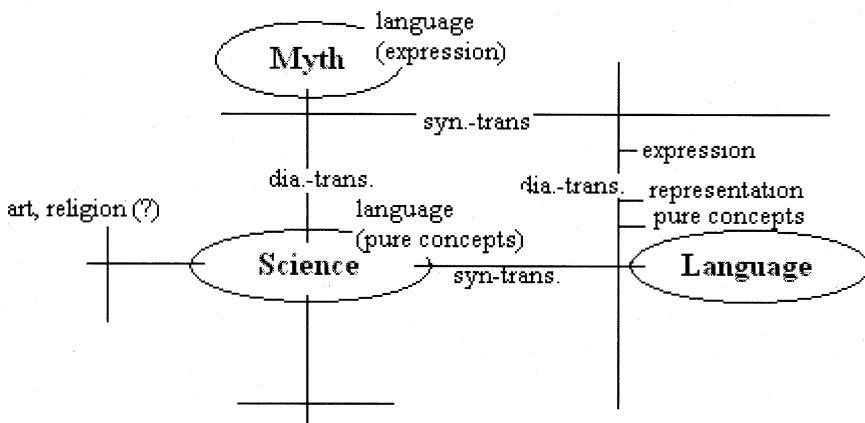


Diagram 1. Synchronic- and Diachronic-Transcendent (Cultural) Condition of the Possibility of the Sciences

'Science' as the prime arbiter of the truth of 'reality' is now destroyed; 'science' is revealed, like our phenomenological case study shows, as a mere 'part' or 'phase' of the entire and *multi-dimensional* humanity. Also, the 'reality' that science construed is not the only reality; depending on different logic of constitution, there can be many different but equally valid realities such as reality of 'myth,' reality of 'art' and of 'religion.' In place of 'science' we now have 'philosophy' or our 'critical phenomenology' as the prime interpreter of endlessly possible realities, i.e. of the human culture in general. With the destruction of the sciences we have obtained *phenomenology of culture*; and 'science' thereby turns out to be a 'product of culture' transcendentally conditioned by 'myth,' 'language' etc.

When we compare our Cassirerian phenomenology with the phenomenology of *Anschauung* in the Husserlian strain, its advantages come prominently to the fore. The phenomenology of *Anschauung* also takes 'culture' as the ground, i.e. as the condition of the possibility of the objective sciences as well as of all the 'higher' intellectual products. In this case, 'culture' should be also of *intuitive* character, namely 'culture' is considered to be simply pre-given intuitive *life-world*.⁴¹ However, the concept of the life-world already poses difficulties. First, it is very difficult to

phenomenology?

First of all, 'numbers' turn out to be purely *logically constituted* in accordance with certain invariable principles. A number is never copied from certain things out there, nor abstracted from immediate sensations, intuitions or *Anschauung*²⁹; a 'number' is a pure *function* in the network of logical relations proper to the sense of 'mathematics.' In this way, numbers such as '0' and ' $\sqrt{-1}$ ' are easily understood; they are mere *functions* in the logical network.³⁰ Secondly, 'geometry' also turns out to be *purely* logically constituted, although it strikes us as concerning intuition or *Anschauung par excellence*. Elements in geometry such as 'point,' 'line,' 'surface' are never to be discovered in, or formulated out of sensations and intuitions³¹; they are *functionally* interrelated according to certain logical principles and they are nothing but those *functions* themselves.³² Now, we enter the realm of 'physical reality' by trying to describe the *motion* of a physical substance, i.e. a thing. Above all things, the description of motion depends on the coordinate system that we arbitrarily choose³³; moreover, the coordinate system is logically built up on two order-giving functional logic of 'time' and 'space'-*ordre des coexistences possibles* in Leibnizian terms.³⁴ Furthermore, when we apply 'geometry' and 'mathematics' to grasp the trajectory of a motion and to measure its quantity, 'motion' again turns out to be a *logical constitution par excellence*, not an absolute object of intuition or *Anschauung*. The 'substance' of physical reality, on the other hand, is called 'mass' as in physics and chemistry. Again, however, 'mass' is never to be discovered in the realm of immediate sensations and intuitions³⁵; rather, 'mass' is the outcome of *logical constitution of physical reality* through mathematization, i.e. through purely geometric and arithmetic apprehension of 'motion' as we have analyzed above: the moving 'thing' is considered to be a point, the point-center of homogenous 'mass' in the mathematical coordinate system.

We are well aware of the epistemological predicament confronting abnormal physical sciences such as 'theory of relativity' and 'quantum physics' in the 20th century. Now it is clearly understood, from the perspective of Cassirerian phenomenology, how they were brought about and how they are legitimate. Those abnormal physical sciences are simply different *logical constitutions* built upon different functional logic 'time' and 'space'.³⁶ Different functional logic 'space' would be, in this case, the space of non-Euclidean geometries. In accordance with different logical constitutions of physical reality, the 'substance' of physical reality would be 'energy' or 'quantum field,' not 'mass.'³⁷

'Dark substance,' 'mass' and 'energy' in physics, 'phlogiston,' 'ether' and 'oxygen' in chemistry are all interconnected in a certain ideally regulating relationship, i.e. in certain *diachronic-transcendental* relations. The 'substances' of 'physical reality,' in spite of all their possible variants, are uncovered as mere 'functions' in different systems of scientific constitutions.

After all, 'science' is a logical and systematic constitution, *synchronic-transcendentally*

Leonardo,' 'Copernicus,' 'Kepler,' 'Galilei' and 'Descartes,' still earlier out of 'Bruno,' 'Pomponazzi' and 'Cusanus.' From the perspective of Cassirerian phenomenology, however, these discrete thoughts 'Leonardo,' 'Kepler,' 'Galilei,' 'Bruno,' 'Cusanus' etc. as well as 'modern physics' are functionally and logically, thus *ideally and (diachronic-) transcendentally* conditioned by each other. In this way, contrary to the Husserlian phenomenology²⁴, the Cassirerian one without *Anschabung* can more efficiently 'phenomenologize' history by means of its powerful 'eidetic method' of relation and function. In a sense, we cannot strictly distinguish between the 'synchronic-' and the 'diachronic-transcendental.' However, we are now allowed to say that the four volumes of Cassirer's *Das Erkenntnisproblem* is a diachronic-transcendental work, whereas his *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* is more or less synchronic-transcendental. Lastly, the 'diachronic-transcendental,' not to say of the 'synchronic-transcendental,' is subsumed under the greater title of *transcendental philosophy* of timeless relational and functional principles.

We have above observed that those different subject-matters, dimensions, are somehow all logically interrelated and functionally conditioned by each other in a way or another; and they are *transcendentally* grounded in the spiritual activities of humanity. Therefore, one subject-matter, even a seemingly small *factum brutum*, is always infinitely *multi-dimensional*.²⁵ This is also in the same line of thought with Hegel's assertion that everything is contained in everything else.

Now, we take up a common-sense remark in our everyday life: "everything has a history" or "everything is historical." From the perspective of the Cassirerian phenomenology, however, this means that *every* subject-matter can be analyzed diachronic-transcendentally. And, as long as any 'subject-matter' is nothing but purely logical agglomerate (symbolic form) of certain relations and functions, we can say that the 'diachronic-transcendental,' i.e. the logic of 'function/relation to the past' can be itself a subject-matter. In other words, 'history' is a *symbolic form*, a dimension, a subject-matter for us²⁶; and, again, the 'diachronic-transcendental' as well as the symbolic form 'history' turns out to be only a 'part' of the larger-scale *transcendental philosophy* of entire logical relations and functions.

3. Destruction of the Sciences and Divulgence of Culture: 'culture' as the condition of the possibility of the sciences

'Science' is a system of true judgments concerning the 'substance' of reality (nature) and, accordingly, modern objective sciences use 'mathematics' for their system of true judgments²⁷ and take the 'physical substance' for the very reality of their investigation.²⁸ In other words, modern objective sciences apply 'mathematics' to the knowledge of 'physical substance.' Given such preliminary outline of the modern objective sciences, we can ask, where do they come from and what do they look like when we have analyzed them thoroughly from the perspective of Cassirerian

without *Anschaung*.¹⁶ As we further investigate those discrete subject-matters phenomenologically, we come to see that they are also logically related and functionally conditioned by each other: 'natural sciences' are logically conditioned by 'mathematics' as far as 'natural sciences' are 'mathematical' natural sciences¹⁷; 'myth' is conditioned by 'language' as long as 'myth' is expressive ('language') of magical powers¹⁸; further, 'sciences' are also conditioned by 'language' as long as 'sciences' are composed of pure meanings and concepts ('language').¹⁹ And all these subject-matters, i.e. dimensions, are none other than the product of spiritual activities of humanity. After all, they are all anchored in the *transcendental philosophy* of 'phenomenology' not of *Anschaung*, but of dynamic logical complication. In this sense, we can compare our new phenomenology to the Hegelian phenomenology of 'dialectical logic' in its most variegated form, still comprising all the phases and aspects of humanity.

2. Phenomenology and History: Synchronic- and Diachronic-Transcendental²⁰

Many scholars of Cassirer are at a loss how to cope with the large bunch of historical writings in the entire Cassirer-Oeuvre. Given that Cassirer's 'phenomenology' is a transcendental philosophy, what could be the right place of those 'intellectual histories' in Cassirer's phenomenology? Should those historical writings remain only a by-product or supporting examples of the transcendental systematic?²¹ Or, is this a clear indication of the irreconcilability between the historical and the systematic thinking?²² Here, I intend to introduce new concepts *synchronic*- and *diachronic-transcendental* in order to interpret Cassirer's entire Oeuvre as a work of transcendental philosophy. A subject-matter can be ideally, i.e. *synchronic-transcendentally* conditioned by other subject-matters: e.g. the 'space-time continuum' in physics of relativity is ideally conditioned by either 'elliptical' or 'hyperbolic space' of the non-Euclidean geometry. A subject-matter can also be 'historically,' i.e. *diachronic-transcendentally* conditioned by other subject-matters: e.g. the 'space-time continuum' in physics of relativity is conditioned by the 'absolute space' and 'time' of the Newtonian physics in a certain way. In the latter case of diachronic-transcendental conditioning, it is not a matter of actual, historical influence and contacts but rather-to borrow from the Husserlian terminology-an *ideally regulating relationship* ["*in idealgesetzlichem und nicht bloß faktischem Zusammenhang*"]²³ between two logical thought-agglomerates. Let's take the concept of 'oxygen' in physics for another example. We know that the discovery of 'oxygen' is an actual historical occasion overcoming 'phlogiston' and 'ether'; 'oxygen' is the latest whereas 'phlogiston' and 'ether' are earlier. However, if we analyze them from the perspective of Cassirerian phenomenology, all of them-'oxygen,' 'phlogiston' and 'ether'-turn out to be logically interconnected and conditioned by each other-ideally, timelessly, namely *diachronic-transcendentally*. Again, let's look at the historical development of modern 'mathematical physics.' Modern 'mathematical physics' is surely the latest outcome of historical development out of earlier 'thoughts of

even with the help of fantasy.⁹ And, further as we perform such phenomenological investigations, we come to see that one subject-matter (e.g. 'logic') is also *intuitively* as well as *essentially* interconnected with other subject-matters (e.g. 'psychology') in a certain way, as long as, for instance, 'psychology' is a 'logical' science of the human psyche. Husserl argues, phenomenologically, 'logic' should be the essential *formal* science that constitutes and makes possible all other sciences at all¹⁰, as long as all of them are 'logical' sciences in a way or another. Lastly, all those subject-matters intuitively grasped and investigated are not widely strewn and free-floating in the world but *transcendentally* grounded in the intuition-constituting subjectivity; the possibility of those subject-matters, as well as the very possibility of 'intuition,' depends on the *transcendental subjectivity*.¹¹

So far we have briefly sketched out the plan of a radical philosophical science called 'phenomenology' and its powerful eidetic method untouched by any individual sciences whatsoever. However, if we are really to find faults with 'phenomenology,' the problem of phenomenology would be none other than that of pure 'seeing' and *Anschauung*; as the neo-Kantians repeatedly criticizes, phenomenology dogmatically insists on pure 'seeing' and the purely 'seen' (*Anschauung*).¹² What we need to find out is not *Anschauung* with the help of fantasy but rather a given subject-matter's *relational* and *functional* constellation as well as its pure *principles*. The phenomenological motto *prohibition of μετάβασις εις ἄλλο γένος* also holds here. Let's take 'mathematics' for example. A phenomenological investigation of a mathematical number '1' would be, according to Cassirer, neither an explanation through human psychology nor a pure 'seeing' of the essence number '1'; rather, the mathematical number '1' should be analyzed phenomenologically according to its own proper sense, namely "with respect to its [own] logical [relational-functional] import independently of any metaphysical or psychological presuppositions[.]"¹³ What makes the mathematical number '1' possible is its *relation* with other numbers (e.g. 0, 2 etc.) and their 'mathematical' principle (e.g. $n+1$).¹⁴

All other subject-matters can be analyzed phenomenologically, i.e. according to their own proper *logic*. However, this is not to say that we *apply* a certain pre-existing logic (e.g. formal logic or logic of mathematics) to the investigation of a given subject-matter. Again, this would be a violation of the rule of phenomenology. We 'figure out' the relational/functional logic of a given subject-matter through a pure, fundamental *thought-variation* and *thought-experimentation* as it was the case with 'pure' seeing and fantasy-variation in the Husserlian phenomenology. Supposing we take the subject-matter of 'myth' for example, phenomenology of 'myth' would be *never* touched or influenced by psychology of myth, ethnology or archeology of myth, or mythologies in general.¹⁵ Phenomenology of 'myth,' together with its fundamental logical constellation of the *sense* of 'myth' at all, in turn makes those individual factual sciences possible. This is, figuratively speaking, an 'eidetic method' though it is

Destruction of the Sciences and Phenomenology of Culture in Cassirer- with continual reference to the Husserlian phenomenology

Kyeong-Seop CHOI

1. Towards a New Phenomenology without *Anschauung*

When we think 'phenomenology' before Cassirer, we can think of two phenomenologies: the Hegelian phenomenology and the Husserlian one. Both of them are *radical* attempts to philosophize against void formalism¹ and unexamined metaphysical constructivism². In this sense, more radical Husserl criticizes even Hegel for his unexamined, dogmatic 'dialectical' phenomenology.³ In other words, Hegel's phenomenology was meant to criticize Kant's formalism but Husserl further criticizes the dogmatism of Hegel's phenomenology that presupposes the logic of dialectics after all. Any kinds of logic, formal logic also, should be grounded and 'explained' by *Anschauung*, by pure 'seeing' with no conceptual presuppositions whatsoever according to Husserl.

To philosophize against formalism and metaphysical constructivism means, according to Husserl, recurring to the pre-given things themselves. The motto *Zu den Sachen selbst!* is the very summary of this.⁴ The motto *Zu den Sachen selbst!* is an expression put in an active form; if we rephrase it passive, the motto of phenomenology would be *prohibition of μετάβασις εις ἄλλο γένος*⁵, i.e. prohibition of the confounding of different categories. In carrying out phenomenology, we should never mix up one subject-matter with another but should be able to take one subject-matter in its own sense, the other one in its own sense, the third one in its own appropriate sense, etc. The phenomenological research in the first volume⁶ of Husserl's *Logische Untersuchungen* is none other than grasping the subject-matter 'logic' in its own sense, never to mingle up the very 'sense' of logic with those of other subject-matters. For example, the subject-matter 'logic' cannot be identified with that of 'psychology' and, thereby, should never be explained psychologically⁷; the sense of 'logic' can never be leveled with the dimension of practical use (i.e. normative sciences), never be identified with the subject-matter of *ars inventiva*.⁸ In this way, the subject-matter 'logic' as well as all other subject-matters should be grasped according to their own proper sense, without being confounded or mingled with different, exogenous themes. The subject-matters thus obtained, then, should be *intuitively* investigated, namely, through pure 'seeing' and *Anschauung*. Carrying out such phenomenological investigations, therefore, we never *apply* a method to the given subject-matter of investigation, because it will be also a violation of the basic rule of phenomenology not to mix up different subject-matters. Rather, we use pure intuition (eidetic method); we vary and experiment different constellations of the given subject-matter

書評・ヤン・パトチカ著(石川達夫訳)『歴史哲学についての異端的論考』(みすず書房、二〇〇七年)

金田 晉

トチカ」をよせた。

一九七七年、ヤン・パトチカは祖国チェコの民主化を求める「憲章七七」の起草者の一人として、官憲の厳しい尋問の渦中で、七十歳の誕生日を前に脳内出血で急逝した。その衝撃はヨーロッパ各地に拡がり、一九八〇年を挿んだ数年間に各国語でかれの研究論文や著作集の翻訳などが刊行され、その出版事業は今もつづいている。パトチカが未完のままに遺した思想的課題は、たんなる非業の死を遂げた一思想家の回想をはるかに超えて、ヨーロッパという思想的風土の将来の道標を指示しているからであろう。それにくらべると二十年以上遅れた感があるが、昨年日本でも、その生誕百年を記念するパトチカ顕彰事業が二つあつた。一つは、本書評で取り上げる『歴史哲学についての異端的論考』(以後『論考』と略する)の翻訳出版であり、もう一つは、同訳書の出版が直接のきっかけになつたはずの、「ヤン・パトチカのために——チエコの哲学者・生誕一〇〇年」と題する「思想」特集号(二〇〇七年一二月号、岩波書店刊)の刊行である。前者はパトチカ哲学の、単行本形式としてははじめての邦訳書であり、後者には、パトチカの人格を偲び、その哲学を深く読みこんだ好論文が収録されていた。書評子も拙文「思想の言葉——甦る哲学者ヤン・パ

訳者石川達夫は若くしてプラハのカレル大学に留学し、以後哲学者でチエコスロバキア初代大統領のマサリクをはじめ、チエコの近現代思想と都市文化の紹介に力を入れてこられた。本書は『パトチカ全集』(チエコ・プラハで刊行中)の第三巻(二〇〇二年)に収録されたチエコ語オリジナルテキストの翻訳である。「論考」の原型は一九七五年、つまりかれの死の二年前に、「サミスダト」版(地下出版)としてタイプ印刷で公けにされ、プラハで仲間から仲間へ回し読みされていったものである。

当時、パトチカは大学等の公的な場から追放され、その著作は書店や図書館に置くことが許されなかつた。多くの知識人や青年たちもまたパトチカと同じ境遇にあつた。かれらの知的渴望に応えるべく、多くのサミスダトが出版された。久米博が当時の状況を次のように活写している。「六八年以降、公的な文化活動は『思想の墓場』になつていた。追放された大学人、研究者たちは、夜警、ボイラーマン、職人、ビルの雇人などになつて働きながら、地下室やアパートの一室などで、

哲学の集団学習を続けていた。そうした秘密の私的セミナーは警察当局によって組織的に監視され、時に参加者は検挙されたりもした。それでもそこは哲学することができるかけがえのない場所であった。」¹ サミスダト版の『論考』は、そのような私的セミナーで切迫感をもつて読みつがれ、討論に供されていたはずである。だから検閲の目をくぐりぬけるために、隠語や比喩的表現がいっぱい散らばっている。本書を読むにあたって、このことはぜひ念頭に置いておきたい。

(一)

『論考』は六章から構成される。すなわち――

第一章 前史的考察

第二章 歴史の始まり

第三章 歴史に意味はあるか？

第四章 ヨーロッパと、十九世紀末までのヨーロッパの遺産

第五章 技術文明は崩落したものか？ そして、それはなぜか？

第六章 二十世紀の戦争と、戦争としての二十世紀

これに、「著者自身の解説」が加えられる。

なお本書には、一九七三年ブルガリアのヴァルナで開催された第五回国際哲学会議へのパトチカの報告「フッサールにおける科学の技術化の危機と、ハイデガーにおける危機としての技術の本質」を基原稿にしたチエコ語版の翻訳が併載されている。現象学者として出発したパトチカが、晩年かれの二人の師フッセルとハイデガーに対してもどのようなスタンスをとっていたかを知るよい手引きである。

その会議に連続して開催されたのであるう哲学国際研究所の学会において、当時同研究所の副会長であったボール・リクールは同研究所

のチエコ研究員であつたパトチカにはじめて相会し、以後交友を重ねる。パトチカ死去の七七年三月一三日から数日経つた一九日にかれは『ル・モンド』紙に追悼文を寄稿した。以後、リクールはプラハの地下大学の参加者と連絡をたもち、七九年にはヘイダネクの地下セミナーに外国人としてはじめて参加した。リクールとパトチカを結ぶキーワードは、歴史と歴史記述であった。『論考』が公開されたのは七五年、二人の交友期間に執筆されたパトチカ最後の重要な著作であり、各章の表題が示すとおり、全編「歴史」への考察であった。

リクールは、パトチカの哲学的業績を二つの焦点をもつ橿円形にたとえる。一つの焦点を『哲学的問題としての自然的 world』（以下『自然的 world』と略す）に、もうひとつのそれを本書『論考』におく。「焦点の一つは、自然的 world の現象学であり、第二の焦点は、歴史の意味の問題である。」² 前者はもともと、パトチカの哲学的出発を示す教授資格取得論文として一九三六年に書かれたものであった。その前年、既にドイツ国内では研究発表の機会を奪われていた師フッセルはプラハ哲学サークルの招聘を受けてプラハを訪れ、カレル大学等で講演「ヨーロッパ諸学の危機と心理学」等を行う。これは、一九三六年に公刊されたフッセル最晩年の著作『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の一部をなすものであり、科学以前 vorwissenschaftlich の世界としての「生活世界」への注視の必要を説くものであった。師のプラハ滞在期間中ずっと世話係を引き受けたパトチカの「自然的 world」には、フライブルクで師として以来のフッセルの最晩年の問題意識が刷り込まれていたはずである。もう一つの焦点、本書『論考』は七三年頃から七五年にかけて書かれた論文を集めたものであり、七五年に公刊された。

ただし「自然的境界の現象学」から「歴史の意味」へと、時間系列にしたがつて發展史的に捉えることは、パトチカ理解を歪めることになるだろう。實際、「自然的境界」は初版から四十年を経た七六年に「フェノメノロジカ」の一冊として、著者自身の「後記」を付して出版されている。つまり一九七〇年代のほとんど同じ時期に、かれは一九三六年の『自然的境界』の呼び戻しを行い、他方で「歴史哲学」（『異端的論考』）の構想を練つていたのである。橢円形の二つの焦点はどこまでも緊迫しながら円弧を描いてゆく。そこにパトチカ哲学の真骨頂がある。

(II)

パトチカはみずから歴史哲学を「異端的考察」とよぶ。その理由の第一は、當時チエコの公認哲学であつたマルクス主義哲学をとらなかつたことであろう。マルクス流の「歴史が唯一の科学であり、眞の知識は世界の發展を認識することである」（本訳書七一頁。以下略し頁数だけを記す。）という考え方を、パトチカは退ける。歴史を時間的過程の抽象に還元してしまうが、自然の出来事全部を歴史の準備の役割と限定することになるからである。實際、エジプトや西南アジアや古代中国に歴史をもたない民族がかつて存在したし、今も存在する。歴史への問いをもつと狭く、本来の意味に限定して使用するべきだ、とかれは考える（七二頁）。だが第二はキリスト教神学からの異端も意味している。「ヨーロッパを創設したのは魂の配慮 die Sorge für die Seele」（一四〇頁）であり、これを内的規律とする「サクルム・インペリウム *sacrum imperium*」の到来を、パトチカは願つていたからである。たしかに「神聖帝国」と訳されるそれは、かつてキリスト

教下のドイツで形成されたが、もとはと言えば、古代ギリシアのボリスおよびローマ帝国で実現していたものであり、その崩壊後もさまざまに変形しながら、ヘーゲルの一九世紀への転換期の前まで存在していたのである。つまりキリスト教神学もその変形の一つにすぎないのである。第三にヨーロッパはスペイン、イギリス、フランスと中心を西に移動するに応じて、「帝国は中心から周縁へと追いやられた」（一四二頁）と言うのである。

だが、かれがみずから歴史哲学をあえて「異端」とよぶのは、哲学の精神（普遍性）の誕生をポリスの発生（地方性）と関連づけ、世界の「異質と不当さ、アディキア（不正）を感じ、『ディケー（正義）』を要求する」（七四頁）ことに求めた点にあろう。われわれは、そこにパトチカやチエコの知識人の置かれた状況を重ね合わせてよいであろう。「互いに正しさを与え合い、不正を消す」（七四頁、アナクシマンドロス）。アディキア（不正）は理解の最初の鍵であり、その鍵によつて人間存在は宇宙の入口に身を置く。「人間界の法」を養う遍きもの——その遍きものはボレモス（闘争）であること、正義dikeは争い^{eris}であること。万事はエリスと必然にしたがつて生じる。（八八頁、ヘラクレイトス）。ポリスの精神は「論争・闘争における團結の精神」、「その連帶の中でしかポリテース（市民）であることができない。」（八八頁）。この論争の中から「事物の性格を見る生」としての「phronein=phronesis（思慮）が発見されてゆく。それは、デモクリトスやアリストテレス、プラトンを経て、ヘレニズムからキケロやセネカの教養思想へと發展してゆく。このアディキアを感じる力、ポリスの成立、哲学の出発は、当時のチエコの青年たちに、自分たちが世界の哲学史にみずから参画している、という希望と確信を打ち込んだ

であろう。

(II)

だから、魂の配慮とはギリシア古典哲学の遺産である。それは「真理は一度限り与えられるものではないし、単なる観察と意識化の問題でもなく、それは生涯にわたって探求し、自己制御し、自己統合する思想的・生活的実践である。」(一三九頁)観察ではなく実践である。そうした生活実践に大きな転換期が訪れたのは西ヨーロッパでは一六世紀である(一四〇頁)。政治、経済、信仰、科学、思想等さまざま

な分野で、その転換が起つた。転換後には、「魂の配慮、在ることの配慮ではなく、持つことの配慮、つまり外的な世界とその支配についての配慮が優勢になるのである。」(一四〇頁)一九世紀への鳥羽口で神聖ローマ帝国 (das heilige Roemische Reich deutscher Nation) は終焉する。だからヘーゲルの初期論文「ドイツ憲法論」(一三五頁)においては、法の統一も宗教も国家を形成する」とは言いつて、それが紛らわしく、互いに反目しあい、国民的敵愾心を顕わにして生きていられる。だがヨーロッパにはかつて宗教が国家の基礎をなし、それが紛らわしく、互いに反目しあい、国民的敵愾心を顕わにして生きていった民族が唯一の国家へと結合していた時代があつた。(一三五頁)のである。だからヘーゲルやその同時代でさえ、ヨーロッパ的統一の精神的起源があることを疑つていなかつた。教会権力と世俗権力の二元国家において精神の優位が国家を支えていたことを証明している。

その精神のあり方を、パトチカは「サクルム・インペリウム(神聖帝国)」とよぶ。なお、このサクルム・インペリウムはキリスト教的ヨーロッパ型ヴァージョンのほかに、イスラム型ヴァージョンやビザンティン型ヴァージョンがある(一三六頁)。われわれに言わせれば、唐

や元にもそれが生きていたはずである。

(III)

現象学の第三世代(フッセルを第一世代、ハイデガーを第二世代とすれば)にサルトル、フィンク、ラントグレーべらとともにパトチカは属する。アレントを加えてもよい。かれらは、一九三〇年代という第二次世界大戦とその前夜に人生のもつとも多感な青春を送つた世代である。家族をもち、友人と論争し、生身の身体を死の危険に曝しながら、哲学の道へすすんでいった。

「人間という社会的存在への問いは、第一に現象学的な問題である。」(一二四頁)とパトチカが言うとき、社会的存在としての人間は思弁の対象ではなく、みずからそこに参加し、生身の実存として生きている存在であった。パトチカは師フッセルの現象学的方法「エポケー」の反省的性格に言及しながら、こう問う。「反省は本当に経験の深みに至るであろうか? 経験は、意識化によって完全に捉えることができる、結局のところ意識と同等なものなのであらうか。」(一二六頁)フッセルは晩年、生活世界や間主觀性を問うたが、その生活世界は、科学以前的 vorwissenschaftlich であつて、「意識の分析から出発し」(二四頁)、歴史を欠如した不变のものであつた。だが生理学的に見れば同じ感覚器官であつても、古代ギリシア人とわれわれは同じ知覚をもつていいない。

パトチカは「エポケー」に「意識を基礎づけ、意識でないもの」を炙り出してくるラディカルな否定性を託した。「意識にとつて何かが現れる。しかしながら現れること自体は現れない。」現れることが現れるためには、意識の枠を否定し、存在の側へ己を移すしかない。

の現象学には、まさしく存在の側からの現れること、自己示現 Sich-Selbst-Zeigen の根拠を問うことが重要である（四二一頁）。しかも現れることは、何かにおいて現れることしかできない。そこに歴史が登場してくる。

「すべての歴史的諸世界は「自然的」である。」（五一頁）「構成的な世界概念の層の下にその原初的な・根源的なものが不变のものとして再発見される」などと考えてはならない。生理学的に見れば同じ感覚器官であっても、古代ギリシア人とわれわれは同じ知覚をもつていてない。「神をなくした時代の人間は、『すべてが神に満ちている』と言ふ。」いう人間、あるいは台所にも神がいるのでよそ者をそこに招く人間とは、異なる事物を見るだけでなく、異なる仕方で見る。」（五〇頁）きわめて具体的で、ここに今このようにして起る出来事が問題であり、生の全体性の中で意味をもち、しかも可能性として現れてくる。

パトチカは歴史哲学によつて、「歴史の現象学」を志した。それが、フツセルに満足せず、ハイデガーを学ぼうとした動機とつながつてゐるであろう。だがハイデガーの「歴史」は存在の歴史であり、詩作 Dichtung において開示される存在の歴史であった。パトチカは現実に出来する歴史と物語としての歴史記述を明確に区別し、前者の具体的な自己示現の様相に目を向けつづけた。

かれは、歴史時代の前提としての前史的時代について、古代叙事詩を典拠に人間創造伝説と洪水伝説を記述する。そこでは日々の労働、労苦、所帯の維持、家族、生殖による子孫の繁栄を語る。それが自然的世界であり、三〇〇〇年以上も前に場面設定を移しながら、まるでわれわれの日常性を活写しているようである。ポリスの市民たちはそ

の自然的 세계に問題性を発見し、そのアディキア（不正）を感じ、デイケー（正義）を求める。歴史がはじまる。自由であるかわりに、「非繁留性」、「無根拠性」を引き受ける。われわれは当時のチェコ市民の自画像のようになればの言葉を読む。かれらは壮大な歴史に参画していくのである。

1 久米博「ヤン・パトチカ——自然的 세계の哲学から歴史哲学へ——」、「思想」一〇〇四号、二〇〇七、一二、四四一五頁。

2 久米博「抵抗する哲学者ヤン・パトチカ——ポール・リクールの視点から——」、「思想」一〇〇四号、二〇〇七、一二、岩波書店、五一頁。

（金田 晋・かなた すすむ・広島大学名誉教授）

永井晋著『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』

井上克人

本書は以下のよう構成になっている（各章の節は省略する）。

序論

第一部 「顕現しないもの」への現象学の転回

第一章 内在領野の開示

第二章 自己産出する生

第三章 贈与の現象学

第二部 ユダヤ神秘主義カバラと現象学

第四章 秘密の伝承

第五章 神の収縮

第六章 神名の現象学

第三部 イマジナルの現象学とその展開

第七章 イマジナルの現象学

第八章 絵画の終焉と像の救済

第九章 神と妖怪の現象学

結論

本書のタイトルである「現象学の転回」とは、フッサール現象学の残滓とも言うべき二元的志向性の地平を突き破り、さらにラディカルな還元を遂行することによって、そうした志向的現象性そのものを可能にしている本来の「事象そのもの」、すなわち「顕現しないもの」を開示しようとする運動である。

ところが転回した現象学にあつて、顕現せざる事象そのものは、「絶対者」、「一者」、「無限」、「神」、「生」などと名指しされる形而上学的次元として現われる。しかしこの新たな現象学は、こうした顕現しな

いものの次元を、志向性の地平に依拠せずに、しかも「実定的な宗教に帰依する」ことなく、いかにして端的な現象性のままに示すことができるのか。徹底した還元、すなわち否定的解体のあとに生じてくる課題は、著者によれば「像化の原理」であり、それは「創造的想像力 (imagination créatrice)」であつて、それによつて現われる現象性が「イマジナル」であるとされ、「イマジナルの現象学」を標榜するにいたる。

まず第一部では、ミッシェル・アンリの現象学が中心に語られる。

フッサールは、その超越論的現象学の構想において、還元によつて世界の多様な現象野を開くと共に、その世界そのものの発生の超越論的「起源」を超越論的主觀性のうちに求めていく。この超越論的主觀性の構成の問題は「超越論的主觀性の〈自己〉構成」の問題となるのだが、アンリによれば、フッサールのこうした「自己構成」の現象学は、あくまでも超越論的主觀性を中心としてその二元的志向性によつて合理化され、意味化されて世界地平の中に現出するものを主題とする。そこには「顕現するもの」しか現象性として認めないギリシャ以来の西洋哲学の歴史を支配してきた「存在論的一元論」と名づけられる特徴があるとし、アンリはこうした西洋哲学に支配的なモデルを解体し突破することによつて、「自己構成」から「自己現出」の問題へと転回させ、スピノザの「自己原因」の実体／様態論を導入することによつてそれを現象学化させるのである。

すなわち彼は『顕現の本質』において、顕現せざる「絶対者」そのものから出発する「内在性の存在論的根本経験」をスピノザの「自己原因」の考え方から着想を得るのだが、このスピノザの神的実体論の特

質は次の点にある。すなわち実体としての神と様態との関係が、デカルト的な分離に基づくものではなく、両者は「同じもの」なのであり、同じものが自己の内部で自己以外の何ものによつても媒介されることなく自己表現する、つまり全体が一挙に現わされるのである。そこには「同じものの同じものによる差異化」として「自己産出」の関係が見られる。これは同一性の内部での差異化・像化を表わし、かかる「内在的領野」における絶対者の自己像化・全体の自己差異化を、「事物そのもの」がもつ構造として現象学的に浮き彫りにしようとする。

こうした「自己原因」の現象学化を遂行するにあたつて、アンリは「反還元 (contre-réduction)」を行う。彼は「宗教」を手がかりとして「強い自己触発」と「弱い自己触発」とを区別する。『ヨハネによる福音書』の冒頭にある「初めに言葉があつた」という一文は、(1)「神が神となること」、「神の自己到来」の生起を意味する。これをアンリは「強い自己触発」と呼ぶ。時間や世界の地平を媒介することなく、純粹内在において全体が全体に永遠回帰し、それによつて初めて初めて全体がそれとして成り立つ。

(2)しかし神の永遠の自己回帰・自己到来、つまり「強い自己触発」は、自己の内部において子を産出することによつてしか可能ではない。子 (イエス) の産出、すなわち「受肉」は、純粹内在において生起する神の自己差異化・自己像化にほかならない。それが「初めに言葉があつた」という純粹現象学的な意味である。要するに「初め」とは「天地創造」、つまり時間化・世界化に先立ち、超越論的主觀性の構成に先立つ、内在における根源的な「初め」であり、それは「言葉＝子キリスト」の産出、「受肉」である。

そしてさらに(3)「反還元」によつて「様態」と化した「自己」は、「分

離された超越論的主觀性」の身分を解体され、「神の自己現出＝自己

触発」のプロセスの媒体として生まれ変わり、機能するが、それが個々の自己において生起する「弱い自己触発」である。しかしこの二重の自己触発は「絶対者の内在的自己像化（自己差異化）」という同じ一つの過程なのである。

第二章では、「自己触発」が無限絶対者として「自己産出」する「生」として捉えられ、世界に先立ち、外部をもたない生を知る知とは、表象的・対象的な知ではあり得ず、生を生自身の内部から透明化してゆく原・超越論的な「原可知性」でしかない。それは能動的な自我作用とは異なり、原受動的に「蒙る」事態であって、この自己産出する生のモデルとして想定されるのが先に触れたキリスト教における「受肉」の構造である。

第三章において著者は、ジャン・リュック・マリオンの「贈与の現象学」について語る。「贈与」とは、世界意味の前提になつて開向性との相関性から自らを解放して還元を徹底させることによつて開かれる「顕現しないものの現象性」なのであって、「無限を有限化することなく現象化する」ということが繰り返し強調される。

このような現象性をマリオンは、まず宗教的なコンテクストのなかで、東方教会の伝統における「イコン」に見出す。イコンは無限なる神の現象化にほかならず、「図像による神学」である。「受肉」がイコンを正当化し、イコンは受肉を証する。受肉とは、見えない無限の神がイエスという身体をもつた人間の形を取つて見えるようになつて現われた出来事だが、イエスのこの可視性は神の不可視性を否定するものではない。「見えるもの」と「見えないもの」を二元的に分ける志向性の現象学とは異なり、「見えないもの」が「見えないもの」とし

て現われる。

ところが、ここで著者は、この「として」は志向性でも存在論的差異でもない、いかなる二元性も容れないのだ、と強調する。西洋における芸術は「見られること」を目的として作られる作品だが、イコンは見られるために描かれるのではなく、人間の靈性を覚醒させるという意味で宗教そのものなのであり、受肉による神の臨在、神の現象化以外の何ものでもない、「それは志向性であれ存在論的差異であれ、あらゆる種類の二元性による支配から脱している」と。また別の箇所でも、「絶対者を有限化することなく絶対者として現象させるには、志向性も存在論的差異も二元性による媒介を原理とするために遅すぎたのだ」とも言う。

評者は、ここに些か疑問が生じる。それは「存在論的差異」ということで著者の念頭にある理解である。それは著者が二元的なものとして排斥する「志向性」と同列に並ぶような「二元性」のかどうか、という点である。著者は、或る箇所で「同じもの」、「一者」が、その同一性、一者性を損なうことなく世界に現象する、啓示と呼ばれるこのパラドックスが一神教の核心をなすものであり、キリスト教に於いてはイエスの受肉という原出来事として考えられる、と説明するが、この「受肉」の構造そのものにむしろ「存在論的差異」が見られるのではないか。つまり「同じものの同じものによる差異化」こそが「存在論的差異」ではないか、ということである。第三章でハイデガーの「二重襞(Zwierfalt)」に言及し、「二重化することにおいて初めて一であり、一へ取りまとめることにおいて初めて二重化するような、形而上学の一者やその多者化という概念では決してとどくことのない、ひとつの出来事としての贈与」と説明されながら、まさにこの「贈与」

こそが「存在論的差異」を示していくにも拘らず、どうして著者は「存在論的差異」を二元的なものに過ぎぬとして「志向性」もろともに排斥されるのか、そこが理解できない。著者が反復して強調するのは、絶対者が有限化されることなく、「一挙に顕現する」ということなのだが、著者の考える「有限性」とは、畢竟、超越論的主觀性を中心とした主客二元論による意味的地平ということではない。しかしながら宗教においては、「受肉」そのものが深い意味での有限化なのではなかつたか。存在論的差異を排斥し、著者のいう「有限化されることなく一挙に顕現する絶対者」を想定することではないだろうか。「実定的な宗教」に帰依せず、どこまでも現象学者としての立場を貫こうとする限り、「隠れと顕われ」との同時生起、すなわち存在論的差異にどまつていくべきなのはではないだろうか。

第Ⅱ部では、律法という言語テクストのみを神との媒介と認め、徹底してイメージを排除してゆくラビ的ユダヤ教に対し、イメージ的・神話的思惟の復活を目指むユダヤ神秘主義カバラ、とくにイサク・ルリアの①ツイムツム（神の収縮）、神の自己自身への退却（追放）②シェビラ・ハ・ケリーム（容器の炸裂）③ティクーン（修復・贖い）などの壮大な神話的ビジョンについて詳細な紹介と解説がなされており、興味は尽きないが、本稿は著書の紹介・解説ではなく、書評であるという性格上、紙幅の関係で割愛せざるをえない。ただ、著者が標榜する「イマジナルの現象学」について、一言しておきたいことがある。

著者は、アンリのいわゆる「内在的領野」、或いは無限（エン・ソフ）が「ツイムツム（神の退去）」によって収縮し、凝縮され、二元的志向性に媒介され有限化されることなく顕現してくる空虚な空間、アンリ・コルバンの言葉を借りれば「中間界」・「想像界（イマジナル）」というべき次元に視点を置き、そこに無限なる絶対者の、「一挙に全体として現象してくる現象性に、東方教会のイコンや、ヘブライ語が意味を離れてイマージュ化するカバラの象徴的な文字神秘主義、レヴィナスのいわゆる「神の繁殖性」、さらにはカンディンスキーの絵画表現など「イマジナル」なものを見ようとするのだが、とくに「宗教」をモデルとする限り忘れてはならないのは、やはり「イマジナル」なものがもつ超越者との関係構造である。宗教においては、超越的に無限なるものは、それ自身どこまでも隠れたもの、不在なるものであつて、自らを覆藏せるものとして超越的なのであり、自己を超えたものとして「絶対的他者」なのだと、いう認識が根底にある。したがつてそれはどこまでも「イマジナルなもの」として顕現するのだが、「イマジナルなもの」、言い換れば「イマージュ」のうちには顕現と覆藏の同時生起が常に働いているということ、つまりそこには絶対的他者性、すなわち、超越的覆藏性の不可逆的構造が垣間見られている、ということは銘記しておかねばならない。

超越的なるものとイマージュの関係は、西洋の精神史において、その根幹にある重要な哲学的問題であったことは改めて指摘するまでもないであろう。「神の像（imago Dei）」の問題がそれである。「像（eicon, imago, Bild, image）」とは、つねにそれが指示示す或るものの一似像に過ぎず、それ自身としては存立しない。そこには、規範たるべき原型との類似と同時に差異も示され、原型はそ

のままの形では顕現してこない。しかしながら、原型が規範として顕現してくるのは「像」を通してなのである。ではその場合の本來的な像とはそもそも何なのか。重要なことは、像が像であることを示すことができるものは像それ自身の他なく、同時に、像がまさにその像であるところの原型が原型として自己開示し得るのは、他ならぬその像によつてのみであるということである。つまり像が像で、しかないという自「示現を通して、それ自身としては不可視の覆藏的・超越的原型が開示されるのである。まさにこれこそ「存在論的差異」の運動である。

かくして像は規範たる原型によつて内的に形作られながら、同時に原型との間に絶対的な「隔たり」を有している。こうした原型と像との間にまつわる問題こそ、西洋精神史を形成してきた原動力であつたと言つても過言ではない。

一言でいえば、〈像〉における神の内在と超越の問題である。この考えは、以後の西洋精神史にあつて途絶えることなく命脈を保ち��けていく。ところが、著者が強調する「有限化されることなく一挙に顕現していく」無限なる絶対者、そしてその現象性を看取する「イマジナルの現象学」の構想にこうした「顕現と覆藏」の同時生起、すなわち「存在論的差異」という視点がどこまで認識されているのかが今ひとつ定かでない。

本書には、東方教会におけるイコンに言及してはいるが、東方正教会は周知のように、新プラトン主義の流出論、すなわち「存在論的一元論」の形而上学に依拠したものであつて、イコノクラスマに対する「受肉」の考えに基づきイコンを擁護できたこと、また父と子と聖靈の三つの位格（ヒュポスタシス）が「同一」のウーシア（homo-usia）」

を共有しているという「三位一体」論における神の内在的超越の論理も、ほかならぬこの「存在論的一元論」の形而上学に依拠したものである。

神はその本質^{ウーシア}としては、我々の感覚・思惟・直観などいかなる把握能力をも超越しており、我々にとつてはあくまで不可知の闇に留まると言わざるをえない。ギリシア教父たちが不可知の神への探求の可能性を原理的に問い合わせていく過程で不可欠の手がかりとされたのが、「像」の概念であつた。いわゆる「三位一体」論も、こうした流れを汲んでいる。「ヒュポスタシス」とは、覆藏せる一者（神）が実存するものとして顕現してくる存在の仕方である。「存在」はギリシア語ではusia（ウーシア）である。このウーシアの通例の翻訳語は「実体」もしくは「本質」だが、基本的には「存在」を意味している。カッパドキア派の教父たちにとつて問題となつたのは、存在もしくは本質の同等性、すなわち「同一」のウーシア（homo-usia）」がいかにして神の三位一体というかたちで顕現してくるのか、ということであつた。キリスト教の神はどこまでも唯一神であつて、その唯一性において第一に位置する存在という意味のウーシアでなければならない。彼らによれば、神は三つの位格、三つの存在様相における一なるウーシア、一なる存在だ、ということである。つまりそれは「三つのペルソナの内なる一本質」というかたちで知られ、今日でもこの定式が通用している。言い換えれば、どこまでも超越的なる神は、その超越性を失うことなく、超越性としてはどこまでも自らを覆藏させながら、三つのペルソナに内在的に顕現している、ということと、それがすなわち「内在的超越」の論理を内にもつ「存在論的一元論」ということにほかならない。

神の収縮（ツイムツム）によって穿たれた空虚な空間に無限（エン・ソフ）の光がセフィロートという形で外部に流出するというルリアの思想の淵源は、著者が指摘するように、新プラトン主義にあるのであって、しかもこの新プラトン主義の特質は覆藏的なるものが顯現するという超越的内在の論理、すなわち「存在論的一元論」なのであり、それに基づいてギリシャ化したキリスト教こそ、東方正教会にほかない。それは外に独立して超越者を想定する二元論的な、したがつて非ギリシャ的なラテン的西方のキリスト教とは区別されなければならない。西方キリスト教の特質は、東方のそのように存在論的に理解された「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」を対峙させ、神人関係を、本来のユダヤ教の特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯一神である、という点である。創造主たる神と被造物との間には絶対に越えることのできない断絶があり、神はどこまでも「外に」君臨し、万物を無から創造する超越的存在であった。したがつて、契約の遵守こそが重要なのである。いわゆる「西洋」を特色づけるのはこのラテン的西方のキリスト教なのであって、「無神論」としてスピノザが異端扱いされたのは、この伝統とはまったく異質な「自己原因」の神、すなわちギリシャ的な「存在論的一元論」を説いたからであり、さらに言えば、彼が影響を受けたカバラの神秘主義も新プラトン主義に依拠したギリシャ的特質である「一元論」を持つていたことは念頭に置いておかなければならないであろう。著者の言うように「ユダヤ性」に対比させるかたちで「ギリシャ哲学とキリスト教からなる西洋哲学」とか「ギリシャとキリスト教に支えられた西洋」、「ギリシャ的＝西洋的な地平」といった風に捉え、「ギリシ

ア的なもの」を「西洋」の思弁的な形而上学的実体論だと、そう簡単には言えず、形而上学の歴史は決して著者が考えるような「素朴」なものどころではないのである。
以上、いろいろと批評を述べてきたが、しかし本書は、ユダヤ神秘主義カバラを踏まえた豊饒にして刺激と示唆に富む深い内容をもつたものであり、これはこれで新たな現象学の進むべき一つの方向性を示す、充分読み応えのある優れた研究書であることは強調しておきたい。

（井上克人・いのうえ かつひと・関西大学）

光のプロヴァンス・言葉の翳り

——ラ・ロシユジロンの夏のセミナーに参加して——

和 田 渡

南仏プロヴァンスと作家や詩人、哲学者とのつながりは深い。古く一八世紀にはサド侯爵が領主を務めたラコストという村があり、パリを逃れて隠れ住んだサドが反カント的な悪徳を擁護する小説を書き続けた広大な城はすでに廃墟と化しているが、近くにあるプチ・ホテル「カフェ・ド・サド」は観光客で賑わっている。プラタナスの街路樹が美しいエクサン・プロヴァンスはセザンヌの故郷としてよく知られているが、六九歳のハイデガーが「ヘーゲルとギリシア人」と題する講演を行った場所でもある。毎年七月に国際的な演劇祭が開催されるアヴィニヨンの近くには、プロヴァンス語による作品『ミレイユ』で知られる詩人・作家フレデリック・ミストラルの生まれ育った村や、詩人ルネ・シャールに招かれたハイデガーが一九六六年から三回に渡ってセミナーを続けたラ・トールという村がある。

アヴィニヨンから、リュベロン自然公園の中心に位置するアプトまでバスで東に約一時間、そこから車で三〇分ほど北に上ったところにバノンという村があり、その一区域がラ・ロシユジロンである。そ

の公民館を借りて一九〇〇一年から毎年夏の時期に、リシール (Marc Richir) の主催でセミナーが開かれている。彼が夏の間の仕事場にしている別荘がすぐ近くにあるため、この場所が選ばれたのである。彼の粘着的なまでの強靭な思索と強烈なカリスマ性に惹かれて、フランス、イタリア、ベルギー、ドイツ、スペイン、オーストリア、日本といつたなんでもやまな地域から、大学の研究者やリセの教員、院生たちが集まつてくる。リシールは一度来日し、東京と京都で講演を行っているので、その野人的な風貌を記憶の方も少なくないだろう。

今年は、アリストテレスを中心としたギリシア哲学の碩学ロロー (Patrice Loraux)、フッサール、ディルタイを中心とする哲学研究に専念するケルクホーフ (Guy van Kerckhoven)、フッサール現象学、ドイツ観念論の研究に緻密な研究を続けるシュネ (Alexander Schnell) を始めとして、ランチアーリ (Albino Lanciani)、マズ (Antonino Mazzù)、ロボ (Carlos Lobo)、ラハグ (Patrick Lang)、ボル (Gérard Borde)、ポアラ (Pablo Posada Varela)、ボル (Delia Popa)、ペヤ (Grégoire Jean)、トゥンク (Jürgen Trinks) とこのた面々が参加した。一年前のセミナーでアヘリ・マーリー

じて鋭い洞察と軽妙なユーモアを交えた特別発表を行ったロローナーは、好々爺を地でくる人物だ。常連のテンゲイ (László Tengelyi)、マルクス (René-François Mairesse) は今回は欠席したが、リシールの三〇年来の教え子夫妻が今回初めて加わったのもして、参加者数はこれまで最も多かった。日本からは村上靖彦、澤田哲生、筆者の三人が参加した。

ロローナーは、哲学探究の現状に飽き足らないリシールが、大学とくらべ制度のなかで行われている「多かれ少なかれ〈解釈学的な〉学説史 (doxographie)」¹ 研究や、哲学に取って代わりうると素朴に信ずる諸科学や、分析哲学的潮流などに抗する意図をもつて始めたものである。リシールは、フッサールを範として事柄そのものと真摯に取り組む現象学的な探究を、大学の外部による幅広い世代とも共有する目的で一九〇〇一年から『現象学年報』を出版している。他方で、この雑誌にはフッサールの重要な文献の仏訳も隨時掲載され、地道な現象学研究も疎かにされではない。今年の春には第七号が出版された。参考までに、そのラインナップを紹介しておこう。

Bruce Bégout, 『Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl』
Patrick Lang, 『Introduction à la phénoménologie du vécu musical』
Alexander Schnell, 『La phénoménologie du temps d'Eugen Fink』
Carlos Lobo, 『Phénoménologie de l'individuation et critique de la raison logique』
Pierre Kerszberg, 『La physique au prisme de la phénoménologie husserlienne』

Yasuhiko Murakami, 『L'espace bidimensionnel chez les autistes』
Roland Breeur, 『Corps et chair chez Sartre』
László Tengelyi, 『Marc Richir et la théologie politique』
Marc Richir, 『La refonte de la phénoménologie』
Edmund Husserl, 『Temporalité egoïque et hylétique sous l'angle génétique』

ロローナーは、これまでほぼ同じスタイルで行われてきた。三日間の会期中は毎日、リシールが議論の叩き台となるテクストとしてあらかじめ皆に周知した自作を踏まえて、最初に導入的な講義を行う。その後に自由闊達な議論が延々と続く。途中で休憩を挟むが、朝の九時半から一二時四五分頃までが前半部、午後の四時半から七時四五分頃までが後半部だ。昼と夜は、参加者のほぼ全員が同じレストランで食事をする。バノン特産のチーズが配られる時には、ハエがいつせいに群がるが、気にする者はほとんどいない。昨年は、『ファンタジア、想像、情動性』² を基本テクストとして、「想像と情動性」とくらべてマで議論がなされた。「情動性」とくらべテーマは、一九〇〇四年度にも選ばれてくる。昨年は『時間と空間に関する現象学的な断片』³ を土台にして、「時間と空間」とくらべテーマで議論が白熱した。

この夏は、『畠葉に関する現象学的な断片』⁴ をベースにして、『畠葉、詩と音楽』とくらべテーマが選ばれた。今回はこれまでと違く、初日は四〇分程度の導入講義がなされたのみであった。ロローナーが始まる直前にリシールが体調を崩し、入院検査の日々を過ぎなければならなか

かつたことが影響していたかもしれない。そのせいで、皆がリシールの体を気遣う、今までにない雰囲気のなかでセミナーが始まった。導入的な話のなかで筆者が特に関心をもつた点を二つだけあげる。一つはリシールが可能性 (potentialité)、顕在性 (actualité) と対比させながら、幾度となく潜在性 (virtualité) の次元の含蓄を強調していたことである。潜在性とは、顕在的なものが出現している間ずっと、その背後や周辺でそれを支えながらも、自らは決して顕在化せず身を隠したまま、寄り添うようにしてそこにあるものとでもいつたらよいであろうか。もう一つは、昨年も議論の対象になつたが、リシールが再度、自己と自己との接触 (contact) が自己と自己との隔たり (écart) によって生ずる非時間的、非空間的な出来事である点を、自身の経験の細部への反省にもとづいて説得力のある仕方で語つたことである。その経験を語るリシールの眼差しは、不眠、眠りに落ちる、夢やファンタジーを生きるといった内密な出来事のニュアンスに向かはれていた。最近の彼はホフマンスタイルやパウル・ツエラン、リルケといった詩人が多彩な表現によって示す世界に魅了されしており、特に『チャンドス卿の手紙』の繊細さを絶賛していたが、現に『言葉に関する現象学的断片』の序文はシェイクスピアとホフマンスタイルの詩からの引用で締めくくられている。後者については、最後に取り上げたい。

導入講義の後は、「潜在性」に関する質疑応答から始まり、ペトラルカ、ポーの詩を引き合いに出しての丁々発止のやり取り、音楽論が

展開された。詩の爱好者も、音楽通も少なくないので、議論は次第に熱を帯びる。チエリビダッケに師事し、自らも指揮棒を振るうというラングは、あたかも音楽の核心をわしづかみにしようとするかのような手の動きと共に熱く自説を語つていた。議論の合間には、リシール

固有の概念の説明を求める質問が入つたりして、方向が逸れることもあつたものの、ほぼ一貫してハイレベルの議論が維持されていた。各自分が自説を展開して譲らず、議論が行き詰るよう見えるときには、全体を見渡して道筋をつける方向で言葉を捜すマズの語り口が印象的であった。

今回、リシールは詩と音楽を主題にしたが、おそらく詩を読む経験、音楽を聞く経験がもつとも微妙で繊細なニュアンスを多く含んだ出来事だからであろう。記された言葉から意味を汲み取り、それを想像力や思考力を駆使して別の意味へとつなげたり、すでに得られていた意味を解体して組み替えたりする時には、言葉とその響きが意識と綾をなして生起している。また、音の響きに身を浸している時には、たち現れる音がそのつど瞬時に消え去るなかで、意識は次第に変身し始め、高まり、舞い上がり、あるいは失墜しながら、固有の時間を形成する。そのつかの間の儂い出来事のうちでは、言葉と音が意識の流れと溶け合つて変奏しているのだが、その有様を仔細に反省して、現象学的な記述につなげることはけつして容易ではない。ファンタジーという現象の記述に長年取り組んできたリシールは、さらに困難な課題を自分に課しているように見える。

三

二日目のセミナーの終了後は、シュネルの提案で、彼とその妻オレリーガが滞在しているラ・チュイルリーという古い民家を改築した民宿で夕食会が計画された。オレリーは今は出産を控えた身だが、以前、中国辺境の高地の寒村にまで分け入り、ついに探し求めたシャーマン

に出会い、二年間の修行を許されたという特異な経験をもつ文化人類学者である。民宿はラ・ロシユジロンから車で一〇分ぐらいの場所にあり、周辺に人家は見当たらず、広大な自然と農地が開けていた。暮れかけた光のなかでも、澄んだ大気のせいで遠くまで見渡すことができた。庭の一角にテーブルと椅子が配置され、アペリティーフが用意されていた。談笑しながら、皆がそれを飲み終える頃には陽も落ち、急に冷気が漂い始めたため、食事は屋内に変更された。山小屋のような雰囲気の部屋で、好人物の夫妻が用意してくれたプロヴァンス料理は格別の味だった。皆と思い思いに談笑する時間が夜半まで続き、外に出ると、空には満月と満天の星がきらめき、地の底に沈んだ風景を冴え冴えと照らし出していた。言葉で織りあげられた夢のような時間が瞬く間に過ぎ去った。

四

今回のセミナーの機会を利用して、何人かにフランスにおける現象学の未来について尋ねてみた。先にも少し触れたことだが、大学には現象学の未来はないというのがリシールの明快な診断だった。大学は、文献学的な研究に忙しい機関であつても、フッサールが専念した「事象そのものとの格闘」に取り組む場所ではないと認識しているからである。ロボは、今後の現象学の動向を知るうえで、「現象学の再検討」⁵というリシールの最近の論文は有益だろうと述べつつ、フッセリアーナの刊行に伴うフッサール現象学研究の継続の可能性を示唆した。彼はまた、多様な学問論が今後展開されるなかで、現象学もその重要な一部として考査されるだろうという見通しを語った。音楽論を執筆中のラ

ンチアーニは、現象学的な思索の力と可能性を信じていた。ケルクホーフエンは、現象学と精神医学という分野を横断して独自な思索を続けるリシールがフランスでは孤立ぎみであるとしても、その哲学は今後ヨーロッパにおいて強い影響力をもつことになるだろうと述べた。彼はまた、フランスを超えて、ヨーロッパという枠組みのなかで現に起きている大学の統合・再編成の現象について興味深い話をしてくれた。学問の各分野でもっとも目覚しい成果を上げている大学を、「知の中心的な機関」として選定し、そこにさまざまな組織・機構を組み入れ再編するという、合理化という名を借りた経済重視の選択・淘汰的な構想が強力に推し進められているというのである。日本でも最近見られる「知の拠点化」という発想だ。この構想が実現すれば、彼の住んでいるベルギーでは、ブルージュやゲントなどの弱小の哲学部門はルーヴアン大学のそれに統合され解体される恐れがあるという。そう語る彼の顔に、一瞬暗い影がよぎつた。ポワチエを離れ、今はパリで教壇に立つシュネルの意見も聴いてみたかったが、その機会を逸した。

五

三日目も、前半は議論が続いた。その合間に、テクストの内容や表現に関する質問も加わった。しかし、議論が一定の結論に達して終わるわけではない。自分の考え方とは異質な考え方や、自分ではよくつかめ切れていない次元へ入り込んだ他者の洞察に触れて、自分の思考の未熟さが照らし出され、疑問が生まれてくる。その疑問を自分で考え続けることが宿題として残される。バノンに合流して三日間の密度の濃い議論から刺激され、今後の思考の道筋を示唆された参加者は、

一人の時間に戻つて思索を深めていかなければならぬのだ。それが一年後の議論に結びつくこともあるかも知れない。

リシールは、妻フランスのこまやかな配慮のお蔭もあって、ずっと調子がよさそうだった。レストランでは、医師からは禁じられているというタバコを吸つたためにしばしば外に出て、他の喫煙者と談笑していた。

後半の最後になつて、マズが一冊の本を取り出した。それは、先に触れた、リシールが新刊書の序文で引用した詩の一部を含むホーフマンスタイルの詩集だった。同郷のトウリンクスがそれを朗読した。「テルツィーネン」というタイトルのⅢの部分である。以下に富士川英夫訳を載せる。

私たちは夢を見る器から生れたもの
そして夢がその瞳を見ひらくのは

桜の木の下の子供たちのようだ

桜の木の梢からは 巨大な夜をえしめて
青ざめた黄金の満月がのぼる

・・・浮びただよう私たちの夢もそれと異ならない

笑う子のように生き たたずみ

浮びあがつては沈む その姿かたちは
梢から目覚めでた満月のよう

私たちの心の奥深くただよいながら

閉された部屋のなかの「靈の手のよつに
夢は私たちのうちに住み そしていつも生きていふ

リハして「位は一体だ 人と物と夢と」⁶

「フランス語で」という声に応えて、彼はフランス語の対訳を朗誦した。誰からともなく拍手が起り、「」の夏のセマナーは幕を閉じた。⁷

註

1 Marc Richir, «Editorial», in *Annales de Phénoménologie* 1(2002), p.7.

2 Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Milton, 2004.

3 Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Milton, 2006.

4 Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Milton, 2006.

5 Marc Richir, «La refonte de la phénoménologie», in *Annales de Phénoménologie* 7 (2008), pp. 199-212. 比較的わかりやすい文体で書かれた「の論文ですが、口頭も頗るよくて」、リシールが見通す現象学の今後の姿が描かれている。

6 川村二郎 富士川英夫 高安国世訳『ゲオルゲ ホーフマンスタイルカロッサ詩集』(世界詩人全集 1) 新潮社、一九六八年、一三三一—一三三三頁。ホーフマンスタイルとワッサールの関係については、F・フェルマン、木田元訳『現象学と表現主義』岩波書店、一九八四年の「5

7 この報告の一部は、筆者の不意の質問に快く、かつ熱心に答えてくれたリシールを始め、参加者の方々のお蔭で形になつたものである。紙

幅の制約上、短縮した形でしか述べられなかつたことをお詫びするとともに、厚く御礼申し上げたい。村上靖彦氏には、全文に丁寧に目を通していただき、いくつかの訂正と貴重な助言を頂戴した。衷心より感謝申し上げたい。

(和田 渡・わだ わたる・阪南大学)

日本現象学会会則

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、総会の決定に従つて会の運営について協議決定する。

第十二条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十三条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十四条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月二〇日制定)

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、委員会の決議によつ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。

編集後記

（古東哲明 記）

野辺に山辺に木の葉が色づいて、秋が静かに深まってまいりました。

『現象学年報』第二四号をお届けいたします。

特集「革新と現象学的倫理学」には、昨年一月一〇・一一日、大阪大学で開催されました第二九回研究大会でのサラ・ヘイナマー先生（ヘルシンキ大学）の特別講演と、それをめぐります吉川、森村両先生のご論攷を収めました。そのさい、コーディネート、司会ならびに翻訳仲介の労をとつていただいた谷徹先生にこの場を借りお礼申しあげます。

特集の後には同じく第二九回研究大会におけるワークショップでの提題者の方々の寄稿論文を掲載しました。個人研究発表の部には、審査内規に則り厳正な審査を経て選出された優秀論文一編が、全文掲載されております。

金田晉先生と井上克人先生からは、貴重な書評をご寄稿いただきました。和田渡先生からは、南仏の薰りただよう海外研究事情の一端をお届け下さいました。ご多忙のさなか、見事なご文章を執筆いただき有り難うございました。

おかげさまで本号もまた中身の濃い一巻となりました。いずれ劣らぬ渾身の力作ぞろいです。秋の夜長、たんとご賞味下さいますように。

本年報出版にあたり今年もまた、協和印刷株式会社の宮田末男氏はじめスタッフの皆様には、特段のご支援をいただきました。本学会の趣旨と熱情に心からご共鳴くださり、掛け値なしの献身的なご尽力と、おおらかなご配慮を賜りましたこと、学会員を代表し深謝申しあ

げます。

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購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

〒 一〇八一八三四五

東京都港区三田二一一五四五

慶應義塾大学文学部哲学専攻内
郵便振替
〇〇九八〇一九一一〇九一五三

公式ホームページ

<http://wwwsoc.nii.ac.jp/pai2/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

Junichi KUSHITA	Das Dasein durchdringende Prinzip des Lebens : Enthemmung, Entwerfen und Ganzheit bei Heidegger
Takeshi AKIBA	Judgment and Mere Presentation in Husserl's <i>Logical Investigations</i>
Naoya MAEDA	Die historische Teleologie und das Gottesproblem bei Husserl
Toru YAMASHITA	La synesthésie chez Merleau-Ponty—Le mouvement virtuel comme la base de l'expérience synesthésique—
Miho TANAKA	l'narcissism et l'aliénation
Tetsuo SAWADA	Sur le rôle du sentiment et de l'impression dans la représentation de l'image : Portée phénoménologique de la théorie husserlienne de l'image
Kyeong-Seop CHOI	Korean Society for Phenomenology

Book Review

Susumu KANATA	Jan Patočka, Tatsuo Ishikawa(tr.): Heretical Essays in the Philosophy of History (Misuzu Shobou Publishers, Tokyo, 2007)
Katsuhito INOUE	Nagai Shin : Tournant de la phénoménologie — Sur l'inappaissant — (Chisenshokan Publishers, Tokyo, 2007)

Abroad Information

Wataru WADA	Provence de la lumière et l'ombre du langage—un exposé sur la participation au séminaire d'été de la Rochegiron
-------------	---

GENSHÔGAKU NENPÔ 24

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

Contents

Special Issue: Renewal and phenomenological Ethics

- | | |
|--------------------------------------|---|
| Sara HEINÄMAA
(trans.Yumiko IINO) | Husserl's Ethics of Renewal: A Personalistic Approach |
| Takashi YOSHIKAWA | Aristotelian Aspects of Husserl's Ethics |
| Osamu MORIMURA | The ethics of mourning |

Report of the 29th Meeting of PAJ Workshop: Jewish thoughts and Phenomenology

- | | |
|-----------------|---|
| Nobuyuki KAKIGI | Eine Genealogie des Messianischen ohne Messianismus
— Messianische Denkmotive bei Walter Benjamin und
Jacques Derrida — |
| Kenji KANNO | « Une pensée juive ? : la phénoménologie et le judaïsme » |
| Shin NAGAI | De X à A ---Infini comme mouvement--- |

Articles read in the 29th Meeting of PAJ

- | | |
|----------------|---|
| Mao NAKA | Sur l'ambiguïté de la subjectivité chez Lévinas
— autour de <i>Totalité et Infini</i> — |
| Yosuke MITSUNO | The freedom in Deleuze's philosophy |
| Daisuke HONDA | Der Machtbereich der "Dichtung"—Die Frage nach dem
"Sein" und die Erläuterung der "Kunst" bei Heidegger— |
| Ryoji ITO | Constituted psychosomatic diseases |

●編集委員●

古 東 哲 明
井 上 克 人
浜 湫 辰 二
山 口 一 郎
和 田 渡

現象学年報 24

2008年11月8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

ISBN4-9902763-3-7

